

Göttinger Beiträge zur Ethnologie  
Band 3

Nicole Poissonnier

Das Erbe der „Helden“

Grabkult der Konso und  
kulturverwandter Ethnien in Süd-Äthiopien



Universitätsverlag Göttingen



Nicole Poissonnier  
Das Erbe der „Helden“

Except where otherwise noted this work is licensed under the [Creative Commons](#) License 2.0 “by-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned.  
It is not allowed to sell copies of the free version.



Published in 2009 by Universitätsverlag Göttingen  
as Vol. 3 in the series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

This series is a continuation of the  
„Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Nicole Poissonnier

# Das Erbe der „Helden“

Grabkult der Konso  
und kulturverwandter Ethnien  
in Süd-Äthiopien

Volume 3

Göttinger Beiträge zur Ethnologie



Universitätsverlag Göttingen  
2009

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

*„Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ Series Editors*

Prof. Dr. Ulrich Braukämper and Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin

Institute for Cultural and Social Anthropology

University of Göttingen

Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Gedruckt mit Hilfe der Dr. Walther-Liebehenz-Stiftung Göttingen

This work is protected by German Intellectual Property Right Law. It is also available as an Open Access version through the publisher's homepage and the Online Catalogue of the State and University Library of Goettingen (<http://www.sub.uni-goettingen.de>). Users of the free online version are invited to read, download and distribute it. Users may also print a small number for educational or private use. However they may not sell print versions of the online book.

Satz und Layout: Julia Vorhölter

Titelabb.: Nicole Poissonnier: Feindesfigur mit spezifischem Schmuck, „Boorana“  
(Abb. 101)

© 2009 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-941875-03-6

ISSN: 1866-0711

# Inhalt

<i>Vorwort und Danksagungen</i> .....	<i>i</i>
<i>Erklärungen zur Orthographie und der Form der Darstellung</i> .....	<i>iii</i>
<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<i>Aufbau der Arbeit</i> .....	<i>1</i>
<i>Entstehung der Arbeit</i> .....	<i>2</i>
<i>Forschungsmethoden und kritische Betrachtung der Forschungssituation</i> .....	<i>4</i>
1.1.1. Die Forschungsreise .....	<i>6</i>
1.1.2. Interviewpartner .....	<i>7</i>
<i>Anliegen der Arbeit und zentrale Fragestellungen</i> .....	<i>9</i>
<i>Übersicht der Quellen</i> .....	<i>10</i>
<i>Wissenschaftsgeschichtlicher Hintergrund der Werke von Jensen und Hallpike</i> .....	<i>12</i>
<i>Die betrachteten Ethnien Süd-Äthiopiens</i> .....	<i>20</i>
1.1.3. Allgemeiner Überblick .....	<i>20</i>
1.1.4. Abriss der Ethnographie der Konso und Gewwada .....	<i>21</i>
<b>2. Das Töterwesen bei südäthiopischen Ethnien</b> .....	<b>35</b>
<i>Das Töterwesen als Bestandteil des Verdienstkomplexes</i> .....	<i>35</i>
2.1.1. Verdienstfeste in Äthiopien .....	<i>38</i>
2.1.2. Jagd auf Wildtiere als Bestandteil des Töterwesens .....	<i>40</i>
2.1.3. Das Töten von Feinden als Bestandteil des Töterwesens .....	<i>42</i>
2.1.4. Darstellung der unterschiedlichen Bewertung der Tötungen von verschiedenem Großwild bzw. Feinden .....	<i>46</i>
2.1.5. Verwendete Waffen .....	<i>47</i>
<i>Der kulturelle Rahmen von Tötungen</i> .....	<i>50</i>
2.1.6. Deklarierte Kriege zwischen verschiedenen Ethnien .....	<i>50</i>
2.1.7. Tötungen als Soldat der Staatsarmee am Beispiel Konso .....	<i>52</i>
2.1.8. Innerethnische Konflikte .....	<i>54</i>
2.1.9. Ritualisierte Jagd- und Töterzüge als Bestandteil des <i>Gadaa</i> -Systems .....	<i>55</i>
2.1.10. Individuelle Jagdzüge mit besonderer Berücksichtigung der Konso .....	<i>63</i>
<b>3. Der Statuswechsel des Tötters</b> .....	<b>77</b>
<i>Töter und deren Jagdgefährten</i> .....	<i>77</i>
<i>Trophäen</i> .....	<i>82</i>
<i>Die nach einer Tötung zu befolgenden Rituale</i> .....	<i>89</i>
3.1.1. Opferrituale .....	<i>93</i>
3.1.2. Verbleib der Trophäen .....	<i>103</i>
<i>Die Beziehung des Tötters zu dem Geist seines Gegners</i> .....	<i>111</i>
<i>Töten – ein Liminalritus?</i> .....	<i>115</i>
<b>4. Der Status des Tötters</b> .....	<b>121</b>
<i>Insignien</i> .....	<i>122</i>
<i>Die sozialen Konsequenzen einer Tötung für den Töter und seine Verwandten</i> .....	<i>131</i>

<i>Töten als Teil der Männlichkeit</i> .....	136
4.1.1. Männer und ihre Beziehung zu Lieblingsrindern .....	149
4.1.2. Männer und ihre Beziehung zu Pferden .....	153
<b>5. Bestattung und Totenfeiern als Ausdruck des gesellschaftlichen Status des Töters</b> .....	<b>157</b>
<i>Die gesellschaftliche Bedeutung von Bestattung und Totenfeiern</i> .....	157
<i>Bestattung am Beispiel der Konso und Gewwada</i> .....	163
<i>Die Trauerfeier als Affirmation der gesellschaftlichen Ordnung</i> .....	170
<i>Die Rolle der Abnen in der Gesellschaft</i> .....	180
<b>6. Totendenkmäler der Konso und Gewwada: Die waka und dekaa diiruuma</b> .....	<b>187</b>
<i>Grabmarkierungen und Totendenkmäler Süd Äthopiens</i> .....	189
<i>Allgemeine Beschreibung der waka der Konso und ihrer Symbolik</i> .....	199
6.1.1. Menschliche Darstellungen .....	199
6.1.2. Farbe .....	202
6.1.3. Waffen .....	202
6.1.4. Kleidung .....	203
6.1.5. Haarstile .....	204
6.1.6. Geschlechtsmerkmale .....	205
6.1.7. Schmuck .....	206
6.1.8. Affen .....	209
6.1.9. Feldsteine .....	210
<i>Die Kategorien der waka und ihre Merkmale</i> .....	213
6.1.10. Kategorie 1: <i>Waka</i> – Gruppen der Töter und Großwildjäger .....	213
6.1.11. Kategorie 2: <i>Waka</i> für andere herausragende Persönlichkeiten .....	219
6.1.12. Kategorie 3: <i>Waka</i> als Grabmarkierung .....	222
6.1.13. <i>Waka</i> und <i>poqalla</i> .....	225
<i>Herstellung der waka</i> .....	228
6.1.14. Die Wahl des Holzes .....	228
6.1.15. Die <i>waka</i> -Schnitzer .....	229
6.1.16. Entstehen einer Skulptur: Arbeitsablauf .....	230
<i>Aufrichtung der waka und der Steinstelen</i> .....	232
6.1.17. Wahl des Ortes der Errichtung .....	232
6.1.18. Errichtung der <i>waka</i> .....	239
6.1.19. Die Steinstelen der Konso .....	241
6.1.20. Aufrichtung der Steinstelen .....	246
<i>Grabpflege und kulturell-emotionale Beziehung zu den Totenmalen</i> .....	254
<b>7. Töten und Fruchtbarkeit</b> .....	<b>257</b>
<i>Ideologische Zusammenführung von Töten und Fruchtbarkeit</i> .....	257
<i>Der Fluss der Vitalität</i> .....	261
<i>Verbindungen zwischen dem Klanoberhaupt, dem Töter und der Fruchtbarkeit</i> .....	270



<b>8. Zusammenfassung</b>	<b>273</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>281</b>

Tabellen:

Tabelle 1: Bauerngenossenschaften der Regionen in Konso .....	24
Tabelle 2: Übliche Tötertrophäen in Konso .....	88
Tabelle 3: Opfer und Trophäen der interviewten Töter in Konso .....	89
Tabelle 4: Töterzeichen und ihre Vorkommen .....	135
Tabelle 5: Die in Konso üblichen Töter-Insignien .....	136
Tabelle 6: An den <i>waka</i> häufig vorkommende Sysmbole .....	223
Tabelle 7: Anzahl der dargestellten Feindesfiguren .....	230

Karten:

Karte 1: Konso und benachbarte Ethnien .....	19
Karte 2: Schematische Karte des Konso <i>special wereda</i> .....	20
Karte 3: Vorkommen megalithischer Anlagen nach Haberland .....	199
Karte 4: Schematischer Plan des Dorfes Mecheke .....	249
Karte 5: Karte des <i>moora barta</i> in Mecheke .....	250

<b>Anhang 1: English Summary</b>	<b>I</b>
<b>Anhang 2 : Glossar</b>	<b>XIV</b>
<i>Waka-spezifische Bezeichnungen</i> .....	XVI
<i>Glossar einiger Bezeichnungen der Genwada</i> .....	XIX
<b>Anhang 3: Bildteil</b>	<b>XXI</b>
8.1.1. Töten von Großwild als Teil des <i>Gadaa</i> -Systems .....	XXI
8.1.2. Repräsentationen vom Schneiden der Genitaltrophäe in der äthiopischen Malerei .....	XXII
8.1.3. Zeremonielles Rösten eines Löwenpenis .....	XXIII
8.1.4. Trauerfeier.....	XXV
8.1.5. Beispiele von Grabanlagen für Töter und anderen Tötermalen in Äthiopien ....	XXVII
8.1.6. Für Töter errichtete <i>waka</i> -Gruppen in Konso.....	XXXII
8.1.7. Für Töter errichtete Steinstelen .....	XXXV
8.1.8. Darstellungen von Tieren .....	XXXIX
8.1.9. Darstellungen von Waffen.....	XL
8.1.10. Darstellung von Kleidung.....	XLII
8.1.11. Haarstile der Männer .....	XLII
8.1.12. Haarstile der Männer .....	XLIII
8.1.13. Frisuren, die häufig an Figuren zu finden sind, die getötete Feinde darstellen ....	XLIV
8.1.14. Haarstile der Frauen .....	XLV
8.1.15. Lehaya .....	XLVI
8.1.16. Kassara.....	XLVII
8.1.17. Darstellungen der weiblichen sekundären Geschlechtsmerkmale .....	XLVIII
8.1.18. Darstellungen des männlichen Glieds.....	L
8.1.19. Schmuck und Insignien.....	LI
8.1.20. Stile.....	LIV
8.1.21. <i>Waka</i> und <i>poqalla</i> .....	LVII
8.1.22. Herstellung eines <i>waka</i> .....	LVIII
8.1.23. Aufrichtung der Stele für einen Töter anlässlich einer Totenfeier in Gewwada .....	LIX

## Vorwort und Danksagungen

Die vorliegende Arbeit ist auf der Grundlage von drei Forschungsreisen 1998-2000 entstanden, die das *Centre Français d'Etudes Ethiopiennes* (CFEE) in Addis Ababa unter dem damaligen Direktor Bertrand Hirsch und die äthiopische Behörde ARCCH (Authority of Research and Conservation of Cultural Heritage) in Auftrag gegeben hatte. Zweck der Reisen war die Erstellung eines Katalogs der hölzernen anthropomorphen Holzfiguren der Konso (*waka*), um eine Grundlage für deren Studie zu schaffen. Diese Reisen ergaben eine Fülle von statistischem Material. Eine weitere Forschungsreise von zwei Monaten diente der Vertiefung und Sammlung von Hintergrundinformationen. Ein beträchtlicher Zuschuss des CFEE, dessen Führung mittlerweile Gérard Prunier übernommen hatte, war hierbei sehr hilfreich.

Als ich 1999 mit den Forschungsreisen des CFEE zur Inventarisierung der hölzernen Skulpturen der Konso beauftragt wurde, sprachen sowohl meine Vorgänger der ersten Forschungsreise als auch meine Interviewpartner von „Denkmälern für Helden“. Dieser Begriff „Held“ erschien mir zunächst aufgrund der Konnotationen im deutschen Sprachgebrauch, die an Heldenepen, Tapferkeit und Kampf von Angesicht zu Angesicht hinweisen, problematisch. Im Kontext des Töterwesens in Äthiopien sind zuweilen Übergriffe auf Feinde aus dem Hinterhalt oder durch eine List keineswegs ein Zeichen von Feigheit oder Hinterträchtigkeit, sondern als ehrenhafte Tat anzusehen.

Die Töter von Feinden und Großwild in Äthiopien sind dennoch Helden in dem Sinne, dass sie Vorbilder in ihrer Gemeinschaft werden und ihre Verwandten sich über diese Vorbilder identifizieren. Dies betrifft vor allem die Nachkommen, für die diese Tat ihres Vorfahren nach dessen Tod wie eine Hinterlassenschaft wird, die sie einerseits dazu verpflichtet, ein Denkmal zu setzen, und es ihr gleichzeitig ermöglicht, eben durch diesen Vorfahren und sein Denkmal die eigene Position in ihrer Gesellschaft zu stärken oder gar zu erhöhen.

Ich danke an dieser Stelle vor allem meinen Mitarbeitern während der Forschungsreisen: Marie Hernandez für die Fotografien, von denen viele in dieser Arbeit zu sehen sind, Lionel Fadin für die Ausarbeitung der Karten des Dorfes Mecheke, den Kollegen der äthiopischen Verwaltung Akloge Zewde und Calamwa Araya, die leider mittlerweile verstorben ist und den beiden immer gut gelaunten Fahrern des CFEE, Amare Setotaw und Tomachechw Yifru. Ebenso danke ich allen Mitarbeitern des Kulturbüros in Konso, die unsere Inventur in langen und zum Teil ermüdenden Gesprächen in den Dörfern (zum Teil unter Einsatz ihres Lebens) vorbereitet haben und meine sich häufig wiederholenden Fragen mit Engelsgeduld übersetzten: Anto Arkato, Gadissa, Alemitu Abebe und Dinote Shankari. Ato Getachew vom Büro für Inventur in Addis Ababa leitete die Reise im Jahr 2000 gemeinsam mit mir. Ich danke ihm für die gute Kooperation, die lebhaften Diskussionen bezüglich der Organisation und den Zielen der Inventur und für sein großes Interesse an unserer gemeinsamen Arbeit. Besonders freute mich, als ich ihn drei Jahre später

bei einem Vortrag wieder traf und erfuhr, dass ihn die Inventurreise dazu animiert hatte, selbst Ethnologie zu studieren.

Ich danke Gurasho Gumacho für seinen großen persönlichen Einsatz als mein Assistent in Konso und für die gute Auswahl von exzellenten Interviewpartnern wie Kilate, Xalale, dem *pogalla* Irato Kala, der letztes Jahr leider verstorben ist, Sagoya Oyama, Armansha Kamalle, Kadido Korinje, Katamo Berisha und Kalebo Luko. Diesen auch ein herzlicher Dank für ihr Vertrauen, mit mir über ein recht heikles Thema zu sprechen. Ganz besonders hat mich die Einladung von Kilate gefreut, jederzeit weitere Interviews führen zu dürfen und an seinen Ritualen teilzunehmen.

Dank auch an Chabo Brian Sarosa, der lange Strecken mit mir in Gewwada zurück legte, um die Aufrihtung einer Steinstele beobachten zu können, und für die langen Gespräche und Erklärungen. Ebenso an seine Frau, die mich während dieser Zeit bewirte hat.

Ich danke meinem Professor Ulrich Braukämper für das sich Jahre hinziehende geduldige Lesen unfertiger und schlecht formulierter Kapitel. Ich danke auch meinem ‚Magistervater‘ Professor Ivo Strecker dafür, dass er meine Begeisterung für die ethnologische Feldforschung geweckt und mich auf diesem Weg immer bestätigt hat.

Ich danke meinen Eltern, die sich ihre Sorgen und Bedenken kaum haben anmerken lassen und Christiane und Birgit, die alle meine Hochs und Tiefs in langen Telefonaten miterlebt haben. Außerdem auch Tiki und den anderen, die maßgeblich dazu beigetragen haben, mich gelegentlich entspannen zu können.

Ein ganz besonderer Dank geht an Bertrand Poissonnier, ohne den ich diese Arbeit nie begonnen hätte, und der mich lange Jahre in allen Bereichen unterstützt hat. Und an meine ‚*paami*‘ Dr. Susanne Epple, meine langjährige Kollegin, Freundin und moralische Stütze während unserer gemeinsamen Aufenthalte bei den Bešada, die mir bereits bei der Fertigstellung der Magisterarbeit zur Seite gestanden hat und ohne die ich diese Arbeit womöglich nie beendet hätte.

## Erklärungen zur Orthographie und der Form der Darstellung

Die vernakulären Begriffe, die in dieser Arbeit vorkommen, sind teilweise in anderen Werken verschiedensprachiger Herkunft in unterschiedlicher Schreibweise veröffentlicht worden. Ich werde mich bei der Verwendung dieser Begriffe so weit wie möglich an die Orthographie halten, die in der *Encyclopaedia Aethiopica* erarbeitet worden ist. Die Namen der Ethnien sind in den meisten Fällen auch in der neuen Schreibweise noch erkenntlich. Hier zähle ich deshalb nur jene Namen auf, die von der in früheren deutschen Werken üblichen Bezeichnung stark abweichen:

Frühere Bezeichnung	Aktuelle Bezeichnung
Janjero	Yäm
Amarro	Koorete
Wolamo	Wälaytta
Gato	Kusuma
Darassa	Gide'o

Für weniger bekannte Begriffe orientiere ich mich an den einschlägigen Werken zu dem entsprechenden Thema. Einige Wörter aus der Sprache der Konso, die ich in dieser Arbeit verwende, sind meines Wissens bisher nicht veröffentlicht worden. Bei diesen Wörtern verwende ich die von Korra Garra vorgeschlagene Schreibweise. Dieser ist Mitglied eines eher losen Verbands von Konso-Sprechern, die zurzeit an der Erarbeitung eines Rechtschreibstandards und der Erstellung eines Wörterbuchs arbeiten, von einer grundlegenden Einigung jedoch noch weit entfernt sind. Die Vorschläge von Korra Garra anzunehmen ist m. E. deshalb sinnvoll, da er ein wichtiger Informant für mehrere Forscher (Hallpike, Watson, Demeulenaere) in Konso ist und selbst in dieser Schreibweise Texte veröffentlicht hat, wie z.B. einer in Englisch und Konso abgefassten Sammlung von Legenden (Amborn; Korra 2003). Auf diese Weise scheint sich seine Schreibweise, die sich an derjenigen des Oromo orientiert, bereits international durchzusetzen, bevor eine geregelte Orthographie beschlossen ist.

Da die Interviews mit Hilfe von Übersetzern auf Englisch geführt wurden, tauchen einige sprachliche Unzulänglichkeiten im Originaltext (s. Ahnhang) auf. Die Übersetzung ins Deutsche ist sinngetreu wiedergegeben, jedoch so weit verändert, dass die Sätze flüssig und verständlich werden. Auch habe ich viele Wiederholungen weggelassen.

Ich habe in der Arbeit sowohl eigene Erhebungen als auch neuere und ältere Texte verwendet. Insbesondere was die Texte zu anderen Ethnien als den Konso betrifft, konnte ich aber nicht immer Nachforschungen darüber anstellen, inwiefern die Beobachtungen und Analysen noch aktuell sind. Da es mir daher unmöglich war, zu entscheiden, welche der Aussagen heute noch Gültigkeit haben und somit im Präsens wiederzugeben sind und welche als Vergangenheit darzustellen sind, und auch, um die Lesbarkeit nicht durch ständige Zeitenwechsel unnötig zu erschweren, habe ich den gesamten Text im

Präsenz verfasst. Die Zeit, aus der die Aussagen stammen, ist jeweils aus der Literaturangabe im Text ersichtlich.

# 1. Einleitung

## 1.1 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in acht Kapitel gegliedert. In der Einleitung werde ich zunächst meine eigene Forschungssituation und meine Vorgehensweisen darlegen und das Forschungsgebiet sowie meine Hauptinformanten kurz vorstellen.

Das zweite Kapitel behandelt das so genannte ‚Verdienstwesen‘, in dem ein Mann in seiner Gesellschaft einen höheren Status erreichen kann, wenn er Zeit seines Lebens eine besonders verdienstvolle Tat vollbringt. Dies können einmal sehr aufwendige Schlachtfeste sein, bei denen der Betreffende seinen Reichtum darstellt (Verdienstfeste), oder aber er kann einen Feind oder ein Großwild erlegen (Töterwesen). Nach seinem Tod wird ihm dafür ein Denkmal gesetzt. Da Verdienstfeste in Äthiopien kaum noch existieren und meine Arbeit auf einer Forschung zu den Totendenkmälern der Konso aufbaut, bei denen solche Feste auch in der Vergangenheit nicht bekannt waren, lege ich meinen Schwerpunkt hierbei auf das Töterwesen, das zumindest in Form von Jagdfesten und einigen Jagdzügen auf Großwild noch existiert. Anschließend beschreibe ich verschiedene Rahmen und Situationen, in denen Tötungen vorgenommen werden, und welche Vorkehrungen der Töter hierfür getroffen hat.

Im dritten Kapitel erläutere ich, welche Rituale der Töter durchläuft, um seinen höheren Status zu erreichen, und im vierten Kapitel wird der Status des Mannes beleuchtet, der einen befeindeten Mann oder ein Großwild getötet hat. Dabei werden auch die Motivationen betrachtet, die dazu führen, dass Männer diesen Status anstreben.

Da der Status eines Töters vor allem nach seinem Tod in dem Denkmal sichtbar wird, das seine Nachkommen ihm zu Ehren errichten, bespreche ich im fünften Kapitel zunächst kurz die Bestattungszeremonien der Konso und die Bedeutung der Trauerfeier, die

einige Zeit nach der Bestattung stattfindet. Im Zuge dieser Trauerfeier werden auch die Denkmäler der Töter errichtet.

Im sechsten Kapitel folgt die detaillierte Beschreibung der Totendenkmäler der Konso, nachdem ich diese in den Kontext der anderen Totendenkmäler in Äthiopien gestellt habe. Für die Denkmäler der Konso wird hierbei eine Kategorisierung von verschiedenen Stilen erstellt.

Im letzten Kapitel bespreche ich ein Thema, das von Forschern, die sich mit dem Töten beschäftigt haben, untersucht wurde: Es scheint offensichtlich, dass das Töten von bestimmten Großwildarten und Feinden auf irgendeine Weise Fruchtbarkeit erzeugt. Während frühere Forscher eine solche Verbindung des Tötens mit der Fruchtbarkeit möglicherweise leichter feststellen konnten, wurde dies von meinen Informanten in Konso jedoch nie so deutlich ausgesprochen. Dennoch scheint mir dieser Aspekt auch heute noch in gewisser Weise aktuell.

## 1.2 Entstehung der Arbeit

Mit der Intensivierung des Tourismus seit den 1990er Jahren sind auch die Ansammlungen von hölzernen menschlichen Figuren, die aufgereiht an Wegesrändern oder auf öffentlichen Plätzen stehen, als Besonderheit der Konso im Süden Äthiopiens eine Attraktion für durchreisende Touristen geworden. Es handelt sich hierbei um die *waka* – Totendenkmäler, die in Konso für Klanchefs und für Töter von gefährlichen Wildtieren oder auch Männern befeindeter Gruppen aufgestellt werden.

Die in den Antiquitätenläden Addis Ababas zum Verkauf stehenden Skulpturen werden immer zahlreicher, und auch auf dem internationalen Kunstmarkt haben die Totendenkmäler der Konso mittlerweile einen beträchtlichen Wert erhalten.

Diese Umstände, ebenso wie das sich verbreitende Christentum, so vermuteten die Behörden in Konso, trügen dazu bei, dass immer mehr Einwohner der Dörfer ihren Denkmälern völlig indifferent gegenüber stehen und zum Teil selbst ihre Skulpturen entfernen und Händlern zum Kauf anbieten. Hinzu kommt, dass aufgrund des Verschwindens von Großwild sowie der Befriedung der Region immer weniger Männer das Heldentötertum anstreben (können) und somit immer weniger neue Figuren aufgerichtet werden. Der Diebstahl von *waka* wird zwar mit 5 Jahren Freiheitsentzug bestraft, allerdings sind hiervon lediglich die auf frischer Tat ertappten Diebe betroffen. Händler, die die Skulpturen in Antiquitätenläden der Hauptstadt Addis Ababa anbieten, bleiben in der Regel ungeschoren, obwohl die Objekte häufig recht offensichtlich Hehlerware darstellen. Aufgrund von Hinweisen seitens der Verwaltungsbehörde von Konso, die vermehrt Diebstähle der Skulpturen vermeldete, wurden gerechtfertigte Bedenken geäußert, die *waka* könnten im Begriff sein, völlig zu verschwinden.

Aus diesen Gründen organisierte die *Authority of Research and Conservation of Cultural Heritage* (ARCCH) des Kultusministeriums in Äthiopien in Zusammenarbeit mit dem französischen *Centre Français des Études Éthiopiennes* (CFEE) unter der Leitung von Bertrand



Hirsch 1998 eine Forschungsreise, um in diesem Rahmen den Bestand der hölzernen, anthropomorphen Heldentöterdenkmäler der Konso zu inventarisieren.

Ziel der geplanten Bestandaufnahme war einerseits eine Studie der Skulpturen und andererseits sollte die Rückführung von gestohlenen Figuren zu ihren ursprünglichen Besitzern in Betracht gezogen werden.

Die erste Inventurreise, die 1998 unter Bertrand Hirsch geführt wurde, zeigte jedoch erfreulicherweise, dass die noch existierenden Skulpturen viel zahlreicher waren als ursprünglich angenommen, weshalb noch zwei weitere Forschungsreisen organisiert wurden. Diese fanden unter meiner Leitung in den Folgejahren 1999 und 2000 statt. Während dieser Reisen zeigte sich, dass es in den unterschiedlichen Regionen Konsos viele verschiedene Stile und Regeln der Aufrichtung der hölzernen Denkmäler gibt. Christliche Symbolik an den Stelen deutete zudem auf eine mögliche Integration christlicher Praktiken in die Praxis der Aufrichtung von Totendenkmälern hin, bzw. auf eine Mischung von Werten.

Während somit eine umfangreiche Studie der Skulpturen durchgeführt werden konnte, fand der zweite Gedanke, nämlich die Rückführung ehemals gestohlener *waka* nur wenig Resonanz. Nur in sehr seltenen Fällen erwägen die Bestohlenen ernsthaft eine erneute Aufrichtung der Skulpturen, wenn sie einmal entwendet worden sind. Von einem dieser Fälle, wo allerdings ein völlig neues Denkmal geschnitzt wurde, erfuhren wir in dem Dorf Dehana mit den Figuren KW 104-107. Eine bestimmte Familie des Dorfes hatte in einer Nacht einen Fremden beherbergt. Dieser war, ebenso wie die oben genannten Figuren, am nächsten Morgen verschwunden. Daher wurde angenommen, diese Familie stehe mit dem Diebstahl unmittelbar in Verbindung und sie wurde dazu verpflichtet, die fehlenden Skulpturen durch neue zu ersetzen. Der tatsächliche Dieb ist bis heute nie gefasst worden. Die bei der Aufstellung der ersetzten Figuren abgehaltene Zeremonie wurde von den Bewohnern Dehanas als eine Nachahmung der Originalzeremonie beschrieben.

Ein solcher Beschluss und effektiver Druck seitens der Dorfbewohner ist mit Sicherheit nur möglich, wenn der Dieb oder seine Helfer selbst Mitglieder der Gemeinschaft sind. Tatsächlich vermuten – oder wissen – viele Konso, dass eine große Anzahl der Diebe aus den eigenen Reihen stammt. In diesem Fall ist daher anzunehmen, dass sie die Gegend sowie die Statuen sehr genau kennen. Unsere Mitarbeiter aus Konso bedauerten diese Entwicklung zutiefst und entdeckten darin eine deutliche Abnahme des Respekts, der ursprünglich den *waka* entgegengebracht wurde. Früher, so sagte man, habe man die *waka* weder berührt, noch gewagt an den Statuen des nachts vorbeizugehen. Die Entwendung der Figuren bringt daher Reflexionen bezüglich des spirituellen Wertes der *waka* mit sich, was auch von Amborn (2002: 94) bereits dargelegt wurde.

Da die *waka*, wie erwähnt, entweder für einen Klanchef oder für den Töter eines Großwilds, früher auch eines befeindeten Mannes aufgerichtet werden, führte die Beschäftigung mit den Figuren zu einem Themenkomplex, der vor allem von den Mitgliedern der Frankfurter Schule, Jensen, Haberland und Straube in den 1930er bis 1960er Jahren erforscht worden ist, nämlich dem Verdienstkompex. Hieraus entstand das Vorhaben, mit der Forschung in Konso als Fortführung der bisherigen Arbeiten eine verglei-

chende Studie der Denkmäler für Töter, deren Kontexte und dem Töterwesen als Teil des Männlichkeitskonstrukts bei den Konso und benachbarten Ethnien zu erarbeiten.

### 1.3 Forschungsmethoden und kritische Betrachtung der Forschungssituation

Um die Inventur der Denkmäler in Konso durchzuführen, reisten wir jeweils in einer Gruppe von etwa 10 Personen, die außer mir selbst aus dem Fahrer des Autos, einer Fotografin (während der ersten Reise waren es zwei), je einem Mitarbeiter der Kulturbüros in Addis Ababa und Awassa sowie mehreren Angestellten des Kulturbüros in Konso bestand.

Die Gruppe hatte ihr festes Lager in einem Hotel in dem Verwaltungszentrum von Konso, von dem aus täglich Fahrten in die betreffenden Gebiete unternommen wurden. Ein ortsansässiger Schmied wurde damit beauftragt, Inventarnummern in Aluminiumplaketten zu stanzen, die an den inventarisierten Figuren angenagelt werden sollten.

Die gezählten Gruppen von *waka* sind nicht alles vollständige Denkmäler. Wir nahmen auch einige in die Kartei der Inventur auf, aus deren Mitte die Hauptfiguren fehlten (z.B. KW 280 in Doha, KW 14 – 15 in Mecheke) da offensichtlich immer nur die Hauptfiguren, d.h. die Darstellungen des Verstorbenen selbst bzw. dessen Ehefrauen, gestohlen werden. Dies sind in der Regel die am sorgfältigsten geschnitzten Figuren, während die übrigen, welche etwa getötete Feinde darstellen, meist kleiner, mit weniger Details versehen und manchmal auch aus weniger resistentem Holz geschnitzt sind. Einen Teil der Figuren haben wir nicht auf ihrem ursprünglichen Standort besichtigt. In der Polizeistation von Konso wurden uns dreizehn von Dieben gestohlene und zurückgelassene Skulpturen gezeigt, und im Kulturbüro der Verwaltung von Konso lagerten weitere siebenundfünfzig einst gestohlene Skulpturen. Die meisten davon waren männliche Hauptfiguren. Die Herkunft der Figuren konnte jedoch nicht genau identifiziert werden. Kaum einer der bestohlenen Besitzer ist je gekommen, um sich seine abhanden gekommenen Statuen wieder einzufordern. Einige von Dieben am Tatort zurück gelassene Statuen lagern in den Männerhäusern (*magana*) der entsprechenden Dörfer so z. B. in Machelo (8 Figuren), Turaita (2 Figuren) oder Fasha (13 Figuren). Die Besitzer gaben an, eine Wiederaufrichtung zu planen, sobald die nötigen Ressourcen vorhanden sind.

Der Mitarbeiter des Kulturbüros in Konso, Dinote Shankari, bereitete unsere Besuche in den verschiedenen Kommunen vor, indem er sich nach der Anwesenheit von Statuen erkundigte und von der Kulturbehörde beglaubigte Briefe an die entsprechenden Dorfversammlungen verschickte. Auch stellte er unsere Gruppe in den jeweiligen Kommunen vor, assistierte bei der Übersetzung in die Sprache der Konso und wählte die Informanten aus, die, soweit möglich, Besitzer der Statuen sein sollten. Wenn, wie in einigen Fällen, keinerlei Einigung erzielt werden konnte und uns jegliche Information zu den Figuren versagt wurde, ließen wir die entsprechende Gruppe zurück. Während der drei Reisen konnten insgesamt 496 Figuren (+ 14 Speere und Schilde) inventarisiert werden, davon

360 auf ihrem ursprünglichen Standort, 26 in Polizeistationen, acht in dörflichen Gemeinschaftshäusern der Männer und 58 in der Verwaltungsbehörde in Konso.

Um die Inventur zu bewerkstelligen, arbeiteten wir mit im Vorfeld ausgearbeiteten Karteikarten, in die die entsprechenden Größen, Beschreibungen und Details der einzelnen Figuren eingetragen wurden. Zusätzlich zu den Gruppen als Ensemble wurde jede Figur einzeln abgelichtet. Während der beiden Inventurreisen 1998 und 1999 wurde für jede bearbeitete Gruppe von Statuen zudem der genaue Standort mit Hilfe des General Positioning System bestimmt. Das Dorf Mecheke griff ich unter Absprache des Mitarbeiters aus Konso und Lionel Fadin, dem Geographen unserer Forschungsgruppe, aufgrund der leicht nachzuvollziehenden Verteilung der Statuen und ihrer Besitzer als repräsentativ heraus, um in einer Karte die verschiedenen Standorte der Skulpturen in Bezug auf die Familien der Dargestellten aufzeigen zu können (Karte 4). Die Ergebnisse werden ausschließlich online auf der Homepage des Universitätsverlags Göttingen bereitgestellt. Die Kennzahlen, die zuweilen im Text angegeben sind (z.B. KW 208), sind die Inventar-nummern, die den einzelnen Skulpturen zugeteilt wurden.

### *Probleme während der Inventur*

Zu jeder Stelengruppe führte ich kurze Interviews mit den anwesenden Nachkommen der dargestellten Verstorbenen, und wenn diese nicht zu sprechen waren, mit den uns begleitenden Dorfbewohnern. Hieraus ergaben sich einige Hintergrundinformationen zu dem Datum, den Umständen der Aufrichtung des Denkmals, Alter der dargestellten Person bei seinem Tod, dessen Persönlichkeit und sozialer Stellung in dem betreffenden Dorf sowie gegebenenfalls den spezifischen Gründen für die Aufrichtung des Denkmals. Während der Inventur konnten allerdings aufgrund der Priorität zugunsten der Zählung und physischen Beschreibung der Statuen nur vereinzelt längere Gespräche mit Interviewpartnern geführt werden, so dass die Informationen aus diesen beiden Reisen sehr bruchstückhaft ist. Die Mitarbeit vieler Personen sowie die Vorgabe, so viele Statuen wie möglich in einem recht kurzen Zeitraum zu inventarisieren, hinderte selbstverständlich längere Interviews um Hintergrundinformationen zu erlangen.

Aufgrund der bereits angesprochenen Diebstähle, die sich nach der ersten Inventur unter Bertrand Hirsch angeblich noch vermehrt hatten, wurden wir von den Bewohnern einiger Dörfer verdächtigt, als ‚Vorhut der Diebe‘ die interessantesten Figuren herauszusuchen. In vielen Gegenden begegneten wir daher Misstrauen und Unwillen, die gewünschten Zusatzinformationen zu geben. In einigen Dörfern verweigerte man uns jegliche Zusammenarbeit, indem man vorgab, keine Skulpturen zu besitzen, obgleich die Mitarbeiter der Behörde in Konso von deren Existenz überzeugt waren. In anderen Dörfern bedrohten uns Kinder mit Steinen bei dem Versuch, die Statuen abzulichten. In einigen Gegenden waren mehrere Stunden währende Diskussionen notwendig, bevor die Bewohner eines Dorfes der Inventur zustimmten. Diese Art Probleme konnten durch eine Maßnahme der ARCCH (*Authority of Research and Conservation of Cultural Heritage*) zur Erläuterung unseres Anliegens vor der zweiten Reise weitgehend aus dem Weg geräumt werden.

Zudem hatten wir einen Ausdruck der von der letzten Reise erstellten Datenbank mit Fotos mitgebracht. Dies trug dazu bei, dass unser Anliegen, eine Studie durchzuführen glaubhafter wirkte und konnte so das anfängliche Misstrauen ein wenig abbauen.

Wenn unser konsosprachiger Mitarbeiter das Team den Dorfbewohnern vorstellte, gab er immer an, dass die vermehrten Diebstähle der Statuen uns dazu bewogen hätten, die verbleibenden Skulpturen zu studieren. Daher nehme ich an, dass die andauernde Evozierung des Problems der Diebstähle seitens der Befragten durch die Durchführung der Inventur erst provoziert wurde, und so einige Informationen mit Vorbehalt zu behandeln waren. Beispielsweise wurden immer wieder etwaige stilistische Besonderheiten an vereinzelt Skulpturen mit den Diebstählen in Verbindung gebracht. So eine Gruppe von Statuen in Buso (KW 342-345), die völlig mit Ölfarbe schwarz angemalt war, angeblich um sie vor Dieben zu schützen. In Pa'ayti hatte eine der weiblichen Figuren (KW 466) sehr undeutliche Züge, und einige Teile waren abgebrochen, was dem Betrachter als Zeichen gewöhnlicher Verwitterung erscheinen muss. Uns wurde jedoch gesagt, dass die Figur absichtlich zerstört wurde, um sie vor eventuellem Diebstahl zu schützen. In dem Dorf Koja wurde behauptet, die am Ortseingang befindlichen *waka* seien ‚schlechte Kopien‘, d.h. aus Holz einer minderen Qualität geschnitzt und absichtlich fehlerhaft. Insbesondere wurde dabei auf eine mit Waffen dargestellte Frau verwiesen. Tatsächlich waren alle Figuren recht flache Bretter, wobei die Schilde nicht, wie bei anderen Skulpturengruppen getrennt dargestellt waren, sondern gleichzeitig der Rumpf der dargestellten Personen waren. Die Speere wiederum ragten als Spitzen aus den Köpfen der Figuren heraus. Dieser absichtlich nachlässige Stil solle die Statuen für Diebe uninteressant machen, die vor allem an der Frau mit Schild und Speeren erkennen müssten, dass sie hier wertlose Kopien vor sich hatten. Der Schnitzer dieser Figuren, den ich selbst zu dem Thema befragen konnte, antwortete ganz im Gegenteil zu den Bewohnern Kojas, die mindere Qualität rühre lediglich daher, dass es seine allerersten Werke waren und er nicht genau wusste, wie er die Arbeit angehen sollte. Es könnte durchaus sein, dass die Erklärung der Bewohner Kojas aus dem Grund ‚erfunden‘ worden ist, um uns, als vermeintliche Vorreiter der Diebe, auf eine falsche Fährte zu führen. Im Übrigen waren die betreffenden Statuen ein Jahr später nicht mehr an ihrem Platz.

### 1.3.1 Die Forschungsreise

Nach der Auswertung der Daten und gründlichem Literaturstudium bereitete ich eine Folge-reise nach Konso vor, um weitere Hintergrundinformationen zu der aktuellen Bedeutung des Töterwesens in Konso zu erfragen. Zu diesem Zweck bezog ich mein Hauptdomizil in Patinkalto, einem Dorf in der Nähe der Verwaltungsstätte, von wo aus ich Besuche in die Bezirke Olanta, Fasha, Debana, Arfayde und Kolme zu Fuß oder mit öffentlichen Transportmitteln unternahm. In Gwwada hielt ich mich etwa eine Woche lang auf und besuchte dort die Gegenden Katabo/Doka und Mamalle/Gollango, um dort die Aufrichtung von Steinstelen für „Heldentöter“ zu beobachten.

Während dieses Aufenthalts führte ich mit verschiedenen Personen, in der Hauptsache Töter, ausgiebige Interviews, die in der Regel ein bis zwei Stunden in Anspruch nah-

men. Alle Interviews sind mit Hilfe eines Übersetzers durchgeführt worden, bis auf eine Ausnahme. Hierbei handelt es sich um ein Gespräch mit Korra Garra, einem Mitarbeiter des Agricultural Office in Konso, dessen ausgezeichnete Englischkenntnisse mir ein direktes Interview erlaubten. Diese halb standardisierten Interviews sind aufgenommen und transkribiert worden. Zudem habe ich ein Feldtagebuch geführt, in dem Gesprächsprotokolle und Beobachtungen aufgezeichnet sind.

Vor allem in den Dörfern der Karate Region nahe dem Verwaltungszentrum haben einige Frauen begonnen, sich einen Zusatzverdienst zu schaffen, indem sie an bestimmten Tagen Bier brauen und öffentlich ausschenken. Die Bewohner wissen das und treffen sich hier zum Trinken. Eine Anzahl von informellen Gesprächen konnte ich daher in solchen Gehöften führen.

Während meiner individuell durchgeführten Feldforschung traf ich auf die Schwierigkeit, dass keine weiblichen Übersetzerinnen verfügbar waren. Daher wurden Aussagen seitens der Frauen immer im Beisein eines Mannes (des Übersetzers) oder auch zusätzlich des Ehemannes gemacht. Von langen Interviews mit Frauen sah ich aus dem Grund der nicht vorhandenen Möglichkeit, sich aus der Männerwelt zurück zu ziehen, ab. Die Arbeit bezüglich Konso stützt sich somit fast ausschließlich auf Aussagen von Männern, in der Hauptsache selbst Töter von Großwild. Da die Frauen aber für die Motivation der Männer, töten zu gehen, eine große Rolle spielen, wäre es sehr interessant, in einer zukünftigen ergänzenden Studie die Sicht der Frauen zu diesem Thema zu erarbeiten.

Aufgrund der zumindest ehemals wichtigen Rolle der Seher für die Jagd- oder Kriegsplanung in Konso wären auch Gespräche mit Sehern sinnvoll gewesen. Die Personen, welche als Übersetzer in Frage kamen, weigerten sich jedoch aufgrund ihres christlichen Glaubens, das Gehöft dieser Personen zu betreten oder auch an einem neutralen Treffpunkt mit ihnen zu sprechen. Während des Versuchs eines öffentlichen Interviews, zu dem sich eine beträchtliche Zuhörerschaft gesammelt hatte, verweigerte der bestellte Seher jegliche Aussage. Da die Divination an sich jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit ist, berufe ich mich hier auf die von meinen anderen Interviewpartnern gemachten Aussagen.

Gespräche über Totengeister waren häufig sehr schleppend, und oft hatte ich den Eindruck, dass sie Unwohlsein, fast Scham hervorriefen. Häufig wurde einfach gesagt, dass die Toten tot sind und nicht in das Schicksal der Lebenden eingreifen. Teilweise hängt das wohl mit der heute weit verbreiteten christlichen Lehre zusammen, deren Vertreter den Glauben an die Existenz von Totengeistern als hinterwäldlerisch und abergläubisch abtun. Antworten auf diesbezügliche Fragen konnte ich daher zufällig und mitunter durch Fragen nach den Vorstellungen des Großvaters meiner Gesprächspartner oder fiktiver ‚anderer‘ Leute finden. Als solche ‚anderen‘ Leute wurde gerne ‚solche die den Heiler (*swaita*) aufsuchen‘ als Beispiel angeführt.

### 1.3.2 Interviewpartner

Während der Inventur halfen jeweils unsere englischsprachigen und Konso-stämmigen Mitarbeiter Anto Arkato, Dinote Shankari und Alemitu Abebe aus der Verwaltungsbe-

hörde in Konso bei der Übersetzung und näheren Erläuterung. Dinote gilt gleichzeitig als Ansprechpartner für Touristen und guter Kenner der Kultur der Konso. Da es sich bei den übrigen Interviewpartnern um eine unübersichtlich große Anzahl von Personen handelt, auf die zum Teil nur sehr kurze Aussagen zurückzuführen sind, werden diese Personen in der Arbeit nicht namentlich genannt, können aber in der beigelegten Datenbank abgerufen werden.

Während meiner Forschungsreise führte ich mit folgenden Personen ein oder mehrere längere Interviews durch:

**Koora Garra** ist ein um die 50 Jahre alter Konso, der sehr gutes Englisch spricht und im Agricultural Office in Konso arbeitet. In seiner Freizeit sammelt er Legenden der Konso, von denen ein Teil in einer Sammlung veröffentlicht worden ist (Korra 2003). Er konnte mir zwecks eines zwei-stündigen Interviews zur Verfügung stehen, ebenso wie zu mehreren kürzeren Gesprächen anlässlich von Besuchen in seiner Familie oder spontanen Treffen. Er organisierte für mich ein Sammel-Interview mit mehreren Töttern in dem Dorf Machelo. Aufgrund seiner Arbeitsstelle stand er mir jedoch nicht für eine intensivere Zusammenarbeit zur Verfügung.

**Kilate** ist ein etwa 40 Jahre alter Mann aus Olanta, der großes Ansehen als Heiler genießt. Er wurde mir als der einzige Töter seiner Altersklasse in seinem Dorf vorgestellt. Kilate hat zwei Löwen, drei Leoparden und mehrere Kleintiere getötet und stand mir für mehrere Interviews zur Verfügung. Eine nach einer Löwentötung durchzuführende Zeremonie, die ich beobachten konnte, fand in seinem Gehöft statt.

**Wolde Dawit (Irato) Kala** war zur Zeit meiner Forschung der amtstragende *poqalla* der Kala – Lineage. Ich durfte sein Gehöft und den heiligen Hain besichtigen, in dem die hölzernen Grabfiguren stehen, und er stand mir für ein Interview zur Verfügung. Wolde Dawit ist 2005 verstorben und sein ältester Sohn hat das Amt bereits angetreten.

**Xalale Xaude** ist ein etwa 55 jähriger Mann aus Buso, der einen Löwen und während der Kämpfe gegen italienische Soldaten einige Männer getötet hat. Er ist auch einer der Hauptmitarbeiter von Elizabeth Watson. Mir stand er für mehrere Interviews zur Verfügung.

Weitere Männer, mit denen ich jeweils ein Interview führte, waren: **Katamo Berisha**, ein etwa 50 jähriger Schmied aus Gera; **Kadido Korinje**, ein über 60 jähriger Man aus Debana Paleeta; **Armansha Kamalle**, ein ca. 65 jähriger Mann aus Kolme; **Sagoya Oyama**, ein etwa 60 jähriger Mann aus Karsalle, und **Kalebo Luko**, *appa dawra* aus Patinkalto.

**Hauptteilnehmer eines gemeinschaftlichen Interviews in Machelo** waren: Lammitta Kahano Laalle, Marqo Urmale Patanta, Paacha Nakaysha Pullaabe, Parisha Lammitta Kirma, Karro Kahano Taanapo, Ayyale Urmale Killo.

**Als Übersetzer** dienten mir in Konso in der Hauptsache Kurasho, ein etwa 18-jähriger Mann aus Patinkalto, Emmanuel, ein knapp 30-jähriger Mann aus Fasha, und John, ein Verwaltungsangestellter der Behörde in Konso. Mein Übersetzer und Informant in Gewwada war Chabo Soroso.

## 1.4 Anliegen der Arbeit und zentrale Fragestellungen

Seit den ersten Beschreibungen von Azaïs und Chambard (1931: 248ff.) haben viele Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen eine umfangreiche Dokumentationsarbeit der Konso geleistet (s. Kap. 1.5). Die Holzstelen und das damit verbundene Töterwesen wurden jedoch zumeist nicht eingehend untersucht, wenn sie auch immer erwähnt wurden (vgl. Amborn 2002: 78). Viele widmeten sich vielmehr den elaborierten Landwirtschaftstechniken und dem Terrassenbau, für die das Land der Konso ebenso bekannt ist. Aufgrund der Datenfülle zu den Statuen, die wir im Zuge der durchgeführten Inventur erhalten konnten, möchte ich in dieser Arbeit diese Lücke schließen und eine detaillierte Studie zu den verschiedenen Formen, Stilen und auch Bedeutungen der anthropomorphen Holzskulpturen der Konso vorlegen.

Die Vergleichbarkeit zwischen den Totenmalen der Konso und einigen der dekorierten Steinstelen ist bereits von vielen Forschern (Azaïs & Chambard 1931, Jensen 1936, Haberland 1963a+b, Joussaume 1995<sup>1</sup>, Metasebia Bekele 1997) mehrfach erwähnt und auch diskutiert worden. Tatsächlich erinnern einige Merkmale der genannten Stelen, wie z.B. die dargestellten Waffen, an bei den *waka* verwendete Symbole. Haberland (1963b: 103) deutet die steinernen Stelen, zu denen die Informanten bereits Ende des 19. Jahrhunderts keine eindeutigen Auskünfte mehr geben konnten, aus diesem Grund auch als „Verewigung der Taten des Verdienstvollen“. Die Erinnerung an eventuelle Aufrichtungen der Stelen sowie Motivationen sind bei den heute in der Nähe solcher Monumente wohnenden Gruppen nicht mehr vorhanden, mit Ausnahme der Grabanlagen der Arsi, in denen Haberland (1963b: 118) ein „Weiterleben vorgeschichtlicher Formen“ und „Ausdruck des äthiopischen Verdienstkomplexes“ sieht. In diesem Land, das eine außergewöhnlich große Anzahl an megalithischen Monumenten aufweist, sind nach bisherigen Kenntnissen die Konso und Gwwada die einzigen Gruppen, die heute steinerne bzw. hölzerne Stelen zur (posthumen) Heldenehrung errichten. Die Untersuchung der Praktiken und Vorstellungen diesbezüglich kann insofern auch als Anregung für die Erforschung der dekorierten Stelen in anderen Teilen Äthiopiens dienlich sein.

Da die Denkmäler der Konso immer nach dem Tod eines verstorbenen ‚Heldentöters‘ aufgerichtet werden, steht ihre Bedeutung in Zusammenhang mit dem Verhältnis zu den Verstorbenen der Gesellschaft. Hierbei werde ich zeigen, dass es sich nicht um einen regelrechten Ahnenkult handelt, sondern vielmehr um herausragende Persönlichkeiten, mit der sich vor allem eine bestimmte Lineage identifiziert. Die Denkmäler sind nicht ausschließlich dem Wohlergehen der Verstorbenen gedacht, sondern auch ein Wahrzeichen für den Zusammenhalt, die zahlenmäßige Größe und physische Stärke der Nachkommenschaft. Nachdem in den 1950er und 1960er Jahren durch die Forschungen von Jensen, Haberland und Straube viel über das Phänomen geschrieben wurde, dass Män-

---

<sup>1</sup> Joussaume (1995: 94) greift hierbei auf Ergebnisse früherer Forschungen zurück, ohne diese zu zitieren, und seine Beschreibungen der Konso-Statuen sind sehr ungenau und teilweise missinterpretiert. Z.B. erwähnt er fälschlicherweise Darstellungen von Krokodilen, die weiblichen Figuren, die in einer Gruppe von *waka* die Ehefrauen der jeweiligen Töter darstellen, interpretiert er als Töterinnen und die Darstellung des Schurzocks wird bei ihm zu einem enormen Geschlechtsteil.

nern, die getötet haben, ein Denkmal gesetzt wird, hat es kaum noch neuere Studien hierzu gegeben. In den Schriften der Forscher wird deutlich, dass es sich bei diesen Tötungen nicht um willkürliche Taten, sondern um eine kulturelle Handlung handelt. Nach einer Beschreibung der Bedeutung des Tötens und Jagens bei den Konso in dieser Arbeit, was hier für diese Ethnie erstmalig so detailliert geschieht, wird deutlich, dass das Töten zwar als ‚kulturelle Handlung‘ in Ansätzen noch vorhanden ist, aber weniger als solche, sondern vor allem als Teil des Männlichkeitskonstrukts besteht und als Teil des Werdeganges eines ‚normalen‘ Mannes angesehen wird. Somit wird auch die Identifikation der Lineage mit einem verstorbenen Töter aus ihren Reihen verständlich. Der betreffende Verstorbene hat in höchstem Maße den Idealen der Gesellschaft entsprochen und die Lineage kann ihre eigene Stellung durch die Verwandtschaft mit dieser Persönlichkeit stärken und behaupten.

Dass das Töten von Großwild oder Menschen auch bei den Konso eine kulturelle Handlung darstellt, ist einerseits daran erkennbar, dass eine rituelle Jagd auf einen Löwen anlässlich des Aufrückens der Generationsklassen innerhalb des *Gadaa*-Systems veranstaltet wird. Andererseits aber auch an den vielen rituellen Handlungen zur Vorbereitung einer geplanten Jagd ebenso wie nach der Rückkehr einer erfolgreichen Tötung. Diese wiederum weisen darauf hin, dass es sich bei dem Töten um einen wie von van Gennep (1986) und Turner (1970; 1989 (1969)) beschriebenen Liminalritus handelt, bei dem ein Mann zeitweilig aus der Gemeinschaft ausgegliedert wird, um nachher in einen neuen Status wieder eingeführt zu werden. Teile der Zeremonien sind als Abwehrrituale zu sehen. Es gibt aber auch Hinweise auf integrative Elemente, die vermuten lassen, dass während der Reintegration des Tötters in die Gemeinschaft auch der mit ihm verhaftete Geist des Getöteten in diese eingeführt wird.

Die so oft von Forschern festgestellte Auffassung, das Töten von Großwild oder Menschen erzeuge Fruchtbarkeit, wird auch in dieser Arbeit wieder aufgegriffen. Wie Streck (1997: 149-155) treffend zusammenfasste, liegt diesem eine Weltanschauung zugrunde, die das Sterben, und in diesem Zuge auch das Töten als Voraussetzung für die Fortpflanzung, d.h. also die Fruchtbarkeit aller Arten erkennt. Ich denke, dass es sich hierbei nicht um die rein biologische Fruchtbarkeit handelt, sondern um ein Vitalitätsprinzip (verbunden mit Glück, Lebensenergie, Gesundheit), das auf diese Weise angereichert werden kann.

## 1.5 Übersicht der Quellen

Die Studie der *waka* der Konso, im Vergleich zu anderen Konstruktionen zum Andenken von Töttern, habe ich, neben einer Beschreibung der Denkmäler selbst, grob in zwei größere Zusammenhänge gestellt. Der eine umfasst die Hintergründe für die Errichtung, also die Tötung und somit den Verdienstkomplex und das Töterwesen als Bestandteil des Männlichkeitskonstrukts in Süd-Äthiopien. Hierfür habe ich die Literatur zu den verschiedenen Ethnien Süd-Äthiopiens herangezogen, und auch ältere Werke der Forschungsreisenden Anfang und Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wie Azaïs und Cham-



bard (1931) die Frobenius-Expeditionen unter Jensen (1936), Haberland (1963) und Straube (1963), sowie Reisende wie Thesiger (1990 (London:1987)), Buxton (1994) und Leiris (1996). Insbesondere die Berichte Azais und Chambards enthalten wichtige Informationen zu Grabmälern, die von allen Nachfolgern wie Jensen, Haberland und auch der ‚mission française archéologique‘ unter Anfray und Joussaume (1974; 1995) aufgegriffen wurden. Angaben zu Totendenkmälern wie Bambusgerüste oder Totenpfähle, die weniger das Interesse der französischen Archäologen weckte, sind größtenteils in den Sammelbänden Jensens, Haberland und Straubes zu finden. Von diesen abgesehen habe ich die entsprechenden ethnographischen Werke zu den jeweiligen Ethnien herangezogen, insbesondere Bartels (1983) zu den Mačča-Oromo, Hinnant (1977) zu den Guggi, Baxter (1972; 1979; 1986) zu den Boorana, Tadesse (1999) zu Arbore, Lonfernini (1971) und Hamer (1987; 1996) zu Sidama. Im *Institute of Ethiopian Studies* in Addis Ababa konnte ich einige unveröffentlichte Arbeiten einsehen, wie Abäbaw (1986), Duba (1987), Molla (1992), Teferi (1992), Tadesse Wolde (1991; 1992; 1993; 1999) und Tadesse Berisso (Tadesse 1988; 1994).

Der zweite größere Zusammenhang, in dem die Denkmäler zu sehen sind, ist ihre Bedeutung als Erinnerungsmal für einen Verstorbenen und somit das Verhältnis der Gesellschaft zu dem Tod und den Verstorbenen. Aus der Literatur, die sich mit dem Tod und dem Sterben beschäftigt, habe ich neben der spezifischen Literatur zu Äthiopien auch einige Werke ausgewählt, die sich mit der Bedeutung des Todes auf gesellschaftlicher Ebene und als Übergangsritus zum Status des Ahnen auseinandersetzen. Zu nennen sind hier in der Hauptsache Hertz (1960) und Bloch (1982).

Die Literatur zu Konso ist sehr reichhaltig. Eine erste kurze Beschreibung ist in dem Reisebericht von Darragon (1898: 137-140) enthalten, eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung wurde von Père Azais und Rev. Chambard (1931: 249ff. PL. LXXXI-LXXXVIII) veröffentlicht. Später entstanden zahlreiche Artikel über Terrassenbau (Kluckhohn 1962, Hallpike 1970, Amborn 1987, 1988, 1989; u. 1990, Anate Tefero 1992, et al.) zur Archäologie (Asfaw 1992; Suwa 1993; Yonas 1999), zur Linguistik (Black 1973a+b) und zur Geschichte (Jensen 1963, Amborn 1988 u. 1990 und Hallpike 1970: 47). Wenige Schriften sind den hölzernen Statuen, den *waka*, gewidmet. Cowen (1978) hat einige alte Photographien sowie einige von Reisenden erworbene Statuen untersucht und sehr detailliert in einem Artikel beschrieben, den er an der fünften Internationalen Konferenz für Äthiopienstudien in Chicago vorstellte. Eine neuere Studie zu der Bedeutung der *waka* der Konso und ihrer Entwicklung wurde von Amborn (2002) vorgelegt.

Die umfangreichsten Werke sind bis heute die Abhandlung über Konso in Jensens Sammelband ‚Im Lande des Gada‘ (Jensen 1936: 182-222, 335-447) und später Hallpikes ‚The Konso of Ethiopia‘ (1972). Eine neuere Arbeit, die Dissertation von Elizabeth Watson (1998), die sich mit der Rolle und Bedeutung der Klanchefts (*poqalla*) in Bezug auf Landrechte beschäftigt, ist als Ganzes bisher unveröffentlicht und teilweise in Artikeln (z.B. Watson 1997; Watson/ Regassa 2003) erschienen.

Aufgrund dieser Literaturlage berufe ich mich vor allem zu Konso insbesondere auf die Schriften von Jensen und Hallpike. Nach der Veröffentlichung des Werkes von Hallpike und vor allem dessen Stellungnahme zu der Arbeit seines Vorgängers hat sich ein

Streit entfacht, der in Rezensionen nachzulesen ist. Beide Arbeiten sollen daher hier näher betrachtet und in ihren wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang gesetzt werden.

## 1.6 Wissenschaftsgeschichtlicher Hintergrund der Werke von Jensen und Hallpike

Die Ethnologie war zur Zeit der Forschungen Jensens in Deutschland stark beeinflusst von der von Frobenius begründeten Kulturkreislehre, die später zur Kulturmorphologie und der kulturhistorischen Schule weiterentwickelt wurde (s. Jensen 1948: 2).

Die Grundideen und Bemühungen der Kulturkreislehre und auch später der Kulturmorphologie lagen in bewusstem Widerspruch zur damals gängigen darwinschen Evolutionstheorie, die eine geradlinige und zwangsläufige Fortentwicklung des Menschen postulierte. Die Kulturkreislehre ging hingegen davon aus, dass bestimmte Ideen oder Erfindungen an einem bestimmten Punkt auftauchten, der dann als Zentrum dieser Ideen gesehen wurde und kreisförmig von dort aus weiter diffundierten. Um diese Zentren auffindig zu machen, wurden bestimmte gemeinsame Merkmale bei verschiedenen Kulturen aufgesucht, die für einen bestimmten Kulturkreis als typisch angesehen wurden und dann der geographisch gemeinsame Mittelpunkt aller aufgefundenen Kulturen mit diesem Merkmal gesucht. Auf diese Weise hoffte man eine möglichst objektive Sichtweise zur Erforschung der Kulturgeschichte, bzw. Geschichte der Menschheit zu erhalten. Die Möglichkeit der gleichen Erfindung in verschiedenen Orten wurde hierbei abgelehnt und zudem wurde die Chronologie des Auftauchens solcher Merkmale weitgehend außer Acht gelassen. So wurde z.B. das Errichten von Megalithen und hiermit auch das Errichten von Denkmälern innerhalb des Verdienst- und Töterwesens als solche Merkmale identifiziert.

Die Kulturmorphologie sprach jeder Kultur eine eigene Dynamik zu. Nach dieser Lehre entwickelte sich eine Kultur wie ein lebender Organismus und es wurde angenommen, dass sie, wie ein Organismus, drei Hauptphasen durchläuft : 1 "Ergriffenheit" (entspricht der Jugend); 2 "Ausdruck" (entspricht der Reife) und 3. "Anwendung" (entspricht dem Alter). Da die Kultur als ein lebender Organismus gedacht war, glaubte man, dass sie die in ihr lebenden Menschen, ihrerseits Objekt dieser Kultur, formt, anstatt dass die Menschen ihre Kultur als Subjekte aktiv gestalten. Diese Sichtweise führte zu einem besonderen Interesse an der Beziehung der einzelnen Formen und Lebensformen sowie der äußeren Gestaltung der Kultur. Die materielle Kultur wurde daher zu einem Hauptforschungsgebiet. Wenn auch weder die Kulturkreislehre noch die Kulturmorphologie als wissenschaftliche Theorien lange haltbar waren, so brachte doch zumindest letztere als Erbe ein anhaltendes Interesse an der materiellen Kultur mit sich. Dies schlägt sich bezüglich Äthiopien in der außerordentlich reichen und ausgezeichneten Darstellung materieller Kultur in den Sammelbänden Jensens und auch seiner Nachfolger Haberland und Straube nieder.

Der kulturhistorische Ansatz hatte unter anderem zum Ziel, Ursprünge des menschlichen Lebens zu finden, und man hoffte, durch die Ethnologie „Urvölker“ zu erforschen und so mehr über die Anfänge der Menschheit zu erfahren. Jensen hatte sich zwar von

diesem Ansatz und bisherigen Ergebnissen als Gesamtkonzept abgewandt, z.B. hat er die Suche nach erdumspannenden Kulturkreisen bzw. Kulturepochen später als sehr problematisch bemängelt, jedoch führte er viele der Ideen und Ziele dieser Arbeitsweise in seinen eigenen Arbeiten weiter aus (Jensen 1948: 1ff.). Beispielsweise zieht er als Interpretationsgrundlage des von ihm untersuchten *Gadaa*-Systems in Äthiopien den Gedanken der Lebensalter einer Kultur und der Volksseele heran und er sucht in vielen der von ihm untersuchten kulturellen Phänomene ihren geographischen oder historischen Ursprung. Auch Straube setzte bei seinen Überlegungen die drei Lebensalter einer Kultur voraus. So urteilte er: „Da sich die Mehrzahl der heutigen Eingeborenen Kulturen im Endstadium ihrer geschichtlichen Entwicklung befindet, machen sich besonders auf geistig-religiösem Gebiet Anzeichen einer fortschreitenden Auflösung und Sinnentleerung bemerkbar“ Straube (1963a:275; 1964:671).

Jensen teilte die verschiedenen besuchten äthiopischen Ethnien in anthropologische Typen ein und versuchte auf diese Weise einen zeitlichen Ablauf von verschiedenen Kulturen zu rekonstruieren. Hierbei identifizierte er drei Bevölkerungsschichten, nämlich den Ari-Typ, den nilotischen Typ und die Königskultur. Den sogenannten Ari-Typus bezeichnete er auch als „Knollenbauerschicht“ und somit den ursprünglichsten Typus der afrikanischen Gesellschaften (vgl. Holy 1961: 230). Koster (1960:246) glaubt daraufhin, es sei sozusagen der letzte Moment gewesen, „bei diesen von abendländischer Zivilisation noch nicht beeinflussten Stämmen ethnologische Forschungen durchzuführen.“ Die Nilotische Kultur ist der Ansicht Jensens zufolge für die Verbreitung des Fröhhauerntums auf der ganzen Welt verantwortlich, eine Vermutung, die ihm viel Kritik z.B. von Dittmer (1962: 202) eingebracht hat, da er hierfür keine klaren Gründe angeben kann. Im Gegensatz zu einer sehr populären Annahme, der Mensch sei zwangsläufig vom Nomaden zu einem sesshaften Wesen evoluiert, glaubt Jensen zu seiner Zeit wohl mit als einziger, dass die ursprüngliche Form eine Mischkultur gewesen sein muss und sich das reine Nomadentum erst als relativ späte Kulturentwicklung manifestiert habe (z.B. Jensen 1959: 19; vgl. Hirschberg 1961: 321; Holy 1961: 230).

In dem Werk ‚Im Lande des Gada‘, ebenso in den ‚Altvölker Äthiopiens‘ versuchte Jensen, wie zu seiner Zeit üblich und von dem Geist der DIAFE<sup>2</sup> vorgegeben, so viel Material wie möglich aus allen wichtigen Bereichen des Lebens zu sammeln. Dies brachte ihm damals viel Lob ein, auch wegen der zahlreichen und detaillierten Zeichnungen, Karten, Sprachkarten und Fotografien (Dittmer 1962: 199; E. 1937:36; Holy 1961: 230; z.B. Koster 1960: 246; Nieuwenhuis 1937: 81). Nieuwenhuis (1937: 81) spricht von einem „monumentalen Werk“, das unabhängig von jetzigen Zeitereignissen (damit meinte er den Krieg) in seiner äußeren Gestaltung weit über den Durchschnitt bisheriger ähnlicher Veröffentlichungen hinausragt. Aufgrund der Informationsfülle wurde die Veröffentlichung Jensens zu einer Art Nachschlagewerk für Forscher in Äthiopien verschiedener Fachrichtungen empfohlen (Dittmer 1962:203), zumal die zu damaliger Zeit nicht unbe-

---

<sup>2</sup> Vom Frobenius – Institut aus wurden von 1904 bis 1974 Reisen nach Afrika unternommen, die die Kultur dokumentieren sollten. Diese Reisen wurden unter dem Namen „Deutsche Innerafrikanische Forschungs Expedition (DIAFE)“ bekannt.

dingt übliche Zusammenfassung in englischer Sprache auch einen größeren Leserkreis erreicht (vgl. Haberland 1973: 269; Hirschberg 1961: 321). In seinem ‚Im Lande des Gada‘ legte Jensen besonderen Wert auf die Beschreibung des *Gadaa*-Systems, und er ist somit einer der ersten, die dieses Thema behandelten. Mit diesem Bemühen, Spuren von Ursprüngen zu finden, geht wohl auch seine (Jensen 1936: 572) Annahme einher, das Altersklassensystem der Konso sei die „ältere und originalere Fassung“ dieses Systems.

Zur Zeit Hallpikes war das Modell des Diffusionismus bereits überholt, und er stand eher in der Tradition des britischen Funktionalismus und Strukturalismus, womit er sich immer wieder kritisch auseinandersetzte (z.B. Hallpike 1973; Hallpike 1976: 253; Hallpike 1986). Wie er selbst (Hallpike 1986: v) sagt, begann er die funktionalistischen Erklärungen während seiner Forschung bei den Konso als unzureichend zu erkennen, vor allem, da diese den Standpunkt vertreten, jegliche soziale Institution habe ihre Zweckmäßigkeit. So urteilen Connic-Carlisle (1974: 437) und Blackhurst (1973: 272), er habe in seiner Monographie das „organic model“ von Radcliffe-Brown, nach dem Gesellschaften keine Organismen sind, sondern „systems of ideas and actions“, mit seinen Konzepten ‚Funktion‘ und ‚Struktur‘ als zu metaphysisch und gleichzeitig zu mechanistisch verworfen. Er (Hallpike 1976: 253) war der Ansicht, dass sich vor allem der Ansatz des Strukturalismus zu wenig mit dem Individuum in der Gesellschaft beschäftigt. Während hier bereits versucht wurde, den Prozess menschlicher Gedanken mit Hilfe linguistischer Strukturen zu erklären, versucht Hallpike dies in seinen Abhandlungen über das, was er primitives Denken nennt (z.B. Hallpike 1976; 1986; 1979), entwicklungspsychologisch zu analysieren.

Ohne diese beiden Ansätze jedoch völlig zu verwerfen, ist Hallpike vielmehr ein Anhänger des Neo-Evolutionismus, für den er (Hallpike 1986: 3ff.) später sozusagen ein Plädoyer geschrieben hat. Was ihn wohl mit Jensen verbindet, ist die Wertschätzung der Bedeutung von geschichtlicher Forschung in der Ethnologie. Im Gegensatz zu den im geistigen Erbe der Kulturkreislehre entstandenen Arbeiten wurde die materielle Kultur von den britischen Strukturalisten in den 20er bis 50er Jahren eher vernachlässigt. Erst seit den 60er Jahren wurde der materiellen Kultur wieder mehr Bedeutung beigemessen. Das große Volumen, das der materiellen Kultur in den Werken der DIAFE-Bände gewidmet ist, steht somit in Gegensatz zu dessen Spärlichkeit in der Monographie Hallpikes.

Den Schwerpunkt seines Werkes zu den Konso legte Hallpike auf die Werte, welche Menschen in der Gesellschaft der Konso teilen und die sie motivieren. Hallpike (1972:17) erklärt diese Werte als unumgängliche und nicht hinterfragbare Gegebenheiten, aufgrund derer die vorgefundenen Institutionen zu untersuchen sind. Gemäß Blackhurst (1973: 272) und auch Connic-Carlisle (1974: 437) erreichte Hallpike jedoch das von ihm selbst gesetzte Ziel, eine subtilere Studie einer Gesellschaft liefern zu können, nicht. Die Werte wurden als ein fest bestehendes Regelsystem von der Gesellschaft abgesetzt identifiziert, die Akteure in den Ritualen zu wenig in Betracht gezogen und „the result is not the demonstration of coherence one is led to expect, rather it is a collection of partial and disconnected interpretations lacking any sociological significance“ (Blackhurst, 1973: 272). Blackhurst führt fort, dass materielle Faktoren wie Populationsdichte, Verwandtschaftssysteme, Siedlungssysteme Landwirtschaftsformen, Handel, Einwanderung, Hunger und

Krankheiten wohl anfangs angesprochen, aber auf die Analyse Hallpikes des Wertesystems der Konso keinerlei Einfluss haben. Ihm zufolge kann er durch diese Vernachlässigung nur zu falschen Schlüssen gekommen sein.

Aufgrund der recht kurzen Aufenthalte der Expeditionen Jensens während der Reisen bei den jeweiligen Ethnien schleichen sich trotz aller Vorsicht und Hinterfragung der Informationen Ungenauigkeiten ein, die nur durch längere Aufenthalte und Beobachtung ausgebessert werden können. Es ist beispielsweise nicht ganz klar, was genau Jensen als Konso bezeichnet. Wie er selbst berichtet, wird das Camp in dem auf einem Hügel liegenden befestigten Dorf Buso aufgebaut. Er hat sich offenbar jedoch nicht in die anderen Gegenden Konsos oder gar in das Tiefland begeben, und ist sich daher der großen Diversität nicht voll bewusst. „Die Konso“ schreibend, geht er wohl von einer kulturellen Einheit aus, die auch nicht weiter hinterfragt wird.

Da sich zur Zeit der Forschung Hallpikes bereits die Ansicht durchgesetzt hat, einer guten ethnologischen Forschung müsse eine längere Feldforschung vorausgehen, kritisiert Hallpike (UM:22) an den Arbeiten seines Vorgängers in Konso die relativ kurze Zeit, in der die große Fülle an Informationen aufgenommen wurde, ebenso, wie er sagt, „die verheerende Tendenz, nicht verifizierte Behauptungen aufgrund von beschränktem Beweismaterial aufzustellen“. So ist seines Erachtens beispielsweise Jensens Analyse der Bedeutung des Hasens hinfällig, da er hierzu auf ein Fallbeispiel der Konso zurückgreift, das auf einem Missverständnis beruht. Die Informationen Jensens wurden, wie er korrekterweise selbst auf S. 350 des Werkes ‚Im Lande des Gada‘ angegeben hatte, von einem Angehörigen der Boorana übersetzt, der allerdings bei den Konso lebte. Hallpike (UM:21) entlarvte sehr viele Vokabeln und auch Sachverhalte aus Jensens Werk als verfälscht, da der Übersetzer offensichtlich Elemente der Kultur der Boorana in seinen Übersetzungen mit den Aussagen der Konso vermischte.

Aufgrund der unterschiedlichen Ausrichtung und Interessen der damaligen deutschen bzw. englischen ethnologischen Richtungen bewertet Hallpike (1972: 13) das Werk Jensens als „disappointing quality“ bzw. völlig unbrauchbar.

Haberland (1973: 269, 270) erboste sich seinerseits zu Recht über Hallpikes Ignoranz jeglicher nicht-englischsprachiger Literatur nicht nur zu Konso, sondern zu dem gesamten äthiopischen Kontext. Beispielsweise hätte er die bereits bestehenden Analysen bezüglich der Rolle der Handwerker in Äthiopien für eine korrektere Deutung der Handwerker bei den Konso nutzen sollen. Auch wurden, so Haberland, die Klanführer etwas zu vereinfacht als ‚priests‘ dargestellt, weil Hallpike sich nicht gebührend mit den Vorarbeiten Jensens auseinandergesetzt hat. Für diese vereinfachte Darstellung musste er sich letztendlich auch von seiner Landsmännin Watson (1998: 102) korrigieren lassen, die mit ihrer sehr feinen Analyse wiederum Jensens Darstellung als ‚Adel‘ recht nahe kommt. Allerdings fehlt auch bei Jensen eine genauere Reflexion von Begriffen wie ‚König‘, ‚Gott‘, ‚heilig‘, deren Konnotationen im Sprachgebrauch des Lesers nicht unbedingt mit den Bedeutungen der Vokabeln der entsprechenden Sprachen der besuchten Ethnien übereinstimmen.

Wie übrigens auch andere in dieser Zeit entstandenen ethnographischen Werke insbesondere zu dem Süd-Omo-Bereich erscheint das Volk der Konso im Werk Hallpikes völ-

lig isoliert außerhalb jeglichen Kontextes. Dies steht im Gegensatz zu den Forschungen der Frankfurter Ethnologen. Hallpike hat dies in seiner noch nicht veröffentlichten überarbeiteten Fassung ein wenig korrigiert.

Das Werk Jensens ist in zwei Teile gegliedert, in einen Teil der Reisebeschreibungen von Wohlenberg, was ihm auch das Lob von Neuwenhuis (1937: 81) wegen der vorbildlichen Meisterung der schwierigen Reisebedingungen einbrachte, und einen analytischen Teil. Der Reiseberichtcharakter schlägt sich dennoch auch in dem analytischen Teil durch. Einige teils recht tagebuchhafte Textabschnitte bringen zuweilen aber auch gerade Aufschluss über Interviewbedingungen, etwaige Gründe einer bestimmten Ortswahl, generelle Situation wie Informationen über die Ernte (was für die Disponibilität der zu Befragten oft ausschlaggebend ist), die Bezahlung, Schwierigkeiten mit oder Herkunft der Informanten etc. Sehr angenehm an diesen Berichten ist, dass die Autoren Jensen, Haberland und Straube selbst auf lückenhafte Beobachtungen wie ungenügende oder zweifelhafte Informantionen hinweisen und eigene Meinungen und Schlüsse klar von den Aussagen der Informanten unterscheiden (Dittmer 1962:200). Ein wenig störend wirkt hierbei der oft ironische Unterton, wenn Jensen sich über das besuchte Volk beklagt oder sonstige Allgemeinurteile niederschreibt. So zum Beispiel findet das „verschlossene Volk der Darassa“ nebenbei Erwähnung während er gerade das „lebhaftere Temperament der Konso“ lobt, welches zum Unterschied zu jenen „nicht von unüberwindlichem Misstrauen eingenommen“ sei (Jensen 1936:335). Auf ähnliche Weise klingt etwas unterschwellig die Überzeugung seiner eigenen Gewieftheit mit, wenn er Schwierigkeiten begegnet, bestimmte Informationen zu erhalten, die Informanten es aber „letztendlich doch verraten“ (ibid.). Kaum reflektiert Jensen dabei sein eigenes Verhalten. Im Ganzen sind jedoch diese jeweilige Situationen beschreibenden Einlagen sehr hilfreich, um dem Leser die Feldforschungssituation in welcher die Informationen entstanden sind, nahe zu bringen. Einen während seiner Anwesenheit ausbrechenden Streit zwischen den höchsten Amtsträgern eines Dorfes nimmt Jensen (1936: 187f.) zum Beispiel zum Anlass, um seine Ansicht über bestimmte Motive der Informationserteilung sehr anschaulich und überzeugend zu erläutern.

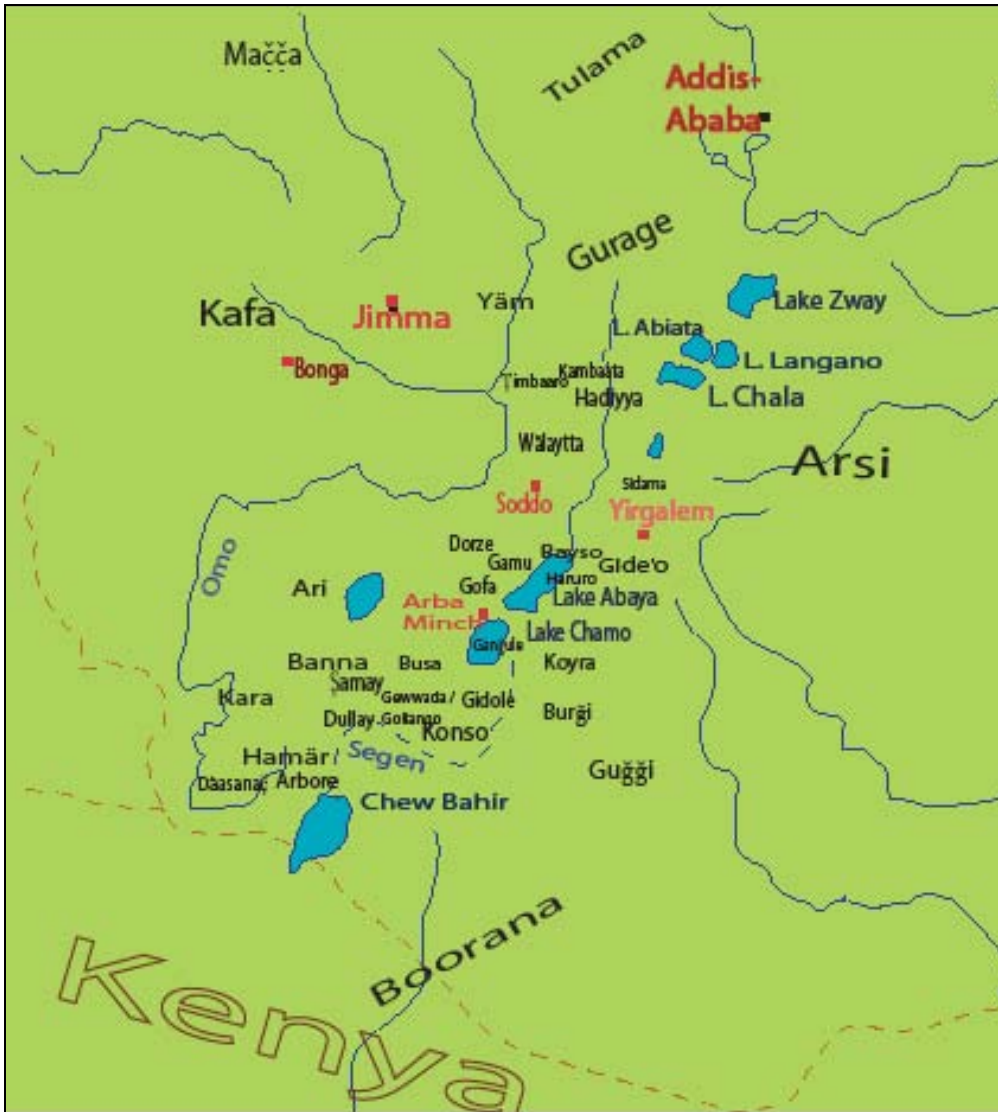
Im Gegensatz zu Jensen hinterfragt Hallpike seine Interviewsituationen nie selbst oder lässt gar Zweifel an Aussagen seiner Informanten aufkommen. Kaum erfährt man etwas über die Feldbedingungen, Mitarbeiter und Vorgehensweisen Hallpikes. Wie Haberland (1973: 270) bemerkt, bleibt bei vielen Deutungen völlig unklar, ob es sich um Aussagen von Informanten, Beobachtungen oder eigenen Analogieschlüssen handelt. Hierdurch werden viele Erklärungen schlecht nachvollziehbar und stehen als unumwerfbare Feststellungen im Raum. Rein technisch bemängelte Haberland (1973: 271) zudem die erschwerte Lesbarkeit durch vage Seitenverweise wie ‚above‘, ‚below‘, ‚later‘, und den zu sehr mit Wörtern der Sprache der Konso gespickten Index, der hierdurch nur schwer nutzbar ist.

Erstaunlich wirkt auch die sehr unterschiedliche Einschätzung Hallpikes und Jensens der Konso. Während Hallpike (1972:10-11) urteilt, die Konso seien sehr wenig mitteilbar und erzählten weder Legenden noch Geschichten oder Berichte von Volks-Heroen, noch seien ihre Lieder von großem Interesse, hatte Jensen die Konso im Gegenteil als beson-

ders mitteilbar empfunden. Auch sind in seinem Sammelband eine Anzahl an Geschichten und Legenden der Konso bereits veröffentlicht. Hingegen lobt Hallpike (1972:10-11) ihre Ingeniosität bezüglich Ratespielen, von denen bei Jensen nichts zu finden ist. Auch bei Hallpike erfährt der Leser allerdings nichts Näheres hierzu.

Durch die unterschiedliche Herangehensweise und die unterschiedlichen Hintergründe der beiden Forscher sind somit recht unterschiedliche Einschätzungen und Analysen der Kultur der Konso entstanden.

Karte 1: Konso und benachbarte Ethnien



Adaptiert von: D. Coben 1988. *Les Langues chamito-sémitique*. In: Perrot (dir): *Les langues dans le monde ancien et moderne vol. III*. Paris, Crva.



Karte 2: Schematische Karte des Konso *Special Wereda*

## 1.7 Die betrachteten Ethnien Süd-Äthiopiens

### 1.7.1 Allgemeiner Überblick

Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt auf den benachbarten Gruppen der Konso, die, wie die Konso selbst, Totendenkmäler für Heldentöter aufrichten. Zu nennen wären hier zunächst die unmittelbar benachbarten Kusuma und Gidole, die Jensen (1936: 399f.) als mit Konso „eine Kultureinheit“ bildend beschrieben hatte. Allerdings wurden nach dem Besuch der DIAFE XII in den Jahren 1934/35 keine Totendenkmäler mehr in diesen Gegenden verzeichnet.

Die direkten Nachbarn der Konso sind die Boorana im Süden und Osten, die Gidole im Norden sowie die Samay und die Burği im Westen. Die Gewwada, zugehörig zur Verwaltungseinheit, aber dennoch eine andere Gruppe mit eigener Sprache, siedeln im Westen von Konso.

Die Samay waren den Konso um die Jahrhundertwende noch sehr ähnlich, haben sich jedoch seither der pastoralen Lebensweise zugewendet und weisen mittlerweile mehr Ähnlichkeiten mit den Hamar auf (Amborn 1989b: 79; Jensen 1959: 359ff.; Sasse 1986: 339). Entgegen der Beobachtung Jensens (1959: 304) konnten hier keine Töttermale nachgewiesen werden, wenn auch das Helden-Töttertum mit Sicherheit noch Bedeutung hat.

Die Burği, die Gräber von Heldentöttern gesondert mit Straußeneiern kennzeichne(te)n (Haberland/ Straube 1979: 110), sind den Konso in ihrer Lebensweise so sehr ähnlich, dass sie beispielsweise von Amborn (1989) in einem Burği-Konso-Cluster zusammengefasst werden. Sprachlich sind sie jedoch den Sidama näher, mit denen sie zusammen mit den Gide'ö als südliches Cluster der Hadiyya/Sidama – Gruppe bezeichnet werden können (Braukämper 1973: 34).

Kontakt zu den Boorana und Guğgi scheint seit langen Zeiten vor allem kriegerischer Natur gewesen zu sein (Haberland/ Straube 1979: 110), und noch heute werden bei der Frage nach ‚Feinden‘ der Konso oder auch Gewwada immer diese beiden Gruppen genannt. Die Guğgi wurden und werden auch heute noch, in ähnlichem Maße wie die Afar, von vielen benachbarten Gruppen als kriegerisch und unerbittlich stereotypisiert. Vor einigen Jahrhunderten hatten die Guğgi recht viel Land an die Sidama verloren, als diese Kriege um Zugang zu mehr Weidefläche führten. Dies wiederum hatte die Guğgi dazu getrieben, sich in Richtung Süden im Land der Boorana weiter auszubreiten. Von den Guğgi sind zwar keine aufwendigen Grabmale, jedoch Trophäenbäume bekannt, die Verdienste der Verstorbenen anzeigen. In der Geschichte der Guğgi wurden immer wieder Auseinandersetzungen mit den benachbarten Arsi verzeichnet (Loo 1991: 282). Die Arsi wiederum sind ganz besonders für die mit Mustern behauenen Steinplatten als Totenmale bekannt.

Einige Beispiele der Gamu-Gruppen werden aufgrund ihrer Töttermale sowie der Existenz des den Konso recht nahe kommenden Senioritätsprinzips und des Segnens durch ‚Vaterfiguren‘ (Freeman 2002: 47) zuzüglich beachtet. Hinzu kommen vereinzelte

Verweise auf Praktiken bezüglich Holzskulpturen, die zumindest in ihrer Morphologie und ihrer Bestimmung als Totendenkmäler mit denen der Konso vergleichbar sind. Zu diesen gehören die von Schweinfurth (1874) Seligmann (1917) Kronenberg (1960, 1963, 1981) u.a. beschriebenen Skulpturen der Bongo im Südsudan, die der in Kenya und Tanzania lebenden Miji Kenda (Brown 1979, 1980) und auch die Skulpturen auf Madagaskar, die nicht zuletzt aufgrund der ausgiebigen theoretischen Reflexion Blochs (Bloch/ Parry 1982) interessante Beispiele darbieten. Von jenen Grabmalen abgesehen, sollen aber auch Beispiele anderer kulturverwandter Gruppen mit einbezogen werden, deren Heldenötterethos in der Literatur beschrieben wird und die somit Erklärungsgrundlagen bieten, auch wenn keine Töttermale bekannt sind. Dies ist der Fall beispielsweise bei den benachbarten Boorana.

Während die Konso, Burği und Gewwada in der Hauptsache Feldbauern sind und auch ihren persönlichen Stolz und ihr Wertesystem auf die Feldarbeit beziehen, rückt das Rind bei vielen anderen besprochenen Ethnien zumindest ideell in den Vordergrund. Dies ist ganz eindeutig bei den Boorana der Fall, aber auch bei den Sidama, die zwar heute hauptsächlich von Landwirtschaft leben, jedoch den hohen Stellenwert des Rindes beibehalten haben (Brögger 1973:36). Wie Loo (1991: 282) und auch Baxter (1979: 75) konstatieren, ist die Wertschätzung des Rindes sehr stark mit der Achtung benachbarter Ethnien und somit mit dem Verhältnis zu diesen verbunden. Aus diesem Grund wird auch der Stellenwert des ‚Lieblingsrindes‘ in Kapitel 4.3.1. kurz angesprochen. Die Dorze wiederum wurden von Straube (1963:150) als Händler- und Krieger-Volk beschrieben, die sich auch in benachbarten Gebieten als Kriegsknechte verdingten.

Konso war jedoch auch bereits vor dem 19. Jahrhundert ein wichtiges Handelszentrum, insbesondere bekannt für Baumwollstoff, Kaffee, Tabak und Getreide (Hallpike UM:4), und es wurde daher auch ein reger friedlicher Kontakt zu den benachbarten Ethnien gepflegt.

Sei der Kontakt zu den Nachbargruppen nun eher Handel oder kriegerische Auseinandersetzungen, mit allen verbindet die Konso eine Vielzahl kultureller Ähnlichkeiten (Hallpike 1972:4). Als Gemeinsamkeit dieser Ethnien taucht in vielen der Artikel und Monographien die große Bedeutung der strikten Einhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, also des moralischen und kulturellen Regelwerks als Bedingung für das Wohlergehen der Gruppe und die Fruchtbarkeit des Landes auf (beispielsweise bei den Sidama (Hamer 1996; Schulz 1941/43: 535), Konso (Hallpike 1972: 132 ff.), Gamu (Freeman 2002: 134-135) und Burği (Amborn 1998: 356-358)).

### 1.7.2 Abriss der Ethnographie der Konso und Gewwada

#### *Geographische Lage und administrative Einteilung des „Konso special wereda“*

Das Gebiet der Konso ist eine bergige Gegend, in einer Höhe zwischen 1500 m und 1800 m südlich des Chamo-Sees und etwa 600 km von der Hauptstadt Addis Ababa entfernt. (weitere Details, vgl. Amborn 1989b, Metasebia 2001:1, Watson, 1998:65).

Der Name Konso bezeichnet heute eine Ethnie sowie die administrative Einheit ‚Konso *special wereda*‘, welche außer den eigentlichen Konso auch deren Nachbarethnie, die Gewwada, beinhaltet sowie die Bevölkerung der tiefer gelegenden Gebiete Gummaide. Die Einwohnerzahl dieses *special wereda* wurde 1996 auf 141.375 geschätzt (Metasebia 2001:1), und Hallpike (UM: 493) spricht 1994 von einer Gesamtbevölkerung von 186.027.

Konso, eigentlich ‚*Xonso*‘ in der vernakulären Sprache, bedeutet ‚Bergkuppe‘ und bezeichnete ursprünglich die Menschen, die am liebsten auf den Hügeln siedeln. Viele Konso wohnen, ebenso wie die benachbarten Kusuma und Gidole, nicht gerne in tiefer gelegenen Gebieten. Während das Tiefland dafür bekannt ist, von böswilligen Geistern besetzt und von endemischer Malaria heimgesucht zu sein (vgl. Watson, 1998: 65; „Oritta-teufel“ bei Jensen, 1936: 404) werden die Bergkuppen als das Land der Väter bezeichnet, und auch die Gottheit (*waaqa*) ist hier angeblich räumlich näher (Jensen 1936: 208, 399). Diese Betonung von ‚hoch‘ und ‚tief‘ spiegelt sich auch in den einzelnen Gehöften wieder, die immer in einen oberen Teil (*oyda*) und einen tieferen Teil (*arxatta*) unterteilt sind. In dem oberen Teil befinden sich die Wohnstätten der Menschen, in dem unteren Getreidespeicher und Ställe (Hallpike 1972: 33). Einige der Rituale für Töter werden in dem unteren Teil durchgeführt und auch die Holzskulpturen werden hier geschnitzt.

Unter dem Begriff ‚Konso‘ oder auch ‚Karat‘ ist aber auch die ehemalige Garnisonsiedlung mit dem Namen Bekawile geläufig, in der sich die Verwaltungsbüros des *wereda* befinden. Hier gibt es eine staatliche high-school bis zur 10. Klasse (Grundschulen sind recht weit im Land verteilt und die meisten Kinder, auch Mädchen, gehen zumindest in die Grundschule) sowie eine protestantische Missionsstation mit angegliederter Krankenstation. Weiterhin existieren eine staatliche Krankenstation und ein Büro der Hilfsorganisation ‚Farm Africa‘. Dieses Verwaltungszentrum wird zunehmend von Händlern besiedelt, die hier ihre Läden eröffnen. Auch wächst die Verwaltung selbst und es entstehen einige neue Gebäude. Dies nimmt den Bewohnern Ackerland und somit auch den Raum, um Tote zu begraben. Das Gebiet, das von den Konso als das ursprüngliche Konso angesehen wird, ist weiterhin in die vier Regionen Karat, Fasha (Kena), Tuuro und Kolme gegliedert, wobei jedes Gebiet abermals in Bauerngenossenschaften (Peasant Associations) eingeteilt ist:

Tabelle 1: Bauerngenossenschaften der Regionen in Konso

Fasha (Kena)	Karat	Kolme	Tuuro
Mecheke	Machelo	Maderia & Gizaba	Lehayte
Sawgame	Sorrobo	Borkara	Pa'ayti
Kamale	Buso	Woyto	Tishmale
Debana	Nalya Segen	Gelgele & Kolmale	Arfayde
Toha	Apa Roba	Gunjera	Gelabo
Kasargyo	Turayti	Tabala & Kuchale	Fuchucha
Gaho	Tera		

---

Kera	Degato
Fasha	Jarso
Karshalle	Kamole
	Koja
	Patinkalto
	Olanta
	Karat Town

---

<b>Gewwada</b>	<b>Gumaide</b>
Karkarte	Segen Town
Turuba	Gumaide
Eyana	Dokatu
Welango	Lultu
Gargama	Birbirs
Gawada	Becho
Guma	Addis Gebere
	Segen Genet
	Metegana
	Dugaya
	Garch

In diesen Teilen werden unterschiedliche Dialekte gesprochen, und die soziale Organisation wie z.B. das Altersklassensystem ist leicht unterschiedlich, wie von Hallpike (1972:40-51) herausgearbeitet worden ist.

### *Landwirtschaft*

Neben einigen Hühnern, Ziegen, Schafen, gelegentlich auch Rindern, die im Gehöft in Ställen gehalten werden, betreiben die meisten Bewohner Konsos hauptsächlich Feldbau. Einige besitzen jedoch auch größere Viehherden, die sie in tiefer gelegenen Weideregionen hüten oder hüten lassen. Die Furchtlosigkeit und Kampfbereitschaft der Viehhüter war zu einer Zeit, als noch viele Wildtiere in dieser Region lebten, für die Gemeinschaft von großer Wichtigkeit. Heute ist der Großwildbestand jedoch zum größten Teil auf geschützte Nationalparks beschränkt.

In fast allen Werken bezüglich Konso wird die intensive Landwirtschaft in Terrassenform mit ausgeklügeltem Bewässerungssystem und tiefen Brunnen oder Wasserspeichern hervorgehoben (s. Amborn 1989a) und ein außergewöhnlicher Arbeitsansatz gelobt (Darragon 1898: 138; Hallpike 1972: 21).

Dieser Terrassenbau war immer wieder ein Thema der Auseinandersetzung in der ethnographischen Literatur. Jensen (1936: 258ff/) sah darin ein Merkmal für einen megalithi-

schen Kulturkomplex zusammenhängend mit den später zu beschreibenden Steinstelen. Andere wie Amborn (1989: 71) oder Sutton (1989b:105) schienen darin zumindest eine Art Anzeichen für eine fortgeschrittenere Zivilisation zu erblicken. Das wurde später von Watson (1998: 77), Grove & Sutton folgend, als ein „sentimental bent“ kritisiert, da Terrassenbau keineswegs so außergewöhnlich ist, wie von einigen Autoren dargestellt; und er steht auch nicht immer mit megalithischen Bauwerken in Zusammenhang.

### *Siedlungsform*

Die Siedlungsweise der Konso, die seit den oben beschriebenen Angriffen seitens Xaira, Burgi und Boorana in sehr engen, mit hohen Steinmauern oder dichten Holzzäunen befestigten Dörfern leben, war für einige Forscher, z.B. Darragon (1898: 138) und Hallpike (1972: 29) von besonderem Interesse. Sie erschien ihnen als erstaunlich minutiös und urban.

Aufgrund der Komplexität der Organisation dieser Dörfer, der Einteilung in verschiedene Viertel mit strengen Zugehörigkeitsregeln, Spezialisierung von Handwerkern<sup>3</sup> etc. sind einige Autoren wie Hallpike (1972) dazu übergegangen, diese Siedlungen Städte zu nennen.

Nicht alle Bewohner in Konso scheinen aber die Entstehung dieser befestigten Wohnweise, wie Hallpike, auf die früheren Angriffe zurückzuführen. In Buso wurde Watson (1998: 88) gegenüber erklärt, dass die Bewohner der ursprünglichen Siedlungen Tishmalli, Iffa, Pishmalli, Polokuta and Polaata beschlossen hatten, in einem gemeinsamen Dorf Buso zusammen zu leben, weil sie glaubten, dass dies für ihr Wohlergehen besser sei. Seither dürfe ein Bewohner, der in einem bestimmten Dorfteil von Buso geboren ist, nicht einfach in einen anderen Teil übersiedeln, da ihm ansonsten Krankheit und Kinderlosigkeit drohen.

Die *moora*, deren Bedeutung Tadesse Wolde (1994) bei den Gamu und Konso genauer untersuchte, sind die öffentlichen Plätze, welche das Zentrum des öffentlichen, das heißt zum größten Teil des männlichen Lebens sind. Frauen halten sich hier nur im Falle der Einbindung in eine Verhandlung länger auf. Auf den *moora* stehen Männerhäuser (*magan-na*), wo die wehrfähigen Männer in der Regel die Nacht verbringen, um das Dorf gegen Feinde, Brände oder andere Katastrophen zu verteidigen, aber auch um sich selbst vor dem angeblich schwächenden Einfluss der Frauen zu schützen (Hallpike 1972: 148; Tadesse 1991: 333). Einige dieser Plätze werden als heilig angesehen und dürfen von Frauen in gebärfähigem Alter nicht betreten werden<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>Es existiert eine eigene Handwerkerschicht in Konso, die ‚Xauda‘, welche im allgemeinen kein Land besitzen, sondern von ihrem Erwerb der Schmiede, Ledergerberei, Weberei und Töpferei leben. Oft leben in einem Dorf viele Handwerker zusammen. Sie haben ihre eigenen Klanchefs und auch eigene Friedhöfe. Während die Weberei (nicht das Spinnen, was von jedem Mann gerne als Zeitvertreib genutzt wird) stark zugenommen hat, hat das Lederhandwerk seit der Verdrängung der Lederkleidung einen großen Einbruch erfahren (vgl. Amborn 1989b: 128).

<sup>4</sup>Meine Gesprächspartnerin Alemitu berichtete, dass heute manche christliche Frauen, die eine Schulbildung genossen hatten, diese Regel bewusst und provokativ brechen, diesbezüglich jedoch nicht

Die Einwohner von bestimmten Dorfvierteln fühlen sich in der Regel dem sich in diesem Viertel befindlichen *moora* zugehörig – selbst wenn jeder der verschiedenen, oft sehr zahlreichen *moora* eine eigene bestimmte Funktion hat. Die Bestimmung eines *moora* können beispielsweise das Austragen gerichtlicher Verhandlungen, Streitgespräche oder Versöhnungen, das Beherbergen von Gästen, Aufführen von Tänzen oder Spiele der Jugendlichen sein.

Auf einigen der *moora* liegen große, runde, ca. 30 kg schwere Steine, die den jugendlichen Männern dazu dienen, ihre Kräfte zu messen und zur Schau zu stellen, indem sie versuchen, diese anzuheben. Diese Steine werden jedoch auch von den Kriegern oder Jägern genutzt. Vor einem bevorstehenden Kampf oder einer Jagd bitten viele ihre Väter, die Speere magisch an jenen Steinen zu schärfen und erhoffen sich so besseres Kampf- oder Jagdglück.

In jeder Siedlung existieren außerdem auch ein oder zwei zentrale *moora*, auf denen sämtliche das ganze Dorf betreffende Feste abgehalten werden, wie zum Beispiel der Wechsel der Generationen (vgl. Kap. 2.2.4). Die bei jedem solchen Wechsel aufzurichtenden Pfähle aus Juniperus-Holz stehen demnach auf diesem zentralen *moora*, ebenso wie 1 m bis zu 3 m hohe Steinstelen, die als Erinnerung an gesamte Generationen, an gewonnene Schlachten, teilweise auch als Erinnerung an einzelne Töter errichtet worden sind (vgl. Tadesse 1991:328)<sup>5</sup>.

Die *moora* können, je nach Tradition des betreffenden Dorfes, Plätze sein, auf denen hölzerne anthropomorphe Figuren zur Erinnerung von verstorbenen Töttern von Feinden oder Großwild aufgestellt werden. In den Dörfern Machelo oder Buso z.B. standen alle Figuren auf jeweils einem bzw. zwei Plätzen, dem *moora* am Eingang des Dorfes. In Mecheke standen die Figuren jeweils auf demjenigen *moora*, zu welchem der verstorbene Heldentöter sich zugehörig fühlte. Durch ihre Funktionen stehen *moora* also in enger Verbindung mit einem Konzept von Virilität, das mit Kraft, Wehrhaftigkeit, Furchtlosigkeit, Mut, Entscheidungskraft und Tatkräftigkeit umschrieben werden kann (vgl. Hallpike 1972: 150).

### *Soziale Ordnung und öffentliche Ämter der Konso*

Die heutige Bevölkerung der Konso zählt neun exogame Klane: Tikissayta, Ishalayta, Eelayta, Arkamayta, Tokmaleta, Keertitta, Sawdatta, Mahaleta und Paasanta (Otto 1994: 81), wobei jeder Klan jeweils auch Unterklane hat. Das rituelle und religiöse, aber auch politische Oberhaupt eines jeden Klans ist sein *poqalla*, worauf ich später noch zurückzukommen werde. Die Klanzugehörigkeit ist vor allem für Heiratsbestimmungen und den Ort des Begräbnisses wichtig. Hiervon abgesehen wurde den Klänen seitens der Forscher bezüglich des täglichen Lebens keine sonderlich große Bedeutung zugemessen (Hallpike 1972: 119, 89; Jensen 1936: 89; Lewis 1974: 201).

---

von Männern, sondern hauptsächlich von ihren traditioneller gesinnten Geschlechtsgenossinnen zur Rechenschaft gezogen werden.

<sup>5</sup> Tadesse (1991: 328) schrieb fälschlich, dass diese Generationspfähle und Stelen auf den meisten der *moora* zu finden seien.

Auch wenn, wie oben beschrieben, kein offizielles Gebot mehr für Männer besteht, die Nacht in den entsprechenden Männerhäusern zu verbringen, scheint es durchaus so zu sein, dass Männer gehänselt werden, wenn sie zu häufig zu ihrer Frau nach Hause gehen. Männer sollten sich wenig zu Hause aufhalten und nach Möglichkeit auch ohne drohende Angriffe oder andere Gefahren die meiste Zeit mit anderen Männern an den öffentlichen Plätzen anzutreffen sein. Wie meine Informanten mir sagten, schläft oft eine verwandte ältere Frau mit im Gehöft, die aufgrund ihres Alters einen sehr leichten Schlaf hat und die nächtlichen Besuche des Ehemannes überwacht. Kommt dieser zu häufig zu seiner Frau, wird die Alte durch Räuspern ihre Missbilligung kundtun und den Mann somit bewegen, seltener zu kommen. Diese Einschränkung der Besuche geschieht weniger, um die Frau vor zu schnell aufeinander folgenden Schwangerschaften zu schützen, sondern um den Mann, dessen „Vitalität durch Geschlechtsverkehr gemindert wird“ (Tadesse 1991: 333) vor dem auf diese Weise angeblich schwächenden Einfluss der Frau zu bewahren.

Im Großen und Ganzen werden die Konso bei Hallpike (1972: 77) als ein Volk mit einem sehr ausgeprägten Sinn für öffentliches Leben geschildert, mit gewählten Amtsinhabern, Räten, Assoziationen Interessens- und Dorfteilgemeinschaften und festgelegten Arbeitsgruppen. Diese Gemeinschaften, welche aus Dorfteilen (*kanta*) bestehen, sind sehr stark und besonders wichtig bei Beerdigungen, da die bei der Bestattung anfallenden Arbeiten nicht alle von der Verwandtschaft übernommen werden.

Die soziale Ordnung ist in Konso vornehmlich von dem auch vielen Oromo-Gruppen eigenen *Gadaa*-System geregelt (s. Kap. 2.2.4).

Das *Gadaa*-System erscheint in den verschiedenen Gegenden Konsos verschieden stark ausgeprägt. Jensen stellte bei seinen Befragungen in Machelo (Madjello) fest, dass in dieser Region das System offensichtlich weniger Bedeutung hat bzw. fast völlig in Vergessenheit geraten sei. Er führte dies auf den hier besonders starken Einfluss der Boorana<sup>6</sup>, die Nähe der englischen Kolonie und die zunehmende Abwanderung von jungen Männern zwecks Verdienstarbeit zurück (Jensen 1936: 369-372). Amborn (1976: 153; 1989: 82) vermutet, dass das *Gadaa*-System in den Gegenden Tuuro und Fasha nie eine große Bedeutung hatte und ziemlich schnell fallen gelassen wurde. Er erläutert die verheerenden Folgen der Unterwerfung des Südens Ende des 19. Jahrhunderts durch die Truppen des äthiopischen Imperiums für die Generationsfolge in den dullaysprachigen Gegenden wie u.a. Gewwada. Hier wurde in einer einzigen Schlacht die gesamte Klasse der Krieger mehrerer Ethnien vernichtet, was die Unterbrechung des Systems der väterlichen Kontrolle über jugendliche Produktionskraft und somit den Kollaps des Altersklassensystems in diesen Gegenden zur Folge hatte, weshalb es sich danach nie wieder völlig durchsetzen konnte.

Neben den Altersklassen existieren viele verschiedene zum Teil heilige und hoch angesehene Ämter, die Christen allerdings nicht zugänglich sind.

---

<sup>6</sup> Die Boorana, die Jensen an dieser Stelle „reine Nomaden“ nennt, folgen selbst dem *Gadaa*-System, und dieses Argument ist somit hinfällig.



Einige dieser Ämter sind Teil des Altersklassensystems, wie z.B. die *jarsa*, die in jeder Autoritätsgruppe (*xela*) zu deren Oberhäupter bestimmt werden, und dessen Oberhaupt wiederum der *appa piita* der ‚Vater des Landes‘ ist. Das höchste Amt des *Gadaa*-Zyklus ist das des *appa timba* (Vater der Trommel), der das höchste Heiligtum, eine Trommel, in Verwahrung hat<sup>7</sup>.

Andere Ämter werden unabhängig vom *Gadaa*-System vergeben. *Sborogota* sind eine Art Priester oder Friedensstifter und sie werden manchmal auch als Ratgeber bezeichnet. In Karate und *Fasha* beschützen sie bei bestimmten Zeremonien das Dorf, indem sie alles Schlechte verfluchen, neue Häuser segnen und beim Generationsfest einen Ochsen schlachten<sup>8</sup> (Hallpike 1972: 60, 77; Watson 1998: 228).

Weiterhin gibt es den *apa dawra* (Vater des Tabus), der in der Hauptsache zur Schlichtung von Streitigkeiten gerufen werden kann, wenn diese das Verhältnis der Menschen mit der Gottheit (*waka*) zu stören und somit Naturkatastrophen wie ausbleibenden Regen hervorzurufen drohen. Wie der *appa dawra* von Patinkalto erklärte, kann er das Land z.B. mit Hilfe eines Ziegenopfers „reinwaschen“. Die *apa dawra* arbeiten sehr eng mit den *poqalla* (s.u.) zusammen. Weiterhin sind sie unantastbar und können auch im Kriegsfall unbeschädigt zwischen die Kämpfenden gehen, um die Kriegshandlungen zu beenden (vgl. Hallpike 1972: 77). Die *apa dawra* selbst dürfen nicht töten oder eine Jagdpartie begleiten, denn man glaubt, dass die Tiere vor ihnen flüchten. Trotzdem spielen sie für die Jagd eine große Rolle. Häufig sind sie es, die Teilnehmer einer Jagdexpedition segnen, es steht ihnen ein Teil des nach der Jagd geopfertem Tieres zu und sie spielen bei der Durchführung der Opferung eine bedeutende Rolle.

Diese Ämter sollten eigentlich auf einer allgemeinen Wahl beruhen, teilweise sind sie aber auch käuflich. Dadurch, dass die Amtsinhaber für ihre Dienste bezahlt werden, kann ein solches Amt zudem eine finanzielle Investition darstellen. Gemäß Watson (1998: 228) werden sie häufig von den *poqalla* gegen Entgelt erworben, die auf diese Weise ihre eigene politische Position stärken.

Das oberste Prinzip, welches auch bei sämtlichen Ämtern und für die Prosperität des Landes größte Wichtigkeit darstellt, ist der Frieden innerhalb der Gesellschaft der Konso. Das friedliche Zusammenleben ist für die Fruchtbarkeit des gesamten Landes und das Wohlergehen der Menschen in Konso ungemein wichtig. Frieden bedeutet aber nicht nur, keinen Streit zu haben oder keine kriegerischen Auseinandersetzungen zu führen, sondern auch, keinen Groll in sich zu tragen. Dies ist von Hallpike (1972: 132-133) detailliert

<sup>7</sup> Jensen berichtete neben der Trommel von einer Art Trompete (*gasa*) und einer Kalbsfigur aus Lehm ohne Kopf. Diese kopflose Lehmfigur stelle das höchste Wesen, den *Djila* selbst, dar. Die Trommel, bzw. diese drei Heiligtümer (Jensen 1936: 359, 373) wechseln jeweils je nach amtsinhabender Altersklasse ihren Aufenthaltsort. Die Kalbsfigur wird nirgends sonst erwähnt und konnte auch von meinen Informanten nicht bestätigt werden.

<sup>8</sup> Wenn der *poqalla* in Buso stirbt, wird ein freiwilliger *sborogota* (hier bezeichnet dies kein Amt) gerufen, der mindestens sechs Monate lang im Gehöft bleibt und alles schlechte aufsaugt und somit die Familie davor schützt. Meist ist er alt und hat keine Familie, für die er verantwortlich wäre. Es handelt sich hier um eine sehr prestigöse Tätigkeit (Watson 1998: 228).

beschrieben. Das Wohlergehen des Landes und seiner Menschen zu sichern, ist eine der Hauptaufgaben der Klanchefs, der *poqalla*.

### *Die Klanchefs (poqalla)*

Der mythischen Einwanderungsgeschichte der Konso zufolge waren die führenden Familien der Klanoberhäupter (*poqalla*) die ersten Siedler, die ihre Anwesen und Ländereien in Besitz nahmen, indem sie ein Feuer zündeten und die gesamte abgebrannte Fläche als ihr Eigentum betrachteten (Watson 1998:128). Hallpike (UM:74) schreibt, dass diese Familien höchst wahrscheinlich tatsächlich zu den ersten Familien gehörten, die Konso besiedelt haben, und auch als erste die damals großen Waldbestände rodeten, um Landwirtschaft betreiben zu können.

Diese Betonung darauf, der erste gewesen zu sein, spiegelt sich in vielen Bereichen des Lebens in Konso wieder, was Watson (1998) als Prinzip der ‚Firstness‘ beschrieben hat. Von diesem Prinzip des Erstgekommenen leitet sich die Vormachtstellung vor allem der drei regionalen *poqalla*-Abstammungslinien des Namens Kala, Bamalle und Quufa ab. Untereinander machen sich die jeweiligen Vertreter dieser drei Familien die absolute Vormachtstellung streitig.

Darüber hinaus werden die *poqalla* als mit magischen Fähigkeiten ausgestattet dargestellt, was sich in den Geschichten widerspiegelt, die ihre Berufung zum *poqalla* berichten. Z.B. stammt die Linie der Bamalle angeblich von der Vereinigung einer Frau und einer Schlange ab<sup>9</sup>, wogegen die Linie der Kala und der Quufa ursprünglich aus einer anderen Gegend kamen, wo sie bereits magische Fähigkeiten bewiesen hatten. Von dem ersten Vertreter der Quufa Linie erzählt man sich, dass er aufgrund seiner magischen Fähigkeiten von den Konso zu Hilfe gerufen worden ist (Watson, 1998: 291f.; Jensen 1936: 203).

Von den meisten lokalen *poqalla*, die nicht vorgeben, von den regionalen abzustammen, wird berichtet, sie seien aus einer Kalebasse geboren<sup>10</sup>. Es wird auch durchaus nicht ausgeschlossen, dass in der nächsten Zeit auf diese Weise neue *poqalla* entstehen könnten (Watson 1998: 106).

Bei Hallpike und Amborn wurden *poqalla* hauptsächlich als Priester beschrieben. Amborn (1984: 754) vermutet, dass ihre Bedeutung zumindest in den ersten Dekaden dieses Jahrhunderts in der Sphäre der Religion blieb. Ein Hinweis zu seiner religiösen Funktion findet sich bereits in dem Begriff *poqalla*, was wörtlich ‚der Vater der schlachtet‘ bedeutet (Hallpike 1972: 247). Watson (1998: 102) bezeichnet diese frühere Interpretation aber zumindest für die heutige Zeit als unzureichend und zu eng gefasst, eine Auffassung, der Hallpike (UM:61) in seiner überarbeiteten Version der „Konso of Ethiopia“ zustimmt.

<sup>9</sup> Korra erzählte mir die gleiche Geschichte, jedoch mit dem Zusatz, dass man heute, um seinem Gesprächspartner anzudeuten, dass man ihm keinen Glauben schenke, antworten könne: „... ja, ja, und die Frau des Pamalle ist von einer Schlange schwanger geworden...!“

<sup>10</sup> Auch die Entstehung der Bauern- sowie Handwerkerschicht wird auf eine Kalebassengeburt zurückgeführt, bei welcher aus einer reifenden Kalebasse ein Mann geboren wurde, der Saatkörner in der Hand hielt und so Bauer (*etenta*) wurde, aus der anderen aber einer, der Werkzeuge in der Hand hielt und daher Handwerker (*xanda*) wurde (Korra, Addis Ababa 09.2000).

Jensen (1936: 352), der diese Klanoberhäupter als Adel bezeichnet und Versuche unternommen hatte zu klären, ob es sich um ein altes Königtum handeln könne, ist bei diesen Bestrebungen um die Deutung des Amtes von den anglophonen Autoren außer Acht gelassen worden.

Watson (1998: 198) analysiert in ihrer Arbeit die sehr differenzierte Rolle der *poqalla* als religiöse Oberhäupter und „Vermittler zwischen *waaga* und den Menschen“ einerseits, als politische Führer, Oberhäupter und Organisatoren von Deszendenzgruppen und Landrechtsverwalter andererseits. Vor allem der Besitz weiter Landflächen und somit ihre ökonomische Macht seien nach Watson für die Stellung der *poqalla* ausschlaggebend<sup>11</sup>. Sie geht hierbei auch auf die Unterschiede der „großen“ oder „regionalen“ zu den „kleinen“ oder „lokalen“ *poqalla* ein.

Die Konso selbst unterscheiden die *poqalla* häufig auch nach ihren Insignien; der lokale wird nach seinen fünf eisernen Armringen *poqalla mugula* genannt und der regionale nach seinem einzigen silbernen Armreifen *poqalla tuuma*.

Das Amt des *bogolobo* der Gewwada gleicht dem der *poqalla* der Konso, ähnelt jedoch seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch viel stärker einem sakralen Königtum (Amborn 1976: 156).

Sowohl die *poqalla* in Konso als auch die *bogolobo* in Gewwada spielen im Fall von Auseinandersetzungen mit den Nachbarn eine Rolle, indem sie, wie mir gesagt wurde, durch Segen und Magie ihre Parteigänger unterstützen.

Die *poqalla* sowie *bogolobo* stehen auch mit der nicht-menschlichen Natur in enger Verbindung. So bescheinigt Amborn (et. al. 1980: 47-48) dem *bogolobo* im Dullay-Gebiet eine ganz besonders enge Beziehung zu Tieren. Von einem *bogolobo* der Dobase, dem Maydaqlo von Gaba, berichtet er, er sei mit Hyänen verwandt und könne seine Lineage-Angehörigen in Hyänen verwandeln und auf Töterzüge aussenden. Eine ganz besonders enge Beziehung habe er jedoch zu Löwen, was auch dadurch deutlich wird, dass Löwenfelle und Leopardenfelle erlegter Tiere bei ihm abgeliefert werden müssen. Dieses Gebot bestand in Konso zwar nicht in allen, jedoch in recht vielen Gegenden. In der Region Kolme von Konso wurde der Löwe als ‚*poqalla*‘ der Tiere bezeichnet, und der *poqalla* Alkama in Doha soll neben einem Schwarm Vögel und einem Schwarm Grashüpfer vier Löwen besitzen. Seine Kinder werden angeblich blind geboren und erlangen erst durch das Auftragen von Löwenmilch auf die Augen ihre Sehfähigkeit.

Dem *bogolobo* in Gollango/Gewwada wurde zudem eine starke Beziehung zu einer Schlange zugesprochen. Wie Chabo berichtete, könne diese völlig weiße Schlange jenes *bogolobo* zum Beispiel dann in Szene treten, wenn sich jemand mit dem *bogolobo* aussöhnen will. Ihr Erscheinen bescheinigt dem *bogolobo* die Aufrichtigkeit der guten Absichten des Mannes. Eine besondere Beziehung zu Schlangen tritt auch bei dem *poqalla* Pammalle von Konso hervor, der gemäß seiner mythischen Herkunftsgeschichte von einer Python abstammen soll. In den meisten der Gehöfte der *poqalla* hängen Schlangewirbel in dem

---

<sup>11</sup>Analog zu den *poqalla* in Konso sind auch die *bogolbo* der Gewwada die unumstrittenen Besitzer allen Landes, welches sie in Gegenleistung von Vieh, welches in der Regel sogleich geopfert wird, verteilen (Amborn 1976:155).

Ritualhaus, welche dem Betreffenden von Schlangentöttern übergeben wurde (s. auch Hallpike 1972: 251, Fok 721950/52; 1954-56 S. 102: 43/22). Mir wurde die Schlange zwar weder während der Inventur noch während meiner Forschungsreise als vornehmliches Jagdtier genannt, nach dessen Tötung ein Mann den Status des „Heldentöters“ beanspruchen kann, Hallpike (UM: 150) führt sie jedoch noch als solches an. Als Jagdtier hat heute der Löwe die größte Bedeutung.

Die Verbindung zur pflanzlichen Welt wird durch den heilige Hain deutlich, den jeder *poqalla* besitzt und welcher höchstwahrscheinlich nicht, wie Jensen (1936: 383) schreibt, künstlich angepflanzt wird, sondern im Gegenteil ein Überbleibsel der ursprünglichen Vegetation des Landes darstellt (Demeulenaere 2002: 94-95). Nur der *poqalla* selbst kann darin Bäume fällen, und seine gesamte Familie wird hierin beigelegt. Die drei höchsten *poqalla* leben nicht in einer Siedlung – verschiedene Begründungen besagen, dass es weder für den *poqalla* noch für die Menschen sicher sei, wenn diese in allzu geringer Nähe voneinander lebten. Daher wohnen sie mit ihrer Familie alleine in diesem Hain der auf einer Anhöhe liegen sollte. Die wichtigste Pflanze in dem heiligen Hain ist *Juniperus procera*, aus dem sowohl die Generationspfähle als auch ein Großteil der *waka* hergestellt werden. In der amharischen Besatzungszeit mussten die *poqalla* diese Haine gegen die Administration in Awassa verteidigen, was nicht immer erfolgreich war (Watson 1998: 170). Der heutige Untergang einer der Familien der regionalen *poqalla*, der Familie des Quufa, wird darauf zurückgeführt, dass er einen Teil seines Haines verkaufen musste.

Die Dächer des Haupthauses eines *poqalla* sowie *bogolobo* sind mit einem tönernen Dachaufsatz, welcher als phallisch beschrieben wurde, sowie einem Straußenei geschmückt (s. auch Jensen 1936: 392). Hallpike (1972: 149, 251) erschien der Vergleich des phallischen Kopfschmuckes und des phallischen Dachschmuckes mit der Funktion des *poqalla* als Garant der Fruchtbarkeit naheliegend. Das Ei hingegen deutete er aufgrund seiner weißen Farbe ein Schutz gegen negative Mächte, und andererseits ein Symbol für Fruchtbarkeit, da Vögel aus Eiern schlüpfen.

Watson (1998: 172, 208) vermutet in der Kombination des phallischen Dachschmuckes mit dem Straußenei eine Verbindung des männlichen und des weiblichen Prinzips innerhalb der Person des *poqalla*, auch wenn ihre Frage nach dem Straußenei offensichtlich nicht die sehr naheliegende und gewünschte Symbolik der Weiblichkeit zum Vorschein brachte. Diese Annahme wird noch verstärkt durch die Praxis des *poqalla*, den Menschen in Hungerszeiten mit Nahrungsmitteln auszuhelfen, die nicht zurückgezahlt werden müssen und was „breastfeeding“ genannt wird. Auch bei Wohlenberg (1936: 199) zeigt der *poqalla* weibliche Züge. Dies ist insofern interessant, als Watson (1998: 201) gleichzeitig feststellt, dass *poqalla* als „männlicher“ als andere Männer gelten. Das Prinzip der Männlichkeit wird durch das wichtigste Insignium eines *poqalla*, das *kallačča* – den Kopfschmuck aus Aluminium mit einer Scheibe aus Elfenbein oder der Conus-Schnecke – ausgedrückt. Ähnlich wie Watson denke ich, dass die *poqalla* durch die Vereinigung der beiden Geschlechter in ihrer Person die ewige Erneuerung des Lebens versinnbildlichen und auf diese Weise mit ihren magischen Fähigkeiten die Fruchtbarkeit des gesamten Landes garantieren können.

Diese Bedeutung der *poqalla* bzw. *bogolobo* wird auch durch ihre Rolle bei der Initiation der Aussaat deutlich. In Konso wird im unteren Teil des Gehöfts des *poqalla* symbolisch ein Feld bestellt, zu welchem Anlass der Amtsträger das *kallačča* trägt und seine Frau ihre roten Halsperlen (*furota*). In Gewwada kann man sich individuell seine Aussaat segnen lassen, woraufhin eine Ernte als relativ sicher gilt. Diese Möglichkeit werde jedoch, so Chabo, nur von ‚großen Leuten‘, d.h. Verwandten eines *bogolobo* oder auch von Töttern, wahrgenommen.

Wenn den *poqalla* auch großer Respekt zukommt, so sind sie dennoch keine unnahbaren Personen. Die Beziehung zwischen *poqalla* und seiner Lineage wird in Konso oft metaphorisch als älterer Bruder/jüngerer Bruder ausgedrückt, und die Natur dieser Brüderbeziehung, bei der der Jüngere dem Älteren Gehorsam leistet, ist recht anschaulich bei Watson (1998: 96) beschrieben.

Watson (1998: 201) vermutet, dass mit diesem immer wieder auftauchenden Prinzip des Erstgekommenen auch das Prinzip der Virilität zusammenhängt. So wie der *poqalla* ‚männlicher‘ sei als gewöhnliche Männer, so sei auch der erste Sohn ‚männlicher‘ als seine jüngeren Brüder, woraus wiederum die gesonderte Stellung des Erstgeborenen abgeleitet wird. Dieses ‚mehr‘ an Männlichkeit wird bei Watson recht vage stehen gelassen. Wenn man zuzüglich die Namensgebungsregelungen in Betracht zieht, nach welcher nur der erstgeborene Sohn jeweils den Namen des Lineagegründers immer weiterträgt, so könnte man ‚Männlichkeit‘ auch eventuell mit ‚Perpetuität, Stabilität, Durchsetzungskraft und Wiederholung‘ als Lebensprinzipien ersetzen, im Vergleich zu ‚Erneuerung und Veränderung‘ als komplementäres Lebensprinzip der jüngeren Brüder.

### *Das Konzept der Gottheit der Konso und Einfluss des Christentums*

Das höchste Wesen der Konso (*waaqa*<sup>12</sup>) wird als otioser Himmelsgott beschrieben, der sich in einer mythischen Vorzeit von der Erde gelöst hat (zu Schöpfungsgeschichten s. Jensen 1936: 493-496). Für Konso, Gewwada und das gesamte Dullaygebiet zusammenfassend stellt Amborn (1980: 43) fest:

„In Mythos und Kult erscheint Gott als belohnender und bestrafender Hochgott... Es besteht kein regelmäßiger Kult zu seiner Verehrung. Allerdings wird er in unregelmäßig stattfindenden Zeremonien angerufen, um das Gedeihen von Mensch, Vieh und Feldfrüchten herbeizuführen.“

Auch sanktioniert *waaqa* Streit und Zwietracht z.B. mit ausbleibendem Regen. Regen ist, wie Hallpike (1972: 23) sich ausdrückt, von einer „tiefen emotionalen und religiösen Bedeutung“ für die Konso. Gewöhnlich sagen sie nicht ‚es regnet‘, sondern ‚*waaqa* regnet‘.

Von Männern der Konso ist immer wieder zu hören, dass *waaqa* Frauen nicht leiden kann, und somit sind diese größtenteils aus dem sakralen Leben ausgeschlossen. Jensen

<sup>12</sup> Trotz der recht ähnlichen Schreibweise von *waka* und *waaqa* haben die beiden Begriffe den Kونسosprechern zufolge nicht viel miteinander zu tun und werden auch unterschiedlich ausgesprochen. Die Bezeichnung für die anthropomorphen Skulpturen (*waka*) bedeute „something from the ancestors“ (Hallpike 1972:137).

(1936: 375-376) berichtete, dass ihre etwaige Neugier durch drohende Strafen im Fall der Aneignung geheimen Wissens gebremst werde. Eine Mythe, die mir von Irato Wolde Dawit, dem *poqalla* der Kala-Linie erzählt wurde, bringt die Frau deutlich mit der Abkehr Gottes von den Menschen und so mit dem Ursprung des Todes und der Verwesung in Verbindung.

Neben *waaqa* wird auch von Flussgeistern und Waldgeistern gesprochen, die die Menschen besetzen, sie töten oder zum Wahnsinn treiben können. Es ist höchstwahrscheinlich auf den Einfluss der christlichen Kirche zurückzuführen, dass diese Geister heute ‚*setana*‘ genannt werden. Die Kirche gibt zwar vor, dass der christliche Glaube vor dem Einfluss dieser Geister schützen kann, die Existenz dieser Geister wird jedoch von kaum einem Konso bezweifelt, wie ich während meines Aufenthaltes erfahren konnte.

Die ersten Kirchen sind bereits in der Zeit bevor italienische Besatzer in Konso Einfluss nehmen konnten (1890-1935) in Fasha und Tuuro entstanden, eine Kirche zu der Zeit Tadesse Woldes zwischen 1941-1974 und in Dokatu 1996. Die *Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* (EECMY) begann ihr Wirken in den fünfziger Jahren, ebenso wie die *Norwegian Lutheran Mission*, und andere Kirchen gesellten sich ab ca. 1977 hinzu.

In Bekawile wird zurzeit auch eine Moschee gebaut, jedoch beschränkt sich die muslimische Bevölkerung Konsos auf einige wenige Händler, die sich vor allem in Bekawile niedergelassen haben und nur wenig Einfluss ausüben.

Nach einer Statistik von Messeret Lejebo aus dem Jahr 1990, die bei Watson (1998:245-246) wiedergegeben ist, waren damals 30,3% Christen und davon 26,9% Protestanten. Alle anderen wurden als „heidnisch“ oder als „Animisten“ erfasst. Heute bekennen sich die meisten Konso zur christlich-protestantischen Religion. Diese wurde in der Hauptsache von der von deutschen Lutheranern begründeten und finanziell unterstützten Gemeinde EECMY verbreitet.

Der Einfluss dieser Kirche scheint in dem administrativen Zentrum Bekawile am größten zu sein, wo laut Korra vor allem die Jugendlichen protestantisches Christentum mit Moderne, Fortschrittlichkeit, Wohnen in der Stadt und Abkehr von Feldarbeit sowie allen traditionellen Werten gleichsetzen. Allerdings gibt es auch gegenteilige Bewegungen, wie z.B. die Aufrichtung eines Generationsbaumes (*ulabita*) im Februar 2000 in Machelo, was von dem Ethnologen Enrico Castelli beobachtet werden konnte. Wie dieser mir berichtete, seien die Entscheidungsträger dort zu der Vermutung gelangt, dass möglicherweise der Verlust kultureller Handlungen für die in der letzten Zeit ausbleibenden Regenfälle verantwortlich gemacht werden könnten.

Watson (1998:246-253) vermutet, dass dem großen Erfolg der christlichen Kirche gerade in Konso ein Höhepunkt des von den Oromo kommenden *ayan*-Kultes<sup>13</sup> in den 50er und 60er Jahren zugrunde liegt. In Konso werden auch diese Geister heute *setana* genannt. In der Ausprägung dieses Kultes in Konso besetzten sie die Menschen, um ihr Blut zu

<sup>13</sup> Es handelt sich hier um eine Konso-spezifische Ausprägung dieses Kultes. Bei den Sidama wurde die Besessenheit eines *ayan*-Geistes beispielsweise eher positiv gesehen und mit besonderen Fähigkeiten wie insbesondere Wahrheitsfindung bei Streitigkeiten verbunden. Aber auch hier konnte man sich, sollte die Besessenheit beunruhigende Formen annehmen, zum christlichen Glauben flüchten (Hamer 1987:84-85).

trinken und trieben diese in den Ruin, da sie unerlässlich Tieropfer forderten. Nur einigen Menschen gelang es offensichtlich, von den *setana* zu profitieren, um andere manipulieren zu können. An einem Punkt angekommen, so Watson, an dem die Angst vor den *setana* und der Unwille, ununterbrochen Tiere opfern zu müssen, besonders groß geworden war, wurde die christliche Religion, die die Rettung vor diesen bösen Geistern versprach, mit offenen Armen erleichtert aufgenommen. Auch Hallpike (UM: 18) bestätigt dies. Wie er berichtet, war die Angst der Bevölkerung nicht nur auf die *ayan*-Geister selbst, sondern auch auf die Magier (*suaita*) gerichtet, die mit diesen Geistern arbeiteten. Als einige von diesen dem christlichen Glauben beitraten, all ihre magischen Utensilien entfernten und daraufhin wider Erwarten nicht starben, war das für viele Menschen ein Beweis der Macht der neuen Religion und ein Grund, auch dem Christentum beizutreten.

Trotz der großen Anzahl Getaufte bereits seit den fünfziger und sechziger Jahren und der Existenz von Kirchen in fast allen Wohngebieten hatte das Christentum lange Zeit nur wenig Einfluss auf das soziale Leben in Konso, vielleicht mit Ausnahme der generellen Einführung des Sonntags (Klintenberg 1976:29)

Der Stellenwert von Jagd, Kampf und Krieg ist nicht nur vor dem Hintergrund der Lebensweise der Konso heute zu verstehen, sondern auch vor dem Hintergrund einer kampfreichen Vergangenheit. Daher werde ich noch kurz einige historische Daten hinzufügen.

### *Die Besiedlung Konso*

Der Entstehungsmythos der Konso beruht, wie der vieler Gruppen in dieser Gegend, auf der Einwanderungsüberlieferung verschiedener Klane aus verschiedenen Richtungen. Die oralen Traditionen aufgezeichnet von Jensen (Jensen 1936: 348-49) und Hallpike (1972: 3) sprechen von der Einwanderung einiger Klane aus dem östlich von Konso gelegenen Land der Boorana und einer zweiten Einwanderungswelle aus dem Westen, d.h. Gewwada und Samay, sowie aus dem Land der heutigen Gide'o.

Die Einwanderungstheorie stimmt auch größtenteils mit Ergebnissen der Sprachforschung von Black (1973) Bender (1971; 1976) und Herbert (1973) überein, welche große Ähnlichkeiten zwischen den Sprachen der Konso, Boorana, Samay und Gewwada feststellen konnten und somit auf eine starke Vermischung der betreffenden Gruppen im Gebiet der Konso schlossen.

Einer von Korra erzählten Geschichte zufolge wurde die damals ansässige Bevölkerung, die Monoqota, zur Zeit der Einwanderung der Konso aus ihrem damaligen Gebiet vertrieben. Nach einem erfolglosen Versuch, eine Grenze zwischen beiden Bevölkerungsgruppen zu ziehen, haben sich die Menschen vollkommen vermischt. Jedoch ist aus dieser Zeit eine Regelung geblieben, nach der die Schädel und Krallen eines im ehemaligen Gebiet der Monoqota erlegten Löwen in einem Baum vor der damals versuchsweise gezogenen Grenze zu Konso gelassen werden.

Hallpike (UM: 75-76) zufolge mussten die Konso sich Ende des 16. Jahrhunderts gegen die Angriffe der Burgi und weitere Überfälle seitens der Boorana verteidigen und begannen, in mit Mauern befestigten Dörfern zu siedeln. Hernach seien auch erbitterte

Kämpfe zwischen verschiedenen Dörfern innerhalb Konsos, meist um Landrechte, aber manchmal auch wegen minderer Angelegenheiten, entfacht worden. Dies führte zu einer weit verzweigten Allianzenbildung der Dörfer untereinander (s. hierzu Hallpike 1970). Diese war um so komplizierter, als friedenschließende Rituale nur selten eine dauerhafte Friedensbesiegelung darstellten (Hallpike 1972:81).

Konso wurde dann vermutlich 1896 von dem äthiopischen Befehlshaber Dejazmach Leul Seged unterworfen, der gemäß Aussagen, die Hallpike von Informanten in Konso erhielt, zuerst in Burği eingefallen war. Es folgten viele Kämpfe, wobei sich die Bevölkerung Konsos bis zur endgültigen Unterwerfung lange widersetzte (cf. Hodson 1927: 40-41). Mit der Unterwerfung der gesamten Population begannen auch staatliche Steuereintreibungen und man versuchte, die lokalen Autoritäten durch Bekehren zum orthodoxen Christentum zur Zusammenarbeit zu bewegen. Das Bestreben, die gesamte lokale Bevölkerung zu christianisieren und zu modernisieren, blieb zunächst jedoch noch aus. Ein Hauptquartier der Eroberer entstand zu dieser Zeit in Bekawile.

Trotz Versklavung und vieler Verluste in den Schlachten schien Konso immer noch recht reich bevölkert gewesen zu sein. Die traditionellen Werte wurden in Folge der Kämpfe eher noch intensiviert als geschwächt, was Hallpike (UM: 9-11) auf die in Konso sehr stark verankerte Ethik des Mannes als Krieger und Verteidiger zurückführt.

Als später die Italiener als Kolonialmacht das Land besetzten, wurden diese, wie das häufig in dieser Gegend der Fall war, weitläufig als Befreier begrüßt. Allerdings existierten auch Widerstandskämpfer, die mit den Briten kooperierten (s. Amborn 1988:752; Hallpike UM:14; Nowack 1954:57).

Nachdem die italienischen Besatzer Äthiopien 1941 wieder verlassen hatten, wurde bald wieder eine neue amharische Verwaltung eingesetzt. In Konso blieb Missionierung und schulische Bildung auf breiter Basis noch weiterhin aus. Es gab nur einige Bemühungen der ausländischen protestantischen Kirchen, so dass Hallpike die Gegend 1972 weitgehend unberührt von christlichem Einfluss fand (UM: 15-19).

Diese kampffreie Vergangenheit, die den von Hallpike immer wieder betonten „warrior ethos“ der Männer der Konso stark in der Gesellschaft verankerte – wenn nicht in seiner bestehenden Form sogar hervorbrachte – ist mit Sicherheit als Hintergrund für die heutige Bedeutung des Tötens und Töterwesens in Konso sehr aufschlussreich. Wie aus den verschiedenen Aussagen von Interviewten deutlich wird, liegt die Betonung in kulturellen Wertvorstellungen immer noch ausdrücklich darauf, als Mann seine Wehrhaftigkeit und seinen Wert als Verteidiger der gesamten Gruppe zu beweisen.



## 2. Das Töterwesen bei südäthiopischen Ethnien

Das sogenannte Töterwesen war ein Hauptaugenmerk der vom Frobenius-Institut ausgehenden Forschungen in Äthiopien unter Jensen, Haberland und Straube Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts. Hiermit bezeichnet man ein Phänomen, welches bei vielen Ethnien Äthiopiens, aber auch in anderen Ländern Ostafrikas und auch auf anderen Kontinenten zu finden ist. Es handelt sich um das kulturell bedingte Bestreben von Männern, mindestens einmal in ihrem Leben ein männliches Mitglied einer befeindeten ethnischen Gruppe oder ein gefährliches Großwild zu töten. Nach ihrem Tod wird solchen Männern, die ich hier wegen ihrer besonderen Stellung in ihrer Gesellschaft als „Heldentöter“ bezeichnen werde, bei vielen Gruppen in Äthiopien besondere Ehre erwiesen, indem man ihnen ein aufwendiges Denkmal aus Stein, Holz oder Bambus, an möglichst viel begangenen Wegen aufrichtet. Dieses Töterwesen ist eine der Ausprägungen des in der deutschen Ethnologie als ‚Verdienstkomplex‘ bekannt gewordenen Phänomens. Im Folgenden werde ich zunächst den Verdienstkomplex vorstellen, und anschließend detailliert das Töterwesen darstellen.

### 2.1 Das Töterwesen als Bestandteil des Verdienstkomplexes

Das Phänomen ‚Verdienstkomplex‘ oder ‚Verdienstwesen‘ ist aus vielen verschiedenen Regionen der Welt bekannt, wobei besondere Zentren im östlichen Indonesien, auf den Philippinen, in Neuguinea, Melanesien, der Nordwestküste Nordamerikas, in Zentralasien, in Teilen West-Afrikas und in Äthiopien liegen.

Der Begriff des Verdienstkomplexes erlangte hauptsächlich in der deutschen Ethnologie große Bedeutung, während er in der englischsprachigen Ethnologie als ‚meritorious

complex' kaum beachtet wurde. Untersucht wurde das Phänomen von den erwähnten Ethnologen vor allem in Nordost-Afrika und Süd-/Südost-Asien, wobei der Schwerpunkt der Feldforschungen des Frobenius-Instituts auf Äthiopien lag (Braukämper 2001: 231ff.; vgl. 2003: 706ff.). Von den Mitgliedern der Frobenius-Schule Adolf E. Jensen, Eike Haberland und Helmut Straube wurde die Bezeichnung ‚Verdienstkomplex‘ oder ‚Verdienstwesen‘ in den fünfziger Jahren besonders geprägt, da diese das Phänomen, vor allem in Äthiopien, auf verschiedenen Forschungsreisen mit großem Interesse untersuchten. Es wurden jedoch auch immer Vergleiche zu den anderen oben genannten Regionen gezogen (z.B. Haberland 1957b: 326f.). Außerhalb dieser Frankfurter Schule fand das Thema des Verdienstkomplexes und auch des Töterkultes nur noch wenig Beachtung.

