

Dierk Lange

Die Gründung der Hausastaaten Ein Plädoyer für eine historische Ethnologie

Niemand, der sich mit den großen, komplex strukturierten Königreichen der Hausa befasst hat, wird daran zweifeln, dass diese Staaten auf eine Jahrhunderte alte Tradition zurückblicken. Auch der auf allen Ebenen stark präsente Islam scheint seit Anbeginn in ihnen verwurzelt gewesen zu sein. Aber beide Annahmen können nicht gleichermaßen richtig sein: Entweder die Königreiche der Hausa entstanden lange Zeit vor der mittelalterlichen Ausbreitung des Islam und sie sind deshalb verhältnismäßig alt oder sie entstanden zur Zeit der Einführung des Islam und sie sind deshalb relativ jung.

Die ethnologische Forschung zu den Hausastaaten favorisierte bisher die Annahme einer engen Verbingung von Staatengründung und Islamisierung, ohne diese Verknüpfung ausdrücklich zu thematisieren. So verfolgt der bedeutendste Hausaforscher, Michael Smith, zwar einen historischen Ansatz, indem er in seinen verschiedenen Monographien zu den Hausastaaten in Nigeria versucht, die strukturellen Veränderungen systematisch zu erfassen, er unterscheidet jedoch nur zwischen drei Situationen – vor-*Jihâd*¹-Zeit, *Jihâd*-Zeit und Kolonialzeit –, die weniger als zwei Jahrhunderte betreffen und sämtlich vom Islam geprägt sind. Seine Periodisierung impliziert, dass es in der Staatengeschichte der Hausa keine Epoche ohne den Einfluss des Islam gab, denn sonst wäre eine Darstellung des vorislamischen Staates unerlässlich gewesen. Ganz in der Logik eines weitgehend säkularen Staatsgebildes verhaftet, nimmt Smith auch eine Gründungsphase im Zeitalter des Islam an.² Ähnlich geht Guy Nicolas vor, der eine Hausagesellschaft des Niger beschreibt. Er unterscheidet zwischen einer islamisch geprägten dynastischen Gesellschaft und einer heidnisch verbliebenen Azna-Gesellschaft. Allerdings weisen beide Segmente der Gesellschaft zahlreiche Eigenschaften auf, die nicht auf den Islam zurückzuführen sind.³ Trotz der berücksichtigten historischen Perspektive, behandeln die Monographien der genannten Autoren lediglich die islamische Vergangenheit der entsprechenden Staaten. Die grundlegende Unterscheidung zwischen einer islamischen und einer vorislamischen Situation und der sich daraus ergebende Notwendigkeit einer Rekonstruktion des sakralen Königreichs der Hausa wurde bisher erst ansatzweise nachgegangen.⁴

Wissenschaftler mit kulturhistorischem Ansatz verfolgten eine weiträumigere und historisch weiterführende Zielsetzung. Trotz mangelnder intensiver Feldforschungen, erkannten sie schon früh das Vorhandensein grundlegender Gemeinsamkeiten zwischen den sakralen, oder besser Gott-Königreichen Westafrikas. Sie zählten zu den göttlichen Attri-

1 Dehnungen der Vokale sind vereinfacht wiedergegeben.

2 M.G. Smith 1960:2–14; 1964:340–346; 1978:55–56; 1997:2–18.

3 Nicolas 1975:55–65; 196–211; 355–427; 448–460.

4 Lange 1995:161–178; 1999b:109–156; Kühme 2003:63–112.

buten des Königs seine Gottgleichheit oder Gottabstammung, seine Macht über die Natur und die Fruchtbarkeit, seine rituelle Seklusion, seine Misshandlung bei der Krönung und die Bereitstellung eines Jenseitsgefolge bei seiner Bestattung. Zum Hofstaat des Königs gehörten hohe weibliche Amtsträger, die den Status einer Königin, einer Königinmutter oder einer Königinschwester hatten. Daneben gab es eine große Anzahl männlicher Würdenträger mit nicht mehr genau erkennbaren priesterlichen und weltlichen Funktionen. Die Kulturhistoriker sahen in den zahlreichen Gemeinsamkeiten der sakralen Königtümer Hinweise auf einen einheitlichen Ursprung, den sie in den vorrömischen Mittelmeerkulturen, in Ägypten oder im Alten Orient vermuteten. Nach ihrer Ansicht überlagerten, verdrängten und marginalisierten die Träger der Großstaaten die älteren akephalen Gesellschaften Afrikas.⁵

In der Zeit der Unabhängigkeit der modernen Staaten Afrikas kritisierten Ethnologen den diffusionistischen Aspekt des kulturhistorischen Ansatzes. Historiker stellten die Idee von massiven Fremdeinflüssen und den Übertragungsmodus des Staatsgedankens durch Nomaden in Frage. Im Zeitalter der Globalisierung und den sich daraus ergebenden Forderungen nach einer umfassenden Weltgeschichte gelangen die Grundannahmen der Kulturhistoriker zu erneuter Aktualität. Vielleicht ist es auch für Ethnologen an der Zeit, die theoretischen Fragestellungen zu ihren Feldforschungen um die historische Perspektive zu bereichern. Am Beispiel des ungelösten Problems der Staatengründung der Hausa wird hoffentlich deutlich, wie wichtig ihr Beitrag sein könnte.

