

## Weisheit des Alters in der Stammesgesellschaft

Aus ethnozoologischen Untersuchungen in Westafrika seit 1982\*

### 1. GEGENWARTSBEDEUTUNG DER FRAGE NACH DER ALTERSWEISHEIT

Warum die Frage nach der Weisheit der Alten in einem für uns in vieler Weise fremden Kulturkontext? Geht es darum, in der kulturellen Ungesicherheit oder gar Abwertung der (Position der) Alten in den hochentwickelten Gesellschaften uns Reservate zu vergegenwärtigen, in denen die Welt eines Altersansehens noch heil ist? Oder geht es um einen Beitrag zu einer soziologischen Weisheitsdiskussion? Kommen die Alten als Exponenten solcher Weisheitsbeiträge in Frage?

Kann man von der Art der integrierenden Beziehungen zu den Alten in traditionellen Stammesgesellschaften in Afrika etwas für unsere eigene Kultur lernen? Auch wenn man nicht Modelle aus der Stammesgesellschaft auf unsere späte Moderne übertragen will, so lassen sich Anregungen doch daraus gewinnen.

Diese können uns ermutigen, das späte Leben bei uns anders zu sehen und zu deuten. Aufgrund der soziologisch und ethnologisch enormen Unterschiede, ja Diskrepanzen zwischen den traditionellen, ja selbst den im Übergang befindlichen afrikanischen Kulturen und der westlichen Welt erscheint jede „Übertragbarkeit“ von vornherein als absurd.

Bei der Befassung mit den afrikanischen Verhältnissen kommt hinzu, daß dort immer noch, selbst im modernen Alltag, *Weisheit* auf großer sozialer Breite als *gesellschaftlich förderlich* angesehen wird. Weisheit hat allgemein einen guten Ruf. Weisheit wird nicht den religiösen Virtuosen und institutionalisierten Verkündern von Religionsgemeinschaften kurzweg zugewiesen und damit aus dem Alltag verbannt. Dies zu sehen, kann gerade für eine Zivilisation unserer westlichen Super-Individualisierung, in der „anything goes“ eine generelle Lizenz erhält, heilsam sein. Denn die Eigenreflexion auf die höchstpersönliche Lebenspraxis mit der aller Weisheit innewohnenden *Infra-gestaltung dessen, was man tut*, gewinnt eine Art Schlüsselbedeutung für die eigene Lebensführung. Die Afrikaner haben das traditionell gefordert und sogar in ihren Initiationsriten zu lernen versucht, ja zur Lebenspraxis werden lassen. Weisheit ist bei den Afrikanern angesehen. Eine Lektion für uns aus der Globalisierung? Nirgendwo in der Welt ist der Salto aus der „Urzeit“, aus

---

\* Meinen Dank für Unterstützung der Forschungsarbeiten möchte ich den Vorsitzenden der Kommission für Entwicklungsfragen bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Leopold Schmetterer und Heinz Löffler ausdrücken sowie dem Fonds zur Förderung der Forschung und der Ludwig Boltzmann Gesellschaft.

Für teilweise jahrelange aktive kooperative Beteiligung an meinen Forschungsprojekten in Mali möchte ich danken: Mag. Heide Rosenmayr (Erziehungswissenschaft), Univ.-Prof. Dr. Heinz Stemberger (Tropenmedizin), Univ.-Prof. Dr. Hans Poigenfürst (Chirurgie), Dr. med. Elisabeth Friedrich, Dr. Gaoussou Traoré (Ethnologie), Bakary F. B. Diallo (Agraringenieur), Univ.-Doz. Dr. Manfred Kremser (Ethnologie und Kulturanthropologie), Dr. Erwin Ebermann (Afrikanistik).

---

steinzeitlichen Lebensmodellen und Sozialordnungen, in die technische und mediale Spätmoderne des Westens so dramatisch vorzufinden wie in Afrika.

Sind die Alten, gestern noch Kleinherrscher in den Sozialsystemen traditioneller Prägung, heute vielleicht schon als besonders Schutzbedürftige zu diagnostizieren? Sind sie selber – noch mehr geschwächt als andere Bevölkerungsgruppen – bereits Opfer der wegen der Armut weder sozial- noch gesundheitspolitisch steuerbaren Systeme? Sie sind schon vordringlicher Opfer als die Kinder. Die konnten Weltsympathie erlangen und die internationalen Organisationen vermochten wenigstens zu erreichen, daß Impfungen und Aktionen zu Krankheitsbekämpfungen institutionalisiert wurden. Was aber geschah oder geschieht für die Alten?