In den 50er Jahren gab es ein spezifisches Interesse der Frankfurter Schule an der Megalithkultur, welche besonders unter den Aspekten des Diffusionismus untersucht wurde. Dies hat mit Sicherheit dazu beigetragen, den Verdienstkomplex als Themenschwerpunkt zu wählen (Braukämper 2001: 231-232), denn die für Heldentöter errichteten Monumente können in vielen Fällen zu dem Megalithkomplex hinzugerechnet werden, so dass die Frankfurter Forscher zwangsläufig auf das Töterwesen stoßen mussten. Braukämper (2001: 233) vermutet zudem eine ganz besondere Empfänglichkeit jener mit preußischen Leitbildern sozialisierten deutschen Wissenschaftler für die mit dem Verdienstkomplex verbundenen Ideale. Diese Ideale, die sie als Mut, ritterlicher Ethos, Großmut, Virilität und dem Streben nach Ruhm und gesellschaftlicher Achtung definierten, ähnelten wohl sehr ihren eigenen.

Ruhm und Achtung können im Rahmen des Verdienstkomplexes von einem Mann aktiv auf zwei verschiedene Weisen (s.u.) erworben werden. Zählt man nun noch die Ehrung nach dem Tod durch ein entsprechendes Denkmal hinzu, kann der Verdienstkomplex in drei verschiedene, jedoch eng zusammenhängende Bereiche gegliedert werden (vgl. Braukämper 2001: 220):

1. Verdienstfeste, bei denen in der Regel ein Mann eine große Anzahl von Rindern zum Verzehr der Allgemeinheit schlachtet und bzw. oder auf die Teilnehmer des Festes umverteilt oder andere Güter im Überfluss verteilt,
2. das Töterwesen, bei dem ein Mann einen gehobenen Status erhält, in dem er einen menschlichen Feind oder ein Großwild tötet,
3. die für auf diese Weise oder durch andere Heldentaten herausragenden Personen nach ihrem Tod aufgestellten Denkmäler.

Indem ein Mann in einem oder beiden der erstgenannten Bereiche als besonders erfolgreich hervortritt, ändert sich sein Status in seiner Gesellschaft und er gewinnt an Ansehen und Prestige, bei manchen Gesellschaften teilweise auch an politischem Einfluss. Dieser Status wird nach seinem Tod durch die Errichtung eines Denkmals nach außen hin demonstriert. Gleichzeitig weitet sich die besondere gesellschaftliche Stellung des Verstorbenen durch eine in diesem Rahmen aufwendig gestaltete Feier auf die Nachkommen aus, welche sie veranstalten und finanzieren müssen. Der Verdienstkomplex beispielsweise wurde von Haberland (1963: 102) als fester Bestandteil des *Gadaa*-Systems<sup>14</sup> der Boorana

<sup>14</sup>In Süd-Äthiopien sehr weit verbreitetes Generationsklassensystem, s. Kap. 2.2.4.

und vieler anderer Ethnien Süd-Äthiopiens bezeichnet. Er ist jedoch nicht nur auf solche Gesellschaften beschränkt, die eine Altersorganisation haben (Haberland 1957b: 335-340), sondern findet sich auch in Gesellschaften wieder, die als Königreiche strukturiert waren, z.B. bei den Kaffa, Kambaata oder Amhara (Braukämper 1983: 159; Haberland 1965: 189). Auf diese werde ich in dieser Arbeit allerdings kaum eingehen, da sie keine geographische Nähe oder kulturelle Ähnlichkeit mit den hier im Speziellen untersuchten Konso aufweisen.

Bei den Verdienstfesten wird der meist auf landwirtschaftlicher Basis erwirtschaftete Reichtum eines Mannes in Form von großen Rinderherden und großen Mengen an Getreide zur Bewirtung der Gäste zur Schau gestellt und anschließend verzehrt. Dieses zur Schau stellen von Reichtum soll die außerordentliche Fruchtbarkeit der Felder bzw. Herden des Betreffenden demonstrieren. Die Verteilung dieser Güter durch gemeinsamen Verzehr soll auch gleichzeitig die Fruchtbarkeit sowohl der Menschen, der Tiere und auch der Felder für die Allgemeinheit erzeugen. Wie Haberland (1963b: 102) hierbei feststellte, kommen Verdienstfeste, die den Erfolg bzw. das Glück des Bauern und Viehzüchters betonen, in Äthiopien im Vergleich zum Töterwesen seltener vor.

Im Töterwesen erfährt ein Mann, der einen Mann einer befeindeten Ethnie oder ein wehrhaftes Tier wie etwa einen Löwen, Leoparden, ein Nashorn oder Elefanten getötet hat, nicht nur eine ganz besondere Wertschätzung, sondern ihm wird auch eine erhöhte Virilität zugesprochen. Davon ausgehend, dass ursprünglich der Erfolg des Viehzüchters und Bauern der wichtigste Bereich gewesen sein muss, spricht Haberland (*ibid.*) hierbei von einer Verschiebung der Werte innerhalb des Verdienstkomplexes in Äthiopien, ohne allerdings seine Gründe für diese Annahme näher zu erläutern.

Während an fast allen Grabmarkierungen der in dieser Arbeit näher untersuchten Ethnien bereits der Status und die ökonomische Stellung des Verstorbenen abgelesen werden kann, ist vor allem die Familie eines Töters dazu berechtigt und sogar moralisch verpflichtet, nach dessen Tod zusätzlich zu dem Grabmal ein aufwendiges Denkmal zu seinen Ehren zu errichten. Nicht nur aufgrund der Größe der Denkmäler, sondern auch aufgrund ihrer außerordentlich aufwendigen Ausrichtung und Bewirtung von Gästen (wobei wieder, ganz ähnlich des ersten Bereichs, landwirtschaftliche Güter verschwendet werden) müssen Totenfeste für verstorbene Töter ebenfalls als Verdienstfeste bezeichnet werden<sup>15</sup>. So berichtete Thesiger (1990 (London: 1987)) neben der Errichtung von Monumenten auch von der Schlachtung von zweihundert<sup>16</sup> Rindern anlässlich der Totenfeier eines berühmten Töters bei den Afar. Haberland (Haberland/ Straube 1979: 112) bezeichnete das Errichten von Töterdenkmälern als "Gipfelpunkt" des Verdienstkomplexes.

Meine eigene Forschung beschäftigt sich mit den Totendenkmälern bei den Konso in Süd-Äthiopien, die zu einem großen Teil – wenn auch nicht ausschließlich – für ehemalige Töter aufgerichtet werden. Daher werde ich mich in dieser Arbeit vor allem auf den

---

<sup>15</sup> Kronenberg (1963: 510-514) betont dies auch in seinen Analysen zu den Bongo.

<sup>16</sup> Wenn diese Angabe auch von den Informanten übertrieben worden sein mag, so deutet es doch darauf hin, dass es wichtig ist, „viele“ Rinder zu schlachten.

zweiten und dritten Bereich des Verdienstwesens, also auf das Töterwesen und die für Heldentöter errichteten Denkmale, konzentrieren. Verdienstfeste, die die landwirtschaftliche Produktion betonen, werde ich weitgehend außer Acht lassen; dennoch sollte die Einbettung des Töterwesens in das Verdienstwesen und damit die Verbindung zur Wertschätzung von ökonomischen Reichtümern nicht vernachlässigt werden. Nur in dieser Verbindung, die den Zusammenhang des Tötens mit der Fülle landwirtschaftlicher Erträge herstellt, kann auch ein von den Mitgliedern der Frobenius-Expeditionen immer wieder erwähnter Punkt letztendlich verstanden werden, nämlich der Zusammenhang des Tötens mit der Fruchtbarkeit. Hierbei ist nicht nur eine erhöhte Virilität des Töters selbst gemeint, sondern durch das Töten von Feinden oder Großwild kann der Töter ein Mehr an Fruchtbarkeit für die Herden und Felder der Allgemeinheit erreichen. Dieser Punkt wird später in Kap. 7 noch eingehend betrachtet werden.

Aufgrund dieser Zusammenhänge werde ich zunächst einige Beispiele für solche Verdienstfeste anführen, die das ökonomische Geschick oder Glück einer Person betonen, bevor ich mich dem Töterwesen zuwende. Die mit dem dritten Bereich der Denkmäler zusammenhängenden Aspekte werden in späteren Kapiteln (6.6) behandelt.

### 2.1.1 Verdienstfeste in Äthiopien

Haberland (1957: 338) beschrieb Verdienstfeste, bei denen eine ungewöhnlich große Herde bei einem ‚Fest für 100 Rinder‘ oder ‚Fest für 1000 Rinder‘ vor allem in dem damaligen Königtum Wälaytta nördlich des Abbayya-Sees gefeiert wurde. Hierbei wurden viele dieser Rinder geschlachtet, die meisten von ihnen verschenkt, und somit die Besitztümer dieses Mannes stark dezimiert (vgl. Braukämper 2001: 227). Ähnliche Feste wurden für den Besitz von 100 bzw. 1000 Sklaven veranstaltet, bei der Geburt von Zwillingen oder für Frauen, wenn sie Großmütter geworden sind und gleichzeitig über einen großen Reichtum verfügten (Haberland 1957b: 338). Die Arsi gaben an, Verdienstfeste für große Rinderherden früher praktiziert zu haben, hatten sie zu Haberlands Zeiten (1960er Jahre) jedoch aufgegeben (Haberland 1963b: 102). Braukämper (1983: 168, 2001: 225ff.) berichtet von Festen für den Besitz vieler Rinder, die in den 1990er Jahren bei den Hadiyya gefeiert wurden. Auch seine Gesprächspartner der Kambaata konnten sich an solche Feste erinnern, wenn auch keiner von ihnen persönlich einem solchen Fest beigewohnt hatte. Es existieren keine mir bekannten Dokumente, die eine Wiederaufnahme solcher Feste andeuten könnten.

Eine heute bestehende Form von Verdienstfesten beschreibt Freeman (2002: 83-85; vgl. Straube 1963b: 168f.), wie sie bei den Bewohnern der Gamu-Berge gefeiert werden. Es existieren dort verschiedene politische und rituelle Ämter, um die Männer sich bewerben, indem sie außerordentlich große und lang währende Feste ausrichten, die sie in den wirtschaftlichen Ruin treiben können. Nach der erfolgreichen Durchführung der Feste werden die Männer mittels eines Ritualkomplexes in ihr Amt initiiert, von dem es heute zwei verschiedene Formen gibt. Ein Amtsinhaber ist dann damit beauftragt, durch das Einhalten von Tabus und durch Segensprechungen seinen Bezirk zu ‚hüten‘ und die Fruchtbarkeit zu sichern. Dabei muss er von seiner Ehefrau oder seiner Mutter unter-

stützt werden, die selbst der Einhaltung von Tabus unterworfen ist. Die nach Freeman (2002: 91-96) ursprünglichere Form der Initiation in dieses Amt<sup>17</sup> ist verheirateten Männern vorbehalten und enthält sehr viel Männlichkeitssymbolik. Die äußeren Zeichen, die ein Mann als Amtsinhaber trägt, nämlich der Stirnschmuck *kallačča*, der die Männlichkeit symbolisiert, eine Straußenfeder für seine Reife und einen Speer, der seine Tapferkeit darstellt, treten bei den hier untersuchten Ethnien immer wieder auch als Symbole der Töter auf (Kap.4.1). Im Zusammenhang mit dem Töterwesen ist hierbei interessant, dass ein Mann, mit dieser ursprünglichen Form der Initiation in Form eines Verdienstfestes in sein Amt eingesetzt wurde, als Krieger und viriler Mann bezeichnet wird, der seine Gemeinschaft beschützt und verteidigt. Ein Mann, dessen landwirtschaftliche Erträge fruchtbar genug waren, entsprechende Feste auszurichten, wird also mit einem virilen Töter gleichgesetzt obgleich sein Verdienst, nämlich die Ausrichtung des Festes, keine Parallele zu Kampfhandlungen aufweist. Wie ich noch in Kap. 7 zeigen werde, wird auch umgekehrt von einem Töter häufig erwartet, dass er über größere ökonomische Mittel verfügt als andere Männer.

Bei den Arbore kann, wie Tadesse (1999: 120-122,125) schreibt, die Fruchtbarkeit eines Mannes durch die Feier eines sehr kostspieligen Festes erhöht werden, durch dessen Durchführung ein Mann in eine Institution namens *luuba* eintritt. Die Ähnlichkeit dieser Institution mit dem eben beschriebenen Amt des *balaka* bei den Gamu wird von Tadesse betont, ohne im Detail auf die Ähnlichkeit einzugehen. Nach der Ausrichtung dieses Festes steigen der Mann sowie seine Familie im Ansehen, er wird zum privilegierten Gast bei anderen Festen und er kann eine höhere Auszahlung bei der Vermählung seiner Tochter verlangen. Wie Tadesse schreibt, zeichnet die Fähigkeit, ein solches Fest auszurichten, den Vater einer Braut nämlich als einen Mann aus, der ebenfalls fähig ist, eine besonders fruchtbare Tochter zu zeugen.

Die oben genannten drei Bereiche des Verdienstkomplexes sind daher nicht wirklich getrennt, sondern sind nur Ausprägungen des gleichen Phänomens, bei dem es darum geht, Besitz von Reichtum zu zeigen und zu verteilen, um dabei an Status zu gewinnen. Der Fokus des Verdienstkomplexes scheint dabei die Fruchtbarkeit der Felder, der Herden und auch der Menschen zu sein. Dem Töterwesen liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde. Hier ist es dann vor allem die Tötung, von der angenommen wird, dass sie einen Beweis oder auch die Grundlage dafür darstellt, dass ein Mann wertvolles und fruchtbares Leben zeugen kann.

Hier gehe ich zunächst auf die spezifischen Arten der Tiere und diejenigen Menschen ein, dessen Tötung zu einer Stuserhöhung verhilft.

---

<sup>17</sup> Die Entstehung der anderen Form, die ihre Symbolik aus dem Hochzeitsritual schöpft und während der die Initianden als ‚Ehefrauen der Gemeinschaft‘ gesehen werden, sieht Freeman (2002: 154) im 20. Jahrhundert. Durch ökonomischen Wandel waren, im Gegensatz zu früher, verstärkt auch junge Männer in der Lage, die kostspieligen Feste zu veranstalten.

### 2.1.2 Jagd auf Wildtiere als Bestandteil des Töterwesens

Nicht jede Tötung eines Wildtieres führt zwangsläufig dazu, dass sich ein Mann als Heldentöter bezeichnen kann. Im allgemeinen werden Löwen, Leoparden (in manchen Gegenden insbesondere der schwarze Leopard), Elefanten, Büffel und Rhinozerosse als Jagdtiere für Verdiensttaten angesehen, z.B. bei den Guḡḡi (Duba 1987: 9), Konso (Hallpike 1972:150), Samay (Interview in Samay 2003) und allgemein Äthiopien (Haberland 1965: 130, 193-194). Häufig wird eine klare Unterscheidung zwischen prestigereicher Jagd mit dem Ziel, Trophäen zu erbeuten und der Jagd zwecks Nahrungserwerbs gemacht. Baxter (1986: 46) zufolge ist beispielsweise für die Boorana das Wild, das aus Prestigegründen gejagt wird, als Speise tabu. Ähnliches berichtet auch Braukämper (1983: 162) von den Kambaata.

Einige Tiere nehmen eine Art Zwischenposition ein. Baxter (1986: 46) erläutert, dass Giraffen bei den Boorana weder als Prestigewild noch als Nahrungsquelle gelten, aber dennoch gejagt werden. Büffel zählen zwar bei einigen Oromo-Gruppen als Trophäentier, die Boorana unterscheiden den Büffel jedoch von dem aus reinen Prestigegründen gejagten Tieren, möglicherweise weil sein Fleisch, anders als das der anderen Trophäentiere, auch gegessen wird. Beide, Giraffe und Büffel, berechtigen in Boorana dazu, die Tat und sich selbst in selbstgedichteten Töterliedern zu rühmen, jedoch werden die Töter dieser Tiere nicht in der gleichen Weise geehrt wie Töter der oben genannten Großwildtiere.

In Konso werden Giraffen zwar zuweilen gejagt, dies hat seine Gründe jedoch vor allem darin, so Metasebia (UM: 29), dass man in Konso glaubt, es könne ein Ehepaar vor Scheidung bewahren wenn sie Wasser trinken, in dem Haare aus dem Giraffenschwanz gekocht wurden. Kleinere Tiere wie die Dikdik-Antilope, ebenso wie Affen und insbesondere der Graubrust-Paradiesschnäpper (*Terpsiphone viridis*<sup>18</sup>) gelten in Konso als Jagdwild für Kinderjagdfeste (Kap. 4.3).

Im Folgenden werde ich nur über das Jagdwild sprechen, mit dessen Tötung der Status eines Heldentöters erreicht werden kann. Von diesen Großwildarten sind in vielen Gegenden Äthiopiens heute nur noch wenige anzutreffen. Dies ist einer der Hauptgründe, so meine Gesprächspartner in Konso und auch in Samay, dass viel weniger gejagt wird und nur noch selten jemand einen Löwen erlegen muss, um seine eigene Herde zu verteidigen. Vielmehr müssen Männer, die Töter werden wollen, heute lange Strecken gehen und nach geeignetem Wild suchen (s. Hallpike 1972: 150). Die wenigen größeren Bestände befinden sich in Nationalparks, wo die hier verbotene Jagd ganz besonders stark kontrolliert wird.

Das hohe Prestige durch die Tötung eines Großwilds kommt auch dadurch zustande, dass Mann und Tier in solchen Situationen häufig als ebenbürtige Kämpfer verstanden werden. Die Guḡḡi z.B. nehmen an, so Duba (1987: 12), dass ein Löwe nur von Männern getötet werden kann, die ihm ebenbürtig sind.

<sup>18</sup> Dale A. Zimmermann, Donald A. Turner, David J. Pearson 1999: *Birds of Kenya and Northern Tanzania*. Helm Field Guides. London: A&C Black.

Wie Haberland (1965: 130, 193-194) beschreibt, reizt und verhöhnt der Jäger diese Jagdtiere ebenso, wie er es mit einem menschlichen Gegner tun würde. Dies verdeutlicht das besondere Verhältnis des Jägers gerade diesen Tieren gegenüber, die als dem Jäger ebenbürtig gesehen werden. Recht eindrucksvoll schilderte Bruce (1790/1791, IV, S. 302 zit. in Haberland 1965: 194) eine Elefantenjagd im Süden Äthiopiens: „Er sprengt auf seinem Schlachtrössen neckend vor ihm hin und her und stößt seinen Heldenruf aus: ‚Ich heiße Soundso und bin der Sohn des Soundso, mein Pferd hat diesen Ehrennamen. Ich tötete schon Deinen Vater und Großvater und Onkel und bin nun gekommen, um Dich zu töten!‘“

Haberland (1965: 194) berichtet, dass man bei den Amhara von dem schwarzen Leopard annimmt, er sei für jegliches Schwert und sogar für eine Gewehrpatrone zu flink. Bei der Jagd auf ihn begibt sich der Jäger in ein in den Boden gegrabenes Loch, um von dort aus das Tier mit Verschmähungen zu reizen: „... Du Sohn einer Hure, wer ist Dein Vater? Du Schmutziger! Ich bin ein ‚Held‘ und der Sohn eines Helden, der Sohn eines geehrten Vaters, ich werde Dich auslöschen!“ ruft der Jäger dem Leopard von seinem Versteck aus zu, damit dieser sich Wut entbrannt auf ihn stürzt. Dann verschließt der Jäger sein Loch mit seinem Schild und schützt sich so vor dem Angriff des Leoparden. Sobald das Tier aufgibt, beginnt der Jäger erneut mit seinen Beleidigungen. Dieses Spiel führt er so lange fort, bis das Tier vor Erschöpfung zusammenbricht.

Haberland bemerkt an dieser Stelle, dass hier dem schwarzen Leopard die gleiche Eitelkeit und Ehrsucht unterstellt wird, wie sie dem Jäger selbst eigen ist, und die möglicherweise auch einem menschlichen Gegner unterstellt würde.

Auch Duba (1987: 14-21) schreibt, dass die Jagd auf Großwild und der Kampf gegen Feinde im Krieg bei den Guġġi ähnlich angegangen wird. Die Jagd selbst gilt hier bereits als Vorbereitung für den Krieg, da den jungen Männern hierbei die nötigen Fertigkeiten vermittelt werden können. Die Organisation einer Jagdgruppe ähnelt sehr der einer Gruppe von Kriegerern, und sie sollte jederzeit bereit sein, auch zu Kriegerern zu werden, wenn sie auf einen Feind treffen. Auch bei den Boorana, schreibt Baxter (1986: 46), ähneln die sportlichen Jagdexpeditionen in ihrer Organisation, Anzahl der Teilnehmer und Vorgehensweise sehr stark den Viehrazzien deren Ziel es unter anderem ist, befeindete Männer zu töten.

Für die Mačča-Oromo ist der Löwe den Beschreibungen Bartels (1990: 345, 347) zufolge das Tier, das Gott am nächsten steht, Segen und Frieden symbolisiert und demjenigen Glück bringt, dessen Vieh von einem Löwen gerissen wurde. Gleichzeitig bringt es seinem Töter Ruhm und Ehre. Eine Generation, die infolge ihrer Stellung im *Gadaa* die Autorität übernimmt, opfert aus diesem Grund zu Beginn ihrer Amtszeit immer ein Rind für ‚den‘ Löwen, um sich dessen Segen einzuholen. Die Noblesse des Löwen ist, so die Mačča, daran erkennbar, dass er niemals die Vorderbeine eines gerissenen Tieres frisst<sup>19</sup>

<sup>19</sup>Bei den Guġġi glaubt man ebenfalls, dass der Löwe Nahrungstabus einhält und keine Vorderbeine frisst. Bartels (1990: 156) interpretiert dies so, dass die Guġġi sich vorstellen, die Kraft des Wildtieres sei in den Vorderbeinen und Löwen deshalb davon absehen, sie zu fressen, weil sie selbst kraftvolle Tiere sind.

und auch kein Tier anrührt, das auf seine linke Seite fällt. Sie sehen also eine Parallele zu den Menschen, da Löwen, ebenso wie sie, auf Nahrungstabus achten.

Während meiner Forschungsreisen in Konso und Gewwada wurden mir als bevorzugte Jagdtiere vor allem Löwe und Leopard genannt, wobei den Löwen immer eine ganz besondere Ehrfurcht entgegengebracht wurde. Beide Tiere tauchten als Skulpturen auch innerhalb der Töterdenkmäler immer wieder auf. Darstellungen von anderem Großwild konnten wir während der Inventurreisen 1998 bis 2000 nicht finden, allerdings ist während der Frobeniusexpedition 1934/35 eine Fotografie eines Kriegerdenkmals mit mehreren Wildtieren, darunter einem Elefant, entstanden (s. Abb. 43). Während meiner Interviews in Konso wurden andere Tiere, wie Elefanten und Büffel, nur bei genauerem Nachfragen angeführt, und immer ordnete mein Gesprächspartner die Jagd auf diese eher der Vergangenheit zu. Eine Schlange wurde kein einziges Mal während unserer Inventur als Opfertier bei einer Gruppe von *waka* gefunden, und von nur einem abgebildeten Töter wurde ausgesagt, er habe eine Schlange getötet.

Viele dieser Tiere stellten mit Sicherheit in einer früheren Zeit eine echte Bedrohung der Herden (Löwen, Leoparden) sowie der Ernten (Büffel, Elefanten...) dar. Die Notwendigkeit, Herden und Felder zu verteidigen, erklärt aber nur teilweise, warum diese Tiere als Trophäentiere eine so große Bedeutung erlangt haben. Es richten nicht Elefanten, sondern Affen den größten Schaden in Feldern an, und die Herden werden weniger von Löwen als von Hyänen bedroht. Sowohl Affen als auch Hyänen werden aus diesen Gründen zwar gejagt, ohne jedoch als Trophäentiere zu gelten, deren Tötung den Anspruch auf einen Heldentöter-Status berechtigte (vgl. Hallpike 1972: 150)<sup>20</sup>.

Ein gemeinsames Merkmal von Kriegsführung gegen Feinde und Jagd auf gefährliches Großwild ist die Verteidigung der Gemeinschaft vor Gefahr und auch die Gefahr, in die der Töter sich selbst begibt, indem er gegen einen Feind oder ein gefährliches Wildtier zieht. Dies ist wohl ein Grund dafür, dass nur die erfolgreiche Jagd von Großwild einen Mann zum Status des Tötters befördert, nicht aber das Töten von ungefährlichen Tieren, wie etwa Antilopen oder kleineren Wildtieren. Bei den Boorana, die in unmittelbarer Nähe zu der Jäger- und Sammler-Gruppe der Wata leben, wird das Jagen von kleinen Tieren sogar als unmännlich angesehen (Baxter 1979:71)<sup>21</sup>.

### 2.1.3 Das Töten von Feinden als Bestandteil des Töterwesens

Lydall (1998: 70) schreibt, dass in Hamar jeder Nicht-Hamar (wobei hier die benachbarten Banna, Bešada und Kara als zu der Gruppe ‚Hamar‘ zugehörig gesehen werden) so lange ein Fremder ist und als eine ‚andere Person‘ gesehen wird, bis man eine persönliche

<sup>20</sup> Bei den weiter süd-westlich lebenden Hamär gehören Hyänen offensichtlich auch zu den Tieren, die einem Mann den Töterstatus verleihen (Epple/ Lito 2004: 63; Lydall/ Strecker 1979: 74). In Konso wurde mir dieses Tier jedoch nicht genannt, und auch in der Literatur taucht es bei den Aufzählungen von zu tötendem Wild nicht auf.

<sup>21</sup> Bei den Kaffa waren Angehörige der Mantscho, die hauptsächlich von der Jagd lebten, als Kandidaten für einen Heldentöter-Status ausgeschlossen, auch wenn sie, ebenso wie andere, die Trophäen der von ihnen getöteten Tiere dem König brachten (Bieber 1920: 328-333).



Beziehung zu ihm aufgebaut hat. Eine solche ‚andere Person‘ zu bestehen oder auch zu töten ist legitim und sogar ehrenhaft. Mitglieder von Gruppen, die als ‚verwandt‘ gelten (wie die hier zitierten Banna, Bešada und Kara) können jedoch nicht ungestraft getötet werden, und eine solche Tötung wird nicht auch nicht geehrt und berechtigt nicht zum Tragen der Töterinsignien. In eine ähnliche Richtung weist die Aussage meines Informanten Kilate aus Patinkalto/Konso:

*„Die Konso sagen, die Arbore sind Konso, also gibt es keinen hopa [Tötergesang]... Unsere Vorfahren sagten, wenn die Konso Qoira und Arbore töten und dann ein Töterlied darauf dichten, dann bekommen sie Elephantiasis. Deshalb sagten die Vorfahren, dass es keine Lieder darüber gibt, wenn man sich gegenseitig tötet. Wenn sie sich bekämpfen und gegenseitig töten, sagt man: ‚es war ein Unfall‘, und sie versuchen, wieder Frieden zu schließen.“*

Dieses Konzept einer Aufteilung der benachbarten Ethnien in ‚Verwandte‘ und ‚Anderer‘, sprich Feinde, ist als Grundgedanke zur Betrachtung der Töterzüge recht nützlich. Aber auch bei den ‚Anderen‘, also potentiellen Feinden, kann es noch bevorzugte Feinde geben. In manchen Fällen kann man sogar von einer Art ‚favourite enemies‘ sprechen. Hierbei handelt es sich nicht unbedingt um Feinde in dem Sinne, dass es sich um einen deklarierten und zeitlich begrenzten Kriegszustand zwischen zwei Ethnien handelt, wie dies bei den Gamu-Völkern üblich ist. In vielen Schriften tauchen bestimmte benachbarte Ethnien als ‚traditionelle Feinde‘ auf. So z.B. die Guğgi und Burgi für die Koreete (Straube 1963b: 126) die Dime und Mursi für die Me‘en (Fukui 1979: 171), die Boorana, Maale und Samburu für die Arbore (Tadesse 1999: 46), die Guğgi, Burgi, Samburu und Rendille für die Boorana (Haberland 1963a: 150, 266), die Boorana und Arsi für die Guğgi (Duba 1987: 4,9), um nur einige zu nennen. Meine Gesprächspartner in Konso bezeichneten vornehmlich die Boorana und die Guğgi, eventuell auch die Gamu als traditionelle Feinde. In Gewwada wurden als frühere Feinde neben den Dobase auch die Konso aufgeführt. Heute treten laut Informanten aus beiden Gruppen keine Feindlichkeiten mehr zwischen ihnen auf. Die Aussage Baxters (1979: 75), Boorana beurteilten ihre Nachbarn danach, ob sie ihre eigene Einstellung zu Kampf und Töten teilten, lässt beispielsweise darauf schließen, dass sie es vorziehen, gegen ebenbürtige Männer ins Feld zu ziehen. Tornay (persönl. Mitteilg.) bemerkte, die Nyangatom hassten ihre Feinde nicht, im Gegenteil respektierten sie diese, weil sie sie als ebenbürtig ansehen, ganz besonders. Tadesse (1999: 60) vermutet, dass der Ruf der Maale, außerordentlich kriegerisch zu sein, zur Auswahl dieser als bevorzugte Feinde für die Arbore beiträgt. Das Ideal, einen ganz besonders tapferen oder starken Gegner zu besiegen, findet sich auch in den Aussagen meiner Gesprächspartner in Konso: viele waren der Ansicht, es sei ehrenhafter, einen feindlichen Töter (der an seinen Insignien erkennbar ist) zu töten als einen Nicht-Töter. Ein junger Karrayyu, mit dem ich in Addis Ababa sprechen konnte, erzählte mir, dass ein solcher befeindeter Töter ein viel höheres Prestige bringe als ein ‚gewöhnlicher‘ Mann. Duba (1987: 13) berichtet sogar, dass die Guğgi nur Arsi und Boorana als ebenbürtige Feinde anerkennen, deren Tötung auch den Ehrentitel des Heldentöters nach sich zieht. Männer anderer Gruppen werden ihm zufolge als ‚weiblich‘ abgetan. Bei den Arsi und Boorana handelt es sich um zwei Gruppen, die von den Guğgi als verwandt angesehen

werden, und die sie aus diesem Grunde als gefährlicher empfinden als fremde Feinde. Möglicherweise liegt dies in der besonderen Hochachtung begründet, die einem ebenbürtigen Kämpfer entgegengebracht wird.

Eine solche Bevorzugung von befreundeten oder gar als verwandt angesehenen Personengruppen als Feinde steht im Gegensatz zu der eingangs genannten Sichtweise der Hamar, wo nur völlig Fremde als potentielle Feinde dargestellt wurden. Auch sonst ist dies im Hinblick auf das in den meisten Gruppen bestehende Tabu, Blut der eigenen Gruppe bzw. der als verwandt geltenden Gruppen zu vergießen, sehr ungewöhnlich. Eine ähnliche Aussage findet man jedoch auch bei Tadesse (1999: 40), der angibt, die Arbore erklärten es als ausgeschlossen, mit solchen Gruppen Krieg zu führen, in die sie weder einheirateten noch deren Rinder sie stehlen. Während es einleuchtet, mit solchen Ethnien Krieg zu führen, deren Rinder man stehlen will, da dies im Endeffekt gleichbedeutend ist, erscheint es sehr ungewöhnlich, gerade aus der Gruppe Männer zu töten, aus der man Frauen heiraten möchte. Die wurde mir allerdings von meinem Gesprächspartner Ginno aus Arbore<sup>22</sup> bestätigt. Dennoch handelt es sich hier um die Darstellung eines Idealzustands, da es in der Vergangenheit zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Arbore und Hamar gegeben hat (Strecker/Pankhurst 2003), deren Frauen aber nicht geheiratet werden. Tadesse berichtet weiterhin, die Tötung eines Mannes der Maale sichere dem Töter Glück und Wohlstand, was mir ebenfalls von Ginno bestätigt wurde. Unter diesen Umständen muss von einer sehr komplexen Beziehung zwischen den betreffenden traditionellen Feinden ausgegangen werden.

Turton (1988/1989) hebt bei seiner Analyse der Kriege der Mursi noch einen anderen Aspekt der Bevorzugung bestimmter ‚ritueller Feinde‘ hervor: Während kriegerische Auseinandersetzungen mit ansonsten befreundeten Nachbarn das weitgefächerte System von Interdependenzen und Austausch zum Kollabieren bringen kann, bleiben Attacken seitens befeindeter Gruppen überschaubar und bis zu einem gewissen Grad vorhersehbar und ohne wirtschaftliche Konsequenzen.

Nur Männer töten Großwild und Feinde bzw. werden getötet, so dass Frauen sich bei einigen Ethnien auch in Kriegszeiten recht gefahrlos bewegen und ihren Arbeiten nachgehen können (vgl. Abäbaw 1986: 1; Braukämper 2001: 223).

Im Süd-Omo-Gebiet war dieser Schutz der Frauen zwar bis zur Unterwerfung des Südens durch die Truppen von Kaiser Menelik II ebenso üblich (Strecker UM: III-14) wird heute jedoch nicht mehr gewährleistet (z.B. Turton 1988/1989: 68,71). Meine eigenen Gesprächspartner in Bešada argumentierten beispielsweise, dass es doch schließlich die Frauen seien, die Söhne gebären und somit weitere Männer in die Welt setzten, die dann wieder angreifen und töten könnten. Um die andere Gruppe zu schwächen, müssten daher auch Frauen getötet werden. Kronenberg (1961: 271-272), der das Töten von Frauen und Kindern befeindeter Ethnien bei den Longarim im Sudan beobachtet hatte, vermutete dass hiermit vor allem Furcht und Schrecken bei den befeindeten Nachbarn

<sup>22</sup> Ginno, ein verheirateter Mann aus Arbore, ist Hauptinformant meiner Kollegin Christina Gabbert. Die Aussage erhielt ich 2005 in einem ausgedehnten Interview per Telefon, als Ginno in Deutschland war.

gesät werden sollte, bzw. sie sich selbst als unerschrockene und unbarmherzige Gegner darstellen wollten.

In Konso wurde es nie als heroisch bezeichnet, Frauen zu töten. Wenn doch jemand versehentlich eine Frau tötet, so wird gemäß den Aussagen meiner Informanten auf keinen Fall eine Trophäe genommen oder abgeschnitten und es war ihnen völlig unvorstellbar, ein Töterlied auf eine solche Tat zu dichten. Während meines Aufenthalts in Konso und Gewwada im März 2003 schienen kriegerische Auseinandersetzungen und Tötungen von Menschen den von mir befragten Personen in diesen beiden Regionen weniger wichtig zu sein als die Jagd. Dies mag neben dem Einfluss der Kirchen (vgl. S. 35ff.) auch daran gelegen haben, dass das Töten von Menschen heute von der Regierung geahndet wird und man daher solche Themen generell mit Fremden ungern bespricht. Allerdings ist heute auch die Großwildjagd aus Tierschutzgründen geahndet.

Immer wieder wurde von Gewährsleuten aus Konso ebenso wie von Gewwada betont, dass man eigentlich friedliebend sei und dass die Männer zwar keine Angst hätten sich zu verteidigen oder eventuell auch Rache zu üben, dass sie sich jedoch nicht als Angreifer sähen. So sagte Korra:

*„... We are not like the Boorana. The culture of the Boorana and Guḡḡi demands that they kill people in order to get the genital trophy and be a hero. In Konso, we do not kill just for the trophy.“*

In einem späteren Gespräch vermutete Korra, dass einzelne Konso heimlich doch loszögen um einen Feind zu töten, nur um eine Trophäe zu bekommen. Anschließend würden sie behaupten, sie hätten nur zufällig einen Feind getroffen und sich verteidigen müssen. Aufgrund dieser Aussage vermute ich, dass es auch innerhalb Konsos nicht selbstverständlich ist, eine geplante Tötung zuzugeben. Da es kaum noch zu Kriegen zwischen den verschiedenen Ethnien dieser Region kommt, stehen die jungen Männer in einem Dilemma, da ihre Gesellschaft einerseits von ihnen erwartet, dass sie sich als Töter hervortun, gleichzeitig aber Tötungen an Menschen verpönt werden, die nicht aufgrund von Verteidigungen stattgefunden haben.

Die Viehraubzüge und Töterzüge der verschiedenen ethnischen Gruppen Äthiopiens haben sehr stark abgenommen und nur einige stehen nach wie vor in dem Ruf, Fremde zu töten, um eine Trophäe zu bekommen. Die Regierung versucht, Viehraubzüge im Rahmen zu halten, indem sie jeweils die gesamte Ethnie dazu verpflichtet, die gestohlenen Rinder wieder zurückzugeben und die Teilnehmer des Raubzuges – soweit diese auszumachen sind – mit einer Gefängnisstrafe zu belegen. Um die Gruppensolidarität zu untergraben und die wahren Täter ausfindig zu machen, werden häufig die gewählten Vertreter dieser Gruppen so lange ins Gefängnis gesperrt, bis der Täter sich von selbst meldet oder Verwandte des Ersteren die Gefangenen austauschen<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ein regelmäßiges Opfer dieser Vorgehensweise war mein Gastvater Bashiri der Gruppe der Bešada, der als Vertreter seines Amtes als *Likamambar* (gewählter Vertreter der Bešada bei Verhandlungen in der nächstgelegenen Verwaltungsbehörde in Dimeka) immer wieder in das Gefängnis in Dimeka gesperrt wurde.

### 2.1.4 Darstellung der unterschiedlichen Bewertung der Tötungen von verschiedenem Großwild bzw. Feinden

Nicht jedes getötete Wild bzw. getöteter Mensch bringt seinem Töter das gleiche Prestige. Trotz unterschiedlicher Meinungen meiner Informanten möchte ich hier versuchen, die Wertschätzung von verschiedenen Wildtieren bzw. Feinden in Konso darzustellen, wie dies von anderen Autoren für andere Ethnien getan wurde. Bei einigen Gruppen in Äthiopien, wie z.B. den von Braukämper (1983: 163; 2001: 223f.) untersuchten Kambaata und Hadiyya besteht eine Werteordnung, nach der bestimmte Wildtiere eingeordnet wurden. Gemessen wurde hierbei immer an der Einheit ‚Mensch‘, wobei die Angaben der jeweiligen Informanten jedoch schwankten. Bei den Hadiyya und Kambaata z.B. erhöhte ein erlegter Elefant das Prestige eines Mannes in gleicher Weise wie vier bis neun getötete Menschen, ein Löwe zählte zwischen zwei und sieben, ein Nashorn fünf und ein Büffel oder Leopard so viel wie ein getöteter befeindeter Mann. Haberlands (1965: 193) Berichten zufolge wurde insbesondere in den Königreichen der Amhara und Tigray sowie einiger Königreiche im Süden einem Elefanten sogar ein Wert in der Höhe von 40 Menschen zugesprochen, einem Löwen 10 oder 20 und einem Nashorn fünf. Bei den Koorete, so Straube (1963: 127), galt die Tötung eines Großwilds ebenso viel wie die eines Menschen und bei den Dorze (ibid.: 202) um einiges mehr. Bei den Boorana gelten Baxter (1979: 71) zufolge die als Trophäentiere gejagten Löwen, Elefanten und Rhinozerosse als ‚annähernd so viel zählend‘ wie ein männlicher Feind. Bartels (1990: 274) bezeichnet die Tötung eines befeindeten Mannes als die wichtigste Tat im Leben eines Mannes der Mačča.

Eine solche Aufrechnung von jeglichem Großwild im Vergleich zu einem Menschen ist bei den Konso unbekannt. Während der verschiedenen Gespräche in Konso wurde zwar deutlich, dass auch hier den verschiedenen Jagdwildtieren bzw. Menschen unterschiedliche Werte beigemessen werden, die Wertung des Prestiges, das ein getöteter Feind gegenüber einem getöteten Wildtier bringt, blieb jedoch unklar.

Katamo, ein Löwentöter aus Gera bezeichnete es als die überhaupt größte Tat, einen feindlichen Töter zu töten; danach folgte ein gewöhnlicher Mann und als drittes der Löwe. Andere Tiere erschienen ihm unwichtig. Kadido aus Debana meinte, dass derjenige, der einen Mann getötet habe, der größte ‚Held‘ sei, während die Töter von Großwild alle gleich seien.

Auch für Kilate aus Olanta war eindeutig der Mann das edelste Opfer:

*„Der Mann zählt mehr als alle Tiere. [Ein Anzeichen dafür ist, dass] nachdem jemand einen Mann getötet hat, es allen neun Klanen der Konso erlaubt ist, ihre Töterlieder zu singen. Wenn der Töter eines Feindes stirbt, können abermals alle neun Klane, also jeder aus dem Dorf, Töterlieder singen und darüber singen, was für ein starker Mann er war.*

*Wenn ein Mann einen Löwen erlegt, darf nur sein eigener Klan singen. Wenn sein Jagdfahrte einem anderen Klan angehört, so darf dieser Klan auch singen. Wenn aber ein Mann einen Feind erlegt hat, dürfen alle neun Konso-Klone mit ihm die Töterlieder singen.“*

Andere Töter waren jedoch nicht der Meinung, dass Feindestöttern das höchste Prestige gebührt. Sagoya, der den Löwen nicht nur an der Spitze des Prestigewilds, sondern auch

noch vor einem getöteten Feind genannt hatte, begründete dies mit der besonderen Stärke und Gefährlichkeit des Tieres:

*„Der Grund, warum man den Löwen gewählt hat, ist, dass der Löwe ein starkes und mächtiges Tier ist. Bis die Männer eines Dorfes einen Löwen erlegt haben, kann der Löwe bereits viele Menschen getötet haben. Da er ein mächtiges Tier ist, machen die Menschen eine große Zeremonie für den Geist eines erlegten Löwen. Früher tötete man die Löwen mit einem Speer, heute gibt es Gewebre. Vor einiger Zeit hat ein Mann einen Löwen mit einem Speer verwundet. Der Löwe lief daraufhin in das Dorf und tötete hier mehrere Menschen, mindestens sieben. Aus diesem Grund haben die Menschen Angst vor dem Löwen, und deshalb ist auch die Zeremonie für den Löwentöter größer als die für andere Tiere. Wenn ein Mann einen Löwen erlegt hat, wird mindestens fünf Tage lang gefeiert. Die Schwestern [leibliche und klassifikatorische] schmücken den Töter mit Perlenketten [später fordern sie diese wieder gegen eine Einladung oder etwas Geld zurück], und die Bewohner des Dorfes lassen in dieser Zeit ihre Arbeiten liegen.“*

Auch die Inventur der Töterdenkmäler konnte hierzu keine Klarheit verschaffen. Während bei den 55 inventarisierten weitgehend intakten Töterdenkmälern nur fünf Löwen und zwölf Leoparden gezählt werden konnten, fanden wir 70 *waka*, die Feinde darstellten. Diese Diskrepanz könnte jedoch auch durch das frühzeitige Verschwinden der Tierfiguren zustande gekommen sein, da diese ungleich der Feindesfiguren nicht aufrecht stehen, sondern der Länge nach auf dem Boden liegen und so schneller von Termiten oder anderen Parasiten gefressen werden.

Wenn auch Uneinigkeit herrschte, so geht aus den Aussagen hervor, dass sowohl die Tötung eines Löwen als auch die eines befeindeten Mannes als besonders prestigeträchtig angesehen werden, während außer dem Leoparden anderes Jagdwild nicht mehr zur Verfügung steht und daher unwichtig geworden ist. Die meisten Informanten sagten, dass getötete Leoparden nur ein geringes Prestige bringen. Armansha aus Kolme erklärte, dass man den Löwen als den *poqalla* (Klan-Oberhaupt) der Tiere bezeichnete. Der *poqalla* stellt für die Menschen als rituelles Oberhaupt eine Verbindung zwischen der menschlichen und übernatürlichen Sphäre dar, und es ist möglich, dass Löwen eine ähnliche Stellung einnehmen, was vermuten lassen könnte, dass Löwen einmal rituell als die wichtigsten Jagdtiere angesehen wurden. Dies wird durch die besondere Beziehung zwischen den Klan-Oberhäuptern und dem Löwen noch bestätigt, die ich in Kap. 1.7.2 angesprochen habe.

Das Prestige, das einem Töter zukommt, hängt nicht allein von dem Wesen ab, das er getötet hat. Auch die von ihm verwendeten Waffen können zu seinem Ruf beitragen. Bestimmte Waffenarten werden für die Tötungen von Feinden bzw. Tieren bevorzugt, da sie mit einem höheren Prestige verbunden sind als andere.

### 2.1.5 Verwendete Waffen

Der Literatur zufolge scheinen in Süd-Äthiopien bis Anfang des 20. Jahrhunderts vor allem Pfeil und Bogen als Verteidigungswaffen verwendet worden zu sein, während sie

heute nur noch selten in Gebrauch sind. Bei den Ġängero und Kambaata ist die Benutzung von Pfeil und Bogen zumindest in früheren Zeiten eine Eigenheit der Handwerkerkaste gewesen (Braukämper 1983: 159). Im ethnographischen Museum des *Institute of Ethiopian Studies* in Addis Ababa ist ein etwa mannsgroßer, doppelt geschwungener Bogen ausgestellt, der den in der Nähe der Boorana lebenden Wata zugeordnet wird, die sich auf die Jagd spezialisiert haben.

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts, so Haberland (1962: 143), wurden Pfeil und Bogen von den meisten äthiopischen Völkern als minderwertig angesehen und verschmäht, während Speere und Schilde sich als gängige Waffen durchgesetzt hatten. Diese Berichte lassen darauf schließen, dass Pfeil und Bogen in früherer Zeit eine größere Bedeutung gehabt haben und in den meisten Gebieten durch Speere abgelöst worden sind<sup>24</sup>. Bei den Maale scheint, den Berichten meiner Gesprächspartner in Konso und Bešada zufolge, die Verwendung von hochgiftigen Pfeilen, die mit recht kleinen Bögen geschossen werden, heute üblich zu sein<sup>25</sup>.

Stöcke und Knüppel bzw. Schwertmesser oder Dolchmesser werden ebenfalls von vielen Gruppen (z.B. Kaffa (Bieber 1920: 320), Yäm (Erlanger 1904: 115), Kambaata (Braukämper 1983: 158) und Dorze (Straube 1963b: 258)) benutzt. Messer dienen insbesondere den Reitern im Kampf gegen Feinde und zum Abschneiden der Schwänze und anderen Trophäen wie auch den Genitaltrophäen. Bei der Jagd auf Elefanten werden den Tieren die Achillessehnen der Hinterbeine mit Schwertmessern durchtrennt (z.B. Hadiyya, Kambaata und Arsi (Braukämper 1983:162)).

Vermutlich seit der italienischen Besatzungszeit (1936-1941), während der zahlreiche Allianzen der Italiener sowie auch der Amhara mit verschiedenen Ethnien geschlossen wurden, kamen immer mehr Gewehre in Umlauf. Seit den achtziger Jahren kommen viele automatische Waffen aus dem Sudan über die Nyangatom und deren sudanesischen Verbündete, die Toposa (Tornay 1992, unveröff. Konferenzpapier).

Hallpike (UM: 94) vermutet, dass bei zwischendörflichen Kämpfen der Konso (die er bis Ende des 16. Jahrhunderts einordnet) Bögen verwendet wurden, mit denen vergiftete (verwendet wurde Schlangen- oder Schildkrötengift) und mit Federn geschmückte Pfeile und teilweise auch mit Widerhaken versehene Speerspitzen abgeschossen wurden. Zur Zeit der Forschung Hallpikes waren sie von der Verwendung dieser Waffen wieder abgekommen.

Heute ist die in Konso meist zur Jagd mitgeführte Waffe das Gewehr, auch wenn viele Männer mit einem Speer in der Hand – für den Fall, dass sie sich verteidigen müssen – zur Arbeit in ihre Felder gehen<sup>26</sup>. Sehr häufig werden auch Fallen aufgestellt. Nicht selten

<sup>24</sup> Die zu der Ausrüstung mit Speeren gehörenden Schilde sind fast immer aus Büffel- oder Hippopotamus-Haut und werden generell von spezialisierten Gerbern angefertigt. Die unter anderem auf Hippopotamus-Schilde spezialisierte Inselbevölkerung des Abbayya-Sees (Gatsame und Gidiččo) verfügten hiermit beispielsweise über ein recht begehrtes Handelsgut (vgl. Straube 1963: 126).

<sup>25</sup> Ein Foto eines solchen Bogens ist während der Expedition unter Jensen um 1950-1952 gemacht worden (FOK 61 S. 47:Ha 39/8; P 14/38a; P 13/35).

<sup>26</sup> Das Tragen von Gewehren ist nicht erlaubt, und aus Furcht, dass man sie ihnen wegnehmen könnte, lassen sie es in diesen dicht besiedelten Gebieten lieber zu Hause. Auf der Jagd ist die Gefahr, mit

wird das Tier, meistens wurde mir als Beispiel ein Löwe genannt, zunächst mit einer Schlingfalle gefangen und dann mit dem Gewehr oder dem Speer getötet. Ein Jäger berichtete mir von einer Begebenheit, bei der einer der Schützen, anstatt den Löwen zu erschießen, die Schlinge durchschoss und daraufhin von dem nun freien Löwen angegriffen wurde. Um das Leben ihres Kameraden nicht zu gefährden, schossen die anderen Jäger nicht auf den Löwen, sondern töteten ihn mit ihren Speeren, so dass der Angegriffene mit tiefen Verletzungen davon kam.

Wenn das Tier langsam in der Schlinge verendet, gilt der Besitzer der Schlinge letztendlich als Töter und er ersticht das bereits tote Tier noch einmal symbolisch mit dem Speer oder schießt mit dem Gewehr auf den Kadaver.

Alle meine Gesprächspartner in Konso gaben an, dass das Töten mit dem Speer als die ehrenhafteste Art angesehen wird. Ein Junge war sogar der – vielleicht rein persönlichen – Auffassung, dass ein echter ‚Held‘ nur mit einem Speer töten würde. Das Töten mit dem Gewehr folgte an zweiter Stelle, wobei der Besitz eines Gewehres aufgrund der hohen Anschaffungskosten und als Zeichen von Moderne bereits an sich mit Prestige behaftet ist. Die Schlingfalle genießt keine besondere Wertschätzung, was auch dadurch ausgedrückt wird, dass der Töter eines bereits in der Falle verendeten Tieres dieses noch einmal mit einer der beiden Waffen symbolisch töten muss, bevor er es aus der Falle holt.

Bei meinen Interviews mit mehreren Töttern des Dorfes Machelo/Konso wurde deutlich, dass ein Mann unter Umständen auch dann ein Töterlied dichten kann, wenn er auf seinem Weg durch Zufall auf das Gerippe eines vor langer Zeit eines natürlichen Todes gestorbenen Löwen stößt, dieses symbolisch tötet und die Knochen der Tatzen mit nach Hause nimmt. Diese Art symbolischer Tötung jedoch könnte einen Mann kaum mit dem gleichen Stolz erfüllen, wie eine eigenhändige Tötung im Kampf oder auf der Jagd. Ein Konso-Sprichwort, das Korra mir übersetzte, lautet: „Diejenigen, die ihr Töterlied über einen [bereits seit langer Zeit] Toten dichten, sind nicht mit ganzem Herzen dabei.“

Auch bei anderen Ethnien werden Waffen wie Speere und Pfeile, die vor der Verbreitung von Gewehren in Gebrauch waren, in Kriegszügen, Viehraubzügen oder auf der Jagd, aus Prestige Gründen beibehalten. Bei den Dorze gilt es als besonders ruhmvoll, den Feind im Nahkampf eines Krieges mit dem Säbelmesser zu töten, um dann die Genitalien als Trophäen damit abzuschneiden. Besondere Geschicktheit mit der Waffe im Kampf wird besonders geachtet (Straube 1963b: 202). In dem gleichen Sinne geben einige Krieger der Arbore an, auch in den 1990er Jahren lediglich mit einem Knüppel bewaffnet in den Krieg gezogen zu sein (Tadesse 1999: 83).

Diese Bevorzugung von älteren Waffen zeigt, dass nicht allein der Tod des Gegners oder des erlegten Tieres im Mittelpunkt steht, sondern vor allem auch der Kampf und die Verteidigungskraft und Tapferkeit des Tötters. Der Mensch tritt so dem zu tötenden Großwild als ebenbürtig gegenüber und setzt sein eigenes Leben aufs Spiel, da er sich bei der Benutzung von Speeren, Messern und Knüppeln seinem Opfer nähern muss. Aber nicht nur diese physische Bedrohung spielt eine Rolle. Bei den Konso besteht laut meiner

---

einem Gewehr gesehen zu werden, geringer, da man dort kaum den Behörden nahe stehenden Menschen begegnet.

Informanten bei einem Nahkampf auch deshalb eine viel größere Gefahr für den Töter, weil der Geist des getöteten Tieres oder Menschen seinem Töter zu folgen sucht (s. Kap.3.4.). Benutzt er hingegen ein Gewehr, entflieht der Geist dem Krach des Schusses und kann dem Töter aufgrund der größeren Entfernung nur schwerlich folgen.

Auf den Aspekt der Nähe des Täters zu seinem Opfer während der Tötung und die Möglichkeit einer rituellen Verbindung der beiden werde ich später noch ausführlicher zurückkommen. Hier werde ich zunächst zeigen, auf welche Weise das Töten von Großwild und Feinden kulturell reglementiert wird.

## 2.2 Der kulturelle Rahmen von Tötungen

Wie aus den vorigen Kapiteln hervor ging, sind Tötungen, die zum Wechsel in einen höheren Status berechtigen, niemals völlig willkürlich, sondern unterliegen festen Regeln und Bestimmungen. Das trifft auch auf individuelle Töterzüge oder Jagdzüge zu, da bestimmte Vorbereitungen getroffen werden und die möglichen Opfer nicht beliebig sind. Zusammenfassend können die Rahmenbedingungen für Tötungen, wie sie in der Literatur beschrieben werden, in verschiedene Kategorien aufgeteilt werden:

- deklarierte Kriege zwischen verschiedenen Ethnien
- von der Regierung geführte Kriege mit einem anderen Land
- innerethnische Auseinandersetzungen
- ritualisierte Jagdzüge auf Großwild
- individuell organisierte Töterzüge im Feindesland/ Viehrazzien oder Jagdpartien

Hinzu kommen Zufallgelegenheiten, bei denen ein Wanderer sich gegen einen Feind verteidigen, oder ein Hirte seine Herde schützen muss. Diese völlig unvorbereiteten Tötungen, durch die ein Mann ebenfalls in den Status des Helden-Töters übertreten kann, sind den mir vorliegenden Berichten zufolge jedoch zumindest heutzutage eher selten. Im Folgenden werde ich verschiedene Beispiele zu den hier genannten Kategorien anführen.

### 2.2.1 Deklarierte Kriege zwischen verschiedenen Ethnien

Eine Kriegsführung mit offizieller Kriegsdeklaration, Kriegsplanung, dem Unterhalt von Heeren und entsprechenden Ämtern wurde vor allem in den nördlicheren Regionen Äthiopiens sowie den damaligen Königreichen Yäm (Straube 1963b: 327), Kaffa (Bieber 1920: 290-299) oder Kambaata (Braukämper 1983: 156f.) beschrieben.

Bezüglich der Ethnien, die ich hier bespreche, wurde vor allem aus den Gamu-Bergen und Gebieten östlich des Chamo- und Abbayya-Sees, bei den Dorze und Koorete von der Existenz einer militärisch geordneten Kriegskultur berichtet:

Bureau (1981: 15f.) schreibt, dass im ganzen Gebiet der Gamu festgelegte Regeln existieren, gemäß derer Krieg geführt oder Friede geschlossen wird. Innerhalb der Gamu-Gruppen kam es trotz dieser Ideale immer wieder zu Kriegen, die nicht im vorab offiziell deklariert waren und in denen um Land gekämpft, Sklaven erbeutet und Ernten zerstört



wurden. Während der Kriegszeiten herrschte hierbei Marktfriede, und Frauen konnten gewöhnlich unversehrt Grenzen überschreiten. Ebenso waren Boten, die die Kriegserklärung oder auch ein Friedensangebot brachten, ungefährdet. Nicht alle Nachbarn der Gamu-Völker hielten sich an diese Bestimmungen. Vornehmlich die Guḡḡi schienen diesen Frieden – aus Sicht der Gamu – immer wieder gestört zu haben (Straube 1963b: 150, 200-204). Allerdings gehorchten die Guḡḡi wiederum einem Regelcode im Krieg, der ihnen verbot, den Besitz eines Feindes in dessen Haus zu berühren, von ihm Nahrung anzunehmen, Frauen und Kinder zu töten, Feuer an Häuser zu legen oder einen Mann zu töten, der sich die Hände in die Höhe haltend ergab (Duba 1987: 32).

Von den Koorete berichtet Straube (1963: 111,126), dass die Kunst der Kriegsführung einen sehr großen Stellenwert in der Gesellschaft einnimmt. Aufgrund dessen bilden auch die erblichen Heerführer die Elite und bekleiden immer oberste Ränge in der Gesellschaft. Vereinzelte Bezirke haben sich zudem als ganz besonders geeignet gezeigt, erfolgreiche Soldaten hervorzubringen und sind dementsprechend gut angesehen.

Die Dorze beschreibt Straube (1963b: 150) als Kriegs- (und Händler-) Volk, deren männliche Mitglieder sehr häufig ihren Unterhalt verdienen, indem sie sich bei Nachbarn als Soldaten anstellen lassen. Die Führung der eigenen Heere wird nicht von erblichen Führern, sondern von erfahrenen Kriegern übernommen, die schon einige Schlachten erlebt und auch Feinde getötet haben. Tötungen werden ausschließlich im Kriegsfall als ehrenhaft gefeiert, wogegen individuelle Töterzüge, wie sie in anderen Gebieten üblich sind, verabscheut werden.

Nicht bei allen Gruppen herrscht ein so strenger Ehrenkodex im Kampf. Die Überlistung des Gegners gehört bei einigen Ethnien durchaus zur Taktik. Die Sidama z.B. hatten, gemäß der Erzählung eines Mitarbeiters von Brøgger (1973: 33), den Gegner einmal scheinheilig zum gemeinsamen Gebet eingeladen. Bei dem Zusammentreffen wurde der Gegner überfallen. Auch das Töten aus dem Hinterhalt ist keineswegs als Bruch der Ehre eines Töters zu sehen, wie eine Legende der Boorana verdeutlicht, in der ein Heldentöter als „great ambusher“ gefeiert wird (Sahlu 2002: 145).

Die Boorana zehrten noch Ende der 1970er Jahre von dem Ruf, erbitterte Krieger zu sein, vor allem durch die vielen Kriegszüge im 16. Jahrhundert, eine Zeit, in der die Boorana stark expandierten. Aufgrund des reichen Vokabulars und Erzählguts, das von verschiedenen Kampfarten (Hinterhalte, Razzien, Schlachten etc.) berichtet, schließt Baxter (1979: 69), dass die Boorana ein sehr großes allgemeines Interesse an und eine überaus positive Einstellung zu Kriegen und Kämpfen haben.

Den Kriegen und Kämpfen liegen zum Teil wirtschaftliche und politische Interessen zugrunde. Duba (1987: 10) führt einen Grund des Aufkeimens kriegerischer Auseinandersetzungen der Guḡḡi mit ihren Nachbarn auf Konflikte bezüglich Nutzung von Weideflächen, aber auch die immerwährenden Viehrazzien zurück. Von mehreren Autoren sind jedoch Konflikte um Landbesitz von Ackerflächen oder Weidegründen als Hauptmotivation für kriegerische Konflikte verneint worden. Tadesse (1999: 46ff.) z.B. schloss aus der Untersuchung des Kriegswesens der Arbore, es ginge diesen überhaupt nicht um einen Kampf um Ressourcen, sondern um etwas ganz anderes, nämlich den Erhalt der

Fruchtbarkeit der Gruppe. Dieser bereits weiter oben angesprochene Punkt wird noch später (Kap. 7) ausführlich erörtert werden.

Eine weitere Motivation der Kriegsführung gegen andere Ethnien, die z.B. von Turton (1988/1989: 78ff.) angesprochen wurde, ist der Wunsch nach der Festigung der eigenen ethnischen Identität. Die Kriege und auch individuellen gegenseitigen Tötungen, so Turton, werden im Namen der Ethnie durchgeführt, da Feinde außerhalb dieser Einheit stehen. Gäbe es diese politische Einheit nicht, zerfiele die Gruppe in ihre verschiedenen Klane und sei aufgrund dessen weniger mächtig. Turton erklärt somit die gegenseitigen Tötungen als Bestreben, die politische Eigenständigkeit der Gruppe zu stärken und sich zu den anderen, den Fremden, klar abzugrenzen. Diese Ansichtswiese wird durch Berichte von anderen Ethnien bestärkt. Tadesse (1999: 29) z.B. schreibt, dass die Arbore die Geschichte ihrer Ethnie vor allem in militärischen Aktionen gegen andere begreifen. Van de Loo (1991: 283) bezeichnet den Kriegsgesang der Guḡgi (*getala*) als die „wichtigste ethnische Hymne“, in der die ethnische Identität zelebriert wird. Folgt man jedoch dieser Logik, so sind Töter auch aus dem Grunde für die Gesellschaft von Bedeutung, dass sie das Fortbestehen der Identität der gesamten politischen Gruppe sichern.

Da in der vorliegenden Arbeit eine Verbindung zwischen dem Töterwesen und dem Totenkult untersucht werden soll, steht weniger die gesamte Ethnie als politische Einheit im Vordergrund als die Einbindung des Einzelnen in seine Ahnenreihe, d.h. also seine Klanggemeinschaft. Ich möchte es damit bei den obigen Ausführungen belassen und auf die bereits sehr reichhaltige Literatur zu ethnischer Identität, Krieg und Frieden in den behandelten Gebieten verweisen<sup>27</sup>. Wenn auch einige der Erkenntnisse dieser Autoren in meine Argumentation einfließen werden, möchte ich in der Hauptsache auf individuelle Motivationen zur Kriegsführung sowie kulturelle Wertebezogenheit eingehen.

### 2.2.2 Tötungen als Soldat der Staatsarmee am Beispiel Konso

Rituelle Kriege, Überfälle und Razzien sowie individuelle Töterzüge haben seit der Befriedung des Landes durch die Regierung stark abgenommen, und daher gibt es seither weniger Möglichkeiten für einen Mann, sich als Feindestöter zu profilieren. Eine Möglichkeit, dies dennoch zu tun, ist es, als Soldat der Staatsarmee zu dienen und auf diese Weise in zwischenstaatlichen Kriegen gegen Feinde zu kämpfen. Amborn (Braukämper 2001: 220) hatte dementsprechend in Konso erfahren, dass Soldaten, die im Krieg gegen

<sup>27</sup> Ein umfangreiches Werk von Kurimoto und Simonse (1998) beispielsweise beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von kriegerischen Auseinandersetzungen und Altersklassensystemen. Fukui (1986) interessiert sich hierbei hauptsächlich für die globalen Freundschafts- und Feindschaftsbeziehungen der betreffenden Gruppen. Abbink (1990, 1992, 1993, 1994) deutet das Aufkommen von Gewalt als gruppenspezifisches Phänomen aufgrund von einer Krise in der Gesellschaft. Strecker (1988, 1994, 1998) erklärt das Aufkommen von Krieg aus der persönlichen Sichtweise der Hamär und legt gleichzeitig dar, wie die Gefahr des Krieges und Jagdzüge symbolisch vernichtet und den jungen Kriegerern ein Gefühl der Sicherheit suggeriert werden kann. Tornay (1992) pflichtet Turton (1986) darin bei, dass die Kriege in Süd-Äthiopien nicht durch die Akquisition von Land motiviert sind, sondern dazu dienen, eine Gruppenidentität zu schmieden.

Eriträa gekämpft hatten, sich jetzt als Töter bezeichneten und er erkannte darin ein neues Wiederaufleben der Töterideologie, das durch diesen Krieg verursacht wurde. Da ich zu diesem Punkt keine weiteren schriftlichen Ausführungen ausfindig machen konnte, werde ich mich zur Erläuterung dieser Frage auf meine eigenen Befragungen in Konso im Jahre 2003 stützen. Die Meinungen meiner Gesprächspartner zu diesem Thema waren recht widersprüchlich. Einige argumentierten, dass ein Heldentöter jemand sei, dem es gelungen ist, den Feind bzw. Einzelpersonen aus einer befeindeten Gruppe zu töten, ebenso wie jemand, der sein Leben für sein Land gegeben habe. Da Konso zu Äthiopien gehöre, so könnten, wenn Äthiopien im Krieg mit Feinden kämpfe, die beteiligten Soldaten durchaus auch als Heldentöter gesehen werden. Viele der Befragten lehnten diesen Gedanken jedoch ab mit der Begründung, Soldaten hätten bei der Tötung keine Zeugen aus der eigenen Ethnie, die nach der Rückkehr als solche fungieren können und würden auch keine Trophäen nehmen (zu Zeugen und Trophäen s. Kap. 3.1/3.2). Auf meinen Hinweis, dass mehrere Konso gemeinsam in einer Truppe kämpfen und somit auch Zeuge sein könnten, wurde mir entgegnet, dass dies zwar möglich, aber sehr unwahrscheinlich sei. Da keiner der Befragten einen solchen Fall kannte, blieb diese Unterhaltung spekulativ.

Während der Inventarisierung der *waka* der Konso fanden wir nur eine Gruppe von Skulpturen vor, die eindeutig einem Helden zugeordnet werden konnte, der in der staatlichen Armee in gekämpft hatte: in Dibala/Doha zeigte man uns ein *waka*-Denkmal, das für einen während des DERG-Regimes im Krieg gefallenen Soldaten von seinen heimgekehrten Kameraden, also seinen Zeugen, aufgerichtet worden ist. Die Gruppe von Statuen beinhaltete die Ehefrau des Soldaten, sieben getötete Feinde sowie zwei Gewehre, die dem Helden zugeordnet waren. Die Figur des Helden selbst war gestohlen worden und lagert seitdem in den Verwaltungsbüros in Bekawile.

In diesem Fall wurde dem Soldaten ein Heldenstatus zuerkannt, auch wenn er ihn selbst zu Lebzeiten nicht mehr beanspruchen konnte, und der Verstorbene hatte Zeugen aus Konso, die die Tat bestätigen und die Aufrichtung des Denkmals organisieren konnten.

Ein weiteres Denkmal (KW 425) war nur unvollständig, d.h. ohne Steinstele und ohne Darstellungen von Feinden aufgestellt. Der Verstorbene hatte als Mitglied einer Bürgermiliz gegen die Besatzer gekämpft und behauptet, bei dieser Gelegenheit Männer getötet zu haben, ohne aber eine Trophäe gebracht oder einen Zeugen gehabt zu haben.

Die Informationen zu dem dritten Denkmal, das mit Soldaten in Verbindung gebracht wurde, mussten leider ungeklärt bleiben. Es war angeblich bereits 1995 vollständig gestohlen worden und hatte neben einem Soldaten drei Frauen dargestellt, die nicht seine Ehefrauen, sondern Kämpferinnen gewesen sein sollen.

Auch wenn diese Aussage angezweifelt werden kann, ist das Beispiel zusammen mit dem vorigen an dieser Stelle nützlich. Die Frage nach der Anerkennung von Tötungen als Soldat kann zwar nicht eindeutig beantwortet werden, Die Beispiele spiegeln jedoch die grundsätzliche Bereitschaft wieder, für im Krieg gefallene Soldaten *waka* aufzustellen und sie somit als Heldentöter zu ehren. Das Töten als Mitglied von Staatstruppen im Krieg, wird, wie hier deutlich wird, zumindest in Konso sehr kontrovers aufgefasst. Dies liegt, so

denke ich, daran, dass unterschiedliche Wertekomplexe mit dem Töterstatus verbunden sind. Der eine ist ritueller Natur, und es werden bestimmte Komponenten vorausgesetzt, wie die physische Nähe zu dem Besiegten, Zeugen der Tat und eine Trophäe (s. Kap. 3.1/3.2). Der zweite Wertekomplex wurde von den Vertretern der Auffassung, ein Soldat könne Heldentöter sein, betont. Sie schenkten vor allem der Tapferkeit, Aufopferungsbereitschaft und moralischen Integrität des Heldentöters Bedeutung.

### 2.2.3 Innerethnische Konflikte

Konflikte zwischen Individuen der gleichen Ethnie, oder auch zwischen zwei Dörfern, wie dies in Konso gegen Ende des 16. Jahrhunderts häufig vorkam (Hallpike 1970; Hallpike UM: 75f.), können dazu führen, dass Menschen willentlich oder auch aus Versehen getötet werden. Für die Besprechung des Töterstatus sind diese Fälle aber eher unbedeutend, da solche Tötungen als tabu angesehen werden und in langwierigen und komplizierten Zeremonien gesühnt werden müssen (Boorana (Baxter 1979: 70), Arbore<sup>28</sup> (Tadesse 1999: 52), Koorete (Straube 1963b: 127)).

Bei den Konso kann ein Mann, der einen andern Konso im Kampf tötet, zwar durchaus im Alltag als heldenhafter und tapferer Kämpfer geehrt werden. Er ist aber deshalb jedoch keineswegs berechtigt, den Heldentöterstatus zu beanspruchen. Auch wurden und werden in diesen Fällen keine Trophäen abgeschnitten. Während Tötungen innerhalb der eigenen Lineage in Konso durch Rituale gesühnt werden können, drohen Tötungen außerhalb der Lineage weitere Rache­tötungen nach sich zu ziehen. Korra erklärte, dass dies der Grund ist, warum die Tötung eines Landsmannes nicht zum Heldentöterstatus führt:

*‘If Konso people kill each other, there is no hopa [Töterlied], no singing about them...*

*When people are married to each other, they have a clan relationship... Imagine, two men engage in a conflict and fight against each other and one of them kills the other. When you are a hero, you have to sing the hopa. So if the one who killed would sing hopa, that would cause an even greater conflict because [the relatives of the dead person are reminded of the killing by the song] and seek revenge.’*

Problematisch fand Korra also vor allem den Gedanken, dass ein Töter sich in seinen Töterliedern mit dem Mord eines Verwandten rühmen könnte. Jedes Mal, wenn er dieses Lied sänge, und das über Jahre hinweg, würde er Rachegefühle in der betreffenden Familie schüren und hiermit weitere Tötungen provozieren. Korra fügte allerdings hinzu, dass ein Mann, der bei Kämpfen zwischen zwei in Konflikt geratenen Dörfern ganz besonders tapfer war und sein eigenes Dorf – auch durch Töten der Männer in dem anderen Dorf – verteidigt hat, doch in gewisser Weise als ‚Held‘ gelten könne. Für Korra lag das Heldenhafte in einer solchen Tat dann weniger in der Tötung selbst, sondern in der erfolgreichen Verteidigung der eigenen Partei begründet. Wie im vorigen Beispiel der Tötung als Soldat

<sup>28</sup> Tadesse selbst benutzt die Bezeichnung ‚Hor‘. Da es sich bei beiden offensichtlich nebeneinander verwendete Eigenbezeichnungen handelt, ziele ich es vor, den in der bisherigen Literatur zu Äthiopien besser bekannten Begriff ‚Arbore‘ zu verwenden. ‚Hor‘ bleibt daher nur in Zitaten stehen.

der Staatsarmee werden hier die Charaktereigenschaften des Mannes als heldenhaft betont. Dennoch erhält der Mann keinen Heldentöterstatus, da für diesen, wie Korra sagte, das Abschneiden der Trophäe und auch das Singen von Töterliedern notwendig wäre. Ein Mann kann demnach durch heldenhaftes Verhalten durchaus Anerkennung gewinnen, bei dem Heldentöttertum handelt es sich jedoch um einen echten gesellschaftlichen Status, den man nur mit bestimmten rituellen Handlungen erreichen kann.

#### 2.2.4 Ritualisierte Jagd- und Töterzüge als Bestandteil des *Gadaa*-Systems

Bei vielen ethnischen Gruppen Süd-Äthiopiens sind die männlichen Mitglieder in Altersklassen organisiert, was hier als *Gadaa*-System bezeichnet wurde. Das grobe Prinzip dieser Organisation besteht darin, dass die Zugehörigkeit eines Mannes von der Generationsklasse seines Vaters abhängt und jede Stufe mit ganz bestimmten politischen und gesellschaftlichen Aufgaben verbunden ist.

Bartels (1990: 15, 21) bezeichnete das *Gadaa* von seinen Forschungen bei den Mačča ausgehend als eine Ordnung, in der die Verantwortung für die Durchführung der notwendigen Rituale jeweils von einer zur anderen Altersklasse übergeben wird. Da die Mačča annehmen, dass von der korrekten Einhaltung aller Rituale das Wohlergehen der Gemeinschaft abhängt, liegt auch dieses Gemeinwohl in der Verantwortung dieser Altersklasse. Hiermit sind aber auch praktische soziale Aufgaben verbunden, wie die Organisation der Feldarbeit oder Streitschlichtungen.

Von einigen Autoren (Stigand 1918 zit. in Hamer 1987: 24; Cerulli zit. in Haberland 1990: 258) werden Altersklassenordnungen in erster Linie als militärische Organisation gewertet, die zur Rekrutierung von Kämpfern dient. Kurimoto und Simonse (1998: 12) sind bei ihrer detaillierten Studie über den Zusammenhang von Konflikten und Altersgruppen zu dem Schluss gekommen, dass militärische Konfrontationen mit feindlichen Gruppen sehr häufig zeitgleich mit Initiationsriten in bestimmte Altersklassen auftauchen. Von den neu Initiierten wird ihnen zufolge erwartet, dass sie ihre Tapferkeit der vorherigen Generation gegenüber beweisen. Auch die Ordnung des *Gadaa* ist, oder zumindest war einmal sehr stark mit Kriegszügen und Kämpfen gegen benachbarte Ethnien verbunden.

Die vor allem im 16. Jahrhundert stattgefundenen Kriegszüge, die zur Verbreitung der Oromo geführt haben, werden eng mit dem *Gadaa* in Verbindung gebracht, da im Zuge der Initiation in eine der *Gadaa*-Stufen Kriegszüge bzw. Viehrazzien zu den Nachbarn vorgesehen sind (z.B. Haberland 1990: 257; Legesse 1973: 74-75; Loo 1991: 283). Die Aufgabe der älteren Männer besteht hierbei in der Anweisung bezüglich Technik der Razzien, Handhabung der Waffen und Kriegsführung (Schulz 1941/43: 534 zu Sidama).

Legesse (1973: 74f.) hatte die *Gadaa*-Organisation der Boorana bzw. sämtlicher Oromo-Gruppen als Grundlage der Kriegsführung bezeichnet. Haberland (1963: 205-210) erläutert den Stellenwert des Tötens innerhalb dieser Organisation und Baxter (1979: 88) nannte als erste Pflicht einer neu benannten Generationsklasse, die Feinde der Boorana zu terrorisieren und deren Vieh und Hoden mitzubringen. Schulz-Weidner (n.d.: 284-285) sprach bei den Guğgi von einem Kriegszug gegen die Boorana nach der Beschneidung

und einem wichtigeren Kriegszug nach dem *Gadaa*-Grad. Bei den Gide'o gehen die Anwärter des *raba*-Grades auf Büffeljagd (FOK 70, S. 62: 53/12; S. 63: 53/14). Die Initianden der Sidama werden in einem Seklusionscamp mit der Handhabung von Waffen, kämpferischen Fähigkeiten und den Techniken des Viehraubs vertraut gemacht. Die abtretende Generation fordert die Initianden dazu heraus, noch kriegerischer und erfolgreicher zu sein als sie selbst. Das hat zur Folge, dass die Initianden sich bereits nach Ablauf der Seklusionszeit mit zukünftigen erfolgreichen Viehrazzien brüsten, während diejenigen Männer, die in die Phase des ‚elderhood‘ eintreten, sich auf ihre früheren Viehrazzien berufen und die jüngeren hiermit provozieren (Hamer 1987: 94; Hamer 1996: 534f., 537). Ein Teil der Zeremonie, die die jungen Guḡgi-Männer in das Altersklassensystem integriert (*makabasa*), stellt ein Versprechen der Initianden dar, Nachbargruppen zu überfallen und deren Vieh zu rauben, um es ihren Müttern zu bringen (Hinnant, 1977: 159).

Die heutige Bedeutung des *Gadaa* ist nicht mehr militärischer Natur (Amborn 1988: 754; Bartels 1983: 15, 24), sondern vielmehr auf die Organisation der rituellen und alltäglichen, auch politischen Aufgaben konzentriert (Kurimoto/ Simonse 1998: 12). Zwar existieren noch immer Attacken auf Nachbarn bei Altersklassenwechseln, diese sind jedoch keine regelrechten Kriegszüge, sondern ritualisierte Razzien oder Kampagnen (Baxter 1979: 88; Hamer 1996: 546; Legesse 1973: 58-60,76-81), bei denen die betreffenden Nachbarn nicht zu Schaden kommen.

Ich möchte an dieser Stelle auf die sehr umfangreiche Literatur des recht komplizierten *Gadaa*-Systems verweisen, das von den meisten Autoren bezüglich der von ihnen betrachteten Ethnie einzeln beschrieben wurde. Zum Beispiel Haberland (1963a: 167-193) oder Amborn (1989: 80-83), der die verschiedenen Altersklassensysteme sowie Systeme der Arbeitsgruppen und politischen Strukturen der *Gewwada* als Möglichkeiten, das Leben in akephalen Gesellschaften zu regeln, untersucht, weiterhin Schulz-Weidner (n.d.: 284), Hinnant (1977), Duba (1987: 4) und Loo (1991: 23-68) zu den Guḡgi-Oromo oder Bartels (1990) zu den Mačča-Oromo, Baxter (1979), Bassi (1994) u.a. bezüglich der Boorana etc. Einige Sammelwerke wie ‚Age Generation and Time‘ (Baxter/ Almagor 1978) und ‚Being and Becoming Oromo‘ (Hultin/ Triulzi 1996) behandeln dieses Thema in Hinblick auf verschiedene Gesellschaften Äthiopiens, und ein eigenes und einschlägiges Werk hat Legesse (1973) dem *Gadaa*-System bei den Boorana gewidmet. Hier werde ich nur die Altersklassenordnung der Konso etwas länger skizzieren.

In Konso beinhaltet das *Gadaa* sieben Grade: *Faraita*, *Xela* (*Hrela* bei Hallpike), *Kada*, *Orsbada*, *Gurnla*, *Gulula* und *Ukuda*. Diese Grade sind noch einmal in sich unterteilt, wobei die Unterteilungen in den verschiedenen Gegenden von Konso leicht unterschiedlich sind. In Karati gibt es den 18-Jahre-Zyklus mit den zwei Unterteilungen *Kalkussa* und *Hirba*; in Fasha einen 15-Jahre-Zyklus mit drei Unterteilungen: *Kalkussa*, *Hirba* und *Melkussa*. (Hallpike 1972: 180-221; Jensen 1936ff.; Watson 1998:74). *Faraita* entspricht der Jugend, welche noch ohne Verantwortung ist und auch nicht heiraten darf. Erst mit Eintritt in den *Xela*-Grad wird jemand zum vollen Mann, der eine Familie gründet und gleichzeitig als Jäger und Krieger seine Gemeinschaft verteidigt. Männer der oberen Grade sind hauptsächlich als Ratgeber tätig und segnen die jungen Männer des *Xela*-Grades

in ihren Unternehmungen oder verfluchen auch Unerwünschtes wie Feinde oder Krankheit.

Mit dem Aufrücken in den ersten Grad, *Xela*, heiraten die Männer und übernehmen die Autorität in ihrem Dorf für 18 Jahre (Hallpike 1972: 181; Jensen 1936: 337; Watson 1998: 74). Die Autorität wird aber nur von einer der Subgruppen für einen Teil der Zeit völlig übernommen, während die andere Gruppe entweder auf die Übernahme des Amtes wartet oder ihre Zeit bereits hinter sich hat. Die erste Amtszeit ist meist die längste, was Korra dadurch erklärte, dass die zweite Gruppe auch als ‚jüngere Brüdern‘ (*keussita*) bezeichnet wird.

Das Wirken der Autoritätsgruppe beschrieb mein Informant Kurasho folgendermaßen:

*„Diese Generation ist dafür verantwortlich, den Frieden des Landes zu wahren. Sie müssen sich um alles kümmern, das im Dorf passiert. Wenn es ein Problem gibt, dann versuchen sie, zu verhandeln.“*

Die *Xela*, welche die Autorität der Gemeinschaft übernimmt, kann ebenso als militärische Gruppe betrachtet werden, die die Verteidigung der Dorfgemeinschaft darstellt, als auch als eine Art Polizei, die für den inneren Frieden sorgt (Hallpike 1972: 77). Amborn (1976: 155) schreibt, dass auch die dem *Gadaa* sehr ähnliche Organisation der *Gewwada* eine Kriegergruppe beinhaltet, deren Pflicht neben Unterhaltung von Terrassen- und Wegbau sowie Bewässerungsanlagen es vor allem ist, an Landesgrenzen sowie im Inneren des Landes Ordnung zu halten. Zu diesem Zweck schlafen die Mitglieder dieser Gruppe meist auf den öffentlichen Plätzen anstatt in ihren Häusern und können so bei Gefahr (wie Krieg, Ausbruch eines Brandes, Eindringen eines Löwen in die Siedlung...) schneller mobilisiert werden.

Allen Siedlungen gemein ist, dass anlässlich dieses Festes von der die Autorität übernehmenden Gruppe ein Generationspfahl (*ulabita*) aus dem Holz des *Juniperus procera*-Baumes organisiert und auf dem zentralen Gemeinschaftsplatz (*moora*) aufgerichtet wird. Dieser Pfahl sollte im Idealfall immer länger sein als die von den vorhergehenden Generationen aufgestellten Pfähle. Ist dies nicht mehr möglich, so werden meinen Informanten zufolge die älteren Pfähle gelegentlich abgesägt. Am Tag der Aufrichtung des *ulabita* wird auf dem *moora* neben den übrigen Generationspfählen ein Loch gegraben, in das etwas Kuhdung, Wasser und Bauchfett des zu diesem Anlass getöteten Ochsen gefüllt wird, bevor der Pfahl darin zu stehen kommt (Tadesse 1991: 332).

Frauen werden bei den Konso in parallele Altersklassen eingeordnet<sup>29</sup>, wodurch mögliche Heiratspartner bestimmt werden. Von den Heiratsregeln abgesehen, sind Frauen von dem Altersklassensystem weitgehend ausgeschlossen. Jensen (1936: 372) berichtet, dass diejenigen jungen Männer, welche in den Grad aufrücken, in dem sie heiraten, beschimpft werden, weil sie sich nun den Frauen hingeben werden, „die das geistige Wesen des Systems nicht mag“. Zu diesem Anlass werden die jungen Männer selbst angehalten, Lieder zu singen, in denen sie ihre geringe Wertschätzung den Frauen gegenüber zum Ausdruck bringen sollen.

In Konso werden die Altersklassen in einem großen Fest abgelöst, das zumindest in der Region Karat (vgl. Tadesse 1993) eine Jagdzeremonie (*karra*) beinhaltet. Heutzutage wird es jedoch nur noch in einem der Dörfer regelmäßig abgehalten. Da es ausführlich von Tadesse beschrieben wurde, der einem solchen Fest 1998/1990 beiwohnen konnte, führe ich es hier als Beispiel einen ritualisierten Jagdzug an.

### *Das Karra-Jagdfest in Konso*

Die Jagdfeste finden jeweils im Rahmen des Festes statt, bei dem alle Generationsklassen gemeinschaftlich um eine Stufe aufrücken. Diese Klassen sind nochmals in zwei Gruppen unterteilt, wobei die älteren elf Jahre lang und die jüngeren sieben Jahre lang die Verantwortung übernehmen; daher sollte das Jagdfest auch alle elf bzw. sieben Jahre abgehalten werden (vgl. Metasebia UM: 29).

Ein *karra*-Fest wird für eine Dauer von etwa zwei Monaten angesetzt (s. auch Hallpike UM: 299); wie Tadesse (1993: 12) beschreibt, kann es aber auch länger dauern; das von ihm beobachtete Fest war erst nach 4 Monaten beendet.

Tadesse (1993: 16) schreibt, dass das gesamte Dorf während dieser Zeit als reiner und heiliger Platz gilt, der vor dem Eindringen von Außenseitern geschützt werden muss. Als solche Außenseiter werden z.B. Fremde und auch unverheiratete Mädchen gerechnet. Wie oben beschrieben, werden Frauen in gebärfähigem Alter als schädlich für die Männer angesehen. Korra erklärte mir, dass aus diesem Grund zu Beginn dieses Festes alle unverheirateten jungen Mädchen in geschlechtsreifem Alter das Dorf verlassen, um die jungen Männer nicht in Versuchung zu führen. Die Mädchen leben während dieser Zeit in einer Art gesondertem Dorf, wo sie ihre täglichen Arbeiten verrichten können, aber nicht mit

<sup>29</sup> Soweit mir erklärt wurde, sollte die Erstfrau immer aus dem dem Ehemann korrespondierenden Klan stammen; für eventuelle weitere Frauen ist dies unwichtig. Jensen (1963: 376) beschreibt eine Heiratsregel, die heute allerdings kaum noch Anwendung findet: „Wenn ein Mann in die dritte Alterststufe, den Gadagrad, eintritt, [werden] die ältesten Töchter, oder, sofern es zwei solche gibt die beiden ältesten Töchter [...] ausdrücklich als *Fareita*-Mädchen von diesem Zeitpunkt an bezeichnet. Es wird ihnen der Kopf kahl rasiert, und sie tragen von nun an einen Federschmuck aus weißen Hennenfedern, durch den sie schon von weit her kenntlich sind. Gleichzeitig werden sie aus dem Elternhaus herausgenommen und einer Gemeinschaftserziehung übergeben.“ Diese Mädchen dürfen nicht mit Männern sprechen. Sie wohnen gemeinschaftlich in einem Gehöft und schlafen zusammen in einem Haus. Die *Fareitamädchen* müssen innerhalb des Djila (*Gadaaa*-Systems) heiraten, also erst, wenn der Vater aus dem *Gadaaa* austritt, so dass sie selbst zu diesem Zeitpunkt schon recht alt sein können.



den Jägern gemeinsam feiern (vgl. Jensen 1936: 369; Tadesse 1993: 15). Im ganzen Dorf sollten während dieser Zeit Handlungen unterbleiben, die rituell gefährlich werden könnten, wie z.B. Streit, Lärm, Trauer um die Toten, Schneiden von Haaren, Eheschließung, Geschlechtsverkehr und das Singen von Liedern, die nicht zu diesem Fest gehören.

Während dem *karra*-Fest, dem Tadesse (1993: 14-19) beiwohnen konnte, sollte die Generation namens Kailola von der Generation namens Kasarkuba abgelöst werden. Zu Beginn wurde die Gruppe zunächst zu dem *poqalla* der Bamalle-Lineage geführt, dem man einen Behälter mit Milch und einen mit Getreide gab und der daraufhin rituell die Speere schärfte und die Männer segnete.

Dann zogen zunächst die zurücktretende sowie die neu antretende Generation mit Speeren und Schilden und Straußenfedern geschmückt gemeinsam zu verschiedenen öffentlichen Plätzen (*moora*). Der erste Tanz wurde auf dem sich in den Feldern befindlichen *moora* namens Kolalta aufgeführt, der zuvor von einem älteren Mann (des *orshaata*-Grades) mittels Räucherwerk gereinigt wurde. Die Prozession der Generationsklassen trat, geleitet von älteren Jägern, die Leopardenfelle umgehängt hatten, unter lauten ‚elelele‘-Rufen der Frauen ein. Die Jäger läuteten ihre Glocken und schleuderten ihre Speere, so dass sie auf dem Boden des Platzes stecken blieben. Die offiziellen Lieder des *karra*-Festes (*baïma*) wurden angestimmt, sobald der symbolische *inkarra* (ein Speer, der den ursprünglich hier agierenden Jungen symbolisiert; siehe unten) den Platz betrat. In diesen Liedern wurden die erfolgreichen Töter von Löwen und Leoparden früherer Generationen für ihre Tapferkeit gerühmt und man wünschte den neuen Generationen ebenso viel Jagderfolg. Es waren mehrere Klanchefts, erkenntlich an dem Stirnband (*kallačča*), anwesend.

Nach etwa drei Stunden Tanz teilte sich die Gruppe in drei Fraktionen, die zu weiteren Gemeinschaftsplätzen zogen. Auf einem dieser Plätze umkreisten sie den sich dort befindlichen *sapanta*-Baum. Das taten sie in der gleichen Weise, wie sie später das Wild während der Jagd einkreisen würden. Damit war die Eröffnungszeremonie beendet, und es schloss sich eine Woche mit Tanz, Gesang und festlichen Gelagen an.

Dann zogen alle jungen Leute los, um eine Dikdik-Antilope zu fangen, wobei diese nicht verletzt werden durfte<sup>30</sup>. Angeführt wurde die Jagd von dem *inkarra*, einem geschmückten Speer der vorweg getragen wurde. Wie Tadesse (1993: 14) berichtet, symbolisiert dieser Speer ein männliches Kind, das früher diese Rolle übernehmen musste und im Laufe des Rituals geopfert wurde<sup>31</sup>. Der Junge wurde bereits etwa acht Monate vor dem Beginn des

<sup>30</sup> Die Dikdik-Antilope ist aufgrund von starker Minderung ihrer Population jagdgeschützt, und laut Metasebia (UM: 29) wird diese Jagd nach der Dikdik-Antilope in Konso heutzutage geheim gehalten. Jensen (1936:346, 369) hatte in seinem Bericht von der Jagd auf einen Hasen gesprochen, was aber von Hallpike (UM: 22), der selbst ebenfalls von der Jagd auf eine Dikdik-Antilope spricht, als Irrtum bezeichnet wurde.

<sup>31</sup> Ähnliches wurde mir von den Nyangatom berichtet. Im Zuge des zum Generationswechsel veranstalteten Festes müsse ein Junge in den Busch gehen, um dort zu verhungern. Im Jahre 2000 fanden gemäß Joseph Loteng gerade Verhandlungen statt, das Menschenopfer durch das eines Ochsen zu ersetzen. Während meiner eigenen Forschungen in Bešada wurde mir ebenso berichtet, dass früher

Festes bestimmt, galt als hoher Verantwortungsträger und privilegiertes Mitglied der zurücktretenden Generation, und alle zeremoniellen Aktivitäten mussten von ihm gutgeheißen werden. Ihm wurden reichlich und besonders begehrte Nahrungsmittel gegeben, und bei allen Festen war er der erste, der von den Speisen kosten durfte. Nachdem er die Jagd nach der Dikdik-Antilope anführte, wurde er auf sich allein gestellt zurück gelassen. Die Berichterstatter Tadesse erklärten, dass einige dieser Jungen zwar den Heimweg lebend bewältigen konnten, aber in geistig oder seelisch verwirrtem Zustand waren. In der Opferung dieses Kindes, das als rein und unschuldig gilt, sieht Tadesse ein Ritual der Reinigung. In der gleichen Weise interpretiert Hallpike (UM: 305) das Fangen der Dikdik-Antilope als Counterpart zum *inkarra* als Reinigungsopfer. Unterstützt wird diese These dadurch, dass das Tier unversehrt in das Dorf gebracht werden muss, bevor es geopfert werden kann.

Als das Tier gefangen war, kamen alle Männer zurück nach Dokatu, wo sie noch etwa eine Woche lang blieben.

Während dieser Woche musste sich eine Frau bereit erklären, mit allen denjenigen Männern Geschlechtsverkehr zu haben, die zu der Generation gehörten, die nun die politische Verantwortung ergreifen sollte. Damit nicht etwaige männliche Verwandte Einspruch erheben, musste diese Frau geschieden und kinderlos sein und sich freiwillig zur Verfügung stellen. Der Geschlechtsverkehr wurde in einem verlassenen Gehöft vollzogen. Tadesse (1993: 13, 25) interpretierte sowohl das verlassene Gehöft als auch die kinderlose und geschiedene Frau als Symbole für Unfruchtbarkeit und damit verbunden als Symbole für Durchbrechen der Kontinuität von Abstammungslinien und damit auch für Versagen. Durch die Anhäufung von Symbolen der Unfruchtbarkeit, vermerkt Tadesse, kann es sich bei den Geschlechtsakten nicht um ein Fruchtbarkeitsritual handeln. Er vermutet daher, ohne dies allerdings noch genauer zu erklären, dass es sich hierbei um ein Reinigungsritual für die jungen Männer handelt.

Als mein Informant Korra mir selbst den Hergang dieses Rituals schilderte, betonte er, dass die jungen Männer durch den Verkehr mit dieser Frau ihre Fähigkeit zum Geschlechtsakt unter Beweis stellten. Auch Jensen (1936: 346, 369) hatte geschlossen, dass die jungen Männer, die in die Stufe aufrücken sollten, in der sie Verantwortung übernehmen und heiraten „... sich dadurch auf die Heirat vorbereiten, dass sie mit verheirateten Frauen schlafen“. Vermutlich meinte er die hier angesprochene Zeremonie, da während des Jagdfestes ansonsten kein Geschlechtsverkehr stattfinden sollte.

All jene Jugendlichen, die mit der Frau keinen Sex haben wollten oder konnten, erhalten einen Sonderstatus. Ihr Status wird nach außen dadurch kenntlich gemacht, dass sie einen bestimmten Schmuck aus Lederstreifen der Dikdik-Antilope tragen, der mit Kauri-Schnecken bestückt ist. Während des Festes werden ihnen bestimmte Aufgaben übertragen, wie das Öffnen und Schließen der Eingänge der Plätze, die Bekanntgabe von Ankündigungen an Gemeinschaftsplätzen und letztlich auch das Übermitteln von Botschaf-

---

im Zuge der Initiation von Jungen bestimmter Klane jeweils ein männliches Kind eines anderen Klanes getötet wurde.

ten – was eine klassische Aufgabe von kleinen Kindern ist (vgl. Tadesse (1993: 13). Durch diese Tätigkeiten werden sie sozusagen zu „Dienern“ ihrer Generationsklasse.

Demzufolge wird in diesem Teil der Zeremonie die reine Fähigkeit zum Geschlechtsakt betont. Wie in Kap. 4.3 erläutert wird, sehen einige Ethnien diese Penetration im Geschlechtsakt als vergleichbar mit der Penetration des Speeres an, der bei der Jagd einem Tier den Todesstoß gibt. Die Männer, die nach dem Fest erst die Legitimation zum Zeugen von Kindern bekommen, stellen dadurch im Voraus ihre physische Fähigkeit dazu unter Beweis. Da geschlechtsreife Frauen als schädlich für die Kraft der Männer gesehen werden, muss die Frau, mit der der Akt vollzogen wird, daher unfruchtbar sein.

Im Anschluss an diesen Teil der Zeremonie begann der Hauptteil des *kara*-Jagdfestes, nämlich die Jagd auf ein Großwild. Anstelle des Großwilds, so Haberland (1957: 332) und Jensen (1936: 436), kann hier aber auch ein Substitut wie eine Gazelle oder ein Hase treten, sollte die Jagd zu lange andauern.

Tadesse (1993: 17) beschreibt, dass die Jagdgruppe, abermals von dem Träger des *inkarra* geführt<sup>32</sup>, in das Tiefland ging, aber jeden Abend zurückkehrte bis das *inkarra* den offiziellen Beginn dieser Jagd bestimmt hatte. Den Jägern gelang es nach einer langen Zeit, einen Leopard aufzustören, den sie nun singend und lärmend umzingelten, wobei der Kreis der Jäger immer enger wurde. Letzendlich war das Tier so scheu geworden, dass man es leicht erlegen konnte. Die ersten, die das Tier verwundeten und ihm tödliche Verletzungen zufügten, galten als dessen Töter.

Ein Feuer auf einem ganz bestimmten Platz gab den Erfolg der Jagd bekannt. An mehreren Stellen wurde die Jagd pantomimisch nachgestellt, und Frauen kamen hinzu, um die Jäger mit Perlen zu behängen und ihnen Bier anzubieten. Die abgezogene Haut des gejagten Leoparden wurde auf dem Gemeinschaftsplatz ‚Chemote‘ aufgehängt, und zwar an den Pfählen, die zu Gedenken der vergangenen Generationswechsel dort aufgestellt worden waren. Nachdem die Töter in ihren gegenseitigen Gehöften zum Essen eingekehrt waren, zogen sie durch das Dorf und dekorierten es mit einer Schlingpflanze namens *xalala*.

Anschließend wurde eine 1,30m lange Steinstele gebracht, die als Erinnerung an die zurücktretende Generation ‚Kailola‘ aufgerichtet wurde. Dann wurde das Leopardfell über den Köpfen von Kindern hoch gehalten und daraufhin in einen Baum gehängt.

Um den Schluss des Festes zu markieren, hörte man auf, die speziellen Lieder des Jagdfestes zu singen, und es wurden stattdessen noch einige gewöhnliche Lieder (*boise*) gesungen. Auch Frauen nahmen an diesen Endfestlichkeiten teil, und der Abend bedeutete das Ende der sexuellen Enthaltsamkeit. Viele bisher noch im Elternhaus lebende Mädchen zogen noch an diesem Abend zu ihren Ehemännern.

Die zurücktretende Generation Kailola wurde von der Folgegeneration von dem *moo-  
na* Halawtilla rituell verjagt, wie sie auch zuvor die ihnen vorangehene Generation verjagt

---

<sup>32</sup> Dies steht in Widerspruch mit der vorherigen Aussage, der *inkarra* werde bereits bei der Jagd des Dikdiks im Busch zurückgelassen. Da es sich aber nicht mehr um ein Kind handelt, hat sich der Ablauf womöglich ein wenig geändert.

hatten. Die Mitglieder der Kailola durften nun äußere Zeichen wie z.B. Stirntücher tragen, die als Symbole der Reife, der Ruhe und Weisheit gelten.

Als letzte festliche Handlung wurde ein brauner Bulle auf dem *moora* ‚Kitole‘ geopfert, und zu diesem Anlass erhielt die aufrückende Generation ihren offiziellen Namen. Dieser Name kann, muss aber nicht zwangsläufig mit dem bei diesem Fest erlegten Tier in Verbindung stehen. In der Regel sucht die Gruppe sich ihren Namen im Vorfeld selbst aus.

Bei diesem Jagdfest handelt es sich um eine gemeinschaftliche Tötung eines Großwilds, wodurch die Mitglieder einer gesamten Altersklasse um einen Grad aufrücken und sich mit dem Töter innerhalb ihrer Klasse identifizieren.

Sagoya, selbst ein Töter aus Konso, erklärte mir den Zusammenhang folgendermaßen:

*„Wenn ein Mann einen Löwen tötet und seine Generation mit diesem Löwen abgelöst wird, wenn also der Löwe genau dann getötet wird, wenn man die Autorität der nächsten Generation übergibt, [...] dann wird die ganze Generation zu Helden, zur Heldengeneration.“*

*Früher wurden die Generationen gezücht. Und in jeder Generation gibt es einen [Helden]. Er ist der Repräsentant, der Anführer seiner ganzen Generation. Wenn dieser zum Töter wird, dann wird die ganze Generation mit seinem Namen, also nach ihm benannt. Und auf diese Weise wird die gesamte Generation zur Jägergruppe. Wenn die neue Generation die Autorität übernimmt und es gibt keinen Töter in der abgehenden Generation, dann gibt es keinen solchen persönlichen Heldennamen. Mann nennt sie nur mit ihrem Generationsnamen. Ansonsten... es gibt zum Beispiel die Maqele-Generation, die Kaira-Generation, die Katala-Generation, die Qatasha-Generation... Alle diese Generationen hatten einen Anführer [mit diesem Namen]. Und weil der Anführer einen Löwen getötet hatte, nennt man alle Mitglieder der Generation mit dessen Namen. ‚Wir sind die Gruppe... wir sind Töter‘ – so sagen sie, ‚wir haben in unserer Generation einen Löwen getötet, und wir haben diese Dinge getötet‘ ...“*

Während des *kara*-Jagdfestes in Dokatu oder auch bei gewöhnlichen Gemeinschaftsjagen geht es also vor allem darum, in der Generation als Gemeinschaft einen oder mehrere Helden hervorzubringen, damit die Generation als ganzes als Tötergeneration bekannt wird. Der Töter selbst wird dann zwar als Individuum während der entsprechenden Zeremonien als ‚Held‘ geehrt, andererseits agiert er aber auch als eine Art ‚Aushängeschild‘ seiner Gruppe. Sei dies die Generation, seine Verwandtschaftsgruppe oder auch die Gesamtheit der Konso. Sagoya schilderte mir diesen Umstand als Motiv, das zweite Mal auf Löwenjagd ausgezogen zu sein:

*„... es gab in der Generation der jungen Leute keinen Töter. Da wir gingen fort, um großes Wild zu finden oder einen Löwen zu töten und wir zogen zu dem Fluss Segen. Denn zu diesem Zeitpunkt hatte während der Amtszeit dieser Generation niemand getötet. Sie standen kurz vor Ende der Amtszeit, aber niemand hatte einen Löwen getötet, es gab keinen Helden. Ich gehörte zu dieser Generation, die Kailulaieß. Meinen ersten Löwen, den hatte ich nur getötet, als ich mit meinem Vieh unterwegs war. Aber in dieser Gruppe Kailula war ich ein Teil der Anführer der Gruppe. Wir waren zu dritt und wir wollten für die Generati-*

*on Kailula einen Löwen finden. In einer Generation braucht man einen Helden. Oder auch mehr als einen: drei, fünf Helden. Ich war ein Teil dieser Generation und ich habe getötet. Wir gingen zu dem Platz namens Karma Gilo und wir töteten dort einen Löwen.“*

In diesem Sinne wird der Töter erst durch die Kooperation und die Wertschätzung der anderen zum Helden, zum Helden seiner Gruppe, die wiederum durch ihren Helden selbst zu Ansehen gelangt.

Hier ist vor allem von Bedeutung, dass das Töten innerhalb der rituellen Razzien und Töterzüge, oder, wie bei den Konso im Jagdfest, auf das engste in der Organisation des *Gadaa* verankert ist. Während es sowohl in Königtümern als auch in Gesellschaften mit *Gadaa* ein individuelles Töterwesen gibt, gibt es diese Kollektivzüge nur im *Gadaa* (Haberland 1965:191)<sup>33</sup>. Zentrales Thema ist bei letzteren nicht individuelles Streben nach Ruhm und Prestige, sondern das Erlangen der Männlichkeit und der Fähigkeit zum Zeugen legitimer Nachkommen. Aber innerhalb dieser Jagdzüge muss nicht jeder einzelne Mann töten, um seine Männlichkeit zu beweisen, sondern dies wird durch die gemeinschaftliche Tötung in der Generationsklasse geleistet. In diesem Jagdfest tritt auch in aller Deutlichkeit hervor, dass die männliche Fruchtbarkeit mit dem Töten in Verbindung gebracht wird. Hierauf werde ich noch in Kap. 7 ausführlich eingehen. Zunächst möchte ich den Ablauf individuell geplanter Jagdzüge betrachten.

### 2.2.5 Individuelle Jagdzüge mit besonderer Berücksichtigung der Konso

Die meisten meiner Informanten in Konso hatten nicht während einer rituellen Jagd oder im Krieg getötet. Die meisten hatten mit anderen Männern aus ihrem Dorf individuell eine Großwildjagd geplant, andere hatten eine Schlinge gelegt, und nur einer hatte sich gezwungen gesehen, ohne jegliche vorherige Absprache einen Löwen zu töten, der seine Rinderherde bedrohte.

Mehrere Töter sagten während eines Interviews in dem Dorf Machelo, dass ein Mann, wo immer er hin geht, bewaffnet sein sollte, denn es könnte sein, dass er sich auf seinem Weg gegen Feinde oder Tiere wie Löwen verteidigen muss.

*„Wenn dann ein Jagdtier oder auch dessen Spuren gesichtet werden, ruft man ganz laut aus dem Wald, und alle Männer des Dorfes bereiten sich schnell auf die Jagd vor und kommen“.*

<sup>33</sup> In den Königtümern, so vermutete Haberland (vgl. Haberland 1957b: 331,335), herrsche im Vergleich zur Organisation des *Gadaa* das Streben nach individuellem Status vor, da alle Töter ihre Trophäen bei ihrem jeweiligen König abgeben, während dieser den einzelnen Töttern Geschenke macht und das Recht auf Insignien und hiermit den Titel des Tötters verleiht. Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass sowohl in Konso als auch in Arbore der Brauch bekannt ist, eine Tötung an den Klanchef freiwillig zu übergeben (Kap. 3.1/7.3). Da zumindest in Konso der Töter nicht durch den Klanchef seinen Titel erhält, sondern im Gegenteil in diesem Fall auf seine eigenen Ehren verzichtet, vermute ich, dass in Konso auch der Klanchef als Vertreter seiner Gruppe und somit eines Kollektivs die Tötungen seiner Gemeinschaft auf sich vereint und somit der Töter als Individuum zurücktritt. Hier wird die Aussage Haberlandts bestätigt, dass im Gegensatz zu den von ihm beschriebenen Königtümern hier keine individuelle Ruhmsucht begünstigt wird.

Jeder Mann, der sich von zu Hause entfernt, sollte also auf die Möglichkeit vorbereitet sein, in eine Situation zu gelangen, in der er töten muss; bzw. sollte er eine solche Situation sogar erhoffen. Tatsächlich hatten aber nur ganz wenige der interviewten Töter in Konso auf diese Weise zufällig getötet. Dies war zum Beispiel der Fall von Sagoya, der einen Löwen erschoss, um seine Rinder und auch sich selbst zu verteidigen (s.u.).

Die übrigen Töterzüge, von denen man mir berichtete, waren in gewisser Weise vorbereitet und geplant, und es mussten bestimmte, auf das Vorhaben einer Jagd oder eines Töterzuges vorbereitende Abläufe beachtet werden.

Für Kilate war auch die psychische Bereitschaft wichtig. Auf die Frage, ob er befürchte, während der Jagd zu sterben, antwortete er:

*„Wenn du dich entscheidest [auf die Jagd zu geben], dann kannst du nicht denken: ‚Vielleicht sterbe ich, vielleicht töte ich...‘ Du denkst gar nichts. Wenn es dein Ziel ist zu töten, musst du dazu fest entschlossen sein. Wenn du Angst hast, wie kannst du dann ein Tier töten? Du hast dich entschieden und du hoffst, dass Gott dich mit einem Löwen lebend zurück bringt. Das steht in Gottes Macht.... Aber wenn du Angst hast, in den Wald zu gehen, wie kannst du dann töten? Wie kannst du jagen?“*

Zu einer solchen psychischen Vorbereitung gehört es Kilate zufolge auch, sich der Zustimmung der übrigen Dorfbewohner und seiner engen Verwandten zu versichern. Daher ist es für viele Jäger von zentraler Bedeutung, das Vorhaben von älteren Gemeinschaftsmitgliedern absegnen zu lassen und vor dem Aufbruch einen Seher zu konsultieren.

Bevor ich die einzelnen Schritte und Begebenheiten detailliert und mit konkreten Beispielen und Berichten darstelle, werde ich an dieser Stelle den ‚idealen Ablauf‘ einer geplanten Jagd in Konso grob skizzieren:

1. Phase:	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Besuch bei einem Seher</li> <li>• Einholen des Segens der Alten</li> <li>• Einholen des Segens der Ehefrau</li> <li>• Regelung der Verantwortlichkeiten während der Jagd</li> </ul>
2. Phase:	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Die Jagd</li> <li>• Tötung</li> <li>• Schneiden der Trophäen*</li> <li>• Bestimmung der Jagdgefährten und erstmalige Bekanntmachung der Tötung</li> </ul>
3.Phase:	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Heimkehr</li> <li>• Zeremonie, in der offiziell der Töterstatus vergeben wird</li> <li>• Reinigungsritual (Opfern von Haustieren)</li> <li>• Segen der Alten</li> <li>• Disposition der Trophäen</li> <li>• Bekanntmachung der Tötung während einer längeren Zeit, während der der Töter nicht seinen gewöhnlichen Arbeiten nachgeht, sondern Verwandten Besuche abstattet und Töterlieder singt</li> </ul>

4. Phase	• Aufrichten eines Denkmals nach dem Tod
----------	--

\*Meine Gesprächspartner erinnerten sich nur an die Regelungen bei Löwen- und Leopardenjagd. Beide Tiere werden nicht verzehrt, wie dies höchst wahrscheinlich bei Elefanten und Büffeln der Fall gewesen ist. Ich kann daher keine Angaben zu Bestimmungen bezüglich der Fleischverteilung machen.

### *Vorsehung und Segen*

Die Befragung eines Sehers ist in Äthiopien ein gängiges, wenn auch nicht unverzichtbares Vorgehen. Sahlu (2002: 151) schreibt z.B., dass Divination bei den Boorana früher vor jeder Kriegshandlung üblich war, in letzterer Zeit aber zunehmend darauf verzichtet wird.

Üblicherweise bestimmt der Seher hierbei einen günstigen Tag für die Jagd, nennt ungünstige Vorboten oder auch noch ausstehende Verpflichtungen bzw. weissagt allgemein die Jagdaussichten, wie z.B. bei den Dorze (Straube 1963b: 202). Bei den Guḡḡi (Duba 1987: 22f.) kann die Befragung eines Orakels auch noch während der Expedition selbst erfolgen.

In manchen Fällen, wie bei den Konso (s.u.), den Guḡḡi oder in einer von Sahlu (2002: 152) beschriebenen Geschichte aus Boorana, können Seher auch die exakten Umstände einer Tötung voraussehen. Meist bietet die Divination gleichzeitig einen Anlass, die angehenden Töter zu segnen.

Einige meiner Informanten in Konso hielten es für ratsam, einen Seher (*swaita*) zu konsultieren, um sicher zu gehen, dass sie nicht an einem sehr ungünstigen Tag zur Jagd aufbrechen. Sagoya aus Karsalle berichtete mir von einer sehr ausführlichen Weissagung des Sehers, den er aufgesucht hatte:

*„Wir waren zu sechst und wollten zusammen jagen gehen. Vorher gingen wir zu einem swaita in Kojä. Dieser sagte zu uns: ‚Ihr könnt jagen gehen und ihr werdet auch töten. An dem Platz, an dem ihr euch niederlassen werdet, werdet ihr jedoch kein Großwild zum Jagen finden. Stattdessen wird ein großer Vogel dort hinkommen und euch die Richtung zeigen. Wenn der Vogel kommt und wieder weg fliegt, dann folgt ihm.‘“*

Wie Sagoya weiter berichtete, hatte sich die darauf folgende Jagd ganz genau so zugetragen, wie sie vorhergesagt worden war, und dank des Ortes, den der Vogel ihnen gezeigt hatte, konnten sie einen Löwen erlegen.

Kilate hielt einen Besuch bei einem Seher ebenfalls für sehr wichtig für seine Jagderfolge. Allerdings schrieb dieser einer solchen Audienz eher Bedeutung für sein generelles Jagdglück zu. Er berichtete mir folgendes:

*„Bevor ich das erste Mal jagen ging, suchte ich einen Seher (swaita) auf, um ihm mein Vorhaben mitzuteilen und ihn nach den Umständen zu fragen. Mein erster swaita war aus der Kayya-Familie in Buso. Dieser sagte zu mir: ‚Geb, du wirst Wild erlegen.‘ Ich erlegte aber nichts. Deshalb wechselte ich den swaita und ging diesmal zu einer Frau in Nalaye-Segen. Diese sagte zu mir: ‚Kein Tier wird dich töten, aber du wirst eines erlegen, geh!‘ Auf dieser*

*Jagdexpedition erlegte ich einen Leoparden. Wenn ich danach wieder einmal auf Jagd gehen wollte, ging ich aber nicht mehr zu ihr [diese eine positive Vorsehung genügte auch für weitere Jagdexpeditionen]. Erst als sie starb, suchte ich mir einen neuen swaita und ich wählte diesmal eine Frau aus Dokatu. Diese prophezeite mir ebenfalls Jagdglück, und ich jagte daraufhin einen Löwen. So lange diese Frau noch lebt [und alles gut verläuft], brauche ich nicht mehr zu ihr zu gehen, aber wenn sie sterben sollte, würde ich mir wieder einen neuen swaita suchen.“*

Für Kilate war somit das Jagdglück direkt mit seiner Seherin verbunden. So lange sie lebt und ihm keine negativen Begebenheiten während der Jagd widerfahren, sah er keinen Anlass für weitere Konsultationen. Bei einem solchen Umgang mit dem Seher sind weniger die genauen Begebenheiten wichtig, sondern die psychologische Unterstützung des Jägers, der sich vergewissert, dass er in seinem Vorhaben von übernatürlichen Kräften unterstützt wird. Somit kommt die Rolle des Sehers in diesem Fall dem Segen nahe, den sich viele Jäger von den alten Männern des Dorfes erbitten.

Xalale aus Buso erklärte, wie der Segen der Alten gegeben wird:

*„Derjenige, der vorhat, jagen zu gehen, schneidet ein wenig Gras mit dem Speer und sagt dabei: ‚auf dass alles Schlechte von mir fern bleibt; ich hoffe, einen Löwen zu töten...‘ Die Alten segnen ihn mit den Worten ‚Wir hoffen, dass du töten und mit dem Tier zurückkommen wirst‘. Einer der Segnenden, meist der Vater oder ein alter Verwandter, legt ein wenig Salz, eine Pflanze namens iffaya und Essen in seinen Teller und sagt: ‚Gib den Büffelweg!‘ Was bedeuten soll: gib den breiten Weg, der problemlos ist und sei stark. Deine Reise soll ohne große Schwierigkeiten sein.*

*Von dem Salz beißt der Segnende ein wenig ab und spuckt es Richtung Ausgang. Dann verfährt er mit dem Essen und dem iffaya ebenso.“*

Die Nahrung dient somit dazu, den Jäger zu segnen, bevor er sich auf seine Reise begibt. In dem Dorf Machelo wurde mir berichtet, dass der Vater, sollte er noch leben, zudem auch gebeten wird, das Essen und Trinken selbst zu segnen, das auf die Jagd mitgenommen wird.

Wenn eine größere Gruppe eines Dorfes eine gemeinsame Jagdpartie plant, müssen zudem auch offizielle Amtsträger des Dorfes benachrichtigt werden. Kilate aus Olanta beschrieb, dass die Organisatoren einer solchen Jagdpartie zunächst zu einem Amtsträger mit dem Titel *appa timba*<sup>34</sup> gehen müssen. Diesem teilen sie mit, dass sie eine Dikdik-Antilope jagen gehen möchten, obwohl sie eigentlich ein Großwild töten wollen. Im Folgenden muss dann auch tatsächlich als erstes eine Dikdik-Antilope gefangen werden, die dem *appa timba* abgeliefert wird. Erst dann kann die eigentliche Löwenjagd beginnen.

Auch die Waffen, mit denen getötet werden sollen, werden zuweilen gesegnet. Auf den Gemeinschaftsplätzen (*moora*) der Konso-Dörfer liegen Steine (*arumta*), die die Jungen anheben, um ihre Kraft zu messen (Kap. 1.7.2). An diesen Steinen können Jäger oder

<sup>34</sup> *Appa timba* ist der Mann, der die Trommel verwahrt, die während eines Generationswechsels verwendet wird.



Krieger ihre Speere mit magischer Kraft aufladen, indem sie sie an ihnen wetzen, oder von ihren Vätern oder anderen Alten wetzen lassen. Die Alten, die die Waffen so wetzen, ‚schärfen sie mit ihrem Segen‘ — wie in Machelo gesagt wurde — und wünschen gleichzeitig Glück. Wie Tadesse (1991: 333) schreibt, werden diese Steine bei den rituellen Jagden der Altersklassen zu dem gleichen Zweck genutzt.

Das Einholen des Segens oder einer Vorsehung kommt dem Einholen einer Erlaubnis gleich. Es ist das Anliegen des Jägers, sich des Einverständnisses seiner Umgebung zu versichern. Der planmäßig zum Kampf oder zur Jagd ausziehende Mann achtet ganz besonders darauf, dass er ohne rückbleibenden Streit oder anderweitige Probleme davon geht. Bei Duba (1987: 24) ist nachzulesen, dass diejenigen Männer, die beispielsweise ihre rituelle Verpflichtung verstorbenen Ahnen gegenüber noch nicht erfüllt haben, explizit von Jagzügen ausgeschlossen werden. Ihnen wird ein schlechter Einfluss auf das Vorhaben nachgesagt. Auch Tadesse (1999: 141) erklärt, dass jemand, der sich bei den Arbore etwas Schwerwiegendes zu Schulden kommen lassen hat, von einer Kriegspartei ausgeschlossen wird. Dies hat mit Sicherheit auch praktische Gründe: auf eventuelle Streitigkeiten zurückzuführende tödliche Unfälle können hiermit so weit wie möglich ausgeschlossen werden. In Konso wurde mir berichtet, dass generell als streitsüchtig bekannte Männer gar nicht erst eingeladen werden, an einer Jagd teilzunehmen, weil sie zu laut sind und dadurch Tiere vertreiben, bzw. mit ihrem lauten Gehabe Feinde auf sich aufmerksam machen könnten.

Neben dem Segen der Alten und den Weissagungen der Seher berichteten mir einige Töter in Konso von privaten Vorbereitungen im eigenen Haushalt. Auch wenn es sich hier keinesfalls um allgemeingültige Regeln handelt, möchte ich diese Vorkehrungen hier wiedergeben.

### *Vorbereitungen im eigenen Haushalt*

Ein Mann, der in den Kampf oder auf die Jagd geht, vergewissert sich auch der Unterstützung in seiner eigenen Kernfamilie. Bei den Mačča-Oromo, so Bartels (1990: 268), packt die Mutter des Jägers ihm den Proviant ein und bei den Guğgi, so schreibt Schulz-Weidner (n.d.: 293), salbt die Mutter ihm den Kopf mit Butter ein und seine Ehefrau bildet aus ihrem Körper und einem besonderen Stock, den sie zu ihrer Hochzeit erhalten hatte, ein Tor, unter dem er hindurch kriechen muss.

Mein Informant Sagoya betonte, dass es sich bei den persönlichen Vorbereitungen in Konso immer um individuelle Sitten handelt, die in jeder Familie anders gepflegt werden. Er selbst erhält, wenn er auf die Jagd geht, auch den Segen seiner Ehefrau, die ihm Glück und Erfolg bei der Jagd wünscht, wenn sie ihm den Proviant mitgibt. Dann segnet auch er seine Ehefrau, und sie trennen sich. Meine anderen Informanten sprachen zwar nicht von einem Segen, aber alle erwähnten als erstes, dass sie ihrer Ehefrau Bescheid sagten, damit diese den nötigen Proviant vorbereiten kann.

Die Wegzehrung von der Ehefrau zu erbitten war in den Berichten aller Befragten so zentral, dass man den Eindruck gewinnen konnte, das Vorbereiten und das gegenseitige Geben und Nehmen der Nahrung signalisiere das unerlässliche Einverständnis der Ehe-

frau. Kalale in Buso und mehrere Männer in Machelo betonten zudem, dass ein Mann sich nie auf eine Jagd begeben sollte, wenn es Streit oder Auseinandersetzungen innerhalb der Familie gibt. Solche Unstimmigkeiten müssen ihnen zufolge unbedingt vorher aus dem Weg geräumt sein, da es sonst sehr wahrscheinlich ist, dass der Jäger im Wald einen Unfall hat.

Indem die Ehefrau ihrem Mann die Nahrung übergibt, gibt sie auch ihre Zustimmung zu seinem Vorhaben, sie unterstützt ihn und macht gleichzeitig deutlich, dass sie ihrerseits keine Gründe hat, sich mit ihm zu streiten. Anderenfalls kann aufgrund eines Zwiespalts der Eheleute auch der Aufbruch zu einer Jagdpartie verschoben werden. In Mecheke hieß es, man müsse mit ‚reinem Herzen‘ auf die Jagd gehen, da ansonsten die Tiere angreifen. Rein pragmatisch gesehen ist es der erforderlichen Konzentration während einer Jagd mit Sicherheit dienlich, wenn der Jäger sich nicht mit Zweifeln oder Gedanken bezüglich des letzten Streits mit seiner Ehefrau beschäftigen muss. Wie Kilate es eingangs ausdrückte, ist es wichtig, auf der Jagd ‚nicht zu denken‘, sozusagen ‚den Kopf frei zu haben‘. Wie Epple (pers. Mitteilg.) berichtet, können rückbleibende Streitigkeiten bei den Bešada auf Jagdexpeditionen auch eine ganz andere Gefahr darstellen. Beispielsweise kommt es dort vor, dass ein betrogener Ehemann den Liebhaber seiner Frau auf eine Jagdexpedition einlädt, um ihn dabei zu erschießen und das als Jagdunfall zu deklarieren.

Von einigen Ethnien wird berichtet, dass sie davon ausgehen, dass das Verhalten der Familie im eigenen Gehöft Auswirkungen auf das Jagdglück eines Mannes hat, oder auch auf sein Glück im Krieg<sup>35</sup>. Bei äthiopischen Ethnien konnte ich nur vereinzelte Belege für eine solche Vorstellung finden. In Arbore (Tadesse 1999: 75) sowie in Bešada und Hamär tragen Mütter einen mit Kauri-Schnecken bestückten Gürtel, der in schwierigen Situationen auf magische Weise den Schutz ihrer Söhne oder auch Ehemänner gewährleisten soll.

In Konso waren nur zwei Töter, Kalale aus Buso und Kilate aus Olanta, der Meinung, dass die Ehefrau auch zu Hause einige Regeln zu befolgen hatte, während der Jäger unterwegs ist. Beide sprachen an, dass der Tiermist nicht aus dem Gehöft geschafft werden soll<sup>36</sup>.

Eine detaillierte Beschreibung und die Beachtung von Regeln gab mir Kilate aus Olanta:

<sup>35</sup> In einigen Gebieten Süd-Afrikas (Ba-Pedi und Ba-Thonga) mussten sich alle im Dorf Zurückgebliebenen dem Geschlechtsverkehr enthalten (Frazer 1963: 163). Bei den Bongo (Sudan) werden bereits bei der Zeremonie vor der Jagd Ehefrau und Mutter des Jägers mit einbezogen (Kronenberg 1963: 511). Zwischen der Ehefrau und den Jagdtieren besteht hier eine Analogie: Wenn die Frau sich mittags zur Ruhe legt, tut dies auch das Wild, und man kann sich leichter anschleichen. Der Jäger kann ebenfalls von dem Verhalten der Tiere auf das Verhalten seiner Ehefrau schließen: Sieht er Tiere, die kopulieren, dann bedeutet dies, dass die Ehefrau ihn betrügt, bekämpfen sich Tiere jedoch, dann schließt er daraus, dass sie mit ihrem Liebhaber eine Auseinandersetzung hat (Kronenberg 1963: 519).

<sup>36</sup> Eine Verwaltungsbeamtin aus Konso, die von dieser Regelung bezüglich der Jagd nichts wusste, berichtete von weiteren Regelungen bezüglich des Hausmülls. Zum Beispiel sagt man, dass es Unglück bringt, den Müll nach Einbruch der Nacht herauszutragen, da dies so sei, als trage man sein eigenes Glück mit hinaus. Auch im Falle eines Todes wird der Müll erst dann herausgeschafft, wenn die Trauerzeit beendet ist.

*„Wenn ich jagen geben möchte, dann sage ich zu meiner Frau: ‚Bereite etwas Essen vor, ich möchte auf die Jagd geben!‘ Ich sage auch allen jungen Leuten Bescheid, die mitkommen möchten. Jeder bereitet sein eigenes Essen und Trinken zu Hause vor. Von dem Tag an, an dem wir fort gehen, bis wir wieder zurück kehren, kommt niemand mehr um Feuer aus den Haushalten zu holen, aus denen ein Jäger unterwegs ist. Wenn doch jemand Feuer holen würde, könnte das Jagdglück verschwinden. Der Löwe, den ich töten wollte, wird möglicherweise deshalb von jemand anderem getötet.*

*Während ich im Wald bin, darf auch niemand die Mahlsteine in meinem Gehöft schärfen. Wenn sie nicht mehr gut mahlen, wird niemand darauf klopfen, damit sie besser mahlen. Denn wenn die Tiere im Wald diesen Lärm hören, dann könnten sie weg laufen.“*

Da Kilate die einzige Person war, die von einer so starken Verbindung zwischen dem Verhalten der Ehefrau, den Begebenheiten im Gehöft und dem Jagen berichtete, ist es sicherlich nicht angebracht, dies als die Regel in Konso zu betrachten.

Frazer (1963: 164) hatte bei seinen Recherchen bei mehreren Völkern die Vorstellung gefunden, näherer Kontakt, insbesondere geschlechtlicher Verkehr, ließe weibliche Schwäche und Furchtsamkeit auf Männer übergehen und der Umgang mit schwangeren Frauen schwäche gar die Waffen. Ähnliche Vorstellungen sind auch in Äthiopien zu finden, wo sexueller Kontakt mit Frauen bei vielen, wenn auch nicht allen Ethnien, für die Töter als schwächend angesehen wird. Bei den Bešada essen Männer aus diesem Grunde mit Frauen nicht aus einem Teller. In Konso z.B. gilt bereits die physische Nähe von Frauen im Alltag als sehr schädlich für die Virilität eines Mannes, weshalb Männer sich vor allem nachts von Frauen fern halten sollten (Hallpike 1972: 19). Gemäß Tadesse (1993: 16) war es während eines Jagdfestes in Konso allen Männern verboten, geschlechtsreifen Frauen in die Augen zu blicken, da man glaubt, es schwäche einen Mann ebenso sehr, einer Frau in die Augen zu sehen, wie mit ihr Geschlechtsverkehr zu treiben.

Der schwächende Einfluss der Frauen ist wahrscheinlich so zu verstehen, dass Männer, die zu sehr an ihren Frauen und Familien denken, weniger beherzt in den Kampf ziehen oder auf eine gefährliche Jagd gehen und dort ihr Leben riskieren. Meine Informanten in Konso haben dies zwar nicht in dieser Deutlichkeit ausgesprochen, aber eine Regelung, die Baxter (1979: 83) von den Boorana beschreibt, weist in dieser Richtung: Die jungen Männer, die als Jäger und Kämpfer eingesetzt werden, gelten als kaum sozialisiert, unbändig, aggressiv, während die älteren nicht mehr das Bedürfnis zeigen sollten, an Kriegen oder Jagden teilzunehmen, um sich stattdessen auf ihre Familien zu konzentrieren. Sehr deutlich drückte sich Choke Bajje, einer der wichtigsten Freunde und Informanten Streckers aus Hamär, anlässlich seines Gastaufenthaltes an der Mainzer Universität aus<sup>37</sup>. Die Männer der Hamär, so sagte er, sollten sich nicht so sehr emotional an ihre Frauen und Kinder binden, denn das hielte sie davon ab, die langen Abwesenheiten in Kauf zu nehmen, die zur Jagd und im Krieg notwendig sind. Sie liefen dann Gefahr, ihre

<sup>37</sup> Diese Aussage entstammt der Transkription der Veranstaltung vom 21.06.1999 des Regionalseminars zu Süd-Äthiopien an der Universität Mainz unter der Leitung von Ivo Strecker.

familiären Verpflichtungen und Bande den Beziehungen unter Altersgenossen und der Verteidigung des Landes vorzuziehen.

Bei einigen Ethnien wird unmittelbar vor der Jagd allerdings der sexuelle Kontakt zu einer Frau besonders gesucht<sup>38</sup>. Schulz-Weidner (n.d.: 293) hatte bei den Guḡgi in Erfahrung gebracht, dass ein Mann sich auf die Jagd vorbereitet, indem er sich entweder Tabak und Milch von seiner Geliebten geben lässt oder aber den Vorabend der Jagd bei ihr verbringt und am Morgen unter ihrem rechten Bein durchkriecht.

Die Notwendigkeit, die Zustimmung der Seher, der Ältesten und Ehefrauen bzw. Mütter einzuholen, bezeugt seinerseits, dass das Töten nicht die Gewalttat eines Einzelnen, sondern in den meisten Fällen vorbereitet und (zumindest im Idealfall) von dem persönlichen Umfeld abgesegnet ist und mit getragen wird. Der angestrebte Statuswechsel des Mannes durch die Tötung eines Feindes oder eines gefährlichen Tieres wird somit zu einer öffentlichen Angelegenheit, und die Gesellschaft ist von vorne herein in das Vorhaben eingeweiht und an ihm beteiligt. Hierin ist auch ein Kontrollmechanismus zu sehen, der die jungen Männer von zu vielen Jagd- oder Kriegszügen bzw. Razzien abhalten soll. Nicht immer kann die angestrebte Kontrolle jedoch durchgesetzt werden, und es kommt immer wieder vor, dass junge Männer sich dieser entziehen<sup>39</sup>. Die hierauf folgenden Sanktionen seitens der Gesellschaft in Konso beschränken sich, wie mir gesagt wurde, meist auf verbales Rügen. Während meines Feldaufenthaltes in Bešada konnte ich jedoch erleben, wie zu lange Dürreperioden und Krankheitsepidemien darauf zurückgeführt wurden, dass die Jugend allgemein zu wenig die Ratschläge der älteren befolgte. Ich nehme an, dass solche Begebenheiten auch in Konso und anderen Ethnien von den Alten dazu genutzt werden können, sich wieder Respekt zu verschaffen.

Die Beachtung von Regeln während der Abwesenheit des Jägers, wie Xalale oder Kilate sie beschrieben, unterstreicht die Wichtigkeit der Ehefrauen, die ihre Männer mittels der von ihnen durchzuführenden Rituale und Einhaltung der Verbote während deren Abwesenheit auf rituelle Weise unterstützen. Wie noch zu sehen sein wird, bezeugen Frauen auf diese Weise auch ihr eigenes Interesse an dem Töterstatus ihres Ehemannes bzw. Familienmitglieds. Oft sind sie es sogar, die in ihrem Mann den Wunsch erwecken, Töter zu werden.

Die Verknüpfung des Jagdglücks eines Jägers mit dem Verhalten anderer Personen, das sich der Kontrolle des Jägers entzieht, bietet unter Umständen auch eine Möglichkeit, bei ausbleibendem Jagdglück nicht die Fähigkeiten des Mannes in Frage zu stellen, sondern andere, auf magischen Zusammenhängen gründende Umstände verantwortlich zu machen.

<sup>38</sup>Frazer (1963: 164) berichtete aus Uganda, dass alle Generäle und höher gradigen Soldaten entweder mit ihren Frauen schliefen oder über sie springen mussten, bevor sie zur Schlacht ausrückten, um auf diese Weise Sieg und eine Menge Beute zu erlangen.

<sup>39</sup>Strecker (pers. Mitt.) berichtet von einem ambivalenten Verhalten der Frauen wie auch der alten Männer der Hamär zu solchen nicht abgesegneten Überfällen junger Männer. Jene, die zunächst gegen eine Viehrazzia waren, begrüßten die heimkehrenden Männer trotzdem mit Begeisterung, sollten sie trotz aller schlechten Weissagung erfolgreich gewesen sein.

*Berichte über verschiedene Jagdzüge*

Im Laufe der Interviews, die ich während meines Aufenthaltes 2003 durchführte, erinnern sich die Töter an ihre Jagderfahrungen. Beginnen möchte ich mit der Erinnerung eines Jägers an eine Löwentötung, die in einem dem Nachbardorf zugehörigen Gebiet stattgefunden hat. Anschließend schildere ich die Begebenheiten bezüglich einer Löwentötung, die während meines Aufenthalts stattgefunden haben. Beide Beispiele sind recht gut geeignet, mögliche Konflikte bezüglich der Ansprüche auf Tötertitel aufzuzeigen. Der dritte Bericht veranschaulicht die Möglichkeit, dem Fluch eines ‚schlechten Löwen‘ durch Auslassung der Rituale zu entkommen und spricht gleichzeitig die nicht immer ganz eindeutige Bestimmung des Heldentöters bei einer Kollektivjagd an. Die darauffolgenden zwei Beispiele berichten von zwei Kollektivjagden, und das letzte gibt eine recht eindrucksvoll geschilderte Szene wieder, in welcher ein Hirte seine Herde verteidigen musste.

## Beispiel 1: Aufteilung der Jagdgebiete

Einem Mann stehen als Jagdgebiet drei Möglichkeiten zur Verfügung. Er kann in entfernten Gebieten jagen, die z.B. im Land der Boorana oder Gujji liegen, was auch deshalb gefährlich ist, weil er sich dort der Gefahr aussetzt, selbst getötet zu werden.

Zweitens kann er sich in das unkultivierte Tiefland begeben, das zu dem Gebiet seines eigenen Dorfes gehört. In diesem Fall lässt er sich sein Vorhaben von den hohen Amtsträgern, wie dem Klanchef (*poqalla*) oder dem ihm unterstehenden *appa dawra*, segnen. In einigen Dörfern ist dies jedoch nicht möglich. Dörfer wie Machelo oder Buso z.B. sind auf einem Hügel gebaut, von landwirtschaftlicher Nutzfläche umgeben und besitzen kein Tieflandareal (*koommaite*). In diesem Fall, oder sollte der Jäger aus anderen Gründen die ersten beiden Optionen verwerfen, dann kann er als dritte Möglichkeit in dem Land jagen, das einem anderen Dorf zugehört. Hierzu müssen vorab einige Vereinbarungen getroffen werden, und abermals müssen die dort ansässigen hohen Amtsträger um Erlaubnis gefragt werden.

Kilate beschrieb, wie die Jagderlaubnis von dem *appa dawra* eingeholt wird:

*„Wenn man zum Beispiel von Patinkalto kommt, es gibt aber mehr Löwen im Land von Derra, dann muss man zunächst zu dem appa dawra von Derra gehen. Dieser nimmt dann ein großes Blatt der Pflanze alkitto (lat: sansivieria), teilt es in zwei Stücke und legt sie gegenüber, so dass sie eine Linie bilden, die dort, wo die beiden Stücke aufeinander treffen, durch eine Lücke unterbrochen ist. Dann sagt er: ‚Ich segne euch, geht durch die Lücke und geht. Geht und tötet während eurer Jagd‘.*

*Wenn man daraufhin auf der Jagd tatsächlich erfolgreich ist und etwas tötet, dann muss man dem appa dawra, der einen gesegnet hatte, ein Geschenk bringen. Das Geschenk besteht in einem Birr und fünfzig Cents [als Äquivalent zu zwei Kalebassen voll Bier]. Dem appa dawra des eigenen Dorfes steht bei jedem Jagderfolg auf jeden Fall immer eine Ziege zu. Man schlachtet also eine Ziege für den eigenen appa dawra und gibt aber dem, der einen gesegnet hatte, zusätzlich zu den 1,50 Birr auch ein Hinterbein von der Ziege. Hierdurch bietet man um weiteren Segen für die Zukunft.“*

Zusätzlich zu der Ziege gab Kilate an, dem *apa dawra* seines eigenen Dorfes für die letzte Löwentötung einen Stichel als Symbol für den Speer, mit dem er (idealerweise) getötet hat, gegeben zu haben, und dazu ein Messer, die Haut des Tieres, 75 äthiopische Cents und Hirse.

Sollte in einem dem eigenen Dorf fremden Gebiet ohne solche Erlaubnis gejagt werden, kann es zu schweren Konflikten zwischen zwei Dorfgemeinschaften kommen, wie in der überarbeiteten Version von Hallpike's ‚Konso of Ethiopia‘, (Hallpike UM: 93) zu lesen ist, wo der Bericht eines Missionars aus den 1950er Jahren wiedergegeben wird. Der Missionar beschrieb, wie eine Jagdpartie von Männern aus dem Dorf Dekato nach erfolgreicher Löwenjagd singend nach Hause kam, wo bereits Männer aus Patinkalto auf sie warteten. Der Löwe war auf dem Gebiet von Patinkalto getötet worden, und daher fühlten die Bewohner sich beleidigt und verlangten wütend und mit ihren Speeren drohend nach Wiedergutmachung. Offensichtlich gelang es den hinzugerufenen Polizisten, die jungen Männer nach einer Weile zu beruhigen.

Während meines Aufenthaltes in Konso wurde immer wieder betont, dass der Wert eines Mannes unter anderem darin besteht, sein Land und seine Gemeinschaft verteidigen zu können. Es ist anzunehmen, dass die in dem Bericht von Hallpike angesprochene Beleidigung darin besteht, dass Männer, die einen Löwen außerhalb der eigenen Grenzen töten, hiermit den Mut und die Verteidigungskraft der dort ansässigen Männer in Frage stellen. Männer, die ihr Dorf von Männern eines anderen Dorfes verteidigen lassen, ohne dass sie sie hierzu eingeladen haben, befürchten möglicherweise, dass ihr Benehmen als weibisch eingestuft wird, so dass sie sich bemühen, diesen Verdacht abzuwenden.

Diese Ausführungen bestätigen, dass selbst eine individuelle Jagd keine rein private, sondern eine öffentlich-gesellschaftliche Angelegenheit ist, an der viele Personen bereits bei der Vorbereitung teilhaben, die für ihren Segen Gaben und Anerkennung verlangen (vgl. Amborn 2002: 84). Die Jagdgebiete sind aufgeteilt und geregelt, und der von allen anerkannte Jagderfolg wird hiermit abhängig von dem korrekten Verhalten und guten Verhältnis des Jägers innerhalb seiner Gesellschaft.

Während Kilate in seinen obigen Erläuterungen von einer vorsätzlichen Jagd und den idealerweise auszuführenden Vorbereitungen ausgeht, wirft der Bericht Hallpikes die Frage auf, wie Jäger sich verhalten sollten, die ein Tier ursprünglich innerhalb der eigenen Grenzen jagen, das Tier diese jedoch verlässt und sich auf das Territorium des Nachbardorfes begibt. Hier sind keine langen Diskussionen und Fragen um Erlaubnis mehr möglich. Von solch einer Begebenheit berichtete mir Sagoya, als seine Altersklasse sich auf der Jagd nach einem Löwen befand, der auf das Gebiet des Nachbardorfes Dokatu gelaufen war. Die Jägergruppe war dem Löwen dorthin gefolgt, und er wurde auch auf diesem Gebiet erlegt. Auf die Frage, wie die Bewohner von Dokatu darauf reagiert hatten, antwortete er:

*„Wenn zur Zeit unserer Vorfahren ein Löwe von einem Dorf in das andere ging, konnte man ihm nicht so einfach folgen. Wenn damals ein Löwe aus dem Land von Patinkalto in das Land von Dokatu lief, sagten die Bewohner aus Dokatu: ‚Wenn der Löwe einen Ochsen von euch gerissen hat und dann die Grenze zu unserem Land überschreitet, dann sagt*

*uns das, aber folgt ihm nicht. Es ist unsere Grenze. Hier wollen wir ihn selber erlegen. Wenn er keines eurer Tiere gerissen hat, sondern einfach die Grenze überschreitet, dann kommt ihm nicht nach, wir werden ihm selber folgen. Wir wollen seine Töter sein!*

*Zur Zeit unserer Vorfahren war es eine sehr große Sache, Töter zu sein, und alle hofften, einer zu werden. Wenn also ein Löwe eine Grenze überschritt, konnte ihm niemand folgen. Das war so Sitte. Wenn die Leute innerhalb dieser Grenzen ihn dann fingen, konnten sie ihn töten, aber wenn der Löwe noch eine Grenze zu einem anderen Gebiet überschritt, verfolgten ihn wieder andere.*

*Damals, [als ich mit meinen Freunden jenen Löwen verfolgte] fing das Geschrei der Leute früh morgens an, und wir begannen, dem Löwen zu folgen. Einige sagten: ‚Der Löwe ist über die Grenze nach Dokatu gegangen!‘ Alle schrien und wir versuchten ihm zu folgen. Die Leute aus Dokatu waren wohl alle im Wald oder im Feld, so folgten wir ihm ganz alleine und am späten Vormittag haben wir ihn dann getötet. Nur drei Leute aus Dokatu sind schließlich hinzugekommen und so wurden sie unsere Jagdgefährten. Den Löwen brachten wir nach Hause. Wenn die Leute aus Dokatu früher da gewesen wären, hätten sie uns vielleicht davon abgehalten, den Löwen zu töten, aber es waren nicht alle da, viele arbeiteten gerade auf ihren Feldern. So war es einfach, den Löwen zu erlegen. Es stimmt, dass man nicht die Grenze überschreiten sollte, aber wir hatten Glück und konnten den Löwen trotzdem dort töten.“*

Wie aus den Aussagen Sagoyas hervorgeht, scheint der Wunsch eines Mannes, zum Töter zu werden, nicht mehr so stark zu sein wie in der Vergangenheit. Auch in den nun folgenden Beispielen klingt dies zum Teil an. In dem nächsten Beispiel wird veranschaulicht, auf welche Weise im Zweifelsfall bestimmt werden kann, wer die Ehre, Töter zu werden, erhält. Hierbei wird deutlich werden, dass ein Mann nicht zwangsläufig immer daran interessiert ist, den entsprechenden Status zu erhalten.