Die Bayajidda-Erzählung als legendarisierter Kultmythos

Auf der Grundlage vorhandener Schriftquellen gehen Historiker von verhältnismäßig späten Staatengründungen der Hausa aus. In der Tat, im Gegensatz zu Kanem-Bornu im Osten und Ghana-Gao im Westen erwähnen die arabischen Quellen die Hausa-Staaten erstmalig im 14. Jahrhundert. Dieses späte Auftauchen der politischen Formationen der Hausa-Staaten in den Schriftquellen erklärten Historiker mit dem Hinweis auf die abseitige Lage des Hausalandes in Bezug auf die großen transsaharanischen Handelsrouten. Demnach erschien es so, als hätten die mit dem transsaharanischen Handel verbundenen Innovationsschübe das Hausaland erst im später Mittelalter erreicht. Vorherige Einflüsse aus dem islamischen Norden und aus dem benachbarten Kanem-Bornu, sowie die Ausweitung des westafrikanischen Handelsnetzes der Wangara bis in den Zentralsudan hätten frühestens um die Jahrtausendwende⁶ und spätestens im 14. und 15. Jahrhundert zu den Staatengründungen der Hausa geführt.⁷ Somit stünde der islamische Faktor im Vordergrund der politischen Umwälzungen, aus der die Staatenwelt des vorkolonialen Hausalandes hervorging.

Kulturhistorisch arbeitende Ethnologen haben schon früh auf die sakralen und rituellen Aspekte der Königtümer Westafrikas hingewiesen. Wenn diese Staaten ihre Entstehung tatsächlich der Intensivierung des Handels verdankten, dann müssten ihre Institu-

5 Frobenius 1912:323–351, 605–636; Baumann 1940:56–71; Irstam 1944:189–193; Westermann 1952:34–46.

6 Palmer 1928 III:95–96; M.G. Smith 1964:34; A. Smith 1970:333; Sutton 1979:189–190, 198.

7 Lovejoy 1978:183–193; Fuglestad 1978:327–339; Last 1985:211–224.

tionen auch funktionelle Zusammenhänge mit dem Handel aufweisen. In Wirklichkeit geben die Ausführungen von M. G. Smith und G. Nicolas jedoch zu erkennen, dass die komplexen Ämter- und Organisationsstrukturen der Hausa-Staaten nicht speziell auf die Bedürfnisse von Kontroll- und Schutzfunktionen in Bezug auf den Handel abgestimmt waren. Insbesondere können die in den jeweiligen Staaten noch erkennbaren Ämter von hochrangigen Priesterinnen und Priestern unmöglich auf einfache Funktionszusammenhänge zurückgeführt werden.⁸ Deshalb plädieren einige Historiker im Anschluss an die Überlegungen der Kulturhistoriker weiterhin für eine vorislamische Gründungsphase und für die Berücksichtigung überregionaler Bezugspunkte.⁹

Verschiedene Autoren stellen die Bayajidda-Legende in das Zentrum ihrer Betrachtungen zur Gründung der Hausa-Staaten. Auf der Grundlage von islamisch zensierten Versionen der Legende betonen auch sie die entsakralisierten Aspekte der Hausa-Institutionen und die Einbettung der Hausa-Geschichte in einen regionalen islamischen Kontext.¹⁰ Nun liefert die kürzlich aufgenommene rein mündliche Form die Legende aber ausdrücklich Hinweise auf mythologische und überregionale Zusammenhänge. Dem Wortlaut der Legende zufolge wurde Daura, die älteste Stadt des Hausalandes, durch Einwanderer aus Kanaan gegründet. Die Stadt stand zuerst unter der Herrschaft einer Anzahl aufeinanderfolgender, den Titel Magajiya tragender Königinnen. Der eigentliche Gründungsheld war jedoch der aus Bagdad stammende Bayajidda, der zunächst in Bornu die Magira (eigentlich: Königinmutter) heiratete, dann aber von dort fliehen musste. Er kam des Nachts nach Daura und erfuhr von der alten Frau Ayana, dass eine Schlange im Brunnen, die den Zugang zum Wasser kontrollierte, wie ein König verehrt wurde. Um selbst an das Wasser zu gelangen, tötete er die Schlange Dodo und zerteilte ihren Körper.¹¹ Aus Dank für seine Heldentat heiratete ihn die Magajiya und gab ihm eine Sklavin als Konkubine, da die Königinnen von Daura zu sexueller Enthaltbarkeit verpflichtet waren. Als die Sklavin dem Held einen Nachkommen gebar, wurde die Königin jedoch eifersüchtig, befreite sich von dem Tabu und zeugte ihrerseits mit dem Helden einen Nachkommen. Karbagari, der Sohn der Sklavin, wurde zum Ahnherrn der sieben barbarischen Banza-Staaten und des Gesellschaftssegmentes der Maguzawa oder Azna und Bawo, der Sohn der Magajiya, zum Ahnherrn der sieben echten Hausa-Staaten.¹²

Man hat verschiedentlich auf Parallelen zwischen der Bayajidda-Legende und dem altorientalische Drachenmythos sowie der Abraham-Erzählung hingewiesen.¹³ Dabei sollten nicht nur die formalen Entsprechungen zwischen den verschiedenen Erzählungen Berücksichtigung finden sondern auch ihre mythischen und kultischen Hintergründe. Eine rein mündliche Überlieferung ist ohne kultische Einbettung unweigerlich der Möglichkeit von jeweils wünschenswert erscheinenden Entstellungen und Verformungen ausgesetzt. Nun

8 Nicolas 1975: 340–342; M. G. Smith 1978: 357–358; Kühme 2003: 82–92.

9 Oliver/Fage 1988: 31–38; Lange 1995: 182–200. Ähnlich auch Nicolas in späteren Ausführungen zum Ursprung der Gobirawa (1979: 5–15).