## 2. ALTENPOSITIONEN RESULTIEREN AUS GESELLSCHAFTSSTRUKTUREN

Die mit unserem Thema gegebene Verallgemeinerung: „*Alte in Afrika*“ wirft Probleme der Vorklärung auf. Um *welche* Alten soll es sich handeln? Um Männer, Frauen? Patriarchat und Patrilinearität sind bei den seßhaften Ackerbau-

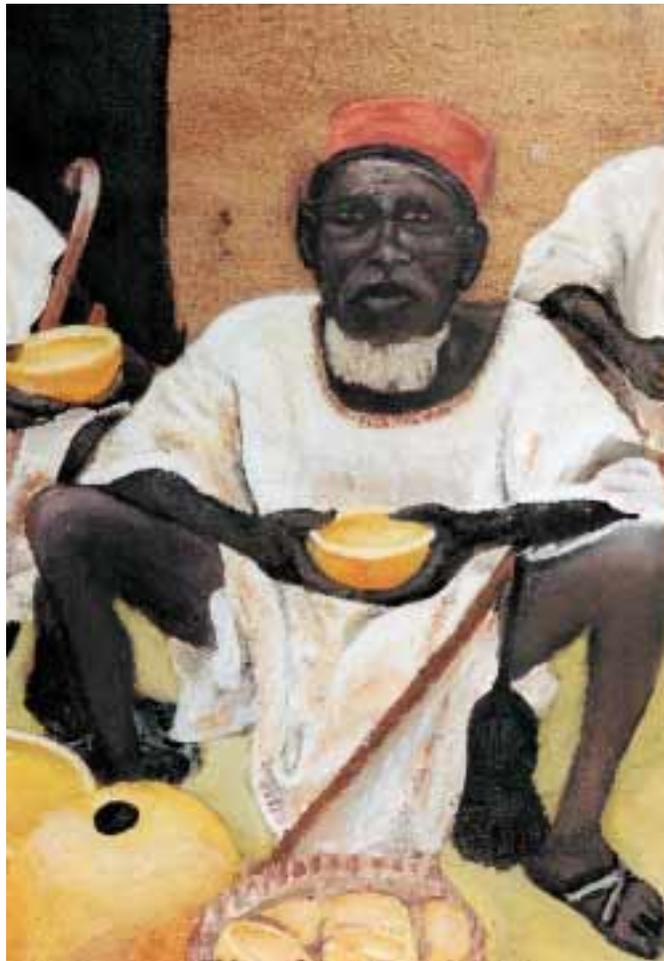


Abb. 1: Geht der Sippenzusammenhalt durch chaotische Verstädterung verloren oder wird er durch innere Konflikte im Kulturwandel zerrissen, kommt es zur Verarmung von alleinstehenden Alten.

Primitiv-Malerei (Öl auf Leinen); vom Verfasser vom Künstler, der es auf der Straße in Bamako, Mali, anbot, erstanden.

---

ern dominant. Es gibt, z. B. in Togo, nur kleine matriarchalische Minderheiten in Westafrika. Bei vielen afrikanischen Nomaden, so bei den Peulh, gibt es hingegen beträchtlich mehr „female power“ als in den Dörfern der Ackerbauern.

Stammesgesellschaftliche Lebensformen in geschlossener traditioneller Form sind noch aufzufinden. Das setzt die Mühe voraus, sich weglos in den Busch mit all seinen Gefahren vorzukämpfen. Mischformen in der Lebensweise nehmen aufgrund des Vordringens der Motorisierung und der Medien zu. Auch auf die enorm wachsende Zahl der *Alten in den Städten* oder Metropolen (und Megalopolen), und damit der „Übergangsgesellschaften“ des Schwarzen Kontinents unter dem Einfluß von Verwestlichung, müssen wir uns beziehen. Die Übergangsgesellschaften – manche zumindest – zeigen, was Emile Durkheim vor über 100 Jahren „Anomie“ nannte, nämlich chaotische Regellosigkeit. Diese würde das Umkippen von Altenmacht in Benachteiligung und Verachtung für die Alten bedeuten. Anzeichen sprechen dafür, daß es brutale Vernachlässigung der Alten in den Städten zu geben beginnt.

Altenrespekt und -prestige sind in Afrika auch von der Religion abhängig. Wir beziehen uns auf Alte, die nach animistischen Riten und Schutzformen leben und auch auf solche, die sich nach einem wie immer auch „afrikanisierten“ Islam orientieren. Weder der Islam noch das Christentum stützen sich, wie der Animismus, auf den sippenbezogenen Ahnenkult, der viel dazu beiträgt, Altenmacht zu legitimieren. Hier gibt es also Unterschiede.

Die Vielfalt dieses ethnologischen und soziologischen Spektrums mag aufs erste entmutigen. Bei einer multidisziplinären Sicht und bei Vergleichen innerhalb des subsahariellen Afrika treten – bei zähem, „nachhaltigem“ Studium über Jahre und Jahrzehnte – allerdings Zusammenhänge, teils sogar Typen, hervor (Rosenmayr u. Attias-Donfut, 1994b). Durch die Ausbreitung des Radios, in den Städten auch des Fernsehens, stärker noch durch die Videokassetten, die in den Dörfern auf batteriegetriebenen Geräten abgespielt werden können, entsteht ein völlig *neues System der Informationsverbreitung*, das von den Alten unabhängig ist. Gerade der Einbruch des neuen, technologisch instrumentierten Informationswesens hat enorme Konsequenzen für das Ansehen und die Macht vorwiegend der alten Männer. Sie waren durch die Jahrhunderte die sozial bestimmenden Informationsträger und -vermittler. Wissen wird nunmehr weniger persönlich *vermittelt*, es wird zunehmend (medial) *verbreitet*.