#### Beispiel 2: Großwildjagd mit einer Schlinge

Am Morgen des 15. Februar 2003 saß ich mit meinem Übersetzer im Dorf Patinkalto, als die Nachricht in Umlauf gebracht wurde, dass ein Löwe mit einer Schlingfalle im Busch getötet worden war. Einige Männer, die das tote Tier durch Zufall gesehen hatten, hatten bereits Schüsse abgegeben, um die Tötung zu feiern. Diese Männer wussten jedoch nicht, wem die Schlinge gehörte, in die der Löwe hineingelaufen war, denn es kamen zwei Männer in Frage, die zu gleicher Zeit eine solche Falle gestellt hatten. Somit war unklar, wer die Ehre, ein Töter zu sein, für sich beanspruchen konnte. Einer der beiden Fallensteller sollte in den Wald gehen, um nachzusehen, wessen Falle es war. Er hatte jedoch Dinge in der Stadt Arba Minch zu erledigen und konnte nicht sofort losgehen. Der andere Fallensteller, Kilate, wartete währenddessen auf Nachricht. Gleichzeitig überlegte er, dass es möglicherweise besser sei, wenn er nicht der Besitzer der Falle wäre, da er dann Zeremonien veranstalten müsste, die große Mengen an Getreide für das Bier und einige Ziegen benötigen würden.

Drei Tage später hörten wir, dass weder Kilate noch jemand anders nachsehen gegangen ist, wessen Schlinge nun den Löwen getötet hatte. Kilate sagte, er wolle nun losgehen. Er war jedoch wegen der hohen Kosten der ausstehenden Zeremonie immer noch recht besorgt, vor allem, da er erst vor kurzem einen anderen Löwen getötet hatte, dessen Zeremonien teilweise noch ausstanden und nun nicht mehr herausgezögert werden konnten. Kilate überlegte sich daher, auf die Rituale möglicherweise zu verzichten und die Löwenhaut stattdessen zu verkaufen.

Der andere in Frage kommende Fallensteller schien ähnliche Sorgen zu haben. In dessen Fall kam zu seinen Überlegungen hinzu, dass er Christ war. Das verbat ihm zwar nicht die Jagd auf Löwen oder Leoparden. Aber er konnte sich nun nicht mehr mit Töterliedern, Töterfeiern, Trophäen und dergleichen identifizieren, da die protestantische Lehre, wie sie in Konso verbreitet wird, viele der Traditionen ablehnt. Die besondere Wertschätzung, die Töttern und damit auch ihren Familienmitgliedern gegenüber erbracht wird, konnte durch diese Lehre jedoch nicht völlig unterdrückt werden. Das brachte mein Übersetzer Kurasho, selbst auch Christ, zum Ausdruck, indem er inständig hoffte, dass dieser andere der Töter sein möge, denn er war sein klassifikatorischer älterer Bruder, und Kurasho könnte dann, als Bruder eines Tötters, selbst stolz darauf sein.

Ich traf Kilate nach fünf Tagen wieder, und es hatte immer noch niemand nachgesehen. Das ganze zog sich noch bis in die nächste Woche fort, und letztendlich war Kilate tatsächlich als Töter identifiziert worden. Er hatte sich aber für den Verkauf der Löwenhaut entschlossen und somit auf die zugehörigen Rituale verzichtet.

Aus dieser Geschichte gehen verschiedene Informationen hervor: Zunächst einmal die Regel, dass der Besitzer und Steller einer Falle für gewöhnlich auch als der Töter des Tieres, das darin gefangen wird, gilt. Mich hatte in dieser Begebenheit sehr überrascht, wie desinteressiert die Beteiligten daran zu sein schienen, wer die Töterehrungen erhalten sollte. Für einen der Beteiligten war seine Religionszugehörigkeit ein Grund, um auf die Zeremonien zu verzichten, und somit wollte er aufgrund dessen den Töterstatus auch nicht erlangen. Hierbei lehnte er aber nur den mit Ritualen verbundenen gesellschaftlichen Status ab, nicht aber den Wunsch, trotz allem als geschickter Jäger zu gelten. Ansonsten hätte er auch darauf verzichten können, überhaupt Fallen aufzustellen.

Kilate, der Eigentümer der Falle, in der der Löwe gestorben war, hatte bereits zuvor auf gleiche Weise einen Löwen erlegt und den Töterstatus erreicht. Sein finanzielles Interesse an der Löwenhaut war wohl größer als jenes an einer weiteren Töterehrung. Die Begebenheit zeigt somit, dass ein Töter auch die Möglichkeit hat, auf seine Zeremonien und somit seine Töterehrung zu verzichten. Eine weitere Möglichkeit des Tötters, auf die Zeremonien vor allem mangels finanzieller Mittel zu verzichten, werde ich noch in Kap. 3.1. beschreiben. Bei dieser weiteren Möglichkeit werden die Zeremonien jedoch von anderen Personen ausgeführt.

Das nächste Beispiel wird zeigen, dass nicht allein der individuelle Wunsch eines Mannes nach einem entsprechenden Töterstatus dafür ausschlaggebend ist, ob Rituale veranstaltet werden oder nicht, sondern es hängt auch von dem getöteten Tier ab. Dass dies in dem obigen Beispiel weder von meinen Informanten noch meinem Übersetzer



erwähnt wurde, ist ein Anzeichen dafür, dass dieser Aspekt in der heutigen Zeit an Bedeutung verliert.

### Beispiel 3: Verteidigung des Dorfes vor dem Angriff eines Löwen

...erzählt von Armansha aus Kolme:

*„Vor einiger Zeit kam einmal ein Löwe bis in das Dorf. Ein Mann, der versuchte ihn zu erlegen, traf ihn an der Schulter, und der Löwe entkam in den Wald. Andere Männer folgten ihm und schossen ebenfalls. Die Alten des Dorfes warnten und beschworen die jungen Männer, den Löwen ziehen zu lassen. Diese aber sagten: ‚Wie sollen wir einen Löwen einfach ziehen lassen ohne ihn zu verfolgen?‘“*

Der erste, der daraufhin den Löwen angriff, konnte diesen zwar verwunden, starb aber an den Verletzungen, die der Löwe ihm zugefügt hatte. Der zweite wurde ebenfalls von dem Löwen getötet, ebenso der dritte und vierte. Dem fünften endlich gelang es, den Löwen zu erlegen.

Den Status des Töters erhielt in diesem Fall der erste Schütze, weil er der erste Angreifer war. Der fünfte Schütze, der dann tatsächlich den Tod des Löwen herbeigeführt hatte, erhielt lediglich den Status des ersten Jagdgefährten (*paamirta* – zu Jagdgefährte s. Kap. 3.1).

Entgegen der üblichen Sitte wurden diesem Löwen weder die Haut abgezogen, noch sein Glied abgeschnitten, noch Töterlieder gedichtet oder eine sonstige Zeremonie abgehalten. Man war nämlich, so Armansha, der Überzeugung, dass es sich hier um einen schlechten, d.h. einen Unglück bringenden Löwen handelte.

In dieser Geschichte kommen einige Ambivalenzen zum Ausdruck. Einerseits kann die Geschichte dahin gehend gedeutet werden, dass die jungen Männer, die nicht auf den Rat und die Erfahrung der Alten hören wollten, für ihren Übermut bezahlen mussten. Trotzdem wurde der Töter des Tieres als solcher geehrt. Es wurde also niemandem der Ruhm verwehrt, weil er ohne den Segen der Gemeinschaft gehandelt hatte. Weiterhin findet sich hier ein Widerspruch, den ich in vielen der Aussagen meiner Gesprächspartner wieder finden konnte, nämlich in welchen Fällen die Trophäe abgeschnitten werden soll und in welchen nicht. Generell ist sie für die nachfolgenden durchzuführenden Reinigungsrituale notwendig. In diesem Fall sah man aber von der Durchführung der Rituale ab, da man den schlechten Einfluss des Löwen befürchtete. Als drittes wird deutlich, dass der Status des Heldentöters nicht allein darauf zurück zu führen ist, dass jemand einem Tier oder Menschen den Todesstoß versetzt hat. In dem eben berichteten Fall gebührte der Status dem ersten Angreifer. Auf dieses Thema werde ich noch im nächsten Kapitel ausführlicher eingehen.

### Beispiel 4: Individuelle Löwenjagd

... erzählt von Sagoya aus Karsalle

„Bei dem ersten Löwen, den ich getötet habe, dachte ich gar nicht an Löwen. Ich dachte mir nicht: ‚Ich gebe jetzt einen Löwen töten‘. Ich war mit meiner Viehherde unterwegs im Wald, und ein Löwe hatte dort ein wildes Tier gerissen. Ein Tier aus dem Wald. Aber da dachte ich: ‚Vielleicht wird er auch meine Kuh reißen oder meinen Ochsen?‘ Und weil ich das befürchtete, folgte ich ein wenig der Spur des Löwen. Dann dachte ich wieder, er wird schon nicht meinen Ochsen nehmen, und ich ging noch ein wenig weiter mit meiner Herde. Dann stellte ich mir vor, wie der Löwe meine Tiere reißt, und ich folgte wieder den Fußspuren des Löwen. Der Löwe ist ein sehr starkes Tier, und jeder aus dem Dorf hat Angst vor ihm, so wie ich in diesem Moment. Wie ich so den Spuren folgte, führten sie in den Wald, in die Dicksicht. Der Löwe blieb in einer gewissen Distanz. Er sah mich, aber ich konnte ihn nicht sehen. Der Löwe brüllte, um mich zu warnen. Er brüllte, damit ich weg gehen sollte. Der Löwe sagte: ‚Geh fort von mir!‘ Aber ich versuchte weiterhin, mich dem Löwen zu nähern. Immer noch konnte ich ihn nicht sehen, aber er sah mich. Während ich so weiter ging, brüllte der Löwe immer weiter, dann setzte ich mich hin. Ich hielt mein Gewehr und versuchte den Löwen zu finden, der immer noch brüllte. Ich konnte den Löwen nicht sehen, aber er sah mich. Ich hatte mein Gewehr bereit, und eine Stunde lang saß ich so unbeweglich im Wald. Und ich wartete auf das Gebrüll des Löwen. Der Löwe war sehr wütend und brüllte und brüllte. Und als ich mich nach etwa einer Stunde etwas anders hinsetzen musste, sah mich der Löwe wieder, und bestimmt grübelte er darüber nach, was er mit mir machen sollte. Dann sprach ich zu dem Löwen und sagte ihm: ‚Bitte, wenn du mich nicht ertragen kannst, dann lass doch die Tiere, die du getötet hast, hier für mich liegen und geh. Wenn du dir meinetwegen Sorgen machst, bitteschön! Ich mag nicht, wenn du so an mich denkst. Aber du frisst meine Tiere. Also lass die Tiere, die du hier gerade gegessen hast da und geh weg!‘ Dann brach ich ein Stückchen und zeigte es ihm: Etwas von dem Fleisch hast Du im Maul. Etwas von dem Fleisch hast du in den Klauen. Und ich, ich habe eine Kugel in meinem Gewehr. Wenn du kämpfen willst, dann komm! Wenn nicht, dann geh weg!‘

Dann betete ich zu Gott, und der Löwe kam mit seiner großen Kraft und ich zielte auf seine Kehle. Ich schoss in die Kehle und die Kugel kam aus dem Genick wieder heraus. Die nächste Kugel ging in den Magen und dann war er tot...

Später kamen andere Männer und sie wurden meine Jagdgefährten, aber als ich tötete, war niemand bei mir.“

Dieser letzte Bericht zeigt nicht nur die Gefahr, in die sich ein Mann begeben kann, wenn er allein unterwegs ist, sondern auch, wie ein Mann dem Löwen als Gegner gegenüber steht. Sagoya sprach über seine Begegnung mit dem Löwen, als hätte er es mit einem menschlichen Feind mit menschlichen Eigenschaften zu tun gehabt. In seinem Bericht sprach er auf den Löwen ein und schien sogar mit ihm zu diskutieren oder verhandeln zu wollen. In dieser Situation schienen tatsächlich für einen Augenblick nur der Mann und der Löwe zu existieren, und die Geschichte veranschaulicht sehr gut die Nähe zu dem Tier, die der Jäger in diesem Moment empfunden haben muss. Diese Nähe zu dem getöteten Tier, von der auch in Konso ausgegangen wird, führt letztlich dazu, dass der Mann seinen Status wechselt und zum Töter wird. Die Art und Weise, wie dieser Wechsel von Statten geht, werde ich im folgenden Kapitel besprechen.

### 3. Der Statuswechsel des Töters

Der Statuswechsel eines Mannes, der aufgrund einer Heldentat zu einem Töter wird, vollzieht sich durch gewisse kulturelle Handlungen nach der Tat. Hierzu gehört zum einen, dass dem Töter weitere Männer zugeordnet werden, die als seine Jagdgefährten fungieren, die im vorigen Kapitel angesprochenen ‚Zeugen‘. Weiterhin sollte dem getöteten Menschen oder Tier ein Körperteil abgeschnitten werden, das als Trophäe mit nach Hause genommen wird. Als drittes werden Opferrituale durchgeführt, die einerseits der Reinigung des Töters und gleichzeitig der Besänftigung des Geistes des Getöteten dienen.

#### 3.1 Töter und deren Jagdgefährten

Jeder Töter hat für jede von ihm durchgeführte anerkannte Tötung einen oder mehrere Jagd- bzw. Kampfgefährten. Die Bedeutung dieser kann unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden. Da diese unterschiedlichen Aspekte nicht immer alle in jeder Situation zutreffen und begrifflich teilweise problematisch sind, möchte ich den Begriff ‚Gefährte‘ zunächst beibehalten. Einer dieser Aspekte ist derjenige des Zeugen der Tat.

Bei den Dorze erhielt Straube (1963b: 127) zwei Erklärungen für den Umstand, dass es immer mindestens einen solchen Gefährten geben muss. Der eine Grund ist, dass die Trophäe nicht von dem Töter selbst, sondern von dem oder einem der Begleiter geschnitten wird. Dies ist auch von den Dita (Straube 1963b: 226) sowie Konso bekannt. Die Konso unterscheiden diesen Trophäenschneider von den übrigen Begleitern (*paamirta*) noch durch einen besonderen Titel (*murrambaita*). Soweit ich aus den in Konso durchgeführten Interviews ersehen konnte, ist die Anwesenheit eines Trophäenschneiders jedoch nicht zwingend.

Als zweiter Grund wurde Straube von den Dorze genannt, dass einem Mann ohne Begleiter, der die Tat bezeugen kann, nicht geglaubt wird, einen Feind oder ein Großwild getötet zu haben. Eine ähnliche Begründung wurde Duba (1987: 20) von den Guḡgi genannt.

Dabei ist der Begleiter, der die Jagd ‚bezeugen‘ soll, keinesfalls immer auch ein Augenzeuge der Tötung und die Töterehre kommt nicht immer dem Mann zu, der dem Tier bzw. dem Feind den Todesstoß versetzt hat. In der Literatur zu Süd-Äthiopien gibt es hierzu ebenfalls einige Beispiele. Wie Braukämper (1983: 162) schreibt, kam während einer Elefantenjagd bei den Kambaata immer demjenigen die Töterehre zu, der dem Tier den Schwanz abhacken konnte. Duba (1987: 20f.) berichtet, dass unter den Guḡgi derjenige die gesamte Heldentöterehre erhält, der als erster das Tier verwundet. Derjenige, der das Tier letztendlich tötet, wird – je nach Wohlwollen des erklärten Helden – dessen Jagdgefährte. Die Hochschätzung der ersten Verwundung gegenüber den nachfolgenden wurde auch in dem Bericht Armanshas aus Konso deutlich (s. voriges Kapitel, Beispiel 3.).

Aus einer von Sahlü (2002: 144) aufgezeichneten Legende der Boorana geht hervor, dass eine Person, die für einen bestimmten Kriegszug die Verantwortung trägt, den Töterstatus für sich beanspruchen kann. In der betreffenden Geschichte weigert sich der Feindestöter, den Heldentitel anzunehmen und fordert statt dessen, dass sein *abbaa Gadaa* (‚Vater‘ bzw. Oberhaupt der *Gadaa*-Klasse, die gerade die politische Macht innehat) den Titel übernehmen soll. Der ‚Held‘ ist der Ansicht, dass die Ehre demjenigen zukommen soll, der die Schlacht angeordnet und organisiert hatte.

Hier treten gleich zwei typische Merkmale der Übertragung eines Töterstatus auf einen anderen auf. Zum einen handelt es sich um die ranghöchste Person der *Gadaa*-Klasse, und zum anderen um den Organisator und somit Verantwortlichen des Kampfes.

Tadesse (1999: 68) erwähnt, dass bei den Arbore nicht nur ranghöhere Personen, sondern jeder gewöhnliche Mann einen Töterstatus durch Bezahlung (von Geld oder Vieh) erwerben kann. Der Käufer erhält dann die Trophäe des Töters, meist die abgetrennten Genitalien, und hiermit geht auch der Status des Töters auf den Käufer über. Auch wenn dieses Verfahren in der Praxis vor allem für die rituellen Führer, denen das eigenhändige Töten verboten ist (s. Kap. 7.3), genutzt wird, kann laut Tadesse jedem Mann ein Töterstatus auf diese Weise übertragen werden.

Die Anzahl dieser Jagdgefährten, die von dem Töter bestimmt werden, hängt in Konso davon ab, was der Betreffende getötet hat. Generell, so wurde mir gesagt, braucht man für einen getöteten Leopard drei und für einen Menschen nur einen einzigen Gefährten. Für einen Löwen variierten die Angaben bezüglich der Anzahl der Jagdgefährten in den verschiedenen Dörfern. In Kolme sagte man, es würde einer benötigt, in Debana und Gera waren es drei, in Patinkalto und in Buso fünf. Einer dieser Gefährten schneidet in der Regel die Trophäe ab und erhält hierfür den entsprechenden Titel (*murrambaita*).

Wenn bei einer Tötung niemand anders anwesend ist, so kann auch im Nachhinein noch ein Jagdgefährte bestimmt werden. In der Regel wird dies der erste Mann sein, der an dem Ort ankommt. Dieser hat dann zwar nicht gesehen, wie die Tötung vollzogen wurde, aber er hat das getötete Tier oder den Feind gesehen und in den meisten Fällen auch berührt.

Sagoya, der einen Löwen töten musste, um seine Rinder zu verteidigen, war hierbei ganz alleine. Wie die *paamirta* bestimmt wurden berichtete er wie folgt:

*„Als ich rief [dass ich einen Löwen getötet hatte], kamen Leute aus dem Dorf, um die Genitaltrophäe abzuschneiden. Sie hatten ihre Speere dabei und stachen damit auf das Tier ein. Der Löwe war schon tot, aber sie taten das noch einmal, um so paamirta zu werden.“*

Demnach bekommt ein Mann den Status des Jagdgefährten, indem er symbolisch auf das bereits tote Tier einsticht, als wäre er tatsächlich an der Tötung beteiligt gewesen.

Da immer mindestens ein Mann als *paamirta* bestimmt wird, wird folglich eine Tötung einer Gruppe von mindestens zwei Männern zugeordnet und nie einem einzelnen. Ein *paamirta* kann sich unter Umständen selbst als ‚Töter‘ bezeichnen und in jedem Fall ist er mit festen Aufgaben in den Kreis der Töterschaft integriert. Dadurch vermehrt der Töter nicht nur seinen persönlichen Ruhm, sondern trägt seinen Titel als Vertreter einer Gruppe, die an seinem Ruhm teilhat.

Darüber, wer *paamirta* werden soll, verständigen sich Jäger manchmal bereits im Voraus und insbesondere dann, wenn eine Falle ausgelegt werden soll. Bei der oben (Kap. 2.2.5) berichteten Begebenheit beispielsweise hatten Kilate und ein weiterer Jäger beide eine Schlinge gelegt. Wie Kilate mir sagte, hatten beide ausgemacht, dass jeweils der andere der Jagdgefährte sein sollte, wenn ein Tier in der eigenen Schlinge gefangen würde:

*„Wenn diejenigen, die nachsehen werden, sagen: ‚Kilates Schlinge hat den Löwen gefangen‘, dann bin ich der Töter [und er der paamirta]. Wenn aber gesagt wird, dass es die Schlinge des anderen war, dann bin ich der paamirta [und er ist der Töter ...] Dann sage ich zu ihm: paami, und er sagt zu mir: paami.“*

Wie Kilate weiterhin berichtete, könnte er auch eine Falle auslegen und einen anderen beauftragen, von Zeit zu Zeit nachzusehen, ob ein Tier darin gefangen ist. Wird ein Tier gefangen, gilt der Besitzer der Schlinge als Töter und der, der nachgesehen hat, als *paamirta*. Die Rollen des Jagdgefährten und desjenigen, der dem Tier oder einem Menschen den Todesstoß versetzen, können sich aber auch umkehren. Ein Mann kann nämlich auch seine Schlinge von jemand anderem auslegen lassen und trotzdem die Töterehren für sich beanspruchen, wie Kilate weiterhin ausführte:

*„Wenn Du eine Schlinge machst und sie jemandem gibst und ihm sagst: ‚Wenn du eine Löwen- oder Leopardenfährte siehst, dann stelle die Falle dort auf, und wenn etwas gefangen wird, dann bist du mein paamirta. Wenn er dann einverstanden ist, und es wird etwas gefangen, dann bist du der Töter und er ist dein Zeuge.“*

Chabo aus Gewwada erklärte, dass jemand, der ein Gewehr von einem anderen Mann leiht und damit ein Wild schießt, manchmal nur Jagdgefährte ist, während der Besitzer des Gewehres als Töter gilt, obwohl er nicht aktiv an der Jagd beteiligt war. Eine solche Regelung tritt jedoch nicht automatisch bei dem Verleih einer Waffe ein, sondern wird jeweils zwischen den betreffenden Männern abgemacht.

Kilate berichtete weiterhin, dass manchmal die Männer aus einem Dorf die Männer eines Nachbardorfes zu einer Jagdpartie einladen. Die Gastgeber sammeln in ihren Schil-

den eine bestimmte Speise (*kurkuſa*) aus Mehklößchen und Blättern ein, die die Frauen des Dorfes hierfür gekocht haben. Die Speise wird gemeinsam mit den Gästen vor dem Beginn der Jagd verzehrt. Das gemeinsame Essen stellt hierbei eine Art Vertrag mit den Gästen dar, die durch ihre Teilnahme daran die von den Gastgeber festgelegten Jagdbedingungen annehmen. Der Hauptinhalt dieser Bedingungen besteht dabei darin, dass eine Tötung während der nun folgenden Jagd immer den Gastgebern zugesprochen wird, auch wenn einer der Gäste der eigentliche Töter sein sollte. In so einem Fall, wenn ein Gast ein Großwild tötet, dann erhält der Mann die Töterehren, der aus dem Dorf der Gastgeber stammt und das Tier als erster mit seiner Waffe berührt. Der Gasteilnehmer, der das Tier erlegt hat, gilt dann als dessen erster Jagdgefährte (*paamirta*).

Es gibt auch eine weitere Konstellation, bei der nicht der Töter, sondern ein anderer den Heldenstatus erhält: Die Ehre für die Tötung kann von einem Mann auf das Oberhaupt seines eigenen Klanes, seinen *poqalla*, übertragen werden. Diese Möglichkeit existiert möglicherweise auch in Gewwada, wo Trophäen generell dem eigenen Klanoberhaupt (*bogolbo*) übergeben wurden. Der Töter hatte hernach Anspruch auf ein wenig Land als Geschenk (Amborn 1976: 155).

Einige der inventarisierten Totendenkmäler in Konso lieferten Beispiele für eine solche Übergabe. Bei den Tötermalen der Inventarnummern KW 381 in Kasargyo und KW 314-316 in Ifata wussten die Befragten nicht mit Sicherheit zu sagen, ob der abgebildete Verstorbene überhaupt selbst getötet hatte oder nicht. Auf jeden Fall habe er nicht alle der dargestellten Tiere selbst getötet, sondern einiges sei ihm von seinen Klanmitgliedern übertragen worden. Dem *poqalla* Kadisha Tushuqo (KW 377) war die Ehre für die Tötung eines Leoparden von einem seiner Klansmänner übergeben worden. In Sorobo wurde uns bezüglich der Gruppe des *poqalla* Ketena Gebino (KW 289-295: 1 ‚Held‘, drei Ehefrauen, ein Löwe, ein Feind, der Töter) berichtet, dass er selbst zwar den Löwen getötet hatte, der Feind jedoch war von einem Mitglied seines Klanes getötet und ihm übertragen worden. Der ursprüngliche Töter hatte nun zwar kein Recht mehr, eine eigene Gruppe *waka* auf sein Feld stellen zu lassen, jedoch hatte man eine ihn darstellende Figur in die Gruppe des *poqalla* integriert.

Eine solche Gabe, die die Tötung dem *poqalla* zuspricht, heißt *shameta*. Der *poqalla* kann je nach Ermessen einem solchen Töter als Dank für diese Geste eine Kuh geben, Geldgeschenke machen oder auch, wie in Gewwada, ihm etwas Land zusprechen. In jedem Fall erhält der Töter den Segen seines *poqalla* und er verzichtet darauf, selber eine Gruppe *waka* für sich aufstellen zu lassen, sondern er wird zum *paamirta* des *poqalla*. Wenn er selbst diesen Status nicht übernehmen will, so kann sich der *poqalla* den Aussagen eines meiner Informanten zufolge auch einen völlig anderen *paamirta* aussuchen.

Die oben angeführten Beispiele unterschiedlicher Situationen zeigen alle, dass das Versetzen des Todesstoßes an einem Tier oder einem Menschen nicht allein für den Anspruch auf einen Töterstatus ausschlaggebend ist. Hinzu kommen gesellschaftlich verankerte Prinzipien wie die gesellschaftliche Position, die Verantwortung für die Situation, in der eine Tötung stattgefunden hat, oder auch der Status des Erstgekommenen, wie bei den Beispielen der Guggi oder Konso. Hiermit geht die Rolle des Gefährten über den Aspekt des Zeugen hinaus. In dem Sinne, dass ein Zeuge den Tathergang, wie er ihn er-

lebt hat, genau wiedergeben kann, trifft der Begriff Zeuge als Übersetzung für *paamirta* daher nur teilweise zu. Den Berichten gemäß sind diejenigen, die sich als erste den Rufen des Jägers folgend, an die Stelle begeben und das tote Tier berühren, bzw. mit ihren Speeren noch einmal auf das schon tote Tier einstechen, die Jagdgefährten. Dies können auch bereits im Voraus bestimmte Männer sein. Zeugen sind sie nur insofern, dass sie zwar nicht die Tat, aber doch das eben erlegte Wild gesehen haben. Wenn jedoch ein Mann ein Tier erlegt hat und jemand anderem die Ehre dafür weitergibt, so muss der Begriff *paamirta* anders übersetzt werden. Hierzu werde ich zunächst auch die Aufgaben der *paamirta* und deren Verhältnis zum Heldentöter betrachten.

Tadesse (1999: 67) spricht bei den Arbore von einem Verhältnis, das auf gegenseitigem Respekt beruht und einer korrekten Bewirtung (wörtl.: ‚proper treatment‘), wenn einer der Jagdgefährten Gast im Haus des anderen ist. Auch in Konso wurden jeweils die gegenseitigen Verpflichtungen und eine bestimmte Ordnung bei der Bewirtung betont. Xalale aus Buso erwähnte ein rituelles Verbot von Streitigkeiten zwischen den *paamirta* untereinander und mit dem Töter. Wenn der Töter mit seinen Freunden zu den Gehöften seiner Verwandten zieht, um seine Tat zu feiern, sich bewirten zu lassen und Töterlieder zu singen, dann wird dort als erstes der erste *paamirta* bedient. Nachdem er von dem Bier oder der Nahrung gekostet hat, reicht er sie an den Töter weiter; dann erst werden, so weit vorhanden, der zweite, dritte usw. *paamirta* bewirtet. Hierbei wird auch eine Staffe­lung der Wichtigkeit der verschiedenen *paamirta* deutlich, insbesondere zwischen dem ersten und den übrigen. Dies ist vor allem auf die zentrale rituelle Rolle des ersten *paamirta* zurückzuführen. Die weiteren *paamirta* fungieren hierbei vor allem als Stellvertreter, die erst dann nachrücken, wenn der erste verstorben ist.

Während der Zeremonien nach dem Tod eines Töters ist der erste *paamirta* neben der klassifikatorischen ältesten Schwester des Töters die einzige weitere Person, die bei der Aufrichtung des Denkmals um den Verstorbenen trauern und weinen soll. Weiterhin kontrolliert er regelmäßig die voranschreitenden Arbeiten an den *waka* und Xalale zufolge erzählt er bei der Aufstellung des Denkmals die Geschichte des Töters. Hierbei singt er die Töterlieder ‚seines‘ Töters. Während der Töterfeiern, ebenso wie bei der Aufrichtung der *waka*, ist er es, der bei der pantomimischen Darstellung der Jagd den Töter spielt, während andere Männer das Wild darstellen. Als herausragende Person bei diesen Zeremonien stehen dem *paamirta* ein Bein und auch das Fell des zu diesem Anlass geschlachteten Opfertieres zu.

Aus dieser Funktion des Jagdgefährten ergibt sich zudem ein Status als Bürge. Der *paamirta* verbürgt sich anderen gegenüber dafür, dass eine Tötung tatsächlich stattgefunden hat, und für die Ernsthaftigkeit des Töters, der hierfür die Verantwortung übernehmen will. Er verbürgt sich dem Töter gegenüber dafür, auf den korrekten Ablauf aller durchzuführenden Rituale und Zeremonien nach dessen Tod zu achten. Im Gegenzug zu diesen Verpflichtungen bemerkte Hallpike (1972: 150), dass die Zeugen der Töter der Konso einen Anteil an der Ehre des Töters beanspruchten. Was unter der Ehre, die dem Töter zuteil wird, im Einzelnen zu verstehen ist, wird noch in Kap. 4 ausführlich besprochen werden.

### 3.2 Trophäen

Neben dem Jagdgefährten ist die Jagd- oder auch Kriegs-Trophäe von großer Bedeutung für die Überführung eines Mannes in den Töterstatus. Als Trophäen gelten im Allgemeinen bestimmte abzutrennende Körperteile des getöteten Menschen oder Großwilds bzw. Dinge, die dem Feind abgenommen werden.

Gemäß Straube (1963: 127) schneiden die Jäger der Koorete einem Trophäentier Ohren und Schwanz ab und reißen aus dem Fell einen Hautfetzen heraus. Berittene Jäger der Dorze schlagen Elefanten und Giraffen teilweise vom Pferd aus den Schwanz ab, ohne das Tier zu töten. Baxter (1986: 59) schreibt, dass die Boorana ebenfalls Ohren und Schwanz als Trophäen von Giraffen nehmen. Straube (1963: 202) erwähnt das gleiche von den Dorze, die den Büffeln neben dem Schwanz auch die Hörner nehmen und Löwen sowie Leoparden gänzlich abhäuten. Die Kambaata schneiden laut Braukämper (2001: 164) Elefanten und Büffeln die Schwänze ab, während Löwen und Leoparden gehäutet werden und ihnen das Geschlechtsteil herausgeschnitten wird.

Bei Tötungen von menschlichen Feinden werden Kleidungsstücke und Waffen<sup>40</sup>, aber auch Körperteile als Trophäe genommen. In vielen Gebieten Äthiopiens war das Abschneiden der männlichen Genitalien üblich. Dies wurde auch auf vielen Gemälden dargestellt (s. Abb. 2).

Fanton (1936: 62) hatte davon berichtet, dass abessinische Soldaten die Geschlechtsteile sämtlicher gefallener Opfer abschnitten, um sich bei ihrer Heimkehr mit diesen selbst zu behängen und, daheim angekommen, den Status eines Töters zu erhalten. Die Geschlechtsteile hingen dann an deren Häusern. Bieber (1920:302) berichtete ebenfalls von den Soldaten der Kaffa, dass diese den getöteten Feinden Glied und Hoden abtrennen.

Weitere Berichte über das Abschneiden der Genitaltrophäe von getöteten Feinden findet man bei den Sidama (Lonfernini 1971: 61), Boorana (Baxter 1979: 71-72)<sup>41</sup>, bei den Koreete (Straube 1963b: 127), Dorze (Straube 1963b: 150), Hamär (Lydall/ Strecker 1979: 204) Me'en (Fukui 1979), Kambaata (Braukämper 1983: 159) und Guḡgi (Duba 1987: 32-33). Die Gesprächspartner Schulz-Weidners (n.d.: 285) und Dubas (1987: 31f.) aus Guḡgi beteuerten jedoch häufig, dass die Genitaltrophäe generell unüblich sei und es sich um Ausnahmefälle handle.

Straube (1963: 127, 201) hatte bei den Koorete widersprüchliche Aussagen erhalten. Einige Männer gaben an, ausschließlich bei individuellen Töterzügen die Genitaltrophäe abzutrennen, andere sagten, dies werde auch während eines Kriegszugs getan. Bei den

<sup>40</sup> Dorze (Straube 1963a: 202) Guḡgi (Duba 1987: 32; Schulz-Weidner n.d.: 285), Arbore (Tadesse 1999: 61,159).

<sup>41</sup> Baxter gibt hier an, dass Trophäen von Großwild den Vorteil hätten, gegebenenfalls verkauft werden zu können. In Konso ging aus einem Fall (Kap. 2.2.5) aber im Gegenteil hervor, dass der Verkauf der Trophäe (in diesem Fall das Fell des Löwen) die notwendige Töterzeremonie und somit die Überführung in den Töterstatus ausschloss. Dem betreffenden Jäger, der bereits mehrere Löwen getötet hatte, mochte dies weniger wichtig gewesen sein als einem, der noch nie getötet hatte.



Dorze hingegen wurde ihm gesagt, dass Feinde überhaupt nur in einem feierlich erklärten Krieg und niemals zu Friedenszeiten getötet und entmannt werden.

In Konso und Gewwada wurden mir als übliche Trophäen, die von Löwen und Leoparden genommen werden, das Fell samt Krallen und Schädel genannt. In Konso wurden die Knochen der Tatzen als wichtige Teile bezeichnet und in Gewwada noch Eckzähne, die als Schmuck getragen werden.

Die Krallen sind, so Katamo (aus dem Dorf Gera/Konso), deshalb wichtig, weil diese die Waffen des Löwen sind, mit denen er die Tiere und Menschen angreift. So gesehen hat es möglicherweise auch einen anderen Grund, wenn getöteten Feinden die Waffen abgenommen werden als nur die persönliche Bereicherung des Töters. Von Löwen wird zudem eine Genitaltrophäe abgeschnitten, d.h. der Penis vom männlichen und die Vagina oder auch der Bauchnabel vom weiblichen Tier. Meine Informanten in Konso erklärten allerdings, dass das Schneiden dieser Genitaltrophäe bei Menschen der Vergangenheit angehöre, und wenn überhaupt, werde sie nur solchen Feinden abgeschnitten, die selbst Genitaltrophäen nähmen, so dass es sich hierbei um Racheakte handelt. Weiterhin schätzen die Konso vor allem auch solche Schmuckstücke, die den Erschlagenen selbst bereits als Töter ausweisen.

Tabelle 2: Übliche Tötertrophäen in Konso

Mensch (Gewwada, Konso)	Glied
Heldentöter (1 Aussage in Gera/Konso)	Glied, Töterabzeichen (Elfenbeinarmreif und gedrehter Metallarmreif bei Boorana)
Löwe (Gewwada)	Fell mit Krallen und Kopf, Eckzahn
Löwe (Konso)	Fell mit Krallen und Schädel, Knochen der Tatzen
Leopard (Konso, Gewwada)	Fell mit Krallen und Schädel

In Konso hatte ich mehrere Töter besucht und fast alle von ihnen konnten die von ihnen mitgebrachten Trophäen aufzählen. Immer wurden die entsprechenden Teile beim Namen genannt, während ein Sammelbegriff wie ‚Trophäe‘ nicht zu existieren scheint.

In Machelo hatte ich die Gelegenheit, mehrere Töter gleichzeitig zu befragen. Zur Übersicht sind hier die jeweiligen Töter mit ihren Opfern, Zeugen sowie Trophäen aufgelistet. Die Befragten gehörten weitgehend der älteren Generation an, was ein Grund dafür sein mag, dass einige Töter aus den jüngeren Generationen ihnen nicht bekannt waren. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es tatsächlich weniger gibt.

Tabelle 3: Opfer und Trophäen der interviewten Töter in Konso

*Altersstufe Qawwa'assa in Machelo*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	paamirta
P.P.	1 Hochland-äthiopier	In Koommaite während der ital. Besatzungszeit	Gewehr	Glied	2 paamirta
K.T.	1 Hochland-äthiopier	Er forderte Steuern ein	Gewehr	keine	1 paamirta
P.D.	Leopard	Jagdexpedition im Wald	Speer	Glied, Schädel, Haut mit Klauen	2 paamirta
U.K.	1 Hochland-äthiopier	In Fasha; er forderte Steuern ein	Speer	Glied, Kleidung, Schild (rund): 'kashenna'	2 paamirta
Ur. K.	1 Hochland-äthiopier	Italienerzeit	Speer	Glied, Kleidung, Vieh	2 paamirta

*Altersstufe Karmoola in Machelo*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	paamirta
O.K.	Löwe	Jagd	Speer	Glied, Klauen, Kopf, Haut	3 paamirta 1 Genitalien-schneider
K.J.	Leopard		Speer	Glied, Haut, Klauen	1 paamirta 1 Genitalien-schneider
M.P. (Tötung wurde dem <i>poqalla</i> übertragen).	Leopard	Jagdexpedition in Koomaite	Speer	Glied, Haut, Kopf, Klauen	2 paamirta 1 Genitalien-schneider

*Altersstufe Orkupa in Machelo*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	paamirta
Ka. Ke.	Löwe	Jagdexpedition	Gewehr	Glied, Haut, Kopf, Klauen	3 paamirta 1 Genitalien- schneider
Ka. Ka.	Löwe	Jagdexpedition	Speer	Glied, Haut, Kopf, Klauen	4 Zeugen 1 Genitalien- schneider
Ku. Ko.	Leopard	Jagd	Schlinge	Glied, Kopf, Haut, Klauen	2 paamirta 1 Genitalien- schneider
O. J.	Leopard	Jagd	Speer	Glied, Kopf, Haut, Klauen	2 Zeugen 1 Genitalien- schneider
Ka. Ka.	Leopard	Jagd	Speer	Glied, Kopf, Haut, Klauen	2 paamirta 1 Genitalien- schneider
P. N.	Leopard	Jagd	Eisenfalle und Speer	Glied, Kopf, Haut, Klauen	2 paamirta 1 Genitalien- schneider

*Altersstufe Kayloola (Gruppe, die 2003 aktiv war)*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	paamirta
Ok. Ol.	Löwe	Jagd	Schlinge	aska, Kopf, Haut, Klauen	3 paamirta 1 Genitalien- schneider

*Altersstufe Qayrankupa (Gruppe, die Kayloola beim nächsten Machtwechsel ablösen wird)*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	paamirta
Ka. Ka.	Leopard	Jagd	Schlinge und Speer	aska, Kopf, Haut, Klauen	unbekannt
Or. Oy.	Leopard	Jagd	Schlinge		2 paamirta
Ay. Oy.	Leopard	Jagd	Schlinge	aska, Kopf, Haut, Klauen	2 paamirta 1 Genitalien- schneider

*Andere interviewte Töter*

Töter	Opfer	Ort/Zeit/Motiv	Waffe	Trophäe	<i>paamirta</i>
Ka. Ko. (Debana)	1 Leopard		Gewehr	Haut (wahrsch. mit Klauen und Kopf)	Unklar, mdst. 1 <i>paamirta</i>
Ki. Ka. (Patinkalto)	3 Leoparden  1 Löwe	K. jagte, um ein Löwentöter zu werden	Schlinge	  Haut mit Klauen u. Kopf; Genitaltrophäe	
Sa. Oy. (Karsalle)	1 Löwe  1 Löwe  (1 Löwe)	Griff Herde an  Jagdpartie der Altersklasse Verfolgung eines Löwen	Gewehr  Schlinge und Gewehr	jeweils Haut mit Klauen u. Kopf; Genitaltrophäe	5 <i>paamirta</i>  5 <i>paamirta</i> war selbst <i>murrambaita</i>
Ar. Ka. (Kolme)	1 Löwe 3 Löwen    1 Leopard	Ind. Jagd Wurde von anderen gerufen, einen in eine Schlinge gelauenen Löwen zu erschießen	Gewehr Schlinge und Gewehr	jeweils Haut mit Kopf und Klauen	jeweils 1 <i>paamirta</i> für den Löwen und den Leoparden; vermutlich ist er für die 3 Löwen selbst <i>paamirta</i> für andere Töter.
Ka. Be. (Kera)	1 Löwe	Jagdpartie des Dorfes	Gewehr; Speer	Klauen, Fell, Kopf	3 <i>paamirta</i>
Xa. Xa. (Buso)	1 Löwe 7 Männer	Kampf gegen Besatzer unter Haile Selassie	Speer Gewehr		5 <i>paamirta</i>

Die heimgebrachte Trophäe wurde von vielen meiner Gesprächspartner in Konso – ebenso wie von den Gewährsleuten Straubes (1963b: 127) – als Beweis der Tat und als Ersatz eines Zeugen bezeichnet, wie z.B. Armansha aus dem Dorf Kolme es ausdrückte:

*„Wenn jemand dein Feind ist, dann kannst du ihm das Glied abschneiden, nachdem du ihn getötet hast. Das ist dann dein Beweis. Wenn jemand denkt, du lügst, dann kannst du es ihm zeigen.“*

Laut meinem Informanten Dinote sei es sogar undenkbar, ein Heldentöter zu werden, ohne dass man von der Tötung mit dem Beweis durch die erbrachte Trophäe zurückkommt, und Korra sagte:

*„Niemand kann weiterleben wenn ihm der Penis abgeschnitten worden ist. Wenn der Töter also die Genitaltrophäe bringt, dann ist offensichtlich, dass er einen Mann getötet hat.“*

Die Idee, die Tötung durch das Vorweisen einer Trophäe zu beweisen, scheint einleuchtend, da man annehmen könnte, dass auch einige Männer versuchen würden, diesen Titel unrechtmäßig zu erlangen. Jedoch hielten fast alle von mir befragten Männer in Konso den Versuch, eine Tötung vorzutäuschen, für undenkbar. Sie waren überzeugt, dass ein Betrug auf jeden Fall bekannt und der Betrüger somit zum Gespött würde<sup>42</sup>. In Gewwada erhielt ich zur Antwort, dass ein Mann, der Töterehren unrechtmäßig während eines Rituals beansprucht, auf magische Weise hierfür mit Krankheit oder anderem Unglück bestraft würde. Dass die Trophäe als Ersatz-Beweismittel dient, falls kein Jagdgefährte zur Stelle gewesen sein sollte, der die Tat bezeugen kann, ist ebenfalls nicht überzeugend. Denn häufig wurde ja berichtet, dass gerade der Jagdgefährte die Trophäe abschneidet.

Demnach sieht es so aus, als ob der Töter eine Trophäe als tatsächlichen Beweis überhaupt nicht benötigt. Dass die Trophäen immer auch noch eine andere Bedeutung haben müssen, legt die Aussage einiger Töter in Machelo nahe, die berichteten, dass ein Mann auch den Heldentöterstatus beanspruchen kann, nachdem er im Wald Knochen eines verendeten Löwen gefunden und mit nach Hause genommen hat, auch wenn dies nicht besonders ehrenhaft ist. Bei einem solchen Vorgehen wird weniger die Tapferkeit des Jägers als der Tod des Tieres in den Vordergrund gerückt, und dies lässt eine rituelle Bedeutung der Trophäen vermuten.

Beides, die Trophäen und auch die Jagdbegleiter, sind Dinge bzw. Personen, die auch nach der Tötung sehr wichtig sind. Während die Gefährten aus der Gemeinschaft des Töters stammen und entweder mit ihm zusammen auf der Jagd waren oder ihn dort abholen, entstammt die Trophäe dem Bereich der Wildnis und wird in den Bereich der Herkunft des Töters mitgenommen. Zwei Arten von Trophäen werden nach der Heimkehr ganz bestimmten Ritualen unterworfen. Diese sind einmal die Tatzen des Löwen, also seine Waffen, und die Genitaltrophäe sowohl der Löwen als auch der Menschen, also die Fortpflanzungsorgane, durch die die Fruchtbarkeit dieser Tiere bzw. Feinde symbolisiert wird. Hierauf werde ich noch später zurückkommen. Andere Trophäen wie Schwänze, Schädel und Ohren sind zwar wichtig und werden an bestimmten ausgesuchten Stellen aufbewahrt, es sind aber meiner Kenntnis nach keine Ritualhandlungen für diese notwendig. Hier werde ich zunächst die Rituale betrachten, die mit den mitgebrachten Trophäen durchgeführt werden.

---

<sup>42</sup> Einen Mann, der auf solche Weise heimlich zum Gespött wurde, habe ich in Bešada kennen gelernt. Er hatte sich eine Schmucknarbentätowierung machen lassen, nachdem er ein Mitglied der Gruppe der Ari erschlagen hatte. Die Bešada sahen, anders als offenbar die Hamär, ihrerseits die Ari jedoch nicht als Feinde an, deren Tötung eine solche Tätowierung berechtigte. Hinter seinem Rücken wurde daher gerne die Anrede für Menschentöter ‚*michamoi*‘ in ‚*budamoi*‘ umgedichtet, wobei ‚*buda*‘ mit Lüge zu übersetzen ist.

Loyolo, ein junger Nyangatom, berichtete mir, dass man einen Töter nach seiner Heimkehr genau beobachtet und an bestimmten Symptomen erkennen kann, ob ein Mann tatsächlich getötet hat oder nicht. Wenn er von großer Müdigkeit, Appetitlosigkeit und Übelkeit geplagt wird und sich erbrechen muss, gilt dies als Beweis, dass der Betreffende tatsächlich getötet hat.

### 3.3 Die nach einer Tötung zu befolgenden Rituale

Bestimmte Begrüßungszeremonien, Merkmale und Verhaltensweisen kennzeichnen den besonderen Status eines heimkehrenden Töters.

Auf dem Heimweg singen die Töter ihr soeben gedichtetes Töterlied, in dem der Tat-hergang beschrieben wird (Koorete (Straube (1963: 127), Dorze (Straube 1963b: 202), Arbore (Tadesse 1999: 85-86)). Auf diese Weise wird die Neuigkeit schnell verbreitet, da die Lieder weit hörbar sind. Menschentöter nehmen hier bei den Mačča-Oromo eine gesonderte Stellung ein. Sie sprechen kaum über ihre Tat und enthalten sich auch dem Singen von Liedern zur Selbstglorifizierung (Bartels 1990: 231). Auch in Konso wurde mir berichtet, dass die Tötung eines Menschen zunächst nur wenigen Personen heimlich mitgeteilt wird, und der Töter sich erst viel später seiner Taten rühmen kann.

In einigen dieser Lieder treten nebst der Beschreibung der Heldentat auch verwandtschaftliche Beziehungen auf. Insbesondere wird die Mutter erwähnt, die den Töter geboren hat, oder der Vater bzw. andere männliche Vorfahren, die ebenfalls zu Lebzeiten Menschen oder Großwild getötet haben und somit ein Vorbild für den jetzigen Helden-Töter darstellen. Hierdurch glorifiziert der Sänger außer der eigenen Tat auch seine Vorfahren und stellt sich damit in Bezug zu ihnen.

In einigen der Rituale läßt sich eine Symbolik der Fruchtbarkeit erkennen. So ist z.B. bei vielen Ethnien (z.B. bei den Konso, Dorze, Karayyu, Arbore, Mačča-Oromo und Guğgi<sup>43</sup>) die Sitte, den Kopf des Helden bei seiner Heimkehr mit Butter einzureiben, was meist von den Frauen besorgt wird. Duba (1987: 15, 33) präzisiert zudem, ein Töter der Guğgi könne je nach getötetem Opfer eine bestimmte Zeit lang Butter auf dem Kopf tragen. Den häufigen Gebrauch von Butter ganz allgemein in Ritualen und im täglichen Leben interpretiert van de Loo (1991: 271) einerseits als Bemühen, die Menschen mit einer glänzenden Haut gesund erscheinen zu lassen, aber auch, um sie ‚feucht‘ zu halten – für ihn eine Metapher der Fruchtbarkeit. Auch ist Butter immer ein Symbol der Fülle, der Fruchtbarkeit und des allgemeinen Wohlergehens, da es sie nur dann gibt, wenn eine Kuh gekalbt hat und zudem die Weiden saftig genug sind, damit das Vieh gute Milch produzieren kann. Dass hier der Töter mit diesem Symbol reichlich bedacht wird, drückt die ideologische Verbindung von Töten und Fruchtbarkeit aus. In Arbore verspritzt die sozial höchst gestellte Frau eines Haushalts ein Gemisch aus Milch und Wasser auf die dem Haushalt zugehörigen heimkehrenden Krieger (Tadesse 1999: 85), was die Arbore ebenfalls als Symbol für Fruchtbarkeit und Wohlergehen ansehen. Bei den Dorze wurde erfolgreichen Töttern feuchtes Gras in die Hände gelegt (Straube 1963b: 202), das die gleiche Symbolik enthält<sup>44</sup>.

<sup>43</sup>Konso (Jensen 1936:339,440), Dorze (Straube 1963b:202-203), Karrayyu (Interview mit Rabo 03.2003), Arbore (Tadesse 1999:86), Mačča-Oromo (Bartels 1990:269,272), Guğgi (Duba 1987: 15,33; Schulz-Weidner n.d.: 284-285,293).

<sup>44</sup>Gras spielt bei den Konso sowie Gewwada als ‚Gruß‘ an einen Verstorbenen eine Rolle und bedeutet eine Verbindung zwischen dem Toten und seiner Nachkommenschaft (Kap. 5.2/6.7). Bei den Sidamo symbolisiert Gras Frieden und Einheit, welche beide für das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit der Gemeinschaft unerlässlich sind (Hamer 1987: 94; Hamer 1996: 533). Für die Guğgi hat frisches Gras,

Außer den Symbolen von Fruchtbarkeit sind einige rituelle Handlungen dazu geeignet, den Töter als Gesellschaftsmitglied, das sich außerhalb der kulturellen Sphäre befunden hat, zu begrüßen.

Bei den Guġgi wird der Töter von seinen eigenen Eltern am Tor zu deren Gehöft empfangen, durch das er hindurch gehen muss (Duba 1987: 13). In vielen Gesellschaften Äthiopiens markiert ein Tor einen Übergang zwischen der profanen und der rituellen Zeit<sup>45</sup>. In diesem Fall kann das Tor als Schwelle zwischen der Gesellschaft und der wilden Sphäre gelten. Bei den Koorete, so Straube (1963: 127), wird ein solcher symbolischer Schwellengang durch ein Feuer gemacht, das vor dem Haus des Klanführers entfacht wird. Hierhin begibt sich ein Töter als erstes, um durch es hindurch zu springen, wenn er einen Menschen getötet hat. Wenn er ein Großwild getötet hat, muss er um es herum laufen. Danach erhält er von seinem Klanführer einen Bullen als Geschenk. Während hier die Beteiligung sozial höher gestellter Männer wie der Vater oder Klanführer betont wird, hat im darauffolgenden Ritual die Ehefrau des Töters eine ganz besonders herausragende Rolle: In seinem eigenen Gehöft angekommen, verspricht der Töter seiner Ehefrau ein Geschenk. Dann springt er auch hier über ein Feuer, bzw. läuft um es herum, bevor er in sein Haus eintritt. In dem Haus reicht die Ehefrau ihm mit Butter vermishtes Ensete-Mehl, das er aus ihrer Hand isst. Die Butter kann hier wieder als Symbol für Fruchtbarkeit und Fülle angesehen werden. Das Entgegennehmen des Mehls ist jedoch besonders aufschlussreich. Es handelt sich hierbei um eine Nahrung, die nur im kultivierten Bereich existiert und auch nur von Frauen hergestellt wird. Der Mann hatte sich in einem Raum außerhalb der Gesellschaft aufgehalten und daher keinen Zugang zu dieser Nahrung gehabt. Indem er es entgegennimmt, erfährt er eine Wiedereingliederung in seine Gemeinschaft. Wie bei einer Geburt ist die Hauptakteurin hierbei eine Frau.

Der Mann wird nach der Begrüßung mit vorübergehenden Kennzeichen versehen. Den Töttern der Arbore, ebenso wie deren Jagdgefährten, bestreicht das Klanoberhaupt die Stirn mit gelber Farbe<sup>46</sup> und die Augenlider mit roter (Tadesse 1999: 86-90). Verwandte Frauen eines Helden-Töters ehren diesen ganz besonders, indem sie ihm ihre Perlenketten für einige Zeit nach der Tat leihen, um sie später wieder zurück zu fordern. Dies ist der Fall bei den Konso (Kap. 4.1) und wurde auch von Guġgi (Schulz-Weidner n.d.: 285) sowie den Hamär (Lydall/ Strecker 1979: 113) und Arbore (Tadesse 1999: 86) berichtet. Erfolgreichen Kriegerern der Guġgi wird Schulz-Weidner (n.d.: 284-285, 293) und Hinnant (1977: 161) zufolge das Kopfhair völlig rasiert. Dies ist eine Geste, die den

---

da es Feuchtigkeit enthält, eine zentrale Rolle in vielen mit Fruchtbarkeit in Verbindung stehenden Zeremonien (Loo 1991:271,272). Bei den Mačča-Oromo ist ein bestimmtes Gras (*tbokorsa*), dessen Wurzeln weit verzweigt sind und das auch bei anhaltender Dürre nicht eingeht, Symbol für Leben, Fruchtbarkeit und Frieden (Bartels 1990:68). Bei den Koorete wurden Grasbüschel gegen lange, am Wege errichtete Bambuspfähle geworfen, wobei die Betreffenden um ein gutes Gelingen ihrer Reise bitten, und in Shäwa hielt man dem Vollmond Grasbüschel entgegen, damit die Weide fett wurde (Jensen 1936:566).

<sup>45</sup> Z.B. Konso (Watson 1998: 238 Fok 73, S. 169 P 57/26), Boorana (Baxter 1986: 57), Guji (Loo 1991: 214).

<sup>46</sup> Tadesse spricht von ‚clay‘, es ist jedoch wahrscheinlich, dass es sich um Ocker handelt.



Eintritt in einen neuen Status bezeichnet, der auch durch eine neue Frisur ausgedrückt wird.

Chabo aus Gewwada gab mir eine ausführliche Beschreibung der Begebenheiten nach einer erfolgreichen Jagd wieder, worin deutlich wird, dass sowohl die Dorfgemeinschaft als auch das Klanoberhaupt eines Jägers bei seiner Rückkehr eine zentrale Rolle spielt:

*„Wenn der Jäger, der ein Großwild erlegt hat, sich auf den Heimweg macht, ruft er und singt seine Töterlieder (t'onde), in denen er in Einzelheiten seine Taten kund gibt. Er hat Schellen an seine Füße gebunden und tanzt. Wenn er an einem der Trophäenbäume vorbei kommt, an denen die Ohren der erlegten Tiere hängen, umkreist er diesen singend.*

*Die Bewohner seines Dorfes kommen ihm entgegen und sie treffen sich an einem Ort vor dem Dorf. Dann wird dem Töter alles weggenommen: Kleidung, Perlen, Uhr, Schuhe.... Der Töter bindet sich nun einen kleinen Lendenschurz um und schickt ein Kind los, das ihm neue Kleidung holen soll.*

*Die Familie des Töters hat zu diesem Ort vor dem Dorf, wo die Bewohner sich mit dem Töter treffen, eine Schale mitgebracht, die angefüllt ist mit einem Gemisch aus Bier und Honig, das ereko heißt. Jeder, der gekommen ist, wird davon trinken. Wer nicht das Getränk mit ihm teilt, ist ‚kein Mensch‘“.*

Chabo erklärte mir, dass das gemeinsame Trinken des *ereko* mit dem heimkehrenden Töter und dessen Familie eine Art Pakt zwischen allen Anwesenden begründet. Der Töter kann daraufhin von jedem, der davon getrunken hat, bestimmte Dienste einfordern, die nach seinem Tod erfüllt werden müssen. Hierzu gehört insbesondere die Aufgabe, eine Stele zu errichten. Sollte jemand, der an jenem Tag das *ereko* mit dem Töter geteilt hatte, seinen Auftrag nicht erfüllen, so erscheint der Geist des Toten ihm im Traum und erinnert ihn daran. Der Schlafende befürchtet, der Geist könnte so verärgert sein, dass er ihn töten will und verspricht, seinen Auftrag einzulösen. Laut Chabo hat der Geist des Töters durch diesen Pakt die Macht, alle diejenigen zu töten, die an jenem Tag anwesend waren und getrunken haben, wenn auch nur ein einziger Auftrag unerfüllt bleibt.

*„Wenn es sich bei dem getöteten Tier um einen Löwen handelte, dann geht der Töter zunächst zu seinem Klanchef (bogoloho) und klettert einen großen, dort im Gebüß aufgerichteten Pfahl hinauf und schreit von oben herunter: ‚Ich habe einen Löwen getötet!‘“*

Wie Chabo erklärte, steht die Fähigkeit, auf den Pfahl zu klettern, für die Kraft und die Virilität des Mannes. Indem er auf den Pfahl klettert, zeigt er, dass er „Mann genug“ ist, um auch einen Löwen töten zu können.

*„Wenn der bogoloho dann heraus kommt, sagt er, dass der Töter herunter kommen soll. Dann gibt er ihm rote Perlen. Der Töter hatte vorher 4 Ringe aus der Schlingpflanze kalalle (entspricht xalala in Konso) gemacht, die er dem bogoloho um den Hals legt, dieser gibt*

*zwei wieder zurück*<sup>47</sup>. Dann lädt der bogoloho den Töter ein, in sein Haus zu kommen und gibt ihm Honig, eine Ziege, Bier, eventuell auch etwas Geld. Der bogoloho ruft einen Seber (swako) und lässt ein Orakel befragen, ob es ein Problem (d.h. irgendwelche mit der Tat verbundenen Unstimmigkeiten oder Unzufriedenheiten aufgrund unbefolgter Regelungen oder auch Neid innerhalb der Verwandtschaft) gibt. Wenn der Seber ein solches Problem erkennt, wird es erst genau definiert werden und eventuell eine Opferschlachtung (z.B. ein schwarzes Hubn oder eine schwarze Ziege) durchgeführt. Wenn kein Problem erkannt wird, bzw. dies bereinigt worden ist, entlässt der bogoloho den Töter, der nun seine Tat verkündet.“

In Konso wurde mir der Besuch beim *poqalla* direkt nach der Tötung als optional dargestellt. Einige Männer oder Jägergruppen kommen nach der Jagd zu dem *poqalla*, um seinen Segen für zukünftige Jagdzüge zu erbitten. Der *poqalla* der Kala-Lineage tut dies beispielsweise, indem er allen Beteiligten, den Töttern samt ihren Jagdgefährten, Butter auf das Haupt legt, nachdem er seinen eigenen Kopf mit Butter eingerieben hat. Die Butter wird von der Ehefrau des *poqalla* auf einem hölzernen Teller gebracht, in den sie auch drei äthiopische Birr gelegt hat, die symbolisch je für eine Kuh stehen. Das Geld nehmen die Töter mit. Wenn sie in das Dorf kommen und dort ihre Töterlieder singen, erhalten sie noch mehr Geld oder andere Geschenke von Verwandten und Nachbarn.

Ein wichtiger Teil der Zeremonien in Konso findet auf den Gemeinschaftsplätzen oder auch, wie in der Region Karat, in heiligen Hainen statt. Diese liegen meist außerhalb des bewohnten Gebietes im Tiefland und sind speziell diesen Ritualen vorbehalten. Kilate erklärte:

*„Wenn jemand einen Löwen getötet hat, dann ruft er andere herbei. Hierfür muss er an drei Stellen jeweils auf einer Bergkuppe ein Feuer anzünden*<sup>48</sup>. *Wenn diese drei Feuer zu seben sind, wissen alle, dass jemand einen Löwen getötet hat.“*

Der Bericht, den ich in Kolme von Armansha erhielt, war sehr ähnlich:

*„Nach einer erfolgreichen Löwenjagd wird ein Feuer auf einem speziellen Gemeinschaftsplatz (moora) entfacht. Dieser liegt auf dem Berg Laqeta*<sup>49</sup> *so weit erhoben, dass das Feuer von weit gesehen werden kann, und jeder, der es sieht, bringt es sofort mit einer Tötung in Verbindung. Viele aus dem Dorf kommen dann dort hin, um die Jäger zu beglückwünschen. Dann gehen die Jäger und anderen Dorfbewohner gemeinsam von dem Berg direkt in das Dorf zu einem weiteren moora namens Darbo. Hierher muss der Töter auch seine Trophäen, nämlich das Fell des Löwen samt dem Kopf, bringen. Auf dem moora befinden sich bereits die Alten des Dorfes, die Gefäße mit Milch gebracht haben. Der Töter und seine Jagd-*

<sup>47</sup> Nur wenn es sich um einen wichtigen *bogolobo* handelt, werden vier Ringe gegeben. Ansonsten kann man auch nur zwei oder drei geben, von denen immer einer zurückgegeben wird.

<sup>48</sup> Möglicherweise handelt es sich zusätzlich um eine generelle Bevorzugung von Bergkuppen für Rituale, wie dies auch von den Mačča-Oromo bekannt ist, die davon ausgehen, dass Bergkuppen dem Himmel und somit Gott näher sind (Bartels 1990:66f.).

<sup>49</sup> Die genannten Plätze werden zu diesem Zwecke nur von den Dörfern Madeira und Gizaba benutzt. Andere Dörfer beziehen sich auf andere *moora*.

*gefährten dürfen den moora nicht sofort betreten, sondern sie warten darauf, dass die Alten sie auf diesen Platz führen, um sie dort mit der Milch zu segnen, indem sie sie mit dem Mund über die Jäger versprühen. Von nun an kann der Mann sich offiziell Töter nennen.“*

Jäger, die in den Jagdgebieten von Dokatu ein Tier erlegen, versammeln sich zunächst auf einem *moora*, der im Tiefland an der Grenze dieses Gebietes liegt, bevor sie zu dem *moora* im Dorf kommen (vgl. Tadesse: 329). Der *moora* Halawtilla markiert eine Stelle, an der einmal die Konso mit den Monoqota<sup>50</sup> um Landrechte gekämpft und gewonnen hatten. Alle Löwentöter (nicht aber die Töter anderer Tiere), die aus den Monoqota-Gebieten kommen, hängen einen Teil der Trophäen in dem auf diesem Gemeinschaftsplatz angepflanzten Baum auf.

In Konso gehen die Bewohner des Dorfes, aus dem der Töter stammt, ihm entgegen, wenn sie seinen Tötergesang hören. Sie selbst singen Lieder, die im Feld oder bei anderen Arbeiten gesungen werden (*hola*). Im Dorf angekommen, so wurde in dem Dorf Gera gesagt, dekoriert ein Töter die Tore zu den Gehöften anderer Töter mit der Schlingpflanze *xalala* (Cissum). In den Dörfern Mecheke und Koja dekoriert der Töter gemäß meinen Gesprächspartnern jedes Eingangstor des Dorfes sowie die Generationsstelen mit dieser Pflanze, während er sie selbst um den Kopf gewunden trägt.

### 3.3.1 Opferrituale

Im Mittelpunkt der Zeremonien, die nach einer Tötung vollzogen werden, stehen rituelle Schlachtungen, die entweder von den Töttern selbst oder von ihren Verwandten und Klansgefährten für sie durchgeführt werden. Einige dieser Rituale finden noch bevor der Töter in den Bereich seines Dorfes zurückkehrt statt. Z.B. wartet ein Töter bei den Mačča-Oromo (Bartels 1990: 267) so lange ‚in der Wildnis‘, bis seine Verwandten genug Zeit für alle Vorbereitungen hatten.

Das zentrale Augenmerk liegt während der Durchführung jeweils auf dem Vergießen des Blutes des Opfertieres, das nicht wie bei gewöhnlichen Schlachtungen etwa von Haustieren verzehrt, sondern über dem Töter oder auf dem Boden ausgegossen wird. Tadesse (1999: 19, 86) beschreibt, wie in Arbore von dem Vaterbruder des Tötters am Eingang des Viehkral eine Ziege geopfert wird, deren Blut dem Töter über den Körper, sein Gewehr sowie die als Trophäen entnommene Kleidung des getöteten Feindes gegossen wird. Die heimkehrenden Krieger der Koorete zeichnen sich, so Straube (1963: 126), die Stirn mit dem Blut der für sie geopfert Tiere, wenn sie einen Menschen getötet haben. Bartels (1990: 134) berichtet von den Mačča, dass sie ihre Hände in dem Blut eines unfruchtbaren Schafes waschen, das daraufhin gänzlich als Aas zurückgelassen wird. Ein junger Karrayyu erklärte mir, dass das Blut des Opfertieres dem Töter auf den Kopf gestrichen wird<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Die Monoqota waren einst eine eigenständige ethnische Gruppe, leben jetzt aber als Untergruppe bei den Konso. Ihnen wurde nach dem Sieg der Konso die Obhut derjenigen Jagdgebiete zugesprochen, die an die Dörfer Dokatu Duraite, Jarsu und Darra angrenzen.

<sup>51</sup> Symbolisch für dieses Blut markieren sich viele Töter bei späteren Anlässen mit Butter und Ocker.

In Konso wird dieses erste Schlachtopfer meinen Informanten zufolge idealerweise bereits im Jagdgebiet selbst durchgeführt. In der Region Karat versammeln sich alle Jäger zunächst in dem *murra dawra*<sup>52</sup> der sich zwar in unbewirtschaftetem Jagdgebiet, aber in der Nähe der Behausungen befindet. Kilate berichtete den Ablauf der dort durchzuführenden Zeremonien:

*„Der appa dawra (Wahrer des sozialen Friedens; lit. ‚Vater des Tabus‘) des Dorfes des Töters schlachtet auf diesem Platz eine Ziege, deren Innereien mit einem Messer beraus geschnitten und dem Löwen in das Maul gelegt werden. [Der Löwe ist zu diesem Zeitpunkt bereits abgehäutet und das Fell samt Kopf zum Trocknen aufgespannt worden.] Die geschlachtete Ziege rührt daraufhin niemand mehr an, bis auf den appa dawra, der als einziger das Fleisch dieser Ziege verzehrt. Viele Menschen, vor allem Verwandte, kommen, um den Töter und das erlegte Wild zu sehen. Die Jäger bleiben so lange auf dem Platz, feiern und tanzen, bis die Löwenhaut gut getrocknet ist. Das kann mehrere Tage dauern. Wenn ein Löwe getötet worden ist, dann müssen die Klanmitglieder 18 Ziegen organisieren, die nach und nach geschlachtet werden. Das meiste Fleisch hiervon essen die Klanmitglieder, die die Ziegen gespendet haben, selbst. Jeweils ein Bein und die Innereien tragen sie zu den Jägern, zum murra dawra, und eine Ziege muss dem appa timba (‚Vater‘ bzw. Hüter der Trommel, s. Kap. 1.7.2) übergeben werden.“*

Tadesse (1991: 335) schreibt, dass in der Regel alle Teilnehmer dieser Festlichkeiten ein Stück der Ziegenhaut bekommen, das sie sich um das Handgelenk binden<sup>53</sup>.

Kilate aus Patinkalto/Konso berichtete, dass ein weiteres Ziegenopfer nach einer Jagd am Eingang des Gehöfts des Töters stattzufinden hat, zu welchem Anlass auch ein Feuer gezündet wird.

*„Wenn wir die Ziege schlachten, dann stechen wir einen Speer in den Bauch. Dann nimmt der erste Töter der Generation das Herz beraus und legt es in den Mund des Töters. Danach schüttet er die Eingeweide über ihm aus und der Töter beginnt, sein Töterlied zu singen. Beide [Töter] sind mit Eingeweiden bedeckt, also können beide Töterlieder singen.“*

Einige Tage bis Wochen nach der Rückkehr eines Töters wird die Tat durch große und aufwendig gefeierte Feste glorifiziert<sup>54</sup>. Diese können wegen ihrer pompösen Ausrichtung

<sup>52</sup> *Murra dawra*, ‚Tabu-Wald‘, bedeutet, dass er unberührt bleiben muss. Niemand darf hier Holz schneiden oder auch nur Blätter sammeln. Im Fall eines Vergehens werden Wiedergutmachungsrituale ausgeführt, die den Missetäter mit einer Bußzahlung belegen. Dieser Wald wird auch zuweilen *murrateeta* genannt, was eine weibliche Form des Wortes *murra* (Wald) ist.

<sup>53</sup> Es handelt sich hier nicht um eine Sitte, die ausschließlich mit Jagdfesten zu tun hat, sondern ein Zeichen darstellt, dass man als Gast mit Fleisch bewirtet worden ist. Diese Sitte ist bei vielen äthiopischen Ethnien recht weit verbreitet. Es wurde mir einmal erklärt, dass die, die das Armband sehen, dann fragen würden, wo man das Fleisch denn gegessen habe und zu welchem Anlass. Das Armband erfüllt so den Zweck, den Gastgeber bekannt zu machen.

<sup>54</sup> Solche waren auch im nördlichen Teil des Landes üblich. Bieber (1920: 334) spricht von „großen Trinkgelagen“ im Königreich der Kaffa, und Raffray (1876: 366f.) berichtet von einer Fantasia mit Tanz zu Ehren eines Elefantentöters, der bei dieser Gelegenheit Geschenke entgegen nimmt. Der Töter selbst trägt den abgeschlagenen Schwanz des Tieres zur Schau.

auch zu den Verdienstfesten gezählt werden. Ein Mačča-Gesprächspartner von Bartels (1990: 272f.) bezeichnete solche Gelage sogar als die allergrößten Feste überhaupt, die zudem aufgrund der hohen Ausgaben für Geschenke und Bewirtung der Gäste eine große Belastung für Familie und Freunde des Töters darstellen. Duba (1987: 13) beschreibt, dass bei den Guḡgi eine Empfangsfeier für den Töter veranstaltet wird, anlässlich derer man einen Stier in zwei Hälften teilt, wobei eine Hälfte dem Töter selbst und die andere den Gästen zukommt. Das in Streifen geschnittene Fell des Opfertieres wird unter den anwesenden Heldentöttern verteilt, während diese ihre Heldentöterlieder singen.

Straube (1963: 126) berichtet von einem großen Opferfest, das der König der Koorete nach der Rückkehr der Töter oder Jäger ausrichtete und bei dem an die 50 Rinder geschlachtet wurden. Bei den Dorze wiederum, so berichtet er, luden die Töter selbst anlässlich des alljährlichen *mäsqäl*-Festes zu einem Schlachtfest ein. Elefanten-Töter und Feindes-Töter schlachteten hierzu einen Bullen und alle anderen Töter jeweils ein Schaf. Von diesen Schlachttieren wurden die Geschlechtsteile mitsamt langer Fellstreifen entnommen, die zu den erbeuteten Trophäen gehängt wurden (Straube 1963b: 203). Aufgrund der großen Ausgaben, die für das Fest notwendig sind, wird etwas Zeit benötigt, um sie vorbereiten zu können. In Konso, so berichtete mir Korra aus dem Dorf Dokatu, in dem regelmäßig Jagdexpeditionen anlässlich eines Generationswechsels durchgeführt werden (Kap. 2.2.4), ist es vor allem wichtig, dass alle Rituale für getötete Tiere und Menschen vor dem Beginn dieser Festlichkeiten abgeschlossen sind. Daher werde vor jeder dieser Jagdexpeditionen ein weiteres Fest eingeräumt, an dem die Töter die noch ausstehenden Opferschlachtungen durchführen.

Ein Teil der Festlichkeiten besteht zum Beispiel in Konso (Kap. 3.3), bei den Guḡgi (Duba 1987: 13) und Arbore (Tadesse 1999: 86-90) aus dem mit Liedern unterstützten pantomimischen Nachspielen der Kampf- bzw. Jagdhandlungen und der letztendlichen Tötung<sup>55</sup>. Bei den Guḡgi stellt der Töter zu diesem Anlass seine Trophäen aus.

Die von Tadesse (1999: 86-90) in Arbore beobachteten Pantomimen dauerten vier Tage lang und wurden jeden Tag viermal wiederholt. Hierbei sollte außer den Töttern und Jagdbegleitern niemand anwesend sein, da die Töter Unbeteiligte in ihrem konzentrierten Spiel verletzen könnten. Dieses Spiel soll alles Negative, das die Töter aufgrund ihrer Tat verfolgen könnte, austreiben<sup>56</sup>. Am Ende dieser vier Tage schlachteten die Töter für die Gemeinschaft einen kleinen Bullen, mit dessen Mageninhalt sie sich ihre Körper einrieben. Danach erhielten die Töter neue Namen, die sich entweder auf die Eigenschaften des von ihnen geschlachteten Rindes, oder aber auf die Umstände ihrer Tötung bezog. Abschließend wurde der Töter mit seinen Insignien dekoriert und mit dem Wunsch gesegnet, er möge auch in Zukunft ein erfolgreicher Töter sein. Die Namensänderung interpretierte Tadesse als Versuch, die Seelen der Getöteten durch eine Identitätsänderung ihres Aggressors zu verwirren und sie somit daran zu hindern, ihn ausfindig zu machen,

<sup>55</sup> Solche Pantomimen sind auch aus anderen Gegenden Afrikas bekannt, beispielsweise von den Dagara in Burkina Faso (Wilhelm, pers. Mittleilg.) oder aus Togo (Klose 1899).

<sup>56</sup> Die Beschreibung der von Tadesse beobachteten Feier ähnelt m.E. sehr einer psychotherapeutischen Maßnahme. Es wäre interessant, diesen Aspekt in einer weiterführenden Arbeit zu untersuchen.

um sich an ihm zu rächen. Eine zweite Bedeutung des neuen Namens des Töters ist aber mit Sicherheit auch der dadurch demonstrierte veränderte Status, den der Töter von diesem Zeitpunkt an erhält.

### *Hopa*

In Konso wird die zentrale Zeremonie, die jeder Töter nach jeder Tat durchlaufen sollte (wenn er nicht auf seine Töterehren verzichten will), ebenso wie der Tötergesang selbst, *hopa* genannt. Bei dieser beschreibt der Töter seine Tat gemeinsam mit seinen Jagdbegleitern noch einmal singend, und es wird eine Pantomime aufgeführt, bei der der Jagdgefährte den Jäger spielt und ein anderer Mann das zu erlegende Wild. Das Fell des erlegten Tieres legt der Jagdgefährte sich dabei um. In den Regionen Gera und Gunjera werden anlässlich dieser Zeremonie Steinstelen zu Ehren des Töters aufgerichtet.

Ein ausführlicher Augenzeugenbericht einer *hopa*-Zeremonie vom 22. Januar 1966 ist bei Hallpike (UM: 298-299) zu finden. Ich möchte ihn an dieser Stelle in voller Länge wiedergeben, da ich selbst nicht die Gelegenheit hatte, eine solche Zeremonie zu beobachten.

*‘I went down to the moora Murgiot where a few people were assembled. Near the two daka diiruuma [für Töter oder Generationen aufgerichtete Steine, s. Kap. 6.6.3/6.6.4] nine men were dancing, and at the town gate a few women were ululating. The poqalla Kujo was the leader of the dancers, among whom was the killer of the lion. The dance was in two parts:*

I:

*All placed their spears butt-down on a xalala leaf on the ground, and the poqalla invoked as follows:*

[...]

*‘A lion lives in the region of the Sagan River and eats the wild deer, and seizes the bushbuck, and the lion’s mouth is as wide as a beehive; in the paws of the lion (or leopard) the claws are as sharp as the points of young sisal plants or the pointed sticks which peg out a hide to dry; you, our sister, who encouraged us the men by ululation, your hair is as pure black as the mud of the well [...] your koorā [a piece of leather worn at the back of the skirt after a woman has given birth] is big, and therefore you offer me your hands and let me spit a kaala into them as a reward; and [you the women who encouraged me by ululation], your son Kalapo like a mature man has killed a lion with the heel of his foot, with an ensset fibre around the leg, I will honour your koorā with xalala leaves.’*

II:

*They then broke up and danced round in a circle, raising their spears three times to the cry h,b,h,o’o’o’.*

*I and II were then repeated two or three times. The men each had a spear in the right hand, and a length of xalala and a bell in the left hand; Then they each put a piece of xalala up in*

*a special tree in the moora (the tree [...] associated with the killing of game animals), and each put a piece of xalala on both daka diiruuma. Then they all went up to the moora Tarajo, ringing their bells all the way (although one man dropped out). When they got to Tarajo they repeated the performance of I and II, with rather more women present. When the dance was ended they first put xalala on the ulahita [Pfahl, der beim Generationswechsel aufgestellt wird, s. Kap.4.2] and then on each of the six daka diiruuma. Then they left the moora, with Kujo leading, and the killer of the lion coming last (he had his forehead blackened with soot). He was kissed by many of the women. Ringing their bells, they made their way to the Kujo house, where food was given them, and goats slaughtered. The whole proceedings were rather subdued because of a general fear of the police, since it was against the law to kill game animals.*

*According to Korra Gara, the lion killer also brings slowly drying xalala leaves and places them on the gate of his poqalla's homestead, saying ,xaarro xalala fiite' as the women ululate and the poqalla says ,waqa kajaatan ishin piiha', which has the general meaning of ,May god protect you from accidents'. The poqalla also says ,ilta illaallasha, qe'etta tuusota kodita', ,the eye which looks at you badly will be blind, any thorn which may stand against you will be as soft as plant leaves'“.*

In diesem Bericht treten verschiedene zentrale Punkte hervor, die auch aus den anderen Berichten bereits hervorgingen. Wie bei den weiteren hier beschriebenen Ritualen, Zeremonien und Handlungen sind neben demjenigen, der die hier gefeierte Tötung begangen hat, weitere Töter, das Klanoberhaupt und verwandte Frauen als Hauptagierende genannt. Zwar erwähnt Hallpike die Anwesenheit der anderen Töter hier nicht explizit, ihre Anwesenheit ist jedoch daran zu erkennen, dass die erwähnten Personen eindeutige Insignien tragen, nämlich eine Schelle läuten und die Blätter der Schlingpflanze *xalala* in den Händen halten (genauer hierzu in Kap. 4.1). Mit dieser Schlingpflanze werden Steinstele dekoriert, die mit früheren Tötungen in Verbindungen gebracht werden (die *daka diiruuma*), weiterhin der auf dem Platz stehende Baum, in dem auch Trophäen früherer Tötungen hängen, ebenso wie der Pfahl, der zum Andenken an die bisher stattgefundenen Generationswechsel auf dem Gemeinschaftsplatz steht. Alle drei sind ausgesprochen männliche Kulturgüter und stehen jeweils in enger Verbindung mit dem Töten. Der Töter selbst bringt die Pflanze zu seinem Klanoberhaupt, der ihn für seine Tat segnet.

In den Worten des Klanchefs wird zunächst die Gefährlichkeit des Löwen evoziert, was die Tat des Töters besonders kühn und heldenhaft erscheinen lässt. Daraufhin wendet sich das Augenmerk der Rede jedoch den Frauen zu, insbesondere der Mutter des Töters und seiner Schwester. „Die Schwester“ (gemeint sind hier alle leiblichen und klassifikatorischen Schwestern) wird für ihre Unterstützung des Töters gelobt, während die Mutter dafür geehrt wird, diesen Helden geboren zu haben. Mit den Worten „your *koora*... is big“ spielt der Klanführer auch auf ihre Fruchtbarkeit an, da es ein spezielles Kleidungsstück ist, das eine Frau nur einige Wochen nach der Geburt eines Kindes trägt.

Wie Tadesse (1999: 86-90) in *Arbore* feststellte, steht bei dem ersten Empfang nach der Heimkehr des Töters die engere Familie im Mittelpunkt, während bei dem späteren

Schlachtfest das Augenmerk auf dem Klan liegt, dessen wichtigste Personen sich alle im Gehöft des Töters versammelten. Neben dem Umstand, dass der Klan seinen Töter feiert, würdigt auch der Töter selbst die „kreative Kraft des Klans, die seine Tötung erst möglich gemacht hat“ (Tadesse 1999: 86). Ähnlich ist auch die Würdigung der Schwestern und der Mutter durch den *poqalla* zu verstehen. Zum Ausdruck kommt diese Beachtung der sozialen Beziehungen des Töters abermals in den verherrlichenden Liedern, die die Anwesenden nicht auf den oder die Töter allein, sondern im gleichen Zuge auch auf deren Eltern singen. Diese Positionierung des Töters in Bezug auf seine Verwandtschaft dient dazu, seine soziale Position in der Gesellschaft zu bestätigen und zu festigen. Gleichzeitig identifizieren sich die Klansmitglieder mit dem Töter, so dass seine Heldentat mit Hilfe ihrer Unterstützung zu einer Gemeinschaftstat wird. Zudem können die Zeremonien auch als eine öffentliche Anerkennung der Tötung sowie des neuen Status des Töters gewertet werden. Sollten einzelne Personen trotzdem der Ansicht sein, er habe seinen Status aus irgendwelchen Gründen nicht wirklich verdient, kann dies nun nicht mehr öffentlich angezweifelt werden.

Während eines bestimmten Zeitraums, der je nach Ethnie variiert und sich gegebenenfalls auch nach der getöteten Opferspezies richtet, zieht der Töter nach dieser Zeremonie durch das Land, kehrt bei seinen Verwandten und den anderen Töttern ein und lässt sich von diesen bewirten. Z.B. wird dies allgemein von Gruppen berichtet, die das *Gadaa*-System haben (Haberland 1957b: 333), sowie von den Guḡḡi (Schulz-Weidner n.d.: 284f.), Mačča (Bartels 1990: 272f.), und Kambaata (Braukämper 1983: 165).

In Konso berichtete man mir in dem Dorf Kolme, der Töter arbeite in dieser Zeit zwischendurch und führe sein Leben als Bauer fort. Währenddessen klang es in den Beschreibungen aus Gwwada so, als täte er nichts anderes als feiern und sich feiern lassen. Diese gesamte Zeit, so hieß es, ziehe er mit seinen Jagdgefährten und Freunden – also mit bis zu etwa zehn Männern mit geschmückten Speeren umher, um seine Töterlieder zu singen. Wenn meine Gesprächspartner in Konso und Gwwada von ‚Töterlieder singen‘ sprachen, so war damit eine Phase gemeint, in der die Verwandten des Töters ihn immer wieder einladen, eine Ziege bei ihnen zu verzehren.

Armansha aus Kolme/Konso betonte in einem Interview die Wichtigkeit dieser Ziegenschlachtungen vor allem nach der Tötung eines Löwen:

*„Wenn du einen Löwen tötest und den vorgesebenen Ritualen nicht folgst, dann kann dich das verrückt machen. Wenn du einen Löwen getötet hast, dann musst du neunmal drei Ziegen schlachten<sup>57</sup>. Das sind nicht unbedingt deine eigenen, sondern alle deine Verwandten und auch Freunde [laden dich zum Essen ein] und schlachten Ziegen. Wenn man es nicht schafft, siebenundzwanzig Ziegen zu schlachten, dann nimmt man ein paar Früchte des *ki-libota* (eine *Solanum*-Art) hinzu. Eine dieser Früchte wird dann als eine Ziege gezählt.“*

<sup>57</sup>Zur Symbolik der Zahlen drei und neun s. Hallpike (1972: 273ff.).



*Man schneidet sie auf und sagt: ‚ich habe eine Ziege geschlachtet‘ und tut dann so, als würde man sie essen“<sup>58</sup>.*

Die Häute der getöteten Tiere werden dann aufgespannt und getrocknet und bei dem ersten Jagdgefährten gelagert. Dieser kennt somit die Anzahl der gesammelten Häute und folglich auch die Anzahl der verzehrten Ziegen. Diese Zeit, in der der Töter Ziegen schlachten lässt, kann, so Armansha, bis zu drei Jahren andauern<sup>59</sup>. In dieser Zeit bestimmt der Töter diejenigen Familien, die mit einer Ziege beitragen sollen, selbst. Armansha erklärte weiter:

*„Der Töter geht zu einem Verwandten und hängt die Schlingpflanze xalala an dessen Tür. Das heißt: ‚braue Bier für die Familie‘. Die Bewohner dieses Geböfts wissen, dass einer ihrer Verwandten einen Löwen getötet hat, und sie bereiten das Bier vor und besorgen eine Ziege um sie zu schlachten....“*

Ganz ähnlich verläuft die Zeit nach einer Löwentötung in Gewwada. Chabo beschrieb sie wie folgt:

*„Der Töter gibt einigen seiner Verwandten Bescheid und besucht sie dann nacheinander. Überall wird eine Ziege für ihn geschlachtet. Wenn er zu seinen Verwandten kommt und bewirtet werden will, dann singt er nicht mehr seine Töterlieder, sondern shame, das sind Lieder auf den Hausherrn, die davon handeln, dass er als Töter von diesem bewirtet werden will.“*

Darauf folgt in Gewwada eine ritualisierte Begegnung:

*„Der Hausherr kommt heraus und betrachtet sich das Armband aus der Haut des Tieres, das der Töter erlegt hat. Er gibt dabei vor, dem Töter nicht zu glauben: ‚Das ist doch Ziegenhaut oder irgendein anderes Tier!‘ Nach einer Weile gibt der Hausherr nach, der Töter nimmt drei der Ringe aus der Schlingpflanze kalalle (xalala in Konso), die er bei sich trägt, und gibt sie dem Hausherrn. Dieser gibt ihm einen zurück und behält zwei. Jetzt endlich tritt der Töter ein, es wird Bier getrunken, die Ziege gegessen und gefeiert.*

*Jedes Mal, wenn der Töter bei einem seiner Verwandten einkehrt, bindet er sich ein Stückchen Fell der für ihn geschlachteten Ziege um sein Handgelenk, so dass jeder sehen kann, wie viele Ziegen er gegessen hat. Diese Lederbändchen heißen madasha.“*

Sowohl die Aussagen in Kolme als auch in Gewwada deuten darauf hin, dass die auserwählten Verwandten einen solchen angekündigten Besuch eines Tötters nicht völlig ab-

<sup>58</sup> Die Möglichkeit, ein Opfertier durch die Frucht der *solanum*-Pflanze zu ersetzen, ist auch bei den Mačča-Oromo bekannt (Bartels 1990: 245).

<sup>59</sup> Es ist möglich, dass nicht drei Kalenderjahre gezählt wurden, sondern jeweils die stattfindenden *xoora*-Zeremonien, von denen im Idealfall jährlich zwei stattfinden sollten. Die Zeitangabe entspräche in diesem Fall dann eineinhalb Jahren. Kilate aus dem Dorf Patinkalto (in der Region Karat) sprach lediglich von sieben Tagen. Auch erwähnte er auch nicht die Verpflichtung so viele Ziegen zu schlachten, sondern sagte, dass ein Löwentöter und seine Jagdgefährten während dieser Zeit in allen Bierhäusern ohne jegliche Bezahlung bewirtet werden.

wenden können. Sind nicht genug Mittel vorhanden, kann er jedoch aufgeschoben und eventuell auch mit einer kleinen Geldgabe umgangen werden. Die Intensität und Häufigkeit der Bewirtungen lässt mit der Zeit langsam nach, bis nach Ablauf der vorgeschriebenen Zeit die Ziegenhäute gezählt und die ausstehenden *kilibota*-Früchte hinzu gefügt werden und die Phase beendet wird. Meine Informanten nannten dies auch: „Der Töter hört auf, seine Töterlieder zu singen“. Hernach wird der Töter sein Lied nur noch zu bestimmten Gelegenheiten anstimmen, etwa wenn ein anderer Mann von einer Tötung heimkehrt oder auch anlässlich bestimmter Feste. Diese Einladungen, die Töter auch selbst einfordern können, sind typische Zeichen eines Status als bedeutender Gast in der Gesellschaft. Dies grenzt sie von den ‚gewöhnlichen‘ Gesellschaftsmitgliedern ab.

Bei den sofort nach der Tötung durchzuführenden Opferschlachtungen ist auffällig, dass einerseits der Verzehr des Fleisches reglementiert ist, wie beispielsweise in Konso, oder, wie bei den Arbore, gar nichts von dem geopfertem Tier gegessen wird. Außerdem wurde in allen Beschreibungen das Blut des Tieres ganz besonders beachtet. Daraus kann man schließen, dass dieses erste Opfertier und insbesondere das Blut eine besondere Symbolik enthält.

Das Blut sowohl der Opfertiere als auch der getöteten Menschen oder des Großwilds wurde von verschiedenen Autoren als Sitz der Seele oder Lebenskraft bzw. -energie interpretiert<sup>60</sup>: So zum Beispiel von Bartels (1990: 92, 229, 234), der hinzufügt, das Blut eines jeden Schlachttieres müsse bei den Mačča aus eben diesem Grund immer Gott zurückgegeben werden. Wassman (1935: 55) schreibt: „Mit Vorliebe trinkt der Oromo das warme Blut der Schlachttiere unter dem Vorwande, daß dieses stark mache.“ Und er schließt daraus, dass ein Mann sich in der Vorstellung der Oromo durch das Trinken von Blut mehr Seelenstoff und mehr Lebenskraft aneignet und sogar sein Leben verlängern kann. Diese Vorstellung, frisches Blut mache besonders stark, habe ich auch bei meinem eigenen Aufenthalt bei den Bešada vorgefunden.

Wassmann (1935: 60ff.) beobachtete bei einigen Oromo, dass das Blut von Opfertieren genutzt wird, um die Fruchtbarkeit auf die Äcker oder das Vieh zu übertragen, wenn es an geeigneten Stellen vergossen wird, und auch um es auf die Menschen zu übertragen, die sich bei einem Fruchtbarkeitsfest (*buta*) das Gesicht mit dem Blut bestreichen. Bei den Sidama bestreicht sich der Schlachter eines Opfertieres die Stirn mit dessen Blut und spritzt es dann segnend in die Menge sowie in das Wildland. Auch die Männer der Guğgi streichen sich bei Fruchtbarkeitszeremonien Blut der Opfertiere auf die Stirn und gießen ein wenig in ein Schild, das eine Vagina darstellen soll (Hinnant 1977: 43, 51f.). Für Hinnant besteht somit deutlich eine direkte Assoziation zwischen dem Segnen mit dem Blut von Opfertieren und der menschlichen Fruchtbarkeit. Die Geste, Blut an die Stirn zu reiben, hat, wie ihm von seinen Guğgi-Informanten gesagt wurde, eine stark phallische Assoziation. Die Stirn wird als das Zentrum von Stärke und Männlichkeit angesehen, was ebenso zum Ausdruck kommt, wenn der *abbaa Gadaa* seinen Segen spricht und dabei das phallusförmige *kallačča* auf der Stirn trägt. Indem der Mann Blut an dieses Zentrum seiner

<sup>60</sup> Für Hirst (1985: 106, 107) ist das Blut die Quelle von Kraft, die von einer Generation zur nächsten gegeben wird und so die Toten mit den Lebenden verbindet.

Männlichkeit reibt, verstärkt er seine männliche Fruchtbarkeit. In Kap. 7.1. werde ich zeigen, dass es sich hierbei trotz dieser ‚phallischen Assoziation‘ weniger um die Fähigkeit zur Erektion und geschlechtlichen Fruchtbarkeit handelt, als um eine soziale Fruchtbarkeit und die Fähigkeit, ein Neugeborenes in den sozialen Status des Menschen und Gemeinschaftsmitglieds einzuführen.

Es stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Bluts des Opfertieres in Bezug auf die Tötung. In allen oben angeführten Beispielen wurden bestimmte Körperteile des Töters mit dem Blut benetzt<sup>61</sup>. Einer meiner Informanten aus Bešada erklärte mir einmal, dass ein Töter, ohne dass ihm dieses Blut über die Schulter gegossen wird, seiner Lebensenergie beraubt würde und letztendlich sterben müsste. Das Blut des Opfertieres, so wurde mir gesagt, ist jedoch stellvertretend für dasjenige des gejagten Wilds oder getöteten Menschen. Wenn man von einer solchen Analogie ausgeht, kann daraus geschlossen werden, dass der Töter sich mit Hilfe der Opferschlachtung den ‚Seelenstoff‘, wie Wassmann sagte, bzw. die Lebensenergie des von ihm getöteten Menschen oder Großwilds aneignet. Dies wäre ein Hinweis auf den angesprochenen Zusammenhang von Töten und der Vorstellung, eine solche Tat führe zu einer erhöhten Fähigkeit eines Mannes, Leben zu geben und zu erhalten.

Beispiele aus Arbore und Guğgi lassen jedoch vermuten, dass eine solche Analogie nicht die einzige Bedeutung der Opferschlachtung sein kann. Menschen-Töter der Arbore bestreichen sich, wie Tadesse (1999: 54) berichtet, sofort am Tatort den gesamten Körper mit dem Blut des getöteten Mannes, und Duba (1987: 21) schreibt, dass sich Guğgi-Jäger den Kopf mit dem Blut des getöteten Wilds benetzen. Eine Repräsentation dieses Blutes durch ein Opfertier ist somit in beiden Fällen hinfällig. Dennoch wird, wie oben beschrieben, ein späteres Schlachtopfer durchgeführt.

Abbink (2000: 87) erklärt die Notwendigkeit der Reinigung durch ein Schlachtopfer dadurch, dass von dem Töter eine Transgression im Sinne von einer Überschreitung der kulturellen Normen stattgefunden hat. Eine Transgression wie z.B. das Blutvergießen von Angehörigen der eigenen Gruppen, kann, soweit sie ungesühnt bleibt, Katastrophen hervorrufen (Bartels 1990: 236). Z.B. kann es bei den Boorana das Ausbleiben des Regens verursachen (Baxter 1979: 70), oder bei den Guğgi Krankheiten im Land ausbrechen lassen (Duba 1987: 15). Bei den Sidama wird das Vergießen von Blut durch Mitglieder der eigenen Gemeinschaft selbst bei Beschneidungen vermieden, weshalb der Beschneider von Initianden immer ein ethnisch Fremder sein muss (Hamer 1996: 537). Abbink (2000: 87) zufolge ist z.B. auch die Tötung eines Menschen eine solche Transgression, weil der Töter durch die Anwendung von Gewalt von seinen Mitmenschen getrennt wurde. Er bemerkte bei den Suri diesbezüglich nicht nur die Notwendigkeit, das Blut des Opfertieres zu vergießen, sondern auch die Anwendung einer bestimmten Technik bei der Schlachtung, die er als besonders gewaltsam bezeichnet. Gängige Tötungsarten sind hier beispielsweise, das Tier langsam verbluten zu lassen, oder dem Tier bei lebendigem Leib

<sup>61</sup> Bei den im Sudan lebenden Longarim übernimmt der Mageninhalt des Opfertieres diese Funktion, mit dem der Töter sich nicht nur selbst bestreicht, sondern auch sein Lieblingsrind (Kronenberg 1961: 272).

den Magen aufzuschneiden. Eine solche besondere Gewaltanwendung konnte ich bei den Konso selbst beobachten, wo dem für einen getöteten Löwen geopfertem Ziegenbock bei lebendigem Leib der Bauch aufgeschlitzt und das Herz herausgerissen wurde (s. Kap. 3.3.1). Die Bedeutung dieser Vorgehensweise versteht Abbink (2000: 83), ebenso wie die weiter oben genannten Autoren, als Transfer einer Lebensenergie, die in dem Blut des Tieres ist. Erst durch diesen Transfer sei es den Menschen möglich, sich nach einer Transgression wieder in das soziale Leben einzugliedern. Auch bei den Mačča wird es laut Bartels (1990: 234f.) als reinigend angesehen, wenn der Töter mit dem Blut eines Opfertieres bestrichen wird. Er hatte dieses Blut als Symbol für das Blut des Töters selbst interpretiert und glaubte, dass der Töter nur indem er selbst symbolisch sein eigenes Blut vergießt, seine Tat wahrhaftig sühnen kann. Das Blut des Opfers hat zwar mit Sicherheit eine reinigende Wirkung, jedoch erscheint mir die Interpretation als Sühne mit dem eigenen Blut sehr von christlichen Werten überlagert. Allerdings könnte in dieser Gewaltanwendung eine Parallele gesehen werden zu der körperlichen Gewalt, die häufig Menschen erfahren, die in einen neuen Status überwechseln. Diese dient dann, so Turner (1989 (1969): 103) zum Teil der Zerstörung des früheren Status.

Nach Hamer (1996: 537-538), der seine Analyse auf seine Arbeiten bei den Sidama stützt, dient das Vergießen des Blutes eines Opfers generell dazu, eine Krise der Gesellschaft zu überwinden. Bei einer solchen Krise kann es sich um anhaltende Trockenheit, Krankheit, soziale Konflikte oder auch eine versehentliche Tötung innerhalb der Gemeinschaft handeln. Diese Krise wird dann durch die Gewaltanwendung und das Blutvergießen durch das Schlachtopfer bewältigt. Dies ist, so Hamer, möglich, da die Schlachtung von Vieh eine Normalität darstellt und als heilsam und reinigend gilt.

Die Berichte aus Konso zeigten, dass die Opferung der ersten Ziege nicht allein dem Töter gelten kann, da Teile der ersten Ziege dem toten Löwen in das Maul gelegt werden, d.h. für den Löwen bestimmt sind. Das Blut des Opfertieres wird in Konso auf den Boden gegossen, und dies erinnert an die Art und Weise, wie hier für gewöhnlich größere Streitigkeiten oder Vergehen innerhalb der Gesellschaft besiegelt werden, die für ausbleibende Ernten oder Regenfälle verantwortlich gemacht werden. In solchen Fällen schlachtet meist der *appa dawra* ein Opfertier, dessen Blut ebenfalls auf der Stelle vergossen wird, die mit dem Streit in Verbindung gebracht wird, um das ‚Land reinzuwaschen‘.

Der Töter von Feinden oder Großwild hat jedoch kein Mitglied seiner eigenen Gesellschaft, sondern ein außerhalb der Gesellschaft stehendes Wesen getötet, und außerdem hat er nicht die Regeln seiner eigenen Gesellschaft überschritten, da diese eine solche Tötung gutheißen. Diesen Ausführungen zufolge müsste angenommen werden, dass mit der Tötung eines Feindes oder bestimmter Tierarten in gewisser Weise umgegangen wird, wie man es mit versehentlichen Tötungen von Mitgliedern der eigenen bzw. einer befreundeten Ethnie tut. So gesehen wären die Schlachtungen nicht allein zur Reinigung des Töters gedacht, sondern auch zur Aussöhnung mit dem Menschen oder dem Tier, das er getötet hat. Die Handhabe der mitgebrachten Trophäen deutet ebenfalls darauf hin, dass das getötete Tier oder der Mensch nicht als völlig außerhalb der Gesellschaft stehend gesehen wird.

### 3.3.2 Verbleib der Trophäen

Die Bestimmungen darüber, was mit den einzelnen Trophäen nach deren Abschneiden getan werden soll, sind bei den verschiedenen Ethnien sehr unterschiedlich. Haberland (1963: 208) berichtet, dass Großwildjäger der Guḡḡi den von ihnen erlegten Tieren Fellstreifen abschneiden, daraus ein Bündel formen und es an ihrem Haus aufhängen. Straube (1963: 127) schreibt, dass die Koorete Ohren und Schwanz sowie ein Fellteil eines getötenen Großwilds zu einem Ring namens *orbobe* formen, den sie mitbringen und ebenfalls an ihrem Haus aufhängen. Die Dorze (Straube 1963b: 202) schlitzten abgeschlagene Tiereschwänze von Elefanten und Giraffen auf und lassen sie auf Bambusstäbe gespannt trocknen. Aufbewahrt werden sie im Viehkraal. Diese Trophäen werden bei Totenfeiern von Töttern bei diesen Gruppen zum Teil wieder hervorgeholt und ausgestellt, bzw. später in ein Totendenkmal mit eingearbeitet (Haberland 1963a: 208, 243).

Braukämper (1983: 164) schreibt von den Kambaata, dass die Töter ihre Trophäen zu ihren Häusern brachten, wo sie zunächst, von den Trillerrufen der Frauen empfangen, herumgezeigt wurden.

In Konso werden die mitgebrachten Trophäen (Genitalien, Fell, Kopf und Krallen eines Löwen oder Leoparden, Glied eines Feindes) in die Heimatdörfer der Jäger bzw. Menschentöter gebracht und zum Teil hier öffentlich ausgestellt. Ein Ausnahmefall, bei dem die Trophäen nicht mit in das Dorf genommen werden, ist hierbei die Jagd in dem Land, das den Nachkommen der Monoqota zugerechnet wird (Kap. 1.7.2).

Kilate, mein Gesprächspartner aus dem Dorf Olanta, sprach auch von einem besonderen Verfahren mit den Tatzenknochen der erlegten Wildkatzen. Er hatte selbst vor kurzer Zeit einen Löwen erlegt. Die Phalangen des Tieres hatte er im Wald, an der Stelle, an der das Tier erlegt worden war, vergraben. Jetzt, da wieder ein Löwe getötet worden war, würden die Knochen beim nächsten *xoorra*-Fest<sup>62</sup> wieder aus der Erde geholt und unter dem Generationspfahl des Haupt*moora* in Olanta eingegraben. Die Phalangen des jetzt gerade getöteten Löwen würden zur Hälfte ebenfalls unter dem Generationspfahl begraben, zur Hälfte an der Stelle wo er erlegt worden ist<sup>63</sup>.

Die genauen Abläufe und Orte, an denen die Trophäen aufbewahrt werden, hängen letztendlich von den Gegebenheiten in dem entsprechenden Dorf ab.

Auf vielen derjenigen *moora*, die für Töterfeiern bestimmt sind, kann man einen gepflanzten Baum sehen<sup>64</sup>, in dem Schädel und zum Teil auch die Krallen und Ohren von erbeuteten Tieren hängen (vgl. Tadesse 1991: 329). In anderen Dörfern sind Schädel von

<sup>62</sup> Das ist ein Fest, das alljährlich zur Erntezeit stattfindet.

<sup>63</sup> Jensen (1936: 368) berichtete von einem geheimen Raum unter zwei bestimmten heiligen *moora*, in dem Trophäenteile aufgehoben würden. Mir gegenüber hat niemand eine Existenz eines solchen Raumes bestätigt, es werden aber gewisse Trophäen oder auch Teile von Opfertieren hier unter der Erde vergraben.

<sup>64</sup> Bei fast allen von mir besuchten Plätzen handelte es sich hierbei um eine *kobta* genannte Baumart (es war mir nicht möglich, eine wissenschaftliche Bezeichnung dieses Baumes zu ermitteln). Es kann, so Korra, jedoch auch ein beliebiger anderer Baum sein. Jensen (1936: 356) hatte auf dem *moora* in Buso die Existenz eines *kolalta*-Baumes (Demeulenaere (2002: 41) identifiziert *kololta* als *launaea taraxacifolia*) sowie eines *bangalta*-Baumes dokumentiert.

erbeuteten Wildkatzen an dem Generationspfahl befestigt, wie z.B. in dem Dorf Dokatu<sup>65</sup>. Fotografien solcher Befestigungen sind auch während der Forschungsexpedition unter Jensen entstanden (FOK 73 S.190: Je 12/15; P 81/16). Korra sagte, dass manche dieser Schädel von Jägern stammten, die im Tiefland gesiedelt und dort keinen eigenen *moora* gegründet hatten, da sie immer noch Dokatu als ihre ursprüngliche Heimat ansähen. Auf diese Weise, so sagte er, ehren sie den Generationspfahl ihrer alten Heimat.

In jedem der besuchten Dörfer gab es nur jeweils einen einzigen Gemeinschaftsplatz, an dem die Trophäen ausgestellt waren. In Machelo war es gleichzeitig ein Platz, der von Frauen sowie Fremden nicht betreten werden sollte; dies ist jedoch nicht in allen Dörfern der Fall.

Mit den ebenfalls mitgebrachten Fellen der Feliden wird gesondert verfahren. Die Löwenhaut, an der Kopf und Krallen gelassen sind, sollte zunächst auf dem dafür vorgesehenen Platz außerhalb des Dorfes bleiben, bis sie getrocknet ist. Ursprünglich haben nach Aussagen meiner Informanten in den Dörfern der Region Karat und Gera die Männerhäuser auf den Gemeinschaftsplätzen dazu gedient, diese Felle der Feliden auszustellen. Früher, so erzählten mir mehrere Informanten, als das Jagen von Großwild nicht von der Regierung reglementiert war, hingen zudem auch andere Trophäen öffentlich in den Bäumen oder Männerhäusern, was auch durch Amborn (1989: 150) bestätigt wird. Zur Zeit der Herrschaft Haile Selassies (1929-1974), der die Löwenjagd für sich beanspruchte und sie daher unter Strafe gestellt hatte, befürchteten viele der Jäger eine Gefängnisstrafe und hielten ihre Heldentaten geheim. Sagoya berichtete, dass man daher dazu überging, die Trophäen und insbesondere die Felle von den Gemeinschaftsplätzen weg zu nehmen, um sie im eigenen Haus zu verstecken, wo sie auch regelmäßig gegen Insektenfraß behandelt werden. Auch heute behalten die Jäger ein erbeutetes Fell eines Löwen oder Leoparden häufig zu Hause. Kilate holt das seine regelmäßig hervor, um es zu lüften, zu fetten und so vor Verwesung zu schützen, damit er es so lange wie möglich bei den Feiern, an denen er seine Töterlieder singt, um die Schultern tragen kann. Bevor er es zu Hause lagern konnte, hatte er es allerdings zuvor symbolisch vor dem Gehöft des *poqalla* seines ersten Zeugen ausgebreitet und getrocknet. In Machelo wurde mir berichtet, dass auch heute noch die Haut des getöteten Tieres, ob Löwe oder Leopard, in das Ritualhaus des *poqalla* der Lineage des Töters gehört. Die gleiche Gepflogenheit ist auch aus Gewwada bekannt (Amborn 1976: 155).

Wie mir der im Jahr 2003 amtierende *poqalla* der Kala-Lineage, Wolde-Dawit Irato Kala, erklärte, handelte es sich bei den Gaben von Trophäen an Klanführer um Geschenke, die er nur dann von den Jägern auch forderte, wenn sie im Vorab seinen Segen erhalten hatten. Ansonsten basierten sie auf freiwilliger Basis. Eine als solches Geschenk gebrachte Schlangenhaut hing in dem Ritualhaus des Gehöfts der Kala-Lineage, und ein Elefantenknochen diente als Schwelle einer Hintertür des Gehöftes.

---

<sup>65</sup>Kronenberg (1963: 513f.) berichtet über eine ganz ähnliche Sitte bei den Bongo im Sudan, wo die Trophäen (Hörner von Büffeln, Antilopen, Kinnladen von Löwen, Leoparden und früher auch Köpfe von Menschen) auf das föri, einem in der Erde steckenden Trophäenbaum, aufgehängt werden.

Eine Verwendung der Trophäen, die über deren öffentliche Ausstellung hinaus geht, wie beispielsweise bei den Bongo, die die Schwanzhaut und Ohren zur Herstellung von Jagdmedizin verwenden (Kronenberg 1963: 511) scheint in Konso nicht üblich zu sein.

Von getöteten Männern werden, wie in Kap. 3.2 ausgeführt, die Waffen, die Kleidung und der Schmuck entnommen sowie auch die Genitalien als Trophäe geschnitten. Den Informationen meiner Gesprächspartner in Konso und auch anderen Teilen Äthiopiens zufolge kann man davon ausgehen, dass Gegenstände wie Kleidung, Schmuck und Waffen in den Besitz des Töters übergehen. Manche Ethnien, wie beispielsweise die Dorze, hängen sie nach dem Tod des Töters an dessen Denkmal auf (Straube 1963b: 203). Besondere rituelle Handlungen scheinen hiermit nicht verbunden zu sein. Nur Tadesse (1999: 61,159) berichtet, dass die Arbore das von einem erschlagenen Feind der Ethnie der Maale genommene Messer in Initiations- und Heiratszeremonien als Überträger von Fruchtbarkeit verwenden. Eine rituelle Bedeutung hat, hiervon abgesehen, nur das abgetrennte Geschlechtsteil.

Wie ich den Aussagen meiner Informanten sowie der Literatur entnehmen konnte, wird neben dem verfeindeten Mann ausschließlich dem Löwen und dem Leopard ebenfalls das Geschlechtsteil abgeschnitten. Dies ist ein Hinweis auf eine besondere Stellung der Feliden unter dem Prestigewild und seiner Nähe zum Menschen. Da es sich offensichtlich bei der Geschlechtstrophäe um diejenige Trophäe handelt, die die größte rituelle Bedeutung hat, werde ich mich auf diese konzentrieren und letztlich das Verfahren mit der Penistrophäe eines Löwen in Konso detaillierter betrachten.

#### *Der Verbleib der Genitaltrophäe*

Während über den Verbleib der Gegenstände eines Opfers wie Kleidung und Waffen in der Literatur nur wenig ausgesagt wird, ist der Umgang mit der menschlichen Penistrophäe bei den verschiedenen Ethnien recht gut dokumentiert. Straube (1963b: 127) berichtet von den Koorete, dass ein Töter dort das abgeschnittene Geschlechtsteil seines Opfers in dessen Kleidung wickelt [den entsprechenden Abbildungen nach muss er den Stoff der Kleidung zu diesem Zweck in Streifen gerissen haben] und daraus einen Ring (*orbobe*) formt, den er sich auf den Kopf setzt und so in die Heimat zurück kehrt. Dort wird der Ring zunächst im Dachgerüst seines Schlafrumes aufgehängt<sup>66</sup>. Bei den Dorze teilt man, Straube (1963: 202) zufolge, die Geschlechtstrophäen in zwei Hälften. Die eine Hälfte hiervon wird in ein Bambusrohr gestopft und zusammen mit den Kleidungsstücken entweder im für das Vieh vorgesehenen Bereich des eigenen Hauses oder aber in demjenigen des Vaters aufbewahrt, wenn dieser noch am Leben ist. Das gleiche Vorgehen beschreibt Straube (1963b: 226) bei den Dita. Bei letzteren sind diese Trophäensteine, so sagt er, auf meist sehr großen, megalithischen Opfer- und Versammlungsplätzen (*dubuscha*) der jeweiligen Klane zu sehen.

<sup>66</sup> Das Aufbewahren im Dachfirst ist auch von den Hamär bekannt, die Glied und Hoden mit Butter und Ocker einreiben. Sollte die Trophäe verloren gegangen sein, kann sie auch durch den *alke*-Kaktus (*sansiveria*) ersetzt werden. Eine andere Möglichkeit ist, die Trophäe im Eingang langsam verrotten zu lassen (Lydall/ Strecker 1979:204).

Bei den Guğgi, so Haberland (1963: 208), vergraben diejenigen Jagdgefährten, die die Genitaltrophäe abgeschnitten haben, diese an Ort und Stelle.

Braukämper (1983: 164f.) berichtet, dass die Penistrophäe bei den Kambaata mitsamt einem Hautstreifen abgetrennt wurde, der bis zur Unterlippe reichte und dann am Schild des Töters oder am Hals seines Pferdes angebunden wurde. Nachdem der Töter seine Trophäe zu Hause herumzeigt hat, vergrub dessen älteste Schwester sie im Boden.

Bei den Mačča-Oromo hängt ein Töter die Trophäen zunächst im eigenen Haus auf. Nach seinem Tod wird an einem Weg, möglichst nahe am Haus, ein einfaches Gerüst aus zwei Pfählen und einer Querstange errichtet, an der die betreffenden Trophäen (*facha*) aufgehängt werden. Sollte die ursprüngliche Trophäe verloren gegangen sein, kann auch ein Maiskolben das Glied des erschlagenen Feindes darstellen (Bartels 1990: 273f.). Braukämper (1983: 166f.) beschreibt ein ähnliches Gerüst, das die Kambaata bei der Trauerfeier eines Heldentöters aufstellen. An der Querstange hängen hier Hornrabenfeder, die die Tat selbst symbolisieren sollen und Lederstreifen, die für die abgeschnittenen Genitaltrophäen stehen.

Bei den Arbore hängt ein erfolgreicher Töter die Genitalien seines erschlagenen Feindes in einen Akazienbaum nahe des Viehkral, während alle anderen aus einem Kriegszug stammenden Trophäen wie Messer, Schmuck oder Kleidung anschließend unter Verantwortungsträgern der Gruppe verteilt werden (Tadesse 1999: 81,85).

Auch in Konso nimmt die Genitaltrophäe, hier *aska* genannt, einen zentralen Stellenwert unter den Trophäen ein. Sie wird mit einem Hautstreifen bis zum Bauchnabel herausgetrennt und von männlichen und weiblichen Feliden sowie von einem getöteten Mann einer befeindeten Ethnie genommen. Töter in dem Dorf Machelo erklärten allerdings, dass bei einer Löwin nicht das Geschlechtsteil, sondern der Bauchnabel<sup>67</sup> als *aska* zählt. Hallpike (1972: 150) beschreibt, dass Feindestöter das abgetrennte Glied des Feindes aufschlitzen, um es auf dem Heimweg an dem eigenen rechten Handgelenk befestigt zu tragen.

Frauen werden in Konso nicht getötet, und wenn dies aus Versehen doch einmal geschieht, kann der Betreffende sich nicht Heldentöter nennen. In einem solchen Fall werden auch niemals Trophäen abgeschnitten. Es wird ebenfalls keine Trophäe abgeschnitten, wenn es sich um ein Mitglied der eigenen Ethnie oder einer als verwandt angesehenen Ethnie handelt.

Armansha aus Kolme erklärte dies folgendermaßen:

*„Wir kämpfen mit den Leuten aus Gevwada und auch mit den Leuten aus Kuyale [ein Dorf der Konso in der Region Karat], aber wir schneiden nicht gegenseitig das aska. Diejenigen, bei denen wir das aska schneiden, das sind vor allem die Boorana. Mit den anderen kämpfen wir zwar, und es kann dann auch passieren, dass wir uns gegenseitig töten, aber die schneiden unseren Leuten nicht das aska ab, und wir machen es bei ihnen auch nicht. Die Boorana aber, wenn sie mal nicht das aska schneiden, dann nehmen sie einem, den sie getötet haben, auf jeden Fall irgendetwas ab. Ein Stück Haar oder ein Tuch oder ein T-shirt oder*

<sup>67</sup> Der Bauchnabel, ein Rückstand der Nabelschnur, der sich bei einer hochschwangeren Frau tendenziell nach außen wölbt, könnte als ein weibliches Fruchtbarkeitsmerkmal gelten.



*einen Speer oder was er bei sich hatte. Sie bringen das zu sich nach Hause. Und deshalb, weil sie das tun, schneiden wir bei ihnen auch das aska.“*

Haberland (1963a: 208) hatte man allerdings ganz im Gegenteil bei den Boorana gesagt, dass die Genitalien der Konso, ebenso wie die der anderen Oromo nicht abgeschnitten werden. Solche Aussagen, dass nicht die eigene, sondern die befeindete Ethnie Schuld am Ursprung der Sitte sein soll, die Genitalien mit nach Hause zu nehmen, oder gar, dass dies nur von den anderen praktiziert wird, konnte ich auf meinen Reisen in Süd-Äthiopien häufig hören.

In Konso schneidet ein Töter das *aska* für gewöhnlich nicht selber ab. Einer der Männer, die sich nach der Tat zu ihm gesellen, wird das tun und bekommt hernach den Titel des *murrambaita* (Trophäenschneider). Sagoya aus Karsalle, der die Genitaltrophäe eines Löwen abgeschnitten hatte, berichtete folgendes:

*„Mein Freund hat ihn [den Löwen mit einem Gewehr] getötet. [Als er tot war] warf ich meinen Speer, dann ging ich zu dem Löwen und schnitt das aska. Ich zerteilte es, und als die Leute tanzten und Töterlieder sangen, nahm ich es in die Hand und ging unter den Leuten herum. So sahen die Leute, dass ich der murrambaita (Trophäenschneider) war. Später, nach Beendigung der Zeremonien (hopa), nahm ich es mit nach Hause. Wenn dann das aska geröstet werden soll [siehe unten], bringe ich es wieder hervor. Ansonsten behalte ich es im Haus. Ich habe auch eine Glocke [da Sagoya auch selbst einen Löwen getötet hat, besitzt er eine Glocke, die er läutet, wenn er seine Heldentöterlieder singt; s. Kap. 4.1], und ein kleines Stückchen von der Haut des aska befestigte ich daran.“*

In Gunjera wurde mir gesagt, dass der Töter selbst (und nicht der Trophäenschneider) bei der Ankunft im Dorf mit der frisch geschnittenen Trophäe singt und tanzt. Es scheint in den verschiedenen Regionen von Konso sehr unterschiedliche Auffassungen zu geben, wie der Verbleib einer Trophäe zu handhaben ist. Da bei den meisten Interviews mehrere Zuhörer anwesend waren und sie sich auf die Antworten einigten, gehe ich jedoch davon aus, dass die Handhabung zumindest in den jeweiligen Dörfern einheitlich ist.

In Arfayde, Gunjera, Mecheke, Kolme und Machelo wird das abgeschnittene Glied eines erlegten Tieres dem *poqalla* des Töters übergeben. In den beiden letztgenannten Dörfern wird auch die Haut eines Löwen abgegeben, während Leopardenfelle im Hause des Töters bleiben. In Kolme und Arfayde schlachtet der *poqalla* am Tag der Übergabe der Trophäen einen Ochsen für den Töter.

In Gunjera hieß es, die Haut des Gliedes des getöteten Tieres werde abgezogen und mit Erde gefüllt an das Ritualhaus des *poqalla* gehängt, von wo sie nicht mehr entfernt wird. In Mecheke bleibt die Trophäe nur einige Tage im Hause des *poqalla*, der dann ein paar Männer dazu beruft, die Genitalie auf die Felder hinauszutragen, um sie dort zu verbrennen.

In Olanta, Patinkalto und auch Dokatu behalten die Töter sowohl die Haut als auch die Genitaltrophäe zu Hause.

In Machelo, Dokatu und Patinkalto wird die Genitaltrophäe geröstet, wobei das Rosten (*jauka*) immer im unteren Teil des Gehöfts (*arxatta*) stattfindet (zu einer Besprechung

von ‚oben‘ und ‚unten‘ in Konso siehe Einleitung Kap. 1.7.2). Die Beschreibung des Vorgehens hierzu unterschied sich wieder leicht je nach Gesprächspartner und dessen Herkunft.

#### *Das Rösten der Genitaltrophäe*

Bei der Befragung mehrerer Töter des Dorfes Machelo wurde beschrieben, dass anlässlich der Zeremonie, bei der die Autorität von einer zur nächsten Generation übergeben wird, die noch ausstehenden *aska* im Gehöft des *poqalla* während einer gesonderten Zeremonie (*kaawisha*) geröstet werden. Ähnliches wurde in Dokatu berichtet. Jedes einzelne Geschlechtsteil wird in einer Tonschale zusammen mit Kuhmilch erhitzt. Dann wird die Tonschale, in der das *aska* geröstet wurde, an das *reqa*<sup>68</sup> im Haus des *poqalla* gehängt. Tadesse (1993: 15) beschrieb ganz ähnlich, dass in Dokatu das Löwenglied des letzten *karra*-Jagdfestes geröstet wurde, mit dem Unterschied, dass die Tonschale mit den gerösteten Überbleibseln nicht im Hause des *poqalla*, sondern im unteren Teil des Gehöfts des Jägers aufgehängt wurde.

In den Dörfern Dokatu sowie Olanta wurde mir gesagt, dass jeder Töter das *aska* zu einem von ihm selbst gewählten Zeitpunkt in seinem eigenen Gehöft röstet und dann die Tonschale unter das Dach des *reqa* hängt.

Kilate aus Olanta hatte das *aska* seines zuletzt getöteten Löwen noch nicht geröstet. Anlässlich meines Nachfragens bot er mir an, die Zeremonie in meinem Beisein durchzuführen. Hierzu waren einige Vorbereitungen notwendig:

Zunächst wollte er einen großen, einfarbig braunen oder schwarzen Ziegenbock finden, der keine Fehler aufweisen und auch nicht kastriert sein sollte. Dies schränkte die Wahl auf dem Markt recht weit ein. Der Bock sollte außerdem möglichst groß und stark sein. So fiel die Wahl Kilates schließlich auf einen einfarbig braunen Bock.

Das *aska* selbst sollte in dem Gehöft des *poqalla* des ersten Zeugen geröstet werden. Dieser lebte allerdings nicht in Olanta, sondern in einem anderen Dorf etwa drei Stunden Fußmarsch entfernt. Vermutlich wollte man mir einen solchen weiten Weg nicht zumuten, jedenfalls wurde die Zeremonie mit der Begründung, die Strecke sei zu weit, in das Gehöft eines Verwandten des *poqalla* verlegt, das sich in dem weniger weit entfernten Dorf Kuyle befand.

Etwa drei Wochen nach der Verbreitung der Nachricht, dass ein Löwe gefangen worden ist, fand diese Zeremonie schließlich statt. Anwesend waren der erste *paamirta*, dessen klassifikatorischen Väter sowie der *appa dawra* („Vater des Tabus“) des Dorfes Kuyle. Kilate holte zunächst die Löwenhaut hervor und breitete sie vor dem Tor des Gehöftes aus. Zusammen mit Kilate fuhren die Zeugen die Schnittstellen mit einem Messer nach, so als seien sie gerade dabei, den Löwen zu häuten. Dann steckte der *appa dawra* einige Holzstückchen durch die Löcher, die vorher zum Aufspannen der Haut benutzt worden waren, so dass sie die Haut symbolisch noch einmal aufspannten. Später erklärte Kilate hier-

<sup>68</sup> *Reqa* bezeichnet eine bestimmte Form von Hütte ohne Wand; in diesem Fall handelt es sich um das Haus, in dem der *poqalla* seine Kultgegenstände aufbewahrt.

zu, dass die Teilnehmer sich auf diese Weise vorstellen, dass der Löwe erst an diesem Tage getötet worden ist.

Der *appa dawra* legte sich dann die Löwenhaut über Kopf und Rücken und trug sie in das Gehöft des *poqalla*, wo sie in dessen Haus für Ritualgegenstände (*reqa*) aufgehängt wurde. Da Löwenhäute nicht mehr in solchen Gebäuden, sondern in den Privathäusern der Töter selbst aufbewahrt werden, wurde die Haut nach einer Weile wieder abgehängt und zusammengerollt, damit Kilate sie wieder mit nach Hause nehmen konnte.

Nun hätte eigentlich das Rösten beginnen sollen, aufgrund einiger Versäumnisse wurde dies jedoch verschoben. Einer der *paamirta* war mit dem hierzu nötigen Ziegenbock nicht erschienen. Kilate sagte jedoch, dass der Teil des Rituals, der bei dem *poqalla* stattfinden müsse, nun abgehandelt sei, und er das *aska* auch bei sich zu Hause rösten könne. Die Zeremonie wurde daher am darauf folgenden Tag in Kilates Gehöft gegen Nachmittag fortgeführt. Kilate bereitete eine kleine Feuerstelle im unteren Teil des Gehöfts (*arxatta*) vor und besorgte die tönernerne Schale eines zerbrochenen Topfes. Daraufhin nahm er eine kleine, neue Kalebasse<sup>69</sup>.

Dann zerkleinerte Kilate eine weitere Tonscherbe so weit, dass sie als Deckel auf diese Kalebasse passte. Mit seinem Speer bohrte er zwei Löcher hinein, um so den Deckel mit einem Faden aus Fasern der *alkitto* (lat: *Sansiviera*) befestigen zu können. Er nahm seine Töterinsignien: das Perlenhalsband (*tala*), seine Schelle (*tauma*) und seine Armreifen (*fadjassa* o. *raba*), nahm einen Speer, die Kalebasse mit Deckel und ging zurück zur Feuerstelle. Hinter seinem Getreidespeicher (*kotara*) holte er jetzt das in eine Plastiktüte gehüllte Löwenglied hervor. Er schnitt ein kleines Stückchen davon ab und legte es in die auf dem Feuer liegende Tonschale.

Der erste Zeuge, dann der zweite und dritte stachen nun jeweils ihren Speer in das Stück Löwenglied, während Kilate selbst, hockend, ein Stückchen Holz hinein stach. In einem früheren Interview hatte Kilate gesagt, man würde Ziegenmilch hinzugeben, das ist in diesem Fall jedoch nicht geschehen. Nachdem eine Weile geröstet worden war, wurden die Speere wieder entfernt. Man ließ das noch heiße Stück Löwenglied etwas abkühlen, und dann gab Kilate es in die kleine Kalebasse, die er verschloss und an den Getreidespeicher hängte, ebenso wie die Plastiktüte mit dem Rest des Gliedes.

Während dieser ganzen Zeit lagen auch die Phalangen des Löwen neben der Feuerstelle.

Nach dem Rösten musste nun noch der Ziegenbock geschlachtet werden. Gewöhnliche Schlachtungen, die ich zu anderen Gelegenheiten beobachten konnte, waren Schächtlungen. Hier musste der Bock jedoch auf ganz andere Weise getötet werden. Zuvor flößte der erste Zeuge dem Bock ein Gemisch aus Wasser und zerkleinerten Blättern des *telkata*-Baumes (lat: *Moringa stenopetala*)<sup>70</sup> ein und warf auch einige der Blätter auf den Rücken des

<sup>69</sup> Er hatte eine neue und somit stabile Kalebasse gewählt, damit die Ratten das frisch geröstete *aska* nicht anfressen. Tadesse (1993: 15) spricht bei der Beschreibung einer ähnlichen Zeremonie von der Verwendung eines zerbrochenen tönernen Gefäßes.

<sup>70</sup> Da die Blätter dieses Baumes zur Hauptnahrungsquelle der Konso gehören, ist er auch als ‚Kohl-Baum‘ bekannt.

Tieres. Dann wurde der Bock auf den Boden und auf seine linke Seite gelegt und von mehreren Männern so festgehalten. Kilate stach ihm mit seinem Speer in den Bauch und vergrößerte das Loch zunächst mit demselben Speer und danach mit einem Messer. Der Bock wurde während dieser ganzen Prozedur noch nicht getötet. Der erste Zeuge griff nun in das Loch im Bauch um zwischen den Eingeweiden das Herz des Bockes zu suchen und heraus zu reißen. Kilate nahm das Herz, zerquetschte es in seiner Hand, schüttelte ein wenig das Blut ab und legte es in eine Schüssel, die er daraufhin ins Haus brachte.

Von nun an, so Kilate, bleiben die gerösteten sowie ungerösteten Teile hinter diesem Getreidespeicher, und man kümmert sich nicht weiter um sie. Die für einen Löwen durchzuführenden Maßnahmen sind nun erfüllt, und alle Frauen, die dem Töter nach der Tat Perlenketten geliehen hatten, nehmen sie spätestens jetzt wieder an sich.

Kilate erklärte, dass diese Zeremonie absolut notwendig ist. Sollte ein Töter sterben, bevor er die Gelegenheit gehabt hatte, diese Zeremonie durchzuführen, müsse die Familie dies für ihn tun, und zwar, bevor er beerdigt werden könne. Bevor die Ziegenschlachtung und das Rösten des Gliedes abgeschlossen sind, verlässt der Leichnam des Töters nicht das Gehöft. Erst nach Durchführung der Rituale wird er begraben. Auf das Einhalten dieser Vorschriften hat im Regelfall der erste Zeuge zu achten (bzw. der zweite, dritte usw. sollte der erste verstorben sein). Gewöhnlich werde in diesem Fall, wenn der Töter bereits verstorben ist, neben der Ziege auch ein Ochse geschlachtet.

Die Betrachtung der Akteure der Zeremonie zeigt, dass zum einen die Anwesenheit des ersten und auch der weiteren *paamirta* sowohl bei dem Aufspannen der Haut, als auch bei dem Rösten wichtig ist. Der Töter agiert somit auch hier nicht alleine, sondern als Hauptperson einer Gruppe. Dass die Haut außerhalb des Gehöfts des *poqalla* noch einmal aufgespannt wurde und „man sich vorstellt, dass der Löwe gerade erst getötet worden ist“ wiederum ist ein Anzeichen dafür, dass Töter ihre Beute zunächst dem *poqalla* vorführen und dieser die Tat anerkennt. Auch erkennt man hier das Überbleibsel von der Sitte, Löwenhäute dem Klanführer zu übergeben. Beim späteren Rösten war Kilate bereits mit seinen Insignien geschmückt. Er stand dem Tier, das in seinen Teilen, dem Glied und den Phalangen, anwesend war, als sein Töter gegenüber und demonstrierte durch die Gewalt, die er ihm zufügt, seine Überlegenheit. Die spätere besondere Gewaltanwendung an dem Ziegenbock ist als Mittel zu sehen, mit dem der Töter sich aus dem unsicheren Zustand, in dem ihm noch die Wildnis anhaftet, löst und wieder in die Gesellschaft mit einem klaren Status eintritt (Turner 1989 (1969)). Äußeres Zeichen hierfür ist, dass die Frauen ihre Perlenketten zurück nehmen, die sie ihm während dieser Zeit zu Tragen gegeben hatten.

Die Aussage Kilates, die Zeremonie werde beim vorzeitigen Versterben eines Töters noch vor der Bestattung durchgeführt, weist darauf hin, dass sie für die Überführung eines Mannes in den Töterstatus zentral ist. Da die Beerdigung die Einleitung für den Übertritt in einen weiteren Status bedeutet, wird Wert darauf gelegt, dass sein bisheriger gesellschaftlicher Status eindeutig ist.

Die oben beschriebene Prozedur wurde für die Penistrophäe eines Löwen ausgeführt. Ähnliches wird für die Trophäe eines Leoparden oder Mannes praktiziert. Kilate erwähnte allerdings einen großen Unterschied zu der Tötung eines Mannes. Er sagte:

*„Wenn du einen Menschen getötet hast, dann kannst du nicht sofort Töterlieder singen. Wenn du sofort singst, dann passiert dir etwas [gemeint sind Krankheit, Pech bei den Ernten oder dem Vieh, Alpträume etc.]. Daher kannst du erst dann singen, wenn deine Kinder groß geworden und verheiratet sind, oder auch wenn du befürchtest, bald sterben zu müssen.“*

Wenn jemand einen Menschen getötet hat, dann gibt er das den Aussagen Kilates zufolge noch nicht einmal sofort bekannt. Erst wenn jemand aus dem gleichen Dorf einen Löwen – oder einen weiteren Menschen getötet hat (nicht einen Leopard), ruft er die älteren Töter zu sich in sein Gehöft, um ihnen die menschliche Genitaltrophäe zu zeigen. Bis zu dieser Zeit versteckt er sie umhüllt mit ein wenig Gras in dem Dach seines Getreidespeichers.

Die Beschreibungen der Zeremonien in Konso bezogen sich fast alle auf Löwentötungen. Diese sind heutzutage ganz offensichtlich die bedeutsamsten Taten, und die Geister der Löwen selbst fordern bestimmte Rituale ein. Den Ritualen nach der Tötung eines Leoparden wurde vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt, und Armansha aus Kolme, der sowohl Löwen als auch Leoparden getötet hatte, maß dem Leoparden annähernd gar keine Bedeutung bei. Über Rituale für andere Tiere, wie z.B. Elefanten oder Nashörner wussten meine Gesprächspartner nichts zu berichten; allerdings werden diese auch seit längerer Zeit schon nicht mehr gejagt.

Nach den Aussagen Kilates sind die Zeremonien für eine Menschtötung nicht etwa deshalb weniger spektakulär, weil die Tat unbedeutend wäre, sondern weil sie ganz besonders behandelt und eine lange Zeit geheim gehalten wird. Wie Kilate erläuterte, werden selbst bei der Bekanntgabe zunächst nur ältere Töter eingeweiht, und die öffentliche Bekanntgabe der Tat erfolgt nur allmählich danach. Das Wichtigste der Menschtötung scheinen daher nicht die der Tötung unmittelbar folgenden Zeremonien zu sein, sondern die korrekte Handhabung der Trophäe.

Die Trophäe wird, ebenso wie der Zeuge, als so bedeutend dargestellt, dass eine Tötung ohne zumindest eines von beiden nicht anerkannt werden kann. Zudem ist der spätere Umgang mit diversen Trophäen genau reglementiert. Im Folgenden werde ich daher zeigen, wie dieser Umgang mit Teilen des Getöteten auch einen Umgang mit dem Geist des getöteten Feindes oder Tieres bedeutet und gerade deshalb so wichtig ist.

### 3.4 Die Beziehung des Töters zu dem Geist seines Gegners

In einigen der wiedergegebenen Berichte meiner Informanten wurde erwähnt, dass das getötete Wild selbst, bzw. dessen Geist, die Rituale nach einer Tötung einfordert. Im Gegensatz zu den Geistern kleinerer Wildtiere wie Antilopen wird der Geist eines Feindes bzw. des Prestigewilds häufig als gefährlich für den Mann angesehen, der ihn oder es getötet hat. Wie ich im Folgenden verdeutlichen werde, scheinen Töter und Jäger nach ihrer Tat in gewisser Weise mit dem Geist ihrer Opfer in einer besonderen Verbindung zu stehen.

In den Beschreibungen meiner eigenen Informanten handelte es sich hierbei immer um einen individuellen Geist. Auch Bartels (1990: 112-115, 284) beschreibt solche indivi-

duellen Geister bei den Mačča. Andere Autoren sprechen aber auch von einem Schutzgeist der Tiere, der stellvertretend für das getötete Wild mit dem Töter in Beziehung tritt. Z.B. hatte Leiris (1996: 932) einen solchen Schutzgeist erwähnt, der den Töter krank zu machen oder auf andere Weise leiden zu lassen droht, sollten die nach einer Tötung für das Opfer vorgeschriebenen Rituale nicht ordnungsgemäß ausgeführt werden. Neumann (1902: 20) berichtet, die „Abessinier“ (gemeint waren Amhara) riefen einen Geist namens ‚Adosheb‘ immer dann an, „wenn sie einen Elefanten, ein Nashorn, einen Löwen, eine Giraffe oder einen armen Shangalla-Neger<sup>71</sup> getötet haben“. Hier besteht die Vorstellung, dass die Tiere einer Kollektivität angehören, deren gemeinsamer Geist sich gestört fühlt und auf Rache sinnt<sup>72</sup>. Da dies die einzigen mir bekannten Berichte solcher Vorstellungen in Süd-Äthiopien sind, gehe ich davon aus, dass das Konzept eines individuellen Geistes hier das gängigere ist.

Bei den Mačča werden, so Bartels (1990: 112-115, 284), diese individuellen und gefährlichen Geister den Büffeln, Elefanten, Löwen und Leoparden zugesprochen, wie z.B. aus folgenden Berichten von Jägern ihm gegenüber hervorgeht:

*„Everyone is afraid of the ayana [Geist/Lebensenergie/Seele] of a buffalo. After I had killed my buffalo, the first thing I did was to put my gun against his head. The iron of the gun is strong, I made him feel that I was stronger than he. His ayana was still in him, you know. It's only after this that we cut his throat“.*

Ein weiterer Jäger berichtete, er habe den Geist des von ihm getöteten Elefanten sehen, bzw. erleben können:

*“After we killed the elephant, we did not go at once to the place where he had fallen. A whirlwind rose behind us at that very moment. [...] It was the elephant's ayana who was crying this way. We were very afraid that the whirlwind would attack us, but it went away towards a tree where the elephant had previously stood rubbing himself“.*

Amborn (1980: 43) berichtet bezüglich des gesamten Dullay-Gebietes, dass „die Seelen getöteter Löwen den Töter zum Wahnsinn treiben [können], falls er es unterlässt, den Kadaver zu bestatten und für den getöteten Löwen in gewissen Zeitabständen Totenfeste abzuhalten“. Diese Vorstellung bestand auch bei meinen eigenen Informanten in Konso. Wie sie sagten, wird der Töter aber nicht wahnsinnig in dem Sinne, dass er in einem permanenten Zustand der Verwirrung lebt. Vielmehr handelt es sich um anfallartige Zustände des Kontrollverlustes, die bei bestimmten Anlässen hervorgerufen werden, die die Tat erinnern oder auf andere Weise die Sinne des Töters beeinflussen. Als Beispiel für solche Anlässe wurden mir etwa der Genuss von Alkohol, der Einfluss des Mondes oder Gele-

<sup>71</sup> „Shangalla“ – in der *Encyclopaedia Aethiopica* „Šanqélla“ geschrieben – wurde früher gerne als herablassende Bezeichnung für dunkelhäutigere Menschen gebraucht als Hochlandäthiopier es gewöhnlich sind. Dem Zitat nach wurden diese Menschen zu jener Zeit der gleichen Kategorie wie das Großwild zugerechnet.