10 M. G. Smith 1964: 340–345; A. Smith 1970: 335–337; Sutton 1979: 195–199.

11 Dieses Detail der Legende ist für Zamfara und Gobir belegt (Krieger 1959: 19; Nicolas 1975: 63, 227).

12 Palmer 1928 III: 132–134; Salifou 1970: 203–243. Übersetzung der mündlichen Version der Legende in Lange 2004b (im Druck).

13 Hallam 1966: 58; Lange 1995: 198–199.

steht die orale Fassung der Bayajidda-Legende jedoch, wie wir im einzelnen sehen werden, in einem kultdramatischen Kontext. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die unzensurierte Legende noch ansatzweise zu erkennen gibt, dass hier Restelemente eines ehemaligen Mythos vorliegen, dessen Überlieferung in einer islamisierten Gesellschaft nur in der Grundform einer Legende gewährleistet werden konnte.

Die mythologischen Züge der Legende betreffen insbesondere die Anbetung des wasserkontrollierenden Drachenkönigs, die Drachentötung und die Zerstückelung des toten Drachen. In diesem Handlungskomplex, aus dem sich die Heirat mit der Königin, die Geburt von zwei antagonistischen Nachkommen und die anschließende Entstehung von zwei oppositionellen Staatengruppierungen und Gesellschaftssegmenten ergibt, ist ohne Schwierigkeit die auch im Alten Testament vielfach durchschimmernde babylonische Schöpfungsmythe zu erkennen.¹⁴ In Israel mutierte die in ganz Kanaan mit verschiedenen Varianten vertretene Mythe einerseits zur Schöpfungserzählung von *Genesis 1* und andererseits zur Patriarchenerzählung, die Abraham als Vater von Isaak und Großvater von Jakob zum Ahnherrn der Israeliten und als Vater von Ismael zum Ahnherrn der Araber macht. Wir wissen weder von der babylonischen Schöpfungsmythe noch von der Abrahamerzählung in welchen sozialen und kultischen Zusammenhängen sie stand. Wir wissen nur von der Schöpfungsmythe, dass sie wie die Bayajidda-Erzählung von Daura ihren Sitz im Leben im Neujahrsfest hatte.¹⁵ Angesichts der Tatsache, dass Abraham, Ismael und dessen Mutter Hagar noch heute wie in vorislamischer Zeit im Pilgerfest von Mekka kultdramatisch erinnert werden, wird man auf eine konstitutive, nicht nur abstrakt religiöse Bedeutung dieser Figuren für die in der kanaanäisch-israelitischen Tradition stehenden arabisch-islamischen Gesellschaften schließen können.¹⁶ Ähnliches ist mit sehr viel größerer Bestimmtheit für ihre Parallelfiguren bei den Hausa festzustellen.

Heutzutage werden die klaren Hinweise auf orientalische Provenienzen der zwei großen Gründungsfiguren der Bayajidda-Legende als nachträglich der Überlieferung hinzugefügte *feedbacks* abgelehnt. Dabei übersieht man zum einen die zahlreichen Parallelen zwischen Kulturzügen der Hausa und denen der Kanaanäer und zum anderen die tiefe Einbettung der Bayajidda-Legende in die Hausa-Gesellschaft.¹⁷ Weiterhin lässt man die tausendjährige, stark ausgeprägte kulturelle Präsenz der Kanaanäer in Nordafrika im Rahmen der phönikischen Expansion außer Acht.¹⁸

Institutionelle Verankerung der Bayajidda-Legende in der Hausa-Gesellschaft

In einer ethnologischen Perspektive ist zunächst auf die Verknüpfung der beiden Ursprungsstränge mit den zwei wichtigsten Amtsträgern des Königtums von Daura hinzuweisen. In der Tat lässt die Legende die Vorfahren der Magajiya aus Kanaan über Nordafrika und die Sahara einwandern, während Bayajidda, der Ahnherr des Königs, von

14 Lange 1995:199–200; 1999b:113, 158–160.

15 De Moor 1972:5–8; Day 1985:18–24.

16 Fahd 1968:207, 226, 255; Daum 1985:108–130; Knauf 1989:49–55, 88–91.

17 Lange 1995:179–200; 1999b:109–160; 2003:6–27.

18 Zu den Phönikern in Nordafrika und deren kanaanäische Kultur s. Fage 1978:44–51 und Oliver/Fage 1988:39–43.

Baghdad über Bornu nach Daura gekommen sein soll. Nun sind aber der König und die Magajiya nicht zufällige Anknüpfungspunkte: Nach dem König war die Magajiya der zweitwichtigste Amtsträger im Staat und als solche besaß sie sogar die Macht, den König abzusetzen.¹⁹ Die Fixierung von zwei Migrationsschüben auf die beiden zentralen Würdenträger des Staates hängt wohl mit divergierenden innerkanaanäischen Ursprungsvorstellungen zusammen. Im Gegensatz zur weiblichen Amtsträgerin, die als Priesterin der großen Muttergöttin das rein kanaanäische Element repräsentierte, verkörperte der König anscheinend einen übergelagerten mesopotamischen Bezugspunkt. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der Annahme, Baghdad sei eine aktualisierte Form von Aššur oder Babylon, und stünde damit für die zwei Mächte Assyrien und Babylonien, die die phönikische Küste vom 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. beherrschten. Dementsprechend könnte der Hinweis auf den lokalen Bornu-Imperialismus als Parallelisierung zur assyrisch-babylonischen Besatzung Kanaans verstanden werden: So wie vermutlich die phönikisch-kanaanäischen Könige mit der mesopotamischen Besatzungsmacht assoziiert wurden, so verbindet die Legende den König von Daura zugleich mit der fernen Großmacht Baghdad (Aššur/Babylon) und der nahen Vormacht Bornu (Kanem-Bornu). Wie wir sehen werden, zelebrierte der König mit der Magajiya im Neujahrsfest die Heilige Hochzeit. Auch in Israel fanden historische Erinnerungen am leichtesten Eingang in das kulturelle Gedächtnis, indem sie in das Muster des mit der Heiligen Hochzeit verbundenen Drachen- oder Chaoskampfes eingelagert wurden.²⁰