Die westliche Schule entstand in Afrika zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zuerst in den Städten oder punktuell auf dem Land. Wo die Kolonialmächte und die Kirchen sie einführten, entstanden als Effekt der Schulbildung Widerstände gegen die bis dahin stammesgesellschaftlich waltende uneingeschränkte Alten-Autorität. Umwertungen und äußerlich noch kaum merkbare Brüche im traditionellen Sozialsystem traten noch stärker seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts, besonders seit den 60er Jahren auf. Die Massen-Medien beginnen nun seit etwa 1990 in voller Wucht wirksam zu werden. Die Kinder und Jungen sind gebannt von den Inhalten der medialen Zuspiegelung, die enorme Vorbildwirkung für Ideale und Lifestyle gewinnen. Die Wirkungen sind ja überall in der Welt ähnlich, aber nirgends treffen sie so unvermittelt auf dafür nicht vorbereitete Menschen, wie in den traditionellen Stammesordnungen.

Die Vielfalt traditioneller kultureller Ordnungen samt deren Alterspositionen und Lebenslauf-Regeln ist in Afrika groß. Bei den Massai in Ostafrika z. B. läßt (oder ließ sich noch vor einem Vierteljahrhundert) das System der Altersgraduierung gut studieren (Fosbrooke, 1978). Die Ältesten ziehen sich bei den Massai von der aktiven Macht zurück und bleiben nur als Berater in Ehrenstellungen wirksam. Die Ausstattung mit Waffen ist bei den Massai, so-

---

fern sie traditionell bei ihrer mobilen Weidewirtschaft geblieben sind, altersspezifisch. Daß sich bei den meist nomadischen Kohortengesellschaften eine große Vielfalt von Regelungen hinsichtlich des Alters finden läßt, zeigen uns für Ostafrika die Darstellungen vorwiegend englischer Ethnographen und Anthropologen (Rosenmayr, 1978). Es ist unverkennbar, daß die Identifikation mit Kohorten Gleichaltriger in Ostafrika wichtige Erziehungsbedeutung hat. Sie wirkt als notwendige Ergänzung zur altersungleichen Sozialisation zwischen Eltern und Kindern (Eisenstadt, 1966).

Ergebnisse aus eigenen, über 15 Jahre währenden Feldforschungen bei den ackerbauenden Bambara in Westafrika, einer etwa vier Millionen umfassenden Ethnie in Mali, ließen mich folgern, daß in der dortigen „Senioritätsgesellschaft“ die Kohorte zwar als Initiationsgemeinschaft für die Männer große Bedeutung besitzt. Als „Sozialinstrument“ ist diese Initiationsgemeinschaft Gleichaltriger aber *weniger* – als dies S. N. Eisenstadt für Ostafrika hervorhob – *komplementär* oder korrektiv hinsichtlich der familiär bestimmten Sippenhierarchie. Die Initiationsgemeinschaft bei den Bambara muß vielmehr als *Verstärkung* für das Senioritätssystem und die Position der Alten aufgefaßt werden.

### 3. NUTZEN UND GRENZEN DES BEGRIFFS „SEGMENTÄRE GESELLSCHAFT“

Um die Frage, ob und wie die Alten *weise* seien, zu beantworten, war es nötig, bei unseren Studien vorerst den Gesamtumfang der realen sozialen Positionen und Rollen der Alten kennenzulernen. Ich studierte bei den Bambara die Art und Weise, wie die Alten sich zu ihren Sippen und Dörfern verhielten. Ich versuchte zu sehen und zu verstehen, wie sie urteilten, Entscheidungen trafen und warum sie in bestimmter Weise handelten. Dazu waren aber auch *die Strukturen der Gesellschaft* (der Ethnie) *zu erfassen*, innerhalb derer die Alten wirkten. Zum Verständnis der Strukturen wandte ich mich den Kategorien der „segmentären Gesellschaft“ zu, wie Emile Durkheim ([1893] 1967, 150) sie entwickelt hatte. Die Durkheimschen Kategorien lassen sich etwa wie folgt charakterisieren:

Die segmentäre Gesellschaft ist eine Assoziation von prinzipiell gleich strukturierten Clans. Es wiederholen sich in allen Clans der segmentären Gesellschaft dieselben sozialen Grundmuster. Diese Redundanz ist konstitutiv für die segmentäre Gesellschaft. Es gibt keine Familien oder Sippen mit frei gewählten Lebensmustern „à la carte“. In der segmentären Gesellschaft sind Clan und Politik untrennbar verbunden. Die Macht ist familiär sippenmäßig zentriert, von diesen Machtfeldern aus wird agiert. Natürlich gibt es mächtige und weniger mächtige Clans. Aber alle Mitglieder des Clans in der segmentären Gesellschaft werden als Verwandte angesehen, was ja bis in die sprachliche Bezeichnung „er ist mein Bruder“ hineinreicht, auch wenn es sich dabei um einen Cousin entfernten Grades in der Sippe handelt.

Wir fanden bald heraus, daß die Durkheimschen Kategorien der segmentären Gesellschaft durch andere Kategorien, so die der Dorfbildung der Clans und die der dorfübergreifenden und dorfverbindenden Funktionen der Clans, ergänzt werden müssen. Auch ist weder die sozial geltungsmäßige noch die ökonomische Gleichheit der Clans nach unseren empirischen Befunden (Rosenmayr, 1992c, 103) gegeben. Durch Seniorität – z. B. frühere Landnahme in der betreffenden Region – überragen beispielsweise die Begründungs-Clans des Bambara-Dorfes prestigemäßig bei weitem die anderen Clans. Durkheim hat in seinem Konzept der segmentären Gesellschaft das Senioritätsprinzip weitgehend übersehen. Auch die Beziehungen zwischen den Clans wurden



Abb. 2: Auf dem Weg zu unserem Untersuchungsgebiet in Sonongo

von ihm nicht zentral berücksichtigt. Die Austauschbeziehungen und Absprachen z. B. hinsichtlich der wichtigen Frage der Eheschließung gehen aber immer von Clan zu Clan und nicht von Individuum zu Individuum. Die Sprecher dabei sind die jeweils ältesten Männer.