<sup>72</sup> Bei den im Sudan lebenden Bongo lebt ein erfolgreicher Jäger in einer transzendentalen Bedrohung, da der Herr des Waldes – also der wilden Tiere – das Vernichten seines Eigentums bestraft. In den Jagdriten soll dieser Herr des Waldes dann besänftigt werden (Kronenberg 1963: 508).

genheiten genannt, bei denen andere Töter ihre Heldenlieder sangen. In einem von Alemitu und Castelli (2001: 7) aufgenommenen Töterlied wird diese Auffassung ebenfalls angesprochen:

“[...]  
*When I came home a hero, all the old people and  
 All the young sisters felt for me  
 They took a well-fed male goat and  
 With a sharp knife slaughtered it,  
 And, through that sacrifice, I have  
 Banished the wild madness from my  
 Mind”*

Mein Gesprächspartner Korra, der selbst kein Töter ist, hielt den Geist eines getöteten Menschen für den gefährlichsten. Er berichtete mir von Männern, die, nachdem sie einen Feind getötet hatten, immer wieder dessen Bild vor sich sahen und sich von ihm permanent beobachtet fühlten. Seiner Meinung nach müssten solche Feindestöter auch häufig bald sterben.

Die von mir befragten Löwentöter wiederum waren der Auffassung, dass die Geister getöteter Löwen am gefährlichsten seien, wenn auch keiner von ihnen selbst Erfahrungen mit solchen Geistern gemacht hatte. Xalale aus Buso sowie Armansha aus Kolme erklärten solche unterschiedlichen Erfahrungen damit, dass sie alle rituellen Verpflichtungen nach der Tat eingehalten hatten.

Zuzüglich dieser Rituale können auch Schutzmaßnahmen getroffen werden. Einige Töter in Konso berichteten beispielsweise, dass sie dem getöteten Tier oder Menschen Sand in die Augen gestreut hatten, damit dieser nicht sehen konnte, wie ihm die Trophäe abgeschnitten wurde. Addisu aus Buso erklärte mir, dass manche junge Männer nach einer Tötung plötzlich Angst bekämen. Sie unterließen dann wichtige Schutzmaßnahmen, versteckten die Trophäe und versuchten, die Tat zu leugnen. Diese würden dann häufig von dem Geist getötet, da sie sich nicht rituell geschützt hätten.

Armansha aus Kolme war der Auffassung, dass von allen möglichen getöteten Tieren oder Menschen nur der Geist eines Löwen Anspruch auf solche Opferrituale erhebt und bei Unterlassung für den Töter bedrohlich wird. Die Opferrituale nach der Tötung eines Mannes oder auch Leoparden seien für deren Geist bedeutungslos und dienen nur der Statusbestätigung des Töters selbst.

Diese unumgängliche Opferung für den Geist eines getöteten Löwen bestätigten auch mehrere Töter in Machelo, die noch hinzufügten, dass der bedrohliche Einfluss sogar durch diese Maßnahmen manchmal nicht abgewendet werden kann. Addisu nannte mir das Beispiel von einem Mann, der sich auf diese Weise trotz der Rituale noch lange Jahre

nach der Tat von dem Geist des von ihm getöteten Löwen bedroht fühlte. Um sich zu schützen, sah er sich gezwungen, jeden Morgen seine Heldentöterlieder zu singen, in denen er den Geist beleidigte und einschüchterte, um ihm zu zeigen, dass er selbst der stärkere ist.

Fast alle meiner Informanten berichteten von zwei verschiedenen Sorten Löwen, einer guten und einer schlechten. Wenn jemand einen Löwen der guten Sorte tötet, kann er nachher ein normales Leben führen, und unter Umständen bringt das sogar Glück und Reichtum<sup>73</sup>. Nur der Geist eines Löwen der schlechten Sorte trachtet auch noch nach der Durchführung der Rituale danach, sich an seinem Töter zu rächen, ihn zum Wahnsinn zu treiben oder auch krank zu machen und zu töten. Welche Art von Löwen ein Jäger getötet hat, kann er sofort selbst feststellen, indem er das Schwanzende untersucht, das bei einem Löwen mit dem schlechten Einfluss hart und hornähnlich ist. Darüber, wie ein Jäger dann zu reagieren hätte, waren die Auffassungen meiner Informanten allerdings gegensätzlich. Addisu aus Buso erklärte, dass die Durchführung der vorgeschriebenen Rituale nach der Tötung eines Tieres mit negativem Einfluss ganz besonders dringend ist und dazu dient, diesen Einfluss zu mildern. Kilate aus Patinkalto (beides sind Dörfer der Karat-Region) war allerdings der Meinung, dass gerade in diesem Fall die Tötung zu leugnen sei, damit der Geist dem Töter nicht folgen kann. Eine solche Argumentationsweise findet sich auch in dem Bericht von Armansha aus Kolme (Kap. 2.2.5), in dem von Töterritualen abgesehen wurde, weil man dem getöteten Löwen einen schlechten Einfluss zuschrieb. Dieser Diskrepanz liegt, so vermute ich, die Tatsache zugrunde, dass die Rituale zwei verschiedene Funktionen erfüllen. Die eine ist die Funktion der Abwehr des negativen Einflusses des Geistes, wie in den hier vorangegangenen Aussagen betont wurde. Die zweite Funktion ist eher integrativer Natur, wie es in den folgenden Beispielen benachbarter Ethnien der Konso deutlich wird:

Bei den Mačča wurde Bartels (1990: 112) gesagt, dass ein Mann durch die Rituale versucht, mit dem *ayana* (Geist/Lebensenergie/Seele) seines getöteten Gegners Frieden zu schließen. Wie Leiris (1996: 932) beschreibt, kann es bei solchen Gruppen (z.B. Amhara, einigen Oromogruppen), wo der *zar*-Kult<sup>74</sup> eine Bedeutung hat, passieren, dass der Töter den *zar*-Geist des Getöteten ‚erbt‘. Wie zuvor der von ihm getötete Mann muss nun der Töter für diesen *zar*-Rituale durchführen und sich dessen Willen beugen. Die dem getöteten Menschen oder Großwild austretende Lebenskraft wird somit in die Gesellschaft integriert. Auch wenn es sich einmal um eine Bedrohung handelt und einmal um eine Beziehung, die dem Töter Glück bringt, so handelt es sich letztlich immer um eine Verbin-

<sup>73</sup> Eine solche positive Beziehung berichtet Kronenberg (1961: 271) von den Longarim. Hier tötet ein Mann für sein Lieblingsrind, das der Geist des Getöteten daraufhin als Schutzgeist begleitet. Früher habe ein Mann, dessen bester Freund gestorben ist, auch einen Feind oder ein Tier getötet, damit dessen Geist den verstorbenen Freund in das Reich der Toten begleitet.

<sup>74</sup> Ein in Ostafrika und vor allem Äthiopien weit verbreiteter Besessenheitskult. Die Geister werden grundsätzlich als gutartig und auch nützlich angesehen, wenn sie erst einmal gezähmt und kontrolliert sind. Dies geschieht in Zeremonien, in denen die Geister aufgerufen werden und wo sie auch ihrerseits ihre Bedürfnisse (nach Speisen, Kleidung o.ä.) ausdrücken können, die in der Regel (nach einer Verhandlung) ganz oder teilweise erfüllt werden.



derung zwischen einer geistigen Kraft des Getöteten und seinem Töter. Ein solcher Einfluss des Geistes eines Verstorbenen auf einen Lebenden ist unter normalen Umständen nicht zwischen Personen möglich, die in keinerlei Verwandtschaftsverhältnissen zueinander stehen, und schon gar nicht zwischen einem wilden Tier und einem Menschen. Wie weiter unten in Kap. 5.4 zu sehen sein wird, ist eine solche Verbindung allerdings typisch für Menschen und deren verstorbenen Ahnen. Das wiederum würde bedeuten, dass die Beziehung, die der Töter mit seinem Opfer eingeht, einer Verwandtschaft gleicht. In diesem Hinblick kann auch die Bemerkung Tornays (1979: 312) betrachtet werden, ein Töter der Nyangatom zeige genau die gleichen Verhaltensweisen wie ein um einen Verwandten trauernder Mann. Ebenso wie ein Mann sich vor den Geistern seiner verstorbenen Vorfahren fürchtet, bevor alle zur Beerdigung nötigen Rituale durchgeführt worden sind, fürchtet der Töter sich vor dem Geist seines Opfers, bevor sämtliche Rituale abgeschlossen sind.

Eine derartige Beziehung entsteht weder bei dem Töten kleinerer Wildtiere, noch bei bestimmten Tieren, deren Tötung zwar Prestige bringt, die jedoch keine Rituale erfordern. Dies waren z.B. Giraffen und Strauße. Mit menschlichen Feinden und bestimmten Tieren, vor allem Löwen, können Menschen also eine Beziehung eingehen, die sie mit erst genannten nicht eingehen können. Somit gehören Feinde sowie Großwild einer gleichen Kategorie an. Diese Kategorie ist zwar fremd, aber Individuen dieser Kategorie können in die eigene Gemeinschaft integriert werden.

Ich nehme daher an, dass die Rituale dazu dienen, die ursprünglich gefährliche Verbindung, die der Töter mit dem Geist seines Gegners durch seine Tat eingegangen ist, in eine sozial kontrollierte, ‚gezähmte‘ Form zu bringen. Dadurch beruht der neue Status des Töters eben auf dieser Verbindung mit diesem Geist des anderen. Während der Zeit, bevor die Rituale abgeschlossen sind, stellt der Töter eine Gefahr für seine Gemeinschaft dar und befindet sich in einem ungeklärten Zwischenstatus.

### 3.5 Töten – ein Liminalritus?

Frazer (1963) beschreibt in seinem Buch „Taboo and the Perils of the Soul“, dass die Jäger und Mentschentöter sehr vieler Gesellschaften vor – und vor allem nach der Tat tabuisiert werden. Frazer zufolge bewegt sich der Töter nach seiner Tat in einer Atmosphäre von „spiritueller Gefahr“, da er unter dem Einfluss des Geistes des von ihm getöteten Opfers steht. Er muss folglich eine Zeit überstehen, in der er getrennt von den übrigen Mitgliedern lebt. Diese Trennung bezieht sich häufig, jedoch nicht in allen Fällen, auf physische und insbesondere sexuelle Kontakte. Sie kann aber auch Gewohnheiten, verbale Kommunikation oder gemeinsames Essen<sup>75</sup> betreffen. Ein Großteil dieser Regelungen hat den Zweck, die Gesellschaft, aus der der Töter stammt, vor den Geistern der getöteten Menschen bzw. erlegten Tiere zu schützen, die versuchen, sich zu rächen und durch

---

<sup>75</sup> Gemeinsames Essen, insbesondere aus dem selben Gedeck, bestätigt in vielen Gesellschaften die Beziehungsstruktur.

ihre enge Beziehung zu dem Töter auch dessen Gesellschaft bedrohen. In dieser Seklusionszeit werden dann die dem Geist des Getöteten zugeordneten Rituale (meist Opferungen) durchgeführt und somit entweder eine Trennung des Töters von diesem Geist, oder aber eine Domestizierung des Geistes erreicht.

Viele dieser Gedanken finden sich in den Bestimmungen für Menschen-Töter und Großwildjäger in Äthiopien wieder. Bei den Mačča-Oromo beispielsweise gilt ein Mann, der gerade getötet hat, als unrein und wird aus diesen Gründen von wichtigen Ritualen ausgeschlossen. Außerdem schließt die Gemeinschaft den Töter vom gemeinsamen Essen aus, da man befürchtet, dass die eigenen Ahnen hierüber unzufrieden sein könnten (Bartels 1990: 35, 116, 234). Loyolo, ein Nyangatom, erklärte mir, dass der Töter bei dieser Ethnie unmittelbar nach seiner Tat eine Zeit lang alleine in einer Seklusionshütte lebt und ebenfalls von gemeinsamen Mahlzeiten ausgeschlossen ist. Wer mit ihm sprechen möchte, muss ihm zuvor Geschenke mitbringen, die den Nicht-Töter vor dem negativen Einfluss des Töters schützen sollen. Nur bereits als Töter „konfirmierte“ Personen können ungefährdet mit einem neuen Töter verkehren.

Ein Töter wird demnach als eine Person wahrgenommen, die für ihre Gesellschaft eine Gefahr darstellt, d.h. er ist kein „volles“ Mitglied dieser Gesellschaft. Da er dies aber vor seiner Tat gewesen ist, muss die Tötung Ursache dieser Ausgliederung sein. Bei manchen Ethnien wird dies auch symbolisch deutlich gemacht. Bei den Gide'ō z.B. verlassen die zur Büffeljagd (ebenso wie zu anderen rituellen Unternehmungen) ausschreitenden Männer das Gehöft durch ein bestimmtes Tor und nach ihrer Expedition kommen sie auch wieder durch dieses hinein (FOK 70, S. 43: 57/7a).

In einigen Gesellschaften wird der Jäger, der sich in der Sphäre der wilden Tiere bewegt, selbst während dieser Zeit als diesen Tieren sehr nahestehend angesehen. Meine Gesprächspartner in Konso beschrieben mir, dass Jäger sich in der Wildnis umsichtig und behende wie Paviane bewegen müssen und sich auch deren Kommunikation wie Warnschreie zu nutze machen. Die Männer werden daher in dieser Zeit mit wilden Tieren verglichen. Die gleiche Auffassung fand Tornay (pers. Mitteilg.) bei den Nyangatom vor. Baxter (1979: 79-80) schreibt, dass die jungen Männer der Boorana, als Krieger und Jäger – also potentielle Töter – per se nur halb zur Gesellschaft gehören. Häufig werden sie, so Baxter<sup>76</sup>, mit wilden oder nur halb domestizierten Tieren verglichen, wie z.B. mit Hunden oder Eseln, die zwar nützlich, aber aufgrund ihrer unvollständigen Sozialisierung unzuverlässig sind. Wie diese Tiere verbringen auch die jungen Krieger und Jäger ihre Zeit in einem Raum zwischen den Häusern und Viehkralen, schlagen Alarm im Falle von Gefahr und müssen vor allem ständig überwacht werden.

Der Töter wird somit bis zur Durchführung aller Rituale als außerhalb der Gesellschaft stehend gesehen und ist bis zu einem gewissen Maße frei von kulturellen und sozialen Regeln. Da er dennoch ein Mitglied der Gemeinschaft bleibt, kann er als eine Art Zwischenwesen gesehen werden, das sowohl die kulturelle als auch die wilde Sphäre in sich vereinbart. Dies wird noch deutlicher durch den Tötungsakt und das Schneiden der

<sup>76</sup> Cf. E. Cerulli (1922: 10) *The Folk Literature of the Galla of Southern Abyssinia*. Harvard African Studies III. Cambridge, Mass..

Trophäe selbst, durch das der Töter mit dem Geist seines Opfers in Beziehung tritt, wie oben (Kap. 3.4) beschrieben wurde. Repräsentiert wird die Sphäre der Wildnis durch den Geist des getöteten Opfers, von dem der Töter verfolgt und bedroht wird.

Die hier beschriebenen Abläufe lassen vermuten, dass es sich bei dem Übertritt in den Heldentöter-Status um einen Liminalritus handelt.

Der Ablauf der Maßnahmen, die vor, während und nach einer Tötung vorgenommen werden, entspricht dem der von Van Gennep (1986 (1981)) beschriebenen drei Phasen der *rites de passage*, die auch von Turner (Turner 1970: 356; Turner 1974; Turner 1989 (1969): 94) und anderen Forschern (vgl. Davies 1994), die sich später mit dem Phänomen der Übergangsriten beschäftigt haben, als Grundlage dienen. Um von einem gesellschaftlichen Status in einen anderen überzugehen, wird der Betreffende zunächst aus seinem alten Status und somit der Gesellschaft in einer Trennungsphase ausgegliedert. Hierbei muss es sich nicht unbedingt um eines der klassischen Stadien des menschlichen Lebens wie Geburt, Heirat und Tod handeln, sondern kann auch den Eintritt in ein bestimmtes Amt betreffen (Turner 1970: 357).

Der Ausgliederungsphase entspricht das offizielle Verabschieden des Töters mit dem Absegnen seines Vorhabens durch Seher, Älteste und/oder die Ehefrau mit einer Phase sexueller Enthaltbarkeit. Diese Enthaltbarkeit betrifft womöglich vor allem den Geschlechtsverkehr mit gebärfähigen Frauen, denn im Beispiel des *karra*-Jagdfestes in Konso (Kap. 2.2.4) haben alle jungen Jäger, bevor sie los ziehen, Sex mit einer unfruchtbaren Witwe, und im Beispiel der *Guggi* (Kap. 2.2.5) hat ein Mann am Tag vor der Jagd Geschlechtsverkehr mit der Geliebten. Die Geliebte mag zwar nicht unbedingt unfruchtbar sein, aber auch sie kann dem Betreffenden keine legitimen Kinder gebären, so dass der Akt in beiden Fällen sozial unfruchtbar bleibt. Die unregelmäßige Sexualität bedeutet somit bereits den Eintritt in eine Phase der Unbestimmtheit, die, so Turner, unter anderem mit Bisexualität, mit der Wildnis und dem Dasein im Mutterschoß gleichgesetzt wird. Die Symbolik des Mutterschoßes war bei den *Guggi* (s.o.) zu finden, wo der ausziehende Töter durch das angewinkelte Bein seiner Ehefrau hindurch kriecht.

Nach der Trennung folgt gemäß van Gennep eine Schwellenphase, während der keine genaue Gruppenzugehörigkeit definiert ist. Der Töter befindet sich während dieser Zeit in der Wildnis, fern von dem Raum seiner Gruppe. Aber erst mit dem Akt der Tötung wird der endgültige Bruch mit seiner Gemeinschaft vollzogen, weil der Töter durch diese mit seinem Opfer eine Beziehung eingeht, die ihn mit dessen Geist liiert, der ihn verfolgt und auf Rache sinnt. Durch diese Verbindung mit dem Fremden, dem Feind oder dem Tier wird der Status des Mannes unklar. Wenn der erfolgreiche Töter nach Hause kommt, wird er zwar begrüßt und geehrt, aber bei vielen Gesellschaften befindet er sich noch immer in einem Ausnahmezustand und ist mit gewissen Tabus behaftet (was bei Ausbleiben des Jagdglücks nicht der Fall ist). Nur bereits konfirmierte Töter können ohne besondere Vorkehrungen zu treffen mit dem heimkehrenden Töter ungefährdet verkehren. Dies ist eines der von Turner (1970: 359) beschriebenen Merkmale von Personen in liminalen Status. Solche Tabus liegen Turner (1989 (1969): 107) zufolge darin begründet, dass die Personen, die am Erhalt der Strukturen interessiert sind, in seinem undefinierten Daseinszustand eine Bedrohung sehen. Für gewöhnlich geht ein Mann nach dem Töten

von Großwild oder von Feinden nicht sofort seiner Arbeit nach, sondern er begibt sich mehrere Wochen bis Monate mit seinen Jagdgefährten zu den Gehöften seiner Verwandten, um sich bewirten zu lassen (z.B. Konso und Gwada, Kap. 3.3, vgl. Haberland 1963a: 209). In dieser Zeit bekleidet er den Status eines wichtigen Gastes. Es gibt keine tatsächlichen ‚Lehrer‘ für Männer, die gerade getötet haben, die sie in ihren neuen Status einführen, und so ist auch weder die von Turner (1970: 360ff.) beschriebene Autorität und absolute Unterordnung zu erkennen, noch wird das Erlebnis der von ihm definierten ‚communitas‘ sehr deutlich. Anzeichen für eine Unterordnung sind aber etwa in Konso darin zu finden, dass die ‚neuen‘ Töter noch nicht bei der ersten Feier ihre Speere in den Boden des Gemeinschaftsplatzes rammen dürfen, sondern dies von älteren Töttern für sie getan wird. Inwiefern das Konzept der ‚communitas‘, der Zustand, in dem alle Hierarchien und gesellschaftlichen Strukturen unwirksam sind, hier anwendbar ist, bleibt zu überprüfen. Mit Ausnahme des *karra*-Jagdfestes, wo das Töten ohnehin in einen Schwellenritus eingebettet ist, handelt es sich meist um kleinere Gruppierungen von Männern, die ziemlich schnell eine Differenzierung anstellen zwischen dem Töter, dem Trophäenschneider und dem 1., 2., 3. u.s.f. Jagdgefährten.

Diese Schwellenphase dauert unterschiedlich lange und endet im Allgemeinen mit einer Feier, Opferschlachtungen und den Riten, die für die mitgebrachten Trophäen vollzogen werden. Die Riten entsprechen der Wiedereingliederungsphase, während der der Betreffende in seinen neuen Status überführt wird<sup>77</sup>, und damit wieder in einen stabilen Zustand mit klar definierten Aufgaben (Turner 1989 (1969): 94). In den Zeremonien verpflichtet sich die Gemeinschaft zudem dem Töter gegenüber, die nötigen Vorkehrungen bei dessen Tode einzuhalten. Erst dann kann der Betreffende wieder einem normalen Leben nachgehen (vgl. Straube 1964: 675-677)<sup>78</sup>.

Gewisse, besonders kostenaufwendige Zeremonien können zuweilen ein wenig aufgeschoben werden. Ein solches Versäumnis wird vor allem beim Tod eines Töters zum Problem, da dann, den Aussagen meiner Informanten zufolge, der erste Zeuge dafür sorgt, dass noch vor der Bestattung alle noch ausstehenden Rituale durchgeführt werden. Dies ist schlüssig, wenn man davon ausgeht, dass ein Mensch nicht von einem unklaren Zwischenstatus in den übernächsten Status – nämlich den eines Ahnen – übertreten kann.

Straube (1963a: 278; 1964: 677) sah einen engen Zusammenhang zwischen Reifebeschneidungen und dem Anbringen von Narbentatauierungen an Töttern. Da er z.B. in Kenia festgestellt hatte, dass die Narbentatauierung auch die Beschneidung ersetzen kann, schloss er, dass einerseits die Narben einen rituellen Tötungsakt versinnbildlichen und andererseits die Menschentötung einen initiativen Charakter haben müsse. Zudem zog

<sup>77</sup> Bei vielen Gruppen kündigen Töter die Aufnahme ihres neuen Status öffentlich an, ebenso wie dies junge Mütter, Bräute, Beschnittene oder Volks- und Gauführer nach ihrem Amsantritt oder – abgang taten. Sie umschreiten zu diesem Zweck in vollem Schmuck und Würdezeichen den Markt (Haberland 1957b: 335); zu Dorze (Freeman 2002: 93; Straube 1963b: 162).

<sup>78</sup> Etwas unklar ist in diesem Zusammenhang allerdings die Aussage Kilates, ein Mann halte nach der Tötung eines befeindeten Mannes seine Tat jahrelang geheim und führe demzufolge auch erst Jahre später die entsprechenden Rituale durch. Dies bedeutete, dass der Töter sich in einem Jahre andauernden Liminalstatus befindet.

Straube eine Parallele zwischen der Initiationsbeschneidung und dem Abschneiden der Penistrophäe bei getöteten Feinden: „... wie der Initiand den Tod erleidet, um anschließend wiedergeboren zu werden und selbst zu töten, so unterliegen auch Krieger und Jäger dem mythischen Zyklus von Töten und Getötet werden.“ Weiterhin hatte Straube (1963: 280; 1964:706) bemerkt, dass die Dorze einem geopferten Ochsen in ganz ähnlicher Weise das Glied beschnitten wie es bei jungen Männern während der Initiationsbeschneidung an der Westküste der Arabischen Halbinsel getan wird. Dass im äthiopischen Töterwesen besiegt Feinden vornehmlich das Glied abgeschnitten wird sah er somit als Anlass, eine enge Verflechtung zwischen Beschneidung, Entmannung und Opferschlachtungen zu vermuten. Die Initiationsbeschneidung würde somit zu einer symbolischen Entmannung und Tötung, während die Tötung eines Feindes oder Großwilds zu einer Opferhandlung würde.

Bei diesem letzten Beispiel handelt es sich meines Erachtens allerdings um eine unterschiedliche Symbolik in der Beschneidung bzw. der Entmannung. Dem Initianden wird mit der Beschneidung seine Weiblichkeit genommen und somit die Männlichkeit gestärkt. Das Abschneiden des männlichen Gliedes jedoch nimmt dem Feind seine Männlichkeit und der Töter kann diese, wie ich noch erläutern werde, für seine eigene Gemeinschaft nutzen. Straube hat jedoch zu Recht eine Parallele zwischen dem Töten und der Initiation gesehen. Die Symbolik des Sterbens und Wiedergeboren-werdens des Töters ist auch von anderen Autoren analysiert worden. Bei den Bongo im Sudan tritt sie z.B. sehr deutlich hervor. Der Töter eines Großwilds wird von seiner Familie auf Blätter gebahrt und seine Familie trauert um ihn, als wäre er verstorben. Nach einigen Tagen wird ein Ritual durchgeführt, wodurch der ‚Herr des Waldes‘ überlistet werden soll, damit er dem Jäger für seine Tat verzeiht, und letzterer wird erst hierbei wieder ‚lebendig‘ (Kronenberg 1963: 508). Tornay (pers. Mitt.) beschrieb die Reintegrationszeremonie eines Töters bei den Nyangatom als regelrechte Inszenierung einer Wiedergeburt. Der Töter, von der Gesellschaft abgesondert, sitzt in einer eigens gebauten Hütte, die nicht, wie übliche Wohnhütten, aus pflanzlichen Materialien, sondern aus Tierfellen besteht. Die Frauen tanzen um diese Hütte herum und holen den Töter durch dieses Ritual erneut in die Gesellschaft zurück.

In allen Beispielen geht der Wechsel in den Status des Töters mit einem Ausscheiden aus seinem früheren Status, einer undefinierten Zwischenzeit und einer erneuten Eingliederung in die Gesellschaft einher. Durch die oben (Kap. 3.4) angesprochene Verbindung des Töters mit dem Geist seines Opfers geht eine Gefahr von dem Töter aus, der den bedrohlichen Geist in seine Gemeinschaft mit eingebracht hat. Er lebt aufgrund dieser Verbindung mit dem Geist eine Weile in einem nicht deutlich definierten Zustand, aus dem er erst durch mehrere Zeremonien in den neuen Status eingeführt wird. Den Berichten aus Konso zufolge wird der Töter dadurch jedoch nicht endgültig von diesem Geist befreit, sondern er kann ihn lediglich dominieren. Auch die Berichte, in denen mit dem Geist Frieden geschlossen wird, deuten in die Richtung, dass die Verknüpfung bestehen bleibt. Ich vermute daher, dass es nicht darum geht, den Töter von dem Geist vollständig zu trennen, sondern ihn samt seiner Tat und Verknüpfung mit dem Geist des Toten durch die Rituale in die Gemeinschaft zu integrieren.

Die Einbettung der Tötung eines Tieres oder der Jagd in die Initiationsriten für Heranwachsende (also ebenfalls *rites de passage*) in vielen Gesellschaften (Kap. 2.2.4) unter-

stützt die Annahme, dass das Töten einen Liminalritus darstellt (vgl. Haberland 1957b: 327). Gleich einem Jungen, der zu einem Mann initiiert wird, wird der Mann zu einem Töter. Damit wäre der Status des Töters eine weitere zu erklimmende Stufe im Leben eines Mannes.

## 4. Der Status des Töters

In Anlehnung an die bestehende Literatur, insbesondere zu Konso, wurde der Töter im bisherigen Text häufig auch als ‚Heldentöter‘ oder einfach als ‚Held‘ bezeichnet. Ich möchte die Verwendung dieses Begriffs an dieser Stelle ein wenig näher betrachten. Während meiner Interviews in Konso übersetzten englischsprachige Informanten Töter allgemein mit ‚hero‘, und viele gaben an, getötet zu haben, um ein ‚Held‘ zu werden. Wenn dieser Begriff auch in unserer eigenen Kultur aufgrund der Heldenepen und des tapferen Kampfes von Angesicht zu Angesicht in seiner Konnotation irreführend sein mag, so ist er dennoch angebracht. Die Töter erscheinen in der jeweiligen Kultur durchaus als Helden, in dem Sinne, dass sie als herausragende Persönlichkeiten gelten, mit denen andere Gesellschaftsmitglieder sich gerne identifizieren. In Konso wurde begrifflich eindeutig zwischen einem tüchtigen und tapferen Mann (*xorma*; lit: Bulle), dem Töter irgendeines Tieres oder Menschen (*ishambaita*), und dem Heldentöter einer Großwildspezies oder befeindeten Mannes (*xedalitta*) unterschieden. ‚Held‘ muss in diesem Kontext zunächst als eine Person verstanden werden, die aufgrund ihrer Tat, die der Gesellschaft als dienlich angesehen wird, von dieser gefeiert wird. Er nimmt eine herausragende Rolle ein, zumindest insofern, dass sie der eines Mannes, der nicht getötet hat, übergeordnet ist.

Die Unterscheidung der Helden von anderen Männern wird in unterschiedlichem Maße nach außen sichtbar gemacht, so z.B. in dessen Verhalten, in dem Verhalten der anderen dem Helden gegenüber sowie einigen nur Töttern zustehenden Privilegien. Am deutlichsten wird der Unterschied jedoch durch das exklusive Tragen bestimmter Insignien, d.h. Kleidungs- oder Schmuckstücke hervorgehoben.

## 4.1 Insignien

Der Töter eines Großwilds oder befeindeten Mannes, der alle nötigen Rituale vollzogen hat und allgemein als Töter anerkannt ist, erwirbt für gewöhnlich das Recht, bestimmte Insignien zu tragen, die ihn auch über die Grenzen seines Landes hinaus als Heldentöter kenntlich machen. Einige der ersten Forschungsreisenden, die Äthiopien zu Anfang des 19. Jahrhunderts besuchten, unterstellten den betreffenden Töttern eine derartige Gier nach diesen Schmuckstücken, dass allein der Erwerb derselben bereits Motiv genug erschien, einen Mann zu töten. Bardey (1981: 205) schrieb 1880, die Somali könnten der Versuchung, einen Weißen zu töten nicht widerstehen, da sie es zu sehr erstrebten, eine weiße Feder in das Haar zu stecken und Henri de Monfreid (1999: 155) schrieb am 16.09.1912 an seinen Vater bezüglich der Issa in Somalia das Verlangen, sich eine weiße Straußenfeder in das Haar stecken zu können, gebe ihnen das Verlangen, einem weißen Mann eine Lanzenspitze in den Rücken zu stecken<sup>79</sup>.

Die Auszeichnung durch verschiedene Schmuckstücke und somit die Möglichkeit, sich als Töter äußerlich kenntlich zu zeigen, mag durchaus eines der Motive sein, jedoch ist wohl weniger das Schmuckstück selbst, als das mit ihm verbundene Prestige von Bedeutung. Die gängigsten Abzeichen sollen in der Folge etwas genauer betrachtet werden.

### *Straußenfeder*

Unter den Schmuckstücken ist sicherlich die bereits erwähnte Straußenfeder als allgemeiner Töterschmuck am verbreitetsten (Arbore, (Interview mit Hora in Tabia/Arbore), Karrayyu (Interview mit Rabo A.A.), Afar (Thesiger 1990 (London: 1987): 141-142), Samay (FOK: 62, P39/15+16). Bei den Koorete wird sie mit der Feder des sole-Vogels kombiniert (Straube 1963b: 126), bei den Arsi und Hadiyya ist sie zuweilen austauschbar mit weißen Federn des Hornrabens (Braukämper/ Tilahun 1999: 226; Haberland 1963a: 104).

Bei den Dorze ist das Tragen der Straußenfeder an einen gewonnenen Nahkampf geknüpft (Straube 1963b: 203) und bei den Oromo daran, die Führung eines der rituellen Kriege der *butta*-Zeremonien übernommen zu haben (Legesse 1973: 75).

Aus den Beschreibungen Erlangers (1904: 115) und einigen Photos der Expedition unter Jensen (FOK 78, S. 34; 91/18 + 14) geht hervor, dass man von der Anzahl der in das Haar gesteckten Federn auf die Anzahl der getöteten Feinde des Betreffenden schließen konnte.

Epple (Epple/ Lito 2004: 63) berichtet, dass bei den Bešada nur die Feindestöter die ganz langen Straußenfedern tragen dürfen, von denen manche so lang sind wie ein Unterarm.

---

<sup>79</sup> Die hier von den jeweiligen Autoren geäußerte Annahme, nur die Tötung eines Weißen berechtige zum Tragen einer weißen Straußenfeder, entspringt vermutlich weniger der Wahrheit, als dem Bestreben, die eigenen Abenteuer in den Vordergrund zu rücken.



*Halsketten, Perlen und ähnlicher Schmuck*

Ebenfalls sehr weit verbreitet ist das Tragen ganz bestimmter Perlenketten. Baxter (1979: 82) spricht von „special necklaces“ bei den Boorana. Schulz-Weidner (n.d.: 285) schreibt, dass die Mentschentöter der Guḡgi sieben Tage lang eine Perlenkette tragen, die vorher bereits von einer Frau getragen worden sein muss. Bei den Arbore<sup>80</sup> wie auch Konso und Gewwada kennzeichnet den Töter eine länglich bikonisch geformte Karneolperle, die heute auch durch Glas ersetzt wird. Ein Mann aus Kusuma (Nachbarethnie im N-O von Konso, früher unter dem Namen ‚Gato‘ bekannt) berichtete mir ebenfalls von einer „bestimmten“ Perle, die Töter zu tragen berechtigt sind, die er aber nicht genau beschreiben konnte.

In dem Ausstellungskatalog des Lindenmuseums in Stuttgart (Forkl 1989: 132 Abb. 138) sind Halskettenanhänger als Töterschmuck der Oromo verzeichnet, die aus einer Messingspirale, Eisen sowie roten und weißen Perlen bestehen, die auf Leder aufgezogen sind. Ähnliche Anhänger sind bei Haberland (1963: Tafel 23 Abb. 1,2) als Töterschmuck der Boorana und Guḡgi abgebildet.

Jensen (1959: 371) berichtet, dass die Töter der Šamay bei Festlichkeiten verschiedene ovale Messingplatten anlegen, von denen eine vor der Stirn an einem Stirnband befestigt ist, die andere durch das Nasenseptum gezogen und die dritte an einer Schnur um den Hals getragen wird. Diese Platten sind Jensens Informanten zufolge früher auch zuweilen aus Straußeneischalen gewesen.

In Gewwada wurde mir als Töterzeichen der Eckzahn des getöteten Löwen genannt, der als Halsschmuck getragen wird.

Amborn (1989: 150) berichtet bei den Gewwada von einem von Lederarbeitern gefertigten Schmuck, der aus einem mit Kaurischnecken seitlich bestückten Kuhschwanz besteht. Dieser wird dem Töter an einer auf der Stirn zu liegen kommenden Messingplatte befestigt und hängt am Rücken bis zu den Kniekehlen herunter.

In Hamar und Bešada hat jeder Büffeljäger eine klassifikatorische ältere Schwester, die *meki-misha* (Büffel-Schwester), die ihm spätestens kurz nach der erfolgreichen Jagd ihren Perलगürtel leiht, bis sie ihm eine Perlenkette aufgezogen hat, die der Jäger um den Kopf oder um den Hals trägt. Beide treten hierdurch eine enge Beziehung mit gegenseitigen Verpflichtungen ein. Auch in Gewwada und Konso wurde immer wieder betont, dass die weiblichen Verwandten der Töter diesen für ihre Tänze und Töterlieder viele Perlenketten leihen, die die Töter nach Ablauf dieser Feste wieder zurückgeben müssen. Diese Perlenketten können ein Zeichen der weiblichen Unterstützung und Ehrung des Töters darstellen. Auf einem Photo der Ausstellung ‚I Konso del Sud ovest Etiopico‘ in Perugia 31. 10 – 23.11. 2003 ist ein sein Töterlied singender Heldentöter zu sehen, der seine Glocke trägt, ein Schild und eine große Menge an Perlen. Frauen seiner Familie stehen neben

<sup>80</sup> Bei einem persönlichen Aufenthalt bei den Arbore erklärte mir eine ältere Frau, die eine Karneolperle trug, es handle sich um einen spezifischen Töterschmuck, der auch von einem Töter als solcher jederzeit eingefordert werden könne. Tadesse (1999: 67) sprach lediglich von „dicken Perlen“, die unter dem Namen *dog* bekannt sind.

ihm, so dass man stark den Eindruck gewinnt, dass die Frauen durch ihre Anwesenheit neben dem Töter ihre Unterstützung ausdrücken.

### *Schmucknarben*

Schmucknarben, die meist auf der Brust und/oder dem Oberarm angebracht werden, sind hauptsächlich bei den im Südwesten Äthiopiens lebenden Ethnien bekannt, wie z.B. bei den Suri (Abbink 2000: 89); Maale (FOK, :61,S.9Wd19/1; Wd19/2); Nyangatom (Tornay 1989: 55); Banna (FOK, :61,S.15P30/21; S.21,P36/5a); Hamär, Bešada), sowie auch im Südsudan wie z.B. den Longarim (Kronenberg 1961: 271). Für die hier behandelten Ethnien sind sie nicht dokumentiert. In Arbore, so erklärte mir ein Angehöriger dieser Gruppe, sei diese Praxis von ihren Nachbarn, den Hamär, übernommen worden, weshalb nicht unbedingt jeder Töter auch Narben trägt.

### *Armreifen*

Armreifen, wie sie von Töttern vieler Oromo-Gruppen getragen werden, sind sehr häufig aus Elfenbein des Elefanten oder auch des Flusspferdes wie die *arbora* der Boorana (Baxter 1979: 82) oder *arbor* der Arbore (Tadesse 1999: 67), die schweren Armreifen der Burği (Jensen 1936:146), der Arsi (Haberland 1963a: Tafel 23, Abb. 8, 10, 12; Haberland 1963b: 104), und Sidama (Lonfernini 1971: 61) oder der Schmuck der Elefantentöter der Hadiyya (Braukämper, pers. Mitteilg.). Die Töter der Karrayyu tragen einen Armring aus Silber (pers. Info. eines Karrayyu). Die Armreifen der Guğgi lassen je nach Material (Elfenbein, Metall) und der Stelle am Arm, an der sie getragen werden, erkennen, was der Betreffende getötet hatte (Schulz-Weidner n.d.: 295). Armreifen aus Elfenbein waren auch in Konso gängiger Töterschmuck. In Bešada, so Epple (Epple/ Lito 2004: 63), bindet sich ein Elefanten- oder Hyänentöter Ziegenlederbänder an seine Armreifen.

Als Armschmuck können auch gewisse Armschlaufen aus Ziegenhaut gerechnet werden. Bei einigen Ethnien, wie den Konso, Gewwada, Arbore und Kusuma beispielsweise besteht die Sitte, aus der Haut einer zu Ehren eines Gastes geschlachteten Ziege Armbänder zu fertigen, die von dem Gast getragen werden, bis sie von alleine abfallen. Sinn dieser Armbänder ist es, seinen Status als besonderen Gast öffentlich zu machen und gleichzeitig auch Aufmerksamkeit auf den großzügigen Gastgeber zu lenken. Dies trifft vor allem für die Periode nach der Tötung zu, wenn der Töter zu den verschiedenen Gehöften zieht, um sich bewirten zu lassen. Da der Gastgeber in den meisten Fällen ein Familienmitglied des Tötters selber ist, weist er durch das Tragen vieler solcher Armbänder daher auch auf die Größe und das Wohlhaben seiner eigenen Verwandtschaft hin.

### *Kleidung und Felle*

In manchen Gegenden werden für Töter auch spezielle Kleidungsstücke angefertigt. Straubes (1963: 203) Beschreibungen zufolge tragen die Töter von Feinden und Großwild bei den Dorze eine spezielle Hose mit der Bezeichnung *dunguse*. Allerdings heben sich hier die Töter von Elefanten und Löwen sowie jene Feindestöter, die ihre Gegner im Nah-

kampf und mit dem Säbelmesser getötet haben, noch besonders hervor. Diese tragen anstatt der *dunguse*-Hosen bestimmte Lendentücher, *aserra* genannt, die schwarz, weiß und rot gestreift sind. Die Kriegsführer der Koorete erkennt man Straube (1963: 111) zufolge ihrerseits an einem Umhang, der ebenfalls schwarz-weiß-rot ist.

Großwildjäger der Burgi tragen, ebenso wie bestimmte Würdenträger, ausschließlich für sie gefertigte Hosen aus Tüchern (*gilangile*), die ursprünglich von Initianden getragen worden sind (Amborn 1989b: 170).

Die Jäger von Löwen und Leoparden der Dorze können sich als Festkleidung die Felle der erlegten Feliden über die Schultern legen. Besonders tapfere Menschentöter haben ebenfalls das Recht, sich ein Raubkatzenfell zu erwerben und dies bei entsprechenden Anlässen zu tragen (Straube 1963b: 203). Bei den Gide'o gilt das Leopardenfell allgemein als Töterzeichen (FOK 70: S. 67: 38/24+25), ebenso wie bei den Arsi (Haberland 1963b: 104). Bei den Kambaata waren neben Umhängen aus Rinderhäuten insbesondere Leopardenfelle ein Erkennungszeichen der zumeist adeligen Kriegsführer (Braukämper 1983: 158).

Mehrfache Töter der Karrayyu tragen eine rote Stirnbinde sowie einen schwarzen Umhang. Einige der von Töttern getragenen Umhänge sollen sehr stark der Frauenkleidung ähneln. Die spezifischen Kleidungsstücke werden von der Familie des Töters erworben und diesem dann überreicht (pers. Mitt. eines Karrayyu). Jemand, der einen Elefanten oder eine Hyäne erlegt hat, trägt in Bešada ein Band um den Kopf, an das weiße Fellstückchen genäht werden, die über die Ohren hängen, und Feindestöter tragen Lederstücke mit Fell auf der Brust und auf dem Rücken (Epple/ Lito 2004: 63).

In Konso wurden Leopardenfelle als Töterkennzeichen für besonders große Helden auf Bildern der von Jensen geleiteten Expedition (FOK 43, S. 178: 38/11; 38/12; 38/15; 38/14; 38/16) und auch von Amborn (1989: 150) dokumentiert. Mir gegenüber wurden diese Zeichen allerdings nicht erwähnt<sup>81</sup>.

### *Ohringe*

Ohringe verschiedenster Art als Kennzeichen der Töter wurden bei den Boorana (Baxter 1979: 82), Karrayyu (Rabo, A.A. 03.2003), Dorze (Straube 1963b: 202), Arsi (Haberland 1963b: 104), Sidama (Lonfernini 1971: 61) Gamu (Dita) (Straube 1963b: 226) Kambaata und Hadiyya (Braukämper 1983: 163f.) verzeichnet. Das Material sowie das Tragen des Ohrings im rechten oder linken Ohr ist bei den Mačča-Oromo je nach Wertschätzung des getöteten Tieres oder Feindes reglementiert (Bartels 1990: 273).

### *Farbe*

Zu bestimmten Anlässen, meist Töterfeiern oder Trauerfeiern für verstorbene Töter, tragen die teilnehmenden Töter Ocker, Butter und Ruß auf ihre Gesichter auf. In Hamar

<sup>81</sup> Möglicherweise liegen hier ähnliche Gründe vor, wie für das außer Gebrauch gekommene Ausstellen der Löwenhäute, nämlich dass betreffende Personen staatliche Ahndungen fürchten.

und Bešada malen sich Töter ihre Stirn rot an, bzw. weiß, wenn sie eine Hyäne erlegt hatten.

Straube (1963: 126) hatte ein Opferfest der Koorete beobachtet, anlässlich dessen die Feindestöter sich das Gesicht sowie ihre Speere und Schilde mit Ocker zeichneten. Ähnliches konnte ich bei den Gewwada während der Trauerfeier für einen Löwentöter beobachten; die anwesenden Löwentöter ließen sich ihre Tatwaffe oder ihre Stirn mit Ocker zeichnen (s. auch Kap. 6.5.4). Einige der Töter in Konso berichteten mir von einer speziellen Gesichtsbemalung, an der man auch gleichzeitig erkennen kann, welches Tier der Betreffende erlegt hatte. So berichtete Katamo (aus dem Dorf Gera), dass der Töter eines Leoparden sich das Gesicht schwarz malt und mit Kalkfarbe einige weiße Punkte anbringt. Wenn er als ein ganz besonderer ‚Held‘ gilt, dann kann er sich das ganze Gesicht schwarz malen, ansonsten nur eine Hälfte. Gemäß Armansha (aus dem Dorf Kolme) malen sich Löwentöter sowie Leopardentöter eine Gesichtshälfte schwarz, der Töter von zwei Löwen das ganze Gesicht.

### *Frisur*

Häufig sind Töter auch an der Art und Weise zu erkennen, wie sie ihr Haar tragen. Ein erfolgreicher Krieger der Boorana z.B. kann, so Baxter (1979: 82), ein kleines Zöpfchen (*guntu diira*) am Hinterkopf im ansonsten kurz geschorenen Haar tragen, das die Boorana mit dem erigierten männlichen Glied in Beziehung bringen. Ein Mann, der kein erfolgreicher Krieger ist, darf diese Frisur nach der Geburt seiner ehelichen Kinder tragen. Die Männer der Hamär und Bešada rasieren sich die Haare über der Stirn. Alle Sidama-Männer, die auf Viehrazzien oder in den Krieg ziehen, dürfen eine lange Haartracht tragen (Hamer 1996: 546). Fanton (1936: 62) hatte dies ebenso von den abessinischen Soldaten beschrieben. Auch die Töter der Mačča sind, ebenso wie deren Ehefrauen, durch eine besondere Frisur kenntlich (Bartels 1990: 273).

### *Schlingpflanze*

In allen Gegenden Konsos sowie in Gewwada spielt die Schlingpflanze *xalala* bzw. *kalalle* (lat.: *Cissus rotundifolia*), als Töterpflanze eine große Rolle. Mit dieser schmücken die Töter sowohl sich selbst, die Tore ihrer Gehöfte und auch die Denkmäler verstorbener Töter (vgl. Tadesse 1993: 15). Die Verwendung von Pflanzen ist auch aus Hamär (Lydall/ Streckler 1979) bekannt, wo die Jäger sich die abgeschnittenen Trophäen in Girlanden von Zweigen mit Blättern hineinknoten. Zudem werden hier verschiedene Pflanzen für verschiedene erlegte Tiere verwendet: *baraqa* (lat.: *Grewia mollis*) für einen getöteten Löwen, Elefanten, Leoparden oder Büffel, *naja* (lat.: *Kedrostis pseudogijef*) für ein getötetes Rhinoceros oder einen Feind und *kalalle*<sup>82</sup> für eine Antilope.

<sup>82</sup> Die wiss. Identifikation für die Pflanzen der Hamär sind von Mike und Sue Gilbert 1972 in Addis Ababa und 1973 in den den Royal Botanical Gardens, Kew Gardens durchgeführt worden und entstammen dem oben zitierten Werk.

### *Waffen und Stäbe*

Bei einigen der Ethnien gehören bestimmte Waffen ebenso zur Auszeichnung von Töttern wie der Schmuck. Die Kriegsführer der Kooreete tragen eine mit Metallringen besetzte Peitsche aus der Haut eines Hippopotamus (Straube 1963b: 111; Abb. 3; Abb. 6; Taf. 18/2). Ein Töter der Afar schmückt seinen Dolch oder auch seinen Schild mit Kupfer oder Silbereinlagen. (Thesiger 1990 (London: 1987): 141-142). Bei den Dorze dürfen nur diejenigen Männer, die Elefanten, Löwen oder befeindete Krieger mit dem Säbelmesser im Nahkampf getötet hatten, einen speziellen Würdestab tragen (Straube 1963b: 203).

### *Schellen*

Die Verwendung von Schellen von Töttern ist mir vor allem aus eigenen Erfahrungen und Aussagen in Interviews bekannt. Die erfolgreichen Jäger in Hamär und Bešada können sich eine ganze Tanzsaison (in der Trockenzeit, nach der Ernte) lang Schellen ausleihen, die sie beim Tanzen an die Waden binden (Epple, pers. Mitteilg.). In Arbore (Tadesse 1999: 67) sowie Konso (vgl. Tadesse (1993: 15) und Gewwada sind die Töter zu dem Erwerb einer oder mehrerer Glocken berechtigt, die sie zu bestimmten Gelegenheiten läuten.

In Konso kann ein Töter für jede seiner Tötungen eine Glocke besitzen. Hat ein Mann also mehrfach getötet, besitzt er mehrere Glocken und kann diese seinen Zeugen oder Jagdgefährten (*paamirta*) geben, damit diese ihn bei seinem Gesang unterstützen können.

### *kallačča*

Das *kallačča*, das so prominent an allen *waka*-Figuren vorherrscht und auf diese Weise als das Töterzeichen schlechthin erscheint, erfüllt anscheinend jedoch diesen Zweck weder in Konso, in Gewwada noch in Samay. Von diesen Skulpturen abgesehen, kann das *kallačča* in Konso generell nur von einigen bestimmten Amtsträgern zu dessen Lebzeiten besessen und getragen werden, nämlich den Klanoberhäuptern (*poqalla*), Personen mit einer Art Priesteramt (*šborogota*), und den ‚Vätern des Tabus‘ (*appa dawra*) in ihrer Eigenschaft als Wahrer des sozialen Friedens innerhalb der Dorfgemeinschaft (zu diesen Ämtern siehe Kap. 1.7.2); und dies auch nur, wenn sie einen bestimmten Grad im *gadaa* erreicht haben (Hallpike 1972: 188). Nach ihrem Tod wird diese Insignie an den Amtsnachfolger weitervererbt. In ganz bestimmten Ausnahmen können Töter dieses Emblem ebenfalls tragen, wie mir meine Informanten darlegten:

Kilate erklärte, dass die Berechtigung eines Töters, ein solches *kallačča* zu tragen, davon abhängt, was er getötet hat, und er beschrieb, auf welche Weise der Betreffende sich selbst sein Abzeichen organisieren muss:

*„Wenn jemand einen Löwen, einen Leopard und danach einen Menschen tötet, dann kann er ein kallačča tragen.... Es gibt Leute, die stellen kallačča her. Wenn ich eins tragen darf, muss ich es also erst bei einem Schmied bestellen. Bevor ich das kallačča abbolen kann, muss ich einen Ochsen schlachten. Es gibt einen Platz namens Teloya [ein Ort, an*

*dem vor der jährlichen Xoorä-Zeremonie, eine Reinigungszeremonie für die Dorfbewohner und des Landes stattfindet] – ich gebe also den Ochsen meinem Dorf, und die Leute schlachten ihn dort in Teloya.“*

Das Schlachten eines Ochsen auf diesem besonderen Ort deutet darauf hin, dass der Töter, der ein *kallačča* erwerben darf, noch einmal einen ganz besonderen Status bekleidet, der sich von dem der übrigen Töter abhebt. Sagoya erklärte, dass ein Töter ein *kallačča* tragen kann, wenn dieser gleichzeitig Anführer seiner Generationsklassensektion ist. In diesem Fall wird seine gesamte Sektion zu Helden und nach ihm benannt, und aus diesem Grund darf er dann auch ein *kallačča* tragen.

Lediglich Kilate hatte gesagt, dass die Tötung eines Mannes zusammen mit vorherigen Tötungen von Großwild zum Tragen dieses Abzeichens berechtigt. Alle anderen bezeichneten das Abzeichen eher für das eines Oberhauptes – sei es das Klanoberhaupt, das Oberhaupt der Altersklasse oder der Wahrer des Friedens (*appa dawra*).

Mein Informant Katamo, ein Schmied aus Gera, der diese Insignien selbst herstellte, meinte, die Sitte *kallačča* zu tragen sei eingeführt worden, um die *poqalla* und andere Amtsträger aus der Gesellschaft hervorzuheben. Töter haben seiner Meinung nach keinesfalls das Recht, es ausschließlich aufgrund ihrer Tat zu tragen.

#### *Von Frauen getragene Insignia*

Nicht allein die Töter selbst können sich oder ihre Waffen schmücken, auch ihre Ehefrauen tragen häufig solche Insignien. Die Töter der Kambaata und Hadiyya erhielten einen mit Messingdraht umwickelten Halsreif aus Messing (*soofa*), den sie an ihre Frauen weitergaben (Braukämper 1983: 164). Bei den Völkern des Süd-Omo-Gebietes werden bei den Ehefrauen von Töttern Schmucknarben an ihren Schultern angebracht, und eine Erstfrau kann bei den Hamär an ihrem ehelichen Halsschmuck Messingringe dort anbringen lassen, wo andere Frauen Eisenringe tragen. Bei den Sidama tragen Ehefrauen von Töttern gedrehte Messingarmreifen und bestimmte Perlenketten (Lonfernini 1971: 59). Bei Beerdigungen sind es häufig die Ehefrauen, die sich selbst mit den Abzeichen ihrer verstorbenen Ehemänner schmücken und diese so zur Schau stellen (FOK 75, S. 19: 107/36).

Tabelle 4: Töterzeichen und ihr Vorkommen

<b>Töterzeichen</b>	<b>Dokumentiert bei:</b>
Butter	Dorze, Konso,
Halsketten, Perlen	Arbore, Boorana, Guğji, Konso, Oromo, Samay,
Stab, Speer, Waffen	Afar, Dorze, Samay
Ohring	Arsi Boorana,, Dorze, Gamu (Dita), Karrayyu, Mačča-Oromo
Kleidung	Afar, Burği, Dorze, Karrayyu
Tierfelle (Leopard, Löwe)	Arsi, Gide'o, Konso, Bashada, Hamär
Straußenfedern	Afar, Arsi, Arbore, Dorze, Koorete, Kaffa, Karrayyu, Samay

Haushaltsgerät	Hadiyya
Farbe (Ocker)	Koorete, Konso, Bashada, Hamär
Schmucknarben	Afar, Arbore, Banna, Male, Šeko,
Armreif (Elfenbein, Metall)	Afar, Arbore, Arsi, Burġi, Boorana, Guġġi, Karrayyu, Kambaata, Hadiyya
Haarstil/Haarschmuck	Afar, Boorana, Mačča-Oromo, Bashada, Hamär
Glocke	Arbore, Gewwada, Konso,
Kuhschwanz, an Messingplatte befestigt	Gewwada
<i>Kallačča</i>	Koorete, Samay
Sichtbare Zeichen an Ehefrauen von Töttern	Banna, Bešada, Hamär, Mačča-Oromo
Sichtbare Zeichen an Tieren von Töttern	Gide'o

Tabelle 5: Die in Konso üblichen Töter-Insignien:

<i>xalala</i>	<i>Cissus rotundifolia</i> , eine Schlingpflanze, die der Töter sich selbst um den Kopf windet, teils an die Tore der Gehöfte hängt und mit welcher auch die <i>waka</i> geschmückt werden.
Ruß oder Kalkfarbe	Je nach Gegend malt der Töter sich während bestimmter Feste mit Ruß oder Kalkfarbe im Gesicht an.
<i>tauna</i>	Eine Schelle, die Töter, während sie ihre Lieder singen, läuten können.
<i>fadjassa</i> oder <i>raba</i>	Elfenbeinarmsringe, von denen jeder Töter so viele tragen darf, wie er sich leisten kann, gewöhnlich einen bis drei
<i>furota kaala</i>	Eine längliche rote Perle, die höchstwahrscheinlich ursprünglich aus Karneol bestand. Einige Töter trugen eine solche Perle aus Glas, und insgesamt werden diese als sehr wertvoll erachtet, da sie nicht mehr zu kaufen sind.
<i>tala</i>	Perlenhalsband, das von ‚großen‘ Töttern, aber auch von anderen hohen Amtsträgern wie <i>appa dawra</i> oder <i>poqalla</i> getragen wird. Das Material ist unklar (Straußenei oder Elfenbein). Die Perlen des Halsbandes, das Kilate mir zeigte, waren aus Glas. Heute werden diese Perlen nicht mehr hergestellt.

Die betreffenden Schmuckstücke und Insignien lassen nicht nur zwischen Töttern und Nicht-Töttern unterscheiden, sondern auch zwischen Feindestöttern und den verschiedenen Großwildtöttern. Von seinem Aufenthalt bei den Afar berichtete Thesiger (1990 (London:1987): 141-142), wie er mit der Zeit gelernt hatte, aufgrund der verschiedenen Dekorationen zu erkennen, ob ein Mann ein Prestigetier bzw. welches, oder ob er einen Menschen getötet hatte. Einige dieser Unterscheidungen wurden auch bei den obigen Beschreibungen der Insignia deutlich. Bei den Dorze durften beispielsweise, so Straube (1963b: 203), nur solche Töter den Würdestab tragen, die ihre Feinde oder Opfer im Nahkampf erschlagen hatten. Mehrfache Töter der Karrayu heben sich durch gesonderte Kleidungsstücke hervor, und Löwentöter durch einen Kopfschmuck (pers. Mitteilg. eines Karayyu). Bei den Guḡgi tragen Feindestöter einen Elfenbeinring am rechten Oberarm oder einen Metallreif am linken Handgelenk, während Elefantentöter einen Elfenbeinring oder auch Messingring am linken Oberarm tragen oder wahlweise einen Kupfer- oder Messingreif am Handgelenk. Büffeltöter hingegen zeichnen sich durch einen Aluminiumreif am rechten Unterarm aus (Schulz-Weidner n.d.:294-295).

Einige Töter kennzeichnen nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Waffen, ihren Hausrat bzw. Häuser. In Gewwada wurden die Waffen von Töttern bei der in Kap. 6.5.4 beschriebenen Trauerfeier für einen Löwentöter mit einem Gemisch aus Ocker und Butter bestrichen, in Arbore bestreicht man die Waffen mit dem Blut eines Opfertieres (Tadesse 1999: 87). Die Töter der Hadiyya besaßen früher reichlich mit Kaurischnecken geschmückte Schalen, aus denen nur Töter selbst essen durften. Früher waren die Töter bei Festen von solchen mit Butter gefüllten Schalen umringt, die dann in der Familie verteilt wurden (Braukämper 1983: 167; 2001: 226).

Die Wohnhäuser der Kriegsführer der Koorete sind durch das vor dem Eingang befindliche Bambusstangenbündel, einen kleinen aufrecht in den Boden gerammten Stein,



den Straußeneiern am Haus und einem weiteren Bambusstangenbündel im Inneren gekennzeichnet (Straube 1963b: 111; Abb. 3; Abb. 6; Taf. 18/2).

Nur wenige der Abzeichen werden täglich getragen, wie z.B. die längliche Perle (*kaala furota*) in Konso, oder, wie Wohlenberg (Jensen 1936: 146) berichtete, die Elfenbeinarmringe der Burgi, die niemals abgelegt werden. Die meisten Insignien werden nur zu besonderen Festtagen getragen, wie z.B. Trauerfeiern oder Feiern anlässlich einer weiteren Tötung eines Dorf- oder Familienmitglieds, wenn der Töter als solcher auftritt und seine Tänze und Lieder aufführt. Allerdings können Töter diese Zeichen auch tragen, wenn sie sich auf eine längere Reise oder offiziellen Besuch begeben.

Einige der genannten Insignien lassen aufgrund ihres Materials auf das erlegte Tier schließen<sup>83</sup>, wie zum Beispiel Elfenbeinarmreifen oder Armreifen aus Elefantenhaut. Viele Abzeichen aber haben nicht direkt mit dem erlegten Tier zu tun, sondern sind aus Stoff oder Metall. Aus den Interviews mit meinen Gesprächspartnern in Konso ging hervor, dass die Töter sich ihre Insignien selbst organisieren und in der Regel (mit Ausnahme des *kallačča*, das in Konso aber nie ausschließlich ein Töterzeichen ist) keine zusätzlichen Rituale diesbezüglich notwendig sind. Oft sind die Abzeichen schwer zu finden und, sofern es nicht Teile des erlegten Wildes selbst sind, sehr kostenaufwendig. Dies deutet darauf hin, dass von dem Töter auch andere Qualitäten erwartet werden, wie zum Beispiel wirtschaftliches Geschick und ein gutes Verhältnis zu seiner Verwandtschaft, damit diese ihn bei dem Erwerb der (teuren) Utensilien unterstützt. Wie in der Folge zu sehen sein wird, hat diese Verwandtschaft an dem gehobenen Status eines Töters auch Anteil.

## 4.2 Die sozialen Konsequenzen einer Tötung für den Töter und seine Verwandten

Es ist nicht immer auf eindeutige Weise auszumachen, in wie weit sich das Leben eines Mannes innerhalb seiner Gruppe nach einer Tötung eines Menschen oder von Großwild ändert. Tadesse (1999: 55) berichtet bei den Arbore vage von „prestige“ und „appreciation of friends“, und Duba (1987: 12, 33) spricht bei den Guğgi von einer „important social base as a brave person“ und einem größeren Ehrgefühl, sollte es sich gar um mehrfache Töter handeln. Auch konnte ich bei den hier in der Hauptsache untersuchten Gruppen nur wenige Hinweise dafür finden, dass sich der Name ändert, mit dem ein Töter angeredet wird. Solche Töternamen können bei einigen Ethnien die bisherigen Namen des Töters ersetzen. Bei den Nyangatom z.B. wird der Name aus einem den Feind beschreibenden Partikel und dem Suffix *,-moč* (Feind) zusammengesetzt, so hieße Lokine-moč: ‚Mann der Ziegen (ist sein) Feind‘ (Tornay 2001: 97). Hamär, Banna und Bešada haben diese Art von Namensgebung weitgehend in der Sprache der Nyangatom übernommen. Manche Namen geben genauere Auskunft über die Art und Weise der Tötung (auf dem Weg

<sup>83</sup> Eine recht deutliche Verbindung zwischen dem tatsächlichen Jagdtier und dem Töter beschreibt Kronenberg (1963: 511) bei den Bongo. Hier drehen sich der Jäger sowie alle seine Jagdgefährten Armbänder aus Bast, in die je ein Haar vom Auge, vom Ohr und vom Schwanz des erlegten Tieres eingerollt sind.

überfallen, schlafend mit einem Speer erstochen etc.). Bei den Guḡgi spricht Van de Loo (1991: 206) von einem Titel (*mirre*), der einem Töter verliehen wird, der an einem einzigen Tag zweimal getötet hatte, und Tadesse (1999: 55) erwähnt einen solchen Titel bei den Arbore. Mehrfache Töter der Guḡgi werden als *batyya* bezeichnet (Duba 1987: 12, 33). Ein junger Karrayyu nannte mir drei verschiedene Titel, die je nach Anzahl bzw. Typ der Tötung gegeben werden, und sprach von noch weiteren Titeln, die er jedoch nicht kannte. ‚*Manjola*‘ nennt man ihmzufolge jemanden, der bis zu drei Tötungen vorgenommen hatte; ging es über diese Zahl hinaus, so ändert sich der Titel in ‚*Ibayu*‘. ‚*Arole*‘ wiederum bezeichnet einen Mann, der von seinem eigenen Pferd auf das Pferd seines Feindes gesprungen ist und letzteren mit seinem Messer getötet hat. Aus den jeweiligen Ausführungen geht jedoch nicht klar hervor, ob der Töter auch mit diesem Titel anstelle seines vorherigen Namens angeredet wird, wie dies beispielsweise bei den erwähnten Nyangatom und Hamär bzw. Bešada der Fall ist.

Die besondere Ehre, die dem Töter zuteil wird, kommt nur wenig im alltäglichen Leben, sondern hauptsächlich in bestimmten Situationen und ritualisierten Begegnungen zum Ausdruck.

In vielen Gesellschaften kann der soziale Status daran abgelesen werden, in welcher Reihenfolge anwesende Gäste mit Getränken oder Speisen in einem Haus bewirtet werden. In Konso sagte man mir, dass in jedem Fall immer die (sozial) ältesten Männer Vorrang haben. Bezüglich der Reihenfolge herrschte bei meinen Informanten Uneinigkeit darüber, ob zunächst der Töter selbst und dann seine Zeugen (Aussagen im Dorf Debona) oder derjenige, der die Trophäe abgeschnitten hatte, und dann erst der Töter und die übrigen Zeugen (Aussagen im Dorf Machelo) mit Speise und Trank versorgt werden. Tadesse schreibt, dass auch in Arbore die Töter (Tadesse 1999: 55) eine besondere Bewirtung erfahren, indem man ihnen immer besonders zartes Fleisch gibt.

Zwar sind Töter von Prestigewild in allen Ethnien berechtigt, sich in ihren Töterliedern selbst zu rühmen<sup>84</sup>, jedoch werden auch diese Lieder nur zu ganz bestimmten Gelegenheiten gesungen. Bartels (1990: 260) schreibt, dass die Tötergemeinschaft bei den Mačča-Oromo bei dem alljährlichen *mäsqäl*<sup>85</sup>-Fest mit ihren Töterliedern und Tänzen auftritt. Ansonsten wird das Singen der Töterlieder offen missbilligt, und auch während der Feste sollten Töter ihre Heldenlieder in einer sehr bescheidenen Art und Weise vortragen, auch wenn die Texte voll von Eigenlob sind.

Straube (1963b: 126) berichtet, das Ansehen und auch das Gewicht der Reden eines Mannes der Koorete seien umso größer, je mehr Tötungen er aufzuweisen hat. Eine solche Bevorzugung der Reden eines Töters gegenüber solchen anderer Männer wurde in Konso, wenn ich danach fragte, verneint. Eine ungefragt gefallene Bemerkung meines Übersetzers Kurasho lässt jedoch auch hier eine ähnliche Wertschätzung vermuten: Wenn sein Onkel spräche, so hörten alle anderen auf zu reden, um ihm zuzuhören, behauptete

<sup>84</sup>In Gurage wird der Töter von anderen gerühmt, rühmt sich jedoch kaum selbst (Shack/ Marcos 1974:7).

<sup>85</sup>*Mäsqäl* ist amharisch und bedeutet ‚Kreuz‘. Es ist ein christliches Fest, das sich zeitlich in Süd-Äthiopien mit älteren Erntefesten überschneidet.

er voller Stolz, denn dieser Onkel sei aufgrund der vielen Tiere, die er bereits getötet hatte, eine hoch respektierte Persönlichkeit.

Als ich in Konso nach Besonderheiten von Heldentöttern im täglichen Leben fragte, wurde mir meist gesagt, es gäbe kaum Unterschiede zu Nicht-Töttern, „nicht wie in Boorana“, wie die Töter in Machelo beteuerten, wo Töter immer den besten Sitzplatz bekämen<sup>86</sup>. Die immer wieder zitierten Gelegenheiten, bei denen Töter in den Vordergrund traten, waren einmal jegliche Festlichkeiten, die mit einer Tötung zusammenhingen wie die *bopa*, das *kara*-Jagdfest und auch die Trauerfeier für Töter.

Außerdem treten die Heldentöter auch mit ihren Tänzen auf, wenn anlässlich des Generationswechsels ein Gereationspfahl (*ulabita*) aufgestellt wird. Castelli (pers Mitt.)<sup>87</sup> berichtete, dass während der Errichtung dreier solcher Pfähle für die drei letzten Generationen in Machelo im Jahre 1999 die Töter eben dieser drei Generationen auf dem *moora* tanzten, auf dem die Pfähle errichtet wurden. Hierbei mimten die Töter der abgehenden Generation mit jenen der Generation, die die verantwortliche Rolle im Dorf übernahm, eine kriegerische Auseinandersetzung. Später übten sie mit den anwesenden Kindern und Jugendlichen mit Speeren umzugehen, was diese motivieren sollte, sich im Jagen zu üben und Töter zu werden.

Eine weitere, immer wieder genannte Gelegenheit, bei der Töter eine zentrale Rolle spielen, sind die *xoora*-Feste. Wie Watson (1998: 238) und Hallpike (72: 81-86) darlegen, finden die *xoora*-Zeremonien im Idealfall einmal im Jahr während der Trockenzeit statt. Gemäß Watson bespricht die Dorfgemeinschaft von Buso das vergangene Jahr, die guten sowie schlechten Vorkommnisse; und alle Mitglieder der Gemeinschaft, die sich ein Vergehen zu Schulden haben kommen lassen, werden bei dieser Festlichkeit mit einer Geldstrafe belegt. Das neue Jahr soll beginnen, nachdem alles Schlechte, alle Streitigkeiten und Unstimmigkeiten beiseite geräumt wurden. Nur Männer nehmen an diesen Diskussionen teil. Sie verlassen zu diesem Zweck alle das Dorf und werden bei ihrer Rückkehr rituell wiedergeboren, indem sie durch ein Tor gehen, welches am Dorfeingang aufgestellt wurde. Jensen (1936: 368f.) erwähnt ein „alljährliches Frühlingsgilloda“, das zur Zeit seines Besuches am Ende der Trockenzeit gefeiert wurde. Anlässlich dieses Festes treten auch die Helden vornehmlich auf. Es könnte sich bei diesem Frühlingsgilloda um das *xoora* handeln.

Kilate aus Olanta berichtete, dass unmittelbar vor der *xoora*-Zeremonie alle Männer auf einem außerhalb des Dorfes liegenden *moora* ein Feuer anzünden. Nur solche, die sich nichts zu Schulden haben kommen lassen, dürften sich auf diesen Platz begeben. Hier nach tragen diese Männer eine kleine Stele in das Dorf, die als ‚Dieb‘ bezeichnet und von allen Mitgliedern des Dorfes, Frauen und Kinder eingeschlossen, ‚gesteinigt‘ und beschimpft wird. Dies dient auch zur Abschreckung der Kinder, die sich vorstellen sollen,

<sup>86</sup> Diese Aussage bezüglich der Boorana konnte nicht eindeutig überprüft werden.

<sup>87</sup> Dieser Bericht bezüglich der Generationsstele stammt von einer persönlichen Konversation mit dem Ethnologen Enrico Castelli. Es wurden drei Generationspfähle gleichzeitig aufgerichtet, weil dies in letzter Zeit aufgrund der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen versäumt worden war und nun dieses Versäumnis für gewisse Probleme wie schlechte Ernten verantwortlich gemacht wurde.

Diebe würden tatsächlich gesteinigt. Jetzt nehmen die Töter ihre Speere und beginnen das Fest. Wie alle Töter sagten, müssten vor Beginn der *xoora*-Zeremonie auch alle ausstehenden Rituale der vorangegangenen Tötungen abgeschlossen sein. Es ist zu vermuten, dass der Geist des Getöteten, der mit dem Töter verbunden ist, zu dem Schlechten und Bedrohlichen in der Gesellschaft gehört und daher vor der Feier befriedet werden muss.

Tadesse (1993: 15) hatte anlässlich eines Jagdfestes in Dokatu beobachten können, wie jeder anwesende Töter seinen Speer in der Mitte des Tanzplatzes in den Boden rammt. Dies tun die Töter bei jeder der oben genannten Festlichkeiten, und es wurde von allen von mir befragten Interviewpartnern als besonderes Vorrecht der Töter genannt. Der Löwentöter Armansha (aus dem Dorf Kolme) bezeichnete dieses Vorrecht als ganz besonders erstrebenswert:

*„Die Ehre erfährt der Töter während der xoora. Wenn du neun Löwen getötet hast, oder acht oder sieben, dann kannst du den Hauptspeer in deiner Hand halten, und der erste Platz wird dir frei gehalten [du darfst als einer der ersten auf den Gemeinschaftsplatz geben]. Das ist eine große Ehre. Diejenigen, die keinen Löwen getötet haben, stehen auf der Mauer um den Gemeinschaftsplatz, aber sie dürfen nicht herunter kommen. Nur die Töter sind dort. Wenn ein Mann sieben Mal getötet hat, dann rammt er sieben Speere in den Boden. Derjenige, der nicht getötet hat, kann das nicht tun [...].“*

Kilate berichtete, dass alle Anwesenden einem Töter Platz machen, wenn er während der *xoora* zum Tanz auf den Platz kommt, um ihm so ihren ganz besonderen Respekt zu erweisen. Dies berichtete auch Chabo bezüglich der *Gewwada*<sup>88</sup>.

Weiterhin erklärte Kilate mir, dass ein ‚Töterneuling‘, also jemand, der gerade erst getötet hat, nur seine Insignien tragen, tanzen und sein Töterlied singen darf. Erst bei der nächst folgenden *xoora*-Feier wird er in die Gemeinschaft der Töter, die den Speer in den Boden rammen dürfen, aufgenommen. Dies geschieht, indem ein alter Töter, der mindestens mehrere Löwen und eventuell auch einen Mann getötet und alle Zeremonien ausgeführt hat, kurz vor Beginn der Tänze die Speere all derjenigen jungen Männer einsammelt, die seit der letzten *xoora*-Zeremonie getötet haben. Diese Speere rammt er alle einen nach dem anderen in den Boden des *moora*, wodurch er die Speere und ihre Besitzer segnet. Die jungen Töter können nun erst bei der nächsten *xoora* die Speere auch selber in den Boden rammen. Ein solcher Töter, der berechtigt ist, die Speere der jungen Töter einzusammeln, trägt zu diesem Anlass außer den anderen Insignien auch das *tala*, ein Perlenhalsband, das eng um den Hals angelegt wird. Sowohl Kilate (Töter von zwei Löwen und drei Leoparden) und auch Sagoya (Töter von drei Löwen) hatten das Recht, ein solches Halsband zu tragen.

<sup>88</sup> Chabo, mit dem ich in der Sprache der Hamär kommunizierte, benutzte das Wort *ḡimba*, was mit ‚Angst haben‘, ‚etwas befürchten‘, aber auch ‚vor jemand großen Respekt haben‘ übersetzt werden kann. Ich halte letztere Übersetzung für die geeignetste, da ich kaum den Eindruck habe, dass Menschen Angst vor Töttern haben. Ich habe die Vermutung, daß auch in Konso eine Vokabel mit ähnlicher Bedeutung verwendet wird, da auch Hallpike beide Übersetzungen für möglich hält, z.B: “there is respect [literally, ‚fear‘] between people...” (Hallpike 1972:126).

Ein weiterer Aspekt, der von meinen Gesprächspartnern sehr häufig angeführt wurde, war die besondere Wertschätzung, die Frauen den Töttern entgegenbringen. Dieser geben sie in Liedern, durch Geschenke und den Verleih von Perlenketten an die Töter Ausdruck. Dies klang auch bei den Berichten bezüglich der Boorana (z.B. Baxter, s.u.) und der Gujji (Loo 1991: 205, 206) an.

Das erhöhte Prestige eines Töters wird nicht nur von ihm alleine, sondern auch von seinen Familienmitgliedern beansprucht. Wie bereits im vorigen Kapitel dargelegt, lässt sich zuweilen an dem Schmuck der Frauen erkennen, dass sie die Ehefrau eines Töters sind. Auch in täglichen Liedern kann die besondere Wertschätzung von Angehörigen der Töter zum Ausdruck kommen. Die Gurage rühmen in ihren Heldenliedern Mütter, die unter Schmerzen einen berühmten Helden zur Welt gebracht haben (Shack/ Marcos 1974: 2, 80, 123), und auch Bartels (1990: 268f., 270) spricht von einer besonderen Achtung der Mutter eines Töters, die ihrerseits berechtigt ist, als solche von ihrem Sohn überreichte Insignien zu tragen. Zudem ehrt ihr Sohn sie in Liedern. Bei den Karrayu wird die Ehefrau eines Töters, wie auch der Töter selbst, immer als ganz besonderer Gast empfangen; die Ehefrau eines Töters der Guğgi wird ebenso mit Respekt behandelt wie ihr Ehemann. Selbst ältere Frauen, deren Männer keinen Feind getötet hatten, würden für eine solche Töter-Ehefrau aufstehen und ihren Platz anbieten. Nicht-Töter-Ehefrauen bekämen immer nur die schlechteren Plätze bei beispielsweise Festen oder Besprechungen angewiesen<sup>89</sup>. An Wasserstellen haben die Ehefrauen von Töttern der Boorana (Auskunft von Konso-Gesprächspartnern) sowie der Mačča-Oromo (Bartels 1990: 273) immer Vorrang, auch wenn von ihnen erwartet wurde, nicht immer auf diesem Vorrecht zu bestehen. Frauen in Konso sagten aus, gerne mit einem Töter verheiratet zu sein, da sie sich in ihrem Umkreis damit brüsten konnten, einen Töter als Ehemann zu haben. Auch wurde mir berichtet, dass Frauen von Töttern häufiger eingeladen werden, ein Stück Fleisch zu essen oder mit nach Hause zu nehmen, wenn in der Nachbarschaft geschlachtet wurde, als Frauen von Nicht-Töttern.

Die Ehre für Töter und deren Familie wird ihnen von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft entgegengebracht, das Töten von Feinden oder Großwild wird also von der Gesellschaft positiv sanktioniert. Es handelt sich folglich um ein gesellschaftliches Modell, das ein Mann, der zum Töter wird, zu reproduzieren sucht. Zu hinterfragen wäre demnach nicht allein die individuelle Motivation eines Mannes, sondern gleichermaßen das Funktionieren dieses Modells sowie das gemein-gesellschaftliche Interesse, es aufrecht zu erhalten.

Dadurch, dass Familienmitglieder und vor allem die Ehefrauen und Mütter eines Töters ebenfalls eine besondere Ehre und Respekt erfahren, haben sie auch ein eigenes Interesse daran, ihre Männer bzw. Söhne zum Töten von Feinden oder Großwild zu motivieren. So wird es als Ideal für einen Mann dargestellt, diesen Status anzustreben.

---

<sup>89</sup> Es handelt sich um Aussagen von Nicht-Guğgi, die jedoch in dieser Gegend beruflich tätig gewesen sind.

### 4.3 Töten als Teil der Männlichkeit

Töten von Tieren oder anderen Menschen wird meist Männern überlassen, die sich somit als ‚das tötende Geschlecht‘ von den Frauen abheben, die nicht töten dürfen<sup>90</sup>. In den hier betrachteten Gesellschaften wird Töten als eine Komponente des Ausdrucks von Männlichkeit gesehen, und das Töterwesen als etwas rein Männliches und dem weiblichen Geschlecht Entgegengesetztes gibt dem Mann eine Möglichkeit, seine Virilität mit nicht-sexuellen Methoden zu demonstrieren.

Wie Hinnant (1977: 51) berichtet, sehen sich die wehrhaften Männer der Guḡḡi, die in vollem Besitz ihrer physischen Kräfte sind, als eine Art ‚Supermensch‘, bzw. als eine gesonderte Klasse ihrer Gesellschaft und führen dies auf ihre Stärke und Virilität zurück. Heranwachsende und alte Männer werden, ebenso wie fremde Männer (die als geringer angesehen werden), nicht zu dieser Gruppe gezählt.

Das Töten als Virilitätsbeweis kommt auch in der direkten Assoziation des Tötens mit Sexualität zum Ausdruck. Der Gebrauch des Speeres (der Waffe, die vor der Verbreitung der Gewehre die gängige war) durch den Mann ist z.B. für Baxter (1979: 84) eine deutliche Anspielung auf das männliche Glied:

*“The association of thrusting penis and thrusting spear, which is so extremely widespread throughout East Africa, is particularly strong among all the Oromo“.*

Auch in den Jagdliedern der Guḡḡi erscheint der Speer mit einer virilen Konnotation, und in täglicher Symbolik wird die Speerspitze mit der Männlichkeit, das Speerende aber mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht (Loo 1991: 272, 281). Ein Forschungsassistent von Bartels (1990: 308) zierte sich, mit einem anderen über die Praxis des Jagens zu sprechen, und er erklärte dies mit der Begründung, dass „Töten immer auch etwas mit Sex zu tun“ hätte. Sahlū (2002: 130-131) berichtet, dass ein Mann der Boorana, der seine Männlichkeit in Frage gestellt sieht, wenn er entdeckt, dass seine Frau sich einen Liebhaber genommen hat, in früheren Zeiten versuchte, seine Virilität in einer kühnen Jagd zu beweisen. Wenn eine solche Jagd erfolgreich war, konnte es ihm sogar gelingen, den hartnäckigen Widersacher aus dem Hause zu verweisen. Tornay (1989: 55) berichtet von den Nyangatom, dass der höchste Beweis der Virilität die Tötung eines menschlichen Feindes oder eines Großwilds ist.

Von einigen Gruppen wird berichtet, dass die jungen Männer sich verpflichtet fühlen, mindestens einmal zu töten, um so ihre Männlichkeit und ihre Stärke unter Beweis zu stellen, bevor sie heiraten und sich mit ihrer Ehefrau niederlassen. Ähnliches schreibt auch Lipsky (1962: 84, 146), demzufolge das Präsentieren der Geschlechtsorgane eines getöteten Feindes bei den Guḡḡi zur Eheschließung unerlässlich gewesen sei. Er vertrat

<sup>90</sup> Bei den Bešada beispielsweise wird der Unterschied zwischen Mann und Frau häufig dadurch erklärt, dass ein Mann keine Angst empfinde. Sein erster Reflex angesichts eines Fremden sollte es sein, diesen zu töten. Der natürliche Reflex einer Frau sei jedoch, davon zu laufen. Daher diene der Mann, der Töter, zum Schutz der Frau, die ohne Ehemann oder Vater ein leichtes Opfer wäre. Dass ein Mann nicht unablässig und jeden Fremden töte, sei auf seine ausgeprägte Fähigkeit zur Selbstkontrolle zurückzuführen.

die Auffassung, diese Praxis sei zur Zeit seiner Forschung bei allen Oromo-Gruppen und früher auch bei den Amhara üblich gewesen, wobei jeweils die eine Seite der anderen den Ursprung dieser Sitte unterschob. Gleichzeitig sah er jedoch, wie sie weitflächig durch das Töten von Großwild abgelöst wurde. Das Töten diene seiner Ansicht nach dazu, die Männlichkeit und Reife („readiness“) zur Ehe zu beweisen.

Viele Autoren (Tadesse (1994: 320) u. Duba (1987: 32-33) zu Guḡḡi; Jensen (1936: 436) zu Konso) haben widerlegt, dass das Töten vor der Heirat eine Pflicht ist oder war. Ein Mann kann mit fortschreitendem Alter durchaus auch ohne vorgewiesene Tötetrophäen als viriler Mann gelten. Boorana tragen beispielsweise nach der Geburt ihrer Kinder die Haartracht eines Töters (Baxter 1979: 83), und ein Mann der Arbore darf in vollem Töterschmuck seine Braut abholen, ungeachtet dessen, ob er getötet hat oder nicht (Tadesse 1999: 144).

Die Voraussetzung, dass jeder einzelne Mann getötet haben muss, kann Haberland (1957: 331) zufolge dadurch abgewendet werden, dass Tötungen als Gruppe durchgeführt werden. Z.B. weist er darauf hin, dass in der Altersklassenorganisation des *Gadaa* eine einzige Tötung durch die Gemeinschaft der Altersgruppe vollzogen werden kann, wodurch nicht auf jedem einzelnen Mann dieser Druck lastet.

Ein solcher vor-ehelicher Männlichkeitsbeweis durch eine Tötung stellt daher nicht eine echte Voraussetzung dar, sondern es handelt sich eher um eine Präferenz bzw. ein Ideal, was auch Baxter (1979: 82) in seinen Schriften über die Boorana erwähnt. In Arbore wird, so Tadesse (1999: 87), Töten und Heiraten gleich gesetzt; allerdings ist Tadesse der einzige Forscher, der eine Gleich- statt einer Voraussetzung vorschlägt. Wenn es auch nicht zwingend notwendig ist, dass ein Mann tötet, kann es durchaus von Nachteil sein, nicht zu der Klasse der Heldentöter zu gehören. Tadesse (1994: 320) schreibt z.B., dass bei den Guḡḡi angehende Schwiegersöhne, die getötet hatten, immer vorgezogen wurden – wie er vermutete, hauptsächlich aus Prestige Gründen. Dies drückte sich unter Umständen darin aus, dass man von ihnen keinen Brautpreis verlangte.

Von den Boorana berichtet Baxter (1979: 82), dass ein Mann, der während seiner Kriegerzeit nicht getötet hatte, nicht als Schwiegersohn willkommen ist. Ein Töter aber wurde zuzüglich „von den Ehefrauen der Älteren mit ihrer sexuellen Gunst überhäuft“.

Haberland (1957: 333, 337) erwähnt bezüglich des gesamten südäthiopischen Raums, dass diejenigen, die nicht getötet haben, von der Teilnahme an diesen Festlichkeiten ausgeschlossen und auf diese Weise beschämt werden. In den Liedern der Mačča, wie Bartels (1990: 272, 278f., 282) sie aufzeichnete, wird der Heldentöter nicht etwa von einem gewöhnlichen Mann als etwas besonderes hervorgehoben, sondern der Nicht-Töter als Feigling (*gurgudu*) herabgesetzt und beleidigt. Dadurch soll er angestiftet werden, es dem Töter gleich zu tun:

*“I do not like a coward,  
Even if he were my brother;  
He flees away from real men.  
Why does he not disappear in the grave?”*

(Bartels 1990: 278f.)

Bei den Guḡgi müssen sie sich sogar das Fleisch des Opfertieres mit den Frauen teilen (Duba 1987: 15) und werden so explizit als feige und ‚weiblich‘ degradiert – eine schwerwiegende Beleidigung für Männer. Bei den Bešada konnte ich beobachten, wie einige Männer weinten, während andere ihre Töterlieder sangen. Später erklärten mir diese Männer, sie hätten sich geschämt bei der Vorstellung, was ihre Freunde schon alles erlegt hätten, während sie selbst untätig gewesen seien. Sie würden jetzt so bald wie möglich auch auf die Jagd gehen (Mohaupt 1995: 103).

Diese Verhaltensweisen traten auch bei den Beschreibungen in Konso zu Tage. Mir wurde berichtet, dass viele Nicht-Töter sich bei den *xoora*-Zeremonien schämten, wenn die Töter den Tanzplatz betreten, um ihre Speere hinein zu rammen und zu singen. Chabo berichtete das gleiche aus Gewwada. Mein Gewährsmann Kilate erzählte, dass dieses Gefühl der Minderwertigkeit durchaus auch von den Töttern verstärkt wird, da sie denjenigen, die nicht getötet hatten, sagten: „Ihr seid einfach so von eurer Mutter geboren worden, aber ihr seid nicht stark, ihr habt nicht getötet.“ Ebenso wie Frauen dürfen Nicht-Töter den Zeremonien nur aus einiger Entfernung zusehen. Wie meine Informanten mir erklärten, fühlen sich nicht nur die Nicht-Töter selbst, sondern auch deren Familien während der gesamten Töterfeierlichkeiten aus diesem Grunde minderwertig. Durch den Wunsch ‚dazu zu gehören‘, werden sie motiviert, es den Töttern gleich zu tun, und man sagte mir, dass manche sogleich planen, einen Töterzug zu unternehmen, um dieser Abwertung das nächste Mal zu entgehen.

Solche Einstellungen zu Nicht-Töttern lassen darauf schließen, dass der Töter die als Ideal gedachte Normalität dessen darstellt, was es bedeutet, ein Mann zu sein. Nicht der Töter wäre es dann, der als ‚Held‘ eine Sonderrolle einnimmt, sondern der Nicht-Töter ist hier der negativ bedachte Sonderling.

An dieser Stelle soll auch deutlich gemacht werden, dass trotz des hohen sozialen Drucks nicht unbedingt alle Männer tatsächlich töten wollen. Meinen Erfahrungen und Informationen in Konso zufolge sind vor allem heutzutage die Töter unter den Männern auf jeden Fall in der Minderheit und es streben auch bei weitem nicht alle diesen Status an.

Auf die Frage, ob denn jeder Mann ein Töter sein wolle, sagte Kilate:

*„Man hofft es. Aber manche Leute sind faul, und manche mögen nicht gerne töten...“*

Auch Korra betonte dieses unterschiedliche Interesse verschiedener Leute:

*“Some people intend to work hard on their farmland, nothing more. Day and night, they are working on the farmland. Some like to go and maintain beehives, and others like to go and kill wild animals and [...] to be heroes, so it depends on the individual’s interest. The one who kills is namma faroota, he is just a lucky person. For example if many people go together for hunting and somebody can kill, maybe repeatedly on many hunting periods, they say that he is very lucky to be able to do so.”*



Während Korra wie viele andere Männer den Jagderfolg lediglich dem Glück eines Jägers und nicht etwa einer besonderen Geschicklichkeit zuschrieb, bezeichnete Kilate Nicht-Töter als faul. Beide drücken hiermit aber aus, dass jeder Mann ein potentieller Töter ist und es nicht von einer besonderen Fähigkeit, sondern seinem Glück, Interesse und Fleiß abhängt, ob ein Mann zum Heldentöter wird oder nicht. Bei meiner Befragung mehrerer Töter in Konso (in dem Dorf Machelo) äußerten diese, dass Männer Töter eigentlich nicht für besondere Leute halten, es seien alle Männer gleich. Ob einer zum Töter wird oder nicht, sei im Grunde nur Glücksache. In diesen Aussagen schlägt sich eine Solidarität der Männer nieder, die zumindest öffentlich keine unterschiedliche Wertung von Töttern und Nicht-Töttern zulässt. Die Befragten versicherten mir, dass die besondere Wertschätzung, die Töttern zukommt, ausschließlich von den Frauen ausgedrückt wird. Damit geben die Männer in Konso den Frauen der Gesellschaft die volle Verantwortung für den Druck, der auf den Männern lastet, zu Töttern zu werden.

#### *Der Einfluss der Frauen*

Bei den Konso wurde eine offizielle Bevorzugung von Töttern als Ehemänner oder Schwiegersöhne mir gegenüber stets verneint. Mädchen oder Frauen könnten zwar Töter anziehender finden als Nicht-Töter, aber dies spiele für eine eventuelle Heirat keine Rolle. Allerdings unterstützen Frauen die kriegerischen oder jägerischen Tätigkeiten der Männer und häufig sind sie es, die (wenn man den Männern Glauben schenkt) den größten sozialen Druck ausüben<sup>91</sup>. Wie Bartels (1990: 284) es darstellt, war das eigene Interesse der Frauen der Mačča-Oromo an dem Erzeugen eines solchen Drucks ganz eindeutig: Einerseits fiel die Ehre eines Helden in der Familie auf sie selbst zurück, aber hauptsächlich bedeute ein wehrhafter Mann im Haushalt eine gute Verteidigung. Ich nehme an, dass nicht nur eine Verteidigung gegenüber Feinden, sondern auch die Verteidigung ihrer Interessen innerhalb der Gruppe gemeint ist. Bei den Mačča-Oromo bitten Männer Frauen gelegentlich, für sie zu beten, damit sie ein Großwild erlegen können (Bartels 1990: 127).

Alle der in Konso interviewten Töter nannten als ein zentrales Motiv, Töter werden zu wollen, die Ehrung durch die Frauen der Gesellschaft, die ihnen Perlenketten schenken oder liehen und ihnen zujubelten. Dies tun sie vor allem dann, wenn die Töter ihre Tänze aufführen. Armansha aus Kolme erzählte:

*„In diesem Augenblick, wenn sie [die Töter] tanzen und ihre Speere werfen, rufen alle Frauen ‚elelelelelele‘. Und während alle feiern und tanzen, stehen die, die nicht getötet haben, auf der Mauer und dürfen nicht auf den Boden. Sie stehen auf der Mauer und grübeln. Die Frauen, alle Schwestern und Töchter, kommen und legen einem Perlenketten um. Das ist eine große Ehre. Und diejenigen, die nicht getötet haben, die können nicht auf den Boden her-*

<sup>91</sup> Baldambe lässt in seinen Berichten durchscheinen, dass Männer in Hamär es als Beleidigung und Zweifel an ihrer Stärke und Mut auffassen, wenn einem Mädchen in ihrer Anwesenheit ein Furtz entfährt. Um diese Beleidigung wieder abzuweisen, gingen sie auf die Jagd, um ihre Stärke unter Beweis zu stellen (Lydall/ Strecker 1979: 108).

*unter kommen. Sie müssen warten, bis alle weg gegangen sind und dann erst können sie herunter kommen.“*

Kilates Aussage ergänzt hierzu:

*„Wenn einmal im Jahr das xoorra stattfindet, dann machen die Frauen den Männern Mut, die getötet haben. Sie rufen ‚elelelelelelele‘ und zeigen so, dass sie die Töter schätzen. Alle hören das dann. Ich hörte es auch [als ich jünger war] und sagte mir: Ich sollte ein Töter werden, dann schätzen mich die Frauen. Sie werden sagen: ‚dieser Mann ist ein ‚Held‘. Die Frauen reden untereinander gut über die Töter, und als ich sie [über andere reden] hörte, dachte ich mir: ich sollte anfangen zu jagen, um ein Töter zu werden.“*

Wie Kilate weiterhin sagte, erfinden Frauen im täglichen Alltag Lieder, in denen sie die Helden ihrer Verwandtschaft – seien es nun Brüder, Väter, Onkel oder anderweitig verwandte Personen – besingen.

Kurz nach der Tötung beginnt diese besondere Wertschätzung der Töter durch die Frauen. Wenn der Töter, noch im Busch, auf dem Berg ein Feuer entfacht, damit alle von seiner Tat erfahren und kommen, so beschrieb Kilate,

*„...dann klatschen die Freunde in die Hände und rufen, und die Mädchen kommen und küssen dich und sind glücklich. Wenn dann die Frauen sagen: ‚Kilate hat einen Löwen erlegt‘, dann bist du glücklich, es macht dir Mut, und dein ganzer Körper beginnt zu zittern und du wirst stark...*

*Nicht nur die Schwestern, sondern alle Frauen, die den Töter schätzen, geben ihm ihre Perlenketten; sozusagen als Leihgabe. Wenn der Töter in das Dorf kommt und seine Lieder singend zwischen den Häusern umber geht, kommen noch mehr Frauen und Mädchen und geben ihm von ihren Perlen. Andere Männer, die das sehen und nicht getötet haben, werden dann neidisch.*

*Der Töter trägt die Perlen während der ganzen Zeit, in der er sich von seinen Verwandten beköstigen lässt und seine Lieder singt. Wenn all dies vorbei ist, dann sagt er seiner Ehefrau, dass sie Bier brauen und all die Frauen einladen soll, die Perlen gegeben haben. Diese zahlen ein wenig Geld, um das Bier zu trinken und ihre Perlen zurück zu erhalten. Wenn er das Biertrinken nicht veranstaltet, dann reden die Frauen schlecht über ihn, sie erzählen überall, dass sie ihre Perlen gegeben, er sie aber immer noch nicht beköstigt hat.“*

Frauen erweisen den Töttern aber nicht nur Ehre, sondern sie können sie ihnen auch wieder entziehen, wenn sie sich nicht ihrem Status gemäß verhalten und nicht die Erwartungen erfüllen, die an sie geknüpft wurden. Männer verschiedener Ethnien sagten mir, dass Frauen, deren Männer nicht getötet hatten, diese beleidigen und ihnen jeglichen Respekt versagen, z.B. indem sie sich weigern, für sie zu kochen. Bartels (1990: 274, 283) berichtete, dass die jungen Männer der Mačča-Oromo die Sticheleien der Frauen als Hauptgrund dafür angaben, töten zu gehen und zuweilen beschwerten sie sich über die Frauen, die sie zwingen, sich solchen gefährlichen Unterfangen auszusetzen. Im Gegensatz hierzu, so erzählt eine Legende der Boorana (Sahlu 2002: 143), können sich Männer, die getötet ha-

ben, gegen den Ungehorsam ihrer Ehefrauen besser durchsetzen. Baxter (1986: 51-57) berichtet von Männern der Boorana, die von ihren Frauen so lange als Nicht-Töter gehänselt werden, bis sie sich genötigt fühlen jagen zu gehen und nicht wagen, unverrichteter Dinge heimzukehren. Sind sie aber erfolgreich gewesen, beginnen sie, ihre Ehefrauen zu beschimpfen und in Liedern ihren Unmut darüber auszudrücken, von Frauen zur Jagd gedrängt zu werden. Solche Aussagen zeugen von dem hohen sozialen Druck, dem Männer sich zumindest ausgesetzt fühlen.

Auch in Konso wurde mir von Kilate berichtet, dass Frauen ihre Männer beschimpfen und hänseln, wenn diese keine Töter sind.

*„Wenn deine Frau hört, dass jemand einen Löwen getötet hat und du bist zu Hause, dann kann sie zu dir sagen: ‚Du bist kein starker Mann. Auf welche Weise hast denn Du einen Löwen getötet? Wenn du mein richtiger Ehemann sein willst, dann musst du stark sein und einen Löwen töten.‘ Und der Mann von dieser Frau denkt immer daran. ‚Ich werde ein ‚Held‘ werden, ich werde ein starker Mann werden. Warum sagt meine Frau immer zu mir, ich bin kein ‚Held‘?‘ Er entscheidet sich dann, ‚Held‘ zu werden und geht in den Wald<sup>92</sup>.“*

Eine Frau kann auch durch Ungehorsam ihren Mann dazu drängen, ein Töter zu werden. Wie Kilate sagt, gibt es Frauen, die sich weigern, Wasser zu holen, zu kochen oder andere Dinge für ihren Ehemann zu tun, bis er dann beschließt zu töten, weil seine Ehefrau es so wünscht:

*„Wenn du ein ‚Held‘ bist, dann gibt sie dir Essen. Ansonsten kann auch deine Frau sagen: ‚Du bist nicht gleichwertig mit dem Sohn von so-und-so. Du bist nicht gleichwertig mit dem Ehemann von so-und-so. Er hat einen Löwen getötet, er ist ein starker Mann, aber du bist ihm nicht ebenbürtig‘. Dann denken sie darüber nach, dass die Ehefrau gesagt hat, man sei nicht ebenbürtig mit diesen Töter-Leuten und sie sagen sich: ‚Warum gebe ich nicht auch und töte?‘ Und dann entscheidet man sich...“*

Korra erklärte mir das Interesse einer Ehefrau, ihren Mann zum Töten anzustiften folgendermaßen:

*„Die Ehre gilt nur für den Töter selbst, nicht für den Rest seiner Familie. Seine Frau kann aber damit angeben, die Ehefrau eines Töters zu sein. Die männlichen Kinder von Töttern werden auch manchmal geberzt: ‚Tötersohn, mein lieber kleiner Tötersohn...“*

Dieses Herzen von Kleinkindern macht besonders deutlich, wie bereits Kinder an die Idee der Heldenhaftigkeit des Tötens herangeführt werden. Gerade kleine Kinder werden sicherlich auch insbesondere von dem oben angesprochenen ‚Gerede‘ der Frauen – ihrer Mütter – über Töter oder Nicht-Töter beeinflusst. Faraya, die Ehefrau Kilates, sagte aus,

<sup>92</sup> Der Hamär Choke Bajje erzählte in einem Regionalseminar zu Süd-Äthiopien 1999 in Mainz unter der Leitung von Ivo Strecker, wie eine Frau seiner Ethnie von ihrem Mann verlangte, Töter zu sein. Dieser, gedemütigt von ihr, zog aus, um einen Feind zu töten. Die Frau wurde jedoch daraufhin von älteren Männern ihres Dorfes zurechtgewiesen, die erklärten, ein solcher Druck seitens der Ehefrau sei nicht kulturgemäß.

dass sie hiermit durchaus ihrer Hoffnung Ausdruck zu verschaffte, dass ihre Kinder einmal in die Fußstapfen ihres Vaters treten und auch Töter werden.

*Heranführen der Kinder an das Ideal des Töterstatus in Liedern, Geschichten und Legenden*

Kleine Jungen erfahren bereits früh, dass von ihnen erwartet wird, zu Töttern zu werden, wenn sie den Geschichten und Gesprächen unter den Leuten und insbesondere auch ihrer Mütter zuhören<sup>93</sup>. Obgleich offensichtlich bei keiner der Gruppen je eine offizielle Pflicht bestand, zu töten, muss der gesellschaftliche Druck zeitweilig und in bestimmten Kreisen sehr stark gewesen sein. Haberland (1957b: 336; 1965: 191f.) z.B. berichtet, dass einige erfolglose Kämpfer Bedienstete oder Bekannte heimlich ermordeten und dies als Tötung eines Feindes ausgaben, oder dass reiche Familien der Wälayta einen Sklaven kauften eigens damit der heranwachsende Sohn diesen entmannen konnte. Während Frauen generell unversehrt blieben, wurden jedoch schwangere Frauen manchmal getötet, in der Hoffnung, ihr Nachwuchs sei männlich und man könne so mit einer Genitaltrophäe heimkehren (Braukämper 1983:166; 2001: 223). Bei den Afar wird einem neugeborenen Jungen eine bestimmte Medizin gegeben, die dafür sorgen soll, dass die Tapferkeit und Heldenhaftigkeit eines anderen Mannes auf ihn übertragen wird (Aregga 1995: 12)<sup>94</sup>. Bei den Mačča-Oromo wird der Wunsch, ein männlicher Säugling solle zum Töter werden, in den nach der Geburt gesprochenen Segen der alten Männer eingeflochten (Bartels 1990: 93).

Kinder erfahren in Liedern und Legenden, welche Art von Verhalten besonders erwünscht ist. Bei den Hadiyya gibt es eine Kategorie von Preisliedern für Helden, die *moora* genannt wird (Braukämper/ Tilahun 1999: 72-80). Männer, die durch ihre Heldentaten in die orale Geschichte eingegangen sind, werden durch solche Erzählungen zum Vorbild für Heranwachsende, wie z.B. in einem Vers der Guğgi-Kriegslieder:

*„Like the male rolling rhinoceros, so is the man who knows war, the man, who cuts the penis (of the enemy) is the hero who knows how to kill“ (Loo 1991: 283).*

Abäbaw (1986: 28) sieht in den Geschichten und Rätseln der Guğgi zudem ein Mittel, Kindern die Überlegenheit von tapferen und aggressiven Männern zu vermitteln, ebenso wie die großartige Möglichkeit, durch Töten eines Mannes oder Großwilds Anerkennung zu erlangen. Brögger (1986: 19-20) schreibt von zwei berühmten und tapferen Töttern (Diramo und Addishi Loke) der Sidama, die zur Zeit seiner Forschung als Helden ihres Klans immer wieder in Erzählungen gerühmt und als Vorbilder dargestellt wurden. Bei Sahlu (2002: 142) ist eine Legende von dem berühmten Töter Dido Gawole der Boorana verzeichnet. Von ihm wird erzählt, dass er als Junge bereits so furchtlos war, dass man versuchte, ihn zu erschrecken, indem man ein Tier in dem Tontopf versteckte, den man

<sup>93</sup>Siehe auch z.B. Turton (1988/1989: 74). Schweinfurth (1922 (1874): 144-145) war bei seinem Aufenthalt unter den Bongo der zugleich ernsthafte und spielerische Umgang der Jungen mit der Jagd von Kleintieren wie Mäusen aufgefallen.

<sup>94</sup>Frazer (1963: 168) berichtete, wie in Neu-Guinea Mut und Stärke von geübten Töttern auf junge Krieger übertragen wird, indem man die Jungen zwischen den Beinen der Töter hindurch schwimmen lässt.

ihm gab, um daraus zu trinken. Als das Tier heraus sprang, zerschlug er den Topf in einer Reflexhandlung. Weniger mutige Kinder wären vor Schreck aufgesprungen und davon gelaufen, aber an seiner Tendenz, mit Aggression anstatt Furcht zu reagieren, erkannte man bereits den angehenden Heldentöter.

Die Tänze und Töterlieder, die Töter bei bestimmten Gegebenheiten (erneute Tötung oder bestimmte Feste) aufführen dürfen, haben für Jugendliche einen sehr mitreißenden Charakter. Außerdem erleben Kinder hier, wie Nicht-Töter beschämt werden. Der Ethnologe Castelli (pers. Mitteilg.) konnte im Jahre 2000 bei einer solchen Feierlichkeit beobachten, wie sich die anwesende Jugend nach einem solchen Tanz um die Töter scharte, damit diese ihnen praktische Anleitungen zur Jagd, zum Kampf sowie zur Handhabung von Waffen weitergaben.

Einige der von mir befragten Töter in Konso hatten somit bereits in ihrer Kindheit beschlossen, Töter zu werden. Kilate erzählte, dass sein Wunsch einen Löwen zu töten erweckt wurde, als er in seiner Jugendzeit andere Töter ihre Heldenlieder singen hörte. Auch er wollte einen Tötergesang anstimmen, wie die anderen Jäger, die erfolgreich heim kamen. Heute, da er einen Löwen getötet hatte, sei er zufrieden.

Für Armansha aus Kolme sind ebenfalls die anderen Töter zum Vorbild gewesen:

*„... als ich ein junger Mann war, dachte ich, es ist besser, ein Töter zu sein. Jeder spricht dann nur gutes über dich. Ich dachte, jeder junge Mann sollte anstreben, ein Teil dieser Helden-Leute zu sein, denn wenn ich ein ‚Held‘ bin, dann ehren die Leute mich... So dachte ich, und daher begann ich zu jagen. Jetzt bin ich ein ‚Held‘, und ich mag das.“*

Korra, der eine Schulbildung genossen hatte und nun im Büro für Landwirtschaft arbeitet, steht dem Heldentötertum selbst etwas distanziert gegenüber. Aber wie die oben zitierten Töter vermutete er, dass vor allem das Vorbild anderer Töter motivierend wirken müsste:

*„... wenn meine Kameraden einen Löwen töten, dann spornt mich das an: ‚Warum gebe ich nicht selbst und töte auch?‘ und dann finden sich Gruppen von drei oder vier Männern [um zu jagen].*

*Früher, als ich noch jung war, gab es hier viele Löwen, und es war einfacher, sie zu jagen. Heute müssen die Leute bis zum Mago Park oder Nechysar Park gehen, um einen Löwen zu finden. Wenn einer das Glück hat und Spuren findet, dann ruft er die anderen, damit sie gemeinsam das Tier aufspüren und töten können. Manche machen auch Schlingen, um Tiere zu fangen, aber das ist seltener. Bei dem karra (Jagdfest) müssen die jungen Männer oft sehr lange im Busch bleiben, bevor sie einen [Löwen oder Leoparden] finden. Meine Gruppe hatte Glück, jemand tötete sofort einen Löwen in Koommayte und brachte ihn her.“*

Korra betonte in seiner Aussage vor allem das gemeinsame Jagen, das Gemeinschaftsgefühl der Töter bzw. den Wunsch ‚dazu zu gehören‘, ‚auch ein Wild getötet zu haben‘. Dies ist noch verstärkt durch das Jagdfest *karra*.

Auch Hänseleien seitens Familienmitgliedern oder der Gleichaltrigen können großen Druck auf einen Heranwachsenden ausüben, den Töterstatus anzustreben. Unter den

Amhara galt ein Mann, der keinen Feind getötet hatte, als Weichling („lâche“; (Fanton 1936: 62). Eine von Sahlu (2002: 130) aufgezeichnete Legende der Boorana erzählt von einem Jungen, der, weil er noch nicht getötet hatte, so lange von seinen Gleichaltrigen wegen seiner Feigheit verspottet wurde, bis er los zog, einen Elefanten zu jagen. Eine andere Legende berichtet von einem berühmten Krieger, der sich fragt, ob er denn wirklich der leibliche Vater seines Jungen sei, der nicht jagt und auch keine Kriegslieder singt. Schließlich geht sein Sohn auf Großwildjagd, um seine Stärke und Männlichkeit sowie die Würde seiner Abstammung zu beweisen und seine Eltern in seinen Heldenliedern zu ehren (Sahlu 2002:149-150). Ähnlich ist auch die Reaktion einer Mutter eines fünfjährigen Sohnes zu interpretieren, wie ich sie in Bešada beobachten konnte: Als er vor einem Affen davon laufen wollte, anstatt den Reflex zu zeigen, ihn zu töten, hänselte sie ihn damit, dass wohl kein richtiger Mann aus ihm werden würde.

Kilate sagte, dass auf seinen eigenen Söhnen ein ganz besonderer Druck laste, da er selbst Töter mehrerer Löwen sei. Dies fordere deren Freunde zum Spott heraus: ‚Dein Vater hat einen Löwen getötet, wieso bist also du am Leben, ohne zu töten?‘ So dass die Söhne sich schließlich gedrängt sähen, dem Beispiel ihres Vaters zu folgen.

Kleine Jungen ahmen bereits im Spiel Töter nach, wie Korra mir beschrieb:

*„Wenn Kinder spielen, dann üben sie immer das, was alte Leute tun. Ebenso wie Kinder Mann und Frau spielen können, können sie auch Jäger und Löwe spielen. Wie im Theater läuft ein Kind auf allen vieren herum und die anderen tun so, als folgten sie seinen Spuren und fänden ihn schließlich. Der ‚Löwe‘ mimt auch manchmal einen Angriff auf die Jäger. Schließlich töten die Jäger den ‚Löwen‘, und er spielt, dass er tot ist. Die Kinder versuchen auch, genau wie Erwachsene, ihre Töterlieder zu dichten.*

*Wenn sie fertig sind mit dem Spiel, muss derjenige, der den Löwen gespielt hat, von den anderen zum Menschen gesegnet werden: ‚pt – namma kodi‘ – sei ein Mensch!“*

Außer im Spiel üben sich Jungen auch in der Jagd auf Mäuse, kleine Antilopen wie Dikdiks und andere kleine Tiere. Als Waffen stehen ihnen Speere und Steine zur Verfügung, die sie mit der Hand, ohne Schleuder, auf die Vögel werfen. Insbesondere versucht man, den Graubrust-Paradiesschnäpper zu fangen. Korra erzählte:

*„Der Vogel hat einen langen, weißen oder roten Schwanz. Wenn du einen dieser zwei Schwänze hast, dann kannst du sie der Frau deines poqalla geben und sie gibt dir eine junge weibliche Ziege dafür. Die Familie des poqalla kocht Getreidekörner, z.B. Sorghum und gibt sie den Begleitern des Vogelfängers zu essen. Die Kinder dichten Lieder auf diese Vögel, ebenso für Mäuse, Antilopen und Dikdiks. So bereiten sich Kinder spielerisch auf die Jagd vor.“*

Nur der Schwanz des Graubrust-Paradiesschnäppers wird der Frau des *poqalla* gegeben, die anderen Tiere werden einfach gegessen, die Haut als Umhang oder anderes verwendet. Die Schädel einer Antilope, eine Gazelle oder einer Dikdik-Antilope werden in den Trophäenbaum für Kinder gehängt.

In Machelo wird, wie Alemitu berichtete, jedes Jahr am ersten Neumond im September ein Kinderjagdfest abgehalten. Dann ziehen die ca. 10-15 jährigen Jungen in den Busch und schießen kleine Tiere wie Vögel, Mäuse oder auch Affen. Wenn sie zurückkommen, dann singen und essen sie zusammen etwa eine Woche lang und trinken Bier. In dieser Zeit enthalten sie sich von Milch und rohem Fleisch.

Auf dem *moora*, auf dem dieses Fest stattfindet, steht ein aus Pfählen bestehendes Gerüst, in dem vor allem die Schädel der erlegten Affen aufgehängt werden.

Es wird deutlich, dass Jagen und Töten sehr früh zum Dasein eines Jungen dazu gehören, der später ein richtiger Mann werden will. Aggression, Wildheit und Töterdrang sind allerdings nur ein Teil der Tugenden, die von einem Mann erwartet werden.

Abbink (2000: 83) schrieb von den Suri, dass von Männern ausgeübte Gewalt als ‚normal‘ dargestellt wird. Während von Jungen noch erwartet wird, dass sie eine natürliche Scheu vor Gewalt, Attacken, Verwundungen, Blutvergießen und Töten empfinden, hat die Erziehung der männlichen Jugendlichen zum Ziel, eben diese Scheu zu überwinden. Abbink folgert hieraus die Annahme, dass die zwangsläufig in jeder Gesellschaft auftretende Gewalt nur dann domestiziert und kontrolliert werden kann, wenn den Männern die Furcht vor Gewalt genommen wird.

Durch diesen sozialen Anspruch an junge Männer, nicht nur im Kriegsfall zum Kampf bereit zu sein, sondern diesen Kampf sogar herbeizusehnen bzw. gegebenenfalls durch individuelle Töterzüge zu provozieren, entsteht ein Paradoxon: diejenigen, die durch ihre Verteidigungskraft den Frieden sichern sollen, gefährden ihn gleichzeitig durch ihr ungezügelttes Verhalten (vgl. Baxter 1979: 83-84, 89) und müssen daher ihrerseits kontrolliert werden.

Während dieses aufbrausende Verhalten in jungen Männerjahren gepflegt wird, erwartet man von den ruhig im Dorf lebenden Älteren soziale Verantwortung, Überlegtheit und Selbstkontrolle. In den späteren Jahren eines Mannes treten rhetorische Kompetenz, Vernunft und Überlegenheit besonders in den Vordergrund (Baxter 1979: 82, 78). Die Männer sollten nun ‚kühl‘ sein und nicht einmal in Wut sprechen oder wütende Blicke werfen, geschweige denn, sich irgendeiner Leidenschaft hingeben<sup>95</sup>. Als Zeichen ihrer Aggressionslosigkeit und Rolle als ‚Bewahrer des Friedens‘ tragen sie auch keine Speere mehr (Baxter 1979: 84). Deshalb leiten sie auch die aggressive Jugend, indem sie die externen Beziehungen pflegen und auch für die Kriegsplanung und -führung (ohne selbst an dem eigentlichen Kampf teilzunehmen) zuständig sind (Baxter 1979: 92). Hamer (1987: 97, 1996: 526) beschrieb, dass bei den Sidama die Alten, Klanführer und andere wichtige Personen auf ähnliche Weise die Aggression der Jugend und deren Drang, zum Töter zu werden, kontrollieren.

---

<sup>95</sup> Bei Hamär, Banna und Bešada werden dem Wort und auch der unausgesprochenen Aggression von alten Männern eine Art transzendente Macht beigemessen, die die Kraft hat, jüngeren Menschen zu schaden. Auch aus diesem Grunde müssen Alte sich daher selbst vor der Emotion der Wut gegenüber anderen hüten (vgl. Mohaupt 2000: 132).

Somit wird die Aggression und der Wunsch zu töten, der den jungen Männern anerzogen und später kultiviert wurde, von den Alten gelenkt und kontrolliert<sup>96</sup>. Gleichzeitig jedoch beruht das Prestige der Älteren auf eben diesen undisziplinierten Errungenschaften, die sie in ihrer Jugend gemacht hatten (Baxter 1979: 89). Bei den Sidama brüsten sich diejenigen Männer, die in den Altersgrad der politisch Verantwortlichen eintreten, mit ihren jugendlichen gewaltsamen Eskapaden. Diese können nämlich als Zeichen ihrer physischen aber auch persönlichen Stärke gelten, die in dem neuen Lebensabschnitt darauf ausgerichtet werden soll, über die korrekte Einhaltung der gesellschaftlichen und kulturellen Regeln zu wachen (Hamer 1996: 535 und 540).

Während ein Mann zwar von seinem jugendlichen Verhalten profitieren kann, um im Alter sein Prestige zu stärken, sollte er dieses dann jedoch selbst zu kontrollieren gelernt haben. In einem Beispiel Baxters (1979: 83f.) verspielte ein Mann der Boorana seinen Bonus als Heldentöter, nachdem er sich auch in höherem Alter weiterhin so aggressiv und unkontrolliert wie ein Jugendlicher verhielt.

Um in der Gesellschaft zu hohem gesellschaftlichem Prestige zu gelangen, reicht es demnach nicht aus, getötet zu haben, sondern bestimmte, von der Gesellschaft als positiv angesehene Charaktereigenschaften und Fähigkeiten sind ebenso wichtig. Im Folgenden möchte ich versuchen, das Idealbild eines Mannes in den hier behandelten Gesellschaften zu entwerfen.

#### *Charaktereigenschaften, die ein Töter aufweisen sollte*

Ein Mann kann sich in verschiedenen Lebensbereichen besondere Ehre und Respekt verschaffen. Bei den Koorete hatte Straube (1963b: 126) festgestellt, Rang und Ansehen eines Mannes hänge von „seiner Herkunft, seiner charakterlichen Haltung, seinen geistigen Fähigkeiten und seinem erkaufte[n] Rang, [...] auch von der Zahl der von ihm getöteten Menschen und des erlegte[n] Großwildes ab.“ Häufig werden Männer auch wegen ihrer physischen Kraft gepriesen. In einer von Sahu (2002: 144) aufgezeichneten Legende der Boorana wird von der physischen Kraft des Helden berichtet, dem es nicht gelang, sein Pferd an einem Baum anzubinden, da er die betreffenden Bäume immer wieder entwurzelte. Wassman (1935: 18) erfuhr bei den in Wälaitta lebenden Oromo, der Inbegriff aller Ehre bedeutete „ein großer und starker Mann zu sein“. Der von Heinrich (1984: 127) analysierte Begriff der Männlichkeit (*wand-nañ*) der „Abessinier“ (Amhara) beinhaltet „Ausdauer im Ertragen körperlicher Unannehmlichkeiten, Härte, Mut und Unnachgiebigkeit und Verteidigung persönlicher Rechte“. Für eine solche Person ist ‚Bulle‘ eine gängige anerkennende Bezeichnung (vgl. Tornay 1989: 55 zu Nyangatom). Auch in Konso wurde ein solcher starker Mann, der ausdauernd ist und trotz Hitze und Sonne schwere Arbeiten verrichten kann und auch sexuell potent ist als *xorma* (Bulle) geehrt (vgl. Hallpike 1972: 150, Amborn 2002: 84). Meine Gewährsleute Kilate und Sagoya aus Konso betonten beide die physische Anstrengung und auch Gefahr während der Jagd. Wenn

<sup>96</sup> Abbink (2000: 83) beschreibt, wie neuerdings durch mangelnden Respekt den Älteren gegenüber diese Kontrollmechanismen außer Kraft gesetzt werden und die Gewalt hierdurch in unmäßlicher Weise zunimmt, während die Beschwerden seitens der Älteren sowie der Frauen kaum mehr Wirkung zeigen.



man ‚Held‘ werden wolle, so müsse man in der Lage sein, ohne Nahrung und mit wenig Wasser auszukommen, weit zu gehen und Spuren zu erkennen.

Die rege Teilnahme in den Ratsversammlungen und rhetorische Kompetenz ist eine Quelle von persönlichem Ruhm bei den Sidama (Hamer 1987: 103; 1996: 535f.), und Sahlu (2002: 34-35, 131, 145ff.) zufolge ist das Heldentum in Boorana nicht allein auf Kampfgeist, sondern auch auf Weisheit zurückzuführen, so dass ein Töter auch für seine Gerissenheit und Schläue gepriesen wird, mit der er die Gegner auszutricksen versteht.

Neben der physischen ist auch wirtschaftliche Tüchtigkeit, wie die Ansammlung von großen Herden, Anlegen großer Felder eine Quelle von persönlichem Ruhm bei den Sidama (Hamer 1987: 103; 1996: 535f.) und auch bei den Boorana (Baxter 1979: 82, 78, 92). Diese wirtschaftliche Tüchtigkeit sollte sich jedoch weniger durch das Anhäufen von Reichtum ausdrücken, sondern eher durch die Verteilung der Fülle, die ihrerseits Fruchtbarkeit und Lebenskraft ausdrückt (vgl. Loo 1991: 273).

Viele der oben beschriebenen Insignien, die ein Töter zu tragen berechtigt ist, sind sehr kostenaufwendig. Haberland (1965: 194)<sup>97</sup> beschrieb beispielsweise das Fell des schwarzen Leoparden, ein klassisches Abzeichen der Töter, auch als Zeichen des Reichtums. Straube (1964: 703) schreibt, „das rituelle Töten und der dingliche Besitz oder Institutionen, die wie die Verdienstfeste und der Geschenkaustausch den dinglichen Besitz kultisch und sozial wirksam werden lassen, auf gesellschaftlicher Ebene die gleiche Funktion erfüllen: Tötungen und Besitz schaffen soziales Prestige und weisen dem Töter und dem Wohlhabenden einen bestimmten Platz innerhalb seiner Gemeinschaft zu. Auf den Totendenkmälern werden daher häufig nicht nur die Tötungen des Verstorbenen, sondern auch sein Besitz verewigt.“

Von einem Töter wird also offensichtlich erwartet, eine solche Begabung zur Anhäufung von Reichtum vorzeigen zu können. Aber anders herum, wenn man d’Abbadie (1880: 23) Glauben schenkt, wird persönlicher Reichtum nur wenig geschätzt, wenn dieser nicht auch mit der Tapferkeit eines Töters in Verbindung gebracht wird. So gesehen handelte es sich nicht um das zur Schau stellen entweder von Tapferkeit oder ökonomischen Fähigkeiten, sondern beides sind komplementäre Züge, die im Idealfall zusammenreffen. Wie Baxter (1979: 82, 78, 92) berichtet, sollte ein Mann der Boorana die entsprechenden Eigenschaften in bestimmten Altersstufen besonders entwickeln. Für junge Krieger, die unverheiratet, außerhalb der Gesellschaft in Viehcamps leben und ohne soziale Verantwortung<sup>98</sup> als ungenügend sozialisiert gelten, gehört eine aggressive Virilität und damit verbunden ein Ungehorsam den Autoritäten gegenüber und ein Streben nach Trophäen, auch sexuellen Eroberungen, zu dem idealisierten Verhalten (Sahlu 2002: 144).

Amborn (2002: 86) vermutet, dass ein Töter auch deshalb als Vorbild für die Männer der Konso gilt, weil es von einem guten Jäger in einem höheren Maße erwartet wird, dem gesellschaftlichen Ideal eines Mannes zu entsprechen als von einem Nicht-Töter. Tornay

<sup>97</sup>Cf. Rohlf’s 1883: 140; Harris 1844, II: 377.

<sup>98</sup>Sozial unverantwortliches Verhalten schreibt auch Almagor (1972: 83) den jungen Männern der Dassanech zu, die ihre Zeit nahezu ausschließlich mit ihren Altersgenossen verbringen und außer gelegentlichen Razzien kaum anderen Beschäftigungen nachgehen.

(1989: 49-62) erkannte die Vorbildhaftigkeit eines Töters der Nyangatom gerade darin, dass er es anstrebt, dem Ideal eines vollkommenen Mannes („*homme accompli*“) zu entsprechen, und nicht etwa darin, etwas Besonderes zu sein. Auch für Bartels (1990: 273) waren die Insignien der Töter ein Symbol für die Vollständigkeit („*fullness*“) einer Person. Kronenberg (1963: 519) beschreibt in ähnlicher Weise verschiedene Aspekte des idealen Mannes bei den Bongo, die alle ebenfalls erfüllt sein müssen, damit ein Töter volle Ehren erhalten kann: „Die höchsten Jagdtitel kann nur ein angesehenener Mann mit zumindest einer Frau und einer Anzahl von Kindern erlangen“. Er muss auch ein guter Bodenbauer sein, um die notwendige Hirsemenge für die Verdienstfeste zu haben. Anders ausgedrückt: Der erfolgreiche Jäger, der „starke Mann“, muss eine Persönlichkeit sein, die den Kulturidealen entspricht. Der „schwache Mann“ ist, vom Standpunkt der Kulturideale der Bongo aus gesehen, keine integrale Persönlichkeit, die sich in allen Bereichen des sozialen Lebens durchsetzen könnte. Auch in Konso verkörpern die Töter die idealen Werte der Gesellschaft, und man erwartet von ihnen Tüchtigkeit, Kraft und Charakterstärke (Amborn 2002: 84f.) In Kapitel 2.2.4 habe ich beschrieben, wie bei den Konso eine ganze Generationsklasse nach einem Mann benannt wird, der als Mitglied dieser Klasse getötet hat und dadurch auch zu deren Anführer wird. Von diesem Mann wird ebenfalls erwartet, dass er, komplementär zu seinem Töterglück, die Qualitäten eines Anführers einer Generation besitzt.

Zu dieser Auffassung, ein Töter müsste auch sonst dem Ideal eines virilen Mannes entsprechen, gibt es bei einigen Ethnien auch ein Gegenkonzept, nämlich das des festgeschriebenen persönlichen Schicksals. Diesem zufolge ist es nicht unbedingt allein von dessen Bemühen und Tüchtigkeit abhängig, ob ein Mann zu einem erfolgreichen Jäger oder Töter wird oder nicht. Die Mačča-Oromo sagen, so Bartels (1983: 116), dass bereits bei der Geburt eines Kindes von einem Seher festgestellt werden kann, was seine Lebensbestimmung sein wird. Ein Junge, dessen Bestimmung es ist, ein Töter zu werden, könne einer solchen Vorsehung zufolge niemals ein guter Landwirt sein, da er immer seine Felder vernachlässigen würde, um auf die Jagd oder in den Krieg zu ziehen. Einigen Lineages wird zudem eine besondere Fähigkeit zugesprochen, Großwildtöter hervorzu bringen. Auch Boorana gehen davon aus, dass ein Mensch mit einer vorgefertigten Persönlichkeit und einem bestimmten und unveränderlichen Schicksal auf die Welt kommt (Dahl 1996: 167). Van de Loo (1991: 145-148, 155), der von einer ähnlichen Konzeption bei den Guğgi schreibt, erläutert jedoch gleichzeitig, dass solche vorhergesagten Bestimmungen durchaus korrigiert werden können. Meine Gesprächspartner in Konso waren der Auffassung, alle Männer seien potentielle Töter, und ob es ihnen letztendlich gelingt, ein Tier zu jagen, sei lediglich Glückssache.

Das Konzept einer solchen Bestimmung scheint auf den ersten Blick ein Widerspruch zu den oben angeführten Ansprüchen an ehrenhafte Töter zu sein, auch in anderen Lebensbereichen erfolgreich zu werden. Ich verstehe diese Option, sich auf eine im Voraus festgelegte Bestimmung berufen zu können aber als eine Möglichkeit, den sozialen Druck von den Männern zu nehmen, tatsächlich in allen Lebensbereichen Erfolge erzielen zu müssen. Sollte es einem Mann nicht gelingen, dem Ideal eines Töters und auch sonst er-

folgreichen Mannes zu entsprechen, kann immer darauf hingewiesen werden, dass dies aufgrund seiner Bestimmung so ist.

Bei manchen Ethnien kann ein Mann seine Virilität, seine geistige Haltung und seinen Kampfgeist auch ausdrücken, ohne dass er selbst zum Töter wird. Hierbei dient ihm dann sein Lieblingstier, zu dem er ein ganz besonders enge Verhältnis hat, als Vehikel.

#### 4.3.1 Männer und ihre Beziehung zu Lieblingsrindern

In vielen Gesellschaften wird das Verhältnis eines Mannes zu einem Lieblingstier als Partner in kriegerischen Unterfangen und teilweise auch als sein Spiegelbild als zentral angesehen. Bei den hier behandelten Gruppen werden besonders enge Beziehungen zu Rindern und zu Pferden gepflegt. Während die Frauen auf die Männer Druck ausüben und somit Ansporn und Motivation zum Töten liefern, dienen diese Tiere als Vehikel und Form des Ausdrucks der Männlichkeit.

Wie bereits angesprochen, dienen viele der Kriegszüge der pastoralen Ethnien Süd-Äthiopiens unter anderem dazu, Rinder zu stehlen. Schon aus diesem Grund stehen Rinder sehr eng mit dem Kriegs- und Töterwesen in Verbindung. Wie mir Haila, ein etwa 20jähriger Mann aus Bešada sagte, denken Männer automatisch an Krieg, wenn von Rindern die Rede ist, denn viele der Rinder sind geraubt worden und kommen somit aus dem Krieg. Baxter (1979: 75) beobachtete bei den Boorana, dass Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen bereit waren, alle Härten zu ertragen und gegebenenfalls ihr Leben zu gefährden, um den Erhalt und das Wohlergehen der Rinderherden zu sichern. Die pastorale Lebensweise der Rinderhirten bedingt Baxter zufolge die von ihm beobachtete positive Einstellung zu Krieg und Sterben im Kampf bei den Boorana, und diese Einstellung beschrieb er als so zentral im Wertesystem der Gesellschaft verankert, dass sich auch die Einstellung Fremden gegenüber danach richtet, ob der Kampf bei diesen einen ähnlichen Stellenwert einnimmt oder nicht.

Die besondere Rolle des Rindes als ‚Gesangsochse‘ oder ‚Lieblingsochse‘ ist in Äthiopien besonders bei den pastoralen und agro-pastoralen Ethnien des Süd-Omo-Gebietes wie Dasänäč, Me'en, Suri, Hamär, Banna und Bešada bekannt. Kronenberg (1961: 259), der das gleiche Phänomen bei den im Sudan lebenden Longarim beobachtet hatte, bezeichnete das Konzept des Lieblingstieres als „emotionaler Ausdruck des nicht-wirtschaftlichen Nutzens der Rinder“. Fukui (1979: 150) berichtet, dass die Rinder der Me'en nicht nur für die Subsistenz wichtig sind, sondern auch die Verbindung zu außermenschlichen Sphären darstellen.

Das Lieblingsrind ist sehr häufig ein Ochse, teilweise ein Bulle (Dasänäč und insbes. Longarim) und seltener auch eine Kuh. Unter Umständen kann es sich auch um eine Ziege handeln, wie beispielsweise in Hamär, Banna und Bešada. Andere Rinder, die im Laufe des Lebens eine Bedeutung gewinnen wie die ‚Nabelkuh‘ der Dasänäč (Almagor 1972: 82-85), oder ein Rind, welches Kinder der Me'en bei ihrer Geburt geschenkt bekommen (Fukui 1979: 163), seien hier ausgenommen. Zu diesem Lieblingstier unterhält ein Mann in bestimmten Perioden seines Lebens eine ganz besonders enge Beziehung; in vielen Fällen identifiziert er sich mit seinem Tier. "It is no exaggeration to say that a [Me'en-] man

regards life without his morare [Gesangsochse] as hardly worth living” (Fukui 1979: 170). Kämpfen zwei Lieblingsbullen der Longarim miteinander, so müssen deren Besitzer, als deren Ebenbild, ein Duell ausfechten (Kronenberg 1961: 126). Der Besitzer eines solchen Lieblingstieres wird von seinen Altersgenossen fast ausschließlich als ‚Besitzer [des Rindes] soundso‘ angeredet.

Sollte das Lieblingstier sterben, so rührt sein Besitzer dessen Fleisch unter keinen Umständen an. Dies sei, als äße er sich selbst, wurde Almagor (1972: 83, 89) bei den Dasänäc erklärt. In den Liedern zu Ehren des Tieres, welche von der Farbe des Rindes, seinen Weidegründen, seiner stolzen Statur und auch von Jagden, Viehraubzügen und kriegerischen Auseinandersetzungen mit benachbarten Feinden sprechen, glorifiziert der Sänger sich neben seinem Lieblingstier oft gleichzeitig auch selbst (Fukui 1979: 166).

In der Regel werden Lieblingsrinder nach und nach durch Verbiegen der Hörner, spezielle Einschnitte in den Ohren und/oder andere äußere Merkmale kenntlich gemacht. Auch hierbei kommt wieder die starke Identifikation mit dem Rind zum Ausdruck. Diese Kennzeichnung wird beispielsweise in Hamär und Bešada von den Altersgenossen vorgenommen, die gleichzeitig den Besitzer festhalten müssen, da dieser sonst vor mitgefühltem Schmerz Gefahr läuft, andere Rinder oder auch Menschen zu töten. Bei den Dasänäc wird – zumindest sprachlich – eine Parallele gezogen zwischen dem beim Schneiden des Halslappens stehen gelassenen Hautstück und jenem, welches beim Beschneiden des Penis übrig gelassen wird. Dieses Hautstückchen steht für Männlichkeit, wenn auch nicht zwangsläufig für Fruchtbarkeit (Almagor 1972: 85, 92). Bei den Dasänäc ist das Lieblingsrind eines Mannes Almagor zufolge ganz besonders ein Ausdruck von dessen Identität, denn die Art und Weise, in welcher die Hörner verbogen werden, lassen Rückschlüsse auf den sozialen Status seines Besitzers ziehen: man sieht, ob er getötet hatte und ob seine Frau ihm ein Kind geboren hat.

Kronenberg (1961: 274-275) bezeichnet diese Kennzeichnung des Lieblingsrindes als eine Art Initiation, als ein *rite de passage* für den jungen Besitzer, der auf diese Weise zu einem ganzen Mann wird. Männer ohne Lieblingstier seien in den Augen der Longarim ebenso wenig vollkommen wie unverheiratete Männer. Der Tod dieses Rindes erzeugt Wut und Rached Gedanken bei seinem Besitzer (Longarim (Kronenberg 1961), Me'en (Fukui 1979: 170, 172, 173-74), Dasänäc (Almagor 1972: 83, 88)).

Vor einem Kriegszug wird das Lieblingstier ins Gedächtnis gerufen, um so eine Atmosphäre des Schmerzes und der Rachlust zu evozieren. So geben Lydall und Strecker (1979: 104) die Worte ihres Informanten Baldambe wieder:

*“I will sing about the goat, and singing about the goat, because of the goat, I will kill a lion.  
Because of the goat I will kill a leopard“.*

Fukui (1979: 175) konstatiert nach Betrachtung dieses Phänomens, dass der Tod eines Lieblingstieres ein primärer Faktor bezüglich des Tötens von Mitgliedern benachbarter Gruppen sei. Strecker (1991: 303ff.) verwirft eine solche Interpretation als zu einfach und schreibt überzeugend, dass es sich nur um einen sekundären Faktor handeln kann, da nicht der Wunsch zum Töten im Vordergrund steht, sondern die Identifikation des Mannes mit seinen Rindern.

Kronenberg (1961: 261-262) sah diese enge emotionale Beziehung und Pflichten gegenüber dem Lieblingstier als ein Medium an, welches dem Mann, insbesondere in jungen Jahren, verhilft, dem Idealbild eines Mannes der betreffenden Gesellschaft zu entsprechen. Gleichzeitig stellt die Einstellung des Mannes zu seinem Tier ein Spiegelbild seiner Bereitschaft dar, diesem Ideal auch zu genügen.

Ebenso wie Kronenberg betont auch Almagor (1972: 83, 94) die Bedeutung des Lieblingstieres der Dasānāč vor allem in jungem Alter. Die enge Verbindung des Namensochsen mit Aggressivität, Rachedgedanken und Töten von Feinden lässt aber auch vermuten, dass er ein Symbol desjenigen Lebensabschnittes eines Mannes darstellt, in welchem er selbst diese Qualitäten besitzen sollte. Hingegen wird im Alter von ihm erwartet, ruhig und kontrolliert die Aggressivität eben dieser jungen Männer zu leiten. Das Rind als Medium symbolisiert und kanalisiert die gesellschaftliche Erwartung an einen jungen Mann, kriegerisch, kampf- und jagdlustig zu sein. Da er gleichzeitig den friedlichen und beruhigenden Rat der Älteren befolgen sollte, löst die starke emotionale Verbindung zu dem Rind das Dilemma des jungen Mannes, gleichzeitig beiden gegensätzlichen Anforderungen zu genügen, und entschuldigt seinen aufbrausenden Ungehorsam.

Somit ist das Lieblingsrind nicht nur mit der Jagd, dem Krieg bzw. den Viehrazzien in engster Weise verbunden, sondern auch mit dem Idealbild eines Mannes, wodurch wiederum verdeutlicht wird, dass das Töten zu den Tätigkeiten des ‚idealen Mannes‘ gehört.

Eine solche Fixierung auf die Beziehung zwischen einem Mann und seinem Lieblingstier, die ihn zum Töten anreizt, wurde bei den untersuchten Gruppen nicht dokumentiert. Schulz-Weidner (n.d.: 290) erwähnte jedoch die Existenz eines „Sippenstiers“ bei den Guḡgi, von dem die jeweilige Familie sich nur ungern trennt, und der nur wenn wirklich notwendig auch geschlachtet wird. Außer mit einer Glocke um den Hals ist dieser aber nicht äußerlich gekennzeichnet. Die Arsi, so Haberland (1963b: 104), empfinden das Versterben von besonders geliebten Rindern als so schmerzhaft, dass sie sich ähnliche körperliche Verletzungen zufügen, wie nach dem Tod eines Verwandten. Ähnliche Reaktionen wurden auch von den Hadiyya berichtet Braukämper (1980: 283). Eine Parallele zwischen dem erwünschten Charakter von Rindern und dem aufbrausenden und aggressiven Wesen, das junge Männer zeigen sollen, konstatierte Haberland (1963a: 61) bei den Oromo: „Nicht die größten und fleischreichsten Stiere werden zur Vermehrung ausgespart, sondern kleine und magere Tiere, die lebhaft und streitsüchtig sind. Nichts erfreut das Herz eines Galla mehr, als einen seiner Stiere herausfordernd brüllend den Boden mit den Hörnern aufwerfen oder einen andern angreifen zu sehen. Die großen und fetten Tiere, die ruhig weiden, sind in seinen Augen zu nichts nutz und gerade gut genug, kastriert zu werden. Ein solches Tier zählt für ihn ebenso wenig wie ein Mann, der nicht getötet hat.“ Hier wird deutlich, dass ein Mann sich mit Rindern identifiziert, und von ihnen ein ähnliches Sozialverhalten erwartet, wie von einem ‚richtigen‘ Mann. Noch stärker kommt eine solche Sichtweise bei den Mačča-Oromo zu Tage, für die, so Bartels (1990: 71), die Welt der Rinder eine Replik der eigenen, menschlichen Welt darstellt und Menschen häufig im Alltag metaphorisch mit Rindern verglichen werden.

Bei den Boorana stellte eine Viehrazzia, bei der ein Bulle eine wichtige Rolle übernahm, einen wichtigen Teil der *butta*-Zeremonie dar. Nachdem er für die Zeit der Zere-

monie besonders umsorgt und gefüttert wurde, begleitete er die Männer auf ihrer Viehrazzia, wo er heimlich in einen der Viehkrale der Feinde eingeschleust wurde. Gewann er den unweigerlich entbrennenden Kampf mit dem heimischen Bullen, so fuhren die Männer in ihrer Absicht fort. Wurde er jedoch aus dem Kraal gejagt, so kehrten sie unverrichteter Dinge heim, überzeugt, die Niederlage ihres Bullen habe ihre bevorstehende Niederlage gegenüber dem Feind weisgesagt (Legesse 1973: 75).

Bei einer Razzia achtet die Vorhut der Guğgi darauf, ob in dem feindlichen Lager eine Kuh Laut gab, was als gutes Zeichen gewertet wird, oder ob mehrere Bullen brüllten, was ein Omen für zu erwartenden Widerstand seitens der Überfallenen gilt (Duba 1987: 24).

Einige Autoren (Abbink 2000: 97; Baxter 1979: 69, 78) weisen auf eine besonders starke kulturelle Entsprechung zwischen Hirtentum und Kriegerum hin, da beides Domänen sind, die einem Leben von Jungesellen entgegen kommen, die eine aggressive Grundhaltung pflegen und nur wenig soziale Verantwortung zu tragen haben. Durch das harte und einsame Leben mit dem Vieh werden, so Baxter, Genügsamkeit, Geschicklichkeit im Busch und ein Auge für Bodenbeschaffenheit und Deckung geübt — alles Dinge, die dem Krieger nur nützlich sein können. Beides, Hirtentum und Krieg, verlangt den jungen Männern Charakterzüge der Gewaltbereitschaft, Kampfbereitschaft und eine schwache soziale Bindung ab. Baxter fand eine solche Sichtweise auch in der Geschichte reichhaltiger Kriegszüge und Razzien der Boorana, wie sie von der Kolonialperiode bis in die achtziger Jahre dokumentiert ist, bestätigt. Dieser Zusammenhang wird auch Kindern in den entsprechenden Gesellschaften nahe gebracht.