Als zweiter soziologischer Haftpunkt der Legende ist die Kontrapunktierung zwischen dem König und einem Nachkommen Karbagaris zu betrachten. Diese in den Staaten der sieben Hausa zu beobachtende Erscheinung der politischen Struktur besteht aus dem Gegensatz zwischen dem Oberhaupt der Azna-Bevölkerung und dem König. In Gobir geht der Gegensatz soweit, dass Sarkin Azna dem König bei der Krönung und während des Opferfestes (*bàbbar sallà*) in einem Scheinkampf entgegentritt. Als Repräsentant des Mondes vertritt er gegenüber dem König, der die Sonne verkörpert, die Mächte der Unterwelt. Von allen Amtsträgern Gobirs steht er an elfter Stelle. In Katsina trägt das Oberhaupt der Azna den Titel Durbi. Er steht an sechster Stelle in der Rangordnung des Staates, gehört zu den vier Wahlmännern des Königs und hat religiöse und richterliche Funktionen. In Daura erfüllt der Magaji Bayamadi die Rolle eines Ordnungsvorstehers im Palast und außerhalb des Palastes die eines Magiers (*mayè*).²¹ Im Sinne der Erdherrenmodells hat man manchmal die Ansicht geäußert, dass das Oberhaupt der Azna als priesterlicher Repräsentant einer unterworfenen Bevölkerungsschicht anzusehen ist.²² In Wirklichkeit gehört der Sarkin Azna als Vertreter einer der beiden Kultparteien genauso zum sakralen Staatwesen kanaanäischer Prägung wie sein Gegenspieler der König.

19 M.G. Smith 1978:57, 83–84, 123. Zur symbolischen Gleichstellung der Inna von Gobir mit dem König s. Nicolas 1975:340–342.

20 Zum Chaoskampf als Schema für die historische Erinnerung in Israel s. Day 1985: 1–140, zum Fest als Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses s. Assmann 1997:56–59.

21 Zu Durbi und den Durbawa s. Nicolas 1975:57, 204, 281–282; zu Sarkin Anna und der Karbagarawa s. Nicolas 1975:65, 204, 349, 507–508; 1979: 13–14; und zu Magaji Bayamadi und den Yamadawa s. M. G. Smith 1978:57, 124, 133; Lange 1995ff.:FN 97, 16.

22 Nicolas 1975:57, 159; 1979:10–15; Fuglestad 1978:326–328.

Ein dritter soziologischer Aspekt betrifft die Zweiteilung der Hausa-Gesellschaft in echte Hausa und in Azna, Arna oder Anna. Die Bayajidda-Legende unterscheidet zwischen den Nachkommenschaften der beiden Bayajidda-Söhne Bawo und Karbagari, wobei sich erstere in den sieben Hausa- und letztere in den sieben Banza-Staaten wiederfinden. Man nimmt normalerweise an, dass die Hausa-Banza Dichotomie sprachlich begründet sei, wobei der Begriff Hausa sich auf die Hausasprecher bezöge und der Terminus Banza die hausaisierten oder nur oberflächlich vom Hausa berührten Gesellschaften bezeichne. Es gibt es aber auch Versionen der Legende, die eine Hälfte der Gesellschaft innerhalb der echten Hausa-Staaten gleichfalls zur Kategorie der Banza zählen. Dieses Segment wird manchmal ausdrücklich als Magazawa bezeichnet, was einer arabisch-islamischen Umbenennung der Azna/Anna entspricht.²³ Wie vorher angedeutet, haben die Azna/Anna in den verschiedenen Hausa-Staaten in der Tat ihre eigenen Repräsentanten, die sich auf Karbagari berufen. Somit bezieht sich die Zweiteilung der Hausa-Gesellschaft nicht nur auf die Unterscheidung zwischen den Hausa- und den Banza-Staaten sondern auch auf die Unterscheidung zwischen den Hausa- und Azna-Klans innerhalb sowohl der sieben Hausa- als auch der sieben Banza-Staaten.

Ein vierter Aspekt bezieht sich auf die Gemeinsamkeiten zwischen dem vorislamischen Besessenheitskult Bori und der Bayajidda-Legende. Die im Rahmen dieses Kultes verehrten Götterfiguren geben durch ihre Namen, ihre Eigenschaften und ihre durch die Medien dargestellten Verhaltensweisen eine bemerkenswerte Parallelität zu den Figuren der Legende zu erkennen.²⁴ Dabei gilt es besonders die Zweiteilung des Pantheon in weiße und schwarze Gottheiten zu beachten, die auch als Hausa und Azna oder Muslime und Heiden bezeichnet werden. Vieles deutet darauf hin, dass die Klans der echten Hausa und die der Azna vormals als Nachkommen dieser zwei Parteien angehörigen Gottheiten angesehen wurden. Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, dass die weißen Götter in den Hausa- und die schwarzen in den Banza-Staaten im Vordergrund standen. Erwartungsgemäß müssten demnach auch die Vertreter der Azna-Klans in den Banza-Staaten eine Vorrangstellung gegenüber den Vertretern der Hausa-Klans eingenommen haben.²⁵

Aus diesen Zusammenhängen wird ersichtlich, dass die legendäre Zweiteilung der Einwohner des Zentralsudan in eine Hausa- und eine Banza-Bevölkerung vormalig auf eine mythologische Dichotomie von Hausa- und Azna-Göttern und auf eine kultische Gegensätzlichkeit von Hausa- und Azna-Klans oder Klans der Oberwelt- und der Unterwelt Gottheiten zurückführte. Die Bayajidda-Erzählung selbst ist somit aufgrund ihrer Verbindung mit verschiedenen kultsoziologischen Überresten als ein legendarisierter Mythos aufzufassen. Wie viele andere Mythen wurde er zelebrierend wiederholt und machte auf diese Art die in der Drachentötung versinnbildlichte Schöpfungstat und die daran anknüpfenden historischen Reminiszenzen wieder lebendig. Der Sitz im Leben dieser Vergewärtigungen war das große Neujahrsfest.