Die segmentäre Gesellschaft unterscheidet sich in der „Kollektivitätsorientierung“ (T. Parsons) grundlegend von der Schichtungsgesellschaft der europäischen Moderne. Im Forschungsprozeß wurde deutlich: Mit der *Gesellschaftsordnung* sind jeweils auch die *Bewährungsmöglichkeiten*, die *Anerkennung* und die *Macht der Alten* vorgezeichnet. Man muß wohl auch ihre „Weisheit“ als getragen von ihrer Anerkennung und ihrer Macht verstehen. Hierzu ist es nötig, verschiedene Quellen (z. B. Sprichwörter, Initiationsriten) und soziologische Beobachtungen – nicht nur Interviews und Befragungen – auf verschiedenen Ebenen zu verbinden. Diese Einsicht in Methodenkombinationen entwickelte sich aus unseren jahrelangen Feldforschungen.

Für die segmentäre Gesellschaft der Clans und Stämme ist dreierlei kennzeichnend:

1. die *Abgeschlossenheit nach außen*,
2. die *Hierarchisierung nach innen* und
3. die *kollektive Selbstdarstellung* in verschiedenen Formen, bei Beratungen und Festlichkeiten.

In der segmentären Gesellschaft sind Austausch und Umverteilung, aber auch *Kontrollen*, leichter ausführbar, weil Übersichtlichkeit der Strukturen herrscht. Die Voraussetzungen für Altenmacht und Altenrespekt sind in der segmentären Gesellschaft wesentlich günstiger als in anderen gesellschaftlichen Systemen. Nur das vom Konfuzianismus im alten China zwar nicht hervorgebrachte, aber legitimierte System der Seniorität kommt der machtvollen Altenposition in afrikanischen Stammesgesellschaften nahe. Aber in der chinesischen Hochkultur war die Legitimation bereits eine juristisch-philosophische. Mit Mitteln der Schrift konnte sie Sippen und Ethnien sowie Regionen weit übergreifen. Altenmacht und Altenprivilegien wurden im alten China in Bezug auf eine Lebens-



Abb. 3: Alte als Zuschauer beim prestigeträchtigen Jägertanz in Sonongo.



Abb. 4: Musikanten aus dem Nachbardorf beim rituellen Jägertanz in Sonongo.

---

ordnung philosophisch-moralisch begründet. Sie haben in rudimentärer und modifizierter Form den Maoismus und selbst die Kulturrevolution überstanden und wirken weiterhin nach. Diese extreme Nachhaltigkeit des Altenansehens in der chinesischen Kultur erklärt sich daraus, daß der hohe Altenstatus kulturell ausgeformt, bildhaft dargestellt und in schriftlichen Codices über Jahrhunderte hindurch anerkannt wurde. Bei wechselnden Dynastien und politischen Herrschaftsformen konnte sich dieser hohe Altenstatus erhalten.

In der europäischen Moderne wurde die Individualität als soziale Aufstiegseinheit in der auf Gewerbe und Handel sich stützenden frühneuzeitlichen Gesellschaft Europas zur Geltung gebracht. Diese Form von Dynamik machte historisch in Europa Bewährung und jegliche Form von „Weisheit“ für die Alten um vieles schwerer. Es galt ja, immer Neues und nicht das Tradierte zu bestätigen. Ausnahmen boten das Handwerk, teils auch der Handel, wo Traditionen und langfristige Beziehungen zählten.

#### 4. ERFAHRUNGEN IN SÜDOSTASIEN UND FORSCHUNGEN BEI DEN DOGON IN MALI

Ehe ich Gelegenheit erhielt, in Afrika zu forschen, lernte ich die Stellung von Jugend und Alter in Asien, besonders in Japan, kennen. Dort wurde mir auch zum ersten Mal der *Ahnenkult* in seiner sozialen Bindungskraft erfahrbar. Auf Friedhöfen und durch Hausaltäre konnte ich in den Familien und bei Menschen, die mir nahe standen, nachempfinden, wie präsent für sie die Verstorbenen ihrer Familie waren. Ich verstand, daß die Toten nach wie vor ein Wort mitzusprechen haben. Wo es solche traditionellen Voraussetzungen gibt, bleiben die Toten unter den Lebenden lebendig.