Die emotionale Bande von Männern zu ihren Rindern und die Verknüpfung von Rind und Kampf- und Kriegsgeist ist so stark, dass sie zuweilen auch dann andauert, wenn das Rind im wirtschaftlichen Leben mit der Zeit weniger wichtig geworden ist, wie beispielsweise bei den Guğgi (Abäbaw 1986) oder Sidama. Hamer (1996: 536) beschreibt die Viehraubzüge der Sidama hauptsächlich als ein Streben nach Abenteuer, Ruhm und Heldentum, das auch heute noch wirksam ist, obgleich die Raubzüge nur noch als ritueller Bestandteil der Initiation von Bedeutung sind. Es werden sogar mit den Nachbarn Abkommen geschlossen, nach denen sie eine zu raubende Viehherde zur Verfügung stellen, die nach der Zeremonie wieder zurückgegeben wird.

Von dieser emotionalen Verknüpfung abgesehen, haben Vieraubzüge das ökonomische Ziel, die eigenen Herden zu vergrößern, bzw. früher von feindlichen Gruppen geraubte Tiere durch Gegenraub zu ersetzen. Entgegengesetzt den Ausführungen Tadesses (1999: 140), der die Viehrazzien als eine ‚wenig schweißtreibende‘ Möglichkeit bezeichnet, seine Herden zu vergrößern, schätzt Turton (1988/1989: 71), dass die Razzien die Herden insgesamt gesehen nur wenig vergrößern, da sie durch das weit gefächerte System von Gegenrazzien in etwa dem gleichen Maße auch wieder dezimiert werden.

Diese starke Identifikation mit Rindern ist nicht überall üblich, und bei den Konso konnte ich keinerlei Parallele finden, bis auf die Tatsache, dass starke und tüchtige Männer, wie bei vielen anderen Gruppen auch, als ‚Bulle‘ bezeichnet werden.

### 4.3.2 Männer und ihre Beziehung zu Pferden

Insbesondere bei den Amhara, Tigray, Gurage und nördlichen Oromo-Gruppen besteht ein persönlich-freundschaftliches Verhältnis zwischen Pferd und Reiter, zum Beispiel hatte das Pferd häufig sein Nachtlager neben dem Hausherrn (Haberland 1963a: 65f.; Wassmann 1935: 8). Diese emotionale Beziehung wird aber nicht, wie beim Lieblingsrind, unbedingt mit dem Wunsch zu töten in Verbindung gebracht.

Ein Reiter wurde häufig als Besitzer seines Pferdes, was ihn auch als Wohlhabenden auszeichnete, als ‚Vater‘ oder ‚Besitzer‘ (was in Äthiopien häufig synonym verwendet wird) des Pferdes Soundso genannt und unter diesem Namen auch bekannt. „Bei den Amhara erhielten die Pferde der Könige Namen, die ebenso wie die „Reichsnamen“ programmatisch waren und einen Hinweis auf die Ziele des Herrschers gaben. Theodor II: Abba Tatak („gürte um“ (das Schwert)), Johannes IV: Abba Bazbez („plündere“), Hayla Malakot: Abba Damtau („zerstampfe“), Sahla Sellase: Abba Gamar Gelbet („stürze um“), Menilek II.: Abba Dañaw („bring in Ordnung“), Legg Iyasu: Abba Tena („Gesundheit“) Hayla Sellase: Abba Takl („nimm alles“) (Haberland 1965:132f.).

Manchmal wurden die Charakterzüge eines Pferdes jenen seines Besitzers gleichgestellt, wie beispielsweise im Falle von Lidj Iyasu, der auch unter seinem Pferdenamen ‚Abba Tena‘ bekannt wurde. Ebenso wie sein Reiter war dieses Pferd ein ungestümes Tier, schrieb Blatten (1969: 1). Manchmal wurde ein solcher Pferdenamen eines Herrschers so bedeutend, dass er einer ganzen Region seinen Namen vermachte. „Am bekanntesten sind die Namen der Könige von zwei westlichen „Galla“-Stämmen, den Gimma Kaka und den Illu : Abba Gifar (Herr des Apfelschimmels) und Abba Boru (Herr des Grauen), die später zu Synonymen ihrer Reiche und Völker wurden (Haberland 1965: 132)<sup>99</sup>.

Die Assoziation Pferd-Krieg ergibt sich z.B. bei den Gurage ganz einfach daraus, dass im Krieg zu Pferd gekämpft wird (Shack/ Marcos 1974: 100). Das Pferd erscheint so vor allem als Partner des Mannes und im Kampf mit dem Feind, aber auch im Kampf mit dem Tier bei der Jagd. Als solcher Partner wird es auch belohnt und geschmückt. Bei den Gurage wurden die Pferde mit frischem Gras belohnt, und zwar soll ein Pferd Gras erhalten haben, welches für exakt so viele Pferde gereicht hätte, wie sein Herr in der Schlacht Feinde erschlagen hatte (Shack/ Marcos 1974: 103). Bei den Kambaata zeugte eine Phalere als Schmuck am Zaumzeug eines Pferdes von der Tötung eines gegnerischen Reittieres (Braukämper 1983: 166). Haberland (1963: 67) spricht von einer Eisenglocke, die die Pferde von Töttern bei den Oromo am Halfter tragen, und auch Shack erwähnt eine Glocke bei den Gurage, die in Gedichten durch bestimmte Laute nachgeahmt wird. In Kriegsliedern imitieren die Männer während des Refrains die in der Schlacht galoppierenden Pferde. Ebenfalls in Liedern der Gurage werden Pferde als Metaphern für Krieger oder Kriegshelden benutzt, so wie Männer hauptsächlich mit dem Namen ihrer Pferde besungen werden (Shack/ Marcos 1974: 8, 15, 38-39, 81).

Die Streitrosse der südlicheren Oromo-Gruppen waren, wie Haberland (1963: 65-67; 1965: 132), beobachtet hatte, weit weniger zahlreich und auch weniger gepflegt als dieje-

<sup>99</sup> Vgl. Cerulli 1922: 18, 26.

nigen der Amhara oder Wälaytta. Die meisten Ausdrücke für das Sattelzeug stammten aus dem Arabischen oder Amharischen, und allgemein spielte das Pferd im Volksleben der Oromo – mit Ausnahme der Reiterspiele – nur eine geringe Rolle. Daraus hatte Haberland geschlossen, dass das Pferd erst seit jüngerer Zeit von der nördlichen Bevölkerung übernommen worden und zudem zunächst den Königen und Noblen vorbehalten war. Von allen Oromo-Gruppen besaßen zu der Zeit von Haberlands Forschungen die Mati-Guḡgi die meisten Pferde. Bei den Koorete sollen Straube (1963: 101) zufolge große Pferdeherden durch Überfälle und Plünderungen dezimiert worden sein. Die Jagd auf Elefanten und Giraffen wurde vor allem zu Pferde ausgeführt (z.B. Straube 1963b: 202 zu Gamu). Gemäß Van de Loo (1991: 163) glauben die Guḡgi, Krieg zu führen hätte einen positiven Einfluss auf die Gesundheit der Schlachtrösser und die Qualität ihres Fells. Ganz besonders haben jedoch offensichtlich die Boorana die Idealisierung des Pferdes als Partner im Krieg und auf der Jagd sowie als Quelle des Stolzes für seinen Besitzer übernommen. Das Pferd eines Kriegers wurde selbst als tapferer Krieger oder gar Töter gesehen und mit seinem Besitzer gleichgesetzt (s. Sahlū 2002: 148). „The horse is closely associated with masculine activities and values and with fighting“ konstatierte Baxter (1979: 79) diesbezüglich. Für die Boorana, so Baxter (1979: 79-80), bedeutete der Besitz der Pferde militärische, aber auch kulturelle Überlegenheit gegenüber ihren Nachbarn, welche keine Pferde besitzen. Sie nennen sich ‚Väter (Besitzer) der Pferdepeitschen‘, wobei diese auch gleichzeitig ein Symbol von Virilität darstellen. Auch liefert er das einzige Beispiel der südlichen Regionen, in welchem das Pferd eine rituelle Bedeutung gewonnen hat:

Bei der Initiation einer neuen Altersgruppe wird einem der Mitglieder dieser neuen Altersgruppe eine Medizin gegeben, durch die er besinnungslos wird. Kommt er wieder zu sich, muss er ein Pferd erstechen, während alle Anwesenden das Kriegslied des betreffenden Pferdes singen. Der Mann, der die Droge zu sich genommen hatte, nimmt nun eine Handvoll Kot des sterbenden Pferdes, den er ebenfalls isst. In einer mythologischen Vergangenheit sei ein Feind auf diese Weise geopfert und auch dessen Kot gegessen worden. Nach Beendigung der Zeremonie folgte für gewöhnlich eine Razzia bei befeindeten Nachbarn, die die neue Altersgruppe den älteren gegenüber als wertvolle Krieger auszeichnen soll.

Die Wertschätzung des Pferdes bei den Boorana, die es nahezu dem Menschen ebenbürtig macht, zeigt sich auch an dem Vorrang, den Pferde an einem Brunnen immer und überall genießen. Pferdefleisch wird verabscheut, und ebenso wie gefallene Krieger werden im Krieg verstorbene Pferde für die Hyänen zurück gelassen (Baxter 1979: 79-80).

Insbesondere, wenn man einen Krieger nach der individuellen Motivation und Kraftquelle im Kampf fragt, nennt er in den nördlichen bis süd-östlichen Gebieten Äthiopiens häufig den Gedanken an sein Schlachtrösser und im Süd-Westen sein Lieblingsrind. Im Tiefland wie bei den Afar tritt in einer anderen Ausprägung das Kamel an diese Stelle, welches Quelle und Inbegriff der männlichen Kraft darstellt.



*Töten als Teil des Männlichkeitskonstrukts*

Die hier immer wieder mit dem Töten in Verbindung gebrachten Eigenschaften wie der Wille und die Kraft zur Verteidigung der Gemeinschaft, Virilität und die Motivationen wie Ansehen der Frauen, einen hohen Status und Prestige in der Gesellschaft, Mitglied in der Gemeinschaft einer Elite zu sein, gehören zum Konstrukt der Männlichkeit in den hier betrachteten Gesellschaften. In Kinderspielen oder Jagden werden diese Werte früh vermittelt. Auch wird der Töter in der Idealvorstellung nicht etwa als ein außergewöhnlicher Mensch dargestellt, sondern als der Mann in seiner Vollkommenheit. Es ist nur ein weiterer Schritt, den ein Junge in seiner Mannwerdung anstreben sollte, ebenso, wie er es anstreben sollte, als Mann initiiert zu werden, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Als Vehikel und Ausdrucksmittel einer solchen Männlichkeit pflegen die Männer bei einigen Ethnien ein ganz besonders enges Verhältnis zu Lieblingstieren. Bezüglich der nilotischen Viehzüchter schreibt Hamer (1987: 27), dass ein Mann Ruhm aber auch Sinn („meaning“) in den Viehrassen findet. Ich denke, diese Aussage lässt sich auch auf das Töterwesen übertragen. Indem ein Mann einen Feind oder ein Großwild tötet, findet er nicht nur Ruhm, Ehre und Prestige in seiner Gesellschaft, sondern es gibt seinem Leben auch ein Ziel und einen Inhalt.

Als ich mit Gude, einem Mann in Bešada, über die Todesstrafe diskutierte, war er über die Vorstellung, sein Leben könnte ein solches Ende finden, sehr entrüstet und entgegnete mir, dass er es niemals zulassen würde, auf eine derartige Weise verurteilt zu werden und ‚wie eine Frau‘ zu sterben. Denn Frauen stürben seiner Auffassung nach ‚einfach so‘, ohne Sinn und Grund. Männer hingegen, so sagte er, sterben erst, nachdem sie getötet haben. Wenn er nun wüsste, dass er getötet werden soll, dann würde er als Mann alles daran setzen, vor seinem Tod noch so viele Männer wie möglich zu töten. Dann würde ihn sein bevorstehender Tod nicht belasten.

Wenn ich auch keine so deutliche Aussage in der Literatur finden konnte, so können doch einige Hinweise dahingehend interpretiert werden, dass Männer bei dem Wunsch, zu töten, auch ihren eigenen Tod im Auge haben. Aus einigen der oben (Kap. 4.3) wiedergegebenen Lieder und Legenden der Boorana geht beispielsweise hervor, dass bei manchen Männern vor allem die Umstände ihres Todes erinnert werden und sie auch durch diese den Heldenstatus erlangt haben (vgl. Sahlu 2002: 35). Tadesse (1999: 211) erwähnt, dass bei den Arbore der Tod eines gewöhnlichen Mannes für die Gemeinschaft als segensbringend angesehen wird, wenn er z.B. im Kampf fällt. Dies setze eine annähernd so große positive Kraft für die Gemeinschaft frei, wie ein Klanführer sie hat (Tadesse 1999: 84).

Auch im Verwaltungsbereich Konso kann man diese Einstellung in den Hänseleien finden, mit denen Nicht-Töter beleidigt werden. So z.B. in einem Lied, das 2003 in Gewwada zur Trauerfeier eines verstorbenen Löwentöters gesungen und mir von Chabo übersetzt wurde. In einer Zeile des Liedes heißt es: *Shambo hoie akobogu bade* „Freund/Mann, derjenige, der keinen Löwen getötet hat, stirbt einfach so!“. In der letzten Strophe werden durch das Lied alle, die nicht getötet haben, aufgefordert, erst einen Löwen zu töten, bevor sie mit einem Töter reden können, d.h. bevor sie als voller Mann ernst genommen

werden. In Konso wiederum wurden besonders solche als ‚ganz große‘ Helden bezeichnet, die während ihrer Heldentat oder auch später durch ihre Verletzungen starben.

Es wird eine Grundeinstellung deutlich, nach der es zutiefst unmännlich ist, nicht mindestens einem gefährlichen Tier das Leben genommen zu haben. Das Töten wird in der Erfüllung der Rolle und Aufgaben im Leben eines Mannes als so zentral gesehen, dass an seiner Vollwertigkeit gezweifelt wird, wenn er nicht getötet hat. In beiden hier angebrachten Beispielen fällt die Aussage auf, ein Mann, der nicht getötet hat, stirbt – wie eine Frau – „einfach so“. In beiden Fällen wurde das Wort „*sum*“ aus der Sprache der Hamär verwendet, das mit ‚ohne Grund, ohne Widerstand, ohne Sinn‘ zu übersetzen ist. Dies weist auf eine Bedeutung des Tötens in Bezug auf den eigenen Tod hin. Ein Mann kann seinen eigenen Tod dann gelassen hinnehmen, wenn er selbst zuvor getötet hat.

Wie eingangs erläutert, wird einem solchen Töter, nachdem er selbst verstorben ist, ein aufwendiges Monument aufgestellt. Dieses ist in diesem Sinne dann ein Denkmal dafür, dass der Verstorbene alle Anforderungen des Lebens erfüllt hat. Bevor ich die Monumente selbst betrachte, werde ich zunächst kurz auf die Bedeutung des Todes für die Gesellschaft unter dem Aspekt der Feststellung des jeweiligen Status des Verstorbenen eingehen.

## **5. Bestattung und Totenfeiern als Ausdruck des gesellschaftlichen Status des Töters**

Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, ist der besondere Status des Töters zu dessen Lebzeiten nicht immer offensichtlich, sondern zeigt sich an bestimmten Gegebenheiten, vor allem anlässlich der Feiern, die durchgeführt werden, nachdem ein Feind oder entsprechendes Großwild getötet wurde, und auch bei Beerdigungen von Heldentöttern. Die letzte große Ehre wird einem Töter bei seiner Trauerfeier und durch die Errichtung des Töterdenkmals erbracht. Aus diesem Grund möchte ich hier die für Töter posthum zu erbringenden Pflichten darstellen und diese mit solchen für andere Gesellschaftsmitglieder vergleichen. Hierzu soll die Diskussion um die Bedeutung des Todes eines Gesellschaftsmitglieds zunächst kurz allgemein dargestellt werden. Die psychologischen Auswirkungen des Todes eines nahe stehenden Menschen werden hierbei absichtlich weitgehend außer Acht gelassen, da sie für das bearbeitete Thema nicht relevant sind.

### **5.1 Die gesellschaftliche Bedeutung von Bestattung und Totenfeiern**

Der Tod eines Gesellschaftsmitglieds bedeutet, je nach Alter und Status des Verstorbenen, eine kleine bis größere Krise in der Gesellschaft, bei der bestimmte Rollen und Beziehungen von Personen, die mit dem Verstorbenen zu tun hatten, neu definiert werden müssen (vgl. z.B. Loo 1991: 210). Daher haben die Riten hauptsächlich die Funktion, den Verstorbenen aus der Gesellschaft auszugliedern, um ihn in die Gemeinschaft der Toten einzugliedern und auch Gemeinschaft der Hinterbliebenen neu zu ordnen (vgl. Gennep 1986 (1981): 142-159).

In vielen Gesellschaften ist es üblich, für volle Gesellschaftsmitglieder (nicht für Kinder und unverheiratete Jugendliche) einige Zeit nach der Bestattung des Leichnams eine Trauerfeier durchzuführen, durch die erst die endgültige Verabschiedung des Verstorbenen besiegelt wird. Durch diese Zweiteilung der Traueritten entsteht ein Zeitraum zwischen der Beerdigung und der Totenfeier, während dem der Tote zwar aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird, aber noch nicht in der Welt der Ahnen ankommen kann und daher einen undefinierten Status hat und in dieser Zeit als gefährlich angesehen wird. Amborn (1980: 44) beschrieb bezüglich des Dullay-Gebietes in Äthiopien, dass die Seelen der Verstorbenen zur Gefahr für die Lebenden werden und Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit oder Missernten bringen können, wenn sie unzufrieden über die Unterlassung von Bestattungsriten sind. Dies gilt ganz besonders für diejenigen, die etwa im Krieg oder auf einer Jagdexpedition gestorben sind, ohne dass man ihren Leichnam finden konnte. Eine Lösung in solchen Fällen sind Scheinbegräbnisse, bei denen Steine oder andere Dinge anstelle des Leichnams bestattet werden.

In Konso waren meine Gesprächspartner der Ansicht, dass man es ausschließlich bei den Geistern der erwachsenen und verheirateten Verstorbenen überhaupt riskieren kann, sie noch eine Weile auf eine endgültige Zeremonie warten zu lassen, während man die Zeremonien für jung verstorbene Menschen so schnell wie möglich abschließt. Hallpike (1972: 156) berichtet von jung und unverheiratet Verstorbenen, dass sie den Hinterbliebenen so viel Furcht einflößen, dass man sie sofort aus dem Dorf trägt. Sie werden vor allem deshalb als besonders aggressiv angesehen, weil sie keine Nachkommen hinterlassen konnten. Von älteren Personen hingegen nimmt man an, dass sie ein zufriedenstellendes Leben geführt haben, weshalb sie als weniger gefährlich gelten.

Hertz (1960: 81) erklärt die Existenz dieser Übergangszeit durch den Umstand, dass der Verstorbene unmittelbar nach seinem Tod durch die Erinnerung noch Teil des Systems seiner Umgebung ist. Erst durch die Veränderung der Einstellung der Gemeinschaft ihm gegenüber, erst durch die Neuordnung von Rollen und Hierarchien, für die er eine Rolle spielte, können die emotionalen Bande zwischen ihm und den Hinterbliebenen aufgelöst werden. Die nötige Distanz zu dem Verstorbenen wird erst nach einem langsamen Umwandlungsprozess geschaffen, in dem der Tote in der Vorstellung der Hinterbliebenen noch weiter stirbt. Das Beerdigungsritual hat somit die Funktion, das Sterben auf sozialer Ebene einzuleiten.

Die Lebenden haben währenddessen ein sehr komplexes Verhältnis zu der Seele des Verstorbenen. Der Verstorbene wird einerseits hoch gelobt, und man versucht, seine Wünsche und Bedürfnisse so gut wie möglich zu erfüllen, andererseits meidet man jeden engeren Kontakt mit ihm, da man befürchtet, dass er den Personen, die ihm bisher nahe standen, schaden, bzw. sie mit sich in den Tod ziehen will (vgl. Hertz 1960: 36-37). Diese Ambivalenz kann sich in Maßnahmen ausdrücken, die die Nachkommen treffen, um den Verstorbenen einerseits zu erfreuen und zu besänftigen, andererseits aber auch vor ihm schützen sollen. So z.B. die Grabbeigaben. Bei vielen der hier behandelten Ethnien, wie bei den Oromo (Wassmann 1935: 48ff.), den Guğgi (Abäbaw 1986: 29), den Arbore (Tadesse 1999: 211.) oder auf Gidiččo (LeQuellec/ Poissonnier 2000: 25), sieht man auf den Gräbern Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens wie Töpfe oder Gefäße bzw.

Stuhl und Waffen oder auch Nahrung (auch der am Grab abgehaltene Leichenschmaus gehört hierzu) bzw. Gaben, die den entsprechenden Rang des Verstorbenen anzeigen. In Konso werden meiner Gesprächspartnerin Alemitu zufolge oft Messer und Schuhe auf das Grab eines jüngeren Mannes gelegt, um zu verhindern, dass der Tote seine Sachen im Wohnhaus der Witwe sucht. Bei älteren Verstorbenen befürchtet man eine solche Rückkehr generell nicht; sollte dennoch die Vermutung bestehen, dass sie in ihr Gehöft zurückkehren wollen, kann zur Beschwichtigung etwas Weihrauch auf dem Grab verbrannt werden, um sie von diesem Vorhaben abzubringen.

Baudry (1999: 151-60) interpretiert die persönlichen Grabbeigaben als das Vernichten von Erinnerungen. Da der Tote in den von ihm benutzten Gebrauchsgegenständen in gewisser Weise unter den Lebenden bleiben würde und so das Vergessen verhindern würde, müssen einige dieser Gegenstände vernichtet werden. Dieser Auffassung entspricht die Aussage meines Gewährsmannes Chabo aus Gewwada, der berichtete, der gesamte Schmuck und die Kleidung eines Verstorbenen werde mit dem Leichnam begraben: „Sonst sieht man es sich immer wieder an und denkt an den Verstorbenen und hört nicht mehr auf zu weinen“. Die in Konso und anderen Ethnien Äthiopiens (z.B. Bešada (eigene Forschg.) und Arsi (Haberland 1963b: 103) verbreitete Sitte, dem Verstorbenen jeglichen Schmuck abzunehmen, widerspricht diesem nur oberflächlich. Wie ich bei den Bešada und Konso konstatieren konnte, gehört der Schmuck zu dem lebenden Menschen, zeigt seine Stellung in der Gesellschaft an und symbolisiert gewissermaßen dessen Vitalität. Er wird bereits bei schwerer Krankheit entfernt. Der schmucklose Mensch ist somit als Kranker, Sterbender oder Toter erkenntlich.

Die Nachkommen bemühen sich auch in ihrem täglichen Leben, der Zufriedenheit des Verstorbenen zu genügen, damit er keine Rachedgedanken hegt. Einige meiner Gesprächspartner in Konso wussten beispielsweise zu berichten, dass verwitwete Hinterbliebene zu Hause immer ein wenig Speise, Bier oder Kaffee für den Geist des Verstorbenen verschütten. Im Falle des Todes eines Klanchefs (*bogolobo*) wird in Gewwada jeden Morgen und Abend ein wenig Nahrung in die Essschale des Verstorbenen gefüllt, bis die offizielle Trauerzeit beendet ist. Dann übernimmt der Erbe (meist der Sohn) des Verstorbenen dessen Essgeschirr. Erscheint der Geist trotz dieser Bemühungen jemandem im Traum, wird versucht herauszufinden, welche Pflichten noch ausstehen könnten, um diese dann bald nachzuholen.

Während die Hinterbliebenen versuchen, sich vorbildlich zu verhalten, damit der Verstorbene nicht das Bedürfnis hat, zurück zu kehren, versucht man aber auch gleichzeitig, ihm die Rückkehr zu erschweren. In Konso wird dem Leichnam eines jungen Menschen das Bauchfett des am Tag der Bestattung geschlachteten Ziegenbockes über das Gesicht gelegt, so dass die Seele nicht aus den Augen entweichen kann.

An dem Grab selbst werden ebenfalls entsprechende Vorsichtsmaßnahmen getroffen. In den Konso-Dörfern Turo, Mecheke und Buso werden dornige Büsche auf das Grab eines Kindes gelegt, um den Geist dazu zu bewegen, im Grab zu bleiben. In Patinkalto diente ein Stein diesem Zweck. Zudem, so Kotana, werden kleine Kinder in der Nähe von Alten begraben, die so über deren Geister wachen können. Die auf den Gräbern auf-

geschichteten Steinhäufen sind nicht nur dazu gedacht, den Körper gegen Hyänen zu schützen, sondern auch, um sich selbst vor dem Toten zu schützen<sup>100</sup>.

Bei vielen Ethnien ist die Auffassung verbreitet, der Tod sei für die Hinterbliebenen ansteckend (vgl. Hertz 1960: 78). Diese Vorstellung existiert, wie Haberland (1963b: 103f.) berichtet, auch z.B. bei den Arsi in Äthiopien, die den Tod zweier Menschen derselben Familie innerhalb kurzer Zeit als besonders beängstigend empfinden, da sie befürchten, noch mehr Angehörige würden ihnen in den Tod folgen müssen. Zudem berichtet er von einigen Angehörigen, die zur Zeit der Bestattungen aus Trauer über den Verlust Selbstmorde begehen. In Konso wurde mir mehrfach gesagt, dass Totengeister die Hinterbliebenen rufen, damit sie ihnen im Tod Gesellschaft leisten. Mein Gesprächspartner Kotana aus Patinkalto/Konso berichtete, dass insbesondere Witwer oder Witwen Gefahr laufen, dem Ehegatten in den Tod zu folgen:

*„Wenn ein Mann starb und dann seine Witve krank und mager wurde, sagten die Leute früher: ‚Sie gräbt ihr Grab. Vielleicht ruft der Mann sie. Ihr Geist geht zum Totengeist (gastel).‘ Um sich vor dem Tod zu schützen, konnte sie damals zum Seber gehen und ihn bitten, sie von dem Einfluss des Geistes zu befreien. Der Seber ging mit ihr zum Grab des Ehemannes, wo eine Spinne lebt und redete dort mit dem Geist des Ehemannes, um diesen zu bitten, seine Frau in Ruhe zu lassen. Dann sprang die Spinne, die in dem Grab lebt, auf die Frau. Die Frau konnte dann mit der Spinne nach Hause gehen und wurde wieder gesund. Der Geist lebte fortan im Grab weiter. Wenn der Geist sie aber nicht in Ruhe lassen wollte, dann schickte er keine Spinne. In dem Fall wusste die Ehefrau, dass sie ihrem Mann folgen würde.“*

Aufgrund dieser vermeintlichen Ansteckungsgefahr werden dem Toten nahe stehende Familienmitglieder häufig eine gewisse Zeit lang von dem Gemeinschaftsleben isoliert. Während dieser Zeit sind weder der Verstorbene, noch seine enge Verwandtschaft klar einer sozialen Gruppe zugeordnet. Sie leben in einer Sphäre zwischen Leben und Tod, und die Hinterbliebenen zeichnen sich mittels besonderer Merkmale als solche aus<sup>101</sup>. Dadurch ist diese Zwischenzeit nicht nur für den Toten, sondern auch für die Hinterbliebenen ein Sonderzustand, der vor allem die engeren Verwandten des Verstorbenen betrifft, also hauptsächlich jene Personen, deren gesellschaftliche Rollen in einem Bezug zu dem Verstorbenen gestanden haben. Soziale Rollen und Beziehungen, vor allem solche, die mit dem Verstorbenen zu tun hatten, sind aus diesen Gründen während dieser Zeit instabil und müssen neu definiert werden. Der älteste Sohn eines verstorbenen Mannes wird die Rolle des Familienoberhauptes übernehmen müssen, seine Ehefrau die Rolle

<sup>100</sup> Paradoxerweise schien es keinen meiner Informanten in Konso zu stören, gleichzeitig anzunehmen, dass die Seele des Verstorbenen ohnehin aus dem Grab entweicht, um später wieder in dieses als seine neue Wohnstätte zurück zu kehren.

<sup>101</sup> Trauerkleidung: Guḡḡi (Abābaw 1986: 30), besondere Bemalung: Bešada (eigene Beobacht.), Šeko (Straube 1963b: 68), Abstinenz von Feldarbeit: Šeko (Straube 1963b: 68) oder Hausarbeit: Wālaytta (Wassmann 1935: 48-50), Konso Ablegen von Schmuck: Bešada (eigene Beobacht.), Šeko (Straube 1963b: 68), Guḡḡi (Abābaw 1986: 30), Schneiden oder Rasieren der Haare: Šeko (Straube 1963b: 68), Guḡḡi (Abābaw 1986: 30); Hamār/Bešada (Lydall/ Strecker 1979: 141).

einer Witwe, die übrigen Kinder diejenigen der Waisen. Hierdurch verändern sich auch Verantwortungen anderer Familienmitglieder wie z.B. Onkel oder Tanten ihnen gegenüber. Dies hat ein verändertes vorgeschriebenes Verhalten der Betroffenen nach Ablauf der Trauerzeit, aber auch ein anderes Verhalten der Mitmenschen dem Betroffenen gegenüber zur Folge.

Vom Standpunkt der Gemeinschaft aus gesehen ist der Tod somit viel mehr ein soziales als ein physisches Ereignis. Die Verwandten des Verstorbenen sterben in dem Sinne zunächst symbolisch mit (vgl. Thiel 1978: 45), dass sie ihre bisherige gesellschaftliche Rolle aufgeben, um ihre neue Rolle einnehmen zu können. Da die Verhältnisse und Beziehungen zu bedeutenden Personen und Verantwortungsträgern, die vor ihrem Tod viele Beziehungen und gesellschaftliche Funktionen in sich vereinigten, komplexer und weiter gefächert sind als diejenigen zu weniger prominenten Menschen, ist ein größerer Personenkreis bei dem Tod eines Trägers einer wichtigen sozialen Rolle und Verantwortung von dem Verlust betroffen. Die Trennung von einer solchen Person ist für die Gesellschaft als Ganzes daher schmerzhafter als die von einem Kind. Gemäß Bloch (1982) liegt das vor allem daran, dass die betreffende Struktur und mit ihr die (personifizierten) Ämter als immerwährend und unwandelbar gedacht werden. Der Tod eines hohen Amtsträgers erschüttert diese Ansicht und erinnert die Menschen an die Vergänglichkeit. Entsprechend sind die Bestattungsriten für Könige, Klanoberhäupter oder andere der Gesellschaft vorstehende Personen ganz besonders delikat und aufwendig. In vielen Gesellschaften wird der Tod einer solchen Person eine ganze Weile geheim gehalten oder geleugnet. Bei den Sidama, so Brögger (1986: 100), steht die Länge der Zeitspanne, während der mit der Bekanntgabe des Todes eines Menschen gezögert wird, in direktem Zusammenhang mit seinem gesellschaftlichen Status. Bei den Konso und Gwwada wird der Tod eines Klanoberhauptes eine ganze Zeit lang geheim gehalten, bzw. nicht offiziell und öffentlich bekannt gegeben (s. u.)

Während der Zeit, die die Gesellschaft zur Umwandlung benötigt, tritt auch der rein physische Prozess der Umwandlung des Körpers ein. Hertz (1960: 43,55; 1970: 78; vgl. Jamin/ Coulibaly 1979: 290f.) stellte fest, dass in manchen Gesellschaften das Abfallen oder auch die aktive Entfernung des Fleisches von den Gebeinen ein Symbol für die nötige Transformation des Zustands des Toten und der Gesellschaft ist. Es besteht in diesen Fällen somit eine symbolische Verbindung zwischen dem biologischen Status des Körpers (Verwesung) und dem emotionalen Stand der Gesellschaft (Vergessen). Der verwesende Leichnam bedeutet eine Gefahr der Ansteckung. Die sauberen Knochen jedoch, die sich nicht in einem undefinierten Umwandlungsprozess, sondern in ihrem Endzustand befinden, werden als ungefährlich angesehen.

Die Informanten der hier betrachteten äthiopischen Ethnien gaben als Zeitspanne zwischen Beerdigung und Trauerfeier manchmal nur ein paar Tage, manchmal mehrere Monate oder mehr an<sup>102</sup>. Die Zeit zwischen der Beerdigung und der Trauerfeier ist somit

---

<sup>102</sup> Brögger (1986: 103) erwähnt die Zeitspanne eines Monats bei den Sidama, Haberland (1963a: 335) einen bestimmten Wochentag nach der Bestattung bei den Guğgi und einer Zeitspanne, die sich nach dem Reichtum der Nachkommen richtet, bei den Arsi. In Konso wurden neun Monate und neun Jahre angegeben (s.u.).

hier nicht von dem tatsächlichen physischen Verwesen des Körpers abhängig und variiert zudem je nach Gesellschaft. Bei den jeweiligen Zeitangaben handelt es sich allerdings meist um Idealwerte (vgl. Haberland 1963b: 104).

Es ist nicht zu allen Zeiten genug Vieh und Getreide vorhanden, um viele Gäste zu bewirten und einem Toten die gebührende Verabschiedung zu bereiten. Daher warten die Hinterbliebenen, die für die Kosten aufkommen müssen, mit der Ausrichtung der Totenfeier häufig auf besonders gute Ernten, was meistens einige Monate und unter Umständen auch Jahre dauern kann. Bei dieser endgültigen Verabschiedung sollen auch alle negativen Gefühle wie Trauer, aber auch Rache oder Neid vergessen werden. Bei den Sidama wird dies durch das am Grab geopferte Fleisch symbolisiert, wie Hamer (1987: 93; 1996: 535ff.) und Brögger (1986: 104) berichten. Dieses Fleisch wird nicht von der Trauergemeinde verspeist, weil es, wie sie sagen, alle schlechten Gefühle aufgesaugt hat und daher unrein und für die Gesellschaftsmitglieder nicht zum Verzehr geeignet ist (der Gesellschaft Fremde können das Fleisch verzehren, sofern sie dies wünschen).

Der Geist des Toten kann erst durch dieses zweite Ritual, die Trauerfeier, endgültig in das Reich der Toten überwechseln. Den Geistern der Verstorbenen unterstellt man z.B. bei den Konso, dass sie sich für eine Unterlassung dieses Festes rächen oder zumindest ihrer Ungeduld Ausdruck geben, indem sie die Hinterbliebenen mit Krankheit oder Ernteausfall strafen bzw. ihnen im Traum erscheinen. Brögger (1986: 102), der ähnliches auch bei den Sidama beobachtet hat, bezeichnet dies als Anzeichen des sozialen Drucks, der auf den Hinterbliebenen lastet, die ausstehende Feier zu organisieren.

Aus den Berichten meiner Gesprächspartner in Konso geht recht deutlich der Sinn der endgültigen Verabschiedung des Verstorbenen hervor. Auf die Frage, wie die Trauerfeier in der Sprache der Konso genannt werde, antwortete mein Übersetzer Kurasho:

*„Der Mensch ist vor langer Zeit gestorben, und deshalb heißt die Zeremonie ‚es ist vorbei‘. Die Person soll von nun an von uns getrennt sein.“*

Meinem Gesprächspartner Kotana aus Patinkalto/Konso zufolge glaubte man in Konso früher an Erscheinungen der Totengeister und deren Macht, Krankheit zu verursachen; heute sei dies aber nicht mehr der Fall:

*„Wenn kein Geld vorhanden war, um die Totenfeier zu veranstalten, konnte es damals sein, dass irgendwann jemand aus der Familie krank wurde. Man ging dann zum Seber (swaita), um herauszufinden, woran es lag. Unter Umständen konnte der dann feststellen, dass der Geist eines verstorbenen Verwandten seine Zeremonie fordert. Früher glaubten die Leute daran, dass Totengeister die Lebenden krank machten und zahlten viel Geld an den swaita, weil es noch keine Krankenstationen gab. Die Totengeister (gastel) kamen aus dem Grab im Traum zu den Lebenden. Nach der Totenzeremonie sind sie jedoch zufrieden gestellt und bleiben im Grab.“*

Mein Informant Korra betonte den Wunsch des Totengeistes, nach einer endgültigen Zugehörigkeit als Motiv für seine Forderung nach einer Zeremonie:



*„Es wird gesagt, dass jemand, für den keine Totenfeier abgehalten wurde und keine Opfertiere geschlachtet worden sind, dort in der Gesellschaft der Toten immer als Gast weilt. Daher sieht er sich gezwungen, seine lebenden Verwandten zu stören. Sie müssen das Blut des Opfertieres vergießen, damit er sich in der Welt der Toten integrieren kann, statt weiterhin nur ein Gast zu sein. Dieser Geist kann dann auch Krankheiten verursachen oder sogar jemanden von seiner Familie töten, so dass sie verstehen, dass sie nun endlich eine Ziege oder Ochsen für den Toten opfern müssen.“*

Für die Hinterbliebenen ist die Eingliederung des Verstorbenen in die neue Gruppe der Ahnen auch deshalb wichtig, da sie damit ihrer Verantwortung für das Wohlbefinden ihres Verwandten enthoben werden. Wie Jamin (1979: 290-292) sich ausdrückte, kann die Gesellschaft durch diese Feier einen Ahnen ‚gebären‘<sup>103</sup>. Im Folgenden werde ich zeigen, dass dieses Hervorbringen von Ahnen für die Gesellschaft von großer Bedeutung ist, weil die Lebenden sich auf ihre Ahnenreihe beziehen und so ihre eigene Position definieren. Gleichzeitig dienen die Ahnen als Grundlage der Gesellschaft und ihrer Erneuerung, d.h. ihrer Fruchtbarkeit. Um die für Töter errichteten Totendenkmäler in ihrem Kontext zu verstehen, werde ich hier zunächst auf die Sitten der Bestattung, Totenfeier und Grabmarkierungen allgemein eingehen. In den meisten Gegenden Süd-Äthiopiens werden Grabanlagen, wenn sie nicht auf christlichen Friedhöfen in der Nähe einer Kirche liegen, in Familien- oder Klanbegräbnisplätzen gruppiert. Häufig sind dies unbebaute Landflächen oder Haine wie in Borodda (Straube 1963b: 230) Ghidicco (LeQuelloc/ Poissonnier 2000: 25f.) oder bestimmten Gebieten Konsos (s.u.). In Maale wird in Gehöften bzw. Viehkralen bestattet (FOK 61 Je 4/14, Je 4/23, Wd 20/7). Da die Besprechung der Begräbniskultur aller der hier betrachteten Ethnien zu weit führen würde, beschränke ich mich auf die Beschreibung der Bestattungen in Konso.

## 5.2 Bestattung am Beispiel der Konso<sup>104</sup> und Gewwada

Die Beisetzungen in Konso finden traditionell auf einem der Lineage des Verstorbenen zugehörigen Feld statt. Eine Ausnahme bilden die Regionen Tuuro und Pa’ayti, wo nicht im Feld, sondern in Begräbnishainen bestattet wird. Die Verstorbenen einer Familie sollten immer gemeinsam im gleichen Feld bzw. Hain begraben werden, selbst wenn einige Mitglieder in einer anderen Gegend eine Existenz gegründet haben. Sie werden in diesem Fall an ihren Heimatort zurückgeführt. Heute sind allerdings viele der Bewohner Konsos zum christlichen Glauben übergetreten und viele von ihnen werden auf einem der christlichen Friedhöfe bestattet, die jeweils für ein gesamtes Dorf eingerichtet sind.

Korra erklärte, dass nach der in Konso vorherrschenden Vorstellung ein Mensch nach seinem Tod ein Leben als Geist führt, das seinem vorherigen Leben gleicht. Dies ist seiner Meinung nach der Grund dafür, dass Menschen, die zu einer Familie gehören, auch

<sup>103</sup> „La société peut alors accoucher d’un ancêtre“.

<sup>104</sup> Die Feldinformationen bezüglich Bestattungen stammen in der Hauptsache von Kotana Kilete aus Patinkalto/Konso (02.2003) und von Kotana Kerlita aus Mecheke (03. 1999).

nach ihrem Tod zu ihrer Familie zusammengeführt werden. Wenn an einer Begräbnisstätte bereits viele Menschen bestattet wurden, gründet man aber zuweilen auch neue. Sa-goya, der aus Patinkalto nach Karsalle gezogen war, berichtete:

*„Früher wäre ich wahrscheinlich hier in Patinkalto begraben worden, denn meine gesamte Familie, meine Mutter und mein Vater liegen hier begraben. Aber jetzt wächst die Siedlung [der an Patinkalto angrenzende Verwaltungsort Bekawile] immer mehr, und die frühere Begräbnisstätte musste den neuen Häusern weichen. Jetzt lebe ich in Karsalle, und wir haben dort ein Stückchen Land. Wenn ich sterbe, kann ich dort begraben werden.“*

Wie mir in dem Dorf Doha (Region Fasha) erklärt wurde, kann ein neuer Begräbnisplatz in einem Lineage-Feld nur dann neu eingerichtet werden, wenn zuvor eines von dem jeweiligen Klanchef dieser Lineage zu diesem Zweck bestimmt wurde. Der erste Leichnam, der hier begraben wird, sollte derjenige eines älteren Mannes sein, der gewissermaßen als Oberhaupt der hier Begrabenen gesehen wird. Erst dann werden auch Frauen und Kinder in dem neuen Feld begraben.

Die Bestellung eines Feldes, das als Begräbnisort dient, wird nur minimal eingeschränkt. Zumeist wird anfangs „aus Respekt vor dem Toten“, wie mir gesagt wurde, ein wenig Platz um das Grab herum gelassen; dies empfindet man nach einigen Jahren jedoch nicht mehr als notwendig. Allerdings, so wurde mir in Buso (Region Karat) erklärt, sollte eine Frau weiterhin keine Feldfrüchte verspeisen, die direkt auf dem Grab eines ihrer Kinder gewachsen sind. Eine besondere Beziehung zwischen dem Vergehen des menschlichen Lebens und der Fruchtbarkeit des Feldes wurde, auch wenn dieser Zusammenhang nahe liegend sein mag, jedoch nie von Seiten der Informanten ausgesprochen<sup>105</sup>. Die eher pragmatische Begründung für die Bestattung in den Feldern lautete in Konso regelmäßig, das Land biete aufgrund der dichten Besiedlung und intensiven Landwirtschaft zu wenig Platz für gesonderte Friedhöfe. Korra meinte zudem, dass die Erosionsgefahr in Konso so stark sei, dass ein in freier Flur vergrabener Leichnam nach kurzer Zeit wieder zum Vorschein kommen würde, und man deshalb in mit Mauern befestigten Feldern begrabe, um dem entgegen zu wirken.

In den Regionen Tuuro und Pa’ayti werden aber gesonderte Friedhöfe auf unbewirtschaftetem Buschland angelegt, und Hallpike (1972: 288-289) ist in diesen Gegenden gesagt worden, man solle Menschen nicht dort begraben, wo die Nahrung herkommt. Zumindest hier scheint man also doch eine Beziehung zwischen dem vergehenden menschlichen Leben und der Feldfrucht zu sehen.

Die Bestattung eines Verstorbenen findet in Konso (mit Ausnahme der Klanoberhäupter, s.u.) so schnell wie möglich statt. Kotana beschrieb:

*„Wenn jemand früh am Morgen stirbt, dann geben die Alten und graben ein Loch auf dem Friedhof (oder im Feld). Der Verstorbene soll möglichst nicht mehrere Tage lang im Haus*

<sup>105</sup> Ein solcher Zusammenhang ließe sich z.B. aus dem Bericht Straubes (1963b: 121) herauslesen, dass die Koorete von den Schmieden annehmen, ihre Leichname würden den Boden dort verschlechtern, wo sie begraben liegen. Sie werden daher auf einem eigenen Friedhof in einer steinigen und ohnehin unfruchtbaren Gegend bestattet.

*bleiben ... bei uns in Konso wird alles an einem Tag erledigt. Wenn ein Mensch aber am Abend stirbt, ziehen wir es vor, erst am nächsten Morgen das Grab fertig zu stellen.“*

*(vgl. Hallpike UM: 156, Jensen 1936: 419)*

In Gewwada hingegen wird, dem Bericht eines jungen Mannes zufolge, der Leichnam eines Mannes nicht sofort bestattet, sondern zwecks Befragung eines Orakels für gewöhnlich drei Tage lang in eine Baumwolldecke eingewickelt im Haus aufgebahrt.

Mögliche Schwierigkeiten nach einer Bestattung, z.B. dass der der Tote mit dem Ablauf unzufrieden ist, werden im allgemeinen von Personen höheren Status erwartet, oder auch von solchen, die im heiratsfähigen Alter waren, durch ihren Tod aber daran gehindert wurden, zu heiraten und Nachkommen zu zeugen und die nun auf ihre Altersgenossen neidisch sind. Am unproblematischsten gelten Neugeborene und kleine Kinder.

Das Grab wird jeweils von der Nachbarschaft (*kanta*) des Verstorbenen gegraben. Die Beschreibungen der Gräber und Bestattungen variieren teilweise in ihren Details, vermutlich weil jedes Dorf seine eigene Tradition entwickelt hat. Ein anderer Grund ist in der Christianisierung großer Teile der Bevölkerung zu sehen, nach der viele die Bestattungsart der amharisch-christlichen Hochlandbewohner übernommen haben. Die Gräber weisen daher oft nicht mehr die ursprüngliche Form des Nischengrabes auf, sondern eine längliche Form mit Nord-Süd-Ausrichtung. Der Leichnam wird in diesem Grab nicht mehr in Hockerstellung, sondern auf dem Rücken liegend begraben. Der Information Hallpikes (1972: 157f.) gemäß werden in der Region Karat vor allem Großmütter und Großväter in Hockerstellung und auf der Seite liegend begraben, und meinen Informanten zufolge wird in Patinkalto, wie auch bei der Nachbarethnie der Samay, gelegentlich auch sitzend beigelegt. Folgende Beschreibung eines traditionellen Grabes gab Kotana aus Patinkalto:

*„In der Zeit unserer Vorfahren wurden die Gräber für Erwachsene und Kinder folgendermaßen gemacht: Wir gruben ein kreisrundes Loch mit einer Nische zur höher gelegenen Seite hin<sup>106</sup>, in welcher der Leichnam beigelegt wurde. Heute wird ein dreieckiges Loch gegraben, ebenfalls mit einer Nische zur höher gelegenen Seite hin.“*

Hallpike (1972: 157f.) gab die Größe eines runden Grabes mit einem Meter Durchmesser und 1.50 Meter Tiefe an.

Mehrere meiner Gewährsmänner erläuterten, dass der in eine Kuhhaut oder Baumwolldecke gewickelte Leichnam entweder durch eine Holz- oder Steinplatte, die die Nische schließt, bzw. bei einer Bestattung in Rückenlage, durch Holzplanken geschützt wird, damit Erde und Steine beim Schließen des Grabes nicht direkt auf den Körper des Toten fallen (s. auch Hallpike 1972: 156ff.). Ein Bekannter Hallpikes, an dessen Beisetzung er teilgenommen hatte, wurde nach Westen blickend bestattet, weil sein Klan ur-

<sup>106</sup> Während des Interviews sprach der Übersetzer immer von ‚rechts‘. Auf die Nachfrage, welchen Bezug er nähme, um ‚rechts‘ und ‚links‘ zu definieren, stellte sich heraus, dass er eigentlich ‚oben‘ meinte, d.h. an der Stelle, wo der Abhang des Hügels nach oben ging. Ich nehme an, dass dies eine Entsprechung mit den Gehöften hat, in denen es immer einen oberen Teil gibt, in dem die Menschen leben, und einen unteren Teil, in welchem die Tiere untergebracht sind.

sprünglich aus dieser Richtung gekommen sein soll (Hallpike 1972: 157f.). Die Aussagen meiner eigenen Gesprächspartner in Konso hierzu variierten stark. Einige gaben an, die Blickrichtung des Verstorbenen solle zum Sonnenaufgang gerichtet sein, andere bezeichneten den Sonnenuntergang als vorgeschriebene Blickrichtung. Bei einer Bestattung in Rückenlage kommt, so meine Informanten in Kasargyo, der Kopf nach Westen und die Füße nach Osten zu liegen. Weitere Informationen deckten sich mit jenen Metasebias (2001: 89), der Leichnam müsse mit dem Gesicht dem Dorf abgewendet sein, damit er die dort Lebenden nicht stören könne. Ein Gewährsmann war der Auffassung, der Tote dürfe in seiner Nische nicht mit dem Gesicht zum Schacht bestattet sein.

Bei der Beisetzung wird der jeweilige Status des Verstorbenen beachtet. In Konso werden Personen, die vor ihrem Versterben Großvater oder Großmutter geworden sind, in ihrer gesellschaftlichen Stellung besonders geachtet und geehrt, indem man ihnen den Kopf mit Butter einreibt (Hallpike 1972: 156), wobei Butter zudem als ein Symbol für Fruchtbarkeit verstanden werden kann. Am Grab selbst werden Schafe oder Ziegen, bei bedeutenderen Personen, z.B. älteren Männern, auch zuweilen ein Ochse geschlachtet. Das Blut eines solchen Opfertieres wird im Gegensatz zu gewöhnlichen Schlachtungen weder in Gewwada<sup>107</sup> noch in Konso konsumiert, sondern auf den Erdboden gegossen. Laut Dinote, einem unserer Mitarbeiter aus Konso, symbolisiert das Blut des Tieres in diesen Fällen das Leben und sollte daher der Erde zurückgegeben werden.

Die offizielle Trauerzeit wurde mir in den verschiedenen Dörfern und Regionen Konsos mit unterschiedlicher Länge angegeben. Bei Jensen (1936: 419) war die Dauer von sechs Tagen für eine verstorbene Frau und neun für einen Mann angegeben worden. Diese Angabe wurde mir in den Dörfern der Region Karat<sup>108</sup> (Patinkalto, Dokatu, Machelo) weitgehend bestätigt, außer von Kilate, der nur drei Tage angab (s.u.). Weitere Varianten waren jeweils sechs Tage (in Dehana) bzw. ebenfalls drei Tage (in Mecheke) für beide Geschlechter.

Kilate (aus Olanta, Region Karat) beschrieb mir, wie ein verstorbener Mann von seiner Witwe rituell verabschiedet wird:

*„Wenn das Opfertier geschlachtet worden ist, dann kommt die Erstfrau zu dem Grab und umkreist es dreimal. Sie sammelt neun Steine von dem Boden auf und sagt: ‚Du bist jetzt (von uns) getrennt! Du bist einen Baum herauf geklettert. Der Baum ist umgefallen und du bist auf den Boden gestürzt. Du bist gefallen, also bleib jetzt dort, wo du bist!‘ Wenn die Ehefrau Fußketten trägt, die sie als Mutter kennzeichnen (heerota), dann zerreißt sie diese, wirft sie auf das Grab und geht nach Hause. Dort bringt sie einiges Kochgeschirr zum Eingang des Geböfts, bedeckt sich mit der Haut des geopferten Tieres und trauert auf diese Weise drei Tage lang. Danach legt sie ihre Trauerkleidung und die Haut beiseite und die Trauerzeit ist beendet.“*

Nach der Bestattung wird ein Grab in Konso vorläufig mit einem gemauerten Steinkreis und einem aufrecht stehenden Stein gekennzeichnet. An der Höhe des Steinkreises kann

<sup>107</sup> Das Opfertier wird zudem nicht geschächtet, sondern durch einen Messerstich in die Kehle getötet.

<sup>108</sup> Jensen hatte seine Information aus dem Dorf Buso (Region Karat) erhalten.

man erkennen, ob es sich um das Grab einer Frau oder eines Mannes handelt; in letzterem Fall auch, wie viele Frauen der Mann geheiratet hatte.

Kotana aus Patinkalto beschrieb das Grab folgendermaßen:

*„Früher, auf den Gräbern der Vorfahren, wurde für Männer ebenso wie für Frauen lediglich ein großer Stein aufgestellt. Heutzutage sollen die Gräber besser und sichtbarer sein, und deshalb legt man auch Steinkreise um das Grab herum, sobald es mit Erde zugeschüttet ist. In der Mitte wird ein wenig Erde aufgehäuft, und hier wird dann ein größerer Stein aufgerichtet.“*

In Mecheke wurde mir gesagt, dass nur ein einfacher Ring von Steinen angelegt wird, um die Stelle des Grabes anzuzeigen. Das soll einerseits die Stätte markieren, sie aber gleichzeitig auch ehren. Der Steinkreis um das Grab herum symbolisiert das Gehöft des Verstorbenen, daher ist auch eine kleine Lücke als Eingang gelassen. Auch in Gewwada bestanden die Grabmarkierungen aus einem Kreis von Steinen, die meinen Informanten zufolge immer schwarz sind.

Bei den Bestattungszeremonien wird in Konso kein Unterschied zwischen Töttern oder Nicht-Töttern gemacht. Das Grab eines Tötters gleicht dem eines jeden gewöhnlichen Mannes entsprechend seinem Status als verheirateter oder unverheirateter Erwachsener. Amborn (1989: 150) berichtet allerdings von einigen Heldentöttern, die mit ihren Leopardenfellen bestattet wurden, welche sie zuvor im Kampf oder bei Begräbnisfeierlichkeiten anderer getragen hatten. Ein gravierender Unterschied zwischen den Feierlichkeiten für Heldentöter und andere erwachsene Männer ist erst bei der zweiten Obsekraton, der Totenfeier, festzustellen, wenn das Grab endgültig fertig gestellt wird.

Während in Konso die Trauertage für Verstorbene gemäß ihrem Geschlecht festgelegt sind, hieß es in Gewwada, dass die Dauer des offiziellen Weinens der ‚Größe‘ des Verstorbenen entspricht. Handelt es sich um einen Heldentöter, kann man daher von einer längeren Trauerzeit ausgehen als bei einem Nicht-Töter. Hierbei spielen die Jagdgefährten eine Rolle, da sie die Pflicht haben, die Trauergemeinde mit Getränken zu verköstigen.

Es gibt in Konso einige Personenkreise, deren Status in der Gesellschaft teilweise oder auch ganz unklar ist und für die daher keine vollständigen Bestattungszeremonien bzw. Totenfeiern stattfinden können. Hierzu gehören beispielsweise Kinder, die noch nicht initiiert worden sind.

Wenn eine Frau in Konso ein Kind geboren hat, geht sie während einer etwa einen Monat andauernden Seklusionszeit nicht aus ihrem Gehöft. In dem Dorf Mecheke wurde mir erklärt, dass ein Kind, das noch innerhalb dieses einen Monats stirbt, nicht auf dem geregelten Begräbnisplatz, sondern hinter dem Wohnhaus ohne weitere Zeremonien begraben wird, was auch für Christen gilt. Lediglich die Eltern sowie einige verwandte Frauen und Nachbarn nehmen dann an der Beerdigung teil. Das Grab wird geschlossen und bleibt ohne jegliche Grabmarkierung. Diese Aussagen wurden von Kotana für das Dorf Patinkalto weitestgehend bestätigt.

In Gewwada werden laut einer Gesprächspartnerin Neugeborene, die vor ihrem Versterben nicht mindestens zwei oder drei Tage lang im Haus gelebt haben, nicht zur Tür

aus dem Haus getragen, sondern durch ein Loch in der hinteren Wand. Auch hier wird es ohne weiteren Aufwand begraben.

Wenn Kinder so früh sterben, existieren keine offiziellen Trauerzeiten. Die Eltern und einige der nächsten Nachbarn und Verwandten trauern privat.

An den Bestattungen von Neugeborenen lässt sich erkennen, dass diese noch keine gesellschaftlichen Rollen eingenommen haben. Mein Gesprächspartner Chabo aus Gewwada betonte dies, als er sagte:

*„Das Neugeborene kennt ja keiner. Es hat keinen Namen, und nur die Mutter und der Vater wissen von ihm. Wie soll es dann in einem Menschengrab begraben werden?“*

In dieser Aussage wird indirekt auch der zentrale Wert des ordentlichen Begräbnisses bzw. Grabes deutlich, das für einen Verstorbenen gemacht wird, der als ‚vollständiger Mensch‘ gilt.

Wie noch zu sehen sein wird, ist dies vor allem für die Hinterbliebenen von Bedeutung. Während ein Neugeborenes den Status ‚Gemeinschaftsmitglied‘ noch nicht erreicht hat, wird etwas älteren Kindern ein Begräbnis im Lineage-Feld, bzw. auf dem christlichen Friedhof zugestanden. Hier findet auch ein drei Tage dauerndes zeremonielles Weinen statt, währenddessen die Angehörigen nicht auf dem Feld arbeiten. In dem Dorf Mecheke wurde gesagt, dass die Familie des Kindes in dieser Zeit gar keine Arbeiten ausführt, sondern diese von der Nachbarschaft erledigt werden.

In Patinkalto wird das Grab, ebenso wie der Stock, mit dem es ausgehoben wurde, und auch die Kleidung des Toten von anwesenden älteren Männern mit einer Pflanze namens *karoota* oder *bansabitta* rituell gereinigt, bevor der Leichnam in das Grab gelegt wird. Gleichzeitig wird die Gemeinschaft gesegnet und alles Schlechte verflucht: ‚Mögen diese Kinder alles Schlechte mitnehmen und ihre Familie ab heute in Frieden leben lassen.‘ Meine Gesprächspartner in Mecheke fügten hinzu, dass im Anschluss an die Bestattung das Haus gesäubert, Hirse gekocht und gemeinsam verzehrt wird, bevor das gewöhnliche Leben wieder beginnt. Auch wird hier, im Gegensatz zu den Praktiken in Patinkalto, noch eine weitere Unterscheidung zwischen Kindern bis zu zehn Jahren und jenen höheren Alters gemacht: Bei diesen werden, ähnlich wie bei Erwachsenen, Opferschlachtungen am Grab durchgeführt, und zwar jeweils ein Ziegenbock für einen Jungen und eine weibliche Ziege für ein Mädchen.

Für ältere Kinder wird somit, im Unterschied zu Neugeborenen, ein zeremonielles Begräbnis durchgeführt, jedoch bleiben die vollständige Zeremonie sowie die vollständige Grabmarkierung aus. Neugeborene haben, wie Chabo sich ausdrückte, noch keinen Namen, d.h. sie sind noch nicht in die Gesellschaft aufgenommen und müssen auch nicht ausgegliedert werden. Ältere Kinder werden zwar ausgegliedert, jedoch haben sie noch nicht den Status einer vollständigen Person erlangt und erhalten daher auch nicht die vollständigen Zeremonien, die sie bei den Ahnen eingliedern. Diese bleiben erwachsenen Personen vorbehalten, die zumindest verheiratet waren und möglichst auch Kinder gezeugt haben.

Außer Kindern können auch andere Personen in der Gesellschaft leben, ohne ihr vollständig anzugehören. Dies ist beispielsweise der Fall bei Hinzugezogenen aus einer

anderen Ethnie. Ein Fremder, der beschließt in einer der Regionen Konso zu siedeln, wird meist aufgefordert, sich einen Klan zu suchen, von dem er dann gewissermaßen adoptiert wird. Heutzutage wird der so Adoptierte dann auf dem jeweiligen Klanfriedhof begraben. Früher jedoch, so gaben mehrere Informanten in Patinkalto an, wurde jemand, der von außerhalb nach Konso hinzugezogen war (*kaalaita*), nicht mit den Ansässigen zusammen, sondern auf einem eigenen Friedhof begraben.

Auch Erwachsene, die der Gesellschaft eigentlich zugerechnet werden, können ihre klare Zuordnung durch bestimmte Todesumstände wieder verlieren. Wie Abäbaw (1986: 25) schreibt, erhalten z.B. bei den Guḡgi solche Personen, die mehrfach und trotz öffentlicher Zurechtweisung gegen soziale Regeln verstoßen, keine Bestattung. In Konso werden Personen, die sich selbst das Leben genommen haben, zwar auf dem Feld ihrer Lineage, aber möglichst weit weg von den anderen an einer gesonderten Stelle bestattet. Von ihnen wird angenommen, dass sie auf die anderen einen negativen Einfluss ausüben können.

In Konso und Gewwada werden Menschen, die im Krieg oder bei gewaltsamen Auseinandersetzungen außerhalb des eigenen Landes getötet worden sind, nach Möglichkeit in ihr Dorf zurück gebracht und auf dem Familienfeld beigesetzt. In Gewwada wird ein solcher Kriegsleichnam zuweilen an Ort und Stelle begraben, sollte die Verwesung bereits zu weit fortgeschritten sein. Man kehrt dann später zurück, um die Knochen nach Hause zu holen. Wenn der Leichnam nicht gefunden werden kann, dann wird sowohl in Konso als auch in Gewwada ein Scheinbegräbnis durchgeführt. Hierzu bedient man sich eines Steines, der von der Stelle genommen wird, an der die Tötung stattgefunden haben soll, und der während der Zeremonien den Toten symbolisiert. Auf diese Weise ums Leben gekommene Personen werden, ähnlich wie Selbstmörder, ebenfalls an einer gesonderten Stelle des Familienbegräbnisplatzes und möglichst in Entfernung von den übrigen Gräbern bestattet. Sollte einem solchen Kriegsoffer aus Konso jedoch noch eine Trophäe von seinem Körper abgeschnitten worden sein, dann verliert er das Anrecht auf eine Zeremonie und einen Begräbnisplatz im Feld seiner Familie ganz und wird an Ort und Stelle verscharrt (vgl. Hallpike UM: 76). In Gewwada sowie der Region Kolme in Konso wurde mir berichtet, dass der Verstorbene zwar auch in diesem Fall nach Hause gebracht wird und ein ordentliches Begräbnis erhält, nicht jedoch auf dem Feld seines Klans gemeinsam mit den anderen Familienmitgliedern.

Wenn Personen ohne vollständige Zeremonie an gesonderten Stellen begraben werden, so sind sie von den zweiten Obsekrationen gänzlich ausgeschlossen. Die Pflicht ihnen gegenüber ist mit der Bestattung beendet.

Die Ausführungen zeigen, dass die Zusammenführung der Klanmitglieder nach ihrem Tod in dem dafür vorgesehenen Feld bzw. Begräbnishain zunächst als zentral angesehen wird. Menschen christlichen Glaubens gehören einer anderen Gemeinschaft an und bilden daher diesbezüglich eine Ausnahme. Fremde und aus anderen Gründen nicht der Gemeinschaft zugehörige Personen werden in einer gesonderten Ecke der Begräbnisstät-

te, hinter dem Haus oder an anderen Orten ‚verscharrt‘<sup>109</sup>. Da die Bestattung als Beginn der Ausgliederung einer Person aus der Gesellschaft angesehen wird, brauchen solche Personen, die (noch) nicht der Gesellschaft angehören, auch nicht aus ihr ausgegliedert werden. Der Tod eines Fremden, Sklaven oder noch nicht völlig integrierten Kindes ist daher auf gesellschaftlicher Ebene undramatisch (vgl. Hertz 1960: 76, zit. in Bloch/Parry 1982: 4). Offensichtlich können aber in Konso auch solche Personen nicht ausgegliedert werden, deren Körper verstümmelt wurden. Deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft ist durch die Verstümmelung zumindest unklar geworden. Daher kann dem Ideal der Zusammenführung der Familien in diesen Fällen nicht mehr genügt werden.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist das Verwehren einer ordentlichen Bestattung für Mitglieder der Gesellschaft auch deshalb problematisch, da sie hierdurch auch nicht durch eine Trauerfeier in den nächsten Status, nämlich den eines Ahnen, überführt werden können.

### 5.3 Die Trauerfeier als Affirmation der gesellschaftlichen Ordnung

Bei der Totenfeier rückt der Verstorbene noch einmal in den Mittelpunkt, und die Erinnerung an ihn wird ein letztes Mal öffentlich ins Gedächtnis gerufen.

Die Zeremonien weisen häufig eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Bestattung auf, haben jedoch festlicheren Charakter und sind viel aufwendiger ausgerichtet, was die Menge der eingeladenen Personen und der bereitgestellten Getränke und Speisen betrifft. Viele Autoren (z.B. Brögger 1986: 104 zu Sidamo; Straube 1963b: 136 zu Koorete) erwähnen die sehr kostspielige Bewirtung von Trauergästen während einer solchen Feier. Die ökonomischen Verhältnisse und damit die wirtschaftliche und soziale Machtposition des Verstorbenen und der Hinterbliebenen werden während dieser Feiern durch die Länge der Trauerzeit, Menge der geschlachteten Tiere und Ausstellung von Gegenständen usw. zum Ausdruck gebracht<sup>110</sup>. Z.B. berichtet Haberland (1963b: 104,112), dass die Nachkommen eines Verstorbenen bei den Arsi ihre eigene Großzügigkeit zur Schau stellen, indem sie die Schädel der für die Gäste geschlachteten Rinder auf Bambusgerüsten aufreihen.

<sup>109</sup> Dies ist aus vielen Gegenden bekannt. Betroffen sind Säuglinge, (fast überall) bzw. noch nicht durch ein Ritual in die Gemeinschaft eingegliederte Kinder (Senufo) und Menschen, die durch gewaltsamen Tod gestorben sind wie Unfall, Todschlag (Konso), Selbstmord (Konso), Krieg (Bešada), Kindbett für Frauen oder auch Hexerei (v.a. Westafrika: Jamin/ Coulibaly 1979: 288; Cipolletti 1989). Nach europäisch-christlichem Verständnis beispielsweise durften bis ins Mittelalter Diebe, Ehebrecher, Kinderschänder, Mörder, Selbstmörder, Exkommunizierte, Sektierer, Geächtete und ungetaufte Kinder sowie Frauen, die bei der Geburt gestorben waren, nicht in der geweihten Erde des Friedhofs begraben werden, sondern wurden gesondert außerhalb des Friedhofs verscharrt (Mischke 1996: 49).

<sup>110</sup> Solche Praktiken sind in Äthiopien z.B. dokumentiert bei Šeko (Straube 1963b: 68), Sala (Straube 1963b: 371), Oromo (Wassmann 1935: 46-47), waren aber auch im europäischen Mittelalter üblich (Mischke 1996: 44, 50).



Insbesondere wenn der Verstorbene jüngeren Alters gewesen war, wird auch bei dieser Zeremonie noch einmal geklagt und getrauert. Brögger (1986: 103f.) und Hamer (1987:92f.; 1996: 535) berichten von den Sidama, dass die Angehörigen eines Verstorbenen sich, ebenso wie unmittelbar nach dessen Tod, abermals die Haare abrasieren. Die Trauernden fügen sich auch, wie bei der Bestattung, selbst Verletzungen bei, indem sie sich z.B. das Gesicht zerkratzen und die Haare ausreißen.

Die an solchen Ereignissen gesungenen Lieder loben den Verstorbenen aufs höchste und gedenken seines Reichtums, seiner ruhmreichen Taten und Erfolge im Leben, und sämtliche seiner verwandtschaftlichen Beziehungen, gelegentlich auch die Taten der Vorfahren werden noch einmal hervorgehoben (vgl. Hamer 1996: 43, 535 zu Sidama; Straube 1963b: 138 zu Koorete).

Verstorbene werden bei ihrer Trauerfeier entweder tatsächlich (in Form ihrer wieder ausgegrabenen Überreste) oder auch symbolisch zu Grabe getragen<sup>111</sup>. Tadesse (1999: 211) berichtet, dass die Arbore anlässlich der Fertigstellung des Grabes die sauberen, vom Fleisch befreiten Knochen neu anordnen. Cecchi (1888, 224, 225 zit. in Straube 1963b: 69) berichtet aus Kaffa, die Gebeine des Toten werden anlässlich der Totenfeier aufgebahrt, und Straube (1963b: 69) vermutete, dass dies auch bei den Šeko einmal üblich gewesen sei. Meist werden aber nicht die Knochen des Verstorbenen selbst exhumiert und wieder begraben, sondern symbolische Akte treten an diese Stelle. Straube (1963b: 136) hatte beispielsweise beobachtet, wie bei den Koorete zu diesem Zweck ein Bambusgerüst (*kombotse*) aufgebaut wird, das mit einem Umhang bekleidet wird und am oberen Ende eine Kalebasse trägt, die den Kopf darstellt. Da das Gerüst den Verstorbenen selbst darstellen soll, richtet sich hierbei die Größe und auch der Schmuck des Gerüsts nach dessen sozialen Rang<sup>112</sup>. Bei den Yäm wurde, so Straube (1963b: 351), eine leere Bienenröhre stellvertretend für den Leichnam des Königs beigesetzt, der an einem anderen Ort bestattet lag. Ein Mann in Arbore erklärte mir (2000) dass dort anlässlich der Totenfeier eine völlig neue Grabanlage, ein Steintumulus, in einem Gebiet errichtet wird, das als ‚Land der Großväter‘ gilt und in dem jedes Dorf seinen eigenen Begräbnisplatz hat. Sämtliche dieser Gräber sind ihm zufolge jedoch leer.

---

<sup>111</sup> Exhumierungen der Gebeine zwecks erneuter Bestattung an einem anderen Ort sind beispielsweise aus Madagaskar (Bloch 1982: 224) bekannt, aber auch aus Portugal, und die Gebeinhäuser in österreichischen oder süddeutschen Kirchen, in denen Oberschenkelknochen und bemalte Schädel aufgereiht sind, zeugen von solchen Praktiken (Fur/ Martin 1999).

<sup>112</sup> Während man das Gerüst eines Königs mit mehreren Umhängen, zwei Speeren, zwei *kallačča*, zwei Straußenfedern und der Feder eines *sole*-Vogels kenntlich macht, werden die der Kriegsführer mit zwei *kallačča* und zwei Straußenfedern, diejenigen von Großwildtöttern mit einem *kallačča*, zwei Straußenfedern und der Feder des *sole*-Vogels und von anderen jeweils nur mit einem *kallačča* und zwei Straußenfedern geschmückt. Für die Kriegsführer ebenso wie die Könige werden zwei Gerüste gebaut. Handelt es sich um einen Schmied, so wird ausschließlich für den Klan-Führer ein solches Gerüst aufgebaut, und andere entsprechende Embleme müssen von den Koorete-Klanen ausgeliehen werden. Die übliche Festbekleidung oder Gesichtsbemalung, die Männer bei den Totenfeiern verstorbener Heldentöter tragen, wird für einen Verstorbenen des Schmiedeklans von Nicht-Klanangehörigen nicht angelegt (Straube 1963b: 136, 125).

Haberland (1963b: 112f.), Hamer (1987: 92-93; 1996: 535), Brögger (1986: 103) und Lonfernini (1971: 143f.) beschreiben, dass bei den Sidama anlässlich der Totenfeiern ein Baum (meistens ein *Podocarpus*) gefällt wird, dessen Äste, bis auf einige in der Krone, abgesägt werden, und dessen Stamm entrindet und auf halber Höhe dreifach ringförmig eingeritzt wird<sup>113</sup>. Dieser so hergerichtete Pfahl (*dore*) wird auf dem Festplatz in der Nähe des Gehöfts des Verstorbenen aufgestellt, und am Boden um den Pfahl herum stellt man wichtige Haushaltsgeräte des Verstorbenen aus. Dieser Pfahl soll, so Brögger, den (männlichen) Verstorbenen selbst darstellen. Nach Beendigung der dreitägigen Feiern, während derer der Pfahl den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit darstellt, wird er wieder abgenommen. Wie Hamer (*ibid.*) erklärt, werden für Frauen anstelle eines Pfahls vier angespitzte Stöcke in den Boden gerammt, die ebenfalls mit den Kleidungsstücken und dem Hausrat der Verstorbenen behängt werden (vgl. FOK 69, 31-38).

Die Aufrichtung der Totenbäume bei den Sidama wertet Hamer (1996: 543ff.), aufgrund der Ähnlichkeit mit den Bäumen, unter denen der Gemeinschaftsrat tagt, als Symbol für Kontinuität und gleichzeitig als Symbol für die Autorität des Verstorbenen.

Bei einigen Ethnien Süd-Äthiopiens wird eine solche symbolische Repräsentanz des Verstorbenen während der gesamten Zeit von der Bestattung bis zur Trauerfeier im Haus behalten und anlässlich dieses letzten Festes vernichtet. Wassmann (1935: 48) beispielsweise berichtet von den in Wälaitta lebenden Oromo, dass dort der Speer des Verstorbenen, ebenso wie sein Stuhl, sein Bett und sein Trinkglas in einer Ecke des Hauses bis zur Totenfeier verbleiben. Straube (1963b: 69f.) berichtet, dass die Šeko eine Totenpuppe aus einem Stück des Ensete-Stammes, einigen Stöcken, einer umgestülpten Kalebasse und den Kleidungsstücken des Verstorbenen herstellen, die samt dem Hausrat des Verstorbenen in einer eigens gebauten Hütte aufgebaut wird. Während der Trauerfeier wird diese Puppe beweint, als sei sie der Verstorbene selbst; danach wird sie auf dem Grab zurück gelassen. Ähnliche Puppen und Gerüste mit dem gleichen Sinn beschreibt Straube (1963b: 69) auch bei den Burgi. Bei den Bešada, Hamar und Banna wird der Verstorbene durch einen länglichen Stein symbolisch dargestellt (Lydall/ Strecker 1979: 187), mit dem die Trauergemeinde ähnlich verfährt wie mit einem Leichnam. Zu Ende der Trauerfeier wird er, ebenso wie zuvor der Tote, auf einer Bahre zum Grab getragen, auf dem er als Stele aufgerichtet wird. Das Errichten des Grabmals stellt dann den zentralen Akt der Totenfeier dar.

Kotana, einer meiner Gewährsmänner aus dem Dorf Patinkalto, berichtete den Ablauf der Totenfeiern in Konso folgendermaßen:

<sup>113</sup> Die drei einschnitzten Ringe, interpretierte Haberland (1963b: 112f.) als Repräsentation von Tötersignien, nämlich Armreifen. Hamer (1996: 535, 543) erwähnt jedoch nichts von einer derartigen Symbolik. Haberland zieht an dieser Stelle die Heldentöterfiguren der Konso zum Vergleich heran, da diese ähnliche Einritzungen an den Armen aufweisen, wo sie tatsächlich Armreifen repräsentieren sollen. Gleichzeitig werden aber Hölzer auf das Grab eines jeden Verstorbenen gestellt, die jeweils für Männer dreifach kreisförmig eingeritzt werden, für Frauen jedoch nur zweifach. Es handelt sich hierbei also um eine Unterscheidung zwischen Mann und Frau und nicht Töter und Nicht-Töter. Die Interpretation Haberlandts, es handle sich um ein Symbol der Armreifen, ist daher nicht ganz überzeugend.

*„Zu der Zeit unserer Vorfahren schlachtete man einen Ochsen<sup>114</sup>, wenn die Frau Kinder geboren hatte. Das Fett von dem Ochsen brachte man zum Grab, und auf dieses steckte man drei Holzpflocke. Man rieb die Pflocke mit dem Fett ein und sagte: ‚Es ist vorbei!‘*

*Zusammen mit dem Ochsen werden heutzutage auch zwei mal neun Schalen voll kurkufa [eine Speise der Konso, die aus gekochten Blättern des Moringa-Baumes sowie gekochten Mehlklößchen besteht] zu dem Grab getragen, wenn es sich um einen Mann handelt. Für eine Frau werden zweimal sechs kurkufa an das Grab gebracht. Erst wenn die Speise am Grab angekommen ist, darf die Trauergemeinde essen.*

*Dann wird gesagt: ‚Jetzt hat er sein Essen gegessen, also wird sein Geist nicht zurück zum Dorf kommen und die Familie wird nun nicht mehr daran denken! Die Familie teilt das Essen und streut die Reste auf das Grab. Diese speziell zubereitete Speise wird nicht wieder mit nach Hause genommen, sondern als Gabe für den Toten gelassen. Im Haus wird eine andere Speise verzehrt.*

*Zugehörig zu dieser Totenfeier ist eine Zeremonie namens sahaita, eine Säuberung des Leichnams und des Hauses. Wenn der Ochse getötet worden ist, dann behält die Familie den Kopf des Ochsen drei Tage lang im Haus. Die Verwandten brauen ein nicht-alkoholisches Getränk aus Hirse und Mais namens erorta, das während dieser drei Tage getrunken wird. Nach den drei Tagen bringen die Verwandten des Verstorbenen Maisbier in einem Behälter (shawa). Dann werden alle Teilnehmer der Totenfeier in das Gebüst eingeladen und sie kochen den Kopf des Ochsen, der von allen gegessen wird. Wenn der Kopf von dem Ochsen nicht übrig geblieben ist, dann kann man auch eine Ziege stattdessen schlachten und die Säuberung damit machen. Während die Gesellschaft isst, wird das Maisbier auf den Boden gegossen. Nur immer der erste gießt ein wenig des Inhalts der Kalebasse auf den Boden, und auf diese Weise sagt man: ‚Von nun an säubern wir unser Heim. Wir säubern es von dir, also musst du jetzt von uns fort bleiben. Du kannst jetzt nicht mehr mit uns zusammen trinken.‘*

*Nach der Schlachtung des Ochsen sind keine weiteren Opferhandlungen dem Toten gegenüber notwendig. Nachdem ein Jahr verstrichen ist, wird jedoch nochmals eine Reinigungszeremonie vorgenommen, die sahaitota heißt und sechs Tage lang dauert. Es wird abermals eine Menge Maisbier gebrant: die Verwandten bringen zweimal sechs kleine Kalebassen und die Nachbarschaft neun große Töpfe für einen Mann, bzw. sechs für eine Frau.“*

Mit der rituellen Reinigung der Trauerstätte und des Hauses wird das Ende der Zeremonien beschlossen. Mit ihr werden die Hinterbliebenen zusammen mit dem Verstorbenen aus dem undefinierten Zwischenzustand erlöst und wieder als volle Gesellschaftsmitglieder aufgenommen.

Nur für jene verstorbenen Männer und Frauen, deren Kinder auch schon Kinder geboren hatten, werden in Konso anlässlich dieser Totenfeier Tänze und Gesänge (*shileta*)

<sup>114</sup> Das Blut eines zu dieser Gelegenheit geschlachteten Tieres lässt man, ebenso wie bei der Bestattung, als Gabe an die überirdischen Mächte auf den Boden laufen.

am Grab aufgeführt, in denen der Verstorbene glorifiziert wird. War dieser zum Christentum übergetreten, so wird dies jedoch meist unterlassen. Kotana berichtete:

*„Während der shileta nennen die Sänger bzw. die Tänzer die Namen aller Verwandten und Abnen, sie erzählen die Geschichte des Verstorbenen und erhalten Geld dafür. Sie singen: ‚Der Tote will trinken, gebt ihm Geld‘, woraufhin die Verwandten etwas Geld spenden. Dann sagen die Sänger wieder: ‚Der Alte lädt uns jetzt ein‘. Die dann herbeigebrachten Getränke werden von den Sängern finanziert, die das Geld an Stelle des Verstorbenen eingesammelt hatten. Einige wenige [vermutlich Frauen] weinen auch bei dieser Zeremonie; wenn jedoch die Lieder beginnen, hören die meisten sofort wieder damit auf und rufen ‚elelelele‘. Bei einer einfachen Zeremonie ohne shileta wird im Gegensatz dazu geweint.“*

Heftige Trauerbekundungen sind diesen Aussagen zufolge nur bei jüngeren Personen üblich. Bei Trauerfeiern für Personen, die in so hohem Alter sterben, dass ihre Kinder bereits ebenfalls Kinder haben, und auch bei Trauerfeiern für Heldentöter wird nicht mehr geweint, sondern gesungen und gefeiert.

Die Totenfeiern für Heldentöter sind in der Regel ganz besonders prunkvoll ausgerichtet. Sie sind unter anderem Gelegenheiten, an denen Töter, die mit ihren sämtlichen Insignien erscheinen, eine herausragende Rolle spielen. Auch deren Familienangehörige belegen sich zu diesem Anlass mit entsprechendem Schmuck, der ihrer Verwandtschaft mit dem Töter Ausdruck gibt. Häufig tragen die Ehefrauen die Insignien der verstorbenen Heldentöter zur Schau, außer bei den Konso z.B. bei den Arsi (Haberland 1963a: 494; Haberland 1963b: 104), den Sidama (Lonfernini 1971: 143), den Koorete (Straube 1963b: 128) und Šeko (Straube 1963b: 70).

Die meisten männlichen Trauergäste nehmen an solchen Feiern schwer bewaffnet teil, und auch gelten Gewehrschüsse allgemein als Trauerbekundungen der Männer, wie ich selbst oftmals beobachten konnte (vgl. Wassmann (1935: 46) zu Oromo, Straube (1963b: 211) zu Gamu). Die Töter, insbesondere die ehemaligen Zeugen des verstorbenen Töters, führen bei vielen Ethnien zu diesem Anlass nochmals die Szene der Tötung pantomimisch auf<sup>115</sup>. Aber auch alle anderen Töter demonstrieren ihren Status, indem sie ihre Gewehre in die Höhe halten oder die erhobenen Speere über ihrem Kopf zittern lassen. Wie ein zur Zeit meiner Forschung bei den Gamu tätiger Missionar der katholischen Kirche mir mitteilte, halten dort alle Töter während der Totenfeiern einen Stab, den sie so oft in die Luft werfen, wie sie Feinde getötet hatten. Entsprechend betonen die zu Ehren des Verstorbenen gesungenen Lieder dessen Qualitäten als Kriegsführer und Viehräuber, z.B. bei den Sidama (Hamer 1996: 535, 543f.) und den Koorete (Straube 1963b: 128).<sup>116</sup>

<sup>115</sup>Gewwada (Kap. 3.3), Šeko (Straube 1963b: 70), Sidama (Hamer 1996: 535, 543; Lonfernini 1971: 145), Gide'ö (FOK 70, S. 65: 38/21); Shangama (FOK, 60, S. 118: Wd 62/3-6 und Wd 62/10-12), Dorze (Samson Giorgis/Guillaume Terver: ‚Polyphonies éthiopiennes‘, 55 min. Farbe); Arsi (Bei den Arsi wurden die nur noch als Erbstücke aufbewahrten Schilde aus Zebrahaut einzig zu Totenzeremonien getragen (FOK 63: S. 86; P 21/31 + 32; Je 5/16a).

<sup>116</sup>Sowohl Kronenberg (1963: 514, 517f.) als auch Schweinfurth (Schweinfurth 1922 (1874): 160-161) berichteten von einer ähnlichen Betonung der Kriegerqualitäten bei den im Sudan lebenden Bongo. Nachdem der Sohn des Verstorbenen ein Kampflied gesungen und das dem Verstorbenen aufgestellte

Bei einigen Ethnien werden im Laufe der Totenfeiern für Heldentöter auch die ehemals von ihnen erbeuteten Trophäen wieder hervor geholt, zur Schau gestellt und letztlich ganz oder teilweise vernichtet, vergraben oder ihrem endgültigen Aufbewahrungsort zugeführt, der auch das Töterdenkmal sein kann. So z.B. die mit Trophäen behangenen und gefüllten Bambusgerüste der Dorze (Straube 1963b: 203). Weitere Beispiele sind in Kap. 6.1 zu finden. Lonfernini (1971: 145) berichtet, dass bei den Sidama die Töter an solchen Feiern pantomimisch darstellen, wie der Töter das Tier oder den Feind erlegt hat.

Die Ausgabe von Essen und Trinken und vor allem das Schlachten großer und möglichst fetter Tiere sind bei den Trauerzeremonien als Demonstration des Reichtums der Familie, d.h. deren Tüchtigkeit, Zusammenhalts und Produktionsfähigkeit wichtig. Die Unmengen an Speisen und Getränken, die bei den Totenfeiern organisiert und verzehrt werden, können unmöglich von einer einzigen Person aufgebracht werden. Vielmehr tragen Familienmitglieder des Ausrichtenden beträchtlich zu dem Fest bei (Haberland 1957b: 327). Wenn ein Heldentöter in einer sehr aufwendigen Trauerfeier mit vielen Gästen und guter Bewirtung verabschiedet wird, dann wird sein Ruhm, den er durch die Tötung ohnehin schon hat, durch die große Feier erweitert, und gleichzeitig überträgt sich dieser Ruhm auf die Personen, die die Feier ausgerichtet haben, also seine Nachkommen.

Eine andere Personengruppe, deren Trauerriten besonders aufwendig gefeiert werden, sind die Klanoberhäupter. Während z.B. in Konso für einen gewöhnlichen erwachsenen Mann bei solchen Feiern zwei Ziegen geschlachtet werden, erhöht sich die Zahl der zu schlachtenden Tiere bei einem lokalen Klanchef auf neun Ziegen und einen Ochsen bzw. neun Ochsen sowie zehn weitere Tiere für einen regionalen Klanchef. Auch dauern die Feierlichkeiten hier entsprechend länger (Watson 1998: 167-168). Dies ist auch damit zu erklären, dass Klanoberhäupter, wie z.B. in Konso, auch als „Väter“ des gesamten Klans bezeichnet werden und seine „Nachkommen“ daher entsprechend zahlreich sind. Als Beispiel gehe ich im Folgenden genauer auf die Praktiken in Konso und Gwwada ein.

Die Bestattungszeremonien eines Klanchefs (*poqalla* in Konso und *bogolobo* in Gwwada) unterscheidet sich von den anderen vor allem dadurch, dass sie nicht, wie bei anderen Verstorbenen, so schnell wie möglich durchgeführt werden, sondern im Gegenteil die erste provisorische Bestattung nicht stattfindet. Sein Ableben wird in der Zeit bis zu der Trauerfeier geleugnet und als Krankheit bezeichnet<sup>117</sup>. Kotana aus Patinkalto berichtete:

*„Wenn es sich um einen poqalla handelt, dann wird der Leichnam bis zu einem Jahr lang aufgehoben. Man säubert den Leichnam, und er bleibt in seinem Gehöft. In dieser Zeit sagen die Leute, dass er gar nicht gestorben sei, sondern dass er sich erkältet hätte. Alle sagen dann: ‚Ob, Kala...‘ oder ‚... Shirtu hat sich erkältet!‘ obwohl es gar nicht stimmt und er*

---

Denkmal mit Pfeilen beschossen hat, tun die anderen männlichen Trauergäste es ihm gleich. Anschließend tanzen sie mit erhobenen Waffen um den Trophäenbaum herum. In den Skulpturen kann man später noch die einst darauf abgeschossenen Pfeilspitzen ausmachen.

<sup>117</sup> Dies ist auch bei den Bešada (eigene Beobacht.), Yäm (Straube 1963b: 349), Šeko (Straube 1964: 51) bekannt. Bei den Burği wird er zwar nicht verschwiegen, aber nach seinem bekannt werden von der gesamten Bevölkerung entgegen besseren Wissens geleugnet (Haberland 1963a: 308).

*schon längst tot ist. Erst wenn nach einem Jahr die Trauerzeremonie beginnt, wird die Tatsache des Versterbens des poqalla auch ausgesprochen.“*

Bis zu der offiziellen Verkündung des Todes kommen meinen Informanten zufolge immer wieder Besucher, um den ‚Kranken‘ in seinem eigens hierfür außerhalb des Gehöfts errichteten Hause zu besuchen und sich nach dessen Befinden zu erkundigen. Sie bringen Speisen und Getränke ‚für den Kranken‘, die von denjenigen verspeist werden, die mit dem Einbalsamieren des Körpers beauftragt sind und bei dem Leichnam wachen.

Tadesse (1992: 12-21) beschreibt detailliert die Aufbewahrung, Mumifizierung und Bestattung des 1990 verstorbenen Kayote Kala – *poqalla* der Kala-Lineage. Er war der Vater des für diese Arbeit interviewten und im Jahre 2003 verstorbenen Wolde Dawit (Irato) Kala<sup>118</sup>. Die Eingeweide des verstorbenen Kayote wurden bald nach Eintreten des Todes entfernt, in ein irdenes Gefäß gelegt und begraben. Der Leichnam wurde jeden Tag gewaschen und mit Honig und Butter eingerieben. Tadesse's Informationen zufolge soll der verstorbene *poqalla* nach seinem Tod idealerweise neun Jahre und neun Monate lang auf diese Weise einbalsamiert und bekleidet im Gehöft verweilen, bis sein Tod endgültig verkündet wird. Dem Journalisten Collomb (2003: 41f.), der in dem Dorf Machelo die Beerdigung einer mumifizierten Ehefrau eines *poqalla* beobachten konnte, wurde ebenfalls berichtet, die Verstorbene habe zuvor neun Jahre lang in einer gesonderten Hütte verbracht. In dem von Tadesse beobachteten Fall wurde die Zeit jedoch auf weniger als sieben Monate verkürzt.

Kurz vor Bekanntgabe des Todes wurde der Leichnam des Kayote in ein weiteres eigens gebautes Haus verlegt. Hierzu wurde er abwechselnd von mehreren, aus verschiedenen Dörfern kommenden Gruppen getragen, die, die Mumie über ihren Köpfen haltend, den Platz des Gehöftes umkreisten. An dem Tag der Beisetzung wurde zunächst das Grab von Personen der drei Dörfer Machelo, Gamole und Koja gegraben und der Leichnam abermals abwechselnd von verschiedenen Gruppen dorthin gebracht. Während enge Verwandte an dem Grab des *poqalla* tanzten, wurde ein Ochse geschlachtet, dessen Haut dem Leichnam übergezogen wurde. Auf verschiedenen Fotografien der Mumien (Collomb 2003: 38; Tadesse 1992: 15) sind Applikationen kenntlich, die den Toten auf die Augen gesetzt wurden und die Knochenscheiben oder Scheiben von Straußeneischalen sein könnten. Das Bild des aufgebahrten Kala mit seinem *kallačča* und den hinter ihm aufgestellten Stäben erinnert auf diese Weise stark an die später auf seinem Grab stehende Holzfigur.

Bei der von Tadesse beobachteten Zeremonie des Kayote wurde die Holzfigur nach der Aufrichtung mit einem Gemisch aus Ocker und Ziegenblut bestrichen. Eine aus Gras geflochtene lange Kordel wurde an den Schwanz der Ochsenhaut gebunden, in die der Verstorbene eingewickelt worden war. Das andere Ende der Kordel war an jener Holzfigur befestigt worden. So verbunden setzte man den Verstorbenen mitsamt seinem Hocker und einigen persönlichen Gegenständen in das Grab. Das Grab wurde als zwei Meter tiefes Nischengrab mit der Nische Richtung Westen beschrieben. Ein Bambusgeflecht

<sup>118</sup> Den Namen Wolde Dawit hatte er erst später als christlichen Namen erhalten.

trennte den Toten von der Erde, mit der das Grab aufgefüllt wurde. Dann wurden der *waka* sowie geschnitzte Stäbe und Speere gesetzt, ohne dass jemals die Verbindung mit dem *poqalla* durch die Graskordel durchbrochen wurde.

Collomb hatte ebenfalls eine solche von den Kindern des Dorfes geflochtene Graskordel bemerkt, die seinen Informationen zufolge die Nabelschnur symbolisieren sollte, die zwischen den Lebenden und den Toten bestehe. Auf seinen Bildern ist diese Kordel sowohl an der geschnitzten Figur als auch an der Mumie zu sehen.

Die Theorie, jene Graskordel symbolisiere eine Nabelschnur, ist zwar in keiner der übrigen Schriften wiederzufinden, Gras oder andere Blätter wurden jedoch sowohl in Konso als auch in Gewwada recht häufig als Gabe dargestellt, die Hinterbliebene den Statuen oder Steinstelen als Gruß zu Füßen legen. Hierbei steht das Grün für Fruchtbarkeit und Gesundheit und damit für die Lebenden selbst. Die Kordel ist daher kaum anders aufzufassen als eine Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten, die durch die Grabfiguren dargestellt sind. Dieses Symbol der Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten hatte auch Hamer (1996: 543ff.) in dem Pfahl (*dore*) gesehen, den die Sidama bei der Totenfeier eines Mannes errichten. Dieser wird allerdings am Ende der Feierlichkeiten wieder zu Boden gelassen und somit werde, so Hamer, der Kontakt zwischen den beiden Welten wieder durchbrochen.

Die Klanchefs bestattet man meinen Beobachtungen und Informationen gemäß in Gewwada, ebenso wie in der Region Kolme in Konso, in gemeinschaftlichen Familiengräbern, die bei jeder Neubestattung wieder geöffnet werden. In Gewwada wurde das Familiengrab, in dem der Tote begraben wird, von Gewährsleuten als ein sehr großes, mit Steinen ausgekleidetes Loch beschrieben, an dessen Boden sich wieder ein Stein befindet. Der tote *bogolobo* wird auf diesen Stein gesetzt. Bei einem erneuten Todesfall in seiner Familie wird das Grab geöffnet, die Knochen des bereits Vergrabenen werden ein wenig beiseite geräumt, der neue Leichnam wird auf den Stein gesetzt und das Grab erneut verschlossen.

Wenn der Tote auf seiner Bahre zum Grabe getragen wird, so sollten sich auf der gleichen Bahre ebenfalls eine kleine grüne Kalebasse sowie ein Straußenei befinden, beides Insignien des Amtes des *bogolobo*. Der Leichnam wird mit einer frischen Kuhhaut bekleidet. Meinem Gesprächspartner Chabo zufolge zieht man hierzu am Grab für einen Mann einem Bullen bzw. für eine Frau einer Kuh das Fell bei lebendigem Leibe ab und dem Toten wie ein Kleidungsstück an. So wird der Leichnam sitzend in das Grab gelassen, während das abgehäutete Rind seinem Schicksal überlassen bleibt. Ähnlich der Graskordel bei den *poqalla* der Konso und dem Pfahl der Sidama beschrieb mein Informant Chabo den Pfahl, der auf dem Grab des Klanoberhauptes der Gewwada zu stehen kommt, als Verbindungselement zwischen den Lebenden und den Toten: er stehe für „die, die noch da sind“. Der Pfahl und die Kordel werden somit zu einem Symbol für Kontinuität. Wie zu Anfang dieses Kapitels bemerkt, ist eine solche Symbolik vor allem beim Versterben hoher Amtsträger sehr wichtig. In Konso und Gewwada steht die Person des *poqalla* bzw. *bogolobo* für das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit des gesamten Landes, für die er mit Hilfe bestimmter Rituale verantwortlich ist. Hierauf werde ich in Kap. 7.3 genauer eingehen. An dieser Stelle ist dies jedoch von Bedeutung, da der Tod

dieser Amtsträger aus diesem Grund für das gesamte Land eine Gefahr darstellt, da angenommen wird, dass sein Schicksal mit dem des gesamten Landes verwoben ist. In den Beispielen der Konso und Gewwada versucht man, diese Gefahr abzuwenden, indem der Tod des Klanoberhauptes gezeugnet, so die Verwesung, also die Zwischenzeit unterbunden wird, und der Amtsträger somit direkt von seinem lebendigen Zustand, sozusagen ohne zu sterben, in die Welt der Ahnen wechselt.

Während der Trauerfeiern werden auch die Grabanlagen endgültig markiert. Die Größe des Denkmals, das von den Nachkommen errichtet wird, gilt in vielen äthiopischen Gesellschaften unter anderem als Indikator der persönlichen Erfolge des Verstorbenen und richtet sich dabei auch nach der zahlenmäßigen Größe der Nachkommenschaft. Diese trägt, als Beweis der Zeugungskraft, zu dem Prestige des Verstorbenen wesentlich bei. Gleichzeitig jedoch demonstrieren die Nachkommen des Verstorbenen durch ein entsprechendes Denkmal ihre eigene Stärke und Tüchtigkeit und erweisen sich als würdige Nachfolger eines so prestigereichen Mannes. Von den Arsi berichtet Haberland (1963b: 106) allerdings, dass diese auch nicht zu sehr mit Macht und Größe prahlen sollten, und so existiert eine Art maximale Standardgröße eines Totendenkmals, wodurch verhindert werden soll, dass die Nachkommen besonders ruhmreicher Männer den „Neid böser Mächte“ auf sich ziehen.

In Konso kann der soziale Status des Verstorbenen (Mann, Frau, unverheiratetes Kind, Heldentöter, Klanchef) an einer vollständigen Grabanlage recht gut abgelesen werden, was bei der provisorischen Markierung anlässlich der Bestattung noch nicht unbedingt der Fall ist. Kotana berichtete:

*„In der ersten Zeit [wenn die Bestattung stattfindet], richtet man nur einen Stein auf dem Grab auf. Später, bei der Zeremonie, bei der ein Ochse geschlachtet wird, wird der Stein wieder weggenommen. Man nimmt ihn heraus, macht einen Kreis aus Steinen um das Grab herum und schmiert das Fett vom Ochsen auf die drei Hölzer, die [bei einem Mann] an Stelle des Steines auf dem Grab zu stehen kommen.“ (s. auch Hallpike UM: 348)<sup>119</sup>.*

In den meisten Dörfern wird das Grab eines verheirateten Mannes, dessen Frau ihm mindestens ein Kind geboren hatte, durch drei ringförmig eingeritzte Hölzer gekennzeichnet. Hatte er mehrere Frauen geheiratet, stehen entsprechend jeweils drei solche Hölzer pro Ehefrau. In einigen Dörfern wie z.B. Mecheke wird dies zusätzlich durch aufgeschichtete Steinkreise um das Grab gekennzeichnet, und zwar abermals drei pro Ehefrau. In manchen Gegenden (Kolme, Arfayde, Machelo) steht zusätzlich ein kleiner Menhir bzw. ein vierter Holzpfahl mit auf dem Grab. Dies sind vermutlich die provisorischen Grabmarkierungen, die nicht bei der Totenfeier entfernt wurden. Dieser zusätzliche Pfahl ist, so wurde in dem Dorf Machelo erklärt, aus dem Holz des *pirpirta* (lat: *Juniperus procera*), wenn der Verstorbene ein Mann war. Die Hölzer, so sagte ein Gesprächspartner in Kasargyo, werden immer von dem erstgeborenen Sohn gebracht. Hat der Verstorbene je-

<sup>119</sup> Diese Aussage gilt für die Region Karat, die provisorische Markierung wird aber anscheinend nicht überall wieder entfernt.



doch keinen Sohn gehabt, so bringen stattdessen drei andere männliche Verwandte jeweils ein Holz.

War die verstorbene Person eine verheiratete Frau, werden in den meisten Regionen zwei Holzpfähle auf das Grab gesteckt, wobei, wie mir gesagt wurde, die Beschaffenheit des Holzes gleichgültig ist<sup>120</sup>. In den Dörfern Kasargyo sowie Debana stand jeweils nur ein Holz auf dem Grab einer Frau.

Da für eine unverheiratete Person keine Totenfeier abgehalten wird, wird auch an der Grabanlage nach der Bestattung nichts mehr geändert.

Auf einem Friedhof in Pa'ayti, den wir nicht inventarisieren konnten, da sich der Eigentümer dagegen wehrte, sind mehrere Gräber mit dreieckigen kleinen Menhiren gekennzeichnet, die wir an keinem weiteren Ort bemerken konnten. Es wurde uns erklärt, dass es sich hier um kleine Kinder und unverheiratete Mädchen handele. Es war der einzige in dieser Weise getrennt gruppierte Friedhof, den wir besichtigten.

Das Grab eines Heldentöters gleicht bis zum Tage der Totenfeier demjenigen eines gewöhnlichen Mannes. Hernach richtet sich die Ausgestaltung danach, ob die anthropomorphe Holzfigur auf dem Grab selber zu stehen kommen soll oder an einer anderen Stelle. In ersterem Fall wird die provisorische Markierung durch die Gruppe von *waka* ausgetauscht. Ansonsten wird das Grab häufig durch eine oder auch mehrere lange Steinstele gekennzeichnet. Auf manchen Gräbern der Region Karat stehen drei ca. 50-70 cm hohe Stelen nebeneinander, wenn angezeigt werden soll, dass es sich hier um ein Heldengrab handelt. Zuweilen sind zusätzlich Grabhölzer angebracht, die anzeigen sollen, dass auch noch zu der Anlage zugehörige Holzskulpturen an einem anderen Ort (z.B. dem Dorfeingang oder einem Wegesrand) stehen.

In der Region Kolme — so berichteten Informanten — wird eine Steinstele gemeinsam mit den drei ringförmig eingeritzten Grabhölzern auf dem Grab eines Heldentöters errichtet. So wie drei ringförmige Einkerbungen in das Grabholz geritzt werden, so werden hier drei Ringe mit einem Gemisch aus Ocker und Butter auf die Steinstele gemalt, und zwar von dem ersten Zeugen des verstorbenen Töters. Am Fuß dieser Stele wird dann die den Heldentöttern zugerechnete Schlingpflanze *xalala* (*Cissum rotundifolia*) gepflanzt, damit sie an der Stele hinaufranken kann. Der Zeuge bekommt für seine Tätigkeit eine weibliche (lebende) Ziege geschenkt. Sollte der Zeuge aber bereits vor dem Töter verstorben sein, so kann ein anderer Töter des Dorfes gebeten werden, die Ockerfarbe aufzutragen.

Da die Beisetzung des *poqalla* bzw. dessen Mumie erstmalig bei der Trauerfeier stattfindet, wird das Grab bei dieser Gelegenheit komplett gestaltet. Das heißt, die anthropomorphe Holzfigur (*waka*), die die Grabmarkierung darstellt, wird zu dieser Gelegenheit angefertigt und auch auf das Grab gestellt.

Bevor ich mich der detaillierten Beschreibung der Denkmäler widme, werde ich noch den Status des nach der Totenfeier zum Ahnen gewordenen Mitglieds einer Gesellschaft

---

<sup>120</sup> Jensen (1936: 357) nannte als Holz für die Gräber der Frauen dasjenige des *kolalta*-Baumes. Demeulenaere (2002: 41) identifizierte *kololta* als *Launaea taraxacifolia*.

betrachten, um die Motive für die Ausrichtung der aufwendigen Totenfeiern und der Errichtung von Totendenkmälern zu verdeutlichen.

## 5.4 Die Rolle der Ahnen in der Gesellschaft

Den Vorstellungen von einigen der hier untersuchten Ethnien zufolge bedingen sich Tod und die Kreation neuen Lebens gegenseitig. Hamer (1996: 546) gibt eine Legende der Sidama wieder, nach der eine Gottheit den Menschen in einer mythischen Urzeit vor die Alternative stellt, als Lebensform entweder das ewige Leben oder die Wiederkehr von Geburt und Tod zu wählen. Die Sidama entscheiden sich in der Legende für die zweite Lösung und erkennen als Bedingung gleichzeitig die transzendente Macht der Ältesten und der Ahnen als absolute Sanktion der guten Lebensführung an. In dieser von den Sidama gewählten Variante ist folglich das Leben ohne den Tod undenkbar, der Tod wird sogar als Bedingung für die Zeugung neuen Lebens gesehen und wird auf diese Weise mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht. In Konso gibt es ein Sprichwort, das besagt, dass die Menschen durch ihre Kinder über den Tod triumphieren (Amborn 2002: 91). Da das eigene ewige Leben in dieser Vorstellung gegen die Alternative der Erneuerung des Lebens durch die Nachkommen ‚eingetauscht‘ wurde, leben die Menschen nicht als Individuum weiter, sondern in ihren Nachkommen. Das wiederum heißt, dass Personen, die keine Nachkommen zeugen konnten, auch nicht weiterleben. Diesen Aspekt hebt Bartels (1983: 307) bei den Mačča hervor: dort wird bei dem Tod eines Mannes gefragt, ob er einen Sohn hat. Ist die Antwort positiv, heißt es, er lebe noch. Ist sie jedoch negativ, dann heißt es, er sei wirklich gestorben.

Vor diesem Hintergrund ist auch zu verstehen, dass die Trauerfeier, bei der alte und hoch gestellte Personen mit einer großen Nachkommenschaft ins Ahnenreich übertreten, als etwas Positives gilt. Viele Forscher (vgl. Bloch/ Parry 1982: 1f.) haben in den Todesriten immer wieder Assoziationen von Fruchtbarkeit und Sexualität festgestellt. Der Tod dient ihnen zufolge symbolisch einer Erneuerung der Fruchtbarkeit der Menschen, der Felder und des Viehs<sup>121</sup>. Bei den Sidama, so berichtet Lonfernini (1971: 142), wird eine Frau in der Position bestattet, in der sie Kinder gebärt. Die Fruchtbarkeit darf hierbei nicht allein als in der Sexualität begründete Zeugungsfähigkeit verstanden werden, sondern im weitesten Sinne als Lebenskraft und Produktivität – auch wenn die menschliche Sexualität häufig ein wichtiges Thema während der Rituale darstellt (vgl. Cipolletti 1989: 57, 220, 257, 519)<sup>122</sup>. Von den Arsi in Äthiopien berichtet Haberland (1963b: 106) bei-

<sup>121</sup> Ein von Loo (1991: 214-215) angeführtes Beispiel zeigt, wie bei den Guggi der Tod von Tieren in Fruchtbarkeit umgewandelt werden kann. Das Versterben alter Bullen steht dort mit einem Fruchtbarkeitsritual in Verbindung, wodurch der Bulle die Geburten von neuen Kälbern auch nach seinem Tod weiterhin garantiert.

<sup>122</sup> Bloch schildert die Bedeutung der sich im Tod befindlichen Fruchtbarkeit zur Konsolidierung der bestehenden Machtverhältnisse auf Madagaskar. Bei den Merina ist diese in der endgültigen Bestattung gewonnene Fruchtbarkeit für die Gemeinschaft wichtiger als die weibliche, biologische Fruchtbarkeit. Während die weibliche Fruchtbarkeit biologisch (also wild) ist, ist die ‚Wiedergeburt‘ als Ahne männlich und sozial, da sie den sozialen Status der Nachfahren in der Patriline bestimmt. Somit wird die weibliche Fruchtbarkeit sogar der eigentlichen Fruchtbarkeit als gegensätzlich angesehen (vgl. Bloch/ Parry 1982: 18-

spielsweise, dass kinderlose Paare Kinder adoptieren könnten, um eine entsprechend große Grabanlage nach dem Tode zu erhalten. In dem gegebenen Fall wäre dann nicht die biologische Zeugungsfähigkeit eines Mannes wichtig, sondern die soziale, d.h. die Fähigkeit, lebens- und gesellschaftsfähige Nachkommen zu schaffen, die den Namen des Verstorbenen tragen und die Totenehrung übernehmen.

Hallpike (1972: 159) fand auch bei den Totenfeiern (*shilleta*) der Konso Symbole für Fruchtbarkeit in einem Tanz mit deutlich sexueller Ausprägung:

“At one *shilleda* I attended, two men performed an extremely obscene dance, where one of them extended his right arm holding a club stiffly in front of him, and his partner leant over backwards with his mouth open. As they danced about the man with the outstretched arm tried to put his club into the mouth of his partner amidst hilarious laughter. It was, of course, a burlesque representing sexual intercourse and such a dance would never be performed in the usual way.“<sup>123</sup>

Die Tatsache, dass die Toten der Konso in den bebauten Feldern einer Lineage untergebracht sind (Kap. 5.2), lässt die Vermutung aufkommen, dass auch auf diese Weise Tod und Fruchtbarkeit eng verknüpft werden, selbst wenn dies nicht durch die Aussagen meiner Informanten betätigt werden konnte, zumal die Ahnen als „Garanten für die Fruchtbarkeit des Landes, des Viehs und der Menschen“ angesehen werden (Amborn 2002: 86).

Besonders zentral sind Themen der Fruchtbarkeit bei Bestattungs- und Totenfeiern der obersten Autoritäten der hier untersuchten Ethnien Äthiopiens. Diese wurden in den verschiedenen Werken teils als Noblesse, als Könige oder als Priester bezeichnet, und meist vereinigen sie alle diese Aspekte in ihrem Amt. Ein wichtiger Bestandteil ihrer be-

21). Das wichtigste gesellschaftliche Ereignis ist die Einkehr in das Familiengrab als Verstorbener. Die männliche Initiation ist bereits analog mit diesem verbunden, da sie die Einführung eines jungen Mannes, sozusagen seine rituelle Geburt, in die Gesellschaft bedeutet (Bloch 1982: 214). Bloch hatte in diesem Zusammenhang die Initiation als eine Akzeptanz des Eintretens in eine Bewegung zum Tode (also der sozialen, ‚männlichen‘ Geburt) hin interpretiert, die wiederum die Fruchtbarkeit des Landes und die Reproduktionskräfte stärkt (Bloch 1992: 93; Hamer 1996: 541).

Bloch (1982: 220) argumentiert, dass durch die Riten eine Gleichsetzung des sozialen Tods mit der sozialen Geburt suggeriert wird. Darum soll die Teilnahme an Totenritualen zu vergrößerter Fruchtbarkeit (von Menschen, Land und auch Tieren) führen. Es handelt sich hier um die legitime, von der ganzen Gemeinschaft ausagierte Fruchtbarkeit, die der illegitimen individuellen und daher „verschmutzenden“ Sexualität entgegengesetzt wird (Bloch 1982: 226).

<sup>123</sup> Der Vollständigkeit halber führe ich hier die Erklärung meines Konso-Gesprächspartners Koorra Garra über diesen Tanz an. Seiner Ansicht nach handelte es sich nicht um die Imitation menschlichen Sexualverkehrs, sondern um Esel. So sei auch der Name dieses Tanzes Harre Tiyya – ‚Mein Esel‘. Dies erkläre auch die Nutzung eines langen Stockes als Glied. Korra konnte eine direkte Verbindung dieses Tanzes mit der Totenfeier für einen Großvater allerdings nicht bestätigen. Dieser Tanz könne ganz im Gegenteil jeder Zeit aufgeführt werden, um Frauen abzuschrecken und zum Heimgehen zu bewegen. Frauen sollten sich nämlich nicht zu lange auf dem Tanzplatz aufhalten, und dieser Tanz sei nicht sehr schön für sie anzusehen. Auch wenn dieser Tanz kein fester Bestandteil der *shileta* ist, so ist dennoch zu vermerken, dass Totenfeiern für Großeltern die einzigen Totenfeiern sind, an welchen seine Aufführung zumindest denkbar ist.

sonderen Bedeutung ist, dass sie stellvertretend für die Fruchtbarkeit der Menschen, Tiere und Felder zuständig sind. Bei den Hamar, Banna und Bešeda legt man Haberland und Straube (1979: 132) zufolge in die rechte Hand des gedörrten Leichnams eines obersten rituellen Führers (*bitta*) Getreide und träufelt Milch und Honig hinein, also jeweils ein symbolischer Teil der Nahrungsmittel, die die Lebensgrundlage darstellen und für deren Fülle die Person des *bitta* zuständig ist. Von den Yäm wurde im 17. Jahrhundert berichtet, dass die Königsleiche bis zu seinem Begräbnisplatz über den Boden geschleift wurde, da die Erde dadurch noch von dem toten König gesegnet wurde (Straube 1963b: 349). Der natürliche Tod eines Klanführers (*qawot*) der Arbore wird als segensbringend und als Ursache von Regenfällen angesehen (Tadesse 1999: 209). Auch bei Bestattungen von Klanführern in Konso und Gewwada gibt es Symbole von Fruchtbarkeit, wie z.B. die Graskordel und das Einbalsamieren mit Honig und Butter in Konso und die kleine immergrüne Kalebasse und das Ei, die mit dem Klanführer auf der Bahre in Gewwada getragen werden.

Das Fortleben eines Menschen als Ahne ist davon abhängig, ob er Nachkommen gezeugt hat oder nicht, da das weitere Existieren der Ahnen von der Aufmerksamkeit abhängt, die die Hinterbliebenen ihnen zugestehen. Bei den hier untersuchten Ethnien findet diese Aufmerksamkeit häufig ihren Ausdruck in mehr oder weniger regelmäßigen Speiseopfern. Insbesondere Witwen halten eine Verbindung zu ihren verstorbenen Ehegatten aufrecht, indem sie etwas Speise oder Getränke vor dem Verzehr bzw. zu bestimmten Tageszeiten vergießen: In Konso verstreut man vor Beginn der Ernten den Ahnengeistern etwas Brot und Kaffee am Dorfeingang. Bei den Sidama unterhalten Väter und Söhne eine kontinuierliche Beziehung, die nach dem Tod durch Nahrungsgaben seitens der Söhne und Traumvisiten seitens der Verstorbenen fortgeführt wird (Hamer 1987: 89). Von den Arsi berichtet Haberland (1963b: 106), dass regelmäßig Milch und Honigwein als Gaben für die Ahnen vergossen werden.

Solche Bräuche konnte ich in Gewwada 2003 selbst beobachten. Hier kommunizieren die Hinterbliebenen noch eine ganze Weile mittels eines Sehers mit dem Verstorbenen und hören erst dann auf, ihm Gaben aus Gras und Butter an sein Denkmal zu bringen, wenn der Seher ihnen mitteilt, der Tote sei nun nicht mehr darauf angewiesen. Solche Gaben sind nicht zwangsläufig Teil eines Ahnenkultes, in dem auch regelmäßige Gebete an diese gerichtet werden. Loo (1991: 156, 268) betonte sogar die Abwesenheit eines solchen Kultes bei den Guḡgi.

Aber auch die Lebenden und ihr Status in der Gesellschaft sind in gewisser Weise davon abhängig, auf ihre Ahnen Bezug nehmen zu können, und es bleibt eine Wechselbeziehung zwischen Ahnen und Nachkommen bestehen (vgl. Hertz 1960: 74; Thiel 1984: 41f., 142).

Mit der Totenfeier wird nicht nur die Größe des Verstorbenen und dessen Nachkommenschaft demonstriert, sondern auch die Macht und der Einfluss verdeutlicht, die er als Ahn beibehält. Hamer (1996: 543) z.B. sieht den Hauptzweck der aufwendigen Totenfeiern der Sidama in Äthiopien darin, die Kraft und Macht des toten Ältesten zu der kumulativen und transzendenten Macht aller toten Ältesten hinzuzufügen. Dies wiederum begründet ihm zufolge die Basis der Ideologie der Sidama.

Bei den hier behandelten Ethnien hängt das Wohlergehen der Gemeinschaft, die Fruchtbarkeit der Felder und Herden von dem korrekten Einhalten der gesellschaftlichen und rituellen Regeln ab (Amborn 1998: 356ff. zu Burgi; Freeman 2002: 134f. zu Gamu; Hamer 1987: 82f.; Schulz 1941/43: 535 zu Sidama). Die Hauptaufgabe, die den Ahnen hierbei zugewiesen wird, ist die Wahrung der sozialen Ordnung. Die Macht, die die Ahnen über die Hinterbliebenen ausüben können, besteht in ihrer Fähigkeit, ihre lebenden Nachkommen mit Krankheit und Missernten zu strafen, wenn die soziale Ordnung, die auch die Pflichten den Ahnen gegenüber beinhaltet, missachtet wird. Ein Ahn wird somit in gewisser Weise zu einem mehr oder weniger gerechten Regelhüter, dessen Gemütsverfassung von dem Verhalten der Menschen abhängt (vgl. Harris 1982: 58; vgl. Thiel 1984: 143).

Damit die Ahnen aber ihre Aufgabe als Regelhüter ausüben können, brauchen sie lebende Stellvertreter, und dies sind einerseits die lebenden Ältesten, andererseits die direkten Nachkommen und zuweilen Seher, die den Wunsch der Ahnen interpretieren. Somit werden durch die Ahnen gleichzeitig die gesellschaftlichen Positionen und Machtverhältnisse unter den Lebenden legitimiert, und Macht eines Ahnen überträgt sich auf diejenigen, die mit ihm in Kontakt stehen, unter anderem also die Nachfahren.

Die Trauerriten interpretiert Hamer (1987: 94) demzufolge als eine Verbindung der Autorität der Ahnen und der Autorität der lebenden Ältesten sowie der direkten Nachkommen. Das heißt, dass sich der Status, der einem Ahnen durch die Ausstattung einer Trauerfeier zugestanden wird, in gewisser Weise auch auf die Stellung seiner Nachkommen in der Gesellschaft auswirkt, die sich mit ihm identifizieren. Das wiederum bedeutet, dass Nachkommen versuchen können, durch die prunkvolle Ausrichtung der Feier den Status des Verstorbenen und den damit eng verbundenen eigenen Status in der Gesellschaft neu zu definieren und ihre eigene Stellung durch die Verwandtschaft mit dem prestigereichen Ahnen zu legitimieren. Die Trauergäste geben so durch ihren Schmuck nicht nur ihren eigenen Status, sondern auch ihre Verwandtschaft mit dem Verstorbenen zum Ausdruck. Abäbaw (1986: 29) schreibt, dass die sozialen Bande bei den Guğgi betont werden, indem die Hinterbliebenen ihre Trauer in einer strikten Reihenfolge (erst die Ehefrau, dann der älteste Sohn, dann andere Verwandte) bekunden. Straube (1963b: 68, 118) berichtet von den Koorete, dass die jeweilige Zugehörigkeit zum Klan des Verstorbenen bzw. dessen Schwiegersohns während der Vergabe der Schlachttiere ausagiert wird. Die möglichst vollständige Teilnahme aller Gemeinschaftsmitglieder an den Trauerriten wird als ungemein wichtig empfunden. Haberland (1963b: 104) hatte bemerkt, dass sie bei den Arsi explizit als Pflicht formuliert ist, und Brögger (1973: 104) berichtet davon, dass bei den Sidama solchen, die nicht ordnungsgemäß teilgenommen haben, Bußgelder auferlegt werden.

Da der Zugang zu der Ahnengemeinschaft von dem Status des Betroffenen zu Lebzeiten bedingt wird, der wiederum von seinem Alter, der Anzahl seiner Nachkommen, den Umständen seines Todes und seinen ökonomischen Verhältnissen abhängig ist, kann man während der Totenfeier versuchen, diese Qualitäten durch eine besonders prunkvolle Ausrichtung der Feiern neu zu diskutieren, zu definieren und gegebenenfalls auch zu manipulieren (vgl. Jamin/ Coulibaly 1979: 285). Unter solchen Prämissen kann das Be-

mühen, den sozialen Status des Verstorbenen zu erhöhen, auch als Bemühen der Nachkommenschaft verstanden werden, ihren eigenen Status (über denjenigen des Verstorbenen) neu zu definieren.

Durch diese Beziehung, in der der Status des Verstorbenen von der Anzahl und auch der Tüchtigkeit seiner Nachkommen abhängt und deren Status wiederum von dem des verstorbenen Ahnen, erklärt sich auch zum Teil, warum es oft unterlassen wird, für einen ledigen Menschen ohne Nachkommenschaft ein Denkmal zu setzen. Haberland (1957: 334) wurde bei den Arsi gesagt, dass ja niemand mehr da sei, der eines errichten könne.

Von Informanten in Konso wurde dies mir selbst gegenüber häufig mit der rhetorischen Frage kommentiert, wer soll denn das Denkmal errichten, wenn keine Söhne da sind?

Katamo aus Gera war der Meinung, der einzige Grund für das Aufrichten eines solchen Denkmals sei, dass die Nachkommen auf ihre Vorfahren stolz sein könnten, und mein Gewährsmann Chabo aus Gewwada erläuterte:

*„Wenn der Verstorbene viele Verwandte hatte, dann geben sie lange weg, ertragen Durst, Hitze, Hunger und suchen einen ganz besonders großen Stein zum Aufstellen. Wenn er nur wenige Verwandte hat, dann errichten diese nur einen kleinen Stein. Die Verwandten tragen dann den Stein bis in die Nähe des Hauses und zeigen ihn und alle bewundern ihn: „Ah, der hat viele Verwandte gehabt!“*

Wenn sich der erhöhte Status und somit ein wenig von der Macht des Verstorbenen auf die Nachkommen ausweitet, dann sind auch die Nachkommen an einem Gedenken des Status des Toten interessiert. Indem der gesellschaftliche Status eines Menschen zumindest zum Teil durch seine Identifikation mit seinen verstorbenen Vorfahren bestimmt wird, behält der Verstorbene weiterhin Einfluss.

Aus dieser Identifikation der Nachkommen mit dem Ahnen heraus lässt sich auch erklären, weshalb die Gesellschaft einigen ihrer Mitglieder die Gesamtheit der vorgesehenen Rituale verweigert. Menschen, die ihre Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft noch nicht erlangt oder auf irgendeine Weise verwirkt haben, werden ausgeschlossen, da sie nicht dem Ideal des Werdegangs eines Menschen entsprechen und somit kein Vorbild darstellen, mit dem man sich identifizieren und seine eigene Stellung erhöhen könnte. Der Kreis der Personen, die zu Ahnen werden können, wird daher bewusst eingeschränkt (vgl. Am-born 2002: 86).

Indem in den in dieser Arbeit besprochenen Gebieten für ganz bestimmte Verstorbene nicht nur eine pompöse Trauerfeier ausgerichtet, sondern auch ein aufwendiges Denkmal errichtet wird, entsteht zusätzlich eine Art Elite unter den Ahnen. Diese Auswahl bedeutet aber auch einen Verlust. Wie oben deutlich wurde, ist es in Konso wichtig, die Familienmitglieder nach ihrem Tod an einem Ort wieder zu vereinen. Die Beschreibungen meines Informanten Korra ließen darauf schließen, dass es sich bei den durch eine Totenfeier zu Ahnen gewordenen Verstorbenen um eine Art Kontinuum von Familiengeist handelt, das unvollständig ist, wenn nicht alle Mitglieder gemeinsam begraben sind. Diejenigen, die jedoch ohne Totenfeier bleiben, können nicht in dieses Kontinuum eingehen, sondern bleiben individuelle Geister. Wenn nun eine Lineage nur wenige Ver-

storbene auch als Ahnen bezeichnen kann, da zu viele frühzeitig verstorben sind oder im Kampf verstümmelt wurden, schwächt das diese Lineage selbst, da sie sich nicht auf eine ruhmreiche Reihe von Vorfahren berufen kann. Die für besonders prestigereiche Verstorbene aufgestellten Denkmäler, die ich im nächsten Kapitel behandeln werde, sind somit nicht nur als Denkmal für den Verstorbenen, sondern auch als Denkmal für die Größe und Stärke der ganzen Lineage, der Verstorbenen und Lebenden eingeschlossen, und somit auch der Nachkommenschaft zu sehen.

In diesem Kapitel ist deutlich geworden, dass das zentrale Interesse einer Gesellschaft darin besteht, dass möglichst viele der Verstorbenen durch eine Trauerfeier zu Ahnen werden. Es wird jedoch nur für solche Personen eine Trauerfeier veranstaltet, die einen bestimmten Status in der Gesellschaft erreicht haben und somit einen möglichst idealen Lebenslauf hatten. Im Gegensatz zu der Beerdigung, während der um das verstorbene Individuum getrauert wird, stellen die später stattfindenden Totenfeiern, bei denen ein Verstorbener zum Ahnen wird, ein positives Ereignis dar, weil er einerseits in seinen Nachkommen weiterlebt und auch die Nachkommen weiterhin Bezug auf ihn nehmen und sich mit ihm identifizieren können.

Außer solchen Personen, die den Status eines vollen Gesellschaftsmitglieds noch nicht erreicht haben, wurde von einigen der hier behandelten Ethnien berichtet, dass Männer auch dann nicht in einer Trauerfeier zum Ahnen gemacht werden können, wenn Trophäen von ihrem Körper abgeschnitten wurden. Das Problem dieses Umstands wird in einer von (Sahlu 2002: 150) wiedergegebenen Legende sehr deutlich: Nachdem ein Boorana und ein Arsi miteinander auf Leben und Tod gekämpft und der Arsi Oberhand gewonnen hat, bittet der Boorana um Gnade, nicht um sein Leben, sondern um die Unversehrtheit seines Körpers, denn „den Kastrierten fressen die Geier“. Nicht der Tod selbst, sondern die Verstümmelung des Körpers wird deshalb als so unerträglich empfunden, weil der Verstorbene durch das Verwehren der Bestattungsriten dem Ahnenkollektiv vorenthalten wird. Das heißt wiederum, dass eine befeindete Gruppe durch die Verstümmelung des Körpers eines ihrer Mitglieder, nämlich durch das Schneiden der Penistrophäe, nachhaltig geschwächt werden kann. Bei dieser Vorgehensweise handelt es sich um die von Bloch (1982: 229) definierte „negative predation“. Die Stärke der eigenen Gruppe wird dadurch erhöht, dass bewusst die Ahnenreihe der befeindeten Gruppe durchbrochen wird. Wie Bloch (1982: 15) für die Merina auf Madagaskar festgestellt hat, kann ein Körper, der nicht Eingang in das gemeinschaftliche Grab finden konnte, nicht dazu beitragen, die Fruchtbarkeit seines Landes und seiner Nachkommen zu erneuern. Dies ist auch auf die hier untersuchten Ethnien übertragbar. Die Männer, die getötet und verstümmelt werden, können nicht in das Reich der Ahnen gehen und bleiben als unzufriedene und eifersüchtige Zwischenwesen bestehen. Sie fehlen also in der Reihe der Vorfahren, auf die sich eine Lineage bezieht, und mit der sie sich identifiziert, um ihre eigene Stellung zu behaupten (vgl. Kap. 7.1, Kap.8). Die Totendenkmäler, die immer von Mitgliedern einer Lineage für die verstorbenen Ahnen errichtet werden, sind somit auch Zeugnisse für die Vollständigkeit der Ahnenreihe, auf die diese Lineage sich berufen kann. Im Folgenden sollen diese Denkmäler genauer beschrieben werden.





## 6. Totendenkmäler der Konso und Gewwada: Die *waka* und *dekaa diiruma*

Die Totendenkmäler, die in Konso für verstorbene Vorfahren errichtet werden, sind entweder hölzerne anthropomorphe Stelen (*waka*), und/ oder wenig behauene Steinstelen (*dekaa diiruma*). Die erste schriftliche Erwähnung der *waka* der Konso stammt von Léon Darragon, einem französischen Geographen. Er (Darragon 1898: 139) berichtete, nachdem seine Reise über Tuuro im Norden Konsos geführt hatte, dass er einen *waka* aus Konso mitgebracht hatte, den er einem Museum zu übergeben gedachte<sup>124</sup>.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die *waka* durch Azaïs und Chambard (1931: 254) bekannt als Skulpturen, die auf Friedhöfen oder an Wegesrändern stehen und verstorbene Männer sowie die von ihnen erschlagenen Feinde oder Tiere darstellen. Laut Azaïs und Chambard stehen alle *waka* auf Gräbern, eine Darstellung, die vermutlich aus einer Ungenauigkeit in ihren Beobachtungen resultiert.

Bei Jensen (1936: 199) ist zu lesen, dass die *waka* keine Grabstelen, sondern vielmehr den Toten geweihte Denkmäler sind, denn Grab und Totenmal sind voneinander getrennt. Während die Toten auf den Feldern begraben liegen, stehen die meisten hölzernen Denkmäler an den Dorfausgängen, öffentlichen Plätzen und an den Wegen, also an Orten, wo viele Menschen vorübergehen. Jensen zufolge sind die Figuren nur tapferen und vornehmen Männern vorbehalten, wobei sich ihr Status an der Zahl der Feinde bemisst, die sie getötet haben. Im Folgenden werde ich zeigen, dass auch diese Darstellung etwas ungenau ist, denn unsere Inventarisierung hat ergeben, dass es auch zur Zeit der For-

---

<sup>124</sup> "J'ai rapporté de ce pays [Konso] un objet que je compte offrir à un musée d'ethnologie et qui consiste en un morceau de bois grossièrement sculpté, ornement obligé des tombeaux indigènes qui doivent porter l'image du mort qu'ils renferment".

schung Jensens *waka* als Grabmarkierungen für Klanchefs gegeben haben muss. Heute werden in vielen Gegenden Konsos Skulpturen als Grabmarkierungen aufgestellt, was aber sicherlich eine neue Entwicklung darstellt.

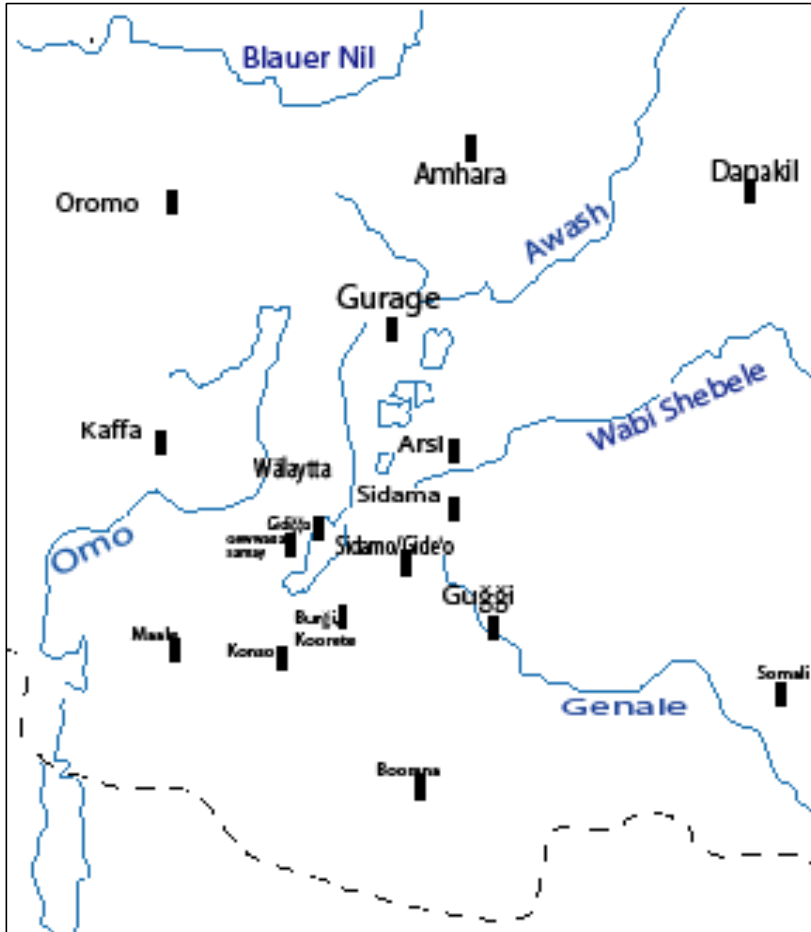
Sehr viel später haben Cowen (1978) und Amborn (2002) sich diesen Statuen gewidmet. Während Cowen einige alte Fotografien sowie einige von Reisenden erworbene Statuen untersucht und sehr detailliert in einem Artikel beschreibt, interpretiert Amborn ihre Bedeutung auf der Grundlage seiner durch frühere Forschungen erworbenen Kenntnisse der Konso sowie des ganzen Dullay-Gebietes<sup>125</sup>. Obgleich die *waka* schon lange bekannt und untersucht worden sind, so fehlt bisher doch eine systematische Übersicht über die Gesamtheit dieser Figuren Konsos in den verschiedenen Regionen.

Zu den Totendenkmälern, die in Konso für Heldentöter errichtet werden, müssen auch die bis zu 2,50m hohen steinernen Stelen (*dekaa diiruma*) gerechnet werden, die zum Teil alleine, zum Teil mit Gruppen von Holzfiguren zusammen und zum Teil auch anstelle der Holzfiguren aufgerichtet werden. Während die Holzfiguren auch Grabmarkierungen bzw. Denkmäler für Klanchefs sein können, werden steinerne Stelen bis heute nur aufgerichtet, um an bestimmte Tötungen zu erinnern. Im an Konso angrenzenden Gewwada stellt man bisher keine hölzernen, sondern für Töter wie auch für Klanchefs nur steinerne Stelen auf.

---

<sup>125</sup> Zum Gebiet der Dullay – nach einem dortigen Fluss benannt – zählt Amborn Gewwada, Dihina, Dobase, Gaba, Gergere, Gollango, Gorose, Harso, Samay (Unsteth 1990: 13-16). Es handelt sich hierbei um eine innerhalb der kuschitischen Sprachfamilie sprachliche Abgrenzung.

Karte 3: Vorkommen megalitischer Anlagen und anderer Totengedächtnismale im Süden Äthiopiens nach Haberland (1963b: 111)



## 6.1 Grabmarkierungen und Totendenkmäler Süd Äthiopiens

Die meisten Grabanlagen der hier behandelten Ethnien sind zunächst als Hügel aus Erde oder Steinen, oder auch durch Steinringe gekennzeichnet. (z.B. Wälaitta- Oromo (Wassmann 1935:48); Šeko (Straube 1963b: 85) Konso (Kap. 5.2), Hamär, Bešada, Samay (eigene Beobachtung)).

Bei einigen der Ethnien werden Gräber bepflanzt<sup>126</sup>. Die Existenz bzw. Beschaffenheit einer zusätzlichen Kennzeichnung richtet sich generell nach dem sozialen Status des Verstorbenen. Hierbei kommt den Gräbern der sozial niedrigst Gestellten nur eine geringe und vergängliche Markierung zu bzw. Neugeborenen und anderen Nicht-Mitgliedern der Gesellschaft zuweilen auch gar keine. Viele der Gräber von Erwachsenen sind mit kleineren Stein- oder Holzstelen gekennzeichnet<sup>127</sup>. Die Grabmarkierung der Konso habe ich bereits im vorigen Kapitel beschrieben.

Die Grabanlagen von Personen, die einen besonderen hohen Rang erreicht haben, werden gesondert gekennzeichnet:

Straube (1963b: 214, 223, 237, 254, FOK 61, S. 90: 117/8; 118/7+ 4; 113/6; 118/8; S. 91: 118/3-5; 117/7; 113/20 + 7; 118/5; 113/7) schreibt von Hütten, die über dem Grab von beschnittenen Männern der Dorze errichtet werden, wogegen solche Konstruktionen bei den Sala, Doko und Dita den „wohlhabenden und angesehenen“ Personen vorbehalten sind. Weiterhin konnte er (Straube 1963b: 139) den unterschiedlichen Status eines Verstorbenen der Koorete an den unterschiedlich elaborierten Gerüsten (*kombotse*) erkennen, die auf den Gräbern errichtet werden. Hamer (1987; vgl. auch Haberland

<sup>126</sup> Z.B. eine Kaktuspflanze (lat. *sansivieria*) am Kopf- sowie Fußende eines Grabes auf Gidiččo (LeQuellec/ Poissonnier 2000: 25), Gras (zur Bedeutung von Gras, s. Kap. 3.3) in der Region um Wälaitta (Wassmann 1935: 48) Kandelaber-Euphorbien in Arsi (FOK 67, S.72: 97/2; 3; 29; 40; 41; S. 76: 63/33; 63/37; 114/26; 63/35; 63/36) sowie auf den Begräbnishainen Pa'aytis in Konso, Korallenbäume, deren Anzahl der Anzahl der gezeugten Kindern des Verstorbenen entspricht, bei den Dorze (Straube 1963b: 214, 223), Baumpflanzungen bei den Dita (ibid.). Auch Haberland (1963: 105,107) berichtet von einer ringförmigen Bepflanzung der Gräber der Arsi mit Bäumen, „damit der Tote im Schatten liegt“. Die Bäume haben hierbei ihm zufolge die früheren Euphorbien ersetzt. Bei den Sidama und den Guğgi werfen die Ehefrauen Verstorbener etwas Gras auf das Grab (FOK 69, S. 158: 5/28; Abäbaw 1986: 29).

<sup>127</sup> In Hamär ist jedes Grab eines Erwachsenen, der Nachkommen gezeugt hatte, mit einer etwa 30 – 80 cm hohen Steinstele geschmückt (Lydall/ Strecker 1979: 57 Fok 62, S. 97: P 43/38a), in Banna sind die zum gleichen Zweck aufgerichteten Stelen bis zu 1,50 m hoch (Lydall/ Strecker 1979: 57) und auch die Tumuli sind in Bana in der Regel etwas höher (Fok 62, S. 70: P 43/16a;17a;19a). Mit einem kleinen aufrechten Stein markierte Gräber sind auch in Samay zu finden (Fok 62, S. 150: Ha 105/2 P 37/24), ebenso wie in Maale, wo sie 1m bis 1,50 m hoch sind (Jensen 1959: Abb. 42/1; FOK 61 Ha 43/3, Ha 43/5), und bei den Koorete werden die Gräber des Klanes der Schmiede mit einer solchen kleinen Stele gekennzeichnet (Straube 1963b: 125). Der Fotokatalog der Expedition unter Jensen enthält ein Foto von einem Grab in Burgi, auf dem mehrere kleine Monolithen stehen (FOK 43,137: 30/34). Auf dem Friedhof des Dorfes Bayso auf der Insel Ghidicco sind einige Gräber in länglicher, andere eher runder Form gestaltet. Nur auf den runden Gräbern befinden sich jeweils Steinstelen, von denen die längsten etwa einen Meter hoch sind. In der Form glichen sie dem Grab des (mythischen) Klangründers Tsenso, dessen Grab einzeln und mehrere hundert Meter abseits der anderen Gräber steht (LeQuellec/ Poissonnier 2000: 26).

1963b: 112) berichtet folgende Statusunterscheidung an den Gräbern der Sidama: auf Gräbern junger Frauen, die auf der niedrigsten Stufe der sozialen Hierarchie standen, wird ein Zaun aus Stöcken errichtet, während auf denen junger Männer breitere Bretter und auf jenen alter Männer kunstvolle Bambuszäune aufgestellt werden. Letztere stehen auch auf Gräbern alter Frauen, jedoch etwas kleiner. Die Expedition des Frobenius-Instituts 1954-55 dokumentierte bei dieser Ethnie ein leichtes Bambusgeflecht um das Hügelgrab eines Mädchens (FOK 69, S.158: 16/31) und eine Zierkante um das Grab von beschnittenen Jungen (die den gleichen Namen trägt wie die Frisur junger Männer). Das Grab eines höheren Ranginhabers hingegen wurde während der Expedition mit zwei Bambuszäunen umgeben fotografiert, wobei der äußere zwei Eingänge (nach Westen und nach Osten) hatte (FOK 69, S.159: 30/6, 31/34).

Bambusgeflechte, die das Grab umgeben, fand Straube (1963b: 68, 214) auch bei den Dorze vor, wobei er bei letzteren präziserte, dass sie für höchste Ranginhaber (*balaka*) errichtet werden.

Ein vollständiges Grab der Arsi besteht den Beschreibungen Haberlands (1963b: 105ff.) zufolge aus einem Kegel aus Erde oder Steinen, auf dem häufig zwei gegeneinander gestellte Steinplatten aufgerichtet waren. Es besaß mindestens vier mit eingeritzten Mustern verzierte Grabsteine, die sich gegenüber standen und so ein Tor bildeten. Rund um diese Anlagen läuft ein Graben, und diese Konstruktion hat zwei Eingänge. Hierin ähnelt die Grabanlage denjenigen der Sidama. Diejenigen Arsi-Untergruppen, die den Sidama benachbart sind, haben zudem deren Bambuszäune um die Gräber herum übernommen, wobei die Steinplatten dann außerhalb des Zaunes stehen.

Muslimische Gräber der Arsi, die sehr den Anlagen ihrer westlichen Nachbarn Allabaa sowie der Somali ähneln, weisen eine Mischform zwischen den hier beschriebenen und islamischen Elementen auf. Die außen stehenden Stelen sind bei diesen Formen beibehalten worden, in der Mitte ersetzt ein rundlicher Bau oder eine Stufenpyramide den Steinhaufen.