23 Nicolas 1975:64, 161, 502; Lange 2004b (im Druck).

24 Lange 1995:182–193; 2003:7.

25 Lange 2003:7; 2004b (im Druck). In der Palastorganisation von Ife sind in der Tat die Vertreter der Oduduwa-Partei, die den Azna entspricht, den Vertretern der Obatala-Partei, die den echten Hausa entspricht, vorgeordnet.

Die kultdramatische Aktualisierung der Bayajjida-Legende

Die große Mehrheit der Einwohner von Daura ignoriert heutzutage den weitreichenden Zusammenhang zwischen der Hausalegende und der zeremoniellen Durchführung der großen islamischen Jahresfeste. Von den drei Jahresfesten, die entsprechend dem muslimischen Kalender mit fortschreitender Verkürzung gegenüber dem Sonnenkalender gefeiert werden, dem *bàbbar sallà* (*‘id al-kabîr*), dem *kàramar sallà* (*‘id al-saghîr*) und dem *sallàr Gânî* (*mawlûd*), betrachten wir aufgrund seiner noch heute größeren Bedeutung hier nur Letzteres.²⁶ Es entspricht dem in den meisten islamischen Ländern nur verhalten gefeierten Geburtsfest des Propheten Muhammad. Grund für diese Zurückhaltung ist die Ansicht, dass es vom Propheten selbst nicht gefeiert wurde und deshalb als verwerfliche Innovation (*bid‘a*) zu gelten habe. Demgegenüber wird der islamische Charakter des während der Pilgerfahrt in Mekka begangenen *‘id al-kabîr* oder *‘id al-saghîr* (Opferfest) nicht in Frage gestellt, obgleich Muhammad dieses Fest beinahe vollständig aus der vorislamischen Zeit übernommen hat. In Daura sind die Verhältnisse umgedreht: Hier scheint eher das vorislamische Gani-Fest als Modell bei der Gestaltung der Prozessionen der beiden anderen Feste Pate gestanden zu haben.

Das Gani-Fest von Daura diente ursprünglich allein der Vergegenwärtigung der Bayajjida-Legende. Noch heute sind die wesentlichen Züge des vorislamischen Festgeschehens deutlich zu erkennen. Von den drei zentralen Szenen des Festes werden in unserer Zeit nur noch zwei feierlich begangen. Die kultdramatischen Handlungen der ersten fanden früher am Vorabend des Festes um Mitternacht statt. Der König begab sich in Begleitung des höchsten Palastsklaven und zwei Palastsängerinnen über den Umweg über Ayanas Haus zum Brunnen, ließ dort die vorgestellte Schlange Dodo besänftigen, schöpfte von dem Wasser des Brunnens, kehrte dann in den Palast zurück und verweilte lange Zeit mit seinem männlichen Begleiter im Gani-Raum des Palastes, wo er am nächsten Tag – in der vor-*Jihâd*-Zeit – die Könige der sieben Hausa Staaten empfing. Das Wasser benutzte er anschließend während des siebentägigen Gani-Festes für heilspendende Ablutionen.²⁷

Die zweite Szene feiert man weiterhin am nächsten Tag mit einer großen Prozession, in deren Zentrum der König als Verkörperung des Drachentöters steht. Wie bei einer Auferstehung beginnt der Zug außerhalb der Stadt auf einem freien Platz, umrundet dann die Stadt im Westen und bewegt sich anschließend durch das Haupttor auf der großen Paradastraße in Richtung Osten auf den Palast zu. Dort nimmt der König am Eingang des Palastes die Huldigungen seiner Untertanen entgegen.

Die dritte Szene spielt am zweiten Tag des Festes und betrifft die Heirat des Drachentöters mit der einheimischen Königin. Diesmal führt die Prozession vom Palast des Königs zum Haus der Magajiya. Dort tritt der König mit seinen Provinzgouverneuren ein und wird von der Magajiya feierlich empfangen. Die Prozession setzt sich dann fort, führt am Haus der Ayana vorbei, deren Hilfe gegenüber dem Drachentöter stillschweigend gedacht wird, umrundet einen Teil der Stadt vom Südtor her, mündet dann auf halber Höhe in

26 Grunebaum 1951:34–35, 73–74, 76–78; Knappert 1991:895-897.

27 Die Informationen zum Gani-Fest von Daura gehen auf teilnehmende Beobachtungen im Jahr 1995 und auf Interviews mit dem 1996 verstorbenen Hofchronisten Alasan Abdurrahman und anderen Gewährsmännern zurück (Lange 1995ff.:FN 95, 1–23, 43–92).

die Paradedstraße und endet dann wie die Prozession des Vortages vor dem Palast mit einer erneuten Huldigung.²⁸