Die *Macht* der Alten begann ich bei Forschungsreisen zu den Bergvölkern im thailändisch-burmesischen Grenzgebiet, vor allem bei den Karen – einem schon vor Jahrhunderten aus dem Himalaya in die Berge Hinterindiens abgewanderten Volk – zu verstehen. Ich lernte die Angst eines Karen-Dorfes vor einem alten Medizinmann kennen. Ich wurde auch Zeuge der sozialen Diffamierung einer jungen Frau, die der Alte betrieb, weil diese, eine Karen seines Dorfes, durch eine bald wieder aufgelöste Ehe mit einem Thai Stammesnormen der Karen verletzt hatte. Der Alte inszenierte ein Tribunal alter Männer, ein Gremium der Rache der aus dem Leben schon fast ausgeschiedenen Greise, welches die blutvolle junge Außenseiterin demütigen sollte. Dies geschah fast nach der Art eines Hexenprozesses. Dies bedeutete zwar nicht den physischen, aber den sozialen Tod der jungen Frau. Das Resultat war eine soziale Ausschließung aus dem Dorf. Der Haß auf die schöne und begehrenswerte junge Frau war bei den Alten vermutlich auch auf deren Sexualfrust und -neid zurückzuführen. Aber ohne ihren sozialen Rang hätten die Alten ihren Haß nicht sozial auszuagieren vermocht.

Einige Jahre später supervidierte ich Dorfuntersuchungen in Kamerun. Ich war vom „Institut Panafrican“ in Dakar dazu eingeladen worden. Bei dieser Arbeit im Dorf Baffia und in vergleichbaren Nachbardörfern an den Hängen des Mount Cameroon begann ich zu verstehen, daß die *starke Position der Alten* sich am besten aus der sozialen „Architektur“ der Dörfer verstehen ließ. Daraus drängten sich mir auch Alternativen zur Umfragemethode in der Sozialforschung auf. Dorfuntersuchungen samt Beobachtungen, Rekonstruktion der Struktur der Sippen, die Sammlung von vergleichenden ökonomischen Daten der Sippen, schienen mir nun zum Verständnis der Position der Alten geboten.



Abb. 5: Opfernder Alter, Tintam Statue aus dem Dogonland, Mali (16. Jh.?).

Die Frage nach dem Ansehen der Alten in Afrika führte mich auch zur näheren Beschäftigung mit einer von einem Wiener Mitarbeiter, Wolfgang Achleitner, durchgeführten Studie in dem zwischen Altstadt und Flugplatz gelegenen Viertel, Grand-Yoff, am Rande von Dakar. In Grand-Yoff, einer wachsenden und teils slumartigen vorstädtischen Region mit gesundheitsgefährdenden hygienischen Bedingungen, konnte ich eine – wenn auch gegenüber dem Dorf Baffia etwas abgeschwächte – Gerontokratie vorfinden. Mit Hilfe der alten Männer wurden den Bewohnern von Grand-Yoff lebensverbessernde sanitäre Projekte nähergebracht. Und in der Tat unterstützten die Alten, ja organisierten sie sogar den Bau von Sickergruben für Schmutzwasser. Das Abwasser wird sonst vor die Häuser gegossen und ist so an der Übertragung von Infektionskrankheiten, vor allem durch die im Schlamm spielenden Kinder, entscheidend beteiligt. Aus Heißhunger auf Kalzium, das in ihrer Nahrung fehlt, essen die Kinder die durch Wurmeier infestierete feuchte Erde.

Während eines für mich sehr ergiebigen Feld-Aufenthalts in der Republik Mali kam ich, mit dem Rucksack reisend, vom Sohn eines ehemaligen Mitarbeiters von Marcel Griaule, dem französischen Ethnologen und Begründer der Dogon-Forschung, begleitet, 1982 in ein damals noch vom Tourismus wenig berührtes kleines Dogon-Dorf, nach Tirely am Fuß der „Falaise de

Bandiagara“. Tirely liegt knapp unterhalb dieses felsigen Höhenzugs mit seinem drei- bis fünfhundert Meter hohen Steilabfall.

Die Gesellschaftsordnung der Dogon ist gerontokratisch, sowohl in der Familienorganisation als auch in der dörflichen Struktur. Sie ist für die Frage der Altersweisheit in einer sehr besonderen Weise bedeutsam. Im Unterschied zu anderen afrikanischen Stämmen Westafrikas ist die Gesellschaftsordnung des Dogon-Dorfes durch eine oberste integrierende Altersposition mit besonderer religiöser Bedeutung ausgezeichnet. Es gibt daher eine gemeinsame Spitze von Sakralordnung und gesellschaftlicher Repräsentation der Rangordnung. Oberster Priester und zugleich „König“ des Dorfes ist der Hogon. Er ist immer ein hochbetagter Mann, der nach einem komplizierten System von einer Sippe gestellt wird. Der Hogon lebt ganz welt-abgelöst als heiliger Greis. Niemand darf ihn berühren, auch nicht ihn aufheben, wenn der Hinfällige stürzt. Ein weibliches Kind seiner engeren Familie bereitet oder bringt ihm die karge Nahrung. Bereits *vor* seiner Inthronisierung findet sein rituelles Begräbnis statt. Insofern ist seine Herrschaft „nicht von dieser Welt“. Symbolisch hat er den Schritt hinüber zu den Ahnen bereits getan. Er lebt nur mehr randweise in der Welt der Lebenden.