Äthiopien ist seit frühen Forschungsreisen (s.u.) für seine zahlreichen Steindenkmäler bekannt; und bei vielen der Denkmäler konnte nachgewiesen werden, dass es sich um Totendenkmäler handelt. Da sie aber nicht immer auf dem eigentlichen Grab zu stehen kommen, sondern zuweilen abseits davon oder auf einer dem Grab nachempfundenen Konstruktion, die kein Skelett enthält, ist dies nicht immer eindeutig belegt. Haberland (1963b: 109-111) hatte sämtliche Orte aufgelistet, an denen ihr Vorkommen bekannt ist, und dies auf einer Karte dargestellt. Hierbei hat er geschlossen, dass die Totendenkmäler in Äthiopien häufig in Verbindung mit dem Verdienstwesen und insbesondere mit dem Töterwesen besonders weit verbreitet sind<sup>128</sup>.

Einige der Steinmale sind zu Sehenswürdigkeiten oder gar Wahrzeichen für bestimmte Regionen geworden, wie zum Beispiel die Stelenfelder von Axum, wo auch der mit 33m höchste aufrecht stehende Monolith der Welt gestanden hat (FOK: 58; Jousseume 1995: 67), die Haberland (1963b: 114) auch in den Zusammenhang des Verdienstwesens

<sup>128</sup> Die muslimischen Heiligengräber sollen hier weitgehend außer Acht gelassen werden, da sie in einem anderen sehr komplexen Zusammenhang verehrt werden.

und Tötertums stellte. Mehrere Steinstelen befinden sich nördlich von Addis Ababa in der Gegend von Debre Berhan (Haberland 1963b: 110). Einige von ihnen sind 1999 von einer Expedition des *Centre Français des Etudes Ethiopiennes* untersucht worden (Hagos 2000).

Speke (1864: 59, 68) hatte auf seinen Reisen durch das Land der Somali mehrere große Tumuli entdeckt. Wie seine somalischen Begleiter ihm versicherten, sollen diese von früheren christlichen Bewohnern des Landes errichtet worden sein<sup>129</sup>. Ein Mann, der versucht habe, seine Frau im Inneren eines dieser Tumuli zu begraben, habe dort eine durch Holzbalken gestützte Kammer gefunden, in der sich unter dem Boden vergraben oder verschüttet einige Tontöpfe, Münzen, ein den Nasenringen muslimischer Somali ähnelnder Goldring und diverse andere Besitztümer befunden haben sollen – von Gebeinen war jedoch nicht die Rede. Das zugehörige Grab konnte Speke in einiger Entfernung liegend ausmachen. Bardey (1981: 107) erwähnte Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls in Somalia ähnliche Bauwerke, jedoch handelte es sich seiner Meinung nach um echte Gräber von gefallenem Krieger.

Einige der Monumente waren zur Zeit von Azaïs noch in rituellem Gebrauch, und die Menschen versammelten sich hier einmal im Jahr, um Weihrauch zu verbrennen (Azaïs 1931: 123 zit. in Jousseume 1974: 8). In der Nähe von Harar wurden viele aufrechte Steine mit menschlicher Silhouette entdeckt (Jousseume 1995: 108) und bei Buggisa vier Stelen mit phalloidem Aussehen sowie eingehauenen Gesichtszügen (Jousseume 1974: 17). Bei den untersuchten Gräbern, die sich in unmittelbarer Nähe der Stelen befanden, handelt es sich jeweils um kollektive Anlagen, in denen die Verstorbenen mit Grabbeigaben wie Waffen und Schmuck beigesetzt wurden. Einige Knochen, die offensichtlich von einer anderen Stelle hier her verlegt worden waren, deuten auf die Existenz sekundärer Grabstätten hin (Jousseume 1974: 107, 110). Da sich auch Waffen in dem Grab befanden, schließt Jousseume, dass es sich wohl um das Grab eines Töters oder zumindest Kriegers handelt.

Im Gebiet der Afar stehen aufrechte Steinstelen in Verbindung mit Gräbern (Jousseume 1974: 21), die zum Teil als phallisch, zum Teil als anthropomorph gedeutet wurden. Thesiger (1990 (London: 1987): 142, 160f.) beschrieb hier große Stein-, gegebenenfalls auch Holz-Tumuli mit Steinkreisen von drei bis vier Metern Durchmesser und zwei Eingängen. Bei diesen handelte es sich um leere Gräber, die an viel begangenen Wegen errichtet worden waren. Vor dem Eingang hatte man eine Reihe Steinstelen aufgerichtet. Die erste der Stelen repräsentierte Thesigers Informationen zufolge den Verstorbenen selber, die anderen die von ihm erschlagenen Feinde. Befand sich auch eine liegende Säule auf dem Boden, so sollte diese einen erlegten Löwen oder Elefanten darstellen. Thesiger berichtete, dass auch einige Hügel als Gemeinschaftsdenkmal für Brüder oder auch im selben Kampf gestorbene Krieger errichtet worden sind, wobei dann für jeden der hier geehrten Verstorbenen eine eigene Stelenreihe vor einem eigenen Eingang des Hügels

---

<sup>129</sup> Auch bei meinen eigenen Recherchen tauchten solche Antworten vermehrt auf. War die ansässige Bevölkerung muslimisch, so wurden die Denkmäler christlichen Praktiken zugerechnet und anders herum.

stand. Thesiger sprach auch von ganzen Familienanlagen, in denen die einzelnen Tumuli mit dem ursprünglichen Haupttumulus verbunden waren.

Sehr ähnlich der Afar, oder gar von ihnen übernommen, seien die heutigen Töttermale der Karrayyu, wie mir ein junger Angehöriger dieser Ethnie sie beschrieb. Die Anzahl der dem Grab eines Tötters zugehörigen Stelen richtete sich nach der Anzahl der getöteten Feinde bzw. Stücke Großwild. Eine eventuelle Dekoration beschränke sich auf das Zeichen ‚X‘, das die Stele eines Menschentötters anzeige (s. u. S. 117).

In der Nähe dieser älteren Funde studierte Jousseume bei Harar etwa 50 rechteckig geformte Gräber mit parallel aufgerichteten Steinplatten, die nach Ost-West ausgerichtet sind. Jousseume (1974: 17f., 108) bemerkt hier eine große Ähnlichkeit der megalithischen Gräber Harars mit jenen des Mittelmeerraumes und den yemenitischen Totenmälern und er schließt daher er auf die Möglichkeit einer Wanderung von Süd-Arabien aus über die Berge von Harar zu den großen Seen (oder auch umgekehrt) und somit einer Beeinflussung der Konstruktion von Grabmalen aus östlicher gelegenen Gebieten.

Jousseume (1995) führte wohl die jüngste Studie darüber im südlichen Teil Äthiopiens durch. Da er in seinen Untersuchungen auf die Schriften seiner (französischen) Vorgänger aufbaut, möchte ich mich hier weitgehend auf seine Ergebnisse (Jousseume 1995: 65-114; 131-167) stützen. Seine Zählungen ergaben 38 Stelen in Wälaytta, 26 ‚phalliche‘ und nicht dekorierte Stelen auf 22 verschiedenen Fundorten im Gebiet Hadiyya/Kambaata, 14 Fundorte in Sélti, 16 in Meskan, 8 in Dobbii und 7 in Defel-Damo. Sein besonderes Augenmerk lag auf den Stelen des von der *Mission Archéologique Française* als ‚Soddo‘ bezeichneten Gebiets<sup>130</sup> und der Region um Tiya im heutigen Siedlungsgebiet der Gurage. Archäologische Ausgrabungen in Tiya erwiesen die Existenz von Gräbern am Fuß der Stelen. Hinter den ersten Gräbern, die den Stelen am nächsten sind, schließen sich weitere Gräber an, die jedoch keine eigenen Stelen haben (Jousseume 1995: 289). Der Friedhof mit den Steindenkmälern liegt an einem viel begangenen (heute befahrenen) Ort, was auch für heutige Heldentöterdenkmäler der Konso und Arsi typisch ist. Haberland (1963b: 114ff.) und auch Jousseume (1995: 119) vermuten aufgrund der auf den Stelen angebrachten Symbolen eine Beziehung dieser Denkmäler zu dem Heldentöttertum.

Mehrere Wissenschaftler haben sich mit der Symbolik dieser Steinmale befasst. Nach den Arbeiten von Azaïs und Chambard (1931), Straube (1964) und Anfray (1982) unternahm Jousseume (1995: 166) als letzter Forscher die detaillierte Beschreibung jeder der 33 von ihm studierten Steinstele in Tiya, deren eingravierte Muster hauptsächlich aus Kreisen, Kreuzen, Schwertern und einem V-förmigen Zeichen bestehen.

Die im oberen Teil der Steine angebrachten zwei Kreise bei der anthropomorphen Gestalt der Menhire deutet Jousseume (1995: 157) als Brustwarzen des Erinnerten. Die große Anzahl an Schwertern hatte Haberland (1963b: 114) als Symbole für erschlagene Feinde interpretiert, was durch die von einem Informanten geäußerte Vermutung zusätzlich unterstützt wurde. Jousseume (1995: 157) blieb ebenfalls bei dieser Interpretation.

<sup>130</sup> Die hier von der Französischen Mission ‚Soddo‘ genannte Region erstreckt sich vom Awash-Fluss bis zum Wohngebiet der Sélti (Jousseume 1974: 15).

Andere Zeichen wurden als Nackenstützen gedeutet (Haberland 1963b: 114). Sehr unklar blieb ein Zeichen, das wie ein auf der Seite liegendes ‚W‘ aussieht, das sich zuweilen verdoppelt und zu einem ‚X‘ wird. Straube (1964: 699) deutete die ‚X‘ und ‚H‘ – förmigen Zeichen auf den Stelen vor allem in Gurage überzeugend als menschliche Darstellungen und somit getötete Feinde. Ein junger Karayyu, mit dem ich mich in Addis Ababa unterhielt, sagte, dass dort ein ‚X‘ als Menschen-Töterzeichen an der Stele eines Verstorbenen angebracht werde. Jousseume (1995: 124, 155) enthält sich diesbezüglich einer Interpretation.

In dem vielfach verzweigten Zeichen glaubte Straube (1964: 690ff.), die Darstellung eines Vogelmotivs zu erkennen. Bei Jousseume (1995: 154) wird es als ‚vegetaliformes‘ Zeichen beschrieben, das einer Palme oder Bananenpflanze gleicht, und er sieht darin ein Symbol des irdischen Lebens.

Die Region um die Seen Zway, Abbayata, Shala, Awassa und Abbayya gilt als diejenige mit der größten Konzentration aufrecht stehender Monolithen Afrikas (Jousseume 1995: 83). Auch wenn diese Stelen von einigen Reisenden des 19. Jahrhunderts bereits erwähnt wurden, so haben Chollet und Neuville<sup>131</sup> diese Stelen im Jahre 1905 erstmals genauer untersucht. Später wurden sie ausführlich von Azaïs und Chambard (1931) sowie Jensen (1936: 448-483) untersucht und beschrieben. Einige der hierbei aufgenommenen Fotografien im Hochgebirge Gurages zeigen phallische sowie mit Ritzmustern dekorierte (FOK 43 S. 235-38) und auch anthropomorphe Stelen (FOK 43: S. 239;). Francis Anfray führte im Rahmen der *Mission Archéologique Française* die Studien von Azaïs und Chambard fort (vgl. Jousseume 1995: 83). Die von Azaïs (1931) beschriebenen megalithischen Konstruktionen um Harar sind ebenfalls von Jousseume (1974) durch archäologische Ausgrabungen näher untersucht worden.

In dem heutigen Siedlungsgebiet der Gide’o und Sidama stehen mehrere eindrucksvolle Stelenfelder. Einige Stelen haben mittlerweile als Baumaterial Verwendung gefunden oder liegen auf dem Erdboden bzw. sind von diesem verdeckt (z.B. Haberland/ Straube 1979: 126f.; Jensen 1936: 451). Allein auf einem Feld südlich von Dilla (Tutitti) befindet sich eine Anhäufung von mit Mustern verzierten Stelen, die Azaïs seinerzeit auf 10 000 geschätzt hatte, was Jousseume (1995: 84) jedoch für etwas übertrieben hält. Die Stelen sind von einer anderen petrographischen Beschaffenheit als der Boden, woraus folgt, dass sie zu ihrem Standort transportiert worden sind (Jousseume 1974:16). Die rund behauenen Stelen messen bis zu acht Metern in der Höhe, und die Verdickung an der Spitze wurde zumeist als Eichel des Phallus gedeutet, manchmal jedoch auch als Kopf beschrieben (Jousseume 1974:16).

Die Ausgrabungen des um die 300 Stelen zählenden Stelenfeldes von Tuto Fela im heutigen Gebiet der Gide’o unter Jousseume (1995: 85-91) wies dieses als Friedhof aus. Viele der Stelen tragen anthropomorphe Züge, neben einigen Mustern sind deutlich Gesichter zu erkennen, und auch diese deutet Jousseume, ebenso wie zahlreiche andere undekorierte Stelen dieses Feldes, als ‚phallisch‘.

<sup>131</sup> Vgl Chollet (V.), Neuville (H.) 1905 : 86-100.



Die Stelen, deren Größe hier zwischen 70 cm und 2,50 m variieren, waren jeweils in einer Bestattungsgrube verankert, so dass Jousseume schloss, sie sei zeitgleich mit der Bestattung des Leichnams aufgerichtet worden. Allerdings wurden am Fuß der jeweiligen Stelen Skelette mehrerer Personen (nebst einigen Steinwerkzeugen) gefunden, so dass die Zuordnung nicht immer eindeutig erkennbar ist. Während die gefundenen Skelette keinerlei gemeinsame Ausrichtung erkennen ließen<sup>132</sup>, waren sämtliche Stelen nach Süden ausgerichtet<sup>133</sup>.

Die Zusammenhänge der Aufrichtung der phallischen und anthropomorphen Stelen sind größtenteils in Vergessenheit geraten. Die in den jeweiligen Gebieten lebenden Gruppen weisen die Aufrichtung der Steinsäulen häufig anderen, früher dort ansässigen Gruppen zu, mit denen sie selbst nicht in Verbindung stehen (Jousseume 1995:84). Viele Steinstelen, die vor allem im Gebiet der Gide'ö, Sidama, Wälaytta und Guḡḡi, um Soddo, aber auch vereinzelt anderswo anzutreffen sind, werden auch dem muslimischen Kriegsführer Ahmed Granj (Ahmad b. Ibrahim) zugesprochen (z.B. Jensen 1936: 450; Jousseume 1995: 119, vgl. Braukämper 1980: 106 ff.), der bei den Sidama auch als Dingo Makoye (Brøgger 1973: 35) und bei den Guḡḡi und Gide'ö unter dem Namen Dingamo (Loo 1991: 288) bekannt ist. Er soll diese Stelen mit einer einzigen Hand in den Boden gerammt haben, um hier sein Pferd anzubinden. Diese Darstellung hat sich selbst in Gegenden durchgesetzt, in denen der Kriegsführer nie gewesen ist, wie in Borodda (Straube 1963b: 228) und im Dime-Gebiet (Haberland/ Straube 1979: 126-127). In der Legende dieses starken Kriegshelden sind einige der Ideale wie Stärke und Kampfgeist wieder zu finden, wie sie auch ruhmreichen Jägern und Kriegern zugesprochen werden (Kap. 4.3).

Auch wenn die Erinnerung an die Umstände der Aufrichtung dieser Stelen abhanden gekommen ist, so sind sie dennoch von gewisser Bedeutung geblieben. Braukämper (2001: 229) beschreibt z.B. dass die Hadiyya an eben jenen Steinen ihre Waffen schärfen und magisch aufluden und sie auch als Schwursteine bei Gerichtsverhandlungen benutzen. Sie wurden somit bis in die jüngste Vergangenheit mit Waffen, Kampf und Töten in Verbindung gebracht.

Die Steinmale im Gebiet der Arsi lassen eine präzisere Zuordnung und Interpretation zu, da noch Personen zu ihrer Bedeutung befragt werden konnten. Beschrieben wurden sie ausführlich von Haberland (1963a: 495; 1963b: 100), der auf die früheren Arbeiten von Azais und Chambard (1931), Cerulli und Savoia-Aosta (1932), Frobenius (1933), Jensen (1936), Hodson (1927), Chiomio (1954) und Scott (1951) aufbaut (s. Haberland 1963a: 7). In seinem Artikel (1963b) veröffentlicht er Grundrisse von insgesamt 14 verschiedenen Gräbern, die er als Beispiele für die über hundert von ihm untersuchten Anlagen behandelt. Auch Jousseume (1995: 92) griff die Grabsteine der Arsi auf, um eventuelle Vergleiche zu seinen eigenen Ausgrabungsstellen im südlicher gelegenen Sidama zu

<sup>132</sup> Jousseume (1995: 91) schloss, dass es keine präferentielle Ausrichtung der Leichname gegeben habe. Hierbei lässt er eine mögliche Präferenz nach (mythischer) Herkunft der Bestatteten außer Acht.

<sup>133</sup> Wie Jousseume selbst an dieser Stelle feststellt und auch von Konso oder anderen Grabmälern bekannt ist, kann es sich hierbei ebenfalls um eine Ausrichtung entlang eines viel begangenen Weges handeln, womit die Himmelsrichtung ohne größere Bedeutung wäre.

ziehen. Während es sich bei den oben erwähnten historischen Bauten nur um Vermutungen handelte, konnte hier eindeutig in Erfahrung gebracht werden, dass die Gräber bevorzugt gut sichtbar in der Nähe eines Weges sowie in der Nähe anderer Gräber angelegt werden. Die Steine, deren Anzahl sich nach der Zahl der Nachkommenschaft richtet, wurden bereits im Steinbruch fertig gemeißelt, dekoriert und mit Farbe (Ocker und Ruß) angemalt (FOK 67, S. 71: Ha 18a/10 + 11). Jousseume (1995: 93) konnte auf diesen älteren Steinen neben den roten auch blaue Pigmente nachweisen. Die Bemalung unterscheidet hierbei Grabmale der Töter von solchen der Nicht-Töter (Haberland 1963b: 106).

Die älteren dekorativen Formen konnten die meisten der von Haberland befragten Arsi nur schlecht deuten. Einige wenige Informanten waren der Ansicht, es handle sich um die Umrisse eines Menschen (Haberland 1963b: 107). Auf einigen Abbildungen neueren Datums ist ganz eindeutig eine menschliche Figur zu erkennen, die Haberalands (1963b: 108) Informationen zufolge immer den Verstorbenen, evt. mitsamt seinen Waffen, nie aber die von ihm erschlagenen Opfer darstellt. Wie auch bei den Konso werden die Muster auf diesen Menhiren nicht von Angehörigen einer bestimmten Berufsgattung, sondern von besonders hierfür begabten Männern gefertigt, die sich in der Regel sehr gut für ihre Arbeit entlohnen lassen (Haberland 1963b: 105,107).

Neuerdings sieht man immer mehr aufwendige Betongräber an Straßenrändern, wie z.B. bei den Arsi oder auch Gide'o. Diese neueren Versionen sind nicht mehr mit Ruß und Ocker, sondern mit synthetischer Farbe bemalt, und an die Stelle der in die Steine gemeißelten Ritzen sind bunte Bilder von Löwen oder anderen Jagdtieren, Pferden oder Kühen, Reitern, Waffen und auch Autos, Flugzeugen und ähnliches getreten (s. FOK 67, S. 64: Br 14/70; S. 90: Ha 5/43; Ha 5/45; Ha 5/47; Jousseume 1995: 92; Amborn 2002: 99).

Haberland (1963a: 16) hatte bei seiner Untersuchung der Grabsteine der Arsi das Problem der Einzigartigkeit dieser Steine angesprochen. Er vermutete demnach, dass die Arsi, wie sie ihm selbst berichteten, erst vor einigen hundert Jahren in die Gegend einzogen und hierbei die Monumente von den damals ansässigen Gruppen übernommen haben. Jene seien entweder vertrieben oder aber assimiliert worden. Er vermutet daher einen engen Zusammenhang mit den oben beschriebenen Steinstelen, da sie auf dem Gebiet einer von den Arsi-Oromo assimilierten Vorbevölkerung, den Hadiyya, stehen (vgl. Braukämper 1980: Kap. 3.4.3.).

Bei einigen Ethnien werden zusätzlich zum Grab Monumente für Töter aus vergänglichen Materialien aufgestellt. Manchmal unterscheiden sich die Male für Töter hierbei von jenen für andere herausragende Persönlichkeiten nur durch die Bemalung mit roter Farbe, so z.B. bei den Arsi, die die Schädel von bei der Totenfeier geschlachteten Opfertieren an Pfählen oder einem Gerüst aus Bambus ausstellen. Ähnliche Gerüste findet man auch bei den Hadiyya, Guḡgi, Gide'o, Gamu und Sidama, wo diese Gerüste jedoch nicht als Zusatz zur Grabanlage, sondern als Hauptmonument stehen; (Brøgger 1986: 103; Haberland 1963b: 112f., 136, Abb. 5/2, 137 Abb. 2/1,2/3; Hamer 1987: 92f.; Hamer 1996: 535, 543). Bei Azais (1931, Atlas, Pl. 50/7) sind Gerüste der Hadiyya abgebildet, wobei

jeder Bambusstab einen getöteten Feind darstellen soll (vgl. auch Braukämper/Tilahun 1999, Abb. 30).

Bei den Dorze beschrieb Straube (1963b: 203) zwei Meter breite und mannshohe Bambuswände (*laca*), die für verstorbene Töter und Jäger an viel begangenen Wegen errichtet wurden und an denen die Kampf- und Jagdtrophäen des Verstorbenen sowie diejenigen seiner Söhne befestigt waren.

Plaziert wurden dort ebenfalls die Kleidungsstücke des Erschlagenen sowie Bambusröhren, in denen die abgeschnittenen Geschlechtsteile hinein gestopft waren und die abgeschlagenen Schwänze und Hörner der Jagdtiere.

Im Land der Gamu (Untergruppe Dita) sind Totenpfosten (*wor'a*) zu sehen, an denen die Kleidungsstücke und Geschlechtsteile ebenso wie eine Kalebasse befestigt sind, wobei letztere das Trinkgefäß des getöteten Feindes darstellen sollte. Bei den östlichen Koorete sind die Gräber von Töttern ebenso wie die von hohen Ranginhabern durch nach oben hin dreizackige Totenbretter gekennzeichnet, die etwa 20 cm breit und 1,50 m hoch sind. Zusätzlich hierzu wird ein Trophäenbaum entweder am Grab oder an einem vielbegangenen Weg aufgestellt. Es handelt sich hierbei meist um einen von Ästen befreiten Juniperus-Stamm<sup>134</sup>, an dem Stoffringe (*orbobe*) befestigt werden, in denen sich die erbeuteten Genitalien der erschlagenen Feinde befinden. Diese Pfähle sind zudem ringförmig abgeschält und an den geschälten Stellen mit Ocker bemalt. Hierbei steht je ein Ring für ein getötetes Großwild bzw. einen Menschen. Die gleichen Töttermale sind auch bei den Gide'o zu finden (Straube 1963b: 139), und im Gebiet der Burği konnte ich selbst im Jahre 1999 einen solchen Totenpfahl fotografieren.

Im Lande der Guğgi und Gide'o sind Tötterzeichen meist geschälte und rot gefärbte Äste eines Baumes; gegebenenfalls können Pfähle auch auf Steinhügeln befestigt werden. An ihnen sind Tötterbündel oder –zeichen, zu Ringen geformte Kleidungsstücke der Toten, angebracht, die den in Stoffringe eingewickelten Genitalienbündeln der Koorete gleichen. Hier sind sie zusätzlich mit Straußenfedern, manchmal auch den Schwänzen getöteter Tiere und gegebenenfalls Nackenstützen geschmückt (FOK 66, S. 19 37/39a; 113/3a, 108/15 + 16; S. 47: 104/35). Letztere hält Haberland (FOK: 43, 115: 111/1 26/2) für ein weibliches Symbol, da es ihm zufolge in ganz Süd-Äthiopien das Zeichen der verheirateten Frau darstellt. Da meiner Erfahrung nach eher Männer Nackenstützen auch im öffentlichen Leben verwenden und es sich hier um Denkmäler für Männer handelt, nehme ich an, dass die Nackenstütze ein Symbol für den reifen Mann ist, der eine Frau geheiratet hat und somit legitime Kinder zeugen konnte. Zumal stellt dies neben dem Töten auch eine Voraussetzung für die Aufrichtung eines Denkmals dar.

Wohlenberg (1936: 143-144) schreibt, dass in Burği Straußeneier als Tötterzeichen verwendet werden. Auf dem Dach des Hauses eines Tötters, so sagt er, wird pro getötetem Feind ein solches Ei auf einen Holzstab gesteckt. Mit der gleichen Markierung sind auch die Gräber geschmückt. Während Straußeneier ausschließlich für Feindestöter ver-

<sup>134</sup> Der gleiche Baum wird für die Töttermale sowie Generationspfähle der Konso und auch die Grabmale der obersten Klanführer der Gewwada (Kap. 6.4.4) verwendet.

wendet werden, finden sich auf den Gräbern der Büffeltöter den Hörnern nachempfundene Äste.

Die Sidama stellen, so Hamer (1987: 91), anthropomorphe Holzstelen oder auch ein Abbild des erlegten Großwilds an das Grab eines verstorbenen Töters (ähnlich der Konso, Kap. 6.3.1). Die Sitte, Töttern eine Puppe aufzustellen, hatte Wassmann (1935: 50f.) auch bei den Oromo in Wälaitta beschrieben. Die aus Holz geschnitzte Statue des Töters war bekleidet, mit einem Säbel bewaffnet und häufig von dem Abbild eines Dieners begleitet. Trophäen wurden, sofern vorhanden, in Stoff eingenäht und ansonsten symbolisch dargestellt. Getötete Löwen wurden in Holz geschnitzt dargestellt. Das Ensemble wurde dann mit einem Strohdach gegen das Wetter geschützt. Aber bereits zur Zeit Wassmanns schien diese Sitte verloren zu gehen, und ein mangelnder Respekt den Denkmälern gegenüber wurde darin deutlich, dass einige Personen den Puppen die Kleidung wegnahmen, um sie selbst anzuziehen.

Auch bei Frobenius (1923: Taf. 173) ist eine Holzfigurengruppe abgebildet, die aus Wälaitta stammen soll. Die Figurengruppe ähnelt allerdings weniger den Beschreibungen Hamers über die Töttermale der Sidama als jenen, die auch in Konso gefunden werden.

Jensen (1936: 397) wurde von großen Lehmfiguren an Straßenrändern im nördlichen Arsi berichtet, die den Holzfiguren der Konso stark ähneln sollten. Diese Figuren stellten jedoch, so Jensen, keine Heldendenkmäler dar, sondern die versteinerten Feinde eines Shaikh namens Nura Hossein, des muslimischen Schutzpatrons der Arsi-Oromo.

Als Töttermale können auch die kleinen, dreieckigen Menhire in Dorze gelten, die auf Versammlungsplätzen aufgerichtet werden. Während Straube (1963b: 202) gesagt wurde, die Trophäen seien unter den Malen begraben, hält Tadesse, (1991: 331, 1999: 318) dies für ein Missverständnis. Er bestätigt zwar, dass es sich um Gedenksteine für Menschentöter handelt, allerdings seien sie von diesen selbst aufgerichtet worden und stehen daher nicht mit den Trauerfeiern für den verstorbenen Töter in Verbindung.

Die Kambaata stellen an der Totenfeier ihrer Heldentöter Gerüste auf, die aus zwei Gabelpfosten und einer darauf liegenden Querstange bestanden, an der Hornrabensfedern und herabhängende Lederstreifen befestigt sind. Hierbei symbolisieren die Federn die Tötung selbst, während die Lederstreifen für die abgeschnittenen Genitaltrophäen stehen. Dieses Gerüst wird acht Tage nach der Feier wieder abgebaut (Braukämper 1983: 167).

Ähnliche Gerüste beschrieb auch Bartels (1990: 273) bei den Mačča-Oromo. Diese Gerüste namens *facha* wurden, solange der Töter noch lebte, in dessen Haus aufbewahrt und erst nach seinem Tod an viel begangenen Wegen aufgerichtet. Auf der Querstange hängen die erbeuteten Trophäen, die häufig noch durch ein Dach abgeschirmt sind.

Die Monumente, mit denen die herausragende gesellschaftliche Position der Töter und der Klanoberhäupter in Konso nach deren Tod gekennzeichnet wird, sind die *waka*. Es handelt sich um hölzerne anthropomorphe Figuren, die entweder auf dem Grab selbst, oder aber in der Nähe viel begangener Wege aufgerichtet werden, aber immer in Zusammenhang mit einer Totenfeier. Für Töter werden (bzw. wurden) zudem Steinstelen (*dekkaa diiruma*) aufgerichtet. Beide lassen sich in den Komplex der oben beschriebenen Monumente für ranghohe Persönlichkeiten und Töter in Äthiopien einordnen. Auf das

Aussehen, die Standorte, die Aufrichtung und die Bedeutung dieser Skulpturen werde ich im Folgenden näher eingehen.

## 6.2 Allgemeine Beschreibung der *waka* der Konso und ihrer Symbolik

Bei der Betrachtung der Gesamtheit der inventarisierten *waka* fallen verschiedene Stile auf. Dies resultiert einerseits daraus, dass sie in unterschiedlichen Regionen mit verschiedenen Traditionen hergestellt wurden, andererseits aus den individuellen Stilen der Schnitzer, aber auch aus den verschiedenen Hintergründen für die Herstellung einer Figur. Diese verschiedenen Hintergründe habe ich als drei Kategorien (s.u.) eingeteilt, und Besonderheiten, die nur in einer dieser Kategorien vorkommen, werden daher auch in diesem Zusammenhang besprochen. Hier soll jedoch eine allgemeine Beschreibung der *waka* und ihrer Attribute vorausgehen. Amborn (2002: 80) schreibt, dass keine individuellen Charakteristika repräsentiert werden. Dies ist zwar richtig, wenn man bedenkt, dass Gesicht und Körper des Verstorbenen beim Schnitzen nicht spezifisch nach dessen Zügen geformt werden. Manche Skulpturen, vor allem die Neueren, haben aber doch Attribute wie Waffen o.ä., die anfangs noch an die spezielle Tat erinnern.

### 6.2.1 Menschliche Darstellungen

In der ersten Erwähnung der *waka*, die Darragon (1898: 139) nach seiner Durchreise lieferte, werden die Skulpturen als ein „grob geschnitztes Stück Holz“ beschrieben. Azaïs und Chambard (1931: 254) beschrieben die Figuren etwas genauer und erwähnten auch eine Bemalung. Die Grabstätten, auf denen die Statuen stehen, so präzisieren sie, können entweder große Friedhöfe oder aber auch Wegränder sein.

Die Fotografien (Azaïs/Chambard 1931: Pl. LXXXVII(2), Pl. LXXXV(3), Pl. LXXXIV(2), Pl. LXXXIII(1,2)) zeigen Gruppen von bis zu vierzehn Figuren, d.h. eine größere Anhäufung von Skulpturen, als wir sie je während der Inventur 1998-2000 antrafen. Eine der Figuren, die sie besonders beeindruckt hatte, beschrieben sie im Detail. Die Skulptur stand in der Mitte eines Friedhofs und maß 2,30 m in der Höhe. Dies ist um einiges größer als jene Figuren, die während unserer Inventur aufgenommen wurden (nur etwa die Hälfte war 1 m hoch, bzw. höher). Die Figur wurde mit einer hoch aufgetürmten Frisur und einem Phallus auf der Stirn beschrieben. Augen, Brust und Bauchnabel waren durch weiß gemalte kleine Kreise angedeutet, das Glied in Relief geschnitzt und 17 cm lang. Als Ornamente trug der dargestellte Mann Armreifen an den Handgelenken sowie Halsketten. An seinen Seiten standen jeweils eine weitere Figur, welche die von ihm erschlagenen Feinde darstellten. Einer wurde als Darstellung eines Boorana, der andere als Amhara identifiziert. Hinzu kamen ein Schild, zwei Lanzen, ein Leopard, zwei Affen und zwei Schlangen.

Die erste flächendeckendere Studie wurde in den 30er Jahren während der Forschungsexpedition des Frobenius-Institutes DIAFE XII durchgeführt. Um den Ablauf

der Herstellung dokumentieren zu können, ließ die Expedition eine Gruppe *waka* schnitzen, die aus einem Mann mit Geschlechtsteil und *kallačča*, zwei Frauen mit Scham und einem weiteren Mann ohne Glied bestand, der einen erschlagenen Feind darstellen sollte. Nur die Hauptfigur trug Halsketten, Armreifen an Oberarm und Handgelenk, und keine der Figuren hatte Zähne oder Applikationen der Augen. Die Haarfrisuren ähnelten nur wenig den von uns inventarisierten Figuren (FOK 73, S. 172: P70/8a).

Bezüglich der künstlerischen Ausführung der *waka* der Konso befand Wohlenberg (1936: 199) ganz allgemein: „Die Figuren sind in kunstloser, grober Technik geschnitzt...“ In Anlehnung an die Klassifizierung der ostafrikanischen Pfahlplastik von Sydows (1930: 15) bezeichnete er den Stil als „angestrebter Naturalismus“.

Die menschlichen Holzfiguren, die wir während der CFEE-Expeditionen inventarisiert haben, sind zwischen 27 cm (KW 494) und 153 cm (KW 342) hoch. Die größten wurden während unserer Zählung in den Dörfern Buso und Mecheke gemessen und die kleinsten in der Region Tuuro angetroffen. Einige der Figuren stehen in großen Gruppen (die größte Ansammlung bestand aus zehn Figuren, die nächste aus sechs) bestehend aus der Figur der immer männlichen Hauptperson, seiner Ehefrau oder seinen Ehefrauen, eventuell erschlagenen Feinden oder erlegten Tieren und einer Anzahl von Schilden und Speeren. Die meisten der heute noch stehenden Figuren sind jedoch in kleineren Gruppen oder ganz alleine. Bei letzteren handelt es sich weniger um Denkmäler als um Grabmarkierungen; hierauf werde ich später noch zu sprechen kommen.

Mit Hilfe von Angaben zum Zeitpunkt der Aufrichtung wie ‚vor Menelik‘ oder ‚während der Italienerzeit‘ seitens der befragten Personen oder auch mit Hilfe der Rückrechnung von Generationen konnten die ältesten Figuren auf etwas mehr als 100 Jahre geschätzt werden, während die jüngsten nur einige Monate alt waren. Die größeren Gruppen allerdings, in denen mehrere Feinde dargestellt waren, hatten alle mindestens ein Alter von zwanzig Jahren. Unter den jüngsten Figuren waren jeweils Grabmarker aus den Dörfern Tuuro oder Pa’ayti bzw. Kasargyo.

Alle Figuren sind aus einem einzigen Stück Holz geschnitzt – ausgenommen von Utensilien wie Messer, Gewehre oder Trinkflaschen, und, in zwei Ausnahmefällen, auch das Glied des getöteten Feindes – welches gesondert geschnitzt und an der Figur befestigt worden war. Gewöhnlich wird dieses jedoch gar nicht dargestellt. Hinzu kommen Zähne, die häufig aus Ziegenknochen gefertigt und angeklebt sind, sowie Augen, die bei älteren Figuren aus Knochen oder Straußeneischnäbeln bestehen, bei jüngeren gelegentlich auch aus Nägeln. Die Figuren sind in der Regel gerade aufgerichtet, haben einen Kopf mit unterschiedlichen Haarfrisuren (s.u.) und einen Rumpf, der mit dem Glied des Mannes bzw. dem Rock der Frau endet. Arme hängen entweder seitlich gerade am Körper herab oder sind angewinkelt und halten einen Schild vor der Brust oder posieren die Hand auf dem Bauch. Manche Figuren, vor allem in der Region Arfayde und auch in dem Dorf Koja, halten eine Hand auf ihrem Glied.

Unterhalb des Geschlechtsteils wird der *waka* gewöhnlich mit einem grob geschnitzten Pfahlende fortgeführt, das nur um ein wenig kürzer ist als der geschnitzte Teil selbst (dies ergaben 22 Messungen in den Dörfern Machelo und Fasha). Dieses Pfahlende wird bei der Errichtung der *waka* in den Boden gesteckt. Acht (KW 314-16 und KW 336-340

in Buso) der insgesamt 440 inventarisierten anthropomorphen Figuren hatten auch Beine, die auf einer Art Sockel endeten, keine hatten jedoch Füße. Eine der Gruppen bestand lediglich aus einem Mann und einer Frau. Beide waren mit moderner Bekleidung von Baumwollrock, Shorts, T-shirt und Kopftuch dargestellt und trugen weder Speere oder Schilde, noch waren Feinde oder Tiere geschnitzt worden. Leider konnten wir nichts Genaues über diese Gruppe in Erfahrung bringen, da der Besitzer uns keine Auskunft geben wollte. Auch die Aussage eines weiteren Mannes aus dem Dorf, es handele sich hier um Töttermale, kann angezweifelt werden, so dass eine eindeutige Interpretation dieser Figuren ausbleiben muss.

Einige immer wiederkehrende Attribute der *waka* ergeben sich aus den verschiedenen Stilen oder Moden bestimmter Gegenden, Zeiten oder auch Geschmäckern der Schnitzer. Auch wenn, wie der Schnitzer Kuchawa während eines Interviews aussagte, alle Details für die zu schnitzenden Figuren vor Beginn der Arbeit mit der Familie genau abgesprochen werden, so ist der persönliche Stil eines Schnitzers stets erkennbar. Die Familie bestimmt vor allem, welche individuellen Merkmale an der Statue herauszuarbeiten sind, wie z.B. Anzahl an Ketten, eine Waffe (z.B. Gewehr, Messer oder Dolch), eine Trinkflasche o.ä. In der Nähe des Dorfes Kormalle in der Region Aparoba war die Hauptperson einer Gruppe von *waka* beispielsweise mit einem Stückchen Holz im Mund dargestellt worden, mit welchem man sich die Zähne säubert.

Zähne und Augen wurden, bis auf die Figuren in Tuuro und Pa'ayti, wo keine Applikationen angebracht werden, aus Straußeneischale, Knochen oder Nägeln gefertigt und angeklebt bzw. genagelt. Welches Material letztendlich gewählt wird, kommt laut Kuchawa darauf an, was gerade vorhanden ist. Die Dezimierung der Strauße in der Gegend hat die Verwendung von Straußeneischale heute nahezu unmöglich gemacht, so dass dieses Material nur noch an älteren Figuren zu finden ist, sofern die Augen nicht bereits herausgefallen sind. Die Wahl zwischen Knochen oder in Kaufläden zu erwerbenden Nägeln für die Darstellung der Augen ist wahrscheinlich eher eine Geschmacks- als eine Prestigefrage. Die Entscheidung, ob überhaupt Applikationen benutzt werden oder nicht, scheint regional zu variieren, ebenso wie die Position der Arme der Figuren. Im folgenden sollen jene Merkmale behandelt werden, die als Zeichen an den *waka* Rückschlüsse auf die dargestellten Personen und deren gesellschaftlichen Status ziehen lassen.

Die hier zu besprechenden Symbole treten nicht alle in gleicher Häufigkeit auf, viele von ihnen sind geschlechts- oder statusspezifische Merkmale, manche von ihnen kommen auch nur in bestimmten Regionen vor. Einzelne Schmuckstücke wie z.B. Halsketten treten in sehr unterschiedlicher Anzahl auf und können bis zu 13 (KW 24) zählen. Es wird in der unten stehenden Tabelle jeweils nur ein Unterschied gemacht zwischen jenen Figuren, die mit, und solchen, die ohne Halsketten dargestellt wurden.

Sowohl Azaïs und Chambard (1931: 255) als auch Jensen (1936: 426, 425, Abb. 136) berichteten, dass neben einigen der von ihnen untersuchten Figuren stilisierte Hände aufgestellt waren, die den Wohlstand der Familie des Verstorbenen darstellen sollten. Während wir bei den Inventurreisen 1998-2000 keine solchen Hände finden konnten, entdeckten wir aber vergleichbare Stäbe bei den männlichen Figuren der *poqalla* der Kala-Lineage und bei einigen *poqalla*-Figuren in Pa'ayti. Dort wurden sie von den befragten

Dorfbewohnern als Stäbe gedeutet, die den Reichtum der Familie des Verstorbenen zur Schau stellen<sup>135</sup>. Die von Azaïs (Azaïs/ Chambard 1931: 255, PL LXXXV/1) angesprochenen gegabelten Äste, die die Hörner getöteter Büffel darstellten, konnten wir nirgends entdecken. Sicherlich sind jene Äste, die Jensen noch sehen konnte, längst verrottet, und da heute keine Büffel mehr in der Umgebung von Konso vorkommen, wird auch dieses Symbol vermutlich nicht mehr angebracht.

### 6.2.2 Farbe

Alle Figuren, die für einen Töter aufgestellt worden sind, also jeweils eine Gruppe mit Hauptfigur, Ehefrauen, getöteten Feinden und/oder Tieren, werden meinen Informationen zufolge mit einem Gemisch aus Ocker (*tabala*) und Butter in ihrer Gesamtheit rot bestrichen. Dies ist ein Teil der Zeremonie, die in Kap. 6.5.4 ausführlich beschrieben wird. An den älteren *waka* ist jedoch meist keine Farbe mehr zu erkennen. Für diejenigen Figuren, die nicht für Heldentöter aufgestellt wurden, etwa die Grabmarkierungen in Tuuro und Pa'ayti sowie die Figuren in Kasargyo, wird Ocker nicht benutzt. Von allen während der Inventur aufgenommenen Figuren waren nur die Statuen in Arfayde, die sowohl für Töter, als auch für außerordentlich wohlhabende Männer aufgestellt worden sein können, auch dann rot bemalt, wenn es sich nicht um einen Töter, sondern um eine anderweitig herausragende Persönlichkeit handelte. Die Anbringung von Farbe außer dem für Töter obligatorischen roten Ocker scheint eine Geschmacks- oder Modeerscheinung zu sein. In manchen Fällen sind Augenbrauen, Bart und Ketten, in seltenen Fällen auch die Kleidung mit Ruß schwarz oder auch mit Kalk weiß gemalt. Diese Farben haben ebenfalls bei den Jagdfesten eine Bedeutung, da die erfolgreichen Jäger oder Krieger sich in bestimmter Weise bemalen und so kenntlich machen können.

### 6.2.3 Waffen

Handelt es sich bei dem Dargestellten um einen Töter eines Feindes oder Großwilds, so muss laut meiner Informanten immer diejenige Waffe dargestellt werden, mit der der Feind bzw. das Tier getötet worden ist. Vor allem bei Figuren, die älter als zwanzig Jahre waren, sind dies gewöhnlich zwei Speere, die zusammen mit einem Langschild eine Einheit bilden und der Heldenfigur zur Seite gestellt sind.

Bei den größeren Gruppen sieht man mehrere einzelne Speere zwischen den einzelnen *waka* stehen. Der Schnitzer Kuchawa sagte hierzu, dass pro Tötung jeweils ein Schild und zwei Speere geschnitzt würden. Die Zählung ergab aber keinerlei Übereinstimmung von Darstellungen getöteter Feinde und Tiere und den Doppelspeeren. Ich folge daher eher der Annahme Jensens (1936: 421; Abb. 125), dass Speere entweder als Trophäen gelten oder symbolisch auf Gemeinschaftserfolge in Jagd oder kriegerischen Auseinandersetzungen bzw. auf eine gesonderte soziale Stellung hindeuten.

<sup>135</sup> Ob zur Berechtigung, solche Stäbe aufzustellen, ein bestimmtes Ritual bzw. gar eine Art Verdienstfest nötig ist, kann ich hier nicht beantworten.



Die Einheit von Speer und Schild wurde von meinen Gesprächspartnern in Konso damit erklärt, dass ein Jäger oder Krieger gewöhnlich einen Schild benutzt, um sich zu schützen, einen Wurfspeer, um den Feind oder das Tier anzugreifen, sowie einen zweiten Speer, um den Todesstoß zu setzen. Sollte die Tötung mit einem einzigen Speer vorgenommen worden sein, so wird manchmal nur ein Speer in das Denkmal gesetzt, um die Tapferkeit des Töters ganz besonders kenntlich zu machen, wie beispielsweise bei der Figur KW 378.

Viele der neueren *waka* sind auch mit Gewehr und Patronengurt dargestellt. Während in Arfayde erklärt wurde, dass bereits der Erwerb des Gewehres heldenhaft sei (vermutlich aufgrund seines Preises, da in Arfayde auch besonders wohlhabende Menschen *waka* aufstellen lassen, obwohl sie nicht getötet haben), wurde mir in der Karat-Gegend immer wieder gesagt, dass das Töten mit dem Speer als am ehrenwertesten gelte. Danach käme dann das Töten mit dem Gewehr und schließlich die Tötung mit einer Falle. Letztere sei so wenig prestigereich, dass eine Abbildung dieser Waffe in einer Gruppe *waka* nicht erwünscht sei, und tatsächlich konnte ich auch keine dargestellte Schlingfalle entdecken. Zudem muss einem Tier, das mit einer Schlinge gefangen wurde, und zwar selbst, wenn es bereits verendet ist, mit einer weiteren Waffe der „Todesstoß“ versetzt werden. Insbesondere wenn es sich um einen symbolischen Akt an einem bereits toten Tier handelt, wird hierzu bevorzugt der Speer verwendet.

#### 6.2.4 Kleidung

Die heute übliche Alltagskleidung der Konso wirkt sehr einheitlich. Männer tragen baumwollene gewebte weiße oder auch blaue kurze Hosen, die jeweils mit einigen Querstreifen geschmückt sein können. Frauen tragen einen Rock, ebenfalls aus gewebtem oder auch industriefertigtem weißen Tuch. Auch wenn in dem administrativen Zentrum viele verschiedene T-shirts gekauft und auch getragen werden können, so tragen die meisten Männer sowie Frauen eine bestimmte Art T-shirt in blau, rot oder grün. Die Stoffbekleidung wurde in der Besatzungszeit der Truppen Meneliks eingeführt. Amborn (1989b:128) beschreibt, wie zunächst nur einige Männer die neue Kleidung gegen ihre gewohnte Lederbekleidung eintauschten. Wie mein Gesprächspartner Korra berichtete, trugen die Männer zunächst auch keine kurzen Hosen, sondern einen breiten Gürtel aus Baumwolle (*jarpha*) um die Hüfte. Beschreibungen und Abbildungen der Lederbekleidung besonders der Frauen sind bei Nowack (1954: 45), Jensen (1936: 218), im Fotokatalog der Expedition Jensens (Fok 72 1950/52; 1954-56, S. 99 P 57/16a) sowie bei Thesiger (1990 (London: 1987): 465-466) zu sehen. In einer Ausstellung zu Konso von Castelli<sup>136</sup> war ebenfalls ein solcher lederner Frauenrock dargestellt, der vorne aus auf Fäden aufgezogenen Bambusröhrchen und Perlen besteht, während der hintere Teil lang herunter hängt. Ein breiter, mit Beinknochen der Dikdik-Antilope geschmückter Gürtel wurde über dem Rock getragen und sollte so die schweren Lasten wie z.B. Holzbündel oder Wasserbehälter abfedern.

<sup>136</sup> Die Ausstellung unter dem Titel: “I Konso del Sud Ovest Etiopico. Immagini per un Museo. mostra fotografica“ fand in Perugia Espone: loggia dei lanari vom 31. 10 – 23.11. 2003 statt.

Erst als die Herstellung sowie das Tragen von Lederkleidung unter Gefängnis- bzw. in der Region Dobase unter Geldstrafe verboten wurden und Frauen auf den Märkten die verbotene Kleidung vom Leib gerissen wurden, so dass sie nackt dastanden, verschwand sie allmählich vollkommen, und seit etwa 1958 wurde keine Lederkleidung mehr öffentlich getragen (Amborn 1989b: 130-131).

Heute hat jede Frau noch einen mit Kauri-Schnecken bestickten Ledergürtel zu Hause, den sie umbindet, wenn sie nach ihrer ein bis zweimonatigen Kindbetruhe zum ersten Mal wieder ihr Haus verlässt.

Moderne Röcke und kurze Hosen kann man an den für Touristen hergestellten Holzfiguren sehen. Die *waka* jedoch, selbst die neueren, zeigen die Frau meistens mit dem traditionellen Lederrock, der sich offensichtlich somit als Symbol für Frauenkleidung erhalten hat. Die Männerfiguren hingegen sind entweder ganz nackt dargestellt, oder tragen einen Gürtel um die Hüfte. Nur einige vereinzelte der weiblichen Figuren waren ebenfalls unbekleidet (s.u.).

### 6.2.5 Haarstile

Heute tragen in Konso fast alle Männer ihre Haare kurz geschnitten, und viele Frauen ungeachtet ihres Alters oder Status tragen ebenfalls Kurzhaar- oder Zöpfchenfrisuren. Früher waren an den spezifischen Haarstilen jedoch sehr deutlich die Herkunft und soziale Stellung einer Person zu erkennen. Bei den *waka* ist man dabei geblieben, die Stellung auf diese Weise darzustellen, und selbst bei den neueren *waka* wird diese Tradition weiterhin aufrechterhalten, wodurch die Stellung vor allem der beigestellten Figuren wie Ehefrauen und getöteter Feinde eines Verstorbenen recht gut ablesbar ist.

Für Heldentöter ist eine hoch aufgerichtete Frisur (*kuffare* oder *kuffereda* bzw. *matta* in Pa'ayti und Tuuro), wie sie früher getragen wurde, heute aber aus der Mode gekommen ist, üblich. In Mecheke und Machelo hatten diejenigen *waka*, die Männer darstellten, häufiger gar keine Haarrepräsentationen, was von unseren Informanten meist als rasierte Haare (*malata*) interpretiert wurde. In Pa'ayti waren die Figuren der verheirateten Männer mit ihren hoch aufgetürmten Frisuren von denen unverheirateter Jünglinge mit ihrem Haarkranz auf dem Kopf (*gorota*) unterschieden. Die ethnische Zugehörigkeit der erschlagenen Feinde wurde an deren Figuren ebenfalls hauptsächlich durch Haarfrisuren kenntlich gemacht. Drei der Feindesfiguren in Buso (KW 316, KW 321, KW 327) und eine in Pa'ayti (KW 494) konnten anhand eines kleinen Haarbüschels am Hinterkopf (*kutota*) auf einem ansonsten kurz geschnittenen Haar der anderen Figuren als Boorana identifiziert werden. Die Boorana lassen sich, wenn sie selbst einen Feind erschlagen hatten, ein solches Haarbüschel stehen, in welches ein roter Faden eingeflochten wird (s. Baxter 1979: 83). Auch einige Konso, die nahe den Boorana leben, tun das, und so findet man einige Konso-Heldenfiguren mit diesem Haarbüschel in den Dörfern Itikle/Doha und Aparoba. Auch in Kasargyo gab es zwei Figuren (KW 397; KW 398) mit einem solchen Haarbüschel. In Kormalle bei Aparoba hatten beide, ‚Held‘ und Feind, diese Frisur (KW 346, KW 347).

Eine andere der Feindfiguren (KW 322) in Buso wies eine vorne hoch aufgetürmte Frisur auf, die hinten aber flach war und sich dadurch stark von den üblichen Frisuren unterschied. Unser Mitarbeiter aus Konso interpretierte dies als eine Frisur, die *arasha* genannt wird, und leitete daraus ab, dass der getötete Feind aus der Gruppe der Hamär gestammt haben könnte.

Bei weiblichen Figuren lässt sich der soziale Status gut an den dargestellten Haarstilen erkennen. Unverheiratete Mädchen trugen früher *shurupa* oder *zirfa*, eine am Kopf entlang nach hinten gezogene Zöpfchenfrisur. Diese Frisur ist nur an ganz wenigen neueren *waka* zu finden, bei denen man offensichtlich nicht mehr die Frisur der Frau mit ihrem Status in Verbindung gebracht hat. Da nur für verheiratete Männer *waka* aufgestellt werden und die dargestellten Frauen somit immer deren Ehefrauen sind, dürfte es somit eigentlich keine Figuren mit solchen Frisuren geben. Jung verheiratete Frauen, die noch nicht geboren hatten, trugen drei am Kopf entlang nach hinten gezogene Zöpfe, was *doba* oder *tontola* genannt wird. Diese Frisur ist recht häufig insbesondere an den Figuren der Zweit- oder Drittfrauen zu sehen. Frauen, die bereits Mütter waren, teilen diese drei Zöpfe etwa in der Mitte des Kopfes mit Hilfe von Kämmen, so dass sechs Teile entstehen. Diese Frisur heißt *lebaia* bzw. in der Region Tuuro *motota*. Großmütter schließlich flechten ihre Haare nicht mehr, sondern drehen sie zu einer Art Rasta-Locken, die etwa kinnlang am Kopf herunter hängen. Diese Frisur wird *kassara* genannt.

### 6.2.6 Geschlechtsmerkmale

In den meisten Fällen ist nur die Hauptfigur mit seinem Penis dargestellt, ungeachtet dessen, ob es sich um einen Heldentöter, einen *poqalla* oder einen anderen Mann handelt, zu dessen Ehre eine Figur aufgestellt wurde.

Während es in der Region Arfayde als lange Tradition gilt, eine Hand auf dem Bauch und die andere das männliche Glied haltend darzustellen, wurde diese Pose in Koja als recht junge Erscheinung dargestellt. Diese Form der Darstellung ist angeblich gewählt worden, um zu betonen, dass der Töter sein Glied im Gegensatz zum getöteten Feind bewahren konnte. Während eine solche Interpretation nahe liegen mag, konnten die Bewohner aus Arfayde allerdings keine mir überzeugend erscheinende Begründung für diesen Stil nennen und antworteten, der Betreffende uriniere gerade.

In manchen Fällen standen zwei männliche Personen mit Glied in einer einzigen Tötergruppe. Es handelte sich dann entweder um einen Töter, der seine Tat seinem Klanoberhaupt übertragen hat (s. Kap. 3.1/7.3), mit dem er dann in einer Gruppe dargestellt wurde, oder um zwei eng nebeneinander und häufig auch zeitgleich aufgestellte Gruppen, oft die eines Vaters und seines Sohnes, die beide Töter waren (z.B. KW 403-411).

Die Figuren, die erschlagene Feinde darstellen, besitzen keine Geschlechtsteile, da diese in der Regel als Trophäe von dem getöteten Feind abgeschnitten wurden. Bei einer Figurengruppe (KW 300-302) in Gunyera war die den Feind darstellende Figur ursprünglich mit Glied geschnitzt worden, welches später abgesägt und an einen Pfosten genagelt worden war. In Leahyte hatte man das der Feindesfigur (KW 409) abgesägte Glied der Töterfigur an die Seite genagelt.

Alle weiblichen Figuren sind barbrüstig, aber nur wenige sind vollständig nackt dargestellt (26 von 181 inventarisierten weiblichen Figuren). Verschiedene Informationen sagten aus, dass dies auf einen bestimmten Schnitzer aus Koja zurückzuführen sei, der die Idee gehabt hatte, auch die weibliche Scham zu schnitzen. Da nur wenige Konso die Darstellung von nackten Frauen gut hießen, ist diese Form der Darstellung wieder aus der Mode gekommen.

### 6.2.7 Schmuck

In den meisten Fällen sind nur die Hauptfiguren, also die Figuren des Helden und dessen Ehefrauen, mit Schmuck dargestellt. Einige der hier im Folgenden behandelten Beispiele zeigen nicht nur Schmuck, sondern gleichzeitig auch Abzeichen, an denen der soziale Status des Dargestellten abgelesen werden kann. Ein den männlichen Hauptfiguren vorbehaltenes Zeichen ist das *kallačča*.

#### *Kallačča*

Das *kallačča*, ein von den meisten Wissenschaftlern als phallisch bezeichnetes Symbol, wird mit einem Kopfband an der Stirn befestigt und nur bei bestimmten Gelegenheiten von Klanoberhäuptern und gewissen Amtsträgern der Konso getragen. Amborn (2002: 82f.) berichtet, dass Männer, die im *Gadaa*-System den Grad *oršayta* erreicht haben, berechtigt sind, dieses Abzeichen zu tragen. Dies widerspricht jedoch meinen eigenen Informationen, und auch Hallpike (1972: 188) schreibt nur, dass ein *poqalla* bei Erreichen dieses Grades ein *kallačča* tragen darf, erwähnt aber nicht, dass auch andere Männer der Konso dieses Emblem tragen können.

Im ganzen Gebiet der Konso werden für alle *poqalla waka* aufgerichtet, die ein *kallačča* tragen. In Lehayte/Tuuro wurde mir ein *waka* (KW 412) mit *kallačča* gezeigt, wobei der hier dargestellte Mann angeblich aus einer *poqalla*-Familie stammte, ohne dass er selbst je dieses Amt bekleidet hatte. Möglicherweise handelte es sich hier um einen Nachfolger, der vor Amtsantritt verstorben war.

Außer den *poqalla* sind noch einige andere Amtsträger zum Besitz dieses *kallačča* berechtigt. Hierzu zählen die *apa dawra* – ‚Vater des Tabus‘ –, die ähnlich den *poqalla* für den Erhalt von Frieden und Wohlergehen zuständig sind, und die *shorogota*, die als eine Art Assistent des *poqalla* alle schlechten Kräfte auf sich laden (s. Kap. 1.7.2). In Kasargyo fanden wir den *waka* eines solchen *shorogota saba*, wie er hier genannt wurde (KW 395), der mit *kallačča* abgebildet war, da er für die Verwaltung aller Kultgegenstände inklusive des *kallačča* seines *poqalla* zuständig war. Getragen hatte er es zu Lebzeiten jedoch gemäß den Angaben meiner Gewährsleute nicht.

In Fasha war ebenfalls ein *waka* (KW 298) eines Mannes mit dem *kallačča* geschnitzt worden, da er ihn als Schlichter häufig nutzte, um Schwüre der streitenden Parteien ablegen zu lassen.

Entgegen den Ausführungen Jensens (1936: 422) aus den 1930er Jahren werden heute nicht (mehr?) alle Tötterfiguren konsequent mit dem *kallačča* dargestellt. Zwei Heldenfiguren, die wir in Doha inventarisiert haben, die Heldenfiguren in Tuuro sowie mehrere Tö-

terfiguren in Kasargyo trugen kein *kallačča*. Die Erklärung lautete jedes Mal, dass die *waka* nur dann mit *kallačča* geschnitzt werden, wenn die dargestellte Person zu Lebzeiten auch tatsächlich eins besessen hätte. Töter jedoch gehörten nicht zu dieser Personengruppe.

In Kasargyo präzisierte unser Informant, dass erst seit kurzer Zeit auch die Töter mit *kallačča* geschnitzt würden, während dies früher nur für *poqalla* getan wurde. Dieses ‚früher‘ muss allerdings recht weit zurück liegen, denn bereits Jensen (1936: 422) schrieb in den 1930er Jahren von einer diesbezüglichen Ungereimtheit: „...auf der einen Seite trägt die Figur des Verstorbenen stets und immer das Kallatschastirband, und das ist ein ausgesprochenes Vorrecht der Bogallapriesterfamilien. Auf der anderen Seite aber heißt es, dass jeder tapfere Verstorbene, der Menschen getötet hat, eine solche Figurengruppe erhält.“ Jensens Bericht ließe folgende logische Schlussfolgerungen zu: Wenn nur *poqalla*-Familien das Recht haben, einen *kallačča* zu tragen, dann sind entweder alle *waka* die Abbildungen von *poqalla*, oder aber die *waka* werden mit diesem Abzeichen geschnitzt, ohne dass der Dargestellte zu Lebzeiten das Recht dazu gehabt hätte. Die Inventarisierung ergab, dass vermutlich letzteres zutrifft. In Machelo wurde dieser Widerspruch damit gerechtfertigt, dass der Töter zwar zu Lebzeiten kein *kallačča* tragen dürfe, wenn er nicht gleichzeitig ein *poqalla* sei, die Familien aber dennoch das Abzeichen an den *waka* anbringen lassen, weil sie wünschen, der Verstorbene solle wichtig sein wie ein *poqalla*.

Eine weitere Möglichkeit wäre, dass die Holzfiguren ursprünglich ein Privileg der *poqalla* waren, mittlerweile aber auch für Heldentöter geschnitzt werden, wobei das Abzeichen des *kallačča* durchgehend beibehalten worden ist.

Aufgrund der anfänglichen Annahme, dass Töter zum Tragen von *kallačča* berechtigt seien, wurde bei der Inventur nicht immer nachgefragt, ob die dargestellte Person eines der genannten Ämter bekleidet hatte. Bei genauerem Nachfragen erklärten alle Konso, dass das Töten mitnichten zum Tragen eines *kallačča* berechtige. Nur ein befragter Töter, Kilate, war der Meinung, dass dies nach der Tötung eines Menschen grundsätzlich möglich sei, wogegen ein weiterer, Sagoya, aussagte, dass nur der erwählte Anführer einer Altersklasse auch ein *kallačča* tragen dürfe, wenn er getötet habe. Das Tragen dieses Abzeichens ist demnach nur wenigen Mitgliedern der Konso möglich, und es lässt sich daher vermuten, dass der Anteil der dargestellten *poqalla* vor allem unter den älteren Töterdenkmälern größer ist als ursprünglich angenommen. Diese Annahme stützt sich auch auf den Umstand, dass Tötungen an einen solchen *poqalla* übertragen werden können, so dass dieser anstelle des eigentlichen Töters ein Töterdenkmal erhält und nicht nur die übliche Einzelfigur, die jedem Klanoberhaupt auf das Grab gestellt wird.

### *Armreifen*

Die Figuren tragen meistens mehrere Armreifen sowohl am Handgelenk als auch über dem Ellenbogen. Bei weiblichen Figuren nehmen wir an, dass spiralförmig aufgedrehter Aluminium-, Messing- oder Kupferdraht gemeint ist, wie er von Frauen viel getragen wird. Bei Heldentöterfiguren, die meist nur an einem Oberarm Armreifen tragen, kann man davon ausgehen, dass das entsprechende Töterabzeichen, nämlich bis zu drei übereinander getragene Armreifen aus Elfenbein (*fadjassa*), dargestellt wurde.

### Halsketten

Die Mehrzahl der Frauen- sowie Männerfiguren (ausgenommen der Feindesfiguren) tragen Halsschmuck, wenn auch in recht unterschiedlicher Anzahl. Während einige gar keine Ketten tragen, sind auf anderen sieben oder mehr solcher Ketten abgebildet. Teilweise sind sie recht gut herausgearbeitet, manchmal bestehen sie aus einfachen Einritzungen. Gemäß dem Schnitzer Kuchawa ist die Anzahl der Halsketten folgendermaßen zu deuten: Wenn es sich um einfache dünne Einritzungen handelt, steht jede Einritzung für eine Kette, während bei einer Darstellung, die auch senkrechte Einritzungen hat, jeweils der Zwischenraum zwischen zwei Linien als eine Kette zu zählen ist.

Da die Perlenketten nicht selbst hergestellt, sondern gekauft oder auch vererbt werden, gelten sie als Zeichen für die ökonomische Kraft einer Familie, so dass eine hohe Anzahl von dargestellten Perlenketten auf eine wohlhabende Familie schließen lässt.

Obgleich die einzelnen Perlen der betreffenden Ketten nur selten im Detail dargestellt werden, wurde bei Hauptfiguren häufig ausgesagt, es handele sich um ganz bestimmte Perlen namens *furota*. In Gewwada sind diese Perlen als *fure* bekannt. Diese sind rund gearbeitete Perlen in hell orange, vermutlich Karneol, die vornehmlich von wohlhabenden Personen getragen werden, da sie schwer zu finden und somit sehr teuer sind. In Gewwada werden sie unter den Ehefrauen und Töchtern der *bogolobo* weitervererbt und dürfen niemals abgelegt werden. In Konso konnte mir niemand genauere Auskunft über die Herkunft dieser Perlen geben, und in Gewwada, wo sie in weit größeren Mengen vorkamen, hieß es nur, man fände sie am Woyto-Fluss bei den Samay. Während eines kurzen Aufenthaltes in Samay konnte ich jedoch nur immer wieder hören, sie kämen aus Gewwada. Hierbei konnte natürlich schlechthin gemeint sein, dass die Gewwada sie tragen. Hallpike (1972: 261) zufolge werden diese Perlen von Boorana her gehandelt und waren seinerzeit noch strikt den „Konso-priests“, also den Klanchefs, vorbehalten.

Auf Heldentöterfiguren war häufig unter weiteren Halsketten eine einzige Perle deutlich herausgearbeitet, die etwas größer als die übrigen und länglich, bikonisch geformt war. Diese war im Gegensatz zu der *furota* ein eindeutiges Töterabzeichen und wurde aufgrund ihrer länglichen Form *furota kaala* genannt. Auch hier handelt es sich vermutlich ursprünglich um Karneol. Einige der lebenden Heldentöter, die ich während der Inventur befragte, trugen auch diese Perle. Andere Töter trugen Perlen, die entweder aus Glas oder auch Plastik gearbeitet waren, aber die spezifische Form der *furota kaala* aufwiesen.

Fünf Figuren tragen anstatt von Perlenketten ein Halsband, das den Informanten zufolge Schmuck aus Giraffenhaar darstellt, der in manchen Gegenden, vornehmlich im Westen von Konso (sowie in Gewwada und vornehmlich Samay, Arbore, Hamar, Bana und Bešada), unter Männern sehr beliebt ist.

### Stirnband der Großmütter

An Frauenfiguren, die Großmütter darstellen, kann man drei Linien am Haaransatz beobachten. Diese entsprechen dem *minja*, einem aus Ensete geflochtenen Stirnband, das eine Frau ab der Geburt ihres ersten Enkels tragen kann. Solche Stirnbänder bestehen immer aus drei Strängen und sind zeitweilig auf dem Markt zu erwerben.

*Schmucknarbentatauierung*

Viele der weiblichen Figuren in Tuuro und Pa'ayti sowie einige andere tragen drei, manchmal auch vier Linien, die von den Nasenflügeln über die Wangenknochen reichen. Diese Tatauierung (*bajeleda*) ist in mehreren Gebieten Konsos auch heute noch üblich. Diese Linien werden der Haut durch Auflegen von schneidendem und ätzendem Gras angebracht, und die Wunden so lange mit Asche eingerieben, bis sie als dunkle Linien auf der Wange geheilt sind. Wohlenberg (in Jensen 1936: 219), dem die Technik dieser Tatauierung in gleicher Weise in Kusuma (damals Gato genannt) erklärt wurde, hatte die Schmucknarben auf den Gato-Skulpturen (hier *bussa*) festgestellt und eine Verbindung zu den im Sudan üblichen Körperverzierungen gezogen. In Kusuma bestand diese Sitte zur Zeit des Besuchs der Forschungsgruppe von Jensen offensichtlich nicht mehr, so dass Wohlenberg fälschlicherweise annahm, auch in Konso sei sie weder an lebenden Personen noch an *waka* festzustellen.

## 6.2.8 Affen

Zu manchen der Gruppen gehört auch die Figur eines Affen. Dieser kann stilistisch und kaum kenntlich, in recht naturgetreuen Zügen oder auch fast menschengestaltig sein. In jedem Fall ist er kleiner als die menschlichen *waka* und im Unterschied zu den erlegten Tieren steht er aufrecht, meist ein wenig vor der Gruppe. Jensen (1936: 409) gegenüber sprach man von dem Affen als Trophäentier, was dieser jedoch selbst für wenig glaubwürdig hielt. Hinzu kommt, dass er die Affen meist mit Glied dargestellt sah, was auch bei Azais und Chambard (1931: Atlas Pl. LXXXIV) zu sehen ist, erschlagene Feinde oder erlegtes Großwild aber nicht. Die sechs von uns inventarisierten Affen hatten jedoch entweder kein Glied, oder waren so verrottet, dass nicht mehr kenntlich war, ob ihnen eins geschnitzt wurde.

Die uns genannten Gründe für die Darstellungen waren zwar recht unterschiedlich, sprachen aber alle von einer besonderen Beziehung zwischen Menschen und Affen.

Die am weitesten verbreitete Annahme war, dass der Affe von reichen Familien bzw. *poqalla*-Familien gerne als Haustier gehalten werde (*qaltaita poqalla* = *poqalla*-Äffchen) und seine Darstellung auf diese Weise ein weiterer Indikator für den Reichtum und die Noblesse der Familie sei. Bezüglich der Gruppe eines lokalen *poqalla* (KW 372 + 357-359), in der sich ein besonders großer und im Detail geschnitzter Affe befand, erklärte der amtierende *poqalla* dieser Lineage namens Gabole Orgeta ebenfalls, dass der Verstorbene einen kleinen Affen besessen habe, mit dem er zu spielen pflegte. Die Figur des Affen in der Gruppe der *waka* stellte also in einigen Fällen das persönliche Spiel des Verstorbenen dar. Für eine solche Interpretation des Äffchens als Symbol von Reichtum und Noblesse spricht auch, dass die oben erwähnte Affenfigur in Zusammenhang mit einem *waka* stand, der für einen *poqalla* aufgerichtet wurde, der nicht getötet hat.

Eine andere Begründung für die Darstellung von Affen lautete, dass der Jäger sich unter den Affen in der Wildnis befunden habe und eine weitere, dass ein Jäger sich so schnell und geschickt wie ein Affe bewegen müsse, um erfolgreich zu sein. Weiterhin mache sich der Jäger die Warnschreie der Affen zu nutze, die möglicherweise die Anwesen-

heit eines Löwen oder Leoparden ankündigen. Schließlich jagten Männer gerne in der Nähe von Affen, da diese als bevorzugte Beute von Raubwild Leoparden oder Löwen anlocken. Die Affen in den *waka*-Gruppen seien somit ein Symbol für die Jagd und den Aufenthalt in der Wildnis.

Diese verschiedenen Interpretationen sind von Personen aus unterschiedlichen Gegenden Konsos geäußert worden. Die Bedeutung könnte daher regional abweichend sein. Auch ist zu vermuten, dass die Sitte, Affen darzustellen, abgenommen hat, und die Befragten den ursprünglichen Sinn nicht mehr kannten. Während wir, wie gesagt, nur sechs Affen in der gesamten Region Konsos dargestellt fanden, sind in einigen der Fotografien von Azais gleich mehrere in einer einzigen Gruppe (vier *ibid.* PL LXXXVII (2) und drei PL LXXXV (3)) geschnitzt worden. Ich nehme dennoch an, dass eine Synthese aus allen angeführten Bedeutungen der Darstellungen von Affen am wahrscheinlichsten ist. Es ist zwar möglich, dass Affen als Substitut für Großwild beispielsweise bei einem rituellen Jagdfest gelten können, allerdings halte ich es für unwahrscheinlich, dass ein solches Substitut in einem Heldendenkmal (zudem früher auch mit Glied) verewigt wird. Eine alleinige Bedeutung als Symbol für den Reichtum des Verstorbenen halte ich ebenso für unwahrscheinlich, da ein anderes Symbol, das der Feldsteine, viel eindeutiger in diese Richtung interpretiert werden kann.

### 6.2.9 Feldsteine

Vor einigen der Gruppen der *waka* sind mehrere Pflastersteinen ähnelnde, rechteckige Steine zu sehen. Diese deutete Jensen (1936: 426) als Symbol der großen Anzahl und der Härte der von dem Verstorbenen getöteten Feinde. Amborn (2002: 81) sah in ihnen Symbole für Kinderreichtum. Watson (1998: 176) und Nowack (1954: 46) deuteten sie als Indikator von Reichtum in Form von Landbesitz der jeweiligen dargestellten Person, was mit den Informationen übereinstimmt, die ich selbst erhalten habe. Je ein Stein stehe für eine Parzelle Land, die der Verstorbene erworben hatte. Mein Gesprächspartner Korra hält die Anzahl der Feldsteine, die jeweils vor einer solchen Gruppe von *waka* liegen, für maßlos übertrieben und denkt, dass sie eher symbolisch die herausragende soziale Stellung des Verstorbenen bezeugen sollen. Es wurde nicht klar, ob diese Steine des „Felderwerbs“ vor allem für *poqalla* oder auch in gleichem Maße für Heldentöter vor die Gruppen gesetzt werden. Watson (1998: 177) sieht sie vor allem als Attribute von *poqalla* an. Bei den älteren Gruppen sind Steine häufig gar nicht mehr sichtbar, da sie inzwischen durch zu viel Erde und Pflanzenbewuchs verdeckt worden sind.

Die seit einigen Jahren in Mode gekommene Entwicklung, *waka* in riesigen Betongräbern zu befestigen (einer der Gewährsmänner sprach von sieben Säcken Zement), kann mit Sicherheit ebenfalls als Bestreben gewertet werden, das Prestige des Verstorbenen und die wirtschaftliche Tüchtigkeit der Nachkommenschaft zur Schau zu stellen. Häufig wurde uns als Begründung genannt, man müsse die Figuren vor Diebstahl schützen. Die hierfür verwendete Menge an Zement ist jedoch viel zu groß, als dass dies die einzige Begründung sein könnte. Besonders deutlich war dies in dem Dorfe Aparoba, wo die betref-



fende Gruppe *waka* sogar hinter der aufragenden Betonmasse stand, so dass die Figuren auf den ersten Blick kaum sichtbar waren.

Die in der folgenden Tabelle angegebenen Zahlen beziehen sich jeweils nur auf die tatsächlich vorgefundenen Merkmale und vernachlässigen hiermit Figuren, die bis zur Unkenntlichkeit verwittert waren. Ebenso konnte die Farbe mit Sicherheit nur an neueren Figuren nachgewiesen werden. Aus diesem Grunde habe ich es vorgezogen, absolute Zahlen anzugeben, anstatt Prozente zu nennen. Sollte die Summe der angegebenen Zahlen die in der Tabelle angegebene Summe übersteigen, so liegt das an einer gelegentlichen Überschneidung. Einige Töter waren auch gleichzeitig Klanchefs (dies betrifft 7 Figuren), so dass die entsprechenden Symbole zweimal aufgeführt sein können. Insgesamt sind 510 geschnitzte Darstellungen inventarisiert worden. Einige hiervon sind Schilde und Speere, andere sind Darstellungen erlegten Wildes oder von Affen, manche betreffen Sonderfälle wie beispielsweise Bedienstete der dargestellten Hauptperson. Diese sind jeweils in der folgenden Tabelle ausgelassen worden. Die Anzahl der inventarisierten anthropomorphen Figuren außer den erwähnten Bediensteten betrug 440.



### 6.3 Die Kategorien der *waka* und ihre Merkmale

Bei der Zählung der *waka* fiel uns eine Vielzahl von Variationen auf. Regeln bezüglich der Herstellung, dem spezifischen Aussehen, der Aufrichtung, der Ortswahl etc. der *waka* können bei großen Ähnlichkeiten im Detail auch von Dorf zu Dorf oder gar von Familie zu Familie variieren, je nach deren Gepflogenheiten. Die in der Einführung zu Konso besprochene Einteilung des Landes in die drei großen Regionen Karate, Takadi und Fasaha bzw. Kena (Kap. 1.7.2) ist hierbei nur bedingt hilfreich. Daher unterscheide ich im Folgenden drei größere Kategorien von *waka*, die weitgehend von eventuellen geographischen Einteilungen unabhängig zu sehen sind. In nur einigen Fällen, wie z.B. bei den von mir als dritte Kategorie bezeichneten Grabmarkern, entsprechen die stilistischen Merkmale auch bestimmten Regionen, nämlich Tuuro und Pa'ayti. Wie im Anschluss zu sehen sein wird, dürfen diese von mir erstellten Kategorien nicht als völlig abgegrenzt begriffen werden, da sie teilweise auch ineinander übergehen.

In der ersten Kategorie fasse ich solche Statuen oder Gruppen von Statuen zusammen, die für einen erfolgreichen Großwildjäger oder den Töter eines Feindes errichtet wurden und die in der Regel mit mindestens einer Steinstele assoziiert werden. Die zweite Kategorie bilden solche *waka*, die für Männer oder seltener auch Frauen errichtet werden, die sich im Laufe ihres Lebens auf andere Weise in ihrer Gesellschaft hervorgetan haben, und als dritte Kategorie führe ich jene Skulpturen an, die reine Grabmale sind, d.h. für jedes verheiratete Mitglied der Gemeinschaft errichtet werden, ungeachtet dessen, ob dieses einen besonderen Status oder einen besonderen Verdienst nachweisen konnte oder nicht.

In dieser Einteilung weiche ich von Amborn (2002: 81) ab, der nur die Skulpturen als *waka* bezeichnet, die für Heldentöter errichtet worden sind, und nicht diejenigen der *poqalla* oder die Grabmarkierungen in Pa'ayti und Kusuma. Ich integriere sie in diese Arbeit, weil sie von den von mir befragten Konso ohne Zögern als *waka* bezeichnet wurden (auch wenn das möglicherweise früher anders gewesen ist). Hingegen wurden die Darstellungen erlegter Tiere nicht als *waka* bezeichnet, und zwar mit der Begründung, dass sie nicht, wie die übrigen Figuren, aufrecht stünden, sondern vor der Gruppe zu liegen kämen. Das aufrechte Stehen kann daher als ein wichtiges Merkmal eines *waka* angesehen werden. Die Skulpturen für *poqalla* schließe ich mit ein, da ich sie für die ursprünglichen *waka* aus Holz halte.

#### 6.3.1 Kategorie 1: *Waka* – Gruppen der Töter und Großwildjäger

Große Gruppen von bis zu 21 Statuen, wie sie von Azaïs oder Jensen aufgenommen wurden, konnten wir während unserer Zählung nur selten entdecken, während sich kleinere Gruppen im gesamten Gebiet der Konso finden ließen, und hierbei hauptsächlich in den Gebieten Buso, Ifata, Mecheke, Machelo, Debana (Paleeta und Mershina), Nalya Sengen (Gendima), Sagogo (Sorobo (Koja, Gelmole) und Aparoba).

Gemäß unseren Informationen wurden in all diesen Dörfern *waka* ausschließlich für Männer errichtet, die mindestens einen Feind oder aber ein wehrhaftes Tier wie einen

Leoparden oder Löwen getötet hatten. Der Vorschlag, dass auch andere besondere Auszeichnungen zu einem solchen Denkmal berechtigen könnten, wurde immer kategorisch abgelehnt.

Azaïs und Chambard (1931: 254) berichten, dass jeder Mann bereits zu Lebzeiten Skulpturen von sich und den von ihm erschlagenen Feinden anfertigen ließe, die später auf seinem Grab zu stehen kämen. Diese Behauptung wurde uns nicht bestätigt, es gibt jedoch weibliche Figuren, die die noch lebende Ehefrau des Verstorbenen darstellen.

Üblicherweise wird ein begabter Schnitzmeister mit der Arbeit beauftragt, der mit der Arbeit an der Figur häufig erst eine ganze Weile nach dem Tod des Betroffenen beginnt. In seltenen Fällen schnitzen die Nachkommen des Verstorbenen die Figuren selbst. In dieser ersten Kategorie betraf dies allerdings nur eine einzige der inventarisierten *waka*-Gruppen (in Aparoba).

Im Allgemeinen lassen sich *waka* dieser ersten Kategorie recht gut von Statuen der anderen Kategorien unterscheiden. In den folgenden Ausführungen werde ich auf einige Besonderheiten hinweisen, die möglicherweise in den betreffenden Dörfern eigens entwickelte Traditionen darstellen. Hierbei soll jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass in manchen Gegenden wie z.B. Dibala (Doha) oder Itikle (Doha) sowie Aybele (Gera) nur eine einzige Gruppe *waka* besichtigt werden konnte, so dass keine abschließenden Ergebnisse daraus gezogen werden können, da die spezifischen Besonderheiten auf individuellen Vorlieben des Schnitzers beruhen könnten.

*Waka* dieser Kategorie stehen, sofern das Denkmal unbeschädigt ist, immer in einer Gruppe von mindestens drei Figuren: der des Tötters, der seiner Ehefrau sowie der des erschlagenen Feindes bzw. erlegten Tieres. Hatte der Betroffene mehrere Feinde getötet oder mehrere Frauen geheiratet, stehen entsprechend mehr Figuren in der Gruppe. Eine Ausnahme bildete das Dorf Machelo, wo wir am Ortseingang mehrere Gruppen von einzelnen oder nur zu zweit stehenden Tötterpfählen fanden. So ist angeblich die Figur KW 367 von Torraito Girma z.B., die seit einem versuchten Diebstahl im Männerhaus aufbewahrt wurde, vorher ein einzeln stehender *waka* gewesen, der nie mit einer Gruppe zusammen gestanden habe, weil der für Heldentöterdenkmäler vorgesehene Platz vor dem Ortseingang für eine ganze Gruppe zu klein gewesen sei.

Es kommt auch vor, dass zwei Gruppen direkt nebeneinander stehen, wie z.B. in Lehayte (KW 403-411) oder Debana Mershina (KW 145-153 + KW 154-160). In den Fällen, in denen die dargestellten Personen den Befragten im Dorf bekannt waren, handelte es sich immer um Male für verstorbene Heldentöter der selben Lineage, wie z.B. Vater und Sohn bzw. Enkel, für die das Denkmal von den Hinterbliebenen in einer einzigen Zeremonie aufgerichtet wurde. Wenn die Nachkommen des älteren Tötters es versäumt haben, ihm ein Denkmal zu errichten, überträgt sich diese Pflicht auf die Nachkommen des jüngeren Heldentötters, die dann Aufwand und auch ökonomische Mittel sparen können, indem sie beide Zeremonien gleichzeitig veranstalten.

Gemäß unserem Mitarbeiter Dinote repräsentieren die am Eingang des Dorfes Machelo in einer Gruppe stehenden Denkmäler nicht zwangsläufig miteinander verwandte Heldentöter. Vielmehr stehen hier jegliche Denkmäler neben denen eines anderen, weil, wie bereits erwähnt, der dafür vorgesehene Platz zu eng ist.

Die Figur des Töters ist immer die größte der Figuren. Die Figur der ersten Ehefrau steht rechts daneben, die der zweiten links und die der dritten gegebenenfalls rechts neben der ersten. Die Figuren der getöteten Feinde stehen allesamt links neben der zweiten Ehefrau, bzw. neben dem Töter selbst, wenn dieser nur eine Frau gehabt hat.

In zwei Gruppen in dem Dorf Lehayte/Tuuro stellen kleine Skulpturen Männer — in einem Fall auch mit Ehefrau — dar, die für die Familie im Tiefland Kühe gehütet hatten und nicht mit ihr verwandt sind. Durch die Darstellung in dieser Gruppe wird ihre Treue zu dem Hausherrn geehrt, die, so sagte man, stärker gewesen sei als die Treue eines Sohnes zu seinem Vater. Unsere Gesprächspartner gaben an, dass in Lehayte häufiger Personen solche Dienste leisten und als Dank dafür mit in ein Töterdenkmal aufgenommen würden. Bei unserer Inventur blieben diese beiden Gruppen in dieser Hinsicht jedoch eine Ausnahme.

Darstellungen von erlegtem Großwild werden vor der Gruppe auf den Boden gelegt und sind daher häufig die ersten Figuren, die verrotten. Nur in dem Dorf Gunjera waren die erlegten Tiere nicht aus Holz geschnitzt, sondern Jagdszenen kunstvoll aus Wellblech geschnitten und unter einem Wellblechdach befestigt worden, das die *waka* vor Weterenflüssen schützen sollte. Uns wurde gesagt, dass das Aufstellen von *waka* hier insgesamt eine recht junge Tradition sei.

Üblicherweise gehört zu Heldentöterdenkmälern mindestens ein ebenfalls aus Holz geschnitzter Schild, aus dem unten und oben zwei Speere hervor gehen, so dass das Ensemble in den Boden gesteckt werden kann. Die zwei Speere stellen, wie bereits erwähnt, die von dem Töter bei sich getragenen Speere dar, den Wurfspieß und den zweiten, mit dem er den tödlichen Stoß vornimmt.

In der Nähe von Arfayde bemerkten wir einige Speere, die auf ein Grab gesteckt und mit einem Dach vor der Witterung geschützt worden waren.

Sie standen auf dem Grab eines Töters, der verstorben war, bevor er heiraten und Kinder zeugen konnte. Solche Grabmarkierungen hat auch Jensen fotografiert, ebenfalls bei Arfayde sowie bei Madra (FOK 73, S. 202: P 71/29, P 53/6a, P 54/35a, 105/5, Ha 105/8,9, P 63/21a, P83/10a S. 204: P 60/13; S. 206: P 59/16). Alle Fotos zeigen Gräber mit ausschließlich Speeren und Schilden, teilweise auch geschnitzten Leoparden. In der Legende Jensens zu den Aufnahmen ist die Vermutung zu lesen, dass diese Monumente ebenfalls für unverheiratete Töter aufgestellt worden seien.

Die meisten Figuren dieser Kategorie hatten Augen aus Knochen oder Straußeneischalen und einigen der Figuren waren Nägel als Augen eingehämmert. Meist waren drei bis vier Zähne aus Knochen von Ziegen mit Harz im Mund befestigt. Bei den älteren Figuren konnte man nur noch die entsprechenden Löcher im Mund oder aber in der Mitte der Augen feststellen, wo diese Applikationen angebracht worden waren. Nur wenige Figuren, die zudem allesamt von demselben Schnitzer (Kuchawa Ayano) gefertigt worden waren, haben anstatt der Applikationen aus Knochen aus Holz geschnitzte Ober- sowie Unterzähne.

Die Figuren der Heldentötergruppen in Tuuro und Pa'ayti gleichen den dort üblichen, von mir als Kategorie drei bezeichneten Grabmarkern. Wie diese Grabmarker werden dort auch die Heldendenkmäler ohne zusätzliches Material geschnitzt. In dieser Gegend

wird einem verstorbenen Töter ein mit Ocker bestrichener einzelner *waka* auf dem Grab aufgerichtet (die als seine Ehefrau auf dem Grab stehende Figur wird nicht rot bestrichen) und zusätzlich eine Gruppe an einen Wegesrand oder Gemeinschaftsplatz gestellt. Alle diese *waka* werden unseren Informationen zufolge am gleichen Tag aufgestellt.

In allen Regionen Konsos werden alle Figuren aus einer für einen Töter aufgestellten Gruppe, so die Angaben der Befragten, am Tag der Aufstellung mit rotem Ocker und Butter angemalt. Da diese Bemalung jedoch nicht wiederholt wird, sind auf den älteren Figuren, wenn überhaupt, lediglich einige Spuren zu erkennen. Seltener werden auch Kalk und Ruß als Farbe für Augen, Augenbrauen und Haare verwendet. Als einzige Ausnahme sahen wir eine gesamte Gruppe mit Ölfarbe völlig schwarz angemalt. Auf mein Nachfragen wurde als Grund für diese Bemalung angegeben, dass die Farbe als Schutz gegen Diebstahl angebracht worden sei.

In manchen Feldern sind auf Gräbern aufrecht stehende ca. 50 cm hohe Steine zu sehen, die ebenso wie die hölzernen Figuren angeordnet sind: in der Mitte ein größerer und daneben kleinere Steine. Solche Denkmäler aus Stein werden ebenfalls als *waka* bezeichnet und waren vor allem in den Feldern von Buso, Machelo und Dokatu anzutreffen; an anderen Stellen haben wir solche Formationen nicht gefunden. Bei einer steinernen Aufstellung steht der jeweils größte Stein in der Mitte. Er repräsentiert den Töter, die kleineren stehen für seine Frauen und die äußeren für die von ihm getöteten Feinde. Da keine weiteren Kennzeichen angebracht sind, kann man bei einer Gruppe von drei Steinen nicht erkennen, ob es sich um einen Töter von (nicht in Stein dargestelltem) Großwild mit zwei Ehefrauen handelte oder einen Töter mit einer Ehefrau und einem Feind. Die Konstellation eines Tötters mit zwei Feinden ist unwahrscheinlich, da einem unverheirateten Mann kein Denkmal gestellt wird und die Ehefrau immer mit dargestellt ist.

Amborn (2002: 82f.) zufolge werden einem Töter nur dann Holzfiguren aufgestellt, wenn er vor seinem Tod den Grad *oršayta* im *Gadaa*-System erreicht hatte, und daher sind alle diese Steindenkmäler für Personen errichtet, die vor Erreichen dieses Grades gestorben sind. Aufgrund der Tatsache, dass die Holzskulpturen meinen Informanten geläufiger waren und die Steindenkmäler nur in wenigen Gebieten zu sehen waren, scheint es mir jedoch, dass dies heute nicht mehr so gehandhabt wird.

Jensen (1936: 426; Tafel 25: b) hatte diese Steine ebenfalls erwähnt und – auf dem Weg nach Arfayde – fotografiert (FOK 73, S. 200: P 52/33; P 52/35 und S. 201 53/7a). Er bezeichnete diese Art Aufstellung als einen „häufig vertretenen Typ“. Darragon (1898: 139) hatte ebenfalls diese steinernen *waka* beschrieben und geschlossen, dass die Statuen in der Tiefebene generell durch Steine ersetzt würden. Welche Regionen er jedoch genau meint, ist nicht eindeutig. Es ist unwahrscheinlich, dass solche Steine in den Bereichen gesehen wurden, die die Konso als Tiefland benennen, da sie dies als Wildland bezeichnen und die Denkmäler in der Nähe der Behausungen stehen. Obwohl das gesamte als ursprüngliche Siedlungsstätten angesehene Gebiet der Konso in den Bergen liegt, bezeichnen manche Konso jedoch die Karat-Gegend mit ‚unten‘. Sollte Darragon diese Region gemeint haben, stimmen meine eigenen Beobachtungen mit den seinen überein.

Diese Beobachtung deckt sich auch mit der Erzählung unseres Mitarbeiters Dinote. Dieser erklärte, dass die Sitte, anthropomorphe Holzskulpturen auf Gräber zu stellen,

ihren Ursprung in der Vergangenheit hat, als man versuchte, die Grabmale der *poqalla* von den Grabmalen anderer Personen zu unterscheiden. Zu der damaligen Zeit hat man anstelle der hölzernen Figuren Steine aufgestellt. Da die meisten der bedeutenden *poqalla* in der damaligen Karat-Gegend (d.h. ohne die Dörfer Machelo, Aparoba, Koja und Sagogo, die heute auch zu Karat gehören) anzutreffen waren, hat sich das Schnitzen der hölzernen Figuren von dort her ausgebreitet. Ich vermute, dass Dinote sich hier nicht auf diejenigen Regionen bezieht, in denen *waka* als Grabmarkierung aufgestellt werden, da diese in einer völlig anderen Tradition entstanden sind und möglicherweise früher auch nicht als *waka* bezeichnet wurden. Die Tatsache, dass bei Töterdenkmälern aus Holz auch heute noch Steinstelen mit aufgerichtet werden, bestätigt diese Erklärung noch weiterhin. Daher könnte es sein, dass auch aus dem Grund, dass ursprünglich nur *poqalla* als hölzerne Skulptur dargestellt wurden, das *kallačča* als Teil der Skulptur heute auch dann geschnitzt wird, wenn der Verstorbene kein *poqalla* und somit nicht zum Tragen dieses Emblems berechtigt war. Diese These wird noch weiter unterstützt durch das besondere Holz, das zur Herstellung der *waka* vornehmlich genutzt wird (*Juniperus*) und hauptsächlich in den heiligen Hainen der *poqalla* zu finden ist. Diese Bäume symbolisieren die Wiederkehr des Lebens, was in engem Zusammenhang mit der grundsätzlichen Aufgabe der *poqalla* als Bewahrer des Lebens steht. Hingegen sind Steinstelen auch heute ganz eindeutig ausschließlich Töttern zugeordnet.

Mehrere Männer aus Buso sagten aus, dass in früheren Zeiten keine Holzfiguren, sondern nur Steinstelen aufgestellt worden seien. Andere fügten hinzu, dass es sich nicht bei allen Steininformationen zwangsläufig um alte handeln müsse. Steine anstatt Holzstelen aufstellen zu lassen sei zudem wesentlich kostengünstiger, da Steine einfach von ein paar Nachbarn herbeigeschafft werden könnten, während das Inauftraggeben von Holzfiguren sehr teuer sei, so dass auch heute noch einige Konso lieber Steine benutzten. Einer der Informanten vermutete, dass möglicherweise Verwandte, die Steine dem Holz vorziehen, den Verstorbenen nicht sonderlich ‚mochten‘<sup>137</sup>. Als einziger gab Kuchawa, der Schnitzer der *waka*, an, er glaube, dass diejenigen, die Steine auf ihrem Grab haben, ganz besonders große Helden seien, da er persönlich Steine als die prestigereicheren Denkmäler hielt. Da meine Informanten in Buso viel älter waren als Kuchawa, könnte dies abermals auf einen Wandel der Praktiken hin deuten, so dass ältere Personen die hölzernen Figuren als Besonderheit, jüngere aber als Normalität empfinden.

### *Der Töter*

Die Hauptfigur, der verstorbene Töter, ist vor allem an seiner Größe und seinem intakten Geschlechtsorgan zu erkennen, in den meisten Fällen auch an dem *kallačča*. Brust und Arme der Heldenfiguren sind mit Darstellungen von Ketten und Armreifen verziert. Die meisten (107) der Figuren haben an den Seiten lang herunterhängende, am Körper anliegende Arme sowie Hände, deren Finger deutlich herausgearbeitet worden sind. Einige Ausnahmen bilden sieben Statuen, deren Arme vor der Brust angewinkelt sind, um einen

<sup>137</sup> Ich vermute, dass nicht unbedingt mangelnde Zuneigung, sondern eher mangelnder Respekt gemeint war.

vor der Brust geschnitzten Schild zu halten, und 14 Statuen, die mit einer Hand den Penis halten.

Die Statue des Töters ist häufig mit persönlichen Attributen versehen, die an seine besonderen Angewohnheiten oder an seine Heldentat erinnern, sofern dies als betonungswürdig angesehen wurde. So waren einige Figuren mit einem Patronengürtel und einem Gewehr, einer Trinkflasche, einem Schwertmesser oder anderen Utensilien dargestellt. Ein im Krieg gefallener Soldat aus Doha (KW 280) war mit Patronengürtel, Helm und Gewehr dargestellt. Auf seinem Arm stand sein Name und das Wort *xedalitta* (Heldentöter) geschrieben. Ein Mann aus Aparoba (KW 349) war mit einem Maultier dargestellt, auf dem er zu reiten pflegte, was in Konso eher ungewöhnlich ist.

### *Die Ehefrauen*

Die Statuen der Ehefrauen sind mit Darstellungen von Ketten, gegebenenfalls Tatauierungen auf den Wangen (*bajeleda*), Armreifen und Stirnbändern geschmückt. Die am meisten geschmückte und größte Figur neben der des Töters ist meist die seiner ersten Gemahlin, die der zweiten ist häufig etwas kleiner mit weniger Halsketten, und sollte es auch eine Dritte geben, so ist diese manchmal gar nicht geschmückt. Allerdings werden nur diejenigen Gemahlinnen dargestellt, die dem Töter zum Zeitpunkt der Aufrichtung des Denkmals mindestens ein Kind geboren haben. So war z.B. in einem Denkmal (KW 298-299) nur die Zweitfrau dargestellt, da die Erstfrau ihm keine Kinder geboren hatte. Auch bei den weiblichen Figuren sind die Arme seitlich am Körper entlang geschnitzt und die Finger gut herausgearbeitet. Die meisten der weiblichen Figuren werden mit Lederröcken dargestellt, die allerdings heute nicht mehr getragen werden; nur einige sind nackt (vgl. Kap. 6.2).

### *Feindesfiguren*

Die Figuren der Feinde sind am allerwenigsten bearbeitet. In der Regel wird ihnen kein Schmuck geschnitzt. Ihre Gruppenzugehörigkeit wird häufig durch den Haarstil (s.o.) kenntlich gemacht. Unverwechselbares Kennzeichen der Feindesfiguren bleibt allerdings das Fehlen des Gliedes, da dieses nach der Tötung abgeschnitten worden ist und somit auch nicht dargestellt wird. Es überwiegen eindeutig jene Gruppen mit nur einem dargestellten Feind, sowohl bei Denkmälern jüngeren als auch älteren Datums. Alle Denkmäler mit vier und mehr dargestellten Feinden waren allesamt älter. In keiner der inventarisierten Gruppen fanden wir mehr als sechs dargestellte Feinde.

Tabelle 7: Anzahl der dargestellten Feindesfiguren in den Heldentöterdenkmälern in den Zeitspannen 1900-1950 und 1950-2000

	1 Feind	2 Feinde	3 Feinde	4 Feinde	5 Feinde	6 Feinde
Ohne Zeitangabe	5	3	1	1	0	0



<b>1900-1950</b>	5	0	0	1	1	0
<b>1950-2000</b>	9	7	3	1	1	2

### 6.3.2 Kategorie 2: *Waka* für andere herausragende Persönlichkeiten

Zur Kategorie 2 zähle ich jene *waka*, die für Männer oder Frauen aufgestellt sind, die zu ihren Lebzeiten nicht getötet, sondern andere besondere Dinge geleistet haben. Solche Stelen konnten wir während der Inventur in den Regionen Arfayde (Arfayde, Kermara, Kanalayte), Fasha (mit Gupra) und auch Kasargyo finden, in denen die Denkmäler für Töter in der Minderzahl waren. In den Regionen Fasha und Kasargyo gab es die Gewohnheit, für Heldentöter bereits eine Art provisorischen *waka* auf das Grab zu stellen, um die Absicht der Familie anzukündigen, dem Verstorbenen später ein vollständiges Heldentöterdenkmal auf einem Gemeinschaftsplatz aufzurichten. In Kasargyo waren hierbei allerdings nur die wenigsten der Grabpfähle auch tatsächlich für Töter aufgestellt worden, und die angesprochenen ‚provisorischen‘ *waka* ähnelten jenen, die aus anderen Gründen auf das Grab gestellt worden waren.

Im Folgenden werde ich einige Beispiele anführen, die uns als Begründung zur Aufrichtung von *waka* für verdienstreiche Persönlichkeiten gegeben worden sind:

Kamaso Gandisha war ein Mann von ca. 28 Jahren, als er an einer Krankheit starb. Die beiden *waka*, die ihn und seine Ehefrau darstellen, hat sein Vater ihm zu Ehren aufrichten lassen. Der Informant Degene Marse aus Arfayde erklärte uns, dass Kamaso damals ein ‚sehr guter Junge‘ und ‚von der Dorfgemeinschaft gern gemocht‘ war. Der Vater selbst war ein hoch respektierter, wohlhabender und somit einflussreicher Mann. Auf seine Bitten hin unterstützte ihn sein Klan (Tokemaleta) und die ganze Dorfgemeinschaft in dem Vorhaben, seinem Sohn ein Denkmal zu setzen.

Hier wurde von der Dorfgemeinschaft dem Wunsch des einflussreichen Vaters des Jungen stattgegeben. Da der Junge selbst, außer der Tatsache, beliebt gewesen zu sein, keine besonderen Taten vollbracht und keine gesonderte Stellung oder ein Amt inne gehabt hatte, kann diese *waka*-Gruppe wohl eher als Form des Respekts gegenüber dem alten einflussreichen Vater des Verstorbenen gewertet werden, als für den Verstorbenen selbst. Dies würde meine Annahme bestätigen, dass die Hinterbliebenen sich im Grunde mit der Ehrung des Verstorbenen durch aufwendige und kostenspielige Bauten selbst ein Denkmal setzten.

Eine andere Gruppe in Arfayde (KW 168-169) wurde für einen besonders geachteten Ältesten (Dinote Korito) von seinem Sohn aufgestellt. Der Verstorbene habe sich durch sein vorbildliches Verhalten ausgezeichnet und durch den Kauf eines Gewehrs sowie das damit verbundene Vorhaben, ein Töter zu werden, Tapferkeit gezeigt.

Ein anderer Mann (KW 402) hatte an dem Tag, an dem Jäger nach Hause kamen, ein Feuer entfacht, um die bösen Waldgeister (*oritta*) und Geister der getöteten Tiere (*karaya*), die mit den Jägern kommen, daran zu hindern, in das Dorf einzudringen.

Eine der Statuen in Fasha ist für einen sehr wohlhabenden Mann errichtet worden, der in einer großen Dürre Hirse an die Bewohner seines Dorfes verschenkt hatte. Eine andere Skulptur, die des Otelu Maito, war ein Mal für einen sehr einflussreichen Vorsteher der lokalen Bürgerversammlung, dem aufgrund seiner guten richterlichen Fähigkeiten eine Figur geschnitzt worden war.

In Kasargyo hatte Kussiya Tesemma (KW 384) sich dadurch hervorgetan, dass er die anderen Dorfbewohner beruhigte, als das gesamte Dorf angegriffen und niedergebrannt wurde. Zudem bewies er außergewöhnliche Kraft und Festigkeit, als er den Wiederaufbau des Dorfes organisierte. Seine Ehefrau Kuyye (KW 385) hat ihm hierbei durch Beköstigung aller Beteiligten tatkräftig beiseite gestanden. Da beide auf diese Weise zu besonderer Wertschätzung gelangt waren, beschloss man, ihnen jeweils einen eigenen *waka* auf das Grab zu stellen, was im Fall der Ehefrau eine besondere Auszeichnung bedeutet.

Immer wieder wurde in diesen Regionen ‚großer Respekt‘ als Grund für die Aufstellung der *waka* genannt. Während in den letzten beiden Beispielen eine Dankbarkeit gegenüber Menschen deutlich wird, die sich in schweren Zeiten für die Gemeinschaft eingesetzt haben, wird aus den ersten Beispielen weniger deutlich, weshalb jene Personen eine besondere Ehrung erworben haben. Anto Arkato, der damalige Chef des Kulturbüros von Konso und selbst aus dem Dorf Debana stammend, vermutete, dass generell sowohl besonders wohlhabenden Menschen, als auch solchen, die sich als Streitschlichter besonders geschickt hervorgetan hatten, dieser besondere Respekt erwiesen wird.

Im Folgenden werde ich noch auf die spezifischen stilistischen Besonderheiten in diesen Regionen eingehen, in denen *waka* für Persönlichkeiten aufgestellt werden, die keine Töter gewesen sind.

### *Arfayde*

Der Stil in Arfayde war recht einheitlich, was vor allem daran liegen mag, dass alle Figuren in einer recht kurzen Zeitspanne von nur etwa 10 Jahren entstanden sind. Der rechte Arm jeder weiblichen Figur lag angewinkelt vor dem Rumpf mit der Hand auf dem Bauchnabel, während der andere gerade am Körper anlag. Männliche Figuren hielten mit entweder der rechten oder linken Hand ihr Glied, während die andere Hand angewinkelt war und einen geschnitzten Schild oder ein Gewehr vor dem Rumpf hielt. Augen und Zähne waren jeweils aus Knochen. Die geschnitzten Attribute des Mannes stellten meist ein Messer sowie eine Kalebasse zum Wassertransport dar, mit der der Mann zu Lebzeiten auf sein Feld gegangen war. In einem Fall war dem Mann auch ein Gewehr geschnitzt worden.

Alle *waka* waren mit rotem Ocker bemalt – eine Farbe, die in allen anderen besichtigten Gegenden Konsos den Töttern vorbehalten war. Haare, Augenbrauen, Bart oder sonstige Haare waren mit Ruß schwarz gemalt.

*Fasha*

In der Region Fasha stehen, wie in anderen Gegenden auch, auf jedem Grab eines Mannes drei ringförmig eingeritzte Grabhölzer stellvertretend für jede seiner Ehefrauen, die ihm Kinder geboren hat (vgl. Kap. 5.2). Unter diesen drei oder auch sechs Holzstücken konnten wir manchmal eines ausmachen, dem grob ein Gesicht eingeschnitzt war<sup>138</sup>. Eventuelle seitliche Zweige dieser Hölzer waren nicht abgesägt worden.

Darstellungen von Armen fehlten ganz, die Augen waren geschnitzt, oder es waren Kronkorken als solche angenagelt worden. Bis auf eine Figur, die auch Zähne hatte, war der Mund meist ausgelassen. An vielen der Figuren war ein Schwert oder großes Messer angenagelt, das Glied war häufig separat geschnitzt und später befestigt worden. Eine der Figuren hatte Perlenketten, zwei ein *kallačča*. Nur ganz wenige Figuren dieser Kategorie trugen ein *kallačča* und nur dann, wenn der dargestellte Verstorbene bereits zu Lebzeiten eines besessen hatte und zum Tragen berechtigt gewesen war.

Während uns in all diesen Regionen besondere Begründungen für die Errichtung der Skulpturen gegeben wurden, kann man nur bei jenen Figuren in der Region Arfayde vermuten, dass auch andere Werte als Heldentötertum zu einem besonderen gesellschaftlichen Status verhelfen. Sie wurden hier wie die Skulpturen für Heldentöter an öffentlich sichtbaren Plätzen (meist in der Nähe des Hauses), nicht auf dem Grab aufgerichtet. Sie wurden mit Ocker rot bemalt, der Farbe, die sonst ausschließlich Heldentöterfiguren vorbehalten ist. Daraus schließe ich, dass es sich hier ganz klar um die Darstellung von einer Art Heldentum handelt, das dem Töten gleichwertig angesehen zu sein erscheint.

Im Gegensatz hierzu handelt es sich in der Regionen Fasha um Grabfiguren, die nicht mit Ocker bemalt waren und zumeist von den Nachkommen selbst nach ihrem Gutdünken geschnitzt worden waren. Allerdings steht nicht auf jedem Grab eine solche Figur, sondern, anders als in der dritten Kategorie nur dort, wo eine herausstehende Persönlichkeit begraben liegt. Es wurden immer besondere Gründe für das Schnitzen eines *waka* angegeben.

In dem zu Fasha gehörenden Dorf Kasargyo hingegen konnte uns zwar zu jedem der auf dem Grab stehenden Skulpturen eine Geschichte erzählt werden, jedoch schienen die angegebenen Hintergründe für ihre Aufstellung recht beliebig zu sein. Manche Männer waren gute Mittelsmänner in Konflikten, Ratgeber oder patriotische Helden in der italienischen Besatzungszeit gewesen, andere hatten wichtige Ämter inne gehabt. Neben der oben erwähnten Kuyye war noch zwei weiteren Frauen die Ehre eines Grabdenkmals erwiesen worden: eine hatte sich in vorbildlicher Weise um die rituellen Objekte gekümmert, die ihr Sohn in seinem Amt gebraucht hatte, und die andere ist von ihrem Sohn einzig dafür geehrt worden, dass sie ihn geboren hatte. Außerdem stand auf annähernd jedem Grab eine Figur. Ich habe sie aufgrund der immer wieder genannten Gründe für das Aufrichten dieser Skulpturen in dieser Kategorie mit einbezogen, werde sie aber, da

<sup>138</sup> In Kap. 5.2 wurde erklärt, dass diesen Grabhölzern jeweils zwei Ringe eingeritzt werden. Da auch an dem beschnitzten Holz immer jene Ringe erkennbar waren, gehe ich davon aus, dass es sich um gewöhnliche Grabhölzer und keine zusätzlichen Pfähle handelt.

sie eigentlich der dritten Kategorie angehören, erst im folgenden Abschnitt detaillierter beschreiben.

### 6.3.3 Kategorie 3: *Waka* als Grabmarkierung

Die zahlreichen Skulpturen, die wir in Kasargyo auf den Gräbern in den Feldern vorfanden, waren außerordentlich individuell und unterschiedlich gestaltet. Einen bestimmten Stil beschreiben zu wollen bedeutete hier, jede einzelne Skulptur zu beschreiben. Ebenso wie in Fasha wird eines der drei Hölzer, die üblicherweise das Grab eines verheirateten Mannes kennzeichnen, genutzt, um eine Skulptur daraus zu schnitzen, so dass manche Figuren ohne jegliche andere Materialien gefertigt sind. Andere sind mit schwarzer und weißer Farbe angemalt, einigen sind Nägel als Augen eingehämmert worden, manche haben Zähne aus Knochen und andere gar keinen Mund. Manche sind mit persönlichen Attributen wie Gewehren, Messern oder auch einer Spindel dargestellt. Mit rotem Ocker waren ausschließlich Figuren bemalt, die Töter darstellten.

In Kasargyo fanden wir auch die einzigen für Christen gefertigten *waka*. Um der Glaubensrichtung des Verstorbenen Ausdruck zu geben, hatte man diesen Figuren ein waagerechtes Brett vor die Stirn oder die Brust genagelt, um so das christliche Kreuz nachzuempfinden. Die Informanten betonten, dass einem verstorbenen Christen nur dann ein *waka* errichtet werde, wenn er zu Lebzeiten den ausdrücklichen Wunsch nach einem traditionellen Begräbnis geäußert hat.

Die große Vielfalt der verschiedenen Stile in Kasargyo rührt mit Sicherheit daher, dass diese Grabfiguren nicht von spezialisierten Schnitzern fertiggestellt wurden, sondern in den meisten Fällen von den Söhnen, anderen Mitgliedern der Familie oder auch Freunden des Verstorbenen. Die Art, einem Verstorbenen auf diese Weise Ehre zu erweisen, hatte sich hier offensichtlich so sehr eingebürgert, dass häufig nicht nur der erstgeborene Sohn der Erstfrau, sondern auch der der Zweitfrau eine Figur für das Grab seines Vaters bringt, so dass auf einigen Gräbern zwei Figuren zu sehen waren, die beide denselben Toten darstellten. Es handelte sich jeweils um gewöhnliche Grabhölzer, die von den betreffenden Nachkommen verziert und zu *waka* umgestaltet worden sind. Auch ist die Sitte in Kasargyo, überhaupt Holzstelen für Verstorbene aufzustellen, erst vor kurzem aus anderen Regionen Konsos übernommen worden. Gabole Kadisha, der *poqalla* der dortigen Orgeda-Lineage erklärte, dass es früher gar keine *waka* gegeben hätte, sondern nur die bekannten Grabhölzer. Da verschiedene Personen der Meinung waren, dass besondere Persönlichkeiten es verdient hätten, dass dies auf ihrem Grab auch zu sehen sei, begann man, diese Grabhölzer zu schnitzen.

In den Nordost-Regionen von Konso, Pa'ayti und Tuuro, fanden wir zahlreiche, auch neuere Figuren, die ganz jenen ähnelten, die zu Anfang des Jahrhunderts als Figuren der Gato beschrieben worden waren und von denen bis vor kurzem angenommen wurde, dass sie nicht mehr existierten. In beiden Regionen sind große Friedhöfe vorzufinden. In vielen Fällen ist ein solcher Friedhof einem Dorf bzw. einer Siedlung zuzurechnen, wie z.B. in Lehaye (Tuuro), wo immer eine ganz bestimmte Sektion eines großen gemeinschaftlichen Friedhofs von jeweils einem der drei dort ansässigen Klane genutzt wird. Die

gleiche Situation fanden wir in Pa'ayti auf dem Kholokombo-*turqa* (Kholokombo-Friedhof) vor, wo wir 45 *waka* registrierten und zahlreiche andere, die wir fanden, aber nicht inventarisierten, da sie schon zu verfallen waren.

Die Friedhöfe in Kartuha (Tuuro) bzw. der Kalkalayte *turqa* in Pa'ayti gehörten jeweils zu einer einzigen Lineage und waren dementsprechend kleiner. Die *waka* auf allen diesen Friedhöfen gehören zu Verstorbenen von mindestens fünf Generationen.

### *Der ‚Kusuma-Stil‘*

Alle diese Figuren in den Regionen Tuuro und Pa'ayti folgen einem recht festgelegten Stil. Sie ähneln sehr den Figuren, die die Mitglieder der Expedition unter Jensen zu Anfang des 20. Jahrhunderts in dem an Konso angrenzenden Gato (heute Kusuma) vorgefunden haben. Aufgrund dieser Ähnlichkeit werde ich diesen Stil, wie auch meine äthiopischen Kollegen es taten, als ‚Kusuma-Stil‘ bezeichnen<sup>139</sup>. Wenn auch alle diese Grabmarkierungen diesem Stil entsprechen, so ist er dennoch nicht typisch für diese Kategorie, sondern für die Regionen Tuuro und Pa'ayti, wo Heldentöterfiguren in der gleichen Weise geschnitzt werden.

Für die Gato-Figuren wird ausschließlich Holz verwendet, und für gewöhnlich sind sie aus einem einzigen Stück und ohne andere Materialien für Zähne oder Augen geschnitzt. Augen, Nase, Mund und Ohren sind als Relief herausgeschnitzt. An den Grabmarkierungen werden, anders als bei Töterfiguren dieser Region, auch keine Gewehre aus Holz, Schilde, Messer oder sonstige Utensilien angebracht. Die Figuren in Tuuro sind sehr ähnlich, allerdings ein wenig kleiner, die Nasen sind etwas kürzer, und statt des ganzen Mundes wird eine angedeutete Lippe geschnitzt.

Das Haar türmt sich hoch über dem Gesicht auf. Eine Frisur, die *matta* genannt wird, und ausschließlich die Figuren, die *poqalla* darstellen, tragen ein *kallačča*. Schmuck, wie z.B. Perlenketten und Armreifen, waren in den meisten Fällen durch einfache Einritzungen dargestellt, zum Teil jedoch recht zahlreich – sieben dargestellte Kettenreihen waren nicht selten zu sehen.

Die Brüste vieler Frauen waren sehr spitz geschnitzt, und die Geschlechtsteile der Männer sind dadurch hervorgehoben, dass die Bauchpartie um das Glied herum ausgehöhlt wurde.

Sowohl männliche als auch weibliche Figuren haben meist drei um den Kopf herum laufende Abstufungen. Da keiner der Informanten diese deuten konnte, nehme ich an, dass es sich hier um eine konventionalisierte Darstellung handelt und diese Abstufungen keine weiteren symbolhaften Bedeutungen haben, bzw. die Bedeutung in Vergessenheit geraten ist.

Die männlichen und weiblichen Figuren unterscheiden sich – außer durch die Geschlechtsmerkmale – durch ihre Gesichter (Kleidung ist nicht dargestellt). Während das Gesicht des Mannes mit einer Art ovalem Rahmen umgeben ist, fehlt dies bei weiblichen Figuren.

<sup>139</sup> Mein Kollegen benutzten allerdings die ältere Bezeichnung ‚Gato‘.

Dieses Charakteristikum ist oft als Bart interpretiert worden. Da der Bartwuchs der Männer hier jedoch kaum ausgeprägt ist und die Männer sich außerdem rasieren, scheint mir diese Erklärung zweifelhaft.

Einige der weiblichen Figuren weisen zusätzliche dünne eingeritzte Linien auf den Nasenflügeln und Wangen auf, was als Schmucknarbentatauierung (*bajeleda*; Kap. 6.2) interpretiert wurde.

Alle Figuren, die nicht für Heldentöter errichtet worden sind, werden bei der Aufstellung mit einer Art Tonerde (*niba*) eingerieben, die sie in der ersten Zeit vor Termiten schützen soll. Da hier nicht, wie bei den Heldentötermalen, das Juniperus-Holz, sondern in den meisten Fällen Akazien-Holz verwendet wird, ist das Material auch etwas weniger widerstandsfähig.

Im Gegensatz zu allen anderen Regionen Konsos werden in Pa'ayti (nicht in Tuuro) nicht nur verheirateten Personen Figuren aufgestellt, sondern auch die Gräber von unverheirateten jungen Männern im heiratsfähigen Alter mit einem *waka* gekennzeichnet. Dieser trägt seine Frisur (*gorota*), die diesen Status kennzeichnet.

Neben sieben der inventarisierten Gruppen oder Einzelfiguren steckten mehrfach eingeschnittene Stäbe im Boden, die, wie man uns sagte, den Reichtum des Verstorbenen symbolisieren sollten. Auch Jensen (1936: 427) beschreibt diese Stäbe, die durch die Anzahl der durch die Einkerbungen entstandenen Wülste die Anzahl der Kornspeicher angeben sollen, die der Verstorbene besessen hat.

Einige der *waka*, sowohl in Tuuro als auch Pa'ayti, waren mit einem Wellblechdach geschützt, das auf frisch geschnittene Pfähle eines dornigen Busches (*qabatita*) gestellt wurde. Diese Pfähle treiben neu aus, wenn sie in die Erde gesteckt werden, und so wächst mit der Zeit ein dorniges Gebüsch, das letztendlich das gesamte Ensemble überwuchert und die *waka* unzugänglich macht. Die befragten Nachkommen der hier dargestellten Personen schätzten den Schutz, den das dornige Gebüsch den *waka* gab, auch wenn diese nach einigen Jahren kaum noch sichtbar waren.

Bei dieser dritten Kategorie von *waka* handelt es sich nun in keinsten Weise mehr um Heldenmale, sondern vielmehr um reine Grabmarkierungen, die auf jedem Grab stehen. In Pa'ayti stand auf jedem Grab einer ehemals verheirateten Frau eine weibliche Figur, eine weibliche und eine männliche auf dem Grab eines jeden ehemals verheirateten Mannes, eine einzelne männliche Figur mit ihrer besonderen Haarfrisur (*gorota*) auf dem Grab eines jeden unverheirateten Mannes. Nur die Gräber unverheirateter Mädchen waren nicht durch einen *waka* gekennzeichnet, sondern, so wurde uns gesagt, durch einen kleinen dreieckigen Grabstein. In Tuuro hingegen standen nur auf den Gräbern der verheirateten Erwachsenen mit Kindern solche Grabfiguren. In beiden Gegenden wurde die Figur der Ehefrau eines Mannes bei dessen Ableben mit auf sein Grab gestellt und zwar ungeachtet dessen, ob die Frau selbst schon verstorben war oder noch lebte. Da eine Frau in Konso nach dem Tod ihres Mannes erneut heiraten kann, standen zuweilen Figuren derselben Frau auf zwei oder gar mehr verschiedenen Männergräbern sowie ihrem eigenen.

### 6.3.4 *Waka* und *poqalla*

In der Einführung habe ich beschrieben, welche Unterscheidung zwischen regionalen und lokalen Klanoberhäuptern (*poqalla*) existiert. Grob gesagt besitzen die regionalen *poqalla* einen deutlich größeren Einflusskreis und werden als ‚heiliger‘ angesehen als die lokalen. Auch bei der Errichtung der Totendenkmäler spielt es eine Bedeutung, ob es sich bei dem Verstorbenen um einen regionalen oder einen lokalen *poqalla* handelt.

Jedem *poqalla* und jeder *poqalteeta* (Ehefrau eines *poqalla*) steht aufgrund dieses Amtes nach ihrem Tod ein solches Denkmal zu. Da alle Mitglieder der *poqalla*-Familien in ihrem jeweiligen privaten Hain bestattet werden, stehen solche Figuren als Grabmarkierungen auf jeweils einem Grab. Anders als bei den oben beschriebenen Grabmarkierungen in Pa'ayti und Tuuro steht die Figur des *poqalla* jedoch nicht mit derjenigen seiner Ehefrau zusammen, sondern es steht jeweils nur die Figur des Verstorbenen auf seinem eigenen Grab.

Während die Familien der regionalen *poqalla* in jedem Fall eine Statue aufrichten lassen, scheint für die lokalen *poqalla* kein unbedingtes Gebot zu bestehen:

Während der Inventarisierungsarbeit in Gunjera wurde uns von der *poqalla*-Familie der Katota-Lineage gesagt, dass jeder *poqalla* für seinen verstorbenen Vorgänger einen *waka* aufstellen lassen kann, wenn er will, allerdings wird das nur von den wirklich wohlhabenden Familien auch erwartet. Der derzeitige Amtsträger der Orgeta-Lineage aus Karsargyo, Gabole, sagte aus, dass in seiner eigenen Familientradition nur für solche *poqalla* ein Denkmal aufgestellt wird, die ihr Volk zu dessen Zufriedenheit und nach Konso-Tradition geführt hatten. Sein Vater, der zuletzt Verstorbene (KW 373), hatte sich z.B. als geschickter Streitschlichter einen großen Namen gemacht.

Die Hauptaufgabe der *poqalla* liegt im Erhalt der Fruchtbarkeit und des Lebens, dem Wohlergehen des gesamten Landes und auch im Erhalt des Friedens zwischen den Bewohnern des Landes und somit dem Schlichten von Streitigkeiten. Im Zusammenhang mit diesem Prinzip des Erhalts von Frieden, Fruchtbarkeit und Leben, das nach den Vorstellungen der Konso ineinander übergeht oder sogar gleichbedeutend ist (s. Kap. 1.7.2), scheint es für die regionalen *poqalla* völlig unvereinbar zu sein, selbst zu töten (vgl. Hallpike 1972: 43); allerdings können sie Tötungen und Opferhandlungen anordnen oder segnen. Hier ist hinzuzufügen, dass sowohl dem *bogolobo* der Gewwada als auch dem *poqalla* in Konso die Fähigkeit nachgesagt wird, auf magische Weise töten zu können.

Gebre Wolde Dawit, der zur Zeit unserer Forschungsreisen amtstragende *poqalla* der Kala-Lineage, erklärte uns, dass ein verstorbener *poqalla* seiner Lineage aufgrund des Verbots zu töten nicht als Heldentöter dargestellt werden kann. Sein *waka* steht also immer alleine, gegebenenfalls in Verbindung mit Speeren und Schild, jedoch nicht mit getöteten Tieren oder gar Feindesfiguren<sup>140</sup>. Dieses Tötungsverbot gilt für alle amtierenden regionalen *poqalla* ebenso wie für den jeweiligen Anwärter des Amtes, d.h. den erstgeborenen

<sup>140</sup> Ob diese gleiche Argumentation auch von den Vertretern der Quufa-Lineage sowie der Bamalle-Lineage vertreten wird, konnte leider nicht nachgeprüft werden. In beiden Hainen sind keine *waka* mehr vorhanden. Die Lineage der Quufa hat keinen offiziellen Vertreter mehr und derjenige der Bamballe-Lineage gab sich an Fragen der Kultur und Tradition uninteressiert.

Sohn, nicht jedoch dessen jüngere Brüder. Im Jahr 2003 hatte beispielsweise der jüngere Sohn des Guebre Wolde Dawit in dessen heiligem Wald einen Leoparden erlegt und ist hierfür ebenso gefeiert worden wie jeder andere Töter.

Im Gegensatz hierzu dürfen lokale *poqalla* jagen und auch Menschen töten, und sie werden als Heldentöter gefeiert wie gewöhnliche Konso. Die Gruppen von *waka*, die für einen *poqalla* auf einem Gemeinschaftsplatz oder am Wegesrand aufgestellt wurden und den *poqalla* als Töter darstellen, stehen also immer für lokale *poqalla*, nie für regionale (z.B. Sorobo: KW 289-295; Buso: KW 65-75 Gunyera KW 300-302; KW 317-325; KW 339-341). Der soziale Druck, solche Statuen für verstorbene Töter aufzustellen, scheint für lokale *poqalla*-Familien noch größer zu sein als für andere Konso, da es sich meist um vermeintlich wohlhabende Leute handelt.

Die Möglichkeit, dass ein Mann, der einen Feind oder ein wildes Tier getötet hatte, seine Heldentat auf den (lokalen) *poqalla* seiner eigenen Lineage überträgt und somit selbst auf ein persönliches Ehrendenkmal verzichtet, ist bereits an anderer Stelle (Kap. 3.1) ausführlich dargelegt worden. Beispiele solcher Übertragungen fanden wir während der Inventur beispielsweise in Kasargyo (KW 381 u. KW 377), in Ifata (KW 314-316) und in Sorobo (KW 289-295: ein ‚Held‘, drei Ehefrauen, ein Löwe, ein Feind, der Töter). In den hier angegebenen Gruppen hatten einige der Dargestellten selbst getötet und zusätzlich Gaben übernommen, bei einigen war dies nicht ganz klar zu ermitteln. Weitere Exemplare haben wir möglicherweise aufgrund unserer anfänglichen Unkenntnis dieser Praxis der Übertragung übersehen. Ich vermute aber, dass bei sehr großen Gruppen mit vielen dargestellten Feinden einige solche Übertragungen darstellen.

#### *Der Gehilfe oder Botschafter des poqalla (sara)*

Jeder *poqalla* arbeitet gewöhnlich mit einem Gehilfen oder Boten zusammen, dem *sara*, dessen Hauptaufgabe es ist, Entscheidungen, Versammlungen oder andere wichtige Mitteilungen des *poqalla* bekannt zu geben. Im Hain der Orgeta-Lineage in Kasargyo stand die Figur des *sara* regelmäßig in der Gruppe der *poqalla* auf dem Grab des Verstorbenen. Die Figuren, die solche *sara* darstellen, haben ebenso wie die Hauptfiguren, und im Gegensatz zu den Feindesfiguren, immer auch ein Glied.

#### *Kerbstücke*

Im Hain der Kala-Lineage waren außer den Schilden und Speeren, die neben der Figur standen, auch eingekerbte Stöcke in den Boden gerammt, deren Bedeutung ich jedoch nicht ermitteln konnte. Die älteren männlichen Figuren waren hier meist bis zur Unkenntlichkeit von Regen verwaschen oder gar ganz verrottet. An ihren ursprünglichen Standorten konnte man aber häufig noch besagte Stöcke ausmachen. Neben sieben der Gruppen oder Einzelfiguren von *poqalla* auf dem Begräbnisplatz Kholokombo in Pa'ayti befanden sich ähnliche Stäbe. Hier wurde uns gesagt, dass sie den Reichtum (in Konso wurde als Maßstab hierfür meist der Besitz an Parzellen von Land angegeben) der Familie des Verstorbenen darstellten.



*Jungfernstäbe*

Neben einigen der weiblichen Figuren der Kala-Lineage (KW 37; KW 100) sowie einer Figur in Lehayte/Turo (KW 418) waren geschnitzte gegabelte Stöcke (*kuma* oder *kumaita*) in den Boden gesteckt, die die Jungfräulichkeit der Frauen bei ihrer Verheiratung mit dem *poqalla* verdeutlichen sollten. Solche Stöcke werden von jungfräulich verheirateten Frauen benutzt, wenn sie reich geschmückt das Ende ihrer dreimonatigen Seklusionszeit ankündigen, die ihrer Vermählung gefolgt war. Sie können dann etwa drei Wochen lang diese mit Metalldraht und Kauri-Schnecken bestückten Stöcke tragen, an denen sie mit ihren mit vielen Fingerringen geschmückten Händen reiben, um so ein für ihre Rundgänge typisches Geräusch zu erzeugen.

Auch wenn der Jungfräulichkeit allgemein keine besondere Bedeutung beigemessen wird, so Gebre Wolde Dawit, ist es für *poqalla* doch von außerordentlicher Wichtigkeit, eine unberührte Braut zu heiraten. Auch nach der Heirat darf sich die Ehefrau eines *poqalla* keine Seitensprünge erlauben, wenn sie ihren Mann vor Unglück bewahren und ihren Titel als *poqalteeta* (*poqalla*-Ehefrau) behalten möchte.

Diese Jungfräulichkeit auf dem Grab einer *poqalteeta* darzustellen, ist allerdings nur aus dem Hain der Kala-Lineage bekannt, und Gebre Wolde Dawit gab an, dass diese Praxis allein von seiner Lineage ausgeführt wird<sup>141</sup>.

Bei der Errichtung der Figuren der *poqalla* spielt der Reichtum seiner Lineage eine besonders herausragende Rolle. Von den meisten Informanten (eine Ausnahme war der *poqalla* der Orgeta-Lineage) wurde die besondere Erwartungshaltung an *poqalla*-Familien betont, nach der für jedes verstorbene Mitglied der Familie ein Denkmal aufzustellen ist. Dies zeigt sich an den speziellen Symbolen, die vornehmlich in dieser Kategorie dokumentiert werden, wie die erwähnten Reichtumsstäbe, die wir ausschließlich in Zusammenhang mit *waka* von *poqalla* vorgefunden haben, und die vor dem Denkmal zu liegenden Steine, die den Besitz von Ländereien anzeigen. Sie waren bei fünf von sieben *poqalla*-Gruppen vertreten, aber nur bei zehn von zweiundneunzig Gruppen anderer Töter.

Von diesen speziellen Symbolen abgesehen ist es bereits sehr aufwendig und kostspielig, und es übersteigt meist die Mittel einer gewöhnlichen Familie, überhaupt Skulpturen aufstellen zu lassen, wie ich im folgenden Kapitel zeigen werde.

<sup>141</sup>Amborn (pers. Mitteilg.) berichtete, dass in Dobase auf jedem Grab gegabelte und ringförmig eingeschnittene Stöcke stehen, ganz ähnlich den Jungfernstöcken im Wald des Kala, und in Kererte standen auf den Gräbern der *poqalla* ebensolche Stöcke. Diese waren jedoch nicht Symbol von Jungfräulichkeit, sondern der Seele des Verstorbenen selbst. Während des DERG-Regimes seien sie aus diesem Grunde verboten und die Bewohner gezwungen worden, diese Stöcke abzuschlagen und zu verbrennen.

## 6.4 Herstellung der *waka*<sup>142</sup>

Mit Ausnahme der oben besprochenen Grabmarkierungen in Kasargyo, die von den Angehörigen der Familie selbst geschnitzt werden können, müssen die Denkmäler für *poqalla* und für Töter sowie die Grabdenkmäler in Tuuro und Pa'ayti von einem speziell hierfür beauftragten Schnitzer hergestellt werden. Dieser bestimmt weitestgehend die Kosten, die während des Arbeitsablaufes für die Familie entstehen. Die Beschaffung des Holzes für die Skulpturen, ebenso wie des weiteren Materials, das beispielsweise für die Augen und Zähne notwendig ist, obliegt den Auftraggebern, also den Nachkommen des Verstorbenen, selbst.

### 6.4.1 Die Wahl des Holzes

Das Vorkommen bestimmter Hölzer in einer betreffenden Gegend sowie der Grund der Aufrichtung einer Figur spielt eine große Rolle bei der Wahl des zu verwendenden Holzes. Die Grabmarkierungen in Tuuro waren fast ausnahmslos aus Akazienholz. In der Karat-Gegend sollte das Holz für die Grabpfähle aus Juniperus sein, wenn der Verstorbene ein Mann war. War es eine Frau, kann auch Akazie oder anderes verwendet werden. Dementsprechend waren auch die *waka* in diesen Regionen immer aus dem Holz des Juniperus, der in den oben genannten Regionen nicht vorkommt.

Kuchawa erklärte, dass man für *waka* mangels des Juniperus (Kons.: *pirpirta*) auch *kaatata* (möglicherweise *Commiphora africana* = *kaateta* bei Demeulenaere 1999: 41) nehmen kann, da dies ebenfalls ein sehr langlebiges Holz ist. Hiermit nannte er bereits einen Grund für die Wahl dieses besonderen Holzes: es ist nur sehr wenig anfällig für Parasiten und kann sehr lange dem Wetter standhalten. Bei dem Bau eines Hauses werden Zweige und Blätter dieses Baums häufig als Dekoration und zum Schutz auf die Dachspitze gelegt.

Ein anderer Grund ist mit Sicherheit die besondere rituelle Bedeutung des Juniperus, der die wichtigste Pflanze im Hain der *poqalla* darstellt. Wohlenberg (in Jensen 1936: 215) sprach von dem „heiligen Birbirtabaum“, aus dessen Holz auch der Generationspfahl (*ulabita*) gemacht wird. Hallpike (1972: 268 f.) bezeichnet die Aufstellung dieses Generationsbaums aus Juniperus als ein Pflanzenopfer („vegetable sacrifice“), da dieser Baum, weil er immergrün und besonders resistent ist, so Hallpike, den Inbegriff der Vitalität darstellt. Als er seine Informanten befragte, warum sie die Bäume als Generationspfähle immer in totem Zustand, also ohne Wurzeln, aufstellen, antworteten sie ihm, dass die Generationsklasse, die die Autorität im Dorf übernehmen soll, gedeiht und gut arbeitet, wenn der Baum stirbt. Wenn der Baum leben würde, dann müsste die Generationsklasse sterben. Vor diesem Hintergrund könnten die *waka* aus diesem Holz eine ähnliche Bedeutung haben und ein Opfer darstellen, damit die Lineage des Verstorbenen gedeiht und lebt, während der Baum, aus dem die Skulpturen geschnitzt wurden, gestorben ist.

<sup>142</sup> Die meisten Informationen, und wenn nicht besonders gekennzeichnet, stammen von Kuchawa Ayano, einem Schnitzer von *waka*-Figuren aus Debana/Fasha.

Konso ist ein sehr intensiv landwirtschaftlich genutztes Land, so dass die Juniperus-Bäume fast nur noch in den heiligen Hainen der *poqalla* wachsen, die, meist auf Hügeln gelegen, einerseits die klimatischen Bedingungen für diese Pflanze liefern und zweitens aufgrund ritueller Verbote nicht bebaut oder veräußert werden dürfen. Jeder, der einen Juniperus-Baum für einen Generationspfahl oder eine Gruppe von *waka* benötigt, muss ihn deshalb vom *poqalla* erbitten.

In einer persönlichen Unterhaltung berichtete mir der Ethnologe Enrico Castelli, dass er im Februar 2000 der Errichtung eines Generationspfahls von drei verschiedenen Generationen beiwohnen konnte. Die Diskussionen, die die Dorfbewohner damals bei dem zuständigen *poqalla* führten, um die Erlaubnis zu erwirken, in seinem Hain einen Baum fällen zu dürfen, dauerten einen ganzen Tag lang. Ein Hindernis waren diverse Beschwerden seitens des *poqalla* über noch bestehende Konflikte, die bereinigt werden mussten, bevor er gewillt war, das Fällen des heiligen Baumes in seinem Hain zu gestatten.

Der Erwerb eines Juniperus für die Aufstellung von *waka* scheint etwas unproblematischer zu sein. Es ist keine gesonderte Bezahlung notwendig, wie Gebre Wolde Dawit, der derzeitige *poqalla* der Kala-Lineage, erklärte. Wenn es sich um die Bitte um einen Baum aufgrund eines Todes in der Familie handelt, dann macht man einen Termin aus, und der Mann kommt mit seinen Helfern und fällt ihn. Amborn (2002: 87) zufolge wird der zu fallende Baum durch einen Seher ermittelt. Um sicher zu gehen, dass der Bittsteller den Juniperus für seine *waka* wirklich benötigt, muss er jedoch einige Bürgen mitbringen. Einer dieser Bürgen ist der Gehilfe des *poqalla* selbst, der *sara*, der zweite Bürge muss eine alte Frau sein, der dritte wiederum ein alter Mann. Vor allem die letzteren beiden Personen sollen sicherstellen, dass der Bittsteller nicht doch einen eigenen Juniperus irgendwo besitzt, den er für seine Zwecke benutzen könnte. Ist alles geregelt, dann sucht sich der *poqalla* einen Baum aus, den er geben will und berührt ihn dreimal mit der Axt, mit der die Bittsteller den Baum später fällen werden. Dann segnet er den Baum und auch denjenigen, der um ihn gebeten hat.

#### 6.4.2 Die *waka*-Schnitzer

Während Handwerker wie Weber, Schmiede oder Lederarbeiter in Konso von den landwirtschaftlich arbeitenden Menschen getrennt werden (Amborn 1989b), zählt das Holzhandwerk nicht als diskriminierende Tätigkeit. Die Schnitzer der *waka* sehen sich als normale Landwirte, die zusätzlich eine besondere Fertigkeit erworben haben, die sie von Zeit zu Zeit ausüben. Der Schnitzer Kuchawa z.B. sagte, er habe die Technik des Schnitzens durch einfaches Zusehen bei einem anderen Schnitzer aus seinem Dorf erlernt. Dennoch scheinen nicht sehr viele Personen als Schnitzer für *waka* anerkannt zu sein, und in einem gewissen Umkreis stieß ich bei der Inventur immer wieder auf die gleichen Namen. In Lehaye waren 22 der 52 Figuren von Tekanto Lahole geschnitzt worden, sieben von Turaito Granj und fünf von Mesele Delbole. Die restlichen waren von den Lehrlingen dieser drei gefertigt worden, die zuvor mit ihnen zusammengearbeitet hatten, und über einige konnten wir keine genauen Angaben erhalten. Von den 69 Statuen in Buso, deren Schnitzer bekannt waren, sind 22 von Kahano Shonga und 18 von Kuyeta Kurufo

geschnitzt worden. Sechs weitere Schnitzer hatten jeweils drei bis sieben Statuen hergestellt. Auf der Begräbnisstätte Xolokombo in Pa'ayti waren die 35 inventarisierten Figuren (KW 469 – KW 511) von vier verschiedenen Schnitzern gearbeitet worden: 13 Statuen von Kayalu Kachate, 13 weitere von Ishalo Ongwai, 5 Statuen von Kutato Orxaito und 4 von Insallo Gelebu. Es scheint also, dass zwar viele verschiedene Männer sich in der Holzschnitzkunst versuchen, es bei einigen jedoch bei einer oder zwei Gruppen von *waka* bleibt, während andere immer wieder neue Aufträge erhalten.

#### 6.4.3 Entstehen einer Skulptur: Arbeitsablauf

Wenn eine Familie beschlossen hat, eine Gruppe *waka* für einen Verstorbenen errichten zu lassen und die nötigen Mittel hierzu besitzt, wird ein Schnitzmeister eingeladen, die Arbeit zu übernehmen. Dieser lebt von nun an im Gehöft der Familie, und zwar im unteren Teil (*arxatta*), wo auch die Tiere gehalten und Nahrungsmittel in Speichern aufbewahrt werden (vgl. Kap. 1.7.2).

Während der Zeit, in der der Schnitzer an den Skulpturen arbeitet, darf er sich nicht aus diesem Bereich des Gehöfts seines Auftraggebers hinaus begeben. Erst nach Fertigstellung der *waka* wird er durch ein Fest, bei dem ihm zu Ehren eine Ziege geschlachtet wird, entlassen und er kann sich wieder frei bewegen. In der Regel werden die *waka* am darauf folgenden Tag an ihrem Bestimmungsort errichtet.

Über den Preis für die Schnitzerei wird man sich gewöhnlich zu Beginn der Arbeit einig. Eine zusätzliche Vergütung in Form von Speisen und Getränken ergibt sich während der Arbeitszeit. Je wohlhabender die Familie, desto mehr Güter wird der Schnitzer von ihnen abverlangen.

Alle befragten Personen gaben an, dass sie dem Schnitzer von Anfang an genaue Anweisungen zu den Details der Figuren geben, so dass es keiner weiteren Präzisionen bedarf, wenn die Arbeit einmal angefangen hat.

Die Expedition unter Jensen hatte eine Gruppe von *waka* für sich herstellen lassen, deren Arbeitsprozess vom Abschlagen des Baums bis zur Fertigstellung der Gruppe fotografisch festgehalten wurde (FOK 73, S. 169-172). Hierbei ist zu sehen, wie der Schnitzer, nachdem er den Baum geschlagen hat (FOK 73, S. 169: P 67/32+33), dem Holzstück zunächst mit einer größeren Axt grob die Form gibt (FOK 73, S. 169: P 67/19, P 67/20, P 70/7a, P 67/26) und dann eine zweite kleinere Axt zur Hilfe nimmt (FOK 73, S. 170: P 67/22, Je 12/7, Je 12/8, Je 12/9). Nach Fertigstellung der Figuren wurde die Farbe aufgetragen. Als Bindemittel für den Ocker diente der Saft der Kandelabereuphorbie, der gewonnen wird, indem man die Rinde mit einem scharfen Stein beschädigt und den herausträufelnden Saft in einer Kalebasse auffängt. Die Zähne aus Knochen wurden mit etwas Harz in die hierfür vorgesehenen Ritzen im Mund gedrückt (FOK 73, S. 171: P 71/20, P 71/18, P 70/34a, P 70/35a).