Obgleich alle drei Szenen in direkter Beziehung zur Bayajidda-Legende stehen, versucht man heutzutage angesichts der islamistischen Kritik, die kultischen Aspekte der zu einer Legende abgeschwächten Gründungsmythologie möglichst zu verschleiern. Der Brunnengang des Königs wurde als Staatsgeheimnis gehütet, das keinesfalls an die Öffentlichkeit getragen werden durfte. Während dieser noch deutlich erkennbaren Kulthandlung wurde die Schlange – anders als in der Legende – besänftigt. Anschließend galt der König selbst als Dodo nicht weil er die Schlange getötet hatte, sondern weil er sich durch die Versöhnung mit ihr, ihre für die Machtausübung wichtigen Qualitäten zu eigen gemacht hatte.²⁹

Der Triumphzug des Königs am ersten Feiertag wird von den meisten Teilnehmern als Loyalitätsbekundung gegenüber dem König ohne direkte Beziehung zur Drachentötung interpretiert. Für die Mitglieder des Königshauses besteht jedoch kein Zweifel, dass sie mit dieser Prozession den Höhepunkt des Königsfestes, des *murnàr kashè sarkii* „Freude über die Tötung des Königs“, feiern. Sie denken dabei an die Legende, wonach der Held die Schlange tötete. Nur der König und seine engste Umgebung wusste, dass die Übertragung der Macht des „Königs im Brunnen“, d.h. der Schlange Dodo, auf den weltlichen König nicht durch die Tötung, sondern durch die Anerkennung seiner allumfassenden Autorität erfolgte.

Den Besuch bei der Magajiya am nächsten Tag betrachtet man im Allgemeinen als Geste der Höflichkeit in Erinnerung an die vormalige Alleinherrschaft der Königin von Daura. Zwar war die Schlange der eigentliche König der Stadt und wurde deshalb auch *sarké* „König“ genannt, aber dieser Umstand wird in Abschwächung der kultmythologischen Dimension als legendäre Verklärung abgetan. Völlig abgelehnt wird die unübersehbare Parallele zwischen der Heirat des Helden mit der Königin und der Besuch des Königs bei der Magajiya. Es handelt sich hier eindeutig um die kultischen Überreste einer ehemaligen Heiligen Hochzeit: Als Verkörperungen des Drachentöters und der einheimischen Königin vergegenwärtigen der König und die Magajiya alljährlich mit ihrem Treffen die gründungsmythologisch äußerst bedeutsame Verbindung zwischen den zwei großen Figuren der Urzeit. Mit den vorgenommenen Umdeutungen können zwar Einzelheiten der fortbestehenden Kultmythologie von Daura verdeckt werden, nicht aber die allgemeine enge Verknüpfung der einstmaligen mythologischen Erzählung mit deren kultdramatischen Aktualisierung während des Neujahrsfestes.³⁰

Man wird sich fragen, ob die generelle Dichotomie zwischen den weißen und den schwarzen Göttern, die der legendären Bayajidda-Erzählung zugrunde liegt, nicht auch während des Neujahrsfestes in irgendeiner Form zutage tritt. Hierzu ist festzustellen, dass die islamisierten Feste durch ihre Loslösung vom jahreszeitlichen Kalender die Fruchtbarkeitsaspekte der vormaligen Kultmythologie verloren haben. In einigen Gebieten der echten Hausa-Staaten zelebrieren die Adepten des vorislamischen Bori-Kultes jedoch weiter-

28 Lange 1995: 166–173; 1999b: 114–124.

29 Lange 1995: 166–167; 2003: 7–8.

30 Zum kanaanäischen Neujahrsfest s. de Moor 1972, I, II.

hin ein traditionelles Neujahrsfest, bei dem die Medien der einzelnen Götter auftreten. Im Zentrum des *shàn-* oder *fasà kàbèwà* „Trinken oder Zerschmettern des Kürbis“ genannten Festes steht ein durch den Wettergott Sarkin Rafi zertrümmerter Kürbis, in dem man ohne Schwierigkeit die schöpferische Spaltung eines Welteies sehen kann. Andere weiße Gottheiten stehen dem Wettergott hilfreich zur Seite. Derweil sinnen die schwarzen Götter, die dem Festgeschehen von Fernen zuschauen, auf Unheil. Im schlimmsten Fall kann ihr Einfluss soweit gehen, dass sich das Medium des Sarkin Rafi beim Zerschmettern des Kürbis das Rückgrad bricht. Bei den Einwohnern der Banza-Staaten sind die Verhältnisse umgedreht. Hier stehen die schwarzen oder Azna-Götter im Vordergrund des Festgeschehens. Der Kürbis wird in diesem Fall entweder vom Medium eines schwarzen Gottes oder von der gleichfalls eine schwarze Gottheit inkarnierenden Oberpriesterin zerteilt. Insgesamt haben wir es also mit spiegelverkehrten Situationen zu tun: Bei den Hausa dominieren während des Neujahrsfestes die weißen – und bei den Banza die schwarzen Götter.³¹

Es kann somit als erwiesen gelten, dass die Vorrangstellung der zwei Göttergruppierungen in den Gebieten des Hausa-Banza Staatenverbundes in der Ämterstruktur des Staates, bei den Königsritualen und bei der Durchführung des Neujahrsfestes zum Ausdruck kam. Der besonders in dem jahreszeitlich festgelegten Neujahrsfest zutage tretende kultmythologische Hintergrund der Bayajidda-Legende wurde mit dem Einpassen des Festgeschehens in den islamischen, vom Jahreszyklus abgekoppelten Kalender deutlich abgeschwächt. Vorher standen vermutlich neben den Figuren der Gründungslegende auch die Gottheiten des polytheistischen Pantheon, die heute nur noch im Bori-Kult weiterleben, in fester Beziehung zum Kultgeschehen des Gani-Festes. Ähnlich wie beim vorislamischen Pilgerfest von Mekka gab es bei den Feiern zum Neujahrsfest hier wohl ebenso Platz für henotheistische Tendenzen wie für die vielfältigen Kulte des einzelnen Götter.