In Ober-Ogol konnte ich eines Abends heimlich dem dortigen Hogon begegnen. Kein Erwachsener wagte mich zu führen. So ging mir ein Kind voran durch die engen dämmrigen Gassen. Der alte Mann, der Hogon, zu dem das

---

Kind mich führte, war abgemagert, ein Bild des Todes hinter der brusthohen Lehm-mauer des Gehöfts. Aber er hatte leuchtende Augen und eine starke Ausstrahlung. Er sprach ein paar Worte des Grußes, die mir das Kind, das mich in der Abenddämmerung begleitete, vermittelnd weitersagte. Ich war mit der Kamera gekommen und begann sie zu zücken. Ich hatte mir das Photo eines Hogon gewünscht, um die Spuren des Eindrucks der Symbiose von Alter und Heiligkeit in einem der faszinierendsten Gesellschaftssysteme des Schwarzen Kontinents zu dokumentieren. Aber ich war nicht fähig, den so eindringlich Ehrfurcht gebietenden Greis zu photographieren. Ich ließ die Kamera sinken.

Dieses Erlebnis mit dem Hogon führte mich auf die Spur, die ich gesucht hatte. Meine Erschütterung, die aus dem unmittelbaren Eindruck einer *sakralen Todesnähe* kam, war so stark, daß ich den aggressiven Akt des Festhaltens mittels der Photographie nicht wagte. Ich bedauere es auch bis heute nicht, daß ich mich damals so verhielt.

Der alte Hogon spricht keine Weisheiten aus, aber als Bild der Heiligkeit repräsentiert er sie in einer bestimmten Ausprägung. Der Hogon verbindet das Prinzip der Seniorität mit dem der Abgelöstheit, des „Seinlassens“ von Welt. In der christlichen oder buddhistischen Tradition ist die Abgelöstheit einer bestimmten religiösen „Virtuosengruppe“, der Mönche, eine allgemeine, *nicht* vom Alter abhängige, spirituelle Praxis. In der Tradition der Dogon werden Priesterherrschaft, Dorfkönigtum und Abgelöstheit in der gerontokratischen Spitze in eine Einheit zusammengebunden. Bei der Wahl des Hogon spielt das Orakel, durch das sich geheime Kräfte der Natur offenbaren, eine wichtige Rolle. Die *sakrale* Seniorität dieser besonderen Art muß *kosmologisch*, d. h. durch den als übergeordnet empfundenen Naturzusammenhang legitimiert werden. Diese kosmologische Einbindung des sozialen Kreislaufs – auch des Generationenwandels in der Sippe – in den „großen Kreislauf“ der Naturordnung ist ein Grundprinzip der Lebensordnung und -deutung der Dogon. Auch die ökologische und architektonische Struktur des Dogondorfes ist kosmologisch orientiert. Dieser Plan wiederholt sich im Prinzip in allen traditionellen Dogondörfern.

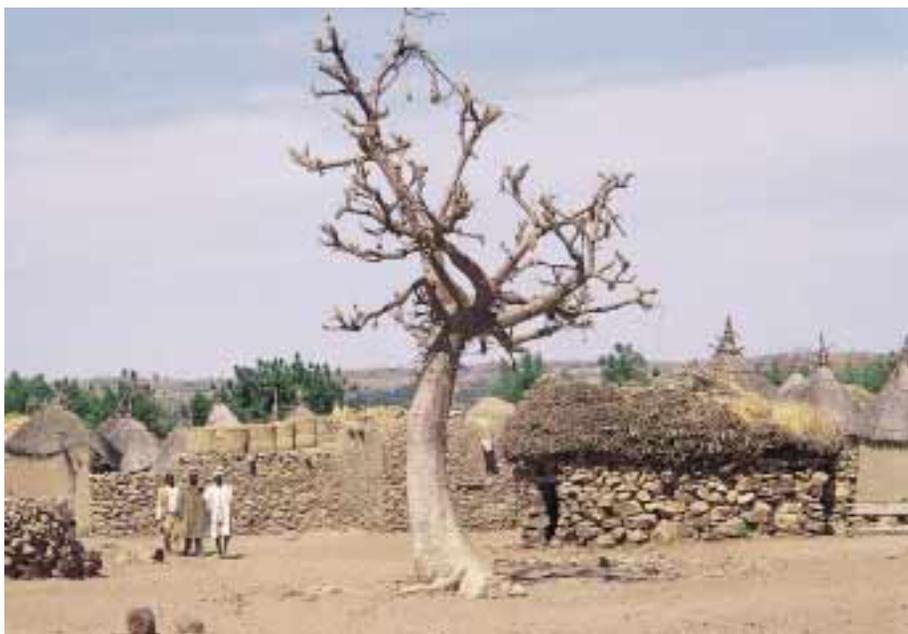


Abb. 6: Ritualanzplatz im Dogondorf Djidjibombo, Mali.

---

*Bei den Dogon, die den Bereich der Falaise de Bandiagara im Osten von Mali an der Grenze zu Bourkina Faso besiedeln, sind trotz starker Islamisierungsversuche starke animistische Elemente erhalten geblieben, die sich auch durch Vertrauen in die Wirksamkeit von Fetischen und Amuletten verschiedenster Art ausdrücken.*



Abb. 7: Apotropäische Fetische, direkt unter dem Dach eines Hogon-Hauses angebracht, sind als Schutz vor okkulten „Angriffen“ gedacht. (Apotropäika z.B. in der Form von Wasserspeiern finden sich bis in die Bauten der Hochkulturen, z.B. die Europäischen Kathedralen.)