Die Werkzeuge, die Kuchawa während meines Aufenthalts verwendete, glichen jenen, die die Jensen-Expedition fotografieren konnte. Sie können auf Märkten oder auch auf Bestellung beim Schmied gekauft werden. Kuchawas Beschreibung des Arbeitsablaufes war identisch mit dem Ablauf, den Jensen dokumentiert hat. Kuchawa fügte hinzu, dass

die feineren Züge wie Ohren, Nase, Mund, Halsketten etc. mit dem Meißel gearbeitet werden, die Löcher, in die die Zähne geklebt werden, bereitet er mit einem Schraubenzieher vor und die letzten Feinheiten werden dann mit dem Messer herausgearbeitet.

Kuchawa stellte eine von mir bestellte männliche Figur in zwei Tagen fertig. Im Gegensatz hierzu benötigt ein Schnitzer mehrere Wochen für die Herstellung einer *waka*-Gruppe, die für einen Töter bestellt wurde. Besonders wenn es sich um eine Gruppe für einen *poqalla* handelt, dauert der Arbeitsprozess, so meine Informanten, jedoch mindestens einen, manchmal sogar bis zu drei Monate. Alle befragten Personen betonten immer wieder, dass ein Schnitzer für Familien von Töttern und *poqalla* ganz besonders langsam arbeitet und von seinen Auftraggebern regelmäßig Fleisch, Butter, Fett, Geld oder Bier verlangt, um weiter arbeiten zu können. Jensen (1936: 423) berichtete von der reichlichen Bewirtung der Schnitzer und seiner Gehilfen vor allem mit Alkohol. Sollte man den Schnitzer unvorsichtigerweise in seiner Arbeitsweise zu sehr drängen, kann er sehr nachlässig werden:

Die Figur des Siro Kusse (KW 499) in Pa'ayti zum Beispiel ist weniger kunstvoll gefertigt als die übrigen, obgleich sie von einem sonst sehr gewandten Handwerker gefertigt worden ist. Angeblich war er angehalten worden, sehr schnell zu arbeiten und konnte daher nicht so gut werken wie gewohnt.

Einige meiner Informanten berichteten, dass der Skulpteur angibt, mit dem Geist des Verstorbenen zu kommunizieren und dass dieser jeweils eine Ziege, etwas Honig, einen Ochsen oder andere Güter verlangt, welche dann dem Schnitzer zu übergeben sind, da er angeblich nur nach dessen Verzehr seine Arbeit ordnungsgemäß fortsetzen kann. Die meisten hierzu befragten Personen gaben jedoch an, dass dieses Gehabe lediglich die kodifizierte Art und Weise des Schnitzers ist, seine Bezahlung zu verlangen, und dass sie selbst nicht (mehr) an die Kommunikation des Schnitzers mit dem Geist des Verstorbenen glauben. Einer unserer Informanten in Kasargyo schloss sich dieser Ansicht zwar an, fügte aber eine Redensart der Konso hinzu, die besagt, dass ‚nur der, der die *waka* macht, und der, der den Körper des Toten wäscht, den toten Mann auch verstehen kann‘. Aus diesem Grunde gibt man auch die Bezahlung, nach der die Schnitzer verlangen. Kuchawa selbst erklärte zwar auf diese gleiche Art seine Beköstigung zu verlangen, gab als Grund aber lediglich an, dass dies ‚dazu gehört‘. Er selbst, so sagte er, glaubt nicht an eine Beziehung zwischen Schnitzer und Totengeist. Seiner Meinung nach versetzen manche Schnitzer ihre Auftraggeber nur deswegen in den Glauben, sie hätten eine Verbindung zum Geist ihres verstorbenen Verwandten, um den Angehörigen Angst zu machen und so ein höheres Einkommen zu erzielen.

In jedem Fall bleibt die Herstellung der Figuren, sofern sie nicht auf einer profanen Bestellung von Außenstehenden wie mir oder der Jensen-Expedition beruhen<sup>143</sup>, eine rituell eingebettete und zumindest zum Teil auch geheimnisvolle Angelegenheit. Sie gehört, wie auch später die Ausrichtung der Feier, bereits zur Demonstration von Reichtum der Familien dazu, die Skulpturen herstellen lassen.

<sup>143</sup> Als ich bei Kuchawa einen *waka* bestellt hatte und ihn daraufhin fragte, ob ich ihn auch verköstigen müsse, fragte er mich, ob ich mich etwa für einen *poqalla* hielt.

Die Schnitzarbeit geht der Aufrichtung der Skulpturen an ihrem Bestimmungsort unmittelbar voraus, d.h. am Tage der Fertigstellung wird der Schnitzer aus seinem Dienst entlassen und die Aufstellung der *waka* wird sofort vollzogen.

## 6.5 Aufrichtung der *waka* und der Steinstelen

### 6.5.1 Wahl des Ortes der Errichtung

Wie bereits mehrfach angesprochen, können *waka* an verschiedenen Orten stehen. Auf den ersten Blick sind fünf verschiedene Typen solcher Orte erkennbar: Gräber in einem Privatfeld, Gräber in einem Begräbnishain, Felder, Wegesränder und am Eingang oder innerhalb eines Dorfes gelegene Gemeinschaftsplätze.

Bei einer genaueren Betrachtung lässt sich jedoch feststellen, dass es im Grunde nur drei Kategorien von Orten gibt, die sich tatsächlich unterscheiden, nämlich der dörfliche Gemeinschafts- und Versammlungsplatz, das private Feld und der kollektive Begräbnishain. Personen, die *waka* auf ihr Privatfeld stellen wollen, steht es frei, ob diese direkt auf dem Grab stehen sollen oder nicht, und die Figuren, die am Wegesrand stehen, stehen ebenfalls auf einem privaten Grundstück. In den Regionen, in denen kollektive Begräbnishaine genutzt werden, wie in Tuuro und Pa'ayti, stehen die *waka* immer dort. Für Töter werden dann in der Regel an einem anderen Ort zusätzliche *waka* aufgerichtet.

Die Töter, bzw. deren Nachkommen können zwischen den Möglichkeiten die Statuen auf einem Gemeinschaftsplatz oder auf einem Privatgrund aufzurichten im Grunde frei wählen. Es können jedoch Gewohnheiten in den entsprechenden Dörfern existieren, die als Vorgaben dienen. In den meisten Dörfern wurde uns gesagt, dass ein Töter noch zu Lebzeiten selbst bestimmt, wo sein Denkmal später stehen soll. Sagoya aus Karsalle gab an, dass für den Fall, dass ein Mann keine eigenen Bestimmungen getroffen hat, auch die Gemeinschaft seines Klans oder sein ganzes Dorf entscheiden kann, wo ein Denkmal gesetzt werden soll. Die gesamte Familie und Klangemeinschaft muss dann allerdings überzeugt sein, dass es sich bei dem Verstorbenen tatsächlich um einen anerkannten Heldentöter gehandelt hat.

Wie uns in allen Gegenden immer wieder gesagt wurde, werden *waka* für Töter vor allem errichtet, um diese zu ehren und zu erinnern. Xalale aus Buso illustrierte die Bekanntheit verstorbener Töter, indem er sagte, jedes Kind könne mühelos die zahlreichen Denkmäler des Dorfes den jeweiligen Familien zuordnen. Der Töter Kilate gab an, dass er aus genau diesem Grund seine eigene *waka*-Gruppe am Dorfeingang errichtet haben wolle. Auch wurde uns immer wieder gesagt, dass ein Töter-Monument von so vielen Menschen als möglich gesehen werden soll, um als Beispiel und Anreiz für junge Männer zu dienen, es den Dargestellten gleich zu tun.

Im Folgenden werde ich die verschiedenen oben genannten Orte, an denen *waka* aufgestellt werden, einzeln betrachten. Gleichgültig, wo eine Figur aufgestellt wird, sollte sie immer mit Blick auf den Weg aufgestellt werden und Vorbeikommenden das Gesicht zuwenden. Sehr anschaulich war dies auf einem Begräbnisplatz in Tuuro, wo die älteren *wa*-

*ka* einem früheren Pfad zugewandt standen und uns so den Rücken kehrten, während die jüngeren dem jetzigen Pfad zugewandt uns das Gesicht zukehrten.

Öffentliche Gemeinschaftsplätze (*moora*) können innerhalb des Dorfes liegen, wie z.B. in Debana oder Mecheke, oder auch an Dorfeingängen, wie in Buso, Ifata, Machelo oder Sagogo. Auf solchen Plätzen werden nur Denkmäler für Töter aufgestellt, und das auch nur, wenn der Gemeinschaft zuvor eine entsprechende Bitte vorgetragen wurde. In Debana erklärte Koba Kamaite, wie sein Großvater (Forote Koreo, KW 155) noch zu Lebzeiten dafür sorgte, dass seine *waka*-Gruppe später auf dem Gemeinschaftsplatz aufgestellt werden wird, und hierfür die entscheidungstragenden Männer seines Dorfes zu einem Fest lud und reichlich beköstigte. Im Laufe der Feier verkündete er dann sein Anliegen, das von der Versammlung diskutiert und schließlich bewilligt wurde. Kobas Vater hingegen, ebenfalls ein Töter, hatte versäumt, zu Lebzeiten diese Vorsorge zu treffen, und so wurde sein Denkmal im eigenen Feld errichtet. Da in neuerer Zeit immer häufiger *waka* gestohlen werden, hielt Koba den Standort im Feld nicht mehr für sicher. Er beschloss, das Denkmal von seinem jetzigen Standort auf den Gemeinschaftsplatz umzustellen und lud daher, ebenso wie damals sein Großvater, die entscheidungstragenden Männer des Dorfes zu sich ein, um sein Anliegen vorzutragen. Nach Zustimmung der Männer konnte Koba die Statuen aus dem Feld entnehmen und auf den *moora* stellen. Hierfür richtete er eine Zeremonie aus, die der einer erstmaligen Errichtung einer *waka*-Gruppe glich, also auch dementsprechend kostenaufwendig war.

Eine ähnliche Begebenheit wurde uns auch in dem Dorf Mecheke berichtet. Meist, so sagte man uns, würde einem Anliegen, das Denkmal auf dem Gemeinschaftsplatz aufzurichten, nachgegeben. In dem Dorf Koja wurde allerdings präzisiert, dass man mindestens einen Mann oder aber zwei Großwild-Tiere getötet haben muss, um überhaupt einen Platz auf einem *moora* beanspruchen zu können. In Fasha wiederum genügte hierfür bereits eine einzige Tötung.

Während der ersten Inventurreise entstand eine topographische Karte von dem Dorf Mecheke, in der die verschiedenen Viertel des Dorfes, die jeweiligen Standorte der *waka*-Gruppen und der Ort der damaligen Behausung der dargestellten Töter eingetragen wurden. Aus diesen Aufzeichnungen ergab sich, dass in diesem Dorf immer der dem Wohnhaus am nächsten stehende, bzw. dem Viertel zugehörige Gemeinschaftsplatz als Standort für ein Denkmal gewählt wurde. Die jeweilige Funktion des Platzes (Tanzplatz, Richtplatz, heiliger Männerplatz...vgl. Kap. 1.7.2) scheint hierbei keine Bedeutung zu haben.

Ich konnte nicht eindeutig in Erfahrung bringen, ob die *waka*, die auf Gemeinschaftsplätzen standen, zumindest teilweise auch gleichzeitig Grabmarkierungen waren. Immer wieder hörten wir, dass Helden auf dem Gemeinschaftsplatz auch begraben seien. Ebenso häufig wurde dies von anderen Bewohnern des gleichen Dorfes dementiert. Einige ältere *waka* auf dem Gemeinschaftsplatz von Arfayde waren von Steinkreisen umgeben, die einem Grab ähnelten. Es könnte sich aber auch einfach um die Reste eines für die *waka* einst errichteten Podestes handeln. Informationen hierzu konnte ich in diesem Dorf leider nicht erhalten.

Xalale aus Buso erklärte, dass es zwar keine Gräber auf den *moora* gäbe, jedoch bei der Aufstellung der *waka* ein wenig Erde von der Stelle des eigentlichen Grabes auf den

Dorfplatz gebracht wird. Man sagt dann, der Tote sei jetzt umgezogen (Kap. 5.2). Da die Informationen diesbezüglich recht widersprüchlich waren, vermute ich, dass Töter früher auf Gemeinschaftsplätzen begraben wurden und dies heute nur noch zum Teil so gehandhabt bzw. nur zum Teil erinnert wird.

Handelt es sich nicht um Töterfiguren, sondern um *waka* für Männer, die sich auf andere Weise hervorgetan haben, ist eine Aufstellung in einem *moora* nicht üblich, und wir haben auch keine *waka* für Nicht-Töter auf solchen Plätzen gesehen.

Die *waka* in einem privaten Feld aufzurichten ist mit etwas weniger Prestige verbunden, da hier seltener Menschen vorbeikommen, um sie zu bewundern. In manchen Fällen resultierte dies aus dem niedrigen Status des Verstorbenen. Häufig entsprach die Wahl des Ortes aber auch der herrschenden Praxis des betreffenden Dorfes. Einige Gruppen, wie beispielsweise die von Mata Njaxare in Itikle/Doha (KW 261), waren angeblich auf den ausdrücklichen Wunsch des Verstorbenen in dessen Feld, in der Nähe seines Wohnhauses, aufgestellt worden. In Arfayde standen alle *waka*, für Töter ebenso wie für Nicht-Töter, in einem Feld und zwar meist in der Nähe der Behausung, was in einem Interview mit einigen Bewohnern aus Arfayde als die zur Zeit der Inventur hier üblichen Aufstellungsorte bezeichnet wurde.

Manche der Figuren standen auch direkt auf dem Grab des Verstorbenen; allerdings steht es den Nachkommen frei, ob sie die Statuen hier oder an einer anderen Stelle des Feldes aufrichten.

In der Region um Kasargyo standen alle inventarisierten *waka* auch auf den Gräbern, was vermutlich damit zusammenhängt, dass sie, wie oben (Kap. 6.3.2) besprochen, eine Zwischenform zwischen *waka* und den Stäben darstellen, die gewöhnlich Gräber markieren.

Die *waka*, die an Wegesrändern stehen, befinden sich entweder in einem privaten Feld, an dem ein Weg vorbeiführt, oder auf einem kollektiven Begräbnisplatz. Wenn die Nachkommen die *waka* an einem Wegesrand auf einem privaten Feld aufstellen, umgehen sie so die nötige Feier und das Bitten an die Dorfgemeinschaft um einen Platz auf einem *moora*, und dennoch werden die *waka* von möglichst vielen Menschen gesehen, was bei einem abgelegenen Feld nicht der Fall wäre. Die an Wegrändern stehenden Denkmäler gehören entweder zu solchen Personen, die ein geeignetes Stück Feld besitzen, oder solchen, die ein kleines Stückchen Feld am Wegesrand mit einem anderen Stück tauschen konnten.

Wir haben *waka* aller Kategorien in allen Gebieten Konsos an Wegesrändern stehen sehen, ausgenommen der Figuren der regionalen (im Unterschied zu den lokalen) *poqalla*, die immer in ihren heiligen Hainen zu finden sind.

Figuren, die auf kollektiven Begräbnishainen standen, waren vor allem die Grabmarkierungen in Pa'ayti und Tuuro, die für jeden verstorbenen Erwachsenen errichtet werden, wobei eventuelle Taten zu Lebzeiten des Verstorbenen nicht relevant sind. Die genaue Lage des Grabes ist, wie in allen Regionen Konsos, durch den Friedhofsplatz sowie die



Klanzugehörigkeit des Toten festgelegt; der Unterschied besteht hier nur darin, dass der Ort nicht gleichzeitig landwirtschaftlich genutzt wird.

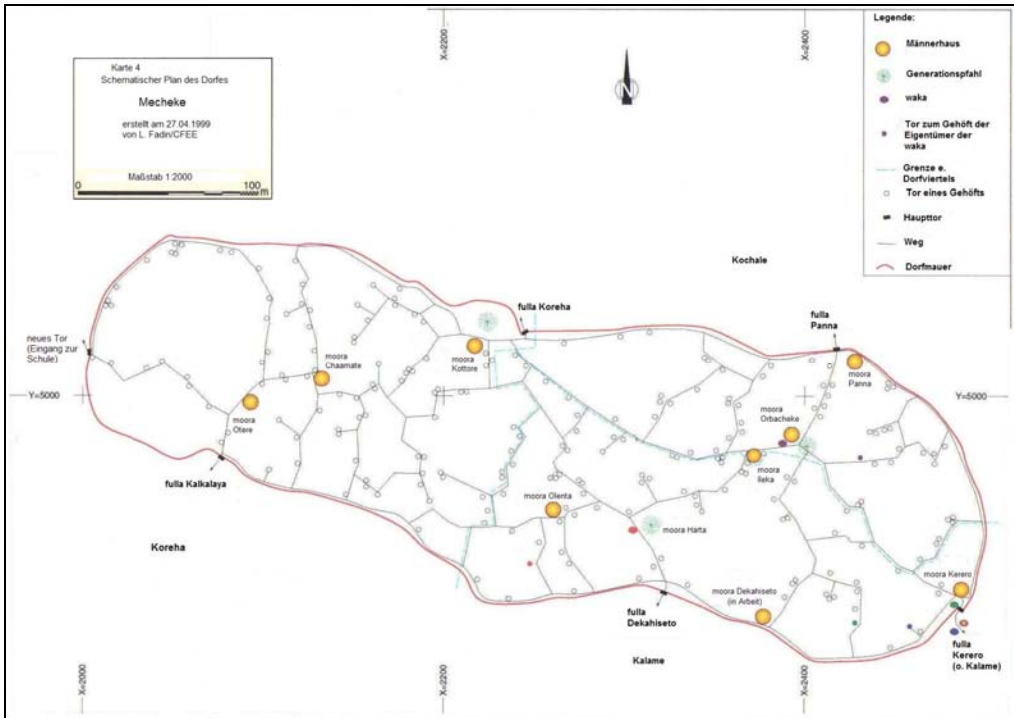
Die Regeln bezüglich Aufstellungsart und -ort der *waka* der unterschiedlichen *poqalla* scheinen teilweise lineage-inhärenten Regeln zu folgen, teilweise jenen, die in den bestimmten Region gelten. Im Allgemeinen wird jedem *poqalla* ein *waka* in seinem heiligen Hain (*murra*) und somit direkt auf seinem Grab aufgerichtet. Im Hain der Lineage der Kala, einer der drei regionalen *poqalla*, liegen die Begräbnisstätten für ehemalige *poqalla* und die für deren Ehefrauen streng getrennt recht weit voneinander entfernt. Die Grabstätte der Frauen ist nahe am Haus, während die für Männer etwas weiter weg gelegen ist. Da der erste Sohn einer Familie das Haus seines Vaters erbt, haben alle *poqalla* dieser Lineage immer am gleichen Ort gelebt und sind demnach auch alle in dem entsprechenden Hain begraben. Irato Kala rechnete uns seine Vorfahrenlinie bis zu 16 Generationen zurück, die noch sichtbaren *waka* im Hain zählten inklusive der aktuellen jedoch nur vier Generationen (ältester weiblicher *waka*: KW 101; geschätztes Alter ca. 100 Jahre). Von den männlichen *waka* war nur ein einziger in gutem Zustand, es handelte sich um die Figur des Kayote, dessen Mumifizierung von Tadesse (1992) beschrieben wurde.

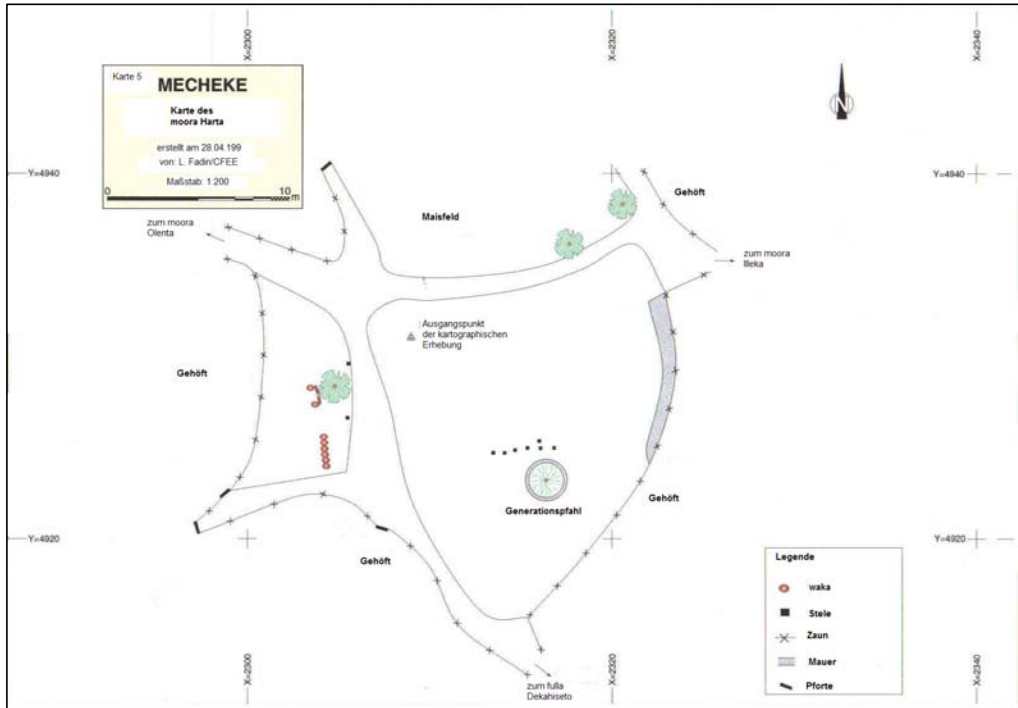
Der heilige Hain des lokalen *poqalla* der Orgeta-Lineage aus dem Klan Tigissayta in der Region Kasargyo liegt ebenfalls unweit des Familiengehöfts, ist jedoch wesentlich kleiner als derjenige des *poqalla* der Kala-Lineage. Zusammen mit der Gruppe des vorigen *poqalla* (Gadisha Dayasa Orgeta; KW 357 – 359), die nach einem versuchten Diebstahl in der Polizeistation aufbewahrt wurde, befanden sich zur Zeit der Zählung (2000) acht Statuen in dem Wäldchen (KW 373 – 378). Hier waren sowohl einzelne Grabmarkierungen wie auch ganze Gruppen mit getöteten Tieren oder Feinden aufgereiht. Die Grabstatt der Frauen war wiederum etwas entfernt von derjenigen der Männer.

Da ein Mann die Erlaubnis, sein Denkmal auf dem Gemeinschaftsplatz aufzustellen, bei der Gemeinschaft einholen muss, ist es mit einem erhöhten Prestige verbunden, *waka* auf einem solchen Platz aufzustellen. Wenn ein Denkmal von einem Feld auf den Gemeinschaftsplatz versetzt wird, kann daher angenommen werden, dass auch hierbei der Wunsch nach mehr Ansehen eine Rolle spielt. Da ein solches ‚Bewerben‘ um einen Standort auf dem Gemeinschaftsplatz mit einem Fest verbunden ist, wird es aus ökonomischen Gründen manchmal unterlassen. Unser Mitarbeiter Dinote erklärte, dass nur diejenigen Töter auch tatsächlich *waka* auf Gemeinschaftsplätzen aufstellen lassen können, die ganz besonders berühmte und geachtete Heldentöter waren. Obwohl in den Aussagen der Informanten häufiger so geartete Bemerkungen fielen, war es nie eindeutig auszumachen, worin sich ein ‚besonders berühmter und geachteter‘ Töter von anderen unterschied. Während Kadido Korinje aus Debana der Ansicht war, dass besonders zahlreiche Tötungen die außerordentliche Achtung der anderen hervorruft, hieß es jedoch bei gezielter Nachfrage, dass alle Töter seien und es keine derartige Hierarchie gibt. Auch die in Kap. 2.1.4 herausgearbeitete Hierarchie von getöteten Menschen bzw. verschiedenen Tieren und der verwendeten Waffen scheint bei der Auswahl eines Standplatzes einer Gruppe von *waka* keine Rolle zu spielen. Eine Art Elite von Töttern scheint nicht zu existieren; zumindest wurde dies von allen Befragten immer wieder verneint. Ich vermute

daher, dass auch andere Qualitäten, wie z.B. Stärke, Mut, Tapferkeit und auch Redegewandtheit und der Besitz von Führungsqualitäten (s. Kap. 4.3), zu einem solchen besonderen Ansehen führen und dass dieses Ansehen und der dementsprechend gewählte Ort der Aufstellung mit der Aufwendigkeit des Denkmals und der Feier, an der es aufgerichtet wird, einhergehen.

Karte 4: Schematischer Plan des Dorfes Mecheke



Karte 5 : Karte des *Moora Harta* in Mecheke

### 6.5.2 Errichtung der *waka*

Aufgrund der großen Anzahl und Vielfalt der *waka* konnte ich während der Inventur nicht bei jedem einzelnen Denkmal die exakte Ausführung der Zeremonien erfragen. Die Unterschiede bezüglich der Aufrichtung in den verschiedenen Gebieten Konsos, die bei den stichprobenartigen Befragungen in den verschiedenen Gegenden deutlich wurden, scheinen sich hauptsächlich auf Details wie z.B. die Länge der Feierlichkeiten, die Bestimmungen bezüglich der Teilnahme bestimmter Personen oder die Reihenfolge zu leistender Arbeiten zu beschränken.

Die *waka* werden gewöhnlich ein paar Monate oder auch mehrere Jahren nach dem Tod anlässlich der Totenfeier (*sabaita*) aufgerichtet, bei der das Grab seine endgültige Form erhält (Kap. 5). In den meisten Fällen wartet die Familie auf eine gute Ernte, damit sie die vielen Gäste, die zu diesem Anlass eingeladen werden, reichlich bewirten kann.

Sind die Vorbereitungen abgeschlossen und die *waka* fertig gestellt, so werden sie entweder noch im Gehöft oder auch erst nach der Aufrichtung mit einem Gemisch aus Ocker und Butter, das zuweilen noch mit dem Blut der zu diesem Anlass geschlachteten Ziegen gemischt ist, bestrichen. Die Totenfeier für Töter ähnelt einer Bestattungsfeier, enthält aber auch Elemente der Feier anlässlich einer Tötung. Laut Katamo aus Gera sind am Tag der Fertigstellung der *waka*, wenn dem Schnitzer zu Ehren eine Ziege geschlachtet wird, auch einige Töter anwesend, die ihre Töterlieder singen. Auch während die *waka* aus dem Gehöft gebracht und zu ihrem Aufstellungsort getragen werden, singen sie ihre Töterlieder so, als hätte der ‚Held‘ gerade eben erst getötet. Die Helfer, die die Figuren zu ihrem Bestimmungsort tragen, können die Männer aus der Nachbarschaft des Verstorbenen sein, so wie in Sorobo und Debana, oder auch die in dem Dorf wohnenden Töter, wie in Mecheke, Gera und Fasha. In Gera sind bis zum Abschluss der Zeremonie ausschließlich Töter befugt, die *waka* überhaupt zu berühren.

Für den Transport werden die Figuren mit der Schlingpflanze *xalala* (*Cissus rotundifolia*) geschmückt. Diese gilt als Pflanze der Heldentöter, mit der auch ein heimkehrender Töter die Tore seiner Nachbarschaft schmückt. Andererseits, so Koba Kamaita aus Debana, sollen die Figuren, die einen Verstorbenen darstellen, bedeckt sein – wie auch ein Leichnam nie unbedeckt transportiert werden sollte.

Wenn die *waka* auf einem Grab zu stehen kommen sollen, dann werden bei dieser Gelegenheit die Hölzer, die seit der Bestattungszeremonie das Grab markieren, herausgenommen, jedoch nur selten auch ganz entfernt. Meist werden sie hinter dem Denkmal in den Boden gesteckt.

Wenn die Statuen am Eingang des Dorfes aufgestellt werden sollen, erklärte Xalale aus Buso, wird an dieser Stelle zunächst eine Grube für sie ausgehoben, in die die Familie des Verstorbenen etwas Erde vom Grab hinein wirft. Es wird gesagt, der Tote sei jetzt zum Eingang des Dorfes ‚umgezogen‘. Von einer für diese Zeremonie geschlachteten Ziege wird ein kleines Stück Fleisch ebenso wie ein wenig Blut oder auch Milch in die Grube gegeben. Eine sehr ähnliche Beschreibung erhielt ich auch in Debana.

Erst nach diesen Vorbereitungen werden die *waka* gebracht. In Debana wurde mir berichtet, dass die Statuen dreimal um den Gemeinschaftsplatz getragen werden, bevor sie in das dafür vorgesehene Loch gestellt werden.

Gulele Oltisha aus Fasha beschrieb die Aufrichtung von *waka* auf dem *moora*:

*„Wenn eine Gruppe waka auf dem moora errichtet werden soll, dann wird zunächst den übrigen Heldentötern der Gegend Bescheid gegeben, die die waka tragen sollen. Bis sie auf dem Platz eintreffen, haben sich bereits andere dort versammelt, die sie erwarten. Die [klassifikatorische] ältere Schwester des Verstorbenen kniet dann bereits in der Mitte des Platzes und mahlt den Ocker, mit dem die Figuren eingerieben werden sollen. Während sie diese Tätigkeit verrichtet, weint sie und ist hiermit die einzige Person, die bei der Feier tatsächlich trauert. Auch wenn es sich hier um eine Totenfeier handelt, sollten keine Tränen vergossen werden. Sobald die Skulpturen, getragen von den Töttern, eintreffen, hört auch die Schwester mit dem Weinen auf und beginnt mit elelelele-Rufen. Die Heldentöter stellen die Figuren in die Grube und singen hierbei ununterbrochen ihre Tötterlieder bis zum Ende des Festes“.*

In den Dörfern Mecheke und Sorobo beschrieben einige Informanten, dass während dieser Feiern die Tötung noch einmal pantomimisch dargestellt wurde. Hierbei spielte der erste Zeuge (*paamirta*), sofern dieser noch am Leben ist, die Rolle des verstorbenen Tötters, während eine andere Person entweder den getöteten Feind oder das erlegte Tier darstellt. Verkleidungen werden hierzu nicht verwendet. Mir wurde gesagt, dass für diese Pantomime die gleiche Waffe benutzt wird, die der Tötter damals verwendet hatte. Einige Fotografien der Expedition unter Jensen enthalten vermutlich einen solchen Tötertanz. Der Tanzende ist mit weißen Flecken bemalt und mit der Tötterpflanze *xalala* geschmückt, er trägt ein Tierfell, einen Speer und einen Schild in der Hand (s. Abb. 16).

In Kap. 1.1 habe ich berichtet, dass in letzter Zeit immer wieder einzelne *waka* gestohlen werden. In einigen Fällen können die Diebe gefasst oder auch nur bei ihrem Vorhaben gehindert werden, und die bereits ausgegrabenen Statuen bleiben im Feld liegen. Die meisten dieser einmal ausgegrabenen *waka* bleiben in den Polizeistationen der nächsten Verwaltungsstätten, den Männerhäusern oder im Kulturbüro in Bekawile liegen, und nur in seltenen Fällen melden sich die Besitzer, um sie einzufordern. Nur sehr wenige Skulpturen werden auch wieder aufgerichtet. Mir wurde während meiner Forschungsreisen nur von zwei *waka*-Gruppen berichtet, dass sie von ihrem ursprünglichen Standort entfernt und an einem anderen Ort wieder aufgerichtet worden sind. Der Sohn des Ottoma Gola (KW 161-164) in Arfayde berichtete uns, wie er die *waka* seines Vaters nach deren versuchten Diebstahl zunächst eine Weile gelagert und dann an einer anderen Stelle wieder aufgerichtet hatte. Kamaita Forote aus Debana (KW 145-5-153) hat die Statuen nicht nach einem Diebstahl wieder aufgerichtet, sondern aus Angst vor Diebstählen, und, wie ich vermute, wegen des höheren Prestiges an deren ursprünglichen Standort ausgegraben und am Dorfgemeinschaftsplatz wieder aufgerichtet. Bei beiden Berichten wurde deutlich, dass die Zeremonie zur Wiederaufrichtung an einem anderen Ort mit der Zeremonie zur ursprünglichen Errichtung der *waka* weitgehend identisch und somit außerordentlich kostspielig ist.

Ob *waka*, die von Dieben gestohlen wurden, umgefallen sind oder ihren Standort wechseln sollen, wieder aufgerichtet werden oder nicht, können die Nachkommen, die die damit verbundenen Kosten tragen, frei entscheiden. Im Gegensatz hierzu besteht ein sehr großer sozialer Druck bei einer erstmaligen Aufrichtung. Zumindest in früheren Zeiten, so erklärte eine Frau aus Serobo, befürchtete man, dass die Familienmitglieder eines Heldentöters krank würden oder sogar sterben müssten, wenn sie es versäumten, für einen verstorbenen Helden eine Gruppe *waka* aufzustellen. Heutzutage, so sagte sie, versuchten die Vertreter der protestantisch-christlichen Lehre recht erfolgreich, den Menschen ihre Angst und ihren Respekt vor den Ahnen zu nehmen, da Gott die Menschen vor den Ahnen schützen könne und sie daher von Verpflichtungen gegenüber der Ahnenwelt weitgehend enthoben seien.

Das Aufrichten der Monumente hat aber auch eine weitere Funktion. Es ist nämlich ein soziales Ereignis, bei dem die Nachkommen auch ihrer Pflicht der Dorfgemeinschaft gegenüber nachgehen, ihren Reichtum zu teilen. Der soziale Druck, ein Denkmal zu errichten, wird daher umso stärker, je wohlhabender die Familie des Verstorbenen zu einem bestimmten Zeitpunkt eingeschätzt wird, wie ich in Kap. 6.3.4 bei der Besprechung der *waka* für Klanoberhäupter ausgeführt habe.

### 6.5.3 Die Steinstelen der Konso

Wenn die *waka* auch durch ihre künstlerische Ausarbeitung eine größere Bekanntheit erlangt haben als die steinernen Stelen, so sind letztere, wie ich im Folgenden zeigen werde, jedoch die eindeutigeren Töttermale. In Konso werden Steinstelen *deka diruuma* ‚Männlichkeitssteine‘ genannt. In Gewwada gibt es den Aussagen meiner Informanten zufolge keinen spezifischeren Namen als *igabbko* – Stein.

Steinstelen werden in Konso aus verschiedenen Gründen aufgestellt:

1. zu Ehren des Gründers eines Gemeinschaftsplatzes z.B. in Machelo und Dokatu (vgl. Metasebia 2001: 66-73)
2. beim Abtritt einer Altersklasse, um diese als erfolgreiche Krieger oder Jäger zu ehren
3. für Töter auf Gräbern anstelle von hölzernen Figuren, dann ebenfalls *waka* genannt
4. für einzelne Töter auf einem Gemeinschaftsplatz, dann *deka diruuma* genannt
5. als Teil der Gruppe hölzerner *waka*, dann ebenfalls *deka diruuma* genannt
6. Einzelne Männer aus Konso berichteten, dass früher im Krieg oder bei kämpferischen Auseinandersetzungen mit einem anderen Dorf oder einer verfeindeten Ethnie die Sieger Stelen aus dem besiegten Dorf stahlen, um sie als Andenken auf dem eigenen Platz wieder aufzustellen.

Wenn auch die Erinnerung an die Aufrichtung und Bedeutung der Steinmonumente unter den Konso noch recht lebendig ist, so konnten sich nur sehr wenige tatsächlich an die letzte Aufrichtung in ihrem Gebiet erinnern. Es ist daher möglich, dass die Praxis, Steinstelen aufzurichten, langsam der Praxis, Holzskulpturen anzufertigen, weicht.

Um die ganze Vielfalt der Steinstelen, die alle mit Krieg und Töten in Verbindung stehen, zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden alle genannten Typen von Steinstelen betrachten, bevor ich mich auf jene konzentriere, die für einzelne Heldentöter errichtet wurden.

### *Generationsstelen*

Da sich die Gesellschaft der Konso mit dem *Gadaa*-Generationssystem organisiert, ist immer eine bestimmte Generation für die politischen Entscheidungen in einer Gemeinschaft während einer bestimmten Periode zuständig, bevor sie von einer anderen abgelöst wird. Wenn eine solche Generation diese Autorität an die nächste Generation abgibt, lässt sie in der Regel eine steinerne Stele auf einem bereits bestehenden oder einem neu gegründeten *moora* aufstellen, um als mutige und siegreiche Generation in Erinnerung zu bleiben.

In Gera und Gunjera wurde mir berichtet, dass die auf dem Gemeinschaftsplatz stehenden Stelen bei dem Fest der Übergabe der Macht sowohl von der abtretenden Generation umkreist wird, als auch von der Generation, die die Macht übernimmt.

Meine Gesprächspartnerin Alemitu gab an, dass jede Generation vor ihrem Abgehen eine solche Stele aufstellen sollte. Es könnte aber sein, dass sie dies unterlässt, weil beispielsweise im Jahr des Amtswechsels keine ausreichenden Ernten erwirtschaftet wurden. Gemäß Tadesse (1991: 333) werden diese Stelen allerdings nicht für jede Altersklasse, sondern nur für erfolgreiche „Krieger-Klassen“ aufgerichtet, die siegreich heimgekehrt waren. Ähnliche Aussagen machten die Bewohner des Dorfes Mecheke bezüglich ihrer Generationsstelen. Wenn eine Stele zur Erinnerung einer Generation auf einem *moora* steht, so ist das ihren Aussagen zufolge ein Zeichen dafür, dass die Angehörigen dieser Generation erfolgreich ihr Land verteidigt oder durch Kriege von anderen ethnischen Gruppen Land und Felder erobert haben. Die Stelen sollten die jüngeren Generationen motivieren, so tapfer wie ihre Väter zu werden und ebenso ruhmvolle Taten zu erbringen. Ich vermute, dass dieser vermeintliche Widerspruch der beiden Aussagen darin begründet liegt, dass jede Generation bestrebt ist, als eine berühmte Kriegergeneration, die viele Tötungen vorgenommen hat, erinnert zu werden, so dass es eine Ausnahme ist, wenn eine Generation es tatsächlich versäumt, einen Stein aufzurichten.

Im Jahr 2001 wurde in Machelo für die abgehende Generation eine Generationsstele aufgestellt, und Enrico Castelli hat die Zeremonie fotografisch dokumentiert<sup>144</sup>. Auf einer in seiner letzten Ausstellung veröffentlichten Fotografie sind mehrere Männer zu sehen, die die Stele auf einer Bahre tragen, die so sehr mit der Schlingpflanze *xalala* geschmückt ist, dass man sie darunter kaum noch erkennen kann.

Mir selbst wurde im Dorf Mecheke recht ausführlich beschrieben, wie hier vor etwa vierzig Jahren die letzte steinerne Stele aufgerichtet wurde. Als der Generationswechsel stattfand, schmückten alle Heldentöter des Dorfes die bereits stehenden Stelen mit den Blättern der Schlingpflanze *xalala*. Die neu aufzurichtende Generationsstele musste von

<sup>144</sup> I Konso del Sud Ovest Etiopico. Immagini per un Museo. mostra fotografica. Perugia Espone: loggia dei lanari 31. 10 – 23.11. 2003.



einem weit entfernten Ort, mit den Blättern der *xalala*-Pflanze bedeckt, gebracht werden. Getragen wurde sie von der Generation, die die Autorität übernehmen sollte, während die abgehende Generation auf dem *moora* wartete. Nachdem die Stele gebracht worden war, grub man ein Loch in den Boden des Platzes und stellte die Stele hinein. Danach sollten sich alle, gemäß der Tradition, auf das Fleisch der geschlachteten Opfertiere (eine Ziege und ein Ochse) stürzen, es sich mit Gewalt nehmen und sich darum streiten wie die Milane. Das bei solchen Gelegenheiten geschlachtete Opferfleisch wird daher auch ‚Milan-Fleisch‘ genannt. Die Männer blieben drei Tage lang auf dem *moora*, um zu singen. Die Heldentöter kamen, sangen ihre Heldentöterlieder und rammten ihre Speere in den Boden des *moora*.

Metasebia (2001: 66-73) hatte die Aufrichtung einer solchen Generationsstele in dem Dorf Dokatu beobachten können. Dies war ein fester Bestandteil der Zeremonie zum Wechsel der Generationen, ebenso wie das in Kap. 2.2.4 beschriebene *kara*-Jagdfest. Die Beschreibungen gleichen sich weitgehend, jedoch erwähnt Tadesse zudem, dass die Ankunft der Stele von den Rufen der Frauen begrüßt wurde und die Stele vor ihrer Aufrichtung mit Butter und dem Fett eines Schafs bestrichen wurde. Dann sprachen die älteren Männer einen Segen, die Stele wurde in dem Loch aufgerichtet und mit der Schlingpflanze *xalala* geschmückt.

Die Generationsstele ist somit ein Denkmal für die gesamte Altersklasse, für ihren Zusammenhalt, ihre Stärke und ihren Erfolg. In beiden Beschreibungen wird deutlich, dass nicht die Generation selbst ihre Stele errichtet, sondern jeweils die nachfolgende Generation. Somit steht die Stele weniger für das Bild, das die Altersklasse von sich selbst hat, sondern vielmehr für die gesellschaftliche Anerkennung, besonders ihrer Nachfolger. Ebenso wie Denkmäler für einzelne Töter von der ihnen nachfolgenden Generation errichtet werden, errichtet das Kollektiv der Nachfolgeneration der Gemeinschaft das Denkmal für ihre Vorgänger. Das Aufrichten der Stele durch die nachfolgende Generation kann als erste Zurschaustellung ihrer Stärke und ihres Zusammenhalts und ihrer Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, gedeutet werden.

### *Schlachtenstelen*

Eine ähnliche Bedeutung haben die Steinstelen, die früher für einzelne Schlachten errichtet wurden. Die meisten von ihnen sind als Andenken an erfolgreiche Schlachten zwischen den verschiedenen Dörfern Konsos errichtet worden, die früher als autonome Einheiten gegeneinander kämpften (Hallpike 1970; 1972: 52-60). Die Anzahl solcher Stelen hatte Hallpike aufgrund von Fotografien bestimmt, die er dort gemacht hatte, und mit Hilfe der Aussagen seiner Informanten den Siegen bestimmter Altersgruppen und – untergruppen zugeordnet. Aus dieser groben geschichtlichen Einordnung ging hervor, dass alle Schlachtenstelen in einer Zeitspanne von 1827-1953 aufgerichtet worden sein müssen. Hallpike hält daher ein Ansteigen der kriegerischen Auseinandersetzungen seit der Invasion des Südens durch die Truppen Meneliks für sehr wahrscheinlich.

### *Für einzelne Töter aufgerichtete Stelen*

In Konso sind Steinstele viel enger mit dem Heldentötertum verknüpft als die hölzernen *waka*. In einigen Gebieten werden hölzerne *waka* erst seit kurzem oder auch gar nicht mit Töttern, sondern vornehmlich als Grabmarkierungen (wie in Kasargyo, Fasha, Tuuro oder Pa'ayti) oder auch als Denkmal für Klanoberhäupter und Persönlichkeiten, die sich auf andere Weise besonders hervor getan haben, gesehen. Gleichzeitig werden z.B. für regionale *poqalla*, die nicht getötet haben, keine Steinstele aufgerichtet.

Aufgrund der Beobachtungen der Aufrichtungspraktiken von Generationsstele und der Schlachtenstele schreibt Tadesse (1991: 334), dass die *dekaa diiruma* (Männlichkeitssteine) immer für Generationsklassen und nie für Individuen aufgerichtet werden, wie etwa in Gamu. Infolge meiner eigenen Forschungen kam ich jedoch zu dem Schluss, dass dies nicht ganz richtig ist, und Steinstele sehr wohl auch für individuelle Töter errichtet werden.

In den meisten Gegenden Konsos werden Steinstele, die für einzelne Töter aufgerichtet werden, als Teil einer Gruppe hölzerner *waka* an eine der beiden Seiten gestellt. Manchmal waren auch zwei Steinstele aufgestellt worden. Diese als Teil einer Gruppe hölzerner *waka* aufgerichteten Steinstele sind meist um die 20-100 cm hoch.

Nach dem Verwittern der Holzfiguren bleiben nur die Steinstele bestehen. Auf dem *moora* ‚Kashele‘ des Dorfes Debana fanden wir beispielsweise nur drei vollständige Aufstellungen von *waka* vor. Hinzu kamen fünf einzelne *waka*, die von älteren Gruppen her stammten und deren übrige Figuren mittlerweile verrotten waren. Neben all diesen Gruppen oder Resten von *waka*-Gruppen stand auch jeweils eine Steinstele. Die meisten Steinstele standen jedoch allein, als Überreste eines früheren Denkmals, das auch *waka* aus Holz enthalten hatte. Auf einem weiteren Gemeinschaftsplatz, dem *moora* ‚kilo‘, standen ausschließlich Steinstele, die etwa 2 m -2,50 m hoch waren. Leider konnten wir über diese Stele jedoch keine Auskünfte erhalten.

In der Gegend um Gera wurden die Steinstele für Heldentöter den Aussagen unserer Informanten zufolge unabhängig von den hölzernen Denkmälern auf einem bestimmten Gemeinschaftsplatz aufgerichtet. Allerdings konnte sich keiner der Befragten mehr daran erinnern, eine Aufrichtung gesehen zu haben; einige konnten jedoch von den Erzählungen ihrer Vorfahren berichten. Im Gegensatz zu den *waka* wurden die Steinstele in dieser Gegend in der Regel noch zu Lebzeiten des Tötters und nicht erst nach seinem Tod aufgestellt. In Gunjera, einem Dorf dieser Gegend, identifizierten wir insgesamt zehn Steinstele, die für einen Heldentöter zu dessen Lebzeiten aufgerichtet worden sind, und zwei Stele, die ausnahmsweise nach dem Tod der betreffenden Helden, zu Ehren von Soldaten errichtet wurden, die in den Kriegen während des DERG-Regimes gefallen waren. Alle diese gesondert aufgerichteten Stele waren größer als jene der oben behandelten Region und maßen etwa 1 m bis zu 1,50 m. Zusätzlich gab es einige, die, wie oben beschrieben, mit einer Gruppe von hölzernen Statuen in einem Feld standen. Die Sitte, überhaupt hölzerne Statuen für Heldentöter zu schnitzen, sei in Gera aber, wie unsere Gesprächspartner darlegten, erst vor kurzem von den Nachbarregionen übernommen worden.

In der Region Kasargyo haben wir zwar keine Steinstelen inventarisieren können, den Aussagen der Informanten zufolge soll es aber welche geben, die, ebenso wie in Gera, zu Lebzeiten eines Töters auf einem gesonderten *moora* aufgestellt wurden.

In Gewwada werden keine hölzernen Figuren, sondern nur Steinstelen sowohl für Töter als auch für Klanoberhäupter (*bogolobo*) aufgerichtet – jeweils nach deren Tod. Am-born (1980: 45) erwähnt die Steinstelen in der Einleitung:

*„Besondere Ehrung erfahren verstorbene Menschen- und Großwildtöter. Bei einigen Stämmen wird für sie am Rand vielbegangener Wege, gruppiert nach Lineagezugehörigkeit, ein Gedenkstein errichtet. Wenn Verwandte oder Freunde an diesen Steinen vorübergehen, legen sie dort Schlingpflanzen, Gras oder Blätter nieder. Ein Nichtbefolgen der notwendigen Zeremonien und Opfer für die Ahnen zieht im individuellen Bereich Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit und Missernte mit sich. Die gesamte Lineage bzw. der ganze Stamm ist in seiner Existenz bedroht, falls die Vorfahren des Lineage-Oberhauptes vernachlässigt werden.“*

Die Steinstelen stehen meist gruppiert, manchmal jedoch auch einzeln an Wegesrändern und konnten bei meinen Befragungen immer einzelnen Personen zugeordnet werden. Gedenkstelen für ganze Generationen scheinen nicht üblich zu sein. Laut meinem Informanten Chabo werden Steinstelen für einen ‚großen Mann‘ aufgestellt, für einen ‚vor dem alle Respekt haben‘. Konkret wurden aber immer entweder Töter oder Klanchefs (*bogolobo*) genannt. Letztere können zwar durchaus Töter sein – es gibt, wie erwähnt, anscheinend kein Tötungsverbot wie für die regionalen *poqalla* in Konso – aber den Klanchefs werden auch dann Stelen aufgerichtet, wenn sie keine Töter waren.

Pro Töter steht mindestens ein Stein. Für mehrfache Töter wird manchmal auch ein Stein pro Tötung aufgestellt. Kleinere Steine neben den Töterstelen können auch die Söhne symbolisieren, bzw. die jeweiligen Ehefrauen, die Söhne geboren haben.

Die steinernen Töterdenkmäler in Gewwada stehen meist auf Privatgrund, unabhängig von Gräbern, und werden, wie in Konso, so platziert, dass möglichst viele Menschen sie sehen können. Die Standorte werden nach Familienzugehörigkeit ausgewählt, so dass viele gemeinsam stehende Stelen oder Stelengruppen auf eine besonders wehrhafte männliche Vorfahrenreihe schließen lassen können. Solche Orte, die für gewöhnlich in einem Familienfeld angelegt werden, bleiben bestehen, wenn das Feld brach liegt oder die Familie in eine andere Region umzieht.

Eine solche Stelle, wo verschiedene Stelen auf einem größeren Platz standen, konnte ich mit meinem Informanten Chabo in Katabo/Doka besichtigen. Es handelte sich hierbei um den Ort einer Familie von *bogolobo*.

Die Stelen standen auf einem großen Platz, aber an mehreren Stellen zu Clustern von bis zu fünf Stelen gruppiert. Die kleineren Steine gehörten zu vor längerer Zeit verstorbenen Männern, die alles ‚Väter‘ von demjenigen waren, für den die letzte und größte Stele aufgestellt worden war. Zu dem Größenunterschied der Stelen auf diesem Platz meinte

Chabo, man habe seit den früheren Zeiten die Technik verbessert und könne daher heute größere Steine transportieren<sup>145</sup>.

Wie auf der größten Stele mit blauer Farbe geschrieben stand, hatte der Verstorbene fünf Löwen, einige Menschen und auch viele andere Tiere getötet. Die kleinen Steine am Fußende der Stele standen für jeweils das erste Kind seiner vier Ehefrauen. Die hintere Stele gehörte zu einem Mann, der sechs Frauen geheiratet hatte, daher standen dementsprechend sechs kleinere Steine an ihrem Fußende.

In einem weiteren dieser Cluster stand die neueste Stele, die für einen Leopardentöter aufgerichtet worden war. Der Originalschmuck von der Aufstellung war noch gut zu erkennen, es waren Gras und *kalalle* (entspricht konso: *xalala*), Ochsenblut, Honig und ein wenig Baumwolle angebracht. Mit einem Gemisch aus Ocker und Butter waren rote Ringe um die Stele gezeichnet. Hinter diesen größeren Stelen standen kleinere Gedenksteine für zur *bogolobo*-Familie zugehörige Frauen und deren Söhne.

Die Bedeutung der Steinstelen in Konso und in Gewwada ist demnach etwas unterschiedlich, was sich auch in der Häufigkeit zeigt, mit der sie aufgerichtet werden.

Während das Aufstellen von großen Steinstelen in Konso mehr und mehr der Vergangenheit anzugehören scheint und ich somit auf die Beschreibungen meiner Informanten angewiesen war, werden Stelen in Gewwada und Gollango noch regelmäßig errichtet. Während meines Aufenthalts hörte ich von mehreren Aufrichtungen, die zuvor stattgefunden haben, und ich konnte selbst einer solchen Zeremonie beiwohnen. Im Folgenden werde ich auf die Errichtung dieser steinernen Denkmäler eingehen.

#### 6.5.4 Aufrichtung der Steinstelen

In Konso werden nur noch selten einzelne Steinstelen für Töter aufgerichtet, so dass ich keinen Informanten finden konnte, der als Augenzeuge von so einer Aufrichtung berichten konnte. Einige konnten sich aber an Regeln der Aufrichtung, bzw. Erzählungen anderer, die an einer Aufrichtung teilgenommen hatten, erinnern.

In den Dörfern Fasha, Gera, Mecheke, Buso und Machelo wird das Errichten der Stele meinen Informanten zufolge als ein Teil der Zeremonie der Aufstellung der *waka* gesehen und findet auch am selben Tag statt. Es gibt mehrere Orte in Konso, in denen lange, viereckige Steinbrocken auf natürliche Weise aus dem Fels gebrochen sind. Von einem solchen Ort wird die Stele, die daher kaum bearbeitet werden muss, ausgesucht und, wie zuvor der Tote auf einer Bahre, zu dem Platz getragen, wo sie aufgerichtet werden soll. Dies tun entweder die Mitglieder des Klans des Verstorbenen oder der Nachbarschaft bzw. beide gemeinschaftlich. Nur in dem Dorf Kasargyo wurde uns gesagt, dass die anderen Töter die Stele tragen. Für den Transport werden alle Stelen mit der Schlingpflanze *xalala* geschmückt. In Machelo wird eine Stele während des Transportes zusätzlich mit Schilden gegen die Sonne geschützt, da sie einen Toten darstellt, und Tote bei dem Transport zu ihrem Grab ebenfalls gegen die Sonne geschützt werden. Wenn die Träger

<sup>145</sup> Angesichts der sehr alt wirkenden Methoden, welche weiter unten beschrieben werden, scheint dies recht unwahrscheinlich. Vermutlich ist der Größenunterschied eher ein Zeugnis davon, dass die Nachkommen versuchten, ihre Vorfahren zu übertreffen.

mit der Stele auf dem Platz eintreffen, zeigen die Töter mit einem Stock auf die Stelle, an der das Loch gegraben werden soll, um sie darin aufzurichten.

In den beiden Dörfern, wo die Aufrichtung der Stele noch zu Lebzeiten des Töters durchgeführt wurde, kamen zu der sonst ähnlichen Beschreibung der Aufrichtung noch einige Informationen hinzu. In Gera wurde uns gesagt, dass die Träger beim Transport der letzten hier aufgerichteten Stele Lieder sangen, die sie auch beim Arbeiten auf dem Feld singen, und beim Eintreffen im Dorf Töterlieder angestimmt wurden. Während die Dorfbewohner sich mit dem Aufrichten der Stele beschäftigten, umschritt der Töter, zu dessen Ehre die Stele aufgerichtet wurde, den *moora* und rammte von Zeit zu Zeit seinen Speer in den Boden (was ein Privileg der Töter ist, s. Kap. 4).

In Gunjera/Kolme erinnerten sich die Anwesenden zwar nicht an eine konkrete Aufrichtung, aber an den hierfür üblichen Ablauf. Die Stele, die wie oben beschrieben transportiert wird, legt man zunächst auf dem *moora* nieder, und alle anwesenden Heldentöter halten ihren Schild vor der Brust und umkreisen sie fünfmal, bevor sie aufgerichtet werden kann.

Die älteste lebende Schwester des Töters mahlt währenddessen roten Ocker und nimmt einigen Ruß von Töpfen und gibt jedem der anwesenden Heldentöter davon. Diese zerreiben den Ruß, mischen ihn und den bereits gemahlten Ocker mit Butter. Während der Töter, für den die Stele aufgerichtet werden soll, sich eines seiner Augen rot und schwarz anmal, bestreichen die anderen Heldentöter die Stele mit roten Ringen. Der rote Ocker ist, so die Informanten, die Farbe des Heldentums, die ebenso das vergossene Blut der Feinde symbolisieren soll.

Ich hatte die Gelegenheit, selbst eine Aufrichtung einer Stele in Gollango zu erleben. Dies ist ein kleines, unmittelbar an Gewwada angrenzendes Gebiet, und laut meinem Informanten Chabo ist der Ablauf der Aufrichtung mit dem in Gewwada identisch. In dem folgenden Beispiel aus meinen Aufzeichnungen handelt es sich um die Aufstellung einer Steinstele für einen – allerdings kleineren – *bogolobo* und gleichzeitigen Löwentöter. Erklärungen, die Chabo zu meinen Beobachtungen ergänzte, sind kursiv und eingerückt gekennzeichnet:

*Aufstellen einer Steinstele in Mamalle/Gollango 02.03.–03.03.2003*

Ich traf am späten Vormittag mit meinem Mitarbeiter Chabo in dem Gehöft der *bogolobo*-Familie ein, wo die Trauerfeier stattfinden sollte. Es handelte sich um eine doppelte Trauerfeier, die für einen vor einigen Jahren verstorbenen Mann und dessen kürzlich verstorbenen Sohn abgehalten wurde, die beide das Amt des *bogolobo* bekleidet hatten und Löwentöter waren. Für beide sollte je eine Stele aufgestellt werden.

Bereits am Vorabend waren Verwandte zum Trauern gekommen, und als wir eintrafen, tanzten zwei Frauen im Kreis und sangen. Einige betätigten sich als Sänger und riefen auf diese Weise die Taten des Verstorbenen, dessen Familienverhältnisse und Todesumstände in das Gedächtnis der Versammelten.

*„Einfach so weint man ja nicht!“ erklärte Chabo, „sondern dann, wenn man sich an das Leben des Verstorbenen erinnert.“*

Die Menschen versammelten sich langsam. Gegen 13 Uhr kam ein Mann, dessen Amt (*swako*) ihm magische Fähigkeiten zuspricht, aus dem Haus und berührte alle sitzenden Anwesenden, die ‚rein‘ waren, d.h. sich nichts zu Schulden haben kommen lassen, mit den Fasern der Pflanze *çako* (lat. vermutlich *Sansiviera*) und alle Verwandten der Familie berührte er mit den Blättern der *maske*-Pflanze an Stirn und Augen. Dann machte er mit dem Faserbündel eine Kreisbewegung über dem Kopf.

„Diese Geste“, sagte Chabo, „wird nur dann gemacht, wenn eine wichtige ‚große‘ Person gestorben ist.“

Währenddessen, wie auch während der ganzen folgenden Zeremonie, wachte eine Art Zeremonienmeister (*oritto*) über den korrekten Ablauf der gesamten Veranstaltung.

Alle, die mit den Pflanzen berührt worden waren, gingen in das Haus, um dort Kaffee zu trinken und zu essen, während die übrigen Gäste auf dem Vorhof warteten.

Schließlich trat ein Mann hervor, der auf einem Horn blies, woraufhin die Gäste zu singen begannen.

„Dieses Horn ist aus Elfenbein hergestellt und wird nur bei Totenfeiern von sehr bedeutenden Personen verwendet.“

Am Nachmittag begannen einige Frauen zu weinen, hörten aber nach einigen Minuten wieder auf. Vor dem Eingang des Gehöfts tanzten Männer mit Speeren und drängten hinein. Im Gehöft tanzten bereits andere Männer mit Speeren in den Händen vor den sitzenden und weinenden Frauen, einige warfen sich mit einer Art Überschlag auf den Boden. Die Szene erinnerte stark an die von Straube (1963b: 212) beschriebenen Trauerfeiern bei den Dorze, bei denen ebenfalls Überschläge und Radschläge vollführt wurden. Andere Männer knieten sich hin und legten erst die rechte, dann die linke Gesichtshälfte auf den Boden, bevor sie sich wieder aufrichteten und gingen.

Der Zeremonienmeister schlug mit seiner Trommel (*timbo*) verschiedene Rhythmen und bestimmte so, wann eine gemeinsam zum Trauern gekommene Verwandtschaftsgruppe mit dem Weinen aufhören und mit dem Tanzen beginnen sollte. Er war es auch, der den Ablauf des Tanzes, die Tanzrichtung (Kreis, vor- und zurück, hinhocken) und das Tempo sowie das Ende des Tanzes bestimmte und die hineindrängende nächste Gruppe von Verwandten hereinließ. Jede Gruppe blieb nur etwa zehn Minuten lang in dem Gehöft. Die Frauen traten stets zuerst ein und lieferten ein oder zwei große mit Bier gefüllte Tontöpfe ab, bevor sie mit den lauten Trauerbekundungen begannen. Auf diese Weise wechselten sich die verschiedenen Verwandtschaftsgruppen den ganzen Tag lang ab, die nach einer Wartezeit immer wieder von neuem in das Gehöft kamen, um ihre Trauer von neuem zu bekunden. Während dieser Wartezeit tanzten sie auf den umliegenden Feldern.

Die anwesenden Töter tanzten auf eine nervöse und sehr erregte Weise vor dem Gehöft. Ihre Köpfe sowie die Waffen waren reich mit *kallalle* (konso: *xalala*) geschmückt. Häufig kamen sie während der Wechsel der Verwandtschaftsgruppen in das Gehöft. Einer von ihnen rannte wiederholt sehr erregt in das Gehöft und wieder hinaus, andere

stießen ihre Speere in das Dach des Hauses. Manche tanzten hierbei nebeneinander, andere mit erhobenen Speeren aufeinander zu, als wollten sie miteinander kämpfen.

*„Nur Töter, die das gleiche Tier getötet haben, sehen sich beim Tanz frontal an“, erklärte Chabo. „Ansonsten tanzen sie nebeneinander“.*

Am späten Nachmittag wurde eine Art Pantomime aufgeführt, bei der die Löwenjagd des Verstorbenen nachgespielt wurde. Verschiedene Männer krabbelten auf dem Boden und imitierten Löwen. Die Töter gaben vor, den Löwen erst zu suchen, dann zu finden und letztendlich stießen sie ihre Speere (ohne sie dabei loszulassen) in die Richtung des menschlichen Löwen, so, als töteten sie ihn.

Einige Stunden nach Einbruch der Dunkelheit gingen die Tänzer und anderen Gäste nach Hause.

Am folgenden Tag wurde für den Sohn eine weitere, etwas kürzere Trauerzeremonie abgehalten, bzw. einige zeremonielle Handlungen für beide gleichzeitig durchgeführt.

Vormittags wurde je eine Ziege für den Vater und für den Sohn geschlachtet, und zwei Trinkkalebassen wurden unter den Tänzern herumgereicht.

*„Die beiden Kalebassen haben den Verstorbenen gehört und sind bis zur Totenfeier im Haus aufbewahrt worden“, erklärte Chabo. Bei der Trauerfeier werden sie herausgeholt, damit die Verwandten Hirsebir daraus trinken. Später werden die Kalebassen zu der Stelle mitgenommen, wo die Steinstele aufgestellt wird, dort begießt man sie mit Bier und gibt sie dann den Erben.*

An diesem Tag tanzten hauptsächlich die Töter, die wieder und wieder mit erbostem Ausdruck ihre Speere in das Dach stachen, und somit ihre Trauer in Form von Wut kundtaten. Von Zeit zu Zeit kam die Ehefrau des *swako*. Sie hielt die *maske*-Blätter und drohte diejenigen zu schlagen, die gerade nicht tanzten.

Nach einer Weile kam der Zeremonienmeister selbst aus dem Haus und legte sich Gras, ein paar Früchte einer Solanum-Art (*qummo*) und auch etwas *kalalle* zurecht und entfernte sich. Ich vermute, dass es sich um ein symbolisches Hinweisen auf den späteren Ablauf der Zeremonie handelte, bei der alle drei Pflanzenteile als Schmuck der Töter, der zu tragenden Stele und der letztendlichen Grabmarkierung verwendet werden.

*„An dieser Stelle“, so erklärte Chabo, „beendet der Zeremonienmeister das Trauern gewöhnlich offiziell, indem er, völlig mit einem Tuch verdeckt, aus dem Haus kommt. Dann ist er unantastbar, und jeder, der ihn oder nur das Tuch berührt, stirbt. Der Zeremonienmeister umkreist dann die draußen vor dem Haus trauernde Familie dreimal, bis jemand aus dem Haus eine Patrone in die Luft schießt. Daraufhin nimmt er das Tuch ab und lässt es drei Mal in der Luft kreisen. Damit ist das Weinen beendet, und man geht zum Aufrichten der Stele über.“*

Beobachten konnte ich hingegen folgendes:

Gegen Mittag kamen Zeremonienmeister und Magier mit einigen Verwandten des Verstorbenen wieder. Es wurden zwei Töpfe Bier (für jeden der gefeierten Verstorbenen einer) gebracht, das vor längerer Zeit eigens für diese Zeremonie gebraut worden war.

Auf beiden Töpfen lag ein Blatt der *maske*-Pflanze, was die Töpfe für andere Personen als den Zeremonienmeister und den Magier tabuisiert. Der Zeremonienmeister nahm die Blätter weg, und nun bestimmte der Magier, welcher der Töpfe zuerst geöffnet werden sollte. Es wurden ebenfalls zwei größere und zwei kleine grüne Kalebassen gebracht.

*„Bei den grünen Kalebassen handelt es sich um eine besondere Art (manatte), die, sofern sie unbeschädigt bleiben, auch nach der Ernte grün bleiben. Nur bogoloho und Töter besitzen sie.“<sup>146</sup>*

Aus dem ersten Krug wurde etwas Bier in eine Schale gegeben, und der Zeremonienmeister träufelte ein wenig davon in seine hohle Hand. Dann nahm er das Bier aus seiner Hand in den Mund und spuckte es in Richtung des Ausgangs des Gehöfts wieder aus.

*„Der Zeremonienmeister trinkt nicht direkt aus der Schale, sondern immer nur aus seinem eigenen Gefäß.“*

Der *swako* nahm die Schale, ließ ein wenig Bier auf den Boden tröpfeln, nahm dann einen Schluck aus der Schale und spuckte das Bier in die gleiche Richtung wie zuvor der Zeremonienmeister. Ein dritter älterer Mann tat es ihnen gleich. Die Richtung, in die sie spuckten, war dieselbe, in welche man später aufbrach, um die Stele zu holen. Daraufhin nahm der *swako* eine der beiden gewöhnlichen Kalebassen, ließ sie in zwei Hälften teilen und aushöhlen und füllte sie mit Bier. Dann stürzte er die Schale auf den Boden und streute das zuvor herausgeholtene Innere der Kalebasse darauf. Der nächste Nachkomme des Verstorbenen wurde gerufen, um sie zu zertreten. Dann wurde das gleiche mit einer Hälfte der zweiten Kalebasse wiederholt. Der Nachkomme des zweiten Mannes hatte einige Bedenken und zierte sich zunächst, auf die Kalebasse zu treten. Erst nachdem er es doch getan hatte, wurde das Bier aus diesem Topf herumgereicht und von allen Anwesenden getrunken. Die übrig gebliebenen Hälften der beiden Kalebassen wurden an das Haus gelegt und später zusammen mit den grünen Kalebassen mit zum Grab genommen.

Die Menge versammelte sich daraufhin am Ausgang des Gehöfts. Der *swako* ging in Begleitung mit einigen wenigen Verwandten, die einen Topf Bier sowie zwei geschälte *silite*-Pfähle (lat: *Juniperus procera*)<sup>147</sup> trugen, zu dem Haus des zuletzt Verstorbenen.

*„Der swako sagt, dass er dem bogoloho einen Krankenbesuch abstattet. Er ist zwar schon verstorben, aber sein Tod ist noch nicht offiziell verkündet worden. Bisher sagt man nur, dass er krank ist und im Haus liegt.“*

Währenddessen ging der Rest der Menge im Laufschrift zu dem Ort, wo die Zeugen vorher die Steinstele abgelegt und unter Blättern des *kalalle* (Konso: *xalala*) versteckt hatten.

<sup>146</sup> Auch in Konso wird diese kleine grüne Kalebasse zu rituellen Zwecken verwendet. Beispielsweise kann sie in bestimmten Fällen das Schlachten einer Ziege oder eines Schafes ersetzen, wenn dadurch ein Vergehen gesühnt werden soll.

<sup>147</sup> Entspricht *pipirta* in Konso; das Holz, aus dem *waka*, hölzerne Grabmarkierungen für Männer und Generationspfähle hergestellt werden.



„Die Stele kommt von einem entfernten Ort, wo auch die Jagdgebiete sind. Da wird sie dann mit Hämmern so lange bearbeitet, bis sie das gewünschte Aussehen erlangt hat. [Im Gegensatz zu den viereckigen zylindrischen Steinstelen in Konso sind die Stelen in Gewwada eher oval und flach.] Dann tragen die Verwandten sie hier her.“

Die Töter verhielten sich so, als folgten sie den Spuren eines wilden Tieres; sie hielten ihre Waffen und ihren Blick auf den Boden gerichtet und zeigten einander fiktive Spuren des verfolgten Wildes.

„Sie suchten die Stele“, sagte Chabo, „die den Löwen darstellt, den der Verstorbene erlegt hatte [nicht den Verstorbenen selbst]. Der Löwe ist ‚verloren gegangen,‘ und nun muss man ihn suchen.“

An der Stelle, wo die Stele versteckt lag, ‚fand‘ man ihn schließlich. Die anwesenden Zeugen des Verstorbenen und die übrigen Töter deckten nun die 2,96 m lange Stele auf, die bereits an drei Querbalken zum Tragen festgebunden war, strichen Butter darauf und malten einen roten Punkt. An der Spitze schmückten sie sie mit *kalalle*.

„Früher wurden als Signal, dass die Stele gefunden worden ist, viele Patronen in die Luft abgefeuert, heute tut man dies jedoch nicht mehr. Jetzt müssen die Männer aber noch auf das Signal des swako warten, der einen Stein in Richtung der Stele wirft. Eigentlich hätte der swako jetzt drei mal schreien müssen, um anzuzeigen, dass der ‚Kranke‘ soeben verstorben ist.“

„Gibt es hier starke Männer?“ wurde gerufen, „Wenn ja, sollen sie jetzt den Stein tragen!“ Auf der Stele lag wieder ein Blatt der *maske*, was sie für andere als Töter und deren Jagdgefährten zum Tabu machte. Etwa acht Töter nahmen jeweils die Holzbalken und trugen die Stele abwechselnd gemeinsam auf ihren Schultern. Sie wurde noch etwa einen Kilometer bis zu dem Ort, wo sie aufgestellt werden sollte, getragen, wobei gleichzeitig gesungen, getanzt und Witze gemacht wurden. Am Aufstellungsort angekommen, wurde sie abgelegt und das Blatt der *maske* entfernt. Als erster berührte der Sohn des Verstorbenen die Stele, danach gab es keine Beschränkung mehr.

Nun wurde die Stelle, an der sie stehen sollte, frei geschlagen und die gegenüber stehende Stele eines weiteren Verwandten zu dieser Gelegenheit ebenfalls von wucherndem Blattwerk befreit. Das Loch wurde dann mit einer Hacke gegraben und mit den Händen ausgeschaufelt. Der Zeremonienmeister hob als erster drei Hand voll heraus, dann fuhren andere fort. Als das Loch etwa 70 cm tief war, wurde die Stele vor das Loch gelegt, von den Hölzern und Bindungen befreit und in das Loch gestemmt. Ein kleinerer Stein stand für den ersten Sohn des Verstorbenen ein wenig hinter der Stele.

Das Loch wurde daraufhin mit Erde geschlossen, und die Stele maß nun 2,25m in der Höhe. Die Töter schmückten die Stele mit dem Gras und den *kalalle*-Blättern, die sie mitgebracht hatten. Dann wurden einige Ensete-Blätter geschnitten, auf den Boden gelegt und Mahlsteine darauf gestellt. Der erste Zeuge des Verstorbenen kniete sich und begann Ocker zu mahlen, der dann mit Butter vermischt wurde. Einige Männer hielten ein Tuch über ihn, das ein Dach darstellen sollte, so als mahle er innerhalb eines Hauses.

Mit dem Gemisch aus Ocker und Butter bestrich er die Spitze der Speere oder auch Gewehre, die die Töter ihm nun einer nach dem anderen hinhielten. Einigen, die keine Waffe mitgebracht hatten, bestrich er auch die Stirn.

*„Vielleicht sind einige der Männer, die sich die Waffen bestreichen lassen, nicht selbst Töter. Wenn ein Töter nicht kommen kann, gibt er seine Waffe, mit der er einen Löwen oder einen Leopard getötet hat, einem Bekannten und trägt ihm auf, sie für ihn auf diese Weise segnen zu lassen“, sagte Chabo.*

Nachdem alle Töter ihre Waffen so geschmückt hatten, wurde das Tuch über dem Kopf des ersten Zeugen wieder zusammengelegt, der nun die Stele mit drei Ringen aus dem Ocker- und Butter-Gemisch bestrich und in amharischer Schrift den Namen des Verstorbenen darauf schrieb. Ebenso wurde mit der vorher freigelegten 2,27 m hohen Stele des älteren Bruders verfahren, die ebenfalls noch einmal mit Gras und *kalalle* geschmückt wurde. Die Töter, die wie der Verstorbene einen Löwen getötet hatten, kamen nun zu der soeben aufgestellten Stele, hielten ihre Waffe in die Höhe und heulten drei mal auf, so, wie sie es tun, wenn sie verkünden, dass sie soeben ein Großwild getötet haben.

Mit einer ebenfalls 2,27 m hohen anderen Stele der gleichen Familie handelte es sich um die längsten aufgerichteten Stelen in dieser Gegend; die übrigen maßen zwischen 1m und 1,50 m.

*„Bei anderen Töttern wird neben der Stele auch eine Ziege geschlachtet, aber nicht, wenn die Stele für einen bogoloho ist. Dann wird die Ziege im Haus geschlachtet, der Mageninhalt im Haus verspritzt und das Blut an den Mittelpfosten und an die Tür gestrichen. Einige der Verwandten benetzen sich dann mit dem Blut die Stirn.“*

Die Aufstellung der Steinstele war hiermit beendet. Da es sich aber um einen Teil einer Totenfeier handelt, werde ich auch den folgenden Teil berichten.

Die Menge begab sich nun zu dem Grab der beiden Verstorbenen. Da in Gewwada die Angehörigen einer *bogoloho*-Familie in Familiengräbern (*rambe*) bestattet werden, handelte es sich um dasselbe Grab. Der *swako* befragte hier ein Orakel, bei dem Münzen geworfen werden, ob die Zeremonie korrekt abgelaufen sei, und dann bereitete er die mitgebrachten Utensilien vor: Ein Pfahl des *Juniperus procera* wurde bis zur Hälfte geschält und die herunter hängenden Striemen der Rinde um den Pfahl gebunden. Er wurde dann mit einigen Früchten des *Solanum*-Gewächses geschmückt, die mit Hilfe von Fasern (*xaxé*) fest gebunden wurden. Dies wurde für den zweiten Verstorbenen wiederholt.

Wie vorher im Gehöft wurde wieder etwas Bier in Richtung des Grabes gespuckt, und die beiden vorhin übrig gebliebenen Hälften der Kalebassen wurden nun zertreten.

Das Grab, das erst vor kurzem neu angelegt worden war, sollte jetzt seine endgültige äußere Form bekommen. Zunächst wurde es von Pflanzenwuchs freigelegt. Die Steine, die tumulusartig darauf gehäuft waren, wurden entnommen und kreisförmig um das Grab herum gelegt. Da sie nicht ausreichten, wurden noch einige andere Steine gebracht. Dann wurde auf dem Grab ein Loch gegraben und die beiden Holzpfähle mit einem bereits vorhandenen älteren Pfahl hineingerammt und miteinander festgebunden.

*„Die Steinstele wird für den Toten aufgestellt. Diese Holzpfähle aber, die stehen für die Nachkommen, die noch leben“; kommentierte Chabo.*

Die meisten Gäste wurden von dem Zeremonienmeister und dem *swako* zurückgedrängt, und nur die großen Persönlichkeiten, d.h. Familienmitglieder des *bogolobo* und die Töter tanzten den Trommelschlag-Signalen des Zeremonienmeisters folgend um das Grab herum. Der gleiche Tanz wurde für jeden der beiden Verstorbenen einmal aufgeführt.

*„Die hier Anwesenden sind in zwei Gruppen aufgeteilt. Auf der einen Seite des Grabes sitzen die Gäste und auf der anderen die trauernden engsten Verwandten der Verstorbenen.“*

Nachdem dieser Tanz zu Ende war, legte der Zeremonienmeister die Trommel auf den Boden. Dann nahm er sie wieder auf, entfernte die tabuisierenden Blätter der *maske*-Pflanze, die darauf lagen, und warf sie neben sich auf den Boden. Auf diese Weise wurde die Trommel wieder zu einem profanen Objekt, das jeder berühren konnte. Er stellte die Trommel aufrecht an die Westseite des Grabes und bedeutete den Leuten, sich um das Grab hinzusetzen. Dann nahm er die zwei kleinen grünen Kalebassen (*manatte*), die laut Chabo nur im Besitz von *bogolobo* oder Töttern stehen. Der Zeremonienmeister hielt nun beide Kalebassen in seiner Hand und umschritt die sitzende Menge sechsmal (dreimal für jeden der Verstorbenen) und bei jedem Umschreiten machte er an der Trommel halt und klopfte dreimal dagegen.

Beim sechsten Mal zertrat er beide Kalebassen und entfernte sich schnell von der Trauergemeinde, die Steine nach ihm warfen und ihn beschimpften. Die Trommel ließ er stehen.

*„Das Ritual ist jetzt beendet. Die Leute verscheuchen den Zeremonienmeister mit Steinen, weil sie die ganze Zeit unter ihm gelitten haben. Ständig fordert er, mit Bier und Fleisch bewirtet zu werden und er bestimmt den ganzen Ablauf des Rituals. Er bestimmt, wann und wie die Leute zu tanzen haben, und wenn sie nicht tanzen, werden sie geschlagen. Jetzt ist das Ritual vorbei, und sie können sich an ihm rächen, darum muss er jetzt fliehen, das gehört dazu“.*

Es handelte sich hier um eine Feier, bei der die Trauerfeier für zwei verwandte Verstorbene zusammengezogen wurde, wie dies häufig der Fall ist, wenn eine Feier verschoben wird, weil etwa die Ernte nicht gut genug war, um viele Gäste zu bewirten.

Diese Zeremonie enthält viele Elemente, wie im Kapitel zu Totenfeiern angesprochen, die die endgültige Trennung der nächsten Verwandten von dem Toten symbolisieren. Sie wurden zunächst von dem *swako* mit Pflanzenteilen im Gesicht berührt und damit gereinigt, dann wurde der Weg aus dem Gehöft heraus gesegnet und damit für die Geister der Verstorbenen vorgezeichnet, woraufhin die Nachkommen kleine Kalebassen, die die Präsenz des Verstorbenen symbolisierten, zertraten. Am Grab wurde abermals in Richtung des Grabes gesegnet, was wohl dem Totengeist den Eintritt in das Totenreich weisen soll. Die Trauergäste agierten in Verwandtschafts-Gruppen und gaben damit ihrer gesellschaftlichen Zugehörigkeit Ausdruck und bestätigten die bestehenden Normen. Die

Pfähle, die auf dem Grab aufgerichtet wurden, symbolisierten, so mein Übersetzer Chabo, die Verbindung zwischen der Welt der Ahnen und den Lebenden.

Da es sich um Löwentöter handelte, war auch die Teilnahme anderer Töter von zentraler Bedeutung. Sie gaben ihrer Trauer in besonders maskuliner Weise in Form von Wut und mit erhobenen Waffen Ausdruck, wie ich das häufig bei Totenfeiern in Süd-Äthiopien beobachten konnte. Sie führten eine Pantomime auf, in der sie die Tötung des Löwen der Verstorbenen nachspielten und riefen so die Verdiensttat in Erinnerung. Das Aufsuchen und der Transport der Stele scheint ein wichtiger Teil der Zeremonie zu sein, denn Verwandte des Toten hatten sie bereits einen weiten Weg bis zu der Stelle gebracht, von wo sie an diesem Tag getragen wurde. Sie hätten sie mühelos auch bis zum Ort der Aufrichtung bringen können. Die Stelen sind zwar Denkmäler für Töter, offensichtlich handelt es sich jedoch auch um eine Repräsentation des getöteten – in diesem Fall – Löwen. Sie wurde von den Töttern ‚gesucht‘, durfte an diesem Tag nur von diesen angefasst und transportiert werden, und nach ihrer Aufrichtung heulten die Töter auf, als hätten sie soeben einen Löwen zur Strecke gebracht. Dann schmückten sie ihre Waffen mit Ocker, so wie Töter und ihre Jagdbegleiter es tun, wenn sie gerade getötet haben. Dies bedeutet, dass bei dieser Feier nicht nur des Tötters allein gedacht wurde, sondern auch des Geistes des Löwen, und dass die Aufrichtung der Stele beiden galt. Dies bestätigt den in Kap. 3.4 geäußerten Gedanken, dass eine Vereinigung des Tötters mit dem Geist seines Opfers stattfindet und der Geist des Löwen hier als Teil des Tötters in die Ahnenreihe eingeht.

Die Stelen früher verstorbener Verwandter wurden bei dieser Zeremonie von einer ganzen Menge Gestrüpp freigelegt. Dies zeigt einerseits, dass man ihnen bei dieser Gelegenheit ebenfalls Ehre erwies, allerdings auch, dass man dies offensichtlich nur sehr selten tut. Solches ist mir auch in Konso berichtet worden, wo man sich nach der Aufrichtung eines Denkmals nur noch in geringem Maße darum kümmert.

## 6.6 Grabpflege und kulturell-emotionale Beziehung zu den Totenmalen

Bei dem Besuch im heiligen Hain des *poqalla* der Kala-Lineage erklärte mir dieser, dass eine einmal aufgestellte Gruppe oder Figur weder besucht noch wieder aufgerichtet wird, wenn sie umgefallen ist. „Ein Mensch kann einmal, aber nicht zwei Mal begraben werden“, sagte er als Begründung dafür, dass Denkmäler nicht ein zweites Mal aufgerichtet werden. Dies ist in der Regel sicherlich richtig. Wie ich oben gezeigt habe, sind jedoch wenige Denkmäler in der jüngsten Zeit doch wieder aufgerichtet worden, und tatsächlich mit einer Zeremonie, die derjenigen der ursprünglichen Aufrichtung gleicht, also im Grunde einer zweiten Trauerfeier.

Das Grab selbst wird kaum gepflegt oder instand gehalten, und viele der von uns besichtigten *waka* waren völlig sich selbst überlassen der Witterung ausgesetzt, von Insekten zerfressen oder umgefallen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Bewohner Konsos keinerlei Beziehung zu diesen Denkmälern haben, sobald sie aufgerichtet sind.

So wie das Grab als ‚Wohnort‘ der Totengeister empfunden wird, hielten die meisten Informanten die *waka*, gleichgültig, ob sie auf einem Grab standen oder nicht, für die

‚Wohnstätte‘ der Töter. Unser Mitarbeiter Dinote erzählte, dass noch vor ca. 30 Jahren kaum jemand gewagt hat, spät in der Nacht noch an großen Ansammlungen von *waka* vorbei zu gehen, geschweige denn, diese jemals anzurühren, weil alle sich vor der Präsenz der Verstorbenen bei ihren Monumenten fürchteten. Das wiederum würde bedeuten, dass die Skulpturen an Plätzen am Eingang des Dorfes wie in Machelo auch die Funktion besessen haben könnten, vor nächtlichen unerwünschten Besuchern zu schützen.

Vielen der interviewten Gesprächspartner zufolge gehört diese Furcht vor der von den Skulpturen ausgehenden Kraft der Zeit vor der Einführung des Christentums an, während es heute kaum noch jemandem Probleme bereitet, sich in der Nähe der Statuen aufzuhalten oder sie anzufassen. Aus einer solchen Auffassung resultiert auch, dass Skulpturen von ortsansässigen Konso selbst ausgegraben werden, um sie an Zwischenhändler zu verkaufen, die sie auf dem internationalen Kunstmarkt anbieten (vgl. Amborn 2002: 94). Die wenigen Beispiele der Wiederaufrichtungen von einmal gestohlenen *waka* bzw. der Umplatzierung einer Gruppe von *waka* haben im Rahmen von geregelten Zeremonien stattgefunden, und ich halte dies daher für eine schon sehr lange bestehende Praxis, wenn sie auch wahrscheinlich nur sehr selten zur Anwendung kommt. Eine Profanisierung hat in diesen Fällen wohl nicht stattgefunden, außer bei den beiden Ansammlungen von *waka* vor den Verwaltungsgebäuden von Arfayde (KW 123-133 und KW 134-144), die hier ohne jegliche Feier von der Verwaltungsbehörde für vorbeifahrende Touristen errichtet wurden und auch keine zusammenhängenden Gruppen sind.

Bei bestimmten Feiern wird den Figuren eine gewisse Beachtung geschenkt, wie z.B. bei den Zeremonien, die anlässlich einer neuen Tötung veranstaltet werden, ebenso wie bei der Totenfeier für einen Töter und bei Generationswechslern. Dann schmücken die Töter einer Gemeinschaft die alten *waka* mit der Schlingpflanze *xalala*. Gelegentlich tun Töter dies auch ohne besondere Feiern, um sich selbst Glück zu wünschen. Jensen (FOK: 73, S. 198: 42/30) spricht sogar von einer Art Pflicht der Töter, Stelen mit *xalala* zu schmücken, sobald sie an ihnen vorübergehen. Dies ist in weiten Teilen Konsos eine weiterhin praktizierte Sitte, wird aber wohl nicht mehr als Pflicht empfunden.

Verwandte, insbesondere Frauen und Söhne, werfen gelegentlich grüne Pflanzen (nicht das den Töttern vorbehaltene *xalala*) zu den Füßen der Figuren. In Kasargyo wird von allen Teilnehmern während einer Bestattung ein bestimmtes Kraut (*pondotabonta*) auf ein Grab gelegt, wenn *waka* darauf stehen. Familienmitglieder fahren auch später noch mit dieser Geste fort, wenn sie an dem Grab vorübergehen. Der *poqalla* der Kala-Lineage erklärte, dass er gelegentlich etwas Grün um die Figuren legt, ‚damit der Mensch mit dem Grünen bleibt‘. Das Grün, so sagte er, soll Nahrung und Gesundheit symbolisieren.

Auch in Gewwada legt man Pflanzen an den Denkmälern nieder. Als ich mit meinem Informanten Chabo die Stelen auf dem Platz Katabo/Doka besichtigte, kam eine Schwägerin des Mannes, für den eine der Steinstelen aufgerichtet war. In einer Hand hielt sie einige Blätter eines bestimmten Strauches (*parpahho*) und in der anderen Gras. Beides legte sie am Fuß der Stele ab. Chabo kommentierte dies folgendermaßen:

„Seitdem der Stein für diesen bogoloho aufgestellt worden ist, legen sein jüngerer Bruder, der bogoloho geworden ist, und dessen Frau hier Gras und Blätter nieder. Das Gras wird

*in der linken Hand gehalten. Trockenes Gras steht für den Toten, die Blätter stehen für die Familienmitglieder, die noch leben. Jeden Tag kommen sie abwechselnd, einmal die Schwägerin – am nächsten Tag der Bruder. Wenn nicht genug Gras vorhanden ist, kann man auch Kuhdung oder Butter nehmen.*

*Diese Niederlegung wird miska genannt. War der Verstorbene ein Töter dann winden der Zeuge und andere Töter die Pflanze kalalle [xalala in Konso] um den oberen Teil der Stele.*

*Wenn sich der verstorbene Töter vernachlässigt fühlt, kann er seinen Nachkommen im Traum erscheinen und sich dieses miska, ebenso wie den Schmuck durch die Schlingpflanze kalalle, von ihnen einfordern. Beides steht symbolisch für Nabrung des Verstorbenen: ‚Ich habe Hunger! Kalalle ist doch meine Hirse....!‘, sagt er dann seinen Verwandten im Traum.*

*Der swako erfährt in einem Orakel, bei dem Münzen befragt werden, ob die Niederlegungen der Verwandten mittags, nachts oder morgens erfolgen sollen, aber auch, wann sie aufhören können.“*

In Konso konnte ich keine solchen Informationen über ein offizielles Ende der Pflege und des Grüßens der Denkmäler erhalten. Die Beachtung ebbt einfach allmählich ab, ebenso wie die Figur selbst durch Witterungseinflüsse immer mehr an Konturen verliert. Amborn (2002: 91-93) deutet dieses allmähliche Verrotten der Figuren, deren Pflege immer mehr abnimmt, wohl zu Recht als äußeres Erscheinungsbild der langsamen Ahnenwerdung der Verstorbenen. So lange die Figur noch steht, so Amborn, erinnert man sich noch an die individuelle Persönlichkeit des Verstorbenen. Ebenso, wie die Züge der Figur durch Sonnen- und Regeneinfluss immer undeutlicher werden, geraten auch die individuellen Persönlichkeitszüge des Betreffenden in Vergessenheit, und er wird auf diese Weise nach und nach zum unpersönlichen Ahnen.

Die Persönlichkeit des Mannes, dem aufgrund seiner Vorbildlichkeit ein Denkmal aufgestellt wurde und der als eine Art ‚Aushängeschild‘ für seine Lineage diente, verblasst, und letztendlich zeugt eine große Ansammlung von Denkmälern vor allem von einer starken Ahnenreihe einer Lineage. Wie Amborn (2002: 86) schreibt, sind *waka* für die Konso „Zeugnis für die Vitalität ihrer Lineage“. Die geringe Pflege, die den Malen zukommt, zeigt, dass vor allem der Akt der Aufrichtung wichtig ist, an den man sich beim Anblick der Stelen erinnert, und der wiederum die ökonomische und physische Stärke der Nachkommen demonstriert hat. Das Grüßen der Stelen durch die Töter, was auch anhält, nachdem die Familien aufgehört haben, dem Totengeist Gaben zu bringen, ist dann so zu verstehen, dass die Töter durch Berufen auf alte Traditionen, Werte und Vorbilder das Heldentöttertum fortführen. Eine zahlreiche und starke Vorfahrenreihe, mit der man sich identifizieren kann, ist für das Fortbestehen einer starken und zahlreichen Lineage wichtig, und Töter werden aus dem Grund besonders geehrt, da sie genau darauf hinweisen, dass eine bestimmte Lineage sich auf starke Vorfahren berufen kann. Diesen Aspekt der besonderen Bedeutung der Töter für die Stärke der Lineage und durch das Zusammenwirken aller Töter verschiedener Lineages der gesamten Gesellschaft werde ich nun im letzten Kapitel noch einmal genauer betrachten.

## 7. Töten und Fruchtbarkeit

### 7.1 Ideologische Zusammenführung von Töten und Fruchtbarkeit

Einige Forscher (Haberland 1963a: 777, vgl. Braukämper 2001: 165), die sich mit dem Verdienstkompex und Töterwesen in Äthiopien beschäftigt haben, berichten, dass die von ihnen untersuchten Ethnien das Töten an sich von Feinden oder von Großwild als notwendige Ritualhandlung ansehen, um das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit ihres Landes zu erhalten.

Die Beobachtung, dass der Akt des Tötens den Mann offensichtlich erst zum richtigen Mann werden lässt und ihn dazu befähigt, legitime Nachkommen zu zeugen, wird auch von anderen Forschern erwähnt. Aber in den in dieser Arbeit untersuchten Ethnien sprachen die Informanten den Zusammenhang zwischen Töten und Fruchtbarkeit der Töter, ihrer Frauen, oder der ganzen Ethnie samt ihrer Felder und Herden nur selten direkt aus. Es werden vielmehr andere Werte, wie die Fähigkeit, die Gruppe zu verteidigen oder das hohe Ansehen, das mit dem Status des Tötters verbunden ist, betont. Bei den Mačča sollte ein Mann Bartels (1990: 257) zufolge zwar getötet haben, bevor er legitime Nachkommen zeugte, aber Bartels berichtet auch, dass das Interesse an Ehre und Ruhm im täglichen Leben viel relevanter war und vermutete daher eine Verschiebung in der Bedeutung des Tötens.

Das im Alltag wichtigste Motiv für das Töten von Großwild und befeindeten Männern ist die Verteidigung der eigenen Gruppe. Heute besteht die Bedrohung durch Großwild kaum noch, früher muss sie jedoch einmal bedeutend gewesen sein. In dieser Tradition wird ein Töter in Arbore immer noch ‚Verteidiger der väterlichen Herden‘ genannt (Tadesse 1999: 55). Bartels (1990: 80) berichtet, das Land der Mačča-Oromo sei zur

Zeit seiner Forschung durch Löwen, Elefanten und andere wilde Tiere, aber nicht desto weniger auch durch die Bedrohung durch feindliche Nachbarethnien so unsicher gewesen, dass es unmöglich war, ohne den Schutz der Lineage und der Verteidigung mit Waffen sicher zu leben. Für Baxter (1979: 77) sind die Konzepte ‚Hirte sein‘ und ‚Krieger sein‘ bei den Boorana untrennbar (s. Kap. 4.3), da er es als die schwierigste Aufgabe der Hirten erkannt hat, ihre Herden vor Raubtieren und Raubzügen befeindeter Ethnien zu schützen.

Hamer (1996: 535, 536) bezeichnet die Bedeutung der Viehrazzien in der Zeit vor der Invasion der Truppen Meneliks hauptsächlich als Möglichkeit für junge Männer der Sidama, zu demonstrieren, dass sie bereit sind, ihr Land zu verteidigen. Auch Duba (1987: 11f., 21) betont die wichtige Rolle des Mannes als Verteidiger bei den Guḡgi. Hier teilen sich die Viehhirten in drei verschiedene Einheiten auf. Eine Einheit ist für die Überwachung des Viehs zuständig, eine andere für die Ausführung eventueller Rachezüge, und eine dritte Gruppe dient als Späher. Sich ohne triftigen Grund seiner Verteidigungsaufgaben zu entziehen, hat zur Folge, als Feigling geächtet und sämtlicher sozialer Unterstützung beraubt zu werden. Indem Männer aber gefährliche Tiere oder Männer töten, die die eigene Gruppe bedrohen, wird ihnen die Hochachtung der Gruppe entgegen gebracht (vgl. Strecker 1993: 135).

Wenn der Töter als Verteidiger und Beschützer begriffen wird, wirkt sich das Töten auf ganz praktische Weise positiv auf das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit des Landes aus: Wenn die Gemeinschaft gut geschützt ist, dann kann die Ernte gedeihen, können die Herden sich vermehren und die Menschen ihre Nachkommen groß ziehen. Da das Töten aber, wie auch aus dieser Arbeit hervorgeht, eine Ritualhandlung darstellt, muss es auch eine andere ideologische Zusammenführung von Töten und Fruchtbarkeit geben.

Jensen (1950: 23-38) interpretierte das Heldentötertum mit der damaligen in der Frankfurter Schule herrschenden theoretischen Grundlage der Kulturmorphologie als Wiederholung eines mythischen Urgeschehens. In diesem Urgeschehen seien Urwesen dadurch zu Menschen geworden, die sterben müssen und sich fortpflanzen, dass sie ein göttliches Wesen getötet haben. Durch das rituelle Töten töteten sie, so Jensen, symbolisch abermals jene Gottheit, um die Weltordnung zu bestätigen. Die von Jensen angeführte Mythe stammt jedoch von den Marind-anim in Neu-Guinea, und eine entsprechende Mythe konnte ich in Äthiopien weder selbst noch in der Literatur finden. Somit scheint mir diese Theorie der festlichen Imitation eines mythischen Urgeschehens nur wenig haltbar. Auch Haberland (1950: 128-129) folgte noch Jensen in der Annahme, das Töten von Großwild oder Feinden sei die rituelle Wiederholung einer mythischen Urtötung. Allerdings betonte er dabei viel mehr, dass die rituellen Tötungen in Initiationszeremonien eingebettet sind, im Zuge derer die jungen Männer erst ihre Zeugungskraft und Fruchtbarkeit gewinnen, wonach sie als vollständige Mitglieder ihrer Gesellschaft heiraten und legitime Kinder zeugen können.

Bei den hier untersuchten Ethnien findet man den Hinweis auf eine Wechselbeziehung zwischen Töten und Fruchtbarkeit in Ritualen, Liedern oder auch Aussagen von



Personen, in denen der Akt des Tötens durch den Mann dem Gebären durch die Frau gegenübergestellt wird<sup>148</sup>.

In einigen der Wiedereingliederungsrituale von Tötern (Kap. 3. 3) sind Elemente zu finden, die mit Fruchtbarkeit assoziiert werden. So wird zum Beispiel bei fast allen Ethnien der heimkehrende Töter mit Butter<sup>149</sup> eingerieben. Butter steht immer symbolisch für Reichtum und (manchmal vor allem weibliche) Fruchtbarkeit (Bartels 1990: 270, 287), da sie nur hergestellt wird, wenn das Vieh sich zahlreich vermehrt und genügend Wasser und Weide zur Verfügung hat. Sie ist zudem ein wichtiger Konservierungsstoff für Nahrungsmittel (Abäbaw 1986: 3).

Bartels (1983: 260) schreibt, dass bei einem bestimmten alljährlichen Fest (*mäsqäl*) der Mačča „der Wert des Tötens als universelles Gesetz“ gefeiert wird, „an das Männer in Verbindung mit Fruchtbarkeit und Generationenfolge gebunden sind“.

Am deutlichsten wird diese Assoziation jedoch in Liedern ausgesprochen. Jensen (1936: 437, 570-571) bemerkt bezüglich eines *Gadaa*-Gesangs<sup>150</sup>, dass es sich um eine „eigentümliche, übertrieben schematische Gegenüberstellung von Mann und Frau“ handelt, die „fast zu besagen scheint, dass der Mann die Aufgabe des Tötens ebenso natürlich zu erfüllen habe, wie die Frau die des Gebärens.“ Auch bei den Mačča-Oromo wird Töten und Gebären in einigen Liedern als gleichwertig gegenübergestellt. So z.B.

<sup>148</sup>Solche Entsprechungen sind auch in anderen Teilen der Welt zu finden, wie Frazer (1963: 158) festgestellt hatte. Bei einigen nordamerikanischen Indianergruppen werden junge Männer, die das erste Mal auf die Jagd gingen, exakt den selben Vorschriften unterworfen wie junge Mädchen, die das erste Mal menstruierten. Unter den Longarim im Sudan herrschte früher die Vorstellung, der Charakter eines getöteten Feindes übertrage sich auf das noch zu gebärende Kind der Ehefrau des Tötters (Kronenberg 1961:271). Bei den Hadza ist der ganze Prozess des Jagens von Großwild symbolisch mit dem Prozess des Gebärens verbunden (Woodburn 1982:188).

<sup>149</sup>In einigen Gruppen, wie z.B. den Hamär (Lydall/ Strecker 1979: 201) oder Mačča-Oromo (Bartels 1990: 65) kann auch Kuhdung die Symbolik von Butter gegebenenfalls ersetzen.

<sup>150</sup>Der Gesang stammt von den in nord-westlich von Soddo lebenden Leqa (Lieka) und wurde von Cerulli 1927/28 Bd.II:125-126 aufgezeichnet:

„Mein Gada ist ein Gada der Fülle.  
 Mein Gada ist ein Gada des Reichtums.  
 Mein Gada ist ein Gada des Friedens.  
 Oh, mein Misiensa (Gefährte vom selben Gada), möge dein Milchgefäß voll sein,  
 Deine Mutter gebe dir einen Sohn mit sechs Fingern (magische Worte ohne Sinn).  
 Das Metgefäß soll dir überlaufen.  
 Dein Kalb möge so wachsen, daß es den Ochsen übertrifft.  
 Wer noch nicht getötet hat, der soll töten.  
 Wer noch nicht geboren hat, soll gebären.  
 Mein Gada ist das Gada der Fülle.  
 Die Kleinen werden wachsen.  
 Die Großen werden lange leben.  
 Der Alte wird lange leben,  
 Der Alte mit einem Daumen wie ein Baumstamm.  
 Die Schwalbe wird auf den Baum zurückkehren.  
 Die Hyäne wird in die Höhle zurückkehren.  
 Der Dolch wird rein bleiben.  
 Die Lanze und der Wurfspieß werden verschwinden.  
 Die Krankheit wird von der Erde verschwinden.“

*“A killer never stops going to the wilderness,  
nor a fertile woman to labour*

[...]

*The value of a hunter is being a brave hunter, having a trophy is only a prove that he is;*

*The value of a woman is bravely accepting the pains of labour, having a child is only a prove that she did so.“ (Bartels 1990: 266f).*

Bei den Mačča gibt es eine Bezeichnung (*tadomtu* (f.) bzw. *tadoma* (m.)), die gleichzeitig und ausschließlich für aktive Töter und gebärende Frauen verwendet wird (Bartels 1990: 270.) und beide hiermit begrifflich gleich setzt. Auch schreibt Bartels (1990: 81, 128, 257, 265, 283), dass die Ehre eines Mannes in der gleichen Weise von dem Töten von Feinden oder Großwild abhängig ist wie die Ehre der Frau von ihrer Fähigkeit, Leben zu geben. Eine solche Gleichsetzung von Gebären und Töten kommt auch bei einigen Grabsteinen der Arsi zum Ausdruck: Wenn Frauen ganz besonders viele Kinder geboren haben, werden ihre Grabsteine ebenso wie die der Töter mit Ocker bemalt, was vermuten lässt, dass solche Frauen in der gleichen Weise verehrt werden wie Töter.

Ein Informant äußerte Bartels (ibid.) gegenüber, dass jede Frau beim Gebären ihr Leben riskiert und ihre Stärke beweist. Ein Mann müsse es den Frauen gleichtun, und da Männer nicht gebären können, riskieren sie ihr Leben bei der Jagd. Dies sei auch der Hauptgrund, weshalb Männer sich von den Frauen zu Heldentaten provozieren ließen (Kap. 4.3). Das Blutvergießen beim Töten wurde Bartels gegenüber als eine Bedingung für das Zeugen von wertvollem Leben dargestellt, weil auch eine Frau bei der Geburt ihrer Kinder blutet. Der Geschlechtsverkehr wird, so Bartels (1990: 286), zumindest metaphorisch mit Töten gleichgesetzt. Die Monatsblutung werde von den Mačča als ein Resultat von Geschlechtsverkehr gesehen, der auch als ‚Stechen‘ und ‚Töten‘ bezeichnet werde. Durch einen Umkehrschluss, nach dem wohl auch das Töten mit Geschlechtsverkehr gleichgesetzt wird, wirkt sich das Töten nicht nur positiv auf die eigene Fruchtbarkeit eines Mannes, sondern auf die Fruchtbarkeit seiner Frauen aus<sup>151</sup>. Baxter (1979: 69; 1986: 45) nimmt an, dass die Vorstellung, dass Töten Fruchtbarkeit erzeugt, bei sämtlichen Oromo-Gruppen existiert. Bei den von ihm eingehender untersuchten Boorana wählen die Frauen angeblich besonders gerne Töter als Liebhaber, weil sie hoffen, dass von Töttern gezeugte Söhne ebenso tapfer und kämpferisch sind wie ihre Erzeuger (vgl. auch Bartels 1990: 281). Dadurch, dass getöteten Feinden und bestimmten Großwildarten, nachdem sie getötet wurden, die Penistrophäe abgeschnitten wird (Kap. 3.2), scheint es, als ob den Feinden die männliche Zeugungskraft hierdurch weggenommen wird, um sie für die eigene Gesellschaft nutzbar zu machen. Hinnant (1977: 159) beschreibt eine solche Form der Übertragung durch Geschlechtsteile bei Opferritualen der Guğgi. Nachdem das Opfertier geschlachtet wurde, hängen Frauen sich zuweilen dessen abgeschnittenen

<sup>151</sup> Ähnliches berichtet Kronenberg (1961: 271) von den Longarim im Sudan, wo man auch annahm, dass die Charakterzüge des Getöteten auf das hernach gezeugte Kind übergehen.

Genitalien um den Hals, weil sie hoffen, auf diese Weise ihre eigene Fruchtbarkeit erhöhen zu können.

Tadesse (1999: 63, 132-133, 140) interpretiert das Töten von Feinden bei den Arbore als Inkorporation männlicher Fruchtbarkeit aus der Wildnis in den Kulturbereich der Gesellschaft. Er folgt hierin Hultin (in Tadesse 1999: 54), der das Töten bei den Oromo ähnlich analysiert hat. Tadesse stützt seine Analyse auf die Aussage der Arbore, dass der Töter sich selbst mit dem Blut seines Opfers bestreicht und durch diese Geste Fruchtbarkeit, langes Leben und Glück in seine Gemeinschaft bringt. Das Messer, das der Töter einem befeindeten Mann aus Maale entnimmt, nachdem er ihn getötet hat, wird vor allem bei Opferzeremonien und bei Hochzeitsfeiern verwendet und ist selbst Träger dieser fremden Fruchtbarkeit. Durch diese Praktiken, so die Arbore, wird die Fruchtbarkeit von anderen Gruppen auf die Arbore übertragen. Als weitere Belege führt Tadesse an, dass die Arbore sagen, gestohlene Rinder vermehrten sich besser als die der eigenen Herden und eine Ehe mit einer fremden Frau bringe mehr Kinder hervor als eine Ehe mit einer Frau der eigenen Ethnie oder gar des gleichen Klans. Allerdings werde noch ein Unterschied gemacht zwischen Frauen aus befreundeten Ethnien, deren Fruchtbarkeit als gefährlich für die Arbore gilt, und Frauen aus befeindeten Ethnien. Die Ehe mit letzteren, und vor allem mit den Maale, sei daher besonders erstrebenswert.

Tadesse ist allerdings der einzige Ethnologe, der in jüngerer Zeit davon berichtet, dass die Mitglieder der von ihm untersuchten Ethnie die Vorstellung der Nutzbarkeit des getöteten Feindes für die Fruchtbarkeit der Gruppe selbst so deutlich aussprechen.

In den übrigen Werken lassen sich aber andere Hinweise dafür finden, wie eine erhöhte Fruchtbarkeit des Töters in die Gesellschaft gelangt. Um zu verstehen, inwiefern die persönliche Virilität eines Töters sich positiv auf das Wohlergehen des gesamten Landes auswirken kann, werde ich zunächst ein der Fruchtbarkeit sehr nahe stehendes Konzept, das der Vitalität, vorstellen.

## 7.2 Der Fluss der Vitalität

Es gibt in vielen südäthiopischen Ethnien ein Konzept, bei den Guğgi *kayyo* genannt (Hinnant 1977: 32, 152), in Hamär, Banna und Bešada *barjo* (Lydall/ Strecker 1979: 228), im Amharischen *ədal*. Dieses Konzept existiert laut meinen Informanten auch in Konso. Leider konnte ich die entsprechende Vokabel jedoch nicht ausfindig machen, aber Meta-sebia (2001: 57) erwähnt, dass das Vorhandensein oder auch Abhandensein dieser Qualität innerhalb einer Altersklasse in Konso eine große Auswirkung auf das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit des Landes während der Periode hat, in der diese Altersklasse die Verantwortung im Land übernimmt.

Dieses Konzept bezeichnet eine Art Fruchtbarkeit, die sich weniger auf die biologische Fruchtbarkeit bezieht, die sich in Zeugen und Gebären manifestiert, sondern auf Vitalität, Gesundheit, langes Leben und Glück, aber auch Reichtum in Form von einer gesunden, sich fortpflanzenden Herde, ertragreichen Feldern und einer kräftigen Nachkommenschaft. Diese Vitalität ist auf das engste mit einer Gottheit bzw. dem Erschaffer

der Welt verbunden, und im Fall der Hamär, Banna und Bešeda handelt es sich dabei auch um den gleichen Begriff (*barjo*). Bei den Samay wurde Jensen (1959: 368) gesagt, *w-ako* hieße gleichzeitig Gott und Seele.

Dieses Konzept der Vitalität kann sich auf das ganze Land oder auch einzelne Personen beziehen. Ob eine einzelne Person mit dieser Vitalität assoziiert wird, hängt zunächst von ihrem persönlichen Schicksal ab. „*Kayyo* wird mit Fruchtbarkeit und Fülle assoziiert, ebenso wie mit deren Fehlen. Es ist eine Qualität, die Individuen entweder besitzen oder nicht besitzen.“, schreibt Hinnant (1977: 32 meine Übersetzung) von den Guğgi.

Dahl (1996: 166) beschreibt ein Konzept der Boorana, nach dem das Lebensprinzip, von der Gottheit kommend, durch den Regen fließt und auf diese Weise Boden und Brunnen füllt. Vom Boden gelangt es in das frische Gras und lässt es wachsen und zusammen mit dem Wasser der Brunnen füllt es das Vieh und ermöglicht so das Gebären von Leben und auch das Leben der Menschen, die auf das Vieh angewiesen sind. Auf diese Weise entsteht ein Fluss des Lebensprinzips, der nicht unterbrochen werden soll. Durch einen Umkehrschluss sind viele Rinder ebenso wie viele menschliche Nachkommen ein Zeichen, gleichzeitig aber auch eine Garantie des nicht gebrochenen Stroms dieser Lebensenergie. Ein herausragendes Symbol der Fruchtbarkeit/Lebensenergie ist damit Wasser, bzw. Feuchtigkeit, die wiederum enthalten ist in Butter, frischem Gras, Milch und Honig (Entsprechungen hierzu finden sich z.B. bei den Guğgi (Loo 1991: 271), Arbore (Tadesse 1999: 201) Mačča-Oromo (Bartels 1990: 62f.)) und Konso, wo Gott mit Regen assoziiert wird (vgl. Hallpike 1972: 226, 223). Vor allem Butter und frisches Gras sind, wie weiter oben (Kap. 3.3) erläutert, wichtige Komponenten in der Symbolik der Empfangsrituale der Töter.

Um das Fließen dieser Energie zu optimieren, wird die Einhaltung des adäquaten Lebenswandels, also das Leben nach kulturellen Werten, Einhalten aller verpflichtenden Zeremonien und das Anstreben des harmonischen Zusammenlebens in der Gesellschaft als unerlässlich gesehen<sup>152</sup>. Da Streit zwischen Ehepartnern bei den Konso und bei den Arbore (Tadesse 1999: 154), eventuell auch anderen Gruppen als Grund für die Unfruchtbarkeit der Ehefrau angesehen wird, sind viele Kinder in diesem Zusammenhang auch ein Zeichen einer harmonischen Beziehung.

Das bedeutet, Vitalität ist nicht nur individuell gegeben, sondern kann durch bestimmtes, als kulturell richtig empfundenenes Verhalten positiv beeinflusst werden. Wie Dahl (1996: 176) beschreibt, wird ein Boorana um so höher geschätzt und als um so ‚mehr Boorana‘ angesehen, je näher er sein Leben an den Plänen der Gottheit (*waaqa*) orientiert. Personen, die die moralische Ordnung nicht einhalten, gelten als gefährlich für die Gemeinschaft und werden so lange aus dem gemeinschaftlichen Leben gebannt, bis sie durch ein Versöhnungsritual wieder eingegliedert werden können (vgl. Sidama; Hamer 1996: 528-530).

Gute Erträge in den Feldern, eine große Nachkommenschaft und viele Kälber in seinen Viehherden werden als Zeichen für das richtige Verhalten eines Mannes, seine guten

<sup>152</sup> Guğgi (Hinnant 1977: 32, 35; Loo 1991: 270, 287), Sidama (Hamer 1996: 528-530), Boorana (Aguilar 1996: 200), Konso (Hallpike 1972: 132f.).

mitmenschlichen Beziehungen und insbesondere für seine gute Beziehung zur Vitalität gesehen (vgl. Bartels 1983: 150f.; vgl. Hinnant 1977: 35). Hinnant (1977: 39) schreibt zudem, dass einem Mann der Guḡgi, der ein hohes Amt erreicht hat, vor allem deswegen hoher Respekt entgegengebracht wird, weil man annimmt, dass er das Amt nur aufgrund seiner guten Beziehung zu der von der Gottheit fließenden Vitalität erreichen konnte.

Freeman (2002: 67) beschrieb die hierarchischen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft der Boorana metaphorisch wie ein Zusammenspiel von Kanälen, durch die die Fruchtbarkeit fließt, und zwar in Form von Segen oder Opfern und immer von den gesellschaftlich höher gestellten zu den ihnen untergeordneten. Der Segen der höher gestellten Personen wird auf die jüngeren übertragen, indem sie sie mit ihrer Spucke besprühen. Die Spucke wird hierbei mit dem von der Gottheit kommenden Regen gleichgesetzt.

In der Kernfamilie übernimmt der Familienvater die Rolle der obersten Autorität und er gibt den Segen an seine Kinder weiter. Indem ein Mann zum Vater wird, erwirbt er einen Anteil der Kontrolle über die Vitalität und ist verantwortlich dafür, dass diese zu seinen Kindern weiterfließt. Das ungestörte Fließen der Vitalität von dem Vater zu seinen Kindern ist davon abhängig, dass sie eine friedvolle und harmonische Beziehung zueinander pflegen. Das heißt, dass die Kinder dem Vater im Gegenzug Respekt und Gehorsam schulden, denn der Fluss würde durch den Zorn des Vaters unterbrochen, was die Kinder krank machen kann. Der Vater wiederum muss sich darin üben, sich keinem grundlosen Zorn hinzugeben.

Je älter ein solcher Vater wird, desto größer wird seine Deszendenzgruppe (wenn viele Nachkommen geboren werden) und somit folglich auch die Gruppe der Personen, an die er seinen Segen weitergibt. Dies sind in der Regel nicht nur seine direkten Nachkommen, sondern auch die Kinder seiner jüngeren Geschwister und deren Kinder. Da aber umgekehrt auch angenommen wird, dass eine große und gesunde Nachkommenschaft von der Kraft seines persönlichen Segens zeugt, entsteht ein System, in dem der Betreffende mit zunehmendem Alter an Einfluss, aber auch an Verantwortung gewinnt. Im weiteren Sinne übernimmt ein Mann mit zunehmendem Alter auch eine Vater- oder Großvaterrolle für Personen, die nicht in einem Verhältnis der Blutsverwandtschaft mit ihm stehen. Männer, von denen aufgrund ihres hohen Alters und ihrer eigenen Nachkommenschaft angenommen wird, dass sie die Macht besitzen, den Fluss der Vitalität und den Zugang anderer Personen zu ihr zu beeinflussen, werden häufiger gebeten, jüngere Menschen zu segnen. Sie können diese Leistung aber auch verweigern, z.B. weil der Bittsteller sich nach Meinung des Älteren nicht richtig verhalten hat. Noch bedrohlicher ist dann die Umkehrung der Segenskraft, denn Aggression oder Unmut kann dann einem Fluch gleich kommen. Daher müssen Jüngere durch Geschenke, Respektbekundungen und Gehorsam das Wohlwollen der ihnen übergeordneten Männer sichern. Je nach Größe der Referenzgruppe ist die Autorität, die Segen weitergeben kann, in höherem oder geringerem Maße auch sakralisiert, wie z.B. bei den Gamu (Freeman 2002: 69, 81-82) oder den Guḡgi (Loo 1991: 210).

Wie Hamer (1996: 528-530) am Beispiel der Sidama erläutert, müssen die Alten über eine genauere Kenntnis des kulturell als richtig angesehenen Verhaltens verfügen als andere, da sie die Verantwortung dafür tragen, die Jüngeren zu lehren und zu leiten. Das

heißt aber auch, dass sie selbst sich ganz besonders streng an die Ordnung halten und über eine außerordentliche Selbstkontrolle verfügen müssen. Die Alten werden zudem als Bindeglieder zwischen den Lebenden und den verstorbenen Alten gesehen. Die Verstorbenen können mittels der lebenden Alten ihren Ärger über die Vergehen von Gesellschaftsmitgliedern kundtun, und somit fahren die Verstorbenen mit ihrer Aufgabe fort, die Hüter der gesellschaftlichen Ordnung zu sein.

Nach den Ausführungen dieses Konzeptes, nach dem die Vitalität von bestimmten Personen angereichert und weitergegeben werden kann, verstehe ich auch den Zusammenhang des Tötens mit der Fruchtbarkeit mittels dieses Vitalitätsprinzips. Indem ein Mann sich in Gefahr begibt, sich dem Tod stellt und überlebt, beweist er, dass er einen guten Zugang zum Fluss der Lebensenergie hat. Tadesse (1999: 54, 56) schreibt, dass ein Töter der *Arbore* durch die Tat nicht vorrangig eine erhöhte biologische Fruchtbarkeit erwartet, sondern eine Anreicherung von individuellem Glück, Gesundheit, Reichtum, Kraft, Schönheit und eine höhere Lebenserwartung.

Ich selbst habe Ende 1998 in Bešeda erlebt, wie viele Menschen mit Ungläubigkeit reagierten, als ein junger und sehr bekannter Löwentöter gestorben war. Sie waren überzeugt, dass er, der durch seine Tötung so viel Lebensglück bewiesen hatte, nicht an einem natürlichen Tod gestorben war, sondern dass jemand ihn mit Magie getötet hatte. In *Arbore* gelten Krieger, Tadesse (1999: 76) zufolge, generell in Zeiten des Kriegs für unverwundbar. Todesfälle von Kriegern, die dennoch auftreten, werden daher meist dem Fluch eines anderen *Arbore* zugeschrieben. Da Tadesse (1999: 84) an anderer Stelle behauptet, der Tod eines Kämpfers im Krieg sei ein ‚guter Tod‘, nehme ich an, dass nicht alle Krieger, sondern nur solche als unverwundbar gelten, die bereits getötet haben. Ansonsten müsste jeder Gefallene auf Streitigkeiten innerhalb der Gruppe zurückgeführt werden. Wenn man die Bedeutung des Friedens und Harmonie innerhalb der Gruppe für das allgemeine Wohlbefinden in Betracht zieht, ließe sich das dann nur schwerlich als ‚guter Tod‘ konzipieren.

Zu Anfang des Kapitels habe ich darauf hingewiesen, dass die erhöhte Fruchtbarkeit des Tötters nicht nur diesem selbst, sondern der gesamten Gemeinschaft zugute kommt. Demnach müsste er die Vitalität in irgendeiner Weise weitergeben können.

In *Gamu* geschieht dies offensichtlich ebenso, wie zuvor erläutert, durch das segnende Wort. Den Töttern wird der Status des ‚Vaters des Landes‘ oder ‚Mann des Landes‘ gegeben, und der Status gleicht demjenigen der *halaqa* — jenen Amtsträgern, die ihre Vitalität durch ein Verdienstfest bewiesen hatten (s. Kap. 2.1.1). Als solche dürfen sie auch in Versammlungen sprechen und man unterstellt ihnen das Potential zu großem Reichtum, guten Ernten, Vermehrung des Viehs und vielen Kinder, also Fruchtbarkeit (Tadesse 1999: 318, vgl. Straube 1963b: 111). Beiden, den *halaqa* und den Töttern wird die Fähigkeit zugesprochen, ihre besonders starke Vitalität an Gruppenmitglieder durch Segen weiterzugeben, und zwar in größerem Maß als es ihnen als normale Familienväter möglich gewesen wäre.

Dieses Beispiel der *Gamu* war jedoch der einzige Bericht, in dem nachvollzogen werden konnte, dass Töter von Großwild oder befeindeten Männern außerhalb ihres ge-

wöhnlichen familiären Rahmens solche Segen sprechen können. In Konso sowie in Gewwada wurde eine solche segnende Kraft der Töter immer verneint, wenn ich danach fragte. Auch aus der Arbeit Tadeses (1999: 232-233) zu den Arbore lässt sich nicht herauslesen, dass Töter andere Personen in verstärktem Maße segnen. Wenn aber trotzdem angenommen wird, dass die Vitalität durch die Töter in die Gemeinschaft gelangt, muss das auf anderen Wegen geschehen, als das beim Segnen der Fall ist. Diese anderen Wege sind auch von einigen der Forscher beschrieben worden.

Tadesse (1999: 69) schreibt zum Beispiel, dass die Vitalität eines Vaters sich auf dessen Sohn überträgt, weil sie als erblich gilt. Hinnant (1977: 39) berichtet, dass sie bei den Guggi als ansteckend angesehen wird. Ein Mann mit einer guten Vitalität sollte daher an vielen Zeremonien teilnehmen, damit sie sich dadurch auf andere übertragen kann. Zum Beispiel geschieht dies in einer Zeremonie (*makabasa*), bei der Kinder in das *Gadaa*-system eingeführt werden. Hierbei streut die erste Ehefrau eines Mannes (die Zeremonie wird in jedem Haushalt individuell ausgeführt) in einem Teil der Zeremonie Kaffeebohnen und Gerste in die Asche ihres Heimfeuers, die ihre Söhne wieder herauspicken. Die einzelnen Körner werden dann mit Butter vermischt und in dem Hausschrein aufbewahrt. Diese Mischung wird Kriegerern und Jägern zu essen gegeben, die für eine besonders starke Vitalität und Glück (*kayyo*) bekannt sind. Während die Töter diese Speise von den Kindern annehmen und essen, überträgt sich deren *kayyo* zurück auf die Kinder. Im Gegensatz hierzu müssen Personen, denen eine (ebenfalls ansteckende) negative Energie nachgesagt wird, individuelle Opferschlachtungen durchführen, damit sich diese negative Energie nicht auf andere übergeht.

Bei den Afar wird einem neugeborenen Jungen eine bestimmte Medizin gegeben, die dafür sorgen soll, dass die Tapferkeit und Heldenhaftigkeit eines anderen Mannes auf ihn übertragen wird (Aregga 1995:12), und die Arbore überlassen, so Tadesse (1999: 73), im Fall eines Krieges die Führung jenen Männern, die „in irgend einer Weise mit militärischem Erfolg verbunden sind“. Hierdurch wird deren Lebensglück auf die ganze Gruppe von Kämpfern übertragen und schützt sie.

Die Mačča, so Bartels (1990: 279), vergleichen die Art und Weise, wie die Kraft des Tötters auch noch nach seinem Tod in der Gemeinschaft wirkt, mit dem Salz, das sich in Kaffee löst. So wie das Salz weiter vorhanden ist, auch wenn man es nicht mehr sehen kann, überlebt ein Heldentöter nach seinem Tod in dem Geist seiner Lineage. Auf diese Weise überträgt sich dessen Heldenhaftigkeit auf die lebenden Mitglieder.

Es ist hier deutlich geworden, dass der Status des Tötters mit hohen Kosten verbunden ist. Einige der Insignien, die der Töter sich zulegt, wie z.B. Elfenbeinarmsringe, sind sehr teuer, und zudem wird erwartet, dass der Töter und seine Familie viele Gäste in aufwendigen Festen bewirten und seine Nachkommen nach seinem Tod eine sehr kostspielige Totenfeier organisieren. Diesen Reichtum muss der Töter jedoch nicht ganz alleine aufbringen, sondern er wird unterstützt durch die Lineage, die sich mit ihm als ihrem Helden identifizieren kann. Zum Teil erhöht sich der Reichtum eines Tötters aber auch durch die Geschenke, die er in der Regel von Mitgliedern seiner Gruppe erhält. Die Guggi bevorzugen einen Töter als Schwiegersohn nicht nur aus Prestige Gründen, sondern auch, weil sie sicher sein können, dass er den Brautpreis zahlen kann. Töttern werden

nämlich von anderen Gesellschaftsmitgliedern Rinder geschenkt (Tadesse 1994: 320). Solche Gaben an den Töter sind auch bei den Boorana üblich, wo sie *sarma* genannt werden und gegebenenfalls auch eingefordert werden können (Baxter 1979: 82; 1986: 46).

Den erhobenen Status und sein Ansehen in der Gruppe kann der Töter nur dann aufrechterhalten, wenn er die Geschenke wieder umverteilt. Tornay (1989: 56) beschreibt bei den Nyangatom – was auch auf die übrigen hier behandelten Ethnien zutrifft (vgl. Loo 1991: 273) – dass Reichtum nur dann von den anderen hoch geschätzt wird, wenn er verteilt wird. Als reich wird somit nur derjenige angesehen, der seinen Reichtum zur Schau stellt, indem er viele bzw. aufwendige Feste veranstaltet. Gibt er sich zu sehr der Akkumulation seiner Reichtümer hin, ohne sie weiter umzuverteilen, verliert er seinen Einfluss in der Gesellschaft.

Wassmann (1935: 36) berichtet davon, dass die Büffel- und Elefantenjäger der in Wälaytta lebenden Oromo genau aus dem Grunde große Gelage veranstalten, um bei dieser Gelegenheit von den Geldgeschenken der Eingeladenen zu profitieren. Diese seien oft so hoch, dass die Veranstalter hernach befähigt sind, ihre Schulden, die das Fest verursacht hatte, ebenso wie frühere Schulden abzuzahlen. Manche Männer gingen, so Wassman, auch nur aus diesem Grunde auf Großwildjagd, damit sie zur Veranstaltung solcher Feste befähigt werden. Hierbei wird auch deutlich, wie stark das Töterwesen in das Verdienstwesen eingebettet ist. Auch wenn hier das Töten im Vordergrund zum Erlangen des besonderen Status steht, so wird von dem Töter trotzdem erwartet, dass er Verdienstfeste abhält oder abhalten lässt, um diesen auch in vollem Maße in Anspruch nehmen zu können.

Der Töter erhält auf diese Weise einen Status, in dem er einen Umverteilungspol von Gütern darstellt, d.h. die Geschenke, die er von seiner Gemeinschaft erwartet, muss er weiterschenken. Hierfür gibt es auch Beispiele außerhalb der Festlichkeiten. Duba (1987: 12f., 33) beschreibt, dass ein Elefantentöter der Guğgi den größten Anteil an dem verkäuflichen Elfenbein erhielt und einem erfolgreichen Krieger der Hauptanteil der Beute zustand. Jedoch musste der ‚Held‘ jeweils einen Teil hiervon dem *qallu* und seinem Jagdgefährten, bzw. den Kriegsführern abgeben. Das Töten von Feinden verhalf einem Mann zwar zum Heldentöterstatus, jedoch war es, wie Duba sagt, vom ökonomischen Standpunkt gesehen interessanter, Kriegsgefangene zu nehmen, die als Arbeitskraft adoptiert oder aber gegen Rinder eingetauscht werden konnten. In Arbore wird dem Töter bestes (zartestes) Fleisch serviert, das er aber an seine Altersgenossen weiter geben muss, damit sie nicht neidisch werden (Tadesse 1999: 55).

Ich vermute, dass darin, dass der Töter einen solchen Umverteilungspol darstellt, eine weitere Möglichkeit liegt, durch die die erhöhte Vitalität des Töters in die Gesellschaft gelangen kann. Dingen, Nahrung oder auch Dienstleistungen des Töters haftet dessen besondere Energie an, und indem er sie weiterschenkt oder tauscht, gerät diese Energie zu den Beschenkten.

Wie dies funktionieren kann, beschreibt z.B. Tadesse (1999: 194ff.) bei den Arbore. Wenn neue Felder gebrandrodet werden sollen, wird zuvor ein rituelles Feuer entfacht, durch das die Fruchtbarkeit der zu rodenden Felder gesichert werden soll. Dieses Feuer wird immer entweder von einem Klanführer oder von einem Töter gezündet. Indem die



anderen Personen sich Fackeln von diesem rituellen Feuer nehmen, tragen sie die Vitalität, die von dem Töter oder dem Klanoberhaupt in das Feuer übergegangen ist, auf ihre eigenen Felder. Die erste Aussaat einer Saison wird durch ein Ritual initiiert, in dem ebenfalls entweder ein Klanführer oder ein Töter die ersten Samen legt und somit die fruchtbarkeitsspendende Energie auf die Aussaat überträgt.

Dieser Aussage zufolge wird bei den Arbore also die Energie der Töter mit denen der Klanführer gleichgesetzt. Dies führt zu einer weiteren Besonderheit des Status des Töters, nämlich der Nähe dieses Status zu den Klan- und Lineageoberhäuptern.

Den Inhabern dieser hohen Ämter ist es in den meisten Fällen zwar strengst untersagt, ausgenommen von Opferhandlungen, Leben eigenhändig zu töten<sup>153</sup>, sie können die Kämpfer aber mit ihrem Segen unterstützen. Bei den Arbore (Tadesse 1999: 66f.) initiieren die Klanführer (*qawot*) auch Töterzüge.

Auch bei der Jagd spielen rituelle Führer bzw. Klanoberhäupter eine zentrale Rolle. Haberland (1965: 130), der eine Studie des Königtums über ganz Äthiopien geschrieben hat, erklärt darin, dass das Großwild in den meisten Teilen „Abessiniens“ als Eigentum des Königs angesehen wird und die Jagd auf diese Tiere daher von dem König erlaubt werden muss. Dies trifft zwar auf die hier untersuchten Ethnien nicht in diesem Maße zu, aber auch hier müssen zuweilen Klanführer die Erlaubnis zur Jagd in bestimmten Gebieten erteilen, und Töter liefern Teile der getöteten Tiere bei diesen ab (z.B. Kambaata; Braukämper 1983: 160).

Nur sehr wenige dieser Abzeichen, die Töter tragen dürfen, wie z.B. Armreifen aus Elfenbein oder Löwen- und Leopardenfelle haben auch mit den getöteten Tieren eines Jägers zu tun. Die anderen Insignien, wie Metallreifen, Ohrringe, Perlen, Haartracht etc. vermitteln hauptsächlich das erlangte Prestige und die gehobene soziale Stellung ihres Trägers. Allerdings zeichnen viele der Schmuckstücke, die Töter auszeichnen, gleichzeitig auch die Könige bzw. Klanchefs selber aus. Das hat Haberland in seinem Werk zum äthiopischen Königtum sehr detailliert und umfangreich herausgearbeitet und vermerkt dabei an mehreren Stellen (Haberland 1965: 114-115) die Übereinstimmung mit dem Töterschmuck, insbesondere bezüglich bestimmter Ohrringe und Armringe, die „den Helden, Töter und Verdienstvollen“ auszeichnen und sich „häufig mit dem Königsschmuck überschneidet“.

Die Klanoberhäupter wiederum haben als Inhaber dieser Ämter einen ganz besonderen Zugang zu der Vitalität. Ebenso wie die Väter, wie oben erläutert, dafür verantwortlich sind, dass die Vitalität zu ihren Kindern fließt, sind diese Amtsträger dafür verantwortlich, dass diese Vitalität im Land fließt.

### *Die Vitalität und gesellschaftliche Ämter*

In vielen Gesellschaften wird der Inhaber eines der höchsten Ämter ebenfalls als eine Art Vater bezeichnet, so z.B. der Nachkomme eines Klangründers — also der erste Vater des Klans bei den Gamu (Freeman 2002: 71), oder der *abba gadaa* („Vater des *Gadaa*“), der An-

<sup>153</sup> Mačča-Oromo (Bartels 1990: 94), Sidama (Hamer 1987: 105), Konso (Hallpike 1972: 18-19), Koorete (Straube 1963b: 126), Šeko (Straube 1963b: 47).

führer der *Gadaa*-Klasse bei den Boorana, der *abba muuda* (‚Vater der Pilgerreise‘ (Bartels 1990: 65)) bei den Mačča-Oromo (Bartels 1990: 65), oder die Klanführer der Konso, *poqalla*, was übersetzt ‚Vater des Opfers‘ bedeutet (s. Kap. 1.7.2).

Sehr häufig vereinen diese Ämter sowohl religiöse, politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Aufgaben, Vormachtstellung und Dominanz. Vielfach erscheint die betreffende Person als König, Priester oder sogar, wie Haberland (1965: 150) bemerkte, als Wundertäter, der übernatürliche Kräfte besitzt. In den verschiedenen Ethnographien wird die eine oder andere dieser Aufgaben mehr oder weniger betont, und wie Amborn (1976: 156) feststellte, kann sich die Bedeutung, die der einen oder anderen Aufgabe zugesprochen wird, innerhalb einer Ethnie im Laufe der Zeit verschieben. Ohne im Detail auf diese vielfältigen Ämter einzugehen (als Beispiel kann jenes der Konso, Kap. 1.7.2 dienen), möchte ich kurz ihre besondere Bedeutung zum Fluss der Fruchtbarkeit und der Vitalität in der jeweiligen Gesellschaft skizzieren, deren Sicherung häufig die Hauptaufgabe dieser Amtsträger darstellt. Daher werden die Amtsinhaber in gewisser Weise mit dem Wohlergehen des Landes verbunden gesehen und sie sollten es aus diesem Grunde nicht länger als einige Stunden verlassen<sup>154</sup>. Hinnant (1977: 40) berichtet z.B., dass die Guğgi davon ausgehen, dass schlechte Ernten, Krankheiten etc. daher rühren, dass der *abba gadaa* das Wohlergehen des Landes nicht mehr garantieren kann. Unter Umständen wählen sie dann aufgrund dessen einen neuen.

Watson (1998: 207) hatte bei den Klanführern der Konso festgestellt, dass diese als männlicher als gewöhnliche Männer angesehen werden. Eine ähnliche Vorstellung beschreibt Donham (1990: 112) in Maale, wo angenommen wird, dass es eine graduierte Abstufung der Männlichkeit vom obersten Amtsträger bis zu den kleineren chiefs, aber auch vom ältesten zum jüngsten Bruder gibt, wobei die älteren immer die höhere Männlichkeit besitzen.

Zusätzlich hierzu haben einige dieser Amtsträger eine besondere Beziehung zu weiteren Amtsträgern, die als ihre metaphorischen Ehefrauen bezeichnet werden.

In der Gegend Fasha in Konso gibt es eine solche Beziehung zwischen dem Klanführer und einem anderen Amtsträger, dem *apa dawra* (‚Vater des Tabus‘). Dieser untersteht dem Klanführer in seinen Aufgaben, und während er sein Amt innehat, legt er typisch weibliches Benehmen an den Tag. Z.B. muss er sich zum Urinieren hocken, er trägt eine weibliche Frisur und weibliche Kleidung.

Tadesse (1999: 69, 93-94) beschreibt ganz ähnlich, dass die Klanführer der Arbore ihre Assistenten metaphorisch als Ehefrauen bezeichnen. Er betont mehrfach, dass es noch weitere solcher metaphorischen Ehefrau/Ehemann-Verhältnisse gibt, deren Kooperation immer als Voraussetzung für die Fruchtbarkeit der Felder, Menschen und Tiere dargestellt wird. Tadesse zufolge werden sowohl die Gebete, als auch andere Entscheidungen des Oberhauptes eines Haushalts oder eines hohen Amtsträgers ohne die aktive Kooperation der wirklichen oder metaphorischen Ehefrau als ineffektiv angesehen.

<sup>154</sup> Arbore (Tadesse 1999: 164), Guğgi (Loo 1991: 274; Hinnant 1977: 40), Sidama (Hamer 1987: 108), Koorete (Straube, 1963b: 119), Konso (Hallpike 1972: 18-19), Bešada (eigene Forschung).

Neben der erhöhten Männlichkeit dieser Personen erkannte Watson (1998: 207) aber auch, dass den *pogalla* der Konso weibliche Züge zugeschrieben werden. Tadesse (1999: 69, 93-94) hatte dies auch bei den obersten Klanführern der Arbore festgestellt. In der Hinsicht, dass ein Mann selbst in einem Amt seine Vollständigkeit und die volle Entwicklung seiner Fähigkeiten nicht ohne weibliches Pendant erlangen kann, kann die Vereinigung der beiden komplementären Geschlechter in einer einzigen Person als ein Symbol der Quelle von Fruchtbarkeit in diesen Personen gesehen werden.

Ähnlich wie Söhne dem Vater müssen die Gesellschaftsmitglieder ihren Oberhäuptern Respekt und Gehorsam entgegenbringen, damit dieser bereit ist, seine Aufgabe zu erfüllen. Sie können dies z.B. mittels Geschenken oder freiwilliger Arbeit auf den Feldern tun (vgl. Watson 1998: 183). Auch wie beim Vater, dessen Zorn seinen Kindern schaden kann, sind negative Gedanken bzw. Worte seitens der hohen Amtsinhaber ganz besonders gefährlich. Ihre Macht, Wohlergehen zu garantieren, kann sich bei Ärger auch in das Gegenteil umkehren. Damit möglichst wenig Gelegenheit zu Streit entsteht, leben diese Amtsträger häufig nicht in den Dörfern, sondern in eigenen Gehöften in einiger Distanz<sup>155</sup>.

Dass die Besetzung der hohen Ämter für das Fortbestehen der gesamten Gruppe als unentbehrlich gedacht wird, kann der Inhaber eines solchen Amtes für seine eigenen Machtinteressen verwenden.

Ein Beispiel einer solchen Ausübung der Macht bei den Boorana kann man aus einer von Sahlu (2002: 148) aufgezeichneten Legende heraus lesen: Der damalige *abba gadaa*, sein Name war *Wale*, bemerkte immer mehr Unzufriedenheit unter den Mitgliedern seiner Versammlung ihm und seinen Entscheidungen gegenüber. In einem Test überzeugte er sich, dass man ihm als *abba gadaa* nicht mehr vertraute. Er entschloss sich also, die Gruppe zu verlassen und mit seiner Familie allein zu siedeln. Während seine eigene Herde aufgrund der von ihm durchgeführten Rituale üppig gedieh, ging diejenige der übrigen Gruppe zugrunde und die Mitglieder begannen zu hungern. Erst, als sie den *abba gadaa* reumütig baten, zurückzukehren, nahm er seine rituellen Pflichten wieder auf, woraufhin das Land erneut fruchtbar wurde.

Amborn (1976: 156) schreibt, dass der *bogolobo* der Gewwada ebenfalls seine Interessen dadurch durchsetzt, dass er seine übernatürlichen Kräfte entweder der Allgemeinheit zur Verfügung stellt, oder aber auch droht, sie zu verweigern. Er denkt, dass darin ein hohes Potential liegt, bei einer Verschiebung der Akzente der verschiedenen Bereiche des Amtes Machtpolitik auszuüben.

---

<sup>155</sup> Konso, Gewwada (Kap. 1.6.2), Arbore (Tadesse 1999: 98), Guḡgi (Hinnant 1977: 183), Kaffa (Bieber 1920: 292), Nyangatom (Interview).

### 7.3 Verbindungen zwischen dem Klanoberhaupt, dem Töter und der Fruchtbarkeit

Durch die in Kap. 3.3 gebrachten Beispiele der offiziellen Anerkennung der Tötung durch das Klanoberhaupt, die Übergabe der Töterehre bzw. von Geschenken wird eine besondere Beziehung zwischen dem obersten Amtsinhaber — dem Garanten der Vitalität und des Wohlergehens des Landes — und dem Heldentöter deutlich. Es ist daher denkbar, dass die durch die Tötung erworbene erhöhte Vitalität auf dem Weg in die Gemeinschaft gelangt, dass sie zunächst auf das Klanoberhaupt übertragen wird.

Tadesses (1999: 46, 54, 59, 66, 68, 69, 316) Informationen zufolge wird diese Form der Übertragung bei den Arbore ganz gezielt angestrebt. Für die Installation<sup>156</sup> der Klanführer der Arbore (*qawot*) sind, so sagt er, die abgeschnittenen Genitalien bestimmter traditioneller Feinde, nämlich der Maale, unerlässlich. Erst mit diesen kann das Ritual der Installation durchgeführt werden und nur dann erhält das Wort des Klanführers seine volle Macht des Segens und Fluchs<sup>157</sup>.