Schluss

Die für die Hausa aufgezeigten Verknüpfungen zwischen Ritus, Mythos und Legende, sowie zwischen Ursprungstradition und politischen Ämtern interessieren eher die ganzheitlich orientierte Ethnologie als der Geschichte. Für den Historiker liefern sie lediglich Hinweise auf die soziale und kulturelle Einbettung der mündlichen Überlieferung. Auf den ersten Blick mögen ihm die soziologischen Verknüpfungen der Bayajidda-Legende – die Bipolarität der Macht in Bezug auf den König und die Magajiya, die kultmythologische Zweiteilung der Gesellschaft und die kultdramatische Inszenierung der Legende – als historisch belanglose Gesellschaftsphänomene erscheinen. Bei genauerer Betrachtung wird er jedoch feststellen, dass der Charakter der Legende als Gründungscharta der Hausa-Staaten kaum besser belegt werden kann als durch den Nachweis ihrer Relevanz für die gesamte Gesellschaft.

Viele der bisher aufgestellten Theorien zur Gründungsgeschichte der Hausa-Staaten halten angesichts des noch erkennbaren Charakters dieser Staaten als Gottkönigtümer einer ethnologisch fundierten Nachprüfung nicht stand. Als unhaltbare Konstrukte von

31 Die Feldforschungen zum vorislamischen Neujahrsfest im Jahr 2001 in den einzelnen Staaten Nordnigerias wurden erheblich durch die Auswirkungen der Scharia-Gesetzgebung beeinträchtigt. In Zamfara waren sie vollends unmöglich (Lange 1995ff.: FN 01, 3–73).

Schreibtischgelehrten erweisen sich insbesondere die Theorien zur Entstehung dieser Staaten als mittelalterliche Handelsemporien, als Objekte von Diffusionsprozessen durch Nomaden und als von nomadisierenden Einwanderern bewirkte Überschichtungen sesshafter Bevölkerungen. Gewiss, die Geschichte der Reiche Ghana und Kanem zeigt uns, dass die Gottkönigtümer des Sahel unter den Bedingungen eines aufblühenden Handels mit dem Norden auch in der Epoche des Islam zu erheblicher Machtentfaltung und territorialer Expansion fähig waren.³² In diesen Fällen stammen aber die staatlichen Grundstrukturen nachweislich aus einer sehr viel älteren Zeit.

In der vorrömischen Periode bildeten die aus der phönikischen Expansion hervorgegangenen Stadtstaaten Nordafrikas kanaanäischer Prägung jahrhundertlang einen kulturellen Horizont, der bei möglichen Handelsbeziehungen mit Westafrika kaum ohne Auswirkungen auf die Entwicklungen südlich der Sahara bleiben konnte. Historiker vermuten, dass insbesondere die Eisentechnologie vom Norden her nach Westafrika eingeführt wurde, aber sie rätseln über die präzisen Träger dieser Innovation.³³ Zu den von Norden nach Süden transferierten Kulturgütern gehört auch der bei den Hausa und anderen schwarzafrikanischen Völkern bezeugte kanaanäische Staat. Noch weniger als bei der Verbreitung der Eisentechnologie kommen Nomaden als Träger dieser Innovation in Frage. Angesichts der Expansionskraft der Phöniker im Mittelmeerraum, den daraus hervorgegangenen, nicht immer auf die Küste beschränkten zahlreichen Handelsstützpunkten in Nordafrika und Südspanien und den vielfach angenommenen transsaharanischen Handelsunternehmungen der Phöniker bietet es sich an, von weiteren Stützpunktbildungen südlich der Sahara auszugehen. Diese Stützpunkte scheinen sich jenseits des Horizontes der antiken Schriftquellen langsam zu Kolonien und schließlich zu unabhängigen, rein schwarzafrikanischen Staaten mit ihrerseits beträchtlichem Expansionspotential herausgebildet zu haben.³⁴

In Bereichen der Geschichte der langen Dauer, in denen alle Schriftquellen versagen, öffnet sich ein weites Feld für die historische Ethnologie. Kulturhistoriker haben schon früh auf die möglichen Verbindungen der sakralen Königtümer Afrikas mit der Außenwelt hingewiesen. Im Zeitalter der forcierten Nationalismen konnten ihre vagen Vermutungen zu Zusammenhängen mit altmediterranen, ägyptischen und altorientalischen Kulturen jedoch nicht überzeugen. Anders im Zeitalter der Globalisierung und der sich ständig näherrückenden Völker der Welt. Angesichts der sich nun als wahrscheinlich abzeichnenden Perspektive eines weiten, viele Teile des afrikanischen Kontinentes umspannenden kanaanäisch-semitischen Kulturhorizontes³⁵ könnte es eine lohnende Aufgabe der historisch orientierten Ethnologie sein, die vielen Facetten der damit verbundenen Transfer- und Akkulturationsprozesse in Anknüpfung an die kulturhistorische Vorarbeiten und Fragestellungen erneut zu thematisieren. Für die heute dringender als je erscheinende Ausarbeitung einer alle Kontinente umfassenden Weltgeschichte würden sie mit der Eingliederung Afrikas in das Weltgeschehen einen wichtigen Beitrag liefern.