Abb. 8: Tierköpfe und Affenhände als Ausgangsmaterial für verschiedenartigen okkulten Gebrauch, wie sie auf dem Markt von Bamako angeboten werden.



*Den okkulten Interventionen, die immer durch außerordentliche und geheime Mittel (und geheime Hexer und Antihexer) Lebensverhältnisse und Machtstrukturen bzw. -situationen verändern wollen, steht das streng regelhafte und „öffentliche“ in Sippe, Dorf und Stamm anerkannte Senioritätsprinzip gegenüber, welches kosmologisch an den (über den individuellen Tod hinaus) erweiterten Lebenszyklus gebunden ist.*

Abb. 9: Ahnenfigur Munjimu Halbfigur, Kasongo, Zaire (ca. 1960).



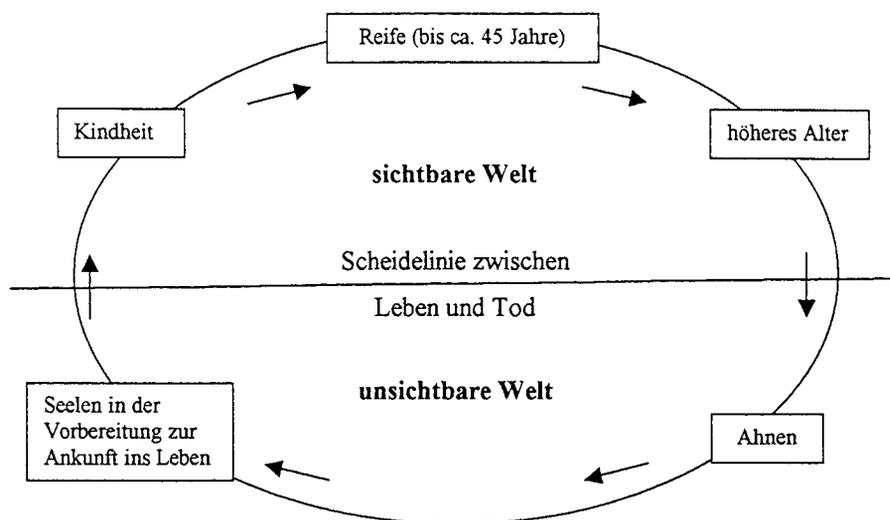
Abb. 10: Temporäre Aufenthaltsnischen für Ahnenseelen (z.T. mit Speiseresten) in einer Djinna (siehe auch Abb. 17) in Tirely, Dogonland, Mali, 1983.

---

So wie die Raumordnung für die dörfliche Siedlung kosmologisch bestimmt ist, folgt die Vorstellungswelt von Zeit und Lebenszeit einem kosmologischen Modell, dem todübergreifenden Lebenszyklus.

Schaubild 1

## Lebenszyklus einer Stammesgesellschaft



Das Orakel ermöglicht den Zugang zu dieser Ordnung. Es entschlüsselt auch die Wiederkehr der Seelen im Kreislauf der Generationen. Der Ahne – obwohl bestattet und rituell betrauert – ist nicht eigentlich „tot“. Er lebt in der Nähe der höchsten Gottheit. Er kann nach einer bestimmten Frist wieder unter die Lebenden zurückkehren.

Um diesen Prozeß der Rückkehr der Ahnen-Seele und deren Einwohnung in einem Neugeborenen zu erkennen, geht es beim Sand-Orakel. Der Orakelpriester kennt die Sippe und die Frau, die geboren hat. Es obliegt ihm, den rückkehrenden Ahnen zu erkennen. Er zeichnet ein geometrisches Mehrfelderschema im Ausmaß von etwa anderthalb zu drei Metern in den Sand. Dann werden Köder für den Schakal ausgelegt. Durch die Deutung der Schakalspuren, die in diesem Orakelfeld durch das Darüberlaufen des Schakals in der Nacht entstehen, erkennt der Priester den Ahnen, der wiederkehrt und dessen Name das Neugeborene tragen wird. Der orakelkundige Spurenleser übt, als Priester legitimiert, eine Art therapeutischer und in gewisser Weise auch clan-politischer Funktion aus, indem er einen Ahnen mit bestimmten Eigenschaften für die Wiederkehr identifiziert. Er orientiert damit Erwartungen und Hoffnungen des Clans.

Nach den problemfindenden Studien bei den Dogon entschied ich mich für eine Grundlagenuntersuchung bei den Bambara. Gaoussou Traoré, ein vor zwanzig Jahren junges Mitglied der Sozialverwaltung der Republik Mali mit wissenschaftlicher Vorbildung, hatte durch langjährige Beziehungen seiner Sippe zu einem Bambara-Dorf dort Zugang. Er unterstützte uns bei der Kontaktnahme.