In der Regel bedeutet das, dass der *qawot* dann einen zu dem Erwerb einer solchen Trophäe durchgeführten Kriegszug selbst initiiert. Für die Trophäe, die der Töter dem *qawot* gibt, erhält dieser ein Stück Vieh. Daraufhin beansprucht der *qawot* den Status des Tötters und damit auch die vollen Insignien (die die Insignien eines Tötters sind) für sich selbst, während der Töter den Status des Jagdgefährten (s. Kap. 3.1) erhält (Tadesse 1999: 66-67). Die Beziehung des Tötters zu dem *qawot* ist im Folgenden nicht nur eine von Kriegskameraden, sondern eine symbolische Ehe, in der der Töter die Rolle der Ehefrau übernimmt (Tadesse 1999: 230, 196), worin Tadesse gewissermaßen den Verkauf der Männlichkeit des Tötters, angereichert mit der des Getöteten, sieht. Gemäß Tadesse (1999: 69, 231) erhalten *qawots* ihre erhöhte Männlichkeit erst durch die erworbenen Genitalien, und er schlägt somit vor, den Erwerb der Genitalien eines Feindes als eine Art Geschlechtsverkehr zwischen dem *qawot* und dem getöteten Feind zu sehen. Den Transfer der Potenz von dem Töter zu seinem *qawot* ermöglicht das Fließen der Vitalität zum gesamten Volk (Tadesse 1999: 56). Tadesse (1999: 46f., 53f.) erklärt dementsprechend die Existenz von ‚traditionellen Feinden‘ dadurch, dass nur wenige Gruppen die Fruchtbarkeit oder Lebenskraft besitzen, die für Arbore domestiziert und nutzbar gemacht werden kann. Daher sind Töter von befeindeten Männern sehr wertvoll, denn sie bringen mit diesen Genitalien der Maale (nebst dem bei dieser Gelegenheit geraubten Messer des Getöteten) die Vitalität in das Land, und nutzbar gemacht wird sie daraufhin mittels der Person des Klanoberhaupts.

<sup>156</sup> Aus den Ausführungen Tadesses (1999: 67) geht hervor, dass mit Installation nicht die Amtsübernahme mit Ausführung der Aufgaben des *qawot*, sondern ein weiteres Ritual während der Amtszeit gemeint ist, welches ihm erst vollständige Macht verleiht.

<sup>157</sup> Ein ähnliches System wurde von den Ndembu aus Sambia überliefert, wo ein höchster Amtsinhaber immer wieder durch ein aus menschlichen Genitalien hergestelltes Armband mit neuer Kraft aufgeladen werden musste (Turner 1989 (1969): 98).

Da ich denke, dass die hier gemeinte Fruchtbarkeit nicht die biologische ist, glaube ich auch nicht, dass hier eine Symbolik des Geschlechtsverkehrs und der sexuellen Potenz vorliegt. Dennoch stimme ich in Grundzügen mit Tadesse dahingehend überein, dass das Prinzip der Vitalität auf diese Weise und über den Klanchef in die Gemeinschaft eingebracht werden kann.

Diese Vorstellung, bei der die Körper bzw. Körperteile von Feinden in die Gesellschaft mit dem Ziel eingebracht werden, sich deren Vitalität zu eigen zu machen, nannte Bloch (1982: 229) „positive predation“. Diese ist der weiter oben angesprochenen „negative predation“ gegenübergestellt, bei der dem Feind die korrekte Bestattung seiner Verstorbenen verwehrt und somit dessen Ahnenreihe unterbrochen wird.

In Konso wurde mir gegenüber eine solche besondere Beziehung zwischen Töter und Klanoberhaupt nicht in dieser Deutlichkeit ausgesprochen, und die Insignien der *poqalla* und der Töter sind sehr unterschiedlich. Im Gegenteil verneinten meine Gesprächspartner in Konso die Existenz der Vorstellung, dass das Töten ihre eigene oder die Fruchtbarkeit ihrer Frauen, Herden oder Felder erhöhen könnte. Sie argumentierten immer, ein Mann müsse töten, um seine Qualität als Verteidiger zu demonstrieren, oder um als ‚Held‘ bzw. angesehener Mann zu gelten. In einem von Alemitu und Castelli (2001) aufgenommenen Töterlied wird dementsprechend hauptsächlich die Gefährlichkeit des getöteten Löwen und die Tapferkeit des Jägers betont:

“[...]

*I took an enormous effort to conquer*

*The huge-headed beast*

*But in the end I succeeded.*

[...]

*Do you know the lion who was killed by Killo*

*The one that eats the wild antelopes?*

*The one who has a huge head?*

[...]

*My name is Kabano a follower of the Kaylola generation*

*Who are as heavy as fat storm clouds?*

*It is my generation who killed the lions*

*And left their carcasses behind for the*

*Big vultures.“*

Offensichtlich stellt die Tötung somit als Grundlage der Fruchtbarkeit bei den Konso heute nicht (mehr?) die zentrale Motivationsgrundlage für einen Mann dar, jagen zu gehen oder in den Krieg zu ziehen. Im Gegensatz hierzu hatte Amborn (2002: 85) allerdings das Töten von männlichen Feinden sowie Großwild bei den Konso durchaus als notwendige Voraussetzung dafür verstanden, um die „reproduktiven Kräfte der Gruppe“ aufrecht zu erhalten. Ich vermute, dass dies auch bei den Konso vornehmlich über die Person des *poqalla* geschah und zum Teil noch geschieht, da es auch hier enge Verbindungen gibt. Wie bei den anderen Gruppen töten die regionalen *poqalla* eigenhändig weder einen Menschen noch ein Tier. Davon abgesehen verlassen sie das Land nicht für mehrere Tage, was aber nötig wäre, wenn sie auf die Jagd gehen wollten. Allerdings unterstützen sie Kriegs- oder Jagdpartien mit ihrem Segen. Wie meine Informanten berichteten, verfluchen die Klanoberhäupter auch gelegentlich die Gegenpartei, um diese zu schwächen. Eventuelle Abgaben von Teilen der gejagten Tiere sind in einigen Gebieten Konsos grundsätzlich freiwilliger Natur und nur dann bindend, wenn die Jäger sich vor der Jagd dessen Segen erbeten hatten (Kap. 2.2.5). Den Ausführungen in Kap. 3.3 gemäß kann man aber davon ausgehen, dass Löwenfelle früher in den Ritualhäusern der *poqalla* aufbewahrt wurden. In einigen Gebieten ist dies auch immer noch der Fall.

Ein wichtiger Teil der Wiedereingliederungsrituale eines Tötters wird in Konso wie in Gewwada unter der Leitung oder Mitwirkung der *poqalla* bzw. den *bogolobo* durchgeführt (s. Kap. 3.3), und in Gewwada wird hierbei die Tötung erst durch das Klanoberhaupt offiziell anerkannt, bevor der Töter beginnen kann, seine Tat durch das Singen seiner Heldenlieder bekannt zu machen. Der deutlichste Hinweis auf eine besondere Beziehung besteht aber darin, dass der Töter die Ehre für seine Tötung dem Klanoberhaupt gegen ein Geschenk völlig übergeben kann, wie das in Konso und auch in Gewwada (Minker 1988: 177) üblich ist. Xalale aus Buso sagte hierzu, dass ein *poqalla*, als Vater seiner Lineage und als Verantwortlicher für dessen Wohlergehen, sozusagen immer ein ‚Held‘ sei:

*„Wenn seine Kinder [die Angehörigen seines Klans] etwas töten, dann gilt er selbst immer auch als Töter. Denn wäre der poqalla nicht da, dann könnte niemand in diesem Klan Kinder bekommen. Alle Tiere und Feinde, die ein Mann tötet, gehören auch dem poqalla seines Klans.“*

Xalale unterstützt hier zwar meine These, dass die Energie des Tötters auf den *poqalla* übertragen wird, und auch meine Vermutung, dass offizielle Übertragungen von Ehre auf *poqalla* früher häufiger stattgefunden haben, aber, wie bereits gesagt, hat mir in Konso niemand tatsächlich eine Vorstellung geäußert, dass das Töten die Fruchtbarkeit des Tötters, seiner Familie oder Herde oder anderer Gesellschaftsmitglieder erhöht. Da ich trotzdem Indizien für solche Vorstellungen gefunden habe, und frühere Forscher dies häufig als selbstverständliche Tatsache darstellen, nehme ich an, dass sich diese Auffassung im Wandel befindet und langsam in Vergessenheit gerät. Das Töten hat zumindest in Konso für die meisten Menschen nicht mehr diesen metaphysischen Sinn. Die Jagd auf Großwild, insbesondere Löwen, scheint aber immer noch ein sehr wichtiges Element zu sein, das einen zu einem ‚reichen Mann‘ und Vorbild macht und das die Bedeutung der Rituale wohl überdauern wird.

## 8. Zusammenfassung

Die Grundlage dieser Arbeit sind die Ergebnisse von mehreren Forschungsreisen, die die Inventarisierung der *waka* der Konso, anthropomorphe Stelengruppen aus Holz und einzelne Stelen aus Stein, zum Ziel hatte. Diese werden in Konso bis heute für Männer errichtet, die befeindete Männer oder Großwild getötet haben. Teilweise sind sie ebenfalls von Darstellungen von Löwen oder Leoparden begleitet. Die Behörden in Äthiopien nahmen an, dass in naher Zukunft keine solchen Denkmäler mehr aufgerichtet würden, erstens da die Bevölkerung zu großen Teilen zum christlichen Glauben übergetreten ist und sich von traditionellen Dingen abwendet, und zweitens, da nur noch wenige Männer heute Gelegenheit haben, sich durch eine Tötung hervorzutun. Das Projekt der Inventarisierung war daher aus dem Wunsch entstanden, diese Tradition zu dokumentieren, bevor sie, wie das in anderen Teilen Äthiopiens der Fall ist, nicht mehr von der Bevölkerung erinnert wird.

Diese Denkmale der Konso sind mit verschiedenen Arten von Monolithen, Stelen und Denkmälern in Äthiopien im Zusammenhang zu sehen, die vor allem seit den 30er Jahren durch die Arbeiten von Azaïs und Chambard (1931) bekannt geworden sind. Deren Untersuchungen wurden unter der Leitung von Jensen (1936) und Haberland (1963) sowie den französischen Archäologen Anfray (1974; 1975; 1976; 1977; 1982; 1990) und Jousseume (1974; 1995) weitergeführt.

Unter den bekanntesten Malen sind hierbei die Steinstelen von Tiya im heutigen Gebiet der Gurage und Oromo und jene von Tutitti und Tutto Fela im heutigen Gebiet der Gide'o zu nennen. Den Ausgrabungen unter Jousseume (1995) zufolge stammen diese aus dem 12. – 14. Jahrhundert. Im Gebiet der Afar berichtete Thesiger (1990 (London:1987): 141-142) von großen Steintumuli, die von solchen Stelen umgeben waren, wobei die Anzahl der Stelen die von dem Verstorbenen erschlagenen Feinde darstellen

sollten. Ähnliche Grabmale findet man heute bei den Karayyu. Die heute an den besagten Orten lebenden Ethnien haben nur noch selten einen engeren Bezug zu diesen Denkmälern, ihr Wissen um deren Aufrichtung beschränkt sich häufig auf Legenden. In einigen Gegenden werden sie gar nicht beachtet oder zum Hausbau verwendet. In anderen nutzt man sie, um Waffen magisch aufzuladen, und sie besitzen somit einen offensichtlichen Bezug zum bewaffneten Kampf im Krieg oder auf der Jagd. Entsprechende eingravierte Symbole auf einigen der Steinstelen und auch die Existenz von anderen großen Denkmälern in Äthiopien, die von den Mitgliedern der Expeditionen des Frobenius-Instituts untersucht wurden, führten zu dem Schluss, dass diese Stelen in früheren Zeiten für verdienstvolle Männer und zum Teil mit Sicherheit für Töter von Feinden oder Großwild aufgestellt wurden.

In dem Gebiet der Arsi sind aufgetürmte Steinhaufen zu sehen, die mit bis zu sechs gemusterten Stelen umgeben sind. Diese sind Denkmäler für verstorbene Töter von Menschen oder Großwild und konnten von Haberland (1963 a, b) studiert werden. In neuerer Zeit werden aufwendige Betonmäler errichtet, von denen viele an der Straße zwischen Addis Ababa und Arba Minch stehen. Sie sind meist bunt angemalt und auf einigen sind mit Lanzen oder auch Gewehren bewaffnete Männer zu erkennen. Der Verstorbene, für den das Denkmal errichtet worden ist, liegt in den meisten Fällen an anderer Stelle begraben.

Nicht alle dieser Male sind aus Stein. Im Hochland der Gamu wurden zu gleichen Zwecken riesige Bambuswände konstruiert, an denen die Trophäen des Verstorbenen angehängt und ausgestellt wurden (Dorze). Ebenfalls mit Trophäen behangene Pfosten (Dita) bzw. Bambusgerüste (Doko und Dita) stehen um Gräber von Großwildjägern und Menschentöttern (Straube, 1963b: 203, 223, 22). Auch bei den Koorete richtete man große Bambusgerüste auf dem Grab und Totenbretter an Wegen auf (Straube 1963b: 163, 139).

Wassmann (1935: 50) hatte bei den in Wälaytta lebenden Oromo bekleidete Holzpuppen mit umgeschnallten Holzsäbeln beschrieben, welche gemeinsam mit Nachahmungen von erbeuteten Trophäen und evt. Darstellungen eines erlegten Löwen an Wegesrändern ausgestellt waren. Bei den Sidama werden Bäume als Grabarkierungen aufgerichtet, und wenn es sich bei dem hier Begrabenen um einen Töter handelte, dann sind sie rot angemalt. Gegebenenfalls wurde auch ein Leopard aus Enseteknollen geformt und an deren Fuß gelegt (Brögger 1986: 103; FOK 69, S. 188: 21/43).

Die Studie der *waka* in Konso hat gezeigt, dass in verschiedenen Regionen des Landes verschiedene Regeln zur Aufrichtung der Skulpturen berücksichtigt werden und dass nicht die Holzfiguren, sondern vor allem Steinstelen eindeutige Male für ‚Heldentöter‘ sind, da diese im Gegensatz zu ersteren ausschließlich für Töter von Menschen oder Großwild aufgerichtet werden. Aufgrund der Inventarisierung konnte ich verschiedene Kategorien der *waka* der Konso herausarbeiten.

Als erste Kategorie habe ich solche bezeichnet, die als Ansammlung von mehreren Statuen an öffentlichen Plätzen für Männer errichtet wurden, die einen Mann oder ein Großwild getötet haben. Neben einer solchen Ansammlung von Figuren für einen Töter stehen immer auch eine oder zwei kleinere Steinstelen. Als zweite Kategorie habe ich jene *waka* angeführt, die für Personen aufgerichtet wurden, die nicht getötet haben, sich aber



auf andere Weise, wie z.B. angehäuften Reichtum oder Dienste an der Gemeinschaft, in der Gesellschaft besonders hervorgeraten haben. Als dritte Kategorie wiederum bezeichne ich Figuren, die reine Grabmarkierungen sind. Dies ist eine Besonderheit der Regionen Pa'ayti und Tuuro, wo jedem Verstorbenen eine solche Statue auf das Grab gestellt wird, der oder die eheliche Kinder gezeugt oder geboren haben.

Es ist ein Vorrecht der Klanchefs (*poqalla*) der Konso, dass ihnen in jedem Fall eine solche Statue nach ihrem Versterben auf das Grab gestellt wird. Da manche *poqalla* selbst töten dürfen, bzw. ein Klansmann ihnen die Ehre für eine Tötung übertragen kann, gibt es aber auch Aufreihungen von Statuen von *poqalla* auf öffentlichen Plätzen. Hier überschneiden sich daher alle Kategorien: Es sind meist Grabmarkierungen, ein *poqalla* stellt in jedem Fall eine herausragende Persönlichkeit dar und er kann ebenfalls ein Töter sein. Ich habe gezeigt, dass die verschiedenen Kategorien in allen Regionen Konsos existieren, während die verschiedenen Stile häufig regionale „Moden“ sind.

Während viele dieser Skulpturen an Wegen stehen, „damit so viele Menschen wie möglich sie sehen können“, stehen nur die Statuen, die für Töter von Menschen oder Großwild aufgerichtet sind, an öffentlichen Plätzen der Gemeinschaft. Hierfür ist in Konso die Zustimmung der Entscheidungsträger des entsprechenden Dorfes nötig. Dadurch betrifft das Denkmal nicht nur die Verstorbenen und deren Angehörigen selbst, sondern auch Außenstehende: zunächst die Dorfgemeinschaft, die der Aufrichtung zustimmt, und weiterhin auch Fremde, die das Denkmal an diesem prestigeträchtigen Ort stehen sehen.

Insbesondere die Denkmäler der ersten Kategorie, die für Töter von Feinden oder Großwild aufgerichtet werden, richten den Blick auf das in Äthiopien in verschiedenen Ausprägungen – zumindest in früheren Jahren sehr weit verbreitete – Töterwesen. Das Töterwesen beruht darin, dass ein Mann, der einen Feind oder ein Großwild getötet hat, mit Hilfe von bestimmten Ritualen in einen höheren Status wechselt. Diese sogenannte ‚Verdiensttat‘ ist eingebettet und Teil des ebenfalls früher sehr weit verbreiteten und vielbeschriebenen ‚Verdienstwesens‘. Der Status des ‚Heldentöters‘ beinhaltet ein höheres Prestige und Respekt gegenüber dem Töter sowie seiner Familie, der sich z.B. in einer bevorzugten Bewirtung als Gast oder in Geschenken ausdrückt, oder auch darin, dass der Ehefrau beim Wasserholen Vorrang gewährt wird. Der Töter gewinnt zudem das Recht zum Tragen bestimmter Insignien.

Wenn man die Situationen betrachtet, in welchen diese Tötungen vorgenommen werden, so sind dies deklarierte Kriege (vor allem Gamu-Völker), organisierte Jagden, im *Gadaa*-System verankerte Razzien oder individuelle Töter- und Jagdzüge. In vielen Fällen werden sie durch Divination oder den Segen der Älteren (dies lässt in jüngerer Zeit offenbar nach) legitimiert. Die meisten der Tötungen, von denen meine Informanten in Konso berichteten, waren entweder von der Gruppe oder auch rituell geplant. Es wurden im Vorab Vorkehrungen getroffen, wie z.B. einen Seher aufzusuchen und den Segen von älteren Männern oder hohen Amtsträgern einzuholen. Wenn der Mann dann im Busch beispielsweise ein Wild gejagt hat, nähert er sich nicht unmittelbar seiner Heimat, sondern es werden noch am Ort ebenso wie später Rituale, zumeist Tieropfer vollzogen. Auch im Dorf folgt eine ritualisierte Begegnung mit bestimmten festgelegten Personen. Bei den

Konso wurde der Töter in dieser Zeit als gefährlich oder zumindest gefährdet angesehen, weil er von dem Geist des Tieres oder des Menschen, das oder den er getötet hat, verfolgt wird, und der danach trachtet, sich zu rächen. Zum Teil werden die Rituale nach einer Tötung dazu durchgeführt, den Geist abzuwehren. So z.B. verschiedene Ziegenopfer nach der Tötung eines Löwen. Zum anderen weist aber die Abfolge der mit dem Töten verbundenen Rituale darauf hin, dass es sich um einen Liminalritus handelt. In den Vorbereitungen zu Hause ist die Ausgliederungsphase erkennbar, in dem unsicheren Status eines Mannes unmittelbar nach der Tötung der Schwellenzustand und in den Schlachtungen, Festen und anderen Ritualen die Wiedereingliederungsphase in einen neuen Status. Da auch dann noch angenommen wird, dass der Geist mit dem Töter in Verbindung steht, diesem zuweilen Glück bringen oder aber ihn auch trotz der Abwehrrituale kränken, zum Wahnsinn treiben oder sogar töten kann, ist anzunehmen, dass der besondere Status und auch der Wert des Tötters auf dieser Verbindung mit dem Geist beruht.

Hierbei lastet auf den Männern ein sehr hoher Druck, einen befeindeten Mann oder ein Großwild zu töten. Der Wunsch, ein Töter, ein Held zu werden, entsteht bei Kindern durch die Erfahrung mit ihren Eltern, durch Geschichten, Lieder, oder auch im Tratsch, wenn Meinungen über andere Männer kundgetan werden. Kinder erfahren so die große Achtung vor Töttern ebenso wie Mißachtung für weniger offensive Mitglieder ihrer Gesellschaft. In Rollenspielen der Kinder in welchen sie in die Rolle ihrer Idole unter den Erwachsenen schlüpfen, möchten viele die Rolle eines anerkannten Tötters ihrer Gemeinschaft spielen. Druck wird aber auch von den anderen Töttern ausgeübt, die junge Männer so lange hänseln und beleidigen, bis sie es ihnen gleich tun. Durch diesen Diskurs wird offensichtlich, dass im gesellschaftlichen Modell nicht der Töter als eine heldenhafte und besondere Figur, sondern als die Normalität im Werdegang eines Mannes dargestellt wird, und der Nicht-Töter im Gegensatz hierzu als Feigling. In vielen Schriften (Baxter, 1979: 84; Tornay 1989: 55; Fanton, 1939: 66 u.a.) wird das Töten als ein Beweis der Männlichkeit dargestellt und gehört somit zum Konstrukt der Persönlichkeit und zum Selbstwertgefühl eines Mannes in den betreffenden Gesellschaften. Dies zeigt sich z.B. auch in der symbolischen Gleichstellung des ‚stechenden Speeres‘ und des ‚stechenden Glieds‘ bei den Boorana (Baxter 1979: 84). Als Teil des Männlichkeitskonstrukts besteht das Ideal, zumindest ein Großwild getötet zu haben, in Konso auch bei jenen Männern, die es aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit ablehnen, die Riten durchzuführen.

Andere Züge, die ein Mann in der Gesellschaft zeigen sollte, wie z.B. Tüchtigkeit und Erfolg bei der Feldarbeit, Charakterstärke, Redegewandtheit, Kontrolle der eigenen Emotionen etc. werden in verstärktem Maße von Töttern erwartet. Es wird also vorausgesetzt, dass Männer, die den Status des Tötters beanspruchen wollen (es gibt den Aussagen meiner Informanten zu folge auch solche, die das nicht wollen), die Ideale und Werte einer Gesellschaft besonders stark verinnerlicht haben und diese verkörpern. Hierdurch werden sie Quelle des Stolzes der Familie und auch des gesamten Klans.

Aus der Betrachtung dieses Diskurses kann geschlossen werden, dass es sich bei Tötungen um öffentliche Begebenheiten handelt, an welchen zumindest der Klan, wenn nicht die gesamte Gemeinschaft, teil hat. Es besteht also neben dem individuellen Interesse eines Mannes, seine Virilität zu beweisen und ein höheres Prestige zu erhalten, auch

ein gemeinschaftliches Interesse, Töter hervorzubringen. Dies wird insbesondere deutlich durch organisierte Jagdzüge, wie sie in einigen Dörfern Konsos zur Initiierung einer Generationsklasse durchgeführt werden. Hier hängt der Aufstieg der gesamten Generation zu einer nächsten Stufe von dem Töten eines (idealerweise) Großwilds ab, wobei die Tötung nicht zwangsläufig von einem Mitglied dieser Altersklasse durchgeführt werden muss. Durch die Befragungen in Konso sowie auch in Gewwada wurde zudem deutlich, dass nicht immer derjenige die Tötung und den entsprechenden Status für sich beansprucht, der den tatsächlichen Todesstoß vorgenommen hat. In manchen Fällen kann er auch die Ehre aus verschiedenen Gründen auf einen anderen übertragen, der dann den Status des Töters übernimmt. Der ‚eigentliche‘ Töter erhält dann den Status des Jagdgefährten, was die Aufgaben und die Rolle eines Bürgen beinhaltet, der sich verpflichtet, dem Töter zur Seite zu stehen und die korrekte Ausführung der Rituale zu beachten.

Wenn es sich hierbei nicht um Abmachungen handelt, die bereits vor der Jagd zwischen den Teilnehmern getroffen wurden, wie in Kap. 2.2.5 erläutert, dann können zwei Gründe für die Wahl eines Mannes herangezogen werden, die Ehre abzugeben. Einer davon ist mit Sicherheit ökonomischer Natur. Wie in Kap. 3.3 beschrieben, beinhalten die durchzuführenden Rituale, mittels derer man zum ‚Heldentöter‘ gemacht wird, mehrere Schlachtungen von Haustieren, die in der Regel von der weiteren Familie des Töters gestiftet werden. Mancher scheut vielleicht vor solch einer Investition zurück. Auch das Denkmal, das einem Töter nach dem Tod errichtet wird, ist in der Herstellung sehr teuer, und zudem müssen viele Gäste wieder mit Schlachtungen und Getränken beköstigt werden. Die hohen Kosten, die für diese Zwecke aufgewendet werden, zeigen auch deutlich, dass das Töterwesen ein Teil des Verdienstwesens ist. In Kap. 4 habe ich gezeigt, dass von einem Töter in verstärktem Maße erwartet wird, es anzustreben, dem Idealbild eines Mannes zu entsprechen und somit zur Leitfigur für die Familie und den gesamten Klan zu werden. Das heißt aber auch, dass die Männer keine individuelle Sonderstellung besitzen, sondern dass das Hervorbringen von ‚Heldentöttern‘ ein Anliegen der Gemeinschaft ist. Auf diese Weise ist es erstens nicht wichtig, welche Person die Tat nun tatsächlich begangen hat, und zweitens eignen sich gewisse Personen für eine solche Position besser als andere.

Die Denkmäler der Konso, ebenso wie die der Arsi oder anderer Ethnien, deren Aufrichtungspraktiken noch erfragt werden konnten, werden anlässlich der Totenfeier für einen Verstorbenen errichtet, die in der Regel einige Wochen bis Monate nach dem Begräbnis stattfindet.

Nicht jedem Töter wird auch ein Denkmal gesetzt, sondern nur solchen, die Kinder gezeugt haben. Die Nachkommen organisieren die Aufrichtung eines Denkmals und tragen auch die Hauptkosten. Das wird auch oft als Grund dafür angegeben, dass einem Mann ohne Nachkommen letztlich niemand ein Denkmal aufstellt. Die Nachkommen benötigen jedoch hierbei die Unterstützung der Lineage oder des Klans. Je mehr Nachkommen ein Mann hat und je mehr Unterstützung diese von ihrer Lineage erhalten, desto größer und aufwändiger wird auch das Denkmal. Das Töten ist somit zwar ein wichtiger Schritt im Leben eines Mannes, erlangt aber erst durch das Zeugen von Nachkommen und in gewissem Sinne auch durch deren gesellschaftliche Stellung seine volle Bedeutung.

Aus vielen Schriften z. B. zu den Arbore (Tadesse 1999: 115) und Mačča-Oromo (Bartels 1983: 221; Knutsson 1963) geht eine sehr enge Klan- bzw. Lineage-Bezogenheit hervor, die häufig viel stärker zu sein scheint als eine Identifikation mit der gesamten Ethnie. Zum Ausdruck kommt dies ebenfalls durch Begräbnisplätze, die häufig nach Klänen geordnet sind (Pa'ayti/Konso Kap. 5.2). Z.B. konnten die Informanten Brøggers (1973: 11) in Sidamo problemlos alle Gräber ihrer eigenen Lineage-zugehörigen Vorfahrenlinie bis zu dem Gründer der Lineage zuordnen. Bei Gräbern von Zugehörigen einer anderer Lineage wurde dies jedoch schwieriger.

Bei der Reintegration eines Töters beispielsweise bei den Arbore spielt der Klan eine besondere Rolle, und der Töter fühlt sich hauptsächlich seiner Klangemeinschaft gegenüber verpflichtet. Die Lobeshymnen, die von anderen auf den Töter in Arbore gesungen werden, schließen auch deren Mutter und Vater mit ein (Tadesse 1999: 90-91). Es wird demnach nicht allein die individuelle Tat, sondern der soziale Kontext des Töters mit betont. Eine Legende der Boorana berichtet von einem Helden, der in eine Schlacht ging, in der er, wie er vorher durch eine Weissagung erfahren hatte, umkommen würde. Im Vorab bestimmte er, dass sein Klan in Zukunft aufgrund seines persönlichen Opfers Vorzugsrechte an Brunnen sowie ein bevorzugtes Anrecht auf das Amt des *hayyu* haben solle. Diese Regelung sei noch bis in die Gegenwart gültig (Sahlu 2002: 152). Die Einheit, auf die sich ein Töter bezieht und die sich mit ihm identifiziert, ist also nicht die gesamte Ethnie, sondern die Lineage und der Klan und zuallererst die eigenen Nachkommen.

Ich habe in dieser Arbeit argumentiert, dass die Verwandtschaftsgruppe durch die Aufwendigkeit der Feste und Monumente ihre eigene zahlenmäßige Größe und auch ihren Zusammenhang demonstriert; und dies funktioniert vor allem, wenn sich die Hinterbliebenen mit dem Verstorbenen als Vorbild identifizieren können. Die vielen Monumente, die sich über die Jahre auf dem Territorium einer Ethnie sammeln, demonstrieren somit auch nach außen hin die Stärke und Wehrhaftigkeit der Gruppe. Gegenüber Fremden ist dies durchaus auch als Abschreckung gemeint.

Meinen Beobachtungen zufolge ist das Töten in Konso heute vor allem als Beweis der Stärke, Tüchtigkeit und Wehrhaftigkeit eines Mannes von Bedeutung. Wie von früheren Forschern festgestellt wurde, bestand aber ganz offensichtlich eine Vorstellung, dass das Töten durch den Mann Fruchtbarkeit erzeugt. Dies zeigte sich ganz deutlich in der symbolischen Gleichsetzung des Tötens mit dem Gebären der Frau.

Anders als beim Gebären habe ich jedoch in Kapitel 7 dargelegt, dass es sich bei dem Töten nicht um ein Konzept der biologischen Fruchtbarkeit handelt, sondern um ein Vitalitätsprinzip, das hierdurch angereichert werden kann. Es gibt mehrere Beispiele von Ethnien Süd-Äthiopiens, wie das funktionieren kann. Z.B. gilt das besondere Glück der Töter als ‚ansteckend‘, oder ‚vererbbar‘. Ich habe gezeigt, dass dies in Konso auf dem Weg geschieht, dass der Töter seine Ehre auf seinen Klanchef überträgt. Insbesondere die Jagd, aber auch Menschentötung steht ganz offensichtlich in Zusammenhang mit leitenden Personen der jeweiligen Gesellschaft (meist Lineage-Führer). Dies kommt einerseits zum Ausdruck durch die Insignien der Töter, welche häufig jenen der Elite der Gesellschaft ähneln, wie z.B. Straußenfeder, Ohrring und gegebenenfalls dem Kopfschmuck *kallaäča* (siehe auch Haberland, 1965). Meine Untersuchungen in Konso lassen darauf

schließen, dass die *waka* ursprünglich Denkmäler für Klanführer waren und erst später auch für Töter aufgestellt wurden. Auch sind hier die Klanführer an Vorbereitungen, Ausführungen und Ritualen nach der Tötung beteiligt. Zudem ist es möglich und auch durchaus üblich, die Ehre für eine Tötung eines Feindes oder Großwilds dem Klanführer (in Konso *poqalla*) zu übergeben, der dann seinerseits als Held gilt. Dies kann zu seinen Lebzeiten von beliebig vielen Mitgliedern seines Klans durchgeführt werden, und dem Klanführer wird dann nach seinem Tod ein entsprechendes Tötermal aufgestellt. Zumindest einige der größten der von uns inventarisierten Male von bis zu 6 dargestellten Feinden sind auf diese Weise zustande gekommen. Die Hauptaufgabe dieser Klanführer wiederum ist es, durch ihren Segen sowie auch persönliche Anwesenheit Wohlergehen und die Fruchtbarkeit ihres Landes und dessen Bewohnern zu garantieren. Es ist dadurch naheliegend anzunehmen, die regenerierenden Kräfte der Lineage-Oberhäupter werde durch die Töter gestärkt und Tötungen dienten auf diese Weise über den Umweg dieser Amtsträger der Fruchtbarkeit des Landes. Einige Indizien weisen darauf hin, dass möglicherweise früher einmal alle Töterdenkmäler für Klanführer aufgestellt wurden, denen solche Ehre übergeben wurde. Z.B. werden die Hauptfiguren eines Denkmals immer mit dem phallischen Stirnband *kallačča* dargestellt, obwohl dies in Konso ein Vorrecht von ganz bestimmten Amtsträgern, vor allem aber den Klanchefs ist.

Der Töter verkörpert das Idealbild des virilen, wehrhaften und furchtlosen Mannes, der bereit ist, sich für die Sicherheit und somit auch das Wohlergehen seiner Gemeinschaft einzusetzen. Berühmte Töter gehören zum Aushängeschild einer Verwandtschaftsgruppe oder auch der gesamten Ethnie, weshalb das Bestreben groß ist, so viele ‚Helden‘ wie möglich hervorzubringen. Sie stehen für die physische Stärke, zahlenmäßige Größe, die Tüchtigkeit und den Zusammenhalt der Gruppe, ebenso wie für das Funktionieren des Wertesystems. Hierdurch unterstützen sie die Arbeit der rituellen Führer der Verwandtschaftsgruppen, der Klanführer, die über die Einhaltung der sozialen Ordnung wachen und mit ihrem Segen Wohlergehen und Fruchtbarkeit sichern. Denn auch diese verkörpern die Stärke ihrer Gruppe, indem sie durch die Macht ihres regenerierenden Segens auf transzendente Weise Wohlergehen und Fruchtbarkeit sichern.



## Bibliographie

- Abäbaw Bogalä. 1986. *The Culture of Pastoralist Guji of Borana Province*. Addis Ababa: Addis Ababa University.
- Abbink, Jon. 2000. Restoring the Balance. Violence among the Suri of Southern Ethiopia. In: Göran Aijmer/ Jon Abbink (eds.), *Meanings of Violence*. Oxford, New York: Berg. 77-100.
- Aguilar, Mario S. 1996. Keeping the Peace of the Waso Borana. In: P.T.W. Baxter/ Jan Hultin/ Alessandro Triulzi (eds.), *Being and Becoming Oromo*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. 190-202.
- Alemitu Abebe/ Enrico Castelli. 2001. Kirba afaa Xonso; Konso Music and Songs. Falceto Frances (ed.) *éthiopiennes* 12.
- Almagor, Uri. 1972. Name-oxen and Ox-names among the Dassanetch of Southwest Ethiopia. *Paideuma* 18: 79-86.
- Amborn, Hermann. 1976. Wandlungen im sozio-ökonomischen Gefüge der Bevölkerungsgruppen im Gardulla-Dobase-Horst in Süd-Äthiopien. *Paideuma* 22: 151-161.
- 1988. History of Events and Internal Development: the Example of the 'Burji-Konso Cluster'. In: Tadesse Beyene (ed.), *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1984*. Huntingdon: Elm Publications. 751-767.
- 1989a. Agricultural Intensification in the Burji-Konso Cluster. *Azania. Journal of the British Institute in Eastern Africa* XXIV: 71-84.
- 1989b. *Differenzierung und Integration. Vergleichende Untersuchungen zu Spezialisten und Handwerkern in südäthiopischen Agrargesellschaften*. München: Trickster.
- 1998. Die zerfranste Ethnie. Zum analytischen Umgang mit komplexen Gesellschaften. *Anthropos* 93: 349-361.
- 2002. Concepts in Wood and Stone. Socio-religious Monuments of the Konso of Southern Ethiopia. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 77-101.
- Amborn, Hermann/ Gunter Minker/ Hans-Jürgen Sasse. 1980. *Das Dullay. Materialien zu einer ostkuschitischen Sprachgruppe*. Berlin: Reimer.
- Anfray, Francis. 1974. Sites et monuments du Soddo. *Documents pour servir à l'Histoire des Civilisations Éthiopiennes* 5: 25-28.
- 1975. Sites et monuments du Soddo; deuxième partie: le secteur nord. *Documents pour servir à l'Histoire des Civilisations Éthiopiennes* 6: 35-48.
- 1976. Travaux archéologiques dans le Soddo en 1976. *Documents pour servir à l'Histoire des Civilisations Éthiopiennes* 7: 55-65.
- 1977. A propos du Soddo. *Documents pour servir à l'Histoire des Civilisations Éthiopiennes* 8: 11-18.
- 1982. Les stèles du Sud. *Annales d'Éthiopie* 12: 43-221.
- 1990. *Les anciens Éthiopiens*. Paris: Armand Colin.

- Aregga Hailemichael. 1995. A Thematic Analysis of the Afar Camel Folk Literature: An Ethnography-of-Communication Approach. *Journal of Ethiopian Studies* XXVIII: 1-22.
- Asfaw, Berhane et al. 1992. The Earliest Acheulean from Konso-Gardulla. *Nature* 360: 732-735.
- Azaïs, François Bernardin/ Roger Chambard. 1931. *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie, Province du Harar et Éthiopie Méridionale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Bardey, Alfred. 1981. *Barr-Adjam, souvenirs d'Afrique Orientale, 1880-1887*. Paris: CNRS.
- Bartels, Lambert. 1983. *Oromo Religion*. Berlin: Dietrich Reimer.  
—1990. *Oromo Religion*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Bassi, Marco. 1994. Gada as an Integrative Factor of Political Organization. In: D. Brokensha (ed.), *A River of Blessings. Essays in Honor of Paul Baxter*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press. 15-30.
- Baudry, Patrick. 1999. *La place des morts; enjeux et rites*. Paris: Armand Colin.
- Baxter, P. T. W. 1972. *The Allocation of Responsibility*. Manchester.  
—1979. Boran Age-Sets and Warfare. In: Turton & Fukui (eds.), *Warfare among East African Herders*. Osaka: National Museum of Anthropology. (Senri Ethnological Studies 3). 69-95.  
—1986. Giraffes and Poetry. *Paideuma* 32: 45-63.
- Baxter, P.T.W./ Hultin, Jan/ Alessandro Triulzi (eds.). 1996. *Being and Becoming Oromo: Historical and Anthropological Enquiries*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Baxter, P. T. W./ Uri Almagor (eds.). 1978. *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organization*. London: C. Hurst & Co.
- Bender, M. Lionel. 1971. The Languages of Ethiopia: A New Lexicostatistical Classification and some Problems of Diffusion. *Anthropological Linguistics* 13: 165-288.  
—1976. *The Non-Semitic Languages of Ethiopia*. East Lansing & Carbondale: African Studies Center, Michigan State University & Illinois University.
- Bieber, Friedrich J. 1920. *Kaffa. Ein Altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- Black, Peter. 1973a. *Draft Sketch of Konso Phonology, Morphology and Syntax*. New Jersey: Yale University.  
—1973b. Linguistic Evidence on the Origins of the Konsoid Peoples. In: Harold G. Marcus (ed.), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, Michigan, 1973*. East Lansing: African Studies Centre. 291-302.
- Blatten, Geta Mahätmä-Selase Wäldä-Mäsqäl. 1969. A Study of the Ethiopian Culture of Horse-Names. Introduction translated by Bairu Tafla. *Journal of Ethiopian Studies* VII: 195-303.
- Bloch, Maurice. 1982. Death, Women and Power. In: Maurice Bloch/ Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 211-230.  
—1992. *Prey into Hunter: the Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice/ Jonathan Parry (eds.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Braukämper, Ulrich. 1973. The Correlation of Oral Traditions and Historical Records in Southern Ethiopia. A Case Study of the Hadiyya/Sidamo Past. *Journal of Ethiopian Studies* XI: 29-50.
- 1980. *Geschichte der Hadiya Süd-Äthiopiens*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Studien zur Kulturkunde 50).
- 1983. *Die Kambata. Geschichte und Gesellschaft eines südäthiopischen Bauernvolkes*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Studien zur Kulturkunde 65).
- 2001. Der "Verdienst-Komplex": Rückblick auf einen Forschungsschwerpunkt der deutschen Ethnologie. *Zeitschrift für Ethnologie* 126: 209-236.
- 2003. The Meritorious Complex: A German Approach to Ethiopian Anthropology. In: Baye Yiman et al (eds.), *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium. Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies, November 6-11, 2000*. Vol. II. Addis Ababa: Addis Ababa University. 706-24.
- Braukämper, Ulrich/ Tilahun Mishago. 1999. *Praise and Teasing: Narrative Songs of the Hadiyya in Southern Ethiopia*. Frankfurt: Frobenius Institut.
- Brøgger, Jan. 1973. *Notes on Sidamo Predatory Expansion*. København: Universitetes Etnografiske Museum.
- 1986. *Belief and Experience among the Sidamo*. Oslo: Norwegian University Press.
- Bureau, Jaques. 1981. *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique*. Paris: Société d'Ethnographie (Histoire et Civilisations de l'Afrique Orientale).
- Buxton, David. 1994. *Travels in Ethiopia*. London: Lindsay Drummond.
- Castelli, Enrico. 2001. Funerary Sculpture of the Zaramo of Tanzania. *Arts & Cultures* 2: 106-117.
- 2001. Kirba afaa Xonso; Konso Music and Songs. Falceto Frances (ed.) *éthiopiennes* 12.
- Castelli, Enrico/ Gaetano Speranza. 1988. L'Afrique de l'Est. In: Werner Schmalenbach (ed.), *Arts de l'Afrique Noire dans la Collection Barbier-Müller*. Genève, Paris: Fernand Nathan. 283-299.
- Chollet, V./ Neuville, Henri. 1905. Note préliminaire sur les mégalithes observés dans le Soddo (Abyssinie Méridionale). *Bulletin de la Société Philomathique de Paris* 7: 86-100.
- Cipolletti, Maria Susana. 1989. *Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich*. Frankfurt/Main: Museum für Völkerkunde.
- Collomb, Etienne. 2003. Le peuple Konso honore ses héros. *GEO* 291: 34-42.
- Cowen, Chester R. 1978. Wooden Sculpture among the Konso and Gato of Southern Ethiopia. In: Robert L. Hess (ed.), *Proceedings of the 5th International Conference on Ethiopian Studies, Session B*. Chicago. 217-232.
- d'Abbadie, Antoine. 1880. Sur les Oromo. *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles 4eme année*.
- Dahl, Gudrun. 1996. Sources of Life and Identity. In: P.T.W. Baxter/ Jan Hultin/ Alessandro Triulzi (eds.), *Being and Becoming Oromo*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. 162-177.
- Darragon, Léon M. 1898. Le Sidama, l'Amhara et le Konso. *Comptes-rendus des séances de la Société de Géographie de Paris*: 137-140.
- Davies, Douglas. 1994. Introduction: Raising the Issues. In: Jean Holm (ed.), *Rites of Passage*. London/New York: Pinter. 1-9.

- Decary, Raymond. 1962. *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Demeulenaere, Elise. 2002. Woods (Mura) and Social Organization in Konso. *Journal of Ethiopian Studies* XXXV: 81-111.
- Dittmer, Kunz. 1962. Rezension zu A.E. Jensen (ed.): *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer. *Tribus* 11: 199-203.
- Donham, Donald. 1990. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duba Gololča. 1987. *Warfare and Hunting Practises among the Guji-Oromo*. Addis Ababa University.
- Earthy, E.D. 1937. Rezension zu A.E. Jensen (ed.). 1936. Im Lande des Gada: Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens. Stuttgart: Strecker und Schröder. *Man* 37: 36-37.
- Epple, Susanne/ Maldo Lito. 2004. Status, Schmuck und Ritual – Federn im Leben der Bashada in Südäthiopien. In: Dorothea Deterts/ Michael Gautier/ Andrea Müller (eds.), *Federn kitzeln die Sinne*. Bremen: Überseemuseum Bremen. 61-72.
- Erlanger, Carlo Freiherr von. 1904. Bericht über meine Expedition in Nordostafrika in den Jahren 1899-1901. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1904: 89-117.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1929. The Bongo. *Sudan Notes and Records* 12: 1-61.
- Fanton, Aristide. 1936. *L'Abyssinie lors de l'Expédition Anglaise (1867-1868)*. Paris: Paul Geuthner.
- FOK. Fotoarchiv (FOK) des Frobenius-Instituts Frankfurt/ Main.
- Forkl, Hermann. 1989. *Linden-Museum Stuttgart, Abteilungsführer Afrika*. Stuttgart: Lindenmuseum.
- Frazer, James George. 1963. *Taboo and the Perils of the Soul*. London: Macmillan.
- Freeman, Dena. 2002. *Initiating Change in Highland Ethiopia. Causes and Consequences of Cultural Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frobenius, Leo. 1923. *Das Unbekannte Afrika*. München: Becksche Verlagsbuchhandlung.
- Fukui, Katsuyoshi. 1979. Cattle Colour Symbolism and Inter-Tribal Homicide among the Bodi. In: Turton, David & Fukui, Katsuyoshi (eds.), *Warfare among East African Herders*. Osaka: National Museum of Anthropology. 147-176. (Senri Ethnological Studies 3).  
—1988. The Religious and Kinship Ideology of Military Expansion among the Bodi (Mela). In: Tadesse Beyene (ed.). *Proceedings of the VIIIth International Conference of Ethiopian Studies, Moscow, August 1986*. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies. 785-792.
- Fur, Yves le/ Jean-Hubert Martin (eds.). 1999. *La mort n'en saura rien*. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux.
- Gennep, Arnold van. 1986 (1981). *Übergangsriten*. Frankfurt/ New York: Campus. (Édition de la Maison des Sciences de l'Homme).
- Geyer, Franz Xaver. 1912. *Durch Sumpf, Wald und Feld*. München: Manz.

- Haberland, Eike. 1950. *Das Gada-System der südwest-abessinischen Völker*. [Unpubl. Dissertation, Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt].
- 1957a. Kaya und Grabfiguren der Küstenbantu in Kenya von Joy Adamson. Übersetzung aus dem Englischen. *Paideuma* VI: 251-256.
- 1957b. Verdienstfeste in Süd-Äthiopien. *Paideuma* VI: 326-341.
- 1962. Zum Problem der Jäger und besonderen Kasten in Nordost- und Ostafrika. *Paideuma* VIII: 136-155.
- 1963a. *Galla Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1963b. Grabsteine der Arussi und ihre Beziehung zu megalithischen Denkmälern und Totenmalen anderer äthiopischer Völker. *Acta Ethnographica* XII: 100-138.
- 1965. *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- 1973. Rezension zu C. R. Hallpike. 1972. The Konso of Ethiopia. A study of the Values of a Cushitic People. *Tribus* 22: 268-271.
- 1990. Männerbünde in Süd-Äthiopien – das Gada-System. In: Gisela Vögler/ Karin v. Welck (eds.), *Männerbände, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum Köln. 253-258.
- Haberland, Eike/ Helmut Straube. 1979. Nordost Afrika. In: Hermann Baumann (ed.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Teil II. Wiesbaden: Franz Steiner. 69-156.
- Hallpike, Christopher R. 1970. The Principle of Alliance Formation between Konso Towns. *Man* 5: 258-280.
- 1972. *The Konso of Ethiopia*. Oxford: Oxford University Press.
- 1973. Functionalist Interpretations of Primitive Warfare. *Man* 8: 451-470.
- 1976. Is there a Primitive Mentality? *Man N.S.* II: 253-270.
- 1979. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- 1986. *The Principles of Social Evolution*. Oxford: Clarendon Press.
- UM. *The Konso of Ethiopia*. Revised Edition.
- Hamer, John H. 1987. *Humane Development: Participation and Change among the Sadama of Ethiopia*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- 1996. Inculcation of Ideology among the Sidama of Ethiopia. *Africa* 66: 526-551.
- Harris, Olivia. 1982. The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi. In: Maurice Bloch/ Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 45-73.
- Heinrich, Wolfgang. 1984. *Ethnische Identität und nationale Integration. Eine vergleichende Betrachtung traditioneller Gesellschaftssysteme und Handlungsorientierungen in Äthiopien*. Göttingen: edition herodot (Arbeiten aus dem Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität Göttingen).
- Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- 1970 *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: P.U.F.
- Hinnant, John. 1977. *The Gada System of the Guji of Southern Ethiopia*. [Unpubl. Phd., University of Chicago].
- Hirschberg, Walter. 1961. Rezension zu Jensen, A. E. (ed.). 1959. *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer. *Anthropos* 56: 320-322.

- Hirst, Manton M. 1985. *Some Ideas about Dying and Death among the Western Xbosa*. Curare Sonderband: Sterben und Tod. Eine Kulturvergleichende Analyse. Verhandlungen der 7. Internationalen Fachkonferenz Ethnomedizin 4: 103-116.
- Hodson, Arnold Wienholt. 1927. *Seven Years in Southern Abessinia*. London: Fisher Unwin.
- Holy, L. 1961. Rezension zu A. E. Jensen (ed.). 1959. *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer. *Acta Ethnographica* 10: 229-230.
- Jamin, Jean/ Nabé Vincent Coulibaly. 1979. A bout de souffle. La dette de vie chez les Sénoufo. In: Jean Guiart (ed.), *Les hommes et la mort – rituels funéraires a travers le monde*. Paris: Abexpress. (Le Sycamore – Objets et Mondes). 281-292.
- Jensen, Adolf E. 1936. *Im Lande des Gada*. Stuttgart: Strecker und Schröder.  
 —1948. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart: August Schröder.  
 —1950. Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung. *Paideuma* 4: 23-38.  
 — (ed.).1959. *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer.  
 —1959. Die Tsamako. In: Adolf E. Jensen (ed.), *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer. 359-384.
- Jousseaume, Roger. 1974. *Le Mégalithisme en Ethiopie*. Paris: CNRS.  
 — (ed.).1995. *Tiya, l'Ethiopie des Mégalithes. Du biface à l'art rupestre dans la Corne de l'Afrique*. Chauvigny: APC. (Mémoire, XI).
- Klintenberg, Robert. 1976. *Socio-Economic Survey of Konso Wereda Gemu-Gofa*. Addis Ababa: Relief and Rehabilitation Commission.
- Klose, Heinrich. 1899. Jagd in Togo. *Mutter Erde*: 241.
- Knutsson, Karl Eric. 1963. Social Structure of the Mecca Galla. *Ethnology* II: 406-511.
- Korra, Garra. 2003. *Torraa Afaa Konso*. Leiden: Department of African Languages and Cultures. (Mother Tongue Stories, 1).
- Koster, Margherita J. A. de. 1960. Rezension zu A.E. Jensen (ed.). 1959. *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart: Kohlhammer. *International Archives of Ethnography* XLIX: 246.
- Kouwenhoven, Arlette P. 1998. L'art funéraire de Madagascar. *Tribal Arts*: 73-82.
- Kronenberg, Andreas. 1961. The Longarim Favourite Beast. *Kush* IX: 258-277.  
 —1981. *Die Bongo. Jäger und Bauern im Südsudan*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Studien zur Kulturkunde 58).
- Kronenberg, Andreas & Waltraud. 1960. Wooden Carvings in the Southwestern Sudan. *Kush* 8: 275-281; pl. XL-LII.  
 —1963. Die soziale Rolle der Jagd bei den Bongo. *Anthropos* 58: 507-519.  
 —1964. Verdienstfeste und Grabmonumente in der Bahr-el-Ghazal Provinz. *VTe Congrès International, Paris*, Vol. 2. 229-232.
- Krüger, Klaus-Jochen. 1999/2000. Les arts du Bahr-el-Ghazal: les sculptures funéraires Bongo et Belanda. *Tribal Arts*: 82-101.  
 —2002. Les arts du Bahr-el Ghazal. (2e Partie). *Tribal Arts*: 80-95.
- Kurimoto, Eisei/ Simon Simonse (eds.). 1998. *Conflict Age and Power in North East Africa*. Oxford: James Currey. (Eastern African Studies).

- Legesse, Asmarom. 1973. *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. New York: Free Press.
- Leiris, Michel. 1996. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Quarto Gallimard.
- LeQuellec, Jean-Loïc/ Nicole Poissonnier. 2000. *Rock Art, Environment, Settling Process and Regional Relations in the Lacustrine and Riparian Areas of the Rift Valley: Gidiččo, Lake Abbayya and Surroundings*. 35. Addis Ababa: Centre Français des Etudes Ethiopiennes.
- Lewis, Herbert S. 1973. Neighbours Friends and Kinsmen: Principles of Social Organization among Cushitic-speaking Peoples of Ethiopia. In: Harold G. Marcus (ed.), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, Michigan, 1973*. East Lansing: African Studies Centre. 193-207.
- 1974. Neighbours, Friends and Kinsmen: Principles of Social Organization among Cushitic speaking Peoples of Ethiopia. *Ethnology* 13: 145-157.
- Lipsky, George A. 1962. *Ethiopia. Its People, its Society, its Culture*. New Haven: HRAF Press.
- Lonfernini, Bruno. 1971. *I Sidamo. Un Antico Popolo Cuscita*. Bologna: Editrice Nigrizia.
- Loo, Joseph van de. 1991. *Gujji Oromo Culture in Southern Ethiopia*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Lydall, Jean. 1998. From being Other to being Mother. *Paideuma* 44: 69-75.
- Lydall, Jean/ Ivo Strecker. 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia II: Baldambe Explains*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner. (Arbeiten aus dem Institut für Völkerkunde der Universität zu Göttingen, 13).
- Metasebia Bekele. 2001. *Le rôle des Pierres Dressées dans la Société Konso (Éthiopie)*. [Unpubl. DEA, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne].
- UM. *A Preliminary Report on Konso for preparing its Inscription on the World Heritage List*. Addis Ababa.
- Minker, Gunter. 1988. *Der sakrale Charakter der Macht*. Bremen: Übersee Museum. (Bremer Afrika Archiv).
- Mischke, Marianne. 1996. *Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Mohaupt, Nicole. 1995. *The Dances of the Youth: A Reflection of Gender Relations in a Gerontocratic Society in a Village of Bashada*. [Unpubl. M.A., Johannes-Gutenberg-Universität].
- 2000. Whose Damage? – Conflict and Respect among the Bashada in Southern Ethiopia. *Annales d'Éthiopie* XVI: 125-134.
- Bekalu Molla. 1992. Traditional Defence among the Konso of Ethiopia. *Sociology Ethnology Bulletin* 1: 26-28.
- Monfreid, Henri de. 1999. *Lettres d'Abyssinie, Écrits d'Aventurier*, Paris: Flammarion, tome 1.
- Neumann, Oskar. 1902. Von der Somali-Küste durch Süd-Äthiopien zum Sudan. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*: 7-32.
- Nieuwenhuis, Anton Willem. 1937. Rezension zu A. E. Jensen. Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens. *Internationales Archiv für Ethnologie* 34: 81.

- Nowack, Ernst. 1954. *Land und Volk der Konso (Süd-Äthiopien)*. Bonner Geographische Abhandlungen, Heft 14.
- Otto, Shacko. 1994. The Nine Clans of the Konso. *Sociology Ethnology Bulletin* 1: 80-92.
- Petherick, John. 1869. *Travels in Central Africa and Explorations of the Western Nile*. London: Tributers.
- Raffray, Achille. 1876. *Afrique Orientale*. Abyssinie. Paris: Plon et Cie.
- Sahlu Kidane. 2002. *Borana Folktales: A Contextual Study*. London: HAAN.
- Sasse, Hans-Jürgen. 1986. A Southwestern Ethiopian Language Area and its Cultural Background. In: J. A. Fishman et al. (ed.), *The Fergusonian Impact*. Berlin: Mouton de Gruyter. 327-342.
- Schulz-Weidner, Willy. n.d. *Einige Notizen über den Stamm der Gujji-Galla*. (Basler Archive, Bd. IX).
- Schulz, Agnes. 1941/43. Sidama-Völker in Abessinien. *Paidenma* 2: 140-146.
- Schweinfurth, Georg. 1922 (1874). *Im Herzen von Afrika*. Leipzig: Brockhaus. [4 ed.].
- Seligman, Charles G./ Brenda Z. Seligmann. 1932. *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London.
- Seligman, Charles G. 1917. A Bongo Funerary Figure. *Man* 17: 97-98.
- Shack, William A./ Habte Maryam Marcos. 1974. *Gods and Heroes: Oral Traditions of the Gurage of Ethiopia*. Oxford: Clarendon Press.
- Speke, John Hanning. 1864. *What led to the Discovery of the Source of the Nile*. Edinburgh, London: William Blackwood & Sons.
- Straube, Helmut. 1963a. Die Zahndeformation und andere künstliche Körperverstümmelungen der afrikanischen Naturvölker in ethnologischer Sicht. *Aesthetische Medizin* 12: 275-284.
- 1963b. *Westkuschitische Völker Äthopiens (Ergebnisse der Expeditionen 1950-52 und 1954-56)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1964. Beiträge zur Sinndeutung der wichtigsten künstlichen Körperverstümmelungen in Afrika. In: Eike Haberland, Meinhard Schuster, Helmut Straube (eds.), *Festschrift für A. E. Jensen*. München: Klaus Renner. 671-722.
- Streck, Bernhard. 1997. *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer. (Trickster).
- Strecker, Ivo. 1991. The Predicaments of War and Peace in South Omo. In: Richard Pankhurst/ Bahru Zewde/ Taddese Beyene (eds.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University. 299-308.
- 1993. Cultural Variations in the Concept of 'Face'. *Multilingua* 12: 119-141.
- Berimba's Resistance. The Life and Times of a Great Hamar Spokesman as told by his Son Aike (Bal-dambe)*: [http://www.southethiopiaresearch.org/publications/berimba\\_res.html](http://www.southethiopiaresearch.org/publications/berimba_res.html)
- Strecker, Ivo/ Alula Pankhurst. 2003. *Bury the Spear! Cursing War and Blessing Peace at Arbore*, Southern Ethiopia. DVD, 76 min. Germany.
- Suwa, Gen. 1993. The Paleoanthropological Inventory of Ethiopia and the Discovery of Konso-Gardula, the Earliest Acheulean. *Nilo Ethiopian Studies Newsletter*: 12-13.

- Sydow, Eckart von. 1930. *Handbuch der Afrikanischen Plastik. Teil I: Westafrika*. Berlin: Reimer.  
—1954. *Afrikanische Plastik*. Berlin: Mann.
- Tadesse Berisso. 1988. *Traditional Warfare among the Giji of Southern Ethiopia*. [Unpubl. M.A., Michigan State University].  
—1994. Warfare among the Guḡgi-Oromo of Southern Ethiopia. In: Richard Pankhurst/ Bahru Zewde/ Taddese Beyene (eds.). *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1991*. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies. 309-323.
- Tadesse, Wolde. 1991. Some Gamo and Konso Public Places and their Social and Ritual Functions. In: Richard Pankhurst/ Bahru Zewde/ Taddese Beyene (eds.). *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1991*; Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies. 325-339.  
—1992. The Death and Burial of Kalla Qānazmach Kayoté, a Ritual Leader of the Konso People of Southern Ethiopia. *Sociology Ethnology Bulletin 1*: 12-21.  
—1993. *Kara: A Ritual of the Konso of Ethiopia*. [Unpubl. M.A., London School of Economics and Political Science].  
—1999. *Warfare and Fertility. A Study of the Hor (Arbore) of Southern Ethiopia*. [Unpubl. PhD, London School of Economics and Political Science].
- Teferi Abate. 1992. Resource Use in Konso. *Sociology Ethnology Bulletin 1*: 22-25.
- Tekle Hagos. 2000. Preliminary Notes on the Stelae of Efrata and Gidim of Northern Shoa. *Annales d'Éthiopie XVI*: 55-58.
- Thesiger, Wilfred. 1990 (London:1987). *La vie que j'ai choisie*. Paris: Plon.
- Thiel, Josef Franz. 1978. Tod- und Jenseitsglaube im Bantuafrika. In: Hans-Joachim Klimkeit (ed.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden: Harrassowitz. 40-47.  
—1984. *Religionsethnologie*. Berlin: Reimer. (Collectanea Instituti Anthropos).
- Tornay, Serge. 1979. Rites de mort, rites de vie chez les Nyangatom, Éthiopie. *Le Sycomore – Objets et Mondes 19*: 304-313.  
—1989. *Status individuel et émergence de l'homme exemplaire dans une société sans chef*. Singularité. Textes pour Eric de Dampierre. Paris: Plon.  
—1992. *More Changes on the Fringe of States? The Growing Power of the Nyangatom, a Border People of the Lower Omo Valley, Ethiopia (1970-1992), Human and Ecological Consequences of Military Conflicts in Africa*. Bergen, Norway.  
—2001. *Les fusils jaunes. Générations et politique en pays Nyangatom*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Turner, Victor. 1970. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: Eugene A. Hammel/ William S. Simmons (eds.), *Man Makes Sense*. Boston: Little, Brown & Co. 355-369.  
—1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca/ London: Cornell University Press.  
—1989 (1969). *Das Ritual*. Frankfurt/ Main: Campus. (Theorie und Gesellschaft 10).
- Turton, David. 1988/1989. Warfare, Vulnerability and Survival: A Case from Southwestern Ethiopia. *Cambridge Anthropology 13*: 67-85.

- Wassmann, Dietrich. 1935. *Das Oromovolk auf unserem abessinischen Missionsfelde*. Hermannsburg: Verlag der Missionshandlung.
- Watson, Elizabeth Emma. 1997. Ritual Leaders and Agricultural Resources in Southwestern Ethiopia: 'Poqallas', Land and Labour in Konso. In: Katsuyoshi Fukui/ Elsei Kurimoto/ Masayoshi Shigeta (eds.). *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of The XIIIth International Conference Of Ethiopian Studies*. Kyoto: Shokado Book Sellers. 652-669.
- 1998. Ground Truths: Land and Power in Konso, Ethiopia. [Unpubl. P.H.D, University of Cambridge].
- Watson, Elizabeth/ Lakew Regassa. 2003. Konso. In: Dena Freeman/ Alula Pankhurst (eds.), *Peripheral people. The Excluded Minorities of Ethiopia*. London: C. Hurst & Co. 240-261.
- Wohlenberg, Hellmut. 1936. Im Südlichen Abessinien. Reiseberichte vom Oktober 1934 bis Mai 1935. In: A. E. Jensen & H. Rhotert (eds.), *Im Lande des Gada*. Stuttgart: Strecker und Schröder. 3-314.
- Woodburn, James. 1982. Social Dimensions of Death in four African Hunting and Gathering Societies. In: Maurice Bloch/ Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 187-210.
- Yonas, Beyene. 1999. Konso-Gardula: Un site archéologique et un paysage culturel témoin d'une culture vivante. In: Mechthild Rössler & Galia Saouma-Forero (eds.). *The World Heritage Convention and Cultural Landscapes in Africa. Expert Meeting – 9-14 March 1999*. Twi, Kenya, 1999; Paris: Unesco. 97-102.







## Anhang 1: English Summary

In the last two to three decades, the wooden sculptures of the Konso, the *waka*, have become one of the main attractions for tourists visiting Southern Ethiopia and they have gained quite some renown on the international art market. Their artistic value has led some people to organise their theft in order to sell them in tourist shops in Addis Ababa or across the Kenyan border. Many of the older and more valuable sculptures have disappeared all together from the villages of the Konso and the administrative authorities of that region feared that they might soon disappear completely. This concern led to the initial idea of organising a mission to study these sculptures and establish an inventory. This mission was planned and carried out by the Ethiopian *Authority of Research and Conservation of Cultural Heritage* (ARCCH) in cooperation with the *Centre Français des Études Éthiopiennes* (CFEE). The first field trip was led by the director of the CFEE, Bertrand Hirsch and the second and third by myself. I organised a further field trip in 2003 in order to conduct more intensive interviews and informal discussions for larger background knowledge. The present work is based on the results of these field trips.

As the inventory of these sculptures has shown, the *waka* are erected in memory of outstanding male persons of the Konso after their deaths. Such persons are clan chiefs, men who have during their lifetime killed a dangerous animal or an enemy, and in some areas, those who have gained considerable wealth. Those who have killed become hero figures in their community, and in the following text I will also refer to them as ‘hero-killers’. In order to be thus memorialized however, these men must also have had legal living children.

The study of these sculptures inevitably led to considering a greater theme, that of the so called “meritorious complex” as described by the members of the *Frankfurter Schule*

from the 1930s to 1960s: Jensen, Haberland and Straube. This meritorious complex enumerates the three main methods through which a man could achieve and mark his higher societal status. The first method was the accumulation and distribution of considerable wealth through large communal feasts. The second method through which a man could gain higher social standing was by killing a particularly dangerous animal or an enemy. The final method and component of the meritorious complex was the confirmation of a man's higher social status through the erection of a monument, by the man's descendants, memorializing him after his death.

For the purpose of my research, I decided to link my own findings concerning these heroic Konso figures who have achieved renown by killing – nowadays mostly a lion or a leopard – with of older findings written on the same subject. Concerning Konso, the three established sources of information are the expedition report of Jensen (1936: 335-347: *Im Lande des Gada*); the work of Hallpike (1972: *The Konso of Ethiopia*); and the thesis of Watson (1998: *Ground Truths*). Jensen and Hallpike worked under quite different circumstances and followed the different ideological currents of ethnography of their time. Jensen travelled on foot with donkeys, mules or horses and produced a quantity of information in a time that is now considered too short to allow thorough verification of methodology. Hallpike (1972: 13) therefore discounted the work of his predecessor completely without however ever having entirely read it. Jensen's student Haberland (1973: 269f.), also a scholar of Ethiopian studies, in turn criticised Hallpike for not considering the work of any of the German scholars. Haberland further claimed that due to this deficiency, Hallpike's research even led to incorrect conclusions. Both positions have their points.

The findings of both scholars are quite different; mainly due to the different ideologies they shaped their research. Jensen and his research team focused on the collection of material culture and tried to use these data as evidence for the original way of life of mankind. Hallpike on the other hand appears to have been disinterested in material culture and examined instead the ideals, values and symbolism of the Konso people as the foundation of their cultural life.

I will provide here a brief overview of the Konso, highlighting a few points which are important when referencing with the wooden memorial sculptures that this study sets to explain.

### Outline of Konso and its population

The region of Konso is a mountainous area situated about 1500 to 1800 m above sea level. It is situated south of lake Chamo at a distance of about 600 km from the capital Addis Ababa (for further details see Amborn 1989b, Metasebia 2001: 1, Watson 1998: 65). Konso today designates the ethnic group of the Konso as well as the administrative unit 'Konso special wereda' in which the neighbouring ethnic groups of the Konso, the Gewwada and the lower regions of Gummaide are integrated. The population of the Konso special wereda has been estimated between 141.375 (Metasebia 2001: 1) and 186.027 habitants (Hallpike UM: 493). The land of the Konso without the regions of

Gewwada and Gummaide is itself divided into the four regions of Karat, Fasha (Kena), Tuuro and Kolme. Each of the regions is again divided into peasant associations (see map 1 and table 1). The dialects as well as the age-grade organisation differ slightly in these regions (Hallpike 1972: 40-51).

Most of the Konso focus on land cultivation, placing higher importance on their fields than on accumulating large herds of livestock. Still, the Konso usually hold some animals in stables within their compounds. The complicated watering system and the elaborate terraces of the land cultivated by the Konso have impressed many scholars studying in the region (e.g. Amborn 1989a: 71, Darragon 1898: 138, Hallpike 1972: 21, Jensen 1936: 258 ff., Sutton 1989: 105, Watson 1998: 77). These complex systems enable intensive agricultural activity on the steep hill slopes of the densely populated area of Konso.

The villages of the Konso, especially in the region of Karat resemble urban fortresses with their high stone walls, interwoven footpaths and division into quarters (Darragon 1898: 138, Hallpike 1972: 29).

In every village, one can find public places, the *moora*, which are centres of public (male) life. Women usually just pass through these places and in some of *moora* women are even forbidden to enter. In earlier times, men would spend their nights in the *moora* so as to be mobilised more easily in cases of danger, and also so as not to be weakened by the presence of women (Tadesse 1991: 333, 1994, Hallpike 1972: 148). Depending on the particular tradition of a village, a *moora* might be a place where the *waka* statues are erected. Because of their function, the *moora* are places closely connected to the concept of virility among the Konso. Thus, virility is synonymous with physical force, fearlessness, courage, decisiveness and readiness to fight and defend their people.

The Konso are often described as having a great interest in public life (Hallpike 1972: 77), establishing offices, elected authorities, village assemblies, workgroups and other associations within their communities. Generally, the society is organised in the *Gadaa*-system which is also quite common among many of the groups of the Oromo. The system's form and importance varies in the different regions of Konso.

One of these offices of central interest to this thesis is that of the *apa dawra* (lit: father of the taboo) who mainly serves as mediator in conflict situations. This man is expected to always work to keep the peace among the Konso and must never kill or be killed by another Konso. However, an *apa dawra* does have the authority to give approval and benediction to men who want to go to war or on a hunting expedition (see Hallpike 1972: 77). As 'peace-workers', these *apa dawra* are an important counterpart to the clan-chiefs (*poqalla*). The *poqalla*, as Watson (1998: 198ff.) has pointed out in detail, have as well priestly as political functions. Watson describes two categories of *poqalla*, the regional and the local ones. While the regional *poqalla* is not authorized to kill, the local *poqalla* may pursue social prestige, much as any other man, by killing dangerous animals or enemies. *Poqalla* are believed to have particular bonds with certain animals such as lions or snakes. Their main duty is to bring prosperity to the land and people through their presence and the rituals they perform.

The highest entity of the Konso is described as a sky-god who is not worshiped on a daily basis, but on certain ceremonies which are meant to bring prosperity to the people, animals and the land (Jensen 1936: 493-496; Amborn 1980: 43). Today however, many Konso follow the evangelical church EECMY (*Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*).

The history of the population of the area of Konso as recounted by the Konso themselves and also by others appears to have been quite bellicose. According to Hallpike (UM: 75-76), the Konso had to defend their land against the neighbouring Burği and Boorana at the end of the 16<sup>th</sup> century. These battles lead to the construction of fortified villages, which in time began to fight amongst themselves. The Ethiopian Empire probably accessioned Konso in 1896 by Dejazmach Leul Seged. His troops had to withstand long and fierce fights before the Konso finally surrendered (cf. Hodson 1927: 40-41). Many Konso died or were taken as slaves. When the Italian forces came to colonise the country later on, they were largely welcomed as liberators. However, some of the Konso allied with the British and continued fighting. After the Italians left Ethiopia in 1941, the new Ethiopian administration was established.

This bellicose nature of the Konso's past helps reinforce the idea of a "warrior ethos" Konso as described by Hallpike. Many of the subjects that I interviewed further confirmed this idea in telling me that a man proves his virility through his readiness to fight and defend his land, people and animals.

In the many writings that have been produced regarding the Konso, their special wooden sculptures are nearly always mentioned. However, these sculptures have never thoroughly been studied. This work, based on the high quantity of data collected during the inventory of the *waka* carried through by the CFEE/ARCCH, will fill this gap by describing the different styles and meanings of the *waka* in the different regions of the Konso and will additionally present a system of categorisation for the sculptures. This paper examines the erection of these statues within two contexts. Initially, this paper will examine these statues within the context of the *meritorious complex*. It will then focus on the importance of the *waka* in the context of death and the ways in which the Konso relate to their ancestors.

### The killing complex among ethnic groups of Southern Ethiopia

In the 1950s, the Frankfurt school had a special interest in megalithic monuments all over the world which led to much focus on the 'meritorious complex' of the Konso (Braukämper 2001: 231f.; cf. 2003). One of the main interests of the German scholars of the Frobenius Institute in Frankfurt from the early to mid 20<sup>th</sup> century was the '*Töterwesen*,' or as it came to be known in English references, the 'killing complex.' This 'killing complex' was understood as part of the aforementioned 'meritorious complex' and is to be understood as part of it. This term describes cultural sanctions that pressured men to kill, at least once in their lives, either a male member of an enemy ethnic group, or a dangerous big game. After these killers died, their family honoured them by erecting a huge monument of wood, stone or bamboo along a busy pathway where it would be seen by the community.

If one includes the honours allotted to a man after his death, the means of gaining prestige that make up the ‘meritorious complex’ can be divided into three domains (see Braukämper 2001: 220). The first of these domains is the giving of large feasts, at which a man slaughters a great quantity of cattle for his community to eat. Second is the ‘killing complex,’ in which a man kills an enemy or big game in order to gain higher status in society. The final domain of the ‘meritorious complex’ is the erection of memorials honouring great men after their death.

The communal feasting of the first domain correlates strongly with the importance of fertility among the Konso. The person organising such feasts is regarded as being able to positively influence fertility, not only of his family and community by begetting children, but also of his livestock and fields.

My own work deals mainly with the memorials of the Konso, which are erected most commonly for men who have achieved higher social standing through the ‘killing complex,’ killing big game or enemies. It is much rarer that the Konso erect such a memorial for people having accumulated wealth. Therefore, I will concentrate in particular on the second and third domain of the ‘meritorious complex’. It must be emphasized that killing is part of this meritorious complex. By understanding killing as part of the greater complex, one can also how killing is thought of being as proof of one’s ability to accumulate wealth and influence fertility.

Within the ‘killing complex,’ higher prestige is gained only by killing big and dangerous game animals which are seen as equal to men. Sometimes, people attribute the same character traits to these animals as to brave men (Duba 1987: 12; Haberland: 1965: 130, 193f.). In literature on the Guḡgi (Duba 1987: 9), Konso (Hallpike 1972: 150), Samay (own interview 2003) or generally on Ethiopia (Haberland 1965: 130, 193f.), the most frequently referenced animals were lions and leopards, elephants, buffalos and rhinoceroses. The animals hunted for prestige are sometimes distinguished from those hunted for food, as among the Boorana (Baxter 1986: 46) or Kambaata (Braukämper 1983: 162).

Of the animals hunted for prestige in Konso, only the lion and the leopard were named to me; my informants claimed not to remember anything about hunting other animals. In one of the memorials photographed by the members of the expedition into Ethiopia organised by Jensen 1934/35 however, one can make out an elephant among others (Abb. 43).

Men who kill or killed other men only attain higher status if the “prey” belonged to an ethnic group regarded as an enemy. Killing a member of a group that is regarded as friends would have similar consequences to killing a person of one’s own ethnic group: the deed would have to be ‘paid’ through sacrifices and appeasement of the wronged party.

Even among enemies, certain groups seem to be more prized than others as prey. This valuation might even lead one to speak of ‘favourite enemies’. In many of the writings about Ethiopia, ‘traditional enemies’ are mentioned, as for example the Guḡgi and Burḡi for the Koorete (Straube 1963b: 126), the Dime and Mursi for the Me’en (Fukui 1979: 171), the Boorana, Maale and Samburu for the Arbore (Tadesse 1999: 46), the Guḡgi, Burḡi, Samburu and Rendille for the Boorana (Haberland 1963a: 150, 266), the

Boorana and Arsi for the Guḡḡi, just to name a few of them. Being categorized as a favourite enemy usually meant that the men of these groups were as fierce and virile as oneself and that they are respected more than others groups (Baxter 1979: 75, Tornay: pers. comm., Tadesse 1999: 60, Duba 1987: 13). Turton (1988/89) argues that one reason for having ritual enemies might be that it does not threaten the economic network as much because attacks between such groups are calculable to a certain extent.

My Konso informants always liked to present themselves as strong men who are not afraid to defend their village, families and livestock in the case of an attack, but who were in the whole peaceful people who did not seek to kill other men without reason. However, they would try and hunt a lion or a leopard if they could.

Scholars of this 'killing complex' have reported a sort of hierarchy among the animals that are hunted for prestige. This was the case among the Kambaata and Hadiyya (Braukämper 1983: 163; 2001: 223f.), the ancient kingdoms of Amhara and Tigray (Haberland 1965: 193), the Koorete and Dorze (Straube 1963b: 127, 202), and the Boorana (Baxter 1979: 71). The interviews I conducted in Konso did not illustrate such a hierarchy and it did not become very clear whether higher prestige was achieved by killing a man than a lion. My study does show however, that most of the rituals focus on lions, so it may be that the lion was once the most ritually important animal to kill.

The killing of big game or enemies in return for higher social status adheres to special rules and regulations. These rules are illustrated in individual hunting parties, which are usually thoroughly planned out and prepared. The approved opportunities to kill can be summed up as follows: declared wars between neighbouring ethnic groups; wars led by the government with another state; inner ethnic conflicts; ritualised hunting parties; individually organised hunting parties.

Declared wars between neighbouring groups were mostly described in reference to the northern regions of Ethiopia as well as the ethnic groups in the mountains of Gamu, of the Dorze and the Koorete. In these areas a military code established rules for these wars, including rules such as freedom from fighting on market days and unrestricted passage for women (Bureau 1981: 15f., Straube 1963b: 150, 200-204, Duba 1987: 32).

My interviews in Konso led me to the conclusion that governmental wars were of minor importance for the ritual killing of enemies. Amborn (as cited in Braukämper 2001: 220) however, found to the contrary that these wars provided an occasion for men to gain in prestige and that in times of war the old ideal of killing an enemy was revived.

I have not addressed conflicts within ethnic groups, as killing a person of one's own ethnic group does not improve one's social status. For the Konso, the most promising occasions for improving one's social standing through killing were organised hunting parties either in an age group, as a whole village or in an individual group. Very rarely, a person would hunt by himself in order to protect his herd or himself.

### The social status of a killer of an enemy or a big game animal

Most men who become hero-killers do so after thoroughly planning their hunt, warfare or raid. They usually prepare themselves by asking a diviner for advice (Boorana (Sahlu



2002:151), Dorze (Straube 1963b: 202), Guḡḡi (Duba 1987: 22f.), or by asking elder men and/or their wives for a blessing (Konso). After having done this, in some ethnic groups, they leave through an imaginary or real door or gateway (Guḡḡi (Schulz-Weidner (n.d.: 293), Konso) to mark their passage out of their human community and into the wildlife.

While out hunting in the wilderness, the men of the Konso are likened to baboons and become, in a way, part of the wilderness themselves. Some of my informants told me about certain regulations that their wives had to observe while they were away. After the killing of an enemy or a big game animal, the killer himself needs to undergo certain rituals and ceremonies. If several men took part in a hunting party for example, it would usually be the first person to wound the animal who would be honoured as its killer. Up to nine other men may join as this man's hunting partners. This group of men becomes tied together through the act of hunting together. One of these hunting partners cuts some parts of the animal, such as ears, claws, the skull, the skin, and – in the case of lions or male enemies – the penis, as trophies.

Among the ethnic groups addressed within this study, the men who took part in a successful hunting party or war are re-integrated into their society through rituals. While returning to their village, the men announce their success by singing special hunter's songs they have composed for this occasion and in which they glorify the deed, themselves and also other famous people of their lineage (Koorete (Straube (1963b: 127), Dorze (Straube 1963b: 202), Arbore (Tadesse 1999: 85-86), Konso).

Among many groups, the killers are welcomed by spreading some butter on their heads (Konso (Jensen 1936:339,440), Dorze (Straube 1963b:202-203), Karrayyu (Interview with Rabo 03.2003), Arbore (Tadesse 1999:86), Mačča-Oromo (Bartels 1990:269,272), Guḡḡi (Duba 1987: 15, 33; Schulz-Weidner n.d.: 284-285,293). Butter can here be interpreted as a symbol of wealth and fertility, as it can be made only when there is milk in abundance. Additionally, cows can only be milked when they have calves and plenty of grass to produce enough milk for both their calves and people.

As with their departure, the men returning from a kill often enter through a real or imaginary gateway. Among the Guḡḡi, the killers come back through the gate of their parents (Duba 1987: 13) and among the Koorete, they have to pass over a fire lit by the clan chief (Straube 1963b: 127).

In Konso, a killer only returns back to his home village very slowly. First, some men come to join him in a communal place outside the territory of the village itself. Here, a first sacrifice is made – in most cases this is a sacrifice of one or more goats sponsored by the family of the killer. The men then accompany the hunter on his way back to the village; when he comes within range the women and girls of his lineage welcome him with ululations and adorn him with their necklaces. The men again enter a communal ground where more sacrifices are made before entering the village and their own homesteads. Following the kill; for period of time which may last from weeks to several months, the new killer and his hunting partners largely refrain from work and instead sing their killer's songs and visit relatives where they are treated to more goat meat and drinks. This period comes to an end with a ritual in which the trophies from the hunt and the hunting partners play a great role. In Konso, the most prominent of these trophy rituals involves

roasting the penis of a male lion. This ritual is an essential step in claiming the social prestige of a hunter. So much so in fact that if a hunter who kills a lion dies before performing the ritual may not be buried. In this instance the responsibility of performing the ritual then falls to the first of the hunter's hunting partners.

When all the ceremonies and rituals of return have been observed, the killer obtains the right to sing his hunter's songs at the special community functions – such as at celebrations of killings/hunts by his village or at funerals. Additionally he attains the right to wear special insignia reserved for him.

The rituals and regulations observed before and after a hunt in these communities illustrate the three phases and the symbolism of a rite of passage as described by Van Gennep (1986 (1981)) and Turner (1970: 356; 1974; 1989 (1969): 94), as well as by other scholars working on that subject (see Davies 1994). Before going out into the wilderness, the hunters are first separated from their society and their original social standing through the reception of a blessing and – as it often happens – passing through a 'gateway.' The act of killing itself confirms this break with society. After successfully killing a man observes further rituals before being able to return to his home. Upon return, the hunters again pass through a 'gateway' in order to re-enter society. Even after this re-entrance they live for some time in an uncertain or liminal state before being reintegrated completely. The final reintegration is accomplished through further rituals using the trophies brought back from the hunt. These rituals allow the hunter to integrate the power of his kill, whether man or animal, into his own power – thereby changing his social standing. This explains why a hunter may not be buried unless the final reintegration ritual has been completed, as it is only logical that a man may not pass into his final social position as an ancestor if he still has an uncertain or unconfirmed status in society.

Once a man attains the social prestige associated with a successful hunt or kill he is expected to function as a sort of an ideal, acting as an exemplar of male behavior who has realized the values of his society at a higher level.

### Killing as part of the construct of masculinity

Among the communities examined in this study an ideal man is one who has the character traits of great physical force, aggressiveness, readiness to defend and kill, rhetorical skills, and ambition to achieve respect and honour in the society. From an early age children are taught these values through gossip, songs, and legends, as well as through witnessing the ceremonies which are honoured by the community. Simultaneously, men who have not killed are insulted and treated as un-manly cowards. Killing, just like marriage and producing children, is thus an essential step in becoming a 'full man'.

In many of the communities dealt with in this work, certain particularly cherished animals such as cattle or horses often function as a vehicle through which men may express their virility. Some ethnic groups like Hamär, Bešada, Bena, Kara, Dasänäö, Me'en, Suri or Longarim in Sudan entertain a strong relationship with one particular favourite animal that they sing for and with which they identify. These types of strong relationships can still be found between men and their cattle or horses. Schulz-Weidner (n.d.: 290) for

example notes that among the Guḡgi, if a family cherished a certain bull they would not want to give it away or have it slaughtered. Haberland (1963b: 104) also writes that among the Arsi the death of certain animals from their herd was met with the same grief as if a relative had died. Similar behaviour is also reported among the Hadiyya by Braukämper (1980: 283).

Haberland (1963a: 61) cited a parallel between the behaviour valued among of bulls and that among young men. Both were supposed to be lively and aggressive. The young men should demonstrate the same liveliness and aggression as a prized bull in seeking to gain honour through hunting and warfare. Bartels (1990: 71) speaks of the world of cattle as a metaphorical replique of the world of humans.

The Konso do not demonstrate such a strong relationship with their domestic animals, but of those ethnic groups close the Konso, the Boorana idealised horses as partners in warfare and hunting, as well as a source of pride for their owners. These horses were “closely associated with masculine activities and values and with fighting” (Baxter 1979: 79). As Sahlū (2002: 148) describes, the horse of a warrior was itself seen as a brave killer and likened to its owner. The importance of horses is also illustrated by their treatment. Horses have priority at a water point and should never be eaten. Just like men killed in war, they are left on the fighting ground for the hyenas to eat (Baxter 1979: 79-80).

Hamer (1987: 27) writes that among the Nilotic pastoralists, a man finds fame but also meaning through raids he conducts. I believe that this also holds true for the killers of big game or enemies. A killer and hunter is not only honoured with elevated prestige in his society; killing also gives an aim and meaning to his life.

When I was discussing death penalty with my friend Gude from Bešada, he was terrified by the idea that his life might have such an end. He assured me that he would never die “just like that, as a woman would.” If he knew that he was going to be killed, so he said, he would make sure that he could kill as many men as possible beforehand. Then, he would not mind to die at the hand of another.

I have not found such a clear statement in the literature about the groups addressed in this work. However, from some of the texts one can deduce that the act of killing may cause the killer to think about his own death. Some of the songs and legends of the Boorana (see chapter 4.3.) describe how certain men have only gained their status of hero through the circumstances of their death. Tadesse (1999: 211) supports this view when he states that the death of a common man may be beneficial to his community if he dies in battle.

Among the Konso, one also finds such an attitude concerning the connection between killing and dying. As I was told, those men who have died while or as a consequence of their killing were thought of as particularly heroic. In Gewwada, I recorded a song during a funeral ceremony which says at a point: “man, the one who has not killed a lion just simply dies like that”. In the last verse of the song, all those who have not killed yet are strongly advised to do so in order to be considered the equal of their more accomplished male counterparts.

One can thereby conclude that it is regarded as extremely un-male to not kill at least one dangerous animal during one’s lifetime. It is such an essential element of the role pre-

scribed by society for their men that those missing this element are not equal to “real men.” In both the utterance of my Bešada friend and the song from Gewwada, dying without having killed is likened to dying like a woman – just like that, without resistance and without making sense. In order to distinguish oneself from a woman then a man must strive to have killed before he dies.

The relationship between the death of a man and his own success in killing leads us to the third of the domains of the ‘meritorious complex.’ This domain concerns the death of a hunter and the monument erected for him marking if he has become a full and complete man.

### The *waka*

In Konso, these memorial monuments are called the *waka*, wooden anthropomorphic sculptures erected on a grave, near a pathway or on a communal ground in or at the entrance of a village. The study of these sculptures has shown that there are three categories of sculptures to be found in the different regions of Konso. The first category is the most well known and also the central subject of this work. These are statues erected for men who have during their lifetime killed an enemy or a big game animal. In this category, we find always at least three figures depicted, the main sculpture of the killer, that of his first wife, and that of the enemy slain or animal hunted. If the man has had more wives who have born children, these are also figured. In the region of Karat, the figures of this category may also be stone stelae erected on the grave. Then, the biggest stone represents the killer and the smaller ones beside it represent his wives and slain enemies. Groups of wooden sculptures in this category are always accompanied by one or two stone stelae which are erected on the side of the monument. Because wood can be erected for other people as well, stone therefore becomes the more reliable symbol for a killer. Both the sculptures and the stones are painted red with a mixture of ochre and butter on the day of the erection. These groups of sculptures or stelae may stand either in a field or in a public place.

In the second category of *waka*, we find statues for other outstanding men and, more rarely, women of a given village. This category is found in the area of Kasargyo and Fasha, but most of all in Arfayde. In the last mentioned village, these sculptures are, just as those of killers, painted in red. Reasons for erection mentioned to us during the inventorying mission were great wealth, extraordinary courage, social engagement and also having held some particular position in the community. The sculptures of this category were sometimes single, but usually couples: the hero and his wife. Unlike the first category of *waka*, they would never stand on a communal place, but might be placed in a private field near a pathway.

The third category of *waka* is that of grave markers. These we found in the areas of Kasargyo and Fasha, where they are mingled with the second category, and also in the areas of Tuuro and Pa’ayti. Here, a wooden sculpture is erected for any man and any woman who was married and has had children. These statues are always erected on graves and not painted. On men’s graves, one would usually find two sculptures, the one repre-

senting the dead as well as the one representing his wife. Another statue representing the same woman is erected on her own grave, although without a representation of her husband.

The statues for clan chiefs (*poqalla*) of the Konso represent a special type of *waka*, as they can be categorized among all three of the categories named above. As a prominent person of society, any clan chief and any wife of a clan chief will have a statue erected after their death. It thus belongs to the second category but also to the third, as these statues would usually be grave markers as well. The three regional clan chiefs may never kill anything or be represented as a killer. For the local chiefs however, it is ritually authorised. Additionally, members of their clans may transfer the status of a hero-killer to their clan chief if they wish to do so. Thus, the largest groups of *waka* standing together were representations of a clan chief, his wives and enemies as well as big game animals killed by some of their clansmen. In some groups, these clansmen were also represented.

Among many ethnic groups (e.g. Arbore (Tadesse 1999: 115), Mačča-Oromo (Bartels 1983: 221; Knutsson 1963)), people cited greater devotion to their clan or lineage than to their broader ethnic group. This is reflected in the organization of burial grounds, where the dead are grouped according to clan, as for example in Pa'ayti/Konso described in chapter 5.2.). The informants of Brøgger (1973: 11) in Sidamo were able to name all people buried in the graves of their own lineage up to the founding father, whereas they were not able to do this for the graves of another lineage. The clan is also of central importance for the reintegration of a killer for example among the Arbore. Additionally a killer has specific duties towards the community of his own clan. In his songs glorifying himself and his deed, he also glorifies his own parents and famous ancestors (Tadesse 1999: 90-91). One can conclude then, that the importance of a kill is not put restricted to an individual man, but also of importance in a broader social context for his clan and lineage. In a legend of the Boorana for example, a certain man learns from a diviner that he will not survive a particular battle in which he has accepted to participate. He decides to go in spite of this prediction, but declares his participation in it as his own sacrifice for the Boorana and demands in return a higher status of his own clan within this ethnic group. This demand is accepted and higher status for that hero is legitimated. This means that a hero killer brings honor and prestige, not to his ethnic group, but to his clan or lineage. Rather than his entire ethnic group, the man's clan, and most of all his descendants, will identify with him as their ancestor.

A Konso killer can only be memorialized with a *waka* monument after his death if he leaves behind legal and living children and / or grandchildren. The larger the group of descendants, the greater the feast and the bigger and the more expensive the monument can be. Therefore I argue here that the descendants of a man do not only honor their ancestors by erecting a monument, but also demonstrate their own strength of numbers and prestige. The many monuments that are erected on the territory of a given ethnic group are symbols of strength and fearlessness which can be seen as a sort of competition between the clans of an ethnic group. To outsiders however, who do not know which monuments belong to which clan, these *waka* present the whole ethnic group as fierce fighters.

Concluding from my own interviews and observations, killing enemies or big game animals in Konso today serves most of all to prove oneself as a strong and powerful man who is ready to fight and defend his people. Earlier studies of scholars around the middle of the 20<sup>th</sup> century have also shown that killing was thought to produce or enrich the fertility in the group of the killer. This becomes very clear when looking at the symbolic equation often made by informants of killing and giving birth.

As I have shown in chapter seven, killing does not so much belong to a concept of biological fertility, but it serves to enrich a principle of vitality. I have used several examples from ethnic groups of southern Ethiopia to show how this concept works. For example, a person who has killed in war or has hunted a big animal is seen as particularly lucky and successful in life. This particular luck of killers is considered a contagious or inheritable trait. In Konso, this luck can be transferred to the land, animals and people via the clan chief if, for example, the killer transfers his honour to him. Lion-hunting especially, but also killing enemies in warfare, is very closely connected with high officials of the society – most of all lineage heads. When the hunter or killer has obtained his status as a lion-killer, this is also expressed in the insignia that he is intitled to wear. These insignia resemble those of the nobility of the society, including the ostrich's feather, the earring and, in some places, the head dress called *kallačča* (see Haberland, 1965). My own research in Konso leads to the conclusion that here the *waka* were originally monuments for clan chiefs and only later became monuments that are erected for killers. In Konso, the clan chiefs participate in the pre- and post-hunt rituals and there is always the possibility of transferring the honour of the killing to a clan chief. In such cases the actual killer becomes the 'witness' or the hunting partner of that chief. The main duty of a chief is to assure the wellbeing and the fertility of the land, the people and the animals under his responsibility. He does this through his very presence, as well as by carrying through the rituals and by blessing the country.

One can therefore understand that the regenerating powers of the clan chiefs are enriched and empowered by the men who have gone to kill an enemy or a big game animal. In this way, the killers and hunters enrich the fertility not only of their own wives, herds and land, but also benefit, via the clan chiefs, the powers of vitality and fertility of the whole community. There are additionally some clues that in former times all wooden sculptures were erected only for clan chiefs. For example, certain *waka* bear the decoration of an insignium (*kallačča*) used on all *waka* representing killers. However, in life only clan chiefs wear this insignium in Konso. Furthermore, older groups of statues are much larger than the current ones. This leaves to think then, that in former times, many more killings were 'given' to the clan chiefs.

Among the communities examined in this paper, a killer is an idol and an example for other people in his society. He represents the ideal image of a virile, fierce and fearless man who is ready to fight and defend the well-being of his community. Famous killers of enemies and big game animals are the pride of their clan, and as a group these killers are the pride of the whole ethnic group. Therefore, the community is interested in 'producing' as many of those idols as possible. They stand for physical strength, a decendancy which is great in number, and a lineage that is industrious and unified. Killers, more than

any other member of the community, incorporate and embody the values of their group. In this way, they support the work and duties of the ritual leaders of the lineages and clans who assure well-being and fertility with their benediction. This benediction can only be affective if the social order within the community is maintained and strengthened, and so the work of the ritual leaders also reflects the strength of their group.

## Anhang 2: Glossar

<i>arxatta</i>	unterer Teil des Gehöfts
<i>arxatta ayla / logida</i>	Begräbniszeremonie für einen poqalla
<i>aska</i>	Penistrophäe
<i>pirpirta</i>	Lat.: juniperus proxera
<i>jaqa</i>	Mais- und Hirse – Bier
<i>diila</i>	Ruß
<i>diika</i>	Blut
<i>diiruma</i>	Männlichkeit/Heldenhaftigkeit
<i>hansabita</i>	Pflanze diverser ritueller Bedeutung, wird u.a. auf Gräber gelegt: lat.: Labiatae; Ocimum suave (nach Hallpike 1972: 72)
<i>harmitta</i>	Talent, Begabung, Fertigkeit
<i>hopa</i>	Tötergesänge
<i>ishambaita</i>	Töter (allgemein)
<i>karma</i>	Löwe
<i>katta haulaqara</i>	Schattendach über dem Grab, welches die waka schützt
<i>kayota</i>	Schlichter



<i>kallačča</i>	phallisches Kopfornament
<i>kelteita</i>	Affe (Pavian)
<i>kuma / kumaita</i>	Jungfernstöcke, mit welchen die jungverheirateten Frauen nach ihrer Hochzeit durch das Dorf ziehen, wenn sie bei der Heirat Jungfrau gewesen sind. Auf dem Grab der Frauen des Kala dargestellt
<i>lamitta</i>	erster Sohn der Zweitfrau
<i>kussita</i>	jüngere Söhne / Brüder
<i>lafta</i>	Knochen
<i>moora</i>	öffentlicher Platz
<i>murrambaita</i>	Bezeichnung für denjenigen, der nach einer Tötung die Genitalien abgetrennt hat
<i>naba</i>	schwarze Farbe aus Ruß
<i>namadwai</i>	Leichnam
<i>niba</i>	schwarzer Lehmboden, wird in Turo und Pa'ayti benutzt um die waka der Nichttöter vor Insekten zu schützen
<i>oyda</i>	oberer Teil des Gehörts
<i>paamirta</i>	'Zeuge' der Tötung / Jagdgefährte
<i>poqalla</i>	Clanchef / König / Priester
<i>pargala</i>	Feind
<i>purasha</i>	kleine Feldflasche aus Kalebasse, seltener aus Holz
<i>qairanta</i>	Leopard
<i>qarta</i>	älterer Bruder
<i>qoira haula</i>	Holzpflocke, welche auf dem Grab die Frauen symbolisieren
<i>sara</i>	Assistent des poqalla
<i>shama / shameta</i>	getötetes Wild als Gabe für einen poqalla
<i>shorogota</i>	Verantwortlicher für kulturelle Aktivitäten und Materialien
<i>shileta</i>	Totenzereemonie, die nur für Großväter und Großmütter abgehalten wird
<i>swaita</i>	Seher
<i>tabala</i>	Ocker, benutzt um die waagaa zu färben
<i>tikahaula</i>	tika = Haus; haula = Grab

<i>tonda</i>	Stöcke, die in der Gegend Pa'ayti neben den waka stehen können und den Reichtum des Verstorbenen symbolisieren
<i>turqa</i>	Friedhof
<i>xalala</i> <sup>158</sup>	Lat : <i>cissus rotundifolia</i> (Euphorbiaceae)
<i>xorma</i>	wörtl. Bulle, metaph. starker, tüchtiger Mann
<i>ulahita</i>	Pfahl aus <i>Juniperus procera</i> zum Wechsel der Generationen aufgestellt
<i>uguka kusheta</i>	Straußenei (uguka = Ei kusheta = Strauß)
<i>waka</i>	hölzerne Statue, die für Tote errichtet wird
<i>xela</i>	Generation im Gaada-System
<i>xedalita</i>	Helden-Töter von Großwild oder Feinden

## waka-spezifische Bezeichnungen

### 1. Der Körper

<i>ilta</i>	Auge
<i>ilga / ilgitta</i>	Zähne
<i>afa</i>	Mund / Sprache
<i>nabahat</i>	Ohr
<i>kaasa</i>	Gewehr
<i>kussa</i>	Penis
<i>mismara</i>	Nägel (Amhar.)

### 2. Haarstile

<i>doba (tontola, in Tuuro: lisetta)</i>	in drei am Kopf entlang laufenden Zöpfen geflochtenes Haar. Haarstil einer verheirateten Frau ohne Kinder.
<i>lehaya</i>	Haarstil einer verheirateten Frau mit Kindern. Die drei Zöpfe des <i>doba</i> sind noch einmal geteilt, so daß es 6 Teile ergibt.
<i>kameta</i>	Haarfrisur für Männer: hoch über dem Kopf und in der Mitte spitz zulaufend

---

<sup>158</sup> Identifiziert von Elise Demeulenaere (pers. comm)

<i>kassara</i>	In kleine herabhängende Locken gedrehtes Haar. Frisur getragen von Frauen, die Enkel haben
<i>kassangassa</i>	Weiblicher Haarstil
<i>kuffere / kuffereda</i> (in <i>Pa'ayti matta</i> )	Hoch geflochtenes Haar: etwas aus der Mode gekommener männlicher Haarstil, jedoch häufig bei <i>waka</i>
<i>kuncho</i>	Haarsträhne, die beim Rasieren auf dem Kopf stehen gelassen und als Heldenzeichen mit einem roten Faden verflochten wird
<i>kutota</i>	Rasiertes oder sehr kurz getragenes Haar, wobei am Hinterkopf ein kleiner Tuff stengelassen wird. Haarstil der als <i>waka</i> dargestellten Boorana-Feinde
<i>shurupa / zirfa</i>	viele kleine am Kopf entlang laufende Zöpfchen; Mädchenfrisur
<i>arasha</i>	Männerfrisur: hoch aufgetürmtes Haar
<i>moluta / malata</i>	Kurzrasiertes Haar
<i>motota</i>	Weiblicher Haarstil in Tuuro: ein nach der Geburt des ersten Kindes auf der Mitte des Kopfes getragener dicker Zopf; in seiner Bedeutung äquivalent zu <i>Ihaia</i> in anderen Gegenden
<i>shullshull</i>	Haarstil der Feinde aus dem Süd-Omo Gebiet: mit Hilfe von Lehm am Hinterkopf aufgetürmtes Haar
<i>obeta</i>	Haarstil eines unverheirateten Mannes (in <i>Pa'ayti</i> ).
<i>qorrota</i>	Kreis auf dem Kopf eines <i>wakas</i> , der die Frisur eines unverheirateten Jungen im heiratsfähigen Alter darstellt

### 3. Schmuck

<i>anata ata</i>	Kalk, der mit Wasser vermischt als weiße Farbe dient
<i>ashawa</i>	zu einem Armreif gedrehter, dicker Aluminiumdraht, von beliebigen Personen am Oberarm getragen
<i>damata</i>	Halsband aus Giraffenschwanz; von Männern getragen
<i>fadjasa</i>	Armreifen aus Elfenbein, von Töttern am Oberarm getragen
<i>furota</i>	Karneolperlen, die von <i>poqalla</i> und ihren Gattinnen getragen werden

<i>furota kala</i>	Längliche Perle aus Karneol, von Töttern getragen
<i>hajeleda</i>	Bezeichnet gleichermaßen eine Tatauierung, die von Frauen auf den Wangen getragen wird, und die Pflanze, mit der dieses hergestellt wird: Es handelt sich um ein Gras, das auf die gewünschte Hautstelle gelegt wird und dort die Haut verätzt. Wenn es später abgezogen wird, entsteht hiermit eine Wunde. Diese wird mit Kohle oder micahaltigem Lehm Boden (niba) bestrichen, so dass sie schwarz wird.
<i>heerota</i>	Fußkettchen aus Straußenei-Perlen, die von Frauen getragen werden, sobald sie ihr erstes Kind geboren haben. Sie tragen dann an jedem Knöchel 2 Ketten. Wenn dann der erste Enkel geboren wird, nehmen sie an jedem Knöchel eine der Ketten wieder ab.
<i>irita</i>	gedrehter Armreifen aus Kupfer- oder Messingdraht, von beliebigen Personen am Oberarm getragen
<i>iruwana</i>	eine blaue Perle, von Töttern, reichen Männern sowie dessen Ehefrauen getragen
<i>jagada</i>	Halskette
<i>kolba</i>	Ohring (rote flache runde platten, aus Knochen)
<i>madasha</i>	Armband aus Ziegenfell, das man sich umbindet um zu zeigen dass man bei jemandem eine Ziege gegessen hat
<i>minja</i>	Sehr schmale Stirnbänder aus geflochtener Ensete. Von Frauen, die Kinder geboren haben am Haaransatz getragen
<i>michiira</i>	einzelne Armreifen aus Kupfer und Messing zusammen gedreht
<i>mudata (mudaba?)</i>	einfacher Aluminiumarmring
<i>mugula</i>	Armreif der regionalen poqalla, meist aus Eisen
<i>raba</i>	Elfenbeinarmreif
<i>tala</i>	Halsband von wahrscheinlich Elfenbein- oder Knochenperlen, die von Helden eng am Hals getragen, wenn sie mindestens 4x getötet haben
<i>tuma</i>	Armreif der großen (überregionalen) poqalla (Kalle, Bamalle, Quufa), idealerweise aus Silber

## 4. Kleidung

<i>barreteta</i>	Bunte Männershorts aus Synthetik
<i>konfa</i>	Männershorts aus Baumwolle
<i>odeta</i>	Gürtel
<i>tepa surrapa</i>	Patronengürtel
<i>utturaita</i>	lederner Frauenrock
<i>uwa</i>	Nach hinten sich verbreiternder Gürtel, der früher von Frauen unter dem Rock getragen wurde.

## 5. Waffen

<i>billa, billawa</i>	Messer (Amh.)
<i>hirta</i>	großes Messer mit Elfenbeingriff
<i>kontaleta</i>	Schild
<i>kurateta</i>	Schwert bzw. großes gebogenes Messer, dient zur Jagd
<i>lada</i>	Kampfstock, Prügel
<i>orana</i>	Speer

**Glossar einiger Bezeichnungen der Gewwada**

<i>agare</i>	Elfenbeinarmreif
<i>arabugo</i>	Elefant
<i>bogoloho; bogolaðe</i>	Klanoberhaupt
<i>bogolte</i>	Frau des Klanoberhauptes
<i>bukaəo</i>	Leiche
<i>fure</i>	Töter- o. Bogolhopern / cornalin
<i>haule</i>	Friedhof, Grab
<i>hherte</i>	Elfenbein
<i>igahhko</i>	Stein
<i>ilge arabugo</i>	Eckzahn eines Löwen
<i>jage</i>	Perlen

---

<i>kalalle</i>	Lat : cissus rotundifolia (Euphorbiaceae)
<i>karmo</i>	Löwe
<i>kasset</i>	Spinne auf dem Grab
<i>kota</i>	Nische im Grab
<i>pokambako</i>	Töter
<i>pamirko</i>	Zeuge (es gibt immer zwei pamirko. Der erste ist wichtiger als der Zweite. Wenn kein pamirko vorhanden ist, dann geht man nach Hause und holt sich einen. Treffen sich zwei pamirko, dann sprechen sie sich mit 'baa' oder 'baami' an.
<i>qarro, (pl qarre)</i>	Biertöpfe
<i>qauho</i>	Mensch
<i>qummo</i>	Lat.: solanum incanum
<i>rambe</i>	Gemeinschaftsgrab der bogolaðe
<i>sereko</i>	Leopard
<i>shame</i>	Den Töter nach der Tat bewirten / Töterlied, das beim Auf- richten der Stele gesungen wird
<i>suako</i>	Seher
<i>tok'e</i>	Schmucknarben
<i>t'onde</i>	Wenn Töter am Baum kreisend seine Taten kund gibt
<i>tubade / atubada</i>	Tanz beim Stein der Töter unter Anleitung des oritta
<i>ulsunge</i>	Totengeist
<i>wago</i>	Gottheit

## Anhang 3: Bildteil

Töten von Großwild als Teil des *Gadaa*-Systems



**Abb. 1**

*Gruppen von raba-Grad-Anwärttern auf dem Weg zur rituellen Büffeljagd (FOK 70, S. 62 53/12).*

## Repräsentationen vom Schneiden der Genitaltrophäe in der äthiopischen Malerei



Abb. 2

„Krieg gegen die Shangalla“ Maler : Belechw Yimer. Leinwand, 87×131 cm; Museum für Völkerkunde, Berlin. Inv : III A 56 44. Aus: Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart (brsg.) 1993 : Äthiopien in der volkstümlichen Malerei. Stuttgart : ifa.



## Zeremonielles Rösten eines Löwenpenis



Abb. 3

*Kilate hat das Fell des von ihm erlegten Löwen mitgebracht, das zunächst erneut aufgespannt und dann in das Geböft des poqalla seines ersten Jagdgeführten getragen wird.*



Abb. 4

Abb 5.



*In Kilates Geböft wird dem zu opfernden Ziegenbock erst ein Gemisch aus Wasser und dem Kohlbaum (Moringa) eingeflößt, dann wird er auf seine rechte Seite gelegt und der Leib aufgeschnitten um das Herz heraus zu reißen.*

Abb. 6



Abb.7



Abb. 8



Abb. 9



*Ein Stück des Gliedes des von Kilate erlegten Löwen wird auf einer Tonschale geröstet.*

Abb. 10



*Nach dem Rösten wird der verbleibende Rest des Gliedes in eine Kalebasse gefüllt und unter das Dach eines Hauses im unteren Teil des Geböfts gehängt.*

Abb. 11



## Trauerfeier

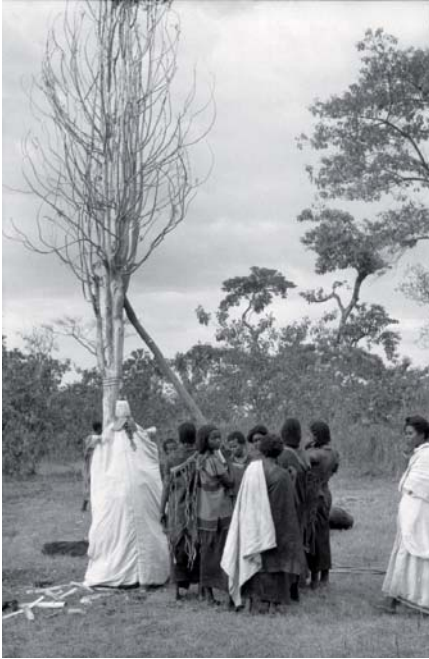


Abb. 12



Abb. 13

*Totempfahl (dore) und Totenpuppen (midanso) der Sidama. Fotografiert von E. Pauli 1954-55 (FOK 69, 27-Pa030-06; 27-Pa031-38).*



Abb. 14

*Foto: E. Pauli 1954-55 (FOK 70, S. 67 27-Pa038-25)*



Abb. 15

*Foto: H. Straube 1954-55 (FOK 75, 27-Str107-36)*

*Frauen der Burgi (Abb. 15) und Gide'o (Abb. 14) mit dem Federschmuck und Insignien bzw. Tötertrophäen ihrer Männer bei einer Trauerfeier.*



Abb. 16

*Alter Mann führt Tänze und Pantomimen vor. Foto: E. Pauli, 1950-52 (FOK 73, 23-Pa069-35, FOK 73, 23-Pa069-40) Konso.*



Abb. 17

*Links: Mumie der Ehefrau eines poqalla mit Graskordel umwickelt. Sie wird an der Trauerfeier zu ihrem Grab getragen. Foto: Marc Deville in Machelo 2003.*

*Rechts: waka, die links abgebildete Frau darstellend. Foto: Marc Deville in Machelo 2003.*



Abb. 18

## Beispiele von Grabanlagen für Töter und anderen Tötermalen in Äthiopien



*Tötermal der Dorse aus geflochtenem Bambus, wobei in hohlen Bambusstäben die Trophäen aufbewahrt werden. Foto: E. Pauli wahrsch. zw. 1950-55. (FOK 71, 27-Pa047-02).*

Abb.19



Abb. 20

*Links: Grabanlage der Arsi an der Grenze zu den Sidama. Foto: E. Haberland 1954-55.*

*Rechts: Grabanlage eines höchsten Ranginhabers der Sidama. Foto: E. Pauli 1954-55.*

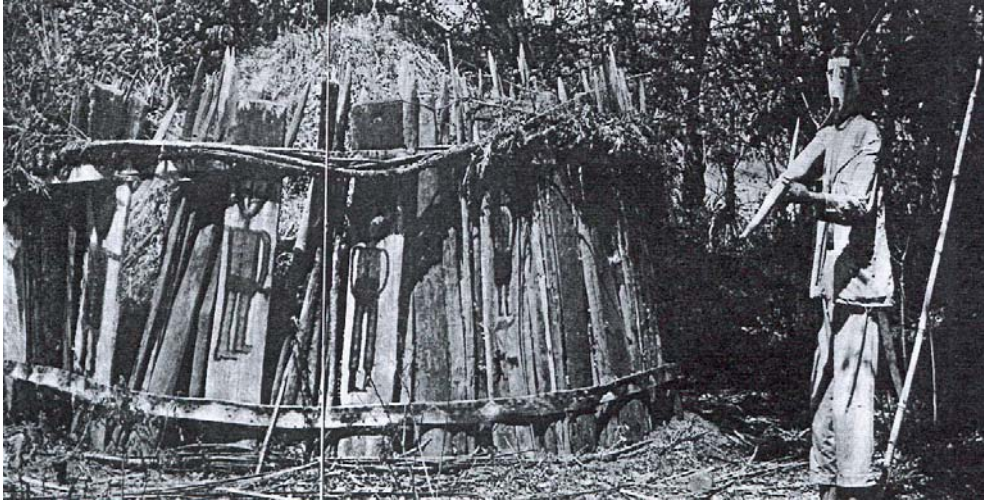


Abb. 21

*(Sidama): Heldengrab mit einer den Toten darstellenden Puppe.*



Abb. 22

*(Sidama): An seinem Grab errichtetes Abbild eines Kriegers.*

*Aus: Lonfermini 1971: I Sidamo.*



Abb. 23

*Tötermale der Guğgi, fotografiert während der Frobenius-Expedition 1954-55.*



Abb. 24



Abb. 25

*Tötermale in Wäläytta.*

*Oben: Trophäengerüst. Foto: unbek. (FOK 78, 27-KB113-12a).*

*Links: Töterbündel aus Tierfellen. Foto: E. Haberland 1954-55 (FOK 78, 27-Ha081-16).*



Abb. 26

*Entrindete und rot gefärbte Stangen mit den Schädeln geopfter Rinder an einem Tötergrab in Arsi. Fotografiert von E. Haberland 1954-55.*



Abb. 27

*Trophäenbaum an einem Weg in Genwada, 2000.*





**Abb. 28**

*Gerüst aus Bambusstangen mit Schmuck und Waffen eines Verstorbenen der Koorete, den es darstellen soll. Foto: H. Straube 1954-55 (FOK75, 27-Str105-08).*



**Abb. 29**

*Aus dem unteren Ende eines Ensete-Schaftes geformter Leopard, der an einer Totenfeier bei den Sidama am Denkmal eines Verstorbenen Töters niedergelegt wurde. Foto: E. Pauli 1954-55 (FOK 69, 27-Pa021-0043).*

Für Töter errichtete *waka*-Gruppen in Konso**Abb. 30**

*KW 104-115 in Debana Paleeta: Gruppe von waka, die für drei verschiedene (aber verwandte) Töter aufgestellt wurde. Foto: M. Chordi 1999.*

**Abb. 31**

*Waka der Konso (KW 1-9) in Mecbeke.*



**Abb. 32**

*Gruppe von waka bei Arfayde. Fotografiert von E. Pauli 1950-52 (FOK 73, 23-Pa052-38).*



**Abb. 33**

*Vernichtete waka in einem Feld am südlichen Eingang des Dorfes Buso. 2000.*



**Abb. 34**

*Gruppe von waka südwestlich von Arfayde. Foto: E. Pauli 1950-52 (FOK 73, 23-Pa052-36).*



**Abb. 35**

*Zwei Gruppen von waka bei Machelo. Foto: E. Jensen 1954-56 (FOK 73, 27-Pa043-33).*

## Für Töter errichtete Steinstelen

**Abb. 36**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 37**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, zusammen mit verwitterten Holzskulpturen; fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 38**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 39**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 40**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 41**

*Stelen am südlichen Eingang des Dorfes Buso, fotografiert während der Inventarreise des CFEE / ARCCH 2000.*



**Abb. 42**

*Totendenkmäler an der Straße westlich von Arfayde. Fotografiert von E. Pauli 1950-52 (FOK 73 23-Pa052-35).*



## Darstellungen von Tieren



Abb. 43

*Denkmal für einen Töter in Kolme. Dargestellte Tiere: links ein Elefant, rechts vermutlich ein Löwe. Die kleineren menschengestaltigen Figuren könnten Affen, oder aber auch ‚Bedienstete‘ darstellen. Foto: E. Haberland 1954-1956 (FOK 73, 27HA079-23).*

Abb. 44  
KW 295Abb. 45  
KW 14

*Darstellung von einem Löwen.*

Abb. 46  
KW 97-98

*Darstellungen von Löwen einem Leoparden und einem Affen.*

Abb. 47  
KW 372

*Darstellung von einem Affen.*

## Darstellungen von Waffen

*Die Heldentötoren errichteten Denkmäler für gewöhnlich Waffen. Am gängigsten sind Darstellungen von Speeren und Schilden. Oft bilden ein rautenförmiges Schild und zwei Speere eine Einheit. Es gibt aber auch runde Schilde und einzelne Speere. Einige neuere Skulpturen sind mit Gewehren oder Schwertmessern dargestellt.*



**Abb. 48**  
KW 1-9



**Abb. 49**  
KW 145-160



**Abb. 50**

*Schild der Gruppe KW 91 – 98.*

*Zwei Gruppen von waka mit Schilden und Speeren.*



**Abb. 51**  
KW 115



**Abb. 52**  
KW 289



**Abb. 53**

*Die Hauptfigur KW 171 (in diesem Fall kein Tötter) hält sein rundes Schild vor der Brust.*

*Ein waka mit einem Patronengürtel (Abb. 51) und einer, der sein Schild vor der Brust hält (Abb. 52).*



**Abb. 54**  
KW 167-168



**Abb. 55**  
KW 300-302



**Abb. 56**  
KW 303-305

*Abb. 54 – 56: Verschiedene Skulpturengruppen mit Darstellungen von Gewehren, Schwertmessern und Patronengurten.*

## Darstellung von Kleidung



**Abb. 58**  
KW 262



**Abb. 57**  
KW 198



**Abb. 59**

*Lederrock, wie er früher getragen wurde. Aufgenommen in Debana 2003.*

*An den waka ist nur sehr wenig Kleidung dargestellt. Die weiblichen Figuren tragen häufig eine Art Schürze, die von meinen Begleitern als traditioneller Rock bezeichnet wurde (Abb. 57 und 58). Männliche Figuren sind nackt.*

## Haarstile der Männer

*„kuffere“*

**Abb. 60**  
KW 87



**Abb. 61**  
KW 443

*Kurzhaarfrisur*

**Abb.62**  
KW 107



**Abb.63**  
KW 129



**Abb. 64**  
KW 167

*„kutota“*

*Das kutota ist ein kleines Zöpfchen am Hinterkopf, das unter den Boorana und den Konso der Gegend Aparoba als Töterzeichen im ansonsten kurz geschorenen Haar getragen wird.*



**Abb. 65**  
KW 69



**Abb. 66**  
KW 88

Frisuren, die häufig an Figuren zu finden sind, die getötete Feinde darstellen



**Abb. 67**  
KW 068



**Abb. 68**  
KW 153

*Feind-waka in Buso (Abb. 67) und Debana (Abb. 68.). Aufgrund der Frisur von den Informanten als Boorana oder Hamar identifiziert. Foto: M. Chordi, 1999.*

*Mann der Basha-da mit der betreffenden, aar genannten, Haarfrisur.*



**Abb. 69**



**Abb. 70**  
KW 145

*Die Einwohner des Dorfes Debana interpretierten den in Abb. 70 dargestellten Haarstil als 'offene Haare' und die Figur aufgrund dessen als Abbild eines getöteten 'Banditen' (shifita). Die Frisur weist aber auch eine deutliche Ähnlichkeit mit dem aar auf; einer Frisur, die Männer in Hamär, Bena und Beshada zuweilen tragen (Abb. 69).*

## Haarstile der Frauen

*Doba*

*Diesen Haarstil tragen Frauen, die verheiratet sind, aber noch keine Kinder haben. Das Haar wird am Kopf entlang in drei Zöpfen geflochten, wobei der mittlere am dicksten ist und über dem Kopf hoch steht.*



**Abb. 71**  
KW 108



**Abb. 72**  
KW 168

*Das hoch über dem Kopf aufgetürmte Haar der Figuren im Kusuma-Stil in Pa'ayti und Tishmale wurden von meinen Übersetzern ebenfalls als doba bezeichnet. Eine Fotografie der Frobenius Expedition zeigt jedoch, dass die Haartracht etwas anders aussieht.*



**Abb. 73**  
KW 196

*doba des Kusuma-Stils.*



**Abb. 74**

*Mädchen mit Haartracht der Kusuma um 1934-35 (FOK 43, 13-KB041-32).*

*Lehaya*

*Lehaya ist der Haarstil der verheirateten Frauen, die Kinder geboren haben. Das Haar wird zu ‚doba‘ geflochten, und es werden Kämmen hinein gesteckt, so dass es in sechs Partien geteilt ist.*



**Abb. 75**  
KW 123



**Abb. 76**  
KW 105



**Abb. 77**

*Frau mit lehaya-Frisur in Buso/Konso. Foto: Poissonnier 2003.*



### Kassara

*An diesem Haarstil erkennt man Frauen, die Großmutter geworden sind. An waka ist sie leicht mit einer Kurzhaarfrisur zu verwechseln. Da dieser Status auch durch das minja – Stirnband kenntlich gemacht wird, ist sie dennoch relativ gut zu identifizieren.*



**Abb. 78**  
KW 358



**Abb. 79**

*Frau in Buso mit kassara-Frisur und minja-Stirnband. Beides sind Symbole für den Status einer Großmutter (Foto: Poissonnier 2003).*

### Zirfa

*Die Frisur zirfa (viele, kleine am Kopf entlang geflochtene Zöpfchen) wird heute auch von verheirateten Frauen getragen; früher war sie jungen unverheirateten Mädchen vorbehalten. An den waka ist sie daher nur selten zu sehen. Während der Inventur begegneten uns nur Skulpturen jüngerer Datums mit einer solchen Frisur.*



**Abb. 80**

*Mädchen mit zirfa-Frisur in Kusuma. Foto: Poissonnier 2000.*



**Abb. 81**  
KW 166

### Darstellungen der weiblichen sekundären Geschlechtsmerkmale

*Die Brüste der weiblichen Figuren sind nur geringfügig unterschiedlich. Besonders zeichnet sich hier jedoch der ‚Kusuma – Stil‘ heraus, bei dem die Brüste häufig nicht wirklich in Relief geschnitzt werden, sondern nur durch Ausböhlung der darunter liegenden Partie entstehen. Sie sind dabei meist flach und häufig auch spitzgeformt.*



**Abb. 82**  
KW 166



**Abb. 83**  
KW 110

*Darstellung von Brüsten an einer Figur in Arfayde (links) und an einer Figur in Debana (rechts).*



**Abb. 84**  
KW 130-133

*Darstellung von Brüsten von Figuren in Arfayde.*



**Abb. 85**  
KW 484

*Darstellung von Brüsten, Bauchnabel und Scham an einer weiblichen Figur aus der Region Pa'ayti. Der Unterschied zwischen dem hervorstehenden Bauchnabel und der dezent geschnitzten weiblichen Scham ist hier sehr gut zu erkennen. Dies lässt ähnliche Darstellungen an anderen Figuren als Scham zu, wenn kein Bauchnabel dargestellt ist.*



**Abb. 86**  
KW 179

*Nur wenige Figuren sind so deutlich mit Scham dargestellt, wie diese.*

## Darstellungen des männlichen Glieds

*Das männliche Glied ist in verschiedenen Techniken dargestellt. Oft wird an den Seiten so geschnitzt, dass sowohl Bauch als auch Glied in der gleichen Höhe in Relief erscheinen wie in Abb. 87 und 88. Vor allem in den Regionen Pa'ayti Fasba und Kasargyo wird das Holz nur um das Glied selbst entfernt, es entsteht so ein falsches Relief (Abb. 89-91). In ganz wenigen Fällen wird das Glied auch separat geschnitzt und an die Figur angenagelt (Abb. 92).*



**Abb. 87**  
KW 356



**Abb. 88**  
KW 204



**Abb. 89**  
KW 279



**Abb. 90**  
KW 431



**Abb. 91**  
KW 379



**Abb. 92**  
KW 379

## Schmuck und Insignien

*Fast immer sind die Hauptfiguren, d.h. der dargestellte Heldentöter und seine erste Frau mit Halsketten dargestellt. An Figuren, die Zweitfrauen darstellen, sind diese Halsketten seltener, und an Feindesfiguren dient die Darstellung von Schmuck häufig zur Identifizierung seiner Herkunft.*



**Abb. 93**  
KW 106

*Figur eines Heldentöters mit dem ‚phallischen‘ Stirnband kalačča und den Perlen für Heldentöter furota kaala.*



**Abb. 94**

*Töter mit zwei furota kaala Perlen.*



**Abb. 95**  
KW 95

*Frauenfigur mit Halsketten, Stirnband und Tatauierung (hajeleda).*



**Abb. 96**  
KW 126

*Frauenfigur mit Halsketten und Stirnband (minja), das ihren Großmutterstatus anzeigt.*



**Abb. 98**  
KW 364

*Viele der Figuren sind mit Armreifen dargestellt. Die Reifen am Oberarm einer Töterfigur stellen Armreifen aus Elfenbein dar, die als Abzeichen für Töter gelten.*



**Abb. 97**

*Insignien eines Töters in Konso: Schellen und Armreifen aus Elfenbein.*



**Abb. 99**

*Ein Leopardenjäger mit seinen Jagdgefährten, die sich mit der Schlingpflanze xalala, Ruß im Gesicht und den Perlenketten ihrer weiblichen Verwandten geschmückt haben.*

*Foto: Gesagben Wolde Kala in Konso 2003.*



**Abb. 100**

*Ein Löwentöter mit einem Halsband (tala), das ihn als mehrfachen Töter auszeichnet.*

*Foto: Poissonnier 2003.*

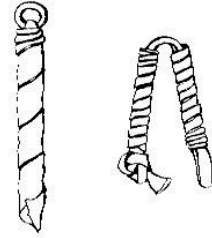


**Abb. 101**  
KW 151



**Abb. 102**  
KW 157

*Messingspiralen als Töterschmuck der Boorana und Guggi, nach Haberland (1963: Tafel 23 Abb. 1,2).*



**Abb. 103**

*Zwei Feindesfiguren mit spezifischem Schmuck, der sie als Boorana (Abb 101.) bzw. als Hamar (Abb.102) identifizieren lässt. Der Anhänger, den die Figur auf Abb. 101 trägt, hat Ähnlichkeit mit der Messingspirale, einem Töterschmuck der Boorana (Abb. 103), aber auch mit einem Teil des Töterschmucks der Šamay (Abb. 104).*



*Dreiteiliger Metallschmuck als Kennzeichen eines Mannes, der einen Menschen oder ein Großwild getötet hat. (FOK 62, S. 144 P 39/23).*

**Abb. 104**

## Stile

*Kategorie 1: waka-Gruppen für Töter und Großwildjäger*

**Abb. 105**  
KW 104-110

*Die waka der Kategorie 1 stehen immer in einer Gruppe von mindestens drei Figuren: der Hauptperson, einer Ehefrau und dem Abbild des Feindes oder Großwilds, das getötet wurde. Die Hauptpersonen sind leicht kenntlich an dem Glied (was den Feindfiguren fehlt) und dem phallischen Kopfschmuck (kalačča). Bei obigem Bild handelt es sich um zwei nebeneinander aufgerichtete Gruppen, es sind also zwei Töter auszumachen.*



**Abb. 106**  
KW 365



**Abb. 107**  
KW 161-64

*Viele der Figuren der Karat-Gegend sind mit seitlich gerade anliegenden Armen dargestellt. Bei einer anderen Variante sind die Frauenfiguren mit auf dem Unterleib gefalteten Händen dargestellt, während Männerfiguren mit einer Hand einen Schild vor der Brust und mit der anderen ihr Glied halten. In Arfayde haben wir ausschließlich Figuren mit letzter genannter Handstellung gefunden.*



*Kategorie 2: waka für andere herausragende Persönlichkeiten*



**Abb. 108**  
KW 169-170

*In Arfayde und Kasargyo werden auch waka für Personen aufgestellt, die nicht getötet, sondern sich auf andere Weise hervorgetan haben.*

*In Arfayde stehen solche Figuren dann meist nicht auf einem Grab, sondern gut sichtbar auf einem Privatgrund, und es sind Mann, Ehefrau und auch Waffen dargestellt, die den gesellschaftlichen Status als ‚wohlhabende Person‘ ausdrücken. Die Figuren sind, wie ansonsten nur für Töterfiguren üblich, mit Ocker bemalt (Abb.108).*

*In Kasargyo handelt es sich bei den Skulpturen meist um Grabhölzer, die zu anthropomorphen Figuren geschnitzt wurden. Sie stehen dabei auf einem Grab. Dennoch wurde zum Zeitpunkt meiner Befragung (2000) immer als Grund für das besondere Beschnitzen eines Grabholzes angegeben, der Betreffende habe sich besonders für die Gemeinschaft verdient gemacht.*

*Die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinde eines solchen Verstorbenen wurde hier durch eine Querlatte dargestellt, die das Kreuz nachempfunden sollte.*



**Abb. 109**  
KW 390



**Abb. 110**  
KW 393

*Kategorie 3: waka als Grabmarkierung*



**Abb. 111**  
KW 381

*Einige der Figuren in Kasargyo stellen reine Grabmarkierungen dar. Dies wird besonders deutlich, da die Figur eines der drei eingekerbten Hölzer ist, die üblicherweise auf einem Grab stehen. In manchen Fällen (Abb.112) wurden sogar zwei dieser Hölzer beschnitzt. Diese Art der Skulpturen ist in der Regel, ebenso wie die übrigen Hölzer dreifach ringförmig eingekerbt. Besonders gut sichtbar ist dies in Abb. 111.*



**Abb. 112**  
KW 386-38



**Abb. 113**  
KW501-502



**Abb. 114**  
KW 449-450

*In den Gegenden Pa'ayti und Tishmale werden waka generell als Grabmarkierungen aufgestellt. Sie sind in dem recht typischen ‚Kusuma‘-Stil gefertigt, bei dem ohne Applikationen aus anderen Materialien gearbeitet wird.*



**Abb. 115**  
KW 127

## Waka und poqalla



**Abb. 116**  
KW 101



**Abb. 117**  
KW 103



**Abb. 118**  
KW 44

*Im heiligen Hain der poqalla-Linie Kala werden Männer und Frauen an getrennten Stellen beerdigt. Auf jedem Grab steht das Denkmal des oder der Verstorbenen. Da es diesem regionalen Clanoberhaupt nicht gestattet ist zu töten, existieren auch keine Darstellungen von getöteten Feinden oder Tieren.*

*Figur des poqalla der Kala – Lineage mit kalačča, Halsketten und Stäben, die seinen Reichtum darstellen.*



**Abb. 119**  
KW 289-295

*Lokalen poqalla ist es gestattet, selbst zu töten, aber es können auch andere Mitglieder ihrer Lineage die Ehre für eine Tötung auf den Clanchef übertragen. Dies ist ein Denkmal, das für einen poqalla aufgestellt wurde, bei dem dies der Fall war. Die zweite Figur von rechts stellt den ‚eigentlichen‘ Töter des Löwen dar und die dritte Figur von rechts dessen poqalla, dem die Ehre für diese Heldentat übertragen worden ist.*

Herstellung eines *waka*

**Abb. 120**  
*Das Werkzeug*



**Abb. 121**  
*Herstellung eines waka für die Frobenius Expedition 1950-1952*

*Herstellung des von mir bei dem Schnitzmeister Kuchawa Ayano in Auftrag gegebenen waka.*

**Abb. 122**



**Abb. 123**



**Abb. 124**



**Abb. 125**



**Abb. 126**



**Abb. 127**



**Abb. 128**

*Die fertige Skulptur.*

Aufrichtung der Stele für einen Töter anlässlich einer Totenfeier in Gewwada



**Abb.129**

*Die Jagd des verstorbenen Löwentöters wird hier pantomimisch dargestellt. Der Mann im Vordergrund spielt hierbei den Löwen.*



**Abb. 130**

*Die Trauergesellschaft begibt sich an den Ort, an dem die Stele, unter Blättern verdeckt, liegt.*



**Abb. 131**

*Die Stele wird von an der Trauerfeier teilnehmenden Töttern auf einer Babre liegend zu ihrem Bestimmungsort transportiert.*



Abb. 132



Abb. 133



Abb. 134

*Das Loch für die Stele wird vorbereitet und die Stele hinein gestemmt. Dann wird sie mit Blättern der ‚Helden‘-Pflanze (kalalle/ xalala) geschmückt.*



Abb. 135

*Einer der Jagdgefährten (idealerweise der erste ‚Zeuge‘) mahlt Ocker unter einem provisorischen Dach aus Tuch (Abb. 135), dann reibt er etwas von dem Ocker-Butter-Gemisch auf die Waffen aller anwesenden Töter (Abb. 136).*



Abb. 136



Abb. 137

*Das Grab des Töters wird anlässlich der Totenfeier endgültig gerichtet und mit einem geschälten und geschmückten Holzpfahl dekoriert.*

The series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ is a continuation of the „Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

**Göttinger Studien zur Ethnologie**

hrsg. vom Institut für Ethnologie  
der Universität Göttingen  
Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper  
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin  
LIT Verlag

Michael Dickhardt

**Das Räumliche des Kulturellen**

Entwurf zu einer kultur-anthropologischen  
Raumtheorie am Beispiel Fiji  
Bd. 7, 2001, 328 S., 25,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-5188-5

Dorothea Deterts

**Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen**

Zur sozialen Reproduktion der Kanak in  
der paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien)  
Bd. 8, 2002, 336 S., 25,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-5656-9

Ulrich Braukämper

**Islamic History and Culture in  
Southern Ethiopia**

Collected Essays  
Bd. 9, 2. Aufl. 2004, 208 S., 20,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-5671-2

Brigitta Hauser-Schäublin;

Michael Dickhardt (Hg.)

**Kulturelle Räume – räumliche Kultur**

Zur Neubestimmung des Verhältnisses  
zweier fundamentaler Kategorien  
menschlicher Praxis  
Bd. 10, 2003, 280 S., 25,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-6799-4

Elfriede Hermann;

Birgitt Röttger-Rössler (Hg.)

**Lebenswege im Spannungsfeld lokaler  
und globaler Prozesse**

Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen  
Biografie-forschung  
Bd. 11, 2003, 296 S., 29,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-7049-9

Wolde-Selassie Abbute

**Gumuz and Highland Resettlers**

Differing strategies of livelihood and  
ethnic relations in Metekel, Northwestern  
Ethiopia  
Bd. 12, 2004, 376 S., 35,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-7819-8

Birgitt Röttger-Rössler

**Die kulturelle Modellierung des Gefühls**

Ein Beitrag zur Theorie und Methodik  
ethnologischer Emotionsforschung anhand  
indonesischer Fallstudien  
Bd. 13, 2004, 400 S., 29,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-7670-5

Alke Dohrmann

**Die Ensete-Gärten der Hadiyya in  
Süd-Äthiopien**

Kulturelle Bedeutungen einer Nahrungspflanze  
Bd. 14, 2005, 376 S., 29,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-8125-3

Christian Riemenschneider;

Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.)

**„ . . . yang hidup di sini, yang mati  
di sana“**

Bd. 15, 2006, 120 S., 19,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-9200-X

Hans Reithofer

**The Python Spirit and the Cross**

Becoming Christian in a Highland Community of  
Papua New Guinea  
Bd. 16, 2006, 408 S., 39,90 €, br.,  
ISBN 3-8258-9336-7

Ulrike Claas

**Das Land entlang des Sepik**

Vergangenheitsdarstellungen und Migrationsge-  
schichte im Gebiet des mittleren  
Sepik, Papua New Guinea  
Bd. 17, 2007, 464 S., 39,90 €, br.,  
ISBN 978-3-8258-9383-5

## Göttinger Beiträge zur Ethnologie

hrsg. vom Institut für Ethnologie  
der Universität Göttingen

Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper  
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin  
Universitätsverlag Göttingen

Brigitta Hauser-Schäublin;

I Wayan Ardika (Hg.)

### **Burials, Texts and Rituals**

Ethnoarchaeological Investigations in North Bali,  
Indonesia

The villages on Bali's north-east coast have a long history. Archaeological finds have shown that the coastal settlements of Tejakula District enjoyed trading relations with India as long as 2000 years ago or more. Royal decrees dating from the 10<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> century, inscribed on copper tablets and still preserved in the local villages as part of their religious heritage, bear witness to the fact that, over a period of over 1000 years, these played a major role as harbour and trading centres in the transmaritime trade between India and (probably) the Spice Islands. At the same time the inscriptions attest to the complexity in those days of Balinese society, with a hierarchical social organisation headed by a king who resided in the interior – precisely where, nobody knows. The interior was connected to the prosperous coastal settlements through a network of trade and ritual. The questions that faced the German-Balinese research team were first: Was there anything left over of this evidently glorious past? And second: Would our professional anthropological and archaeological research work be able to throw any more light on the vibrant past of these villages? This book is an attempt to answer both these and further questions on Bali's coastal settlements, their history and culture.

Bd. 1, 2008, 310 S., 38 €,

ISBN 978-3-940344-12-0

[http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/  
2008/GBE1\\_bali\\_book.pdf](http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE1_bali_book.pdf)

Maass, Petra

### **The Cultural Context of Biodiversity Conservation**

Seen and Unseen Dimensions of Indigenous Knowledge among Q'eqchi' Communities in Guatemala

How are biological diversity, protected areas, indigenous knowledge and religious worldviews related? From an anthropological perspective, this book provides an introduction into the complex subject of conservation policies that cannot be addressed without recognising the encompassing relationship between discursive, political, economic, social and ecological facets. By facing these interdependencies across global, national and local dynamics, it draws on an ethnographic case study among *Maya-Q'eqchi'* communities living in the margins of protected areas in Guatemala. In documenting the cultural aspects of landscape, the study explores the coherence of diverse expressions of indigenous knowledge and intends to remind of cultural values and beliefs closely tied to subsistence activities and ritual practices that define local perceptions of the natural environment. The basic idea is to illustrate that there are different ways of knowing and reasoning, seeing and endowing the world with meaning, which include *visible* material and *invisible* interpretative understandings. These tend to be underestimated issues in international debates and may provide an alternative approach upon which conservation initiatives responsive to the needs of the humans involved should be based on.

Bd. 2, 2008, 303 S.: 38,00 Euro

ISBN 978-3-940344-19-9

[http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE2\\_ maass.pdf](http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE2_maass.pdf)



Die Arbeit bietet erstmals eine flächendeckende Studie der anthropomorphen Holzsulpturen der Konso (*waakaa*) mit einer detaillierten Beschreibung der Figuren, deren Herstellung, ihrer Symbolik, der Art und Weise ihrer Aufrichtung und dazugehöriger Rituale. Auf der Grundlage einer Inventur werden die Figuren in drei verschiedene Kategorien unterteilt: die *waakaa* als Figurengruppe, die ein Denkmal für einen Mann bildet, der einen Feind oder ein wehrhaftes Tier getötet hat, als Denkmal für Menschen, die auf andere Weise Herausragendes geleistet haben, und als Grabmarkierung für jeden Menschen, der verheiratet war und Kinder bekommen hat. Die Studie ordnet die *waakaa* vergleichend in den regionalen und historischen Gesamtkontext der Stelen und anderer Monumente in Äthiopien ein, die zu einem großen Teil Denkmäler für verstorbene „Heldentöter“ sind. Die *waakaa* der Konso werden daher im Fokus des in früheren Jahren sehr weit verbreiteten „Töterwesens“ betrachtet. Die Untersuchung der mit dem Töten verbundenen Vor- und auch Nachbereitungen, Reglementierungen und zu befolgenden Rituale verdeutlicht, dass es sich hierbei um einen Liminalritus handelt, durch den ein Mann in einen neuen gesellschaftlichen Status wechselt.

Einen zweiten Fokus bildet die Verbindung der *waakaa* mit den Totenfeiern, anlässlich derer sie aufgestellt werden, und die für „Heldentöter“ besonders aufwendig gestaltet sind. In vielen Fällen wird die Errichtung des Denkmals von der Existenz einer Nachkommenschaft abhängig gemacht. Von der Größe und Aufwendigkeit des Denkmals kann wiederum auf die zahlenmäßige Größe bzw. wirtschaftliche Position der Nachkommenschaft geschlossen werden. Dadurch kann die Verwandtschaftsgruppe durch die Aufwendigkeit der Feste und Monumente ihre eigene Stärke demonstrieren. Die sich über die Jahre ansammelnde Anzahl der Monumente wird so zu einem sichtbaren Symbol der Stärke und Wehrhaftigkeit der Gruppe. Die Analyse dieser beiden Aspekte führt zu der von früheren Forschern bereits betrachteten Verbindung zwischen dem Akt des Tötens durch den Mann und seiner Fähigkeit, neues Leben zu zeugen. Dieser Zusammenhang wird anhand des in Süd-Äthiopien weit verbreiteten Konzepts einer sich im Kreislauf befindenden Vitalität gesehen, die auf diese Weise angereichert werden kann.