32 Levzion 1973: 13–28; Fage 1978: 57–73; Oliver/Fage 1988: 31–38.

33 Levzion 1973: 13–14; Fage 1978: 17–19.

34 Lange 2003: 4–6; 2004a (im Druck). Vgl. auch Bovill 1968: 19–27, und Huß 1985: 173, 486–487.

35 Zur kanaanäisch-semitischen Umwelt Ostafrika s. Daum 1985 und Lange 1999a: 269–277.

Bibliographie

- Assmann, Jan, ²1997: *Das kulturelle Gedächtnis*. München: C.H. Beck.
- Baumann, Hermann et al., 1940: *Völkerkunde von Afrika*. Essen: Essener Verlagsanstalt.
- Bovill, E. W., 1968: *The Golden Trade of the Moors*. 2. Ausg. London: Oxford Univ. Pr.
- Cuoq, Joseph, 1984: *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest*. Paris: Geuthner.
- Daum, Werner, 1985: *Ursemitische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Day, John, 1985: *God's Conflict with the Dragon*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- Fage, John D., 1978: *A History of Africa*, London: Hutchinson.
- Fahd, Toufic, 1968: *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*. Paris: Geuthner.
- Frobenius, Leo, 1912: *Und Afrika sprach*. Berlin: Vita.
- Fuglestad, Finn, 1978: A reconsideration of Hausa history before the Jihad, in: *Journal of African History* 19: 319–339.
- Grunebaum, Gustav E., 1951: *Muhammadan Festivals*. London.
- Gsell, Stéphane, 1913: *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. 8 Bde., Paris 1913–1928: Hachette.
- Hallam, W.K.R., 1966: The Bayajidda legend in Hausa folklore, in: *Journal of African History* 7: 47–60.
- Hiskett, Mervyn, 1984: *The Development of Islam in West Africa*. London: Longman.
- Huß, Werner, 1985: *Geschichte der Karthager*. München: C.H. Beck.
- Irtam, Tor, 1944: *The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.
- Knappert, Jan, 1991: Mawlid, in: Clifford E. Bosworth (Hg.), *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausg., Bd. VI, Leiden: Brill, S. 895–897.
- Knauf, A., 1989: Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. 2. Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz.
- Krieger, Kurt, 1959: *Geschichte von Zamfara*. Berlin: Reimer.
- Kühme, Walter, 2003: *Das Königtum von Gobir. Götter, Priester, Feste einer sakralen Gesellschaft*. Hamburg: Kovaè.
- Lange, Dierk, 1995: The pre-Islamic dimension of Hausa history, in: *Saeculum* 46: 161–203.
- , 1995, 1997, 2001: FN 95, 97, 01. Feldnotizen D. Lange aus den Jahren 1995, 1997 und 2001.
- , 1999a: Äthiopien im Kontext der semitischen Welt: Die Königin von Saba als kanaanäische Liebesgöttin, in: Hans-Peter Hahn / Gerd Spittler (Hg.), *Afrika und die Globalisierung*. Münster: Lit-Verlag, S. 269–277.
- , 1999b: Das kanaanäisch-israelitische Neujahrsfest der Hausa, in: Manfred Kropp / Andreas Wagner (Hg.), *Schnittpunkt Ugarit*. Frankfurt: P. Lang, S. 109–162.
- , 2003: Der Ursprung des Bösen: Neue Evidenzen aus Afrika, Kanaan und Israel, in: Werner H. Ritter / Jörg A. Schlumberger (Hg.), *Das Böse in der Geschichte*. Dettelbach: Röhl, S. 1–27.
- , 2004a: The Phoenician slave trade and the rise of states in the Central Sudan, in: François-Xavier Fauvelle-Aymar / Bertrand Hirsch (Hg.), *Mélanges Jean Boulègue* (im Druck).
- , 2004b: *Ancient West African Kingdoms*. Dettelbach: Röhl (im Druck).
- Last, Murray, 1985: The early kingdoms of the Nigerian Savanna, in: J. Ajayi / Michael Crowder (Hg.), *History of West Africa*. 3. Ausgabe, Harlow: Longman, S. 167–224.
- Levtzion, Nehemia, 1973: *Ancient Ghana and Mali*. London: Methuen.
- Lovejoy, Paul, 1978: The role of the Wangara in the economic transformation of the Central Sudan in the fifteenth and sixteenth centuries, in: *Journal of African History* 19: 173–193.
- Moor, Johannes C. de, 1972: *New Year with Canaanites and Israelites*. Kampen: J.H. Kok.
- Nicolas, Guy, 1975: *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris: Institut d'Ethnologie.
- , 1979: La question du Gobir (unveröffentlichter Konferenzbeitrag, Zaria 8.–18. Januar)
- Oliver, Roland / John D. Fage, 1988: *A Short History of Africa*. London: Penguin Books.

- Palmer, H. R., 1928: *Sudanese Memoirs*. 3 Bde., Lagos: Government Printer.
- Salifou, André, 1971: *Le Damagaram ou sultanat de Zinder*. Niamey: Centre de Recherches en Sciences Humaines.
- Smith, Abdullahi, 1970: Some considerations relating to the formation of states in Hausaland, in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* 5:329–346.
- Smith, Michael G., 1960: *Government in Zazzau: 1800–1950*. London: Oxford Univ. Pr.
- , 1964: The beginnings of Hausa society, A.D. 1000–1500, in: J. Vansina et al. (Hgg.), *The Historian in Tropical Africa*. London, S.339–357.
- , 1978: *The Affairs of Daura: History and Change in a Hausa State, 1800–1958*. Berkeley: University of California Press.
- , 1997: *Government in Kano: 1350–1950*. Boulder: Westview Press.
- Sutton, John, 1979: Towards a less orthodox history of Hausaland, in: *Journal of African History* 20: 179–201.
- Westermann, Dietrich, 1952: *Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara*. Köln: Greven.