Meine Absicht war es, einen „Idealtypus begrenzter Reichweite“ von Altenposition und Altenverhalten darzustellen, um dann die Frage nach dem Weisheits-Verhältnis dieses Typus aufzurollen. Zum Verständnis der Handlungsmöglichkeiten und der tatsächlichen Handlungsweisen der Alten be-

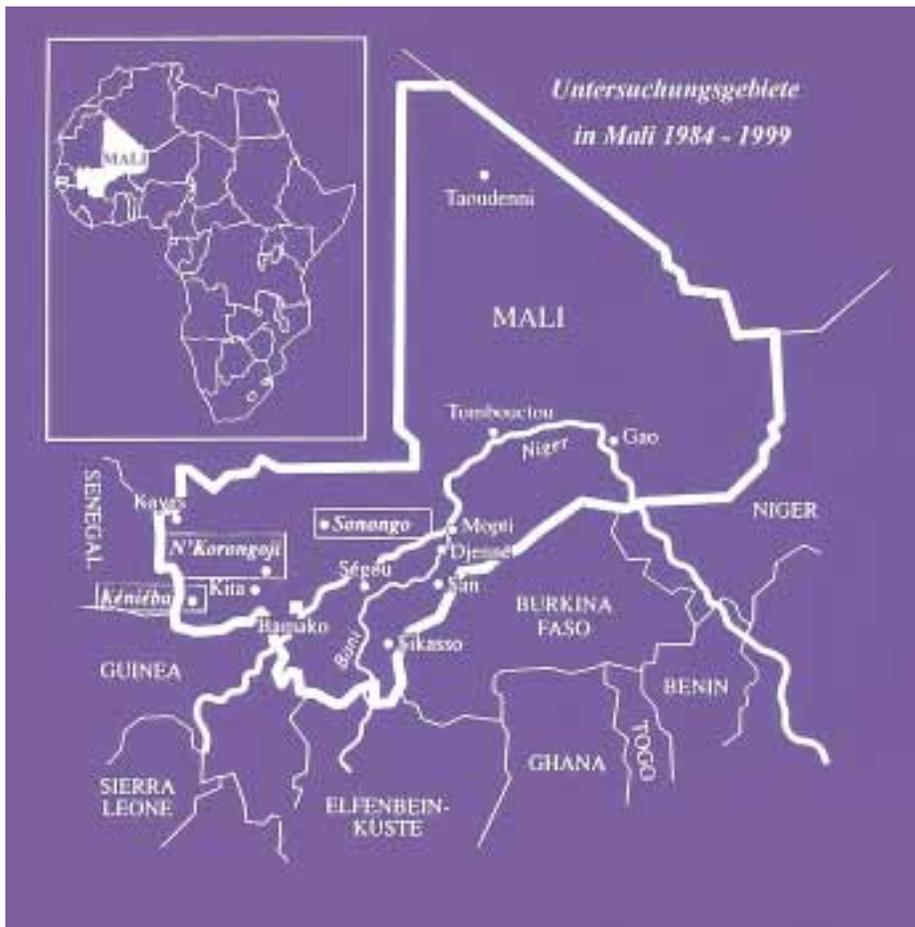


Abb. 11: Sonongo, N'Korongoji, Kénieba; Untersuchungsgebiete unserer Forschungen in Dörfern 1984–1999 in Mali.

gann ich eigene, mit längeren Aufenthalten in den Dörfern von Mali verbundene Studien der Feldforschung ab 1982.

Das Senioritätsprinzip, das ich mit Hilfe unserer Dorfuntersuchungen bei den Bambara in Mali kennenlernte, umfaßt *mehr* als nur die Regeln, die der *Filiation* (dem Abstammungsverhältnis) entsprechen. Das Alter stuft Geltung, Einfluß und Macht, nicht nur innerhalb der Familie bzw. Sippe. Das Senioritätsprinzip reiht nicht nur z. B. den Vater in strenger Weise vor den Sohn, sondern verteilt Verantwortung und Macht nach der Rangordnung des durch den Zeitpunkt der Geburt bestimmbar Alters auch *außerhalb* der Familie.

Überhaupt bedeutet Seniorität einen Vorrang des „Vorher“ vor dem „Nachher“. So hat eine Sippe, die sich früher im Dorf ansiedelt, gegenüber jener, die später kommt, Vorrechte. Die jüngeren Brüder haben sich den älteren unterzuordnen. Ältere Brüder erwarten, daß die jüngeren ihnen gehorchen. Jüngere Brüder müssen nach dem Tod des älteren auch dessen Frau (oder Frauen) heiraten. Es gilt das Levirat, das auch in anderen Kulturen, so im biblischen Judentum, praktiziert wurde. Onan wurde nicht wegen „Selbstbefriedigung“ bestraft, sondern weil er das Levirat verletzte, indem er die Frau des verstorbenen älteren Bruders nicht begatten wollte und seinen Samen daher in den Sand fließen ließ. Es treten die jüngeren Brüder die „Erbenschaft“ des älteren Bruders auch hinsichtlich der Frauen des Verstorbenen



Abb. 12: Außenansicht des alten Wehrdorfes Sonongo, Hauptort unserer Untersuchungen, schwer zugänglich in der Baumsavanne gelegen.

an. Wir fanden im Lauf unserer Forschungen viele Beispiele dieses Levirats in den Dörfern der Bambara-Kultur, aber auch im städtischen Milieu.

Sonongo, ein Bambara-Dorf mit 400 Einwohnern und 20 Clans, tief im Busch, westlich von Ségou, war Hauptstützpunkt unserer Arbeit. Es beeindruckte mich dort schon in einer frühen Phase der Forschung die Rangordnung der Brüder. So hatte ich das kranke Kind eines jüngeren Bruders ohne Erfolg viele Tage hindurch gegen Durchfall behandelt. Obwohl unser Landrover von Sonongo aus in die Stadt Ségou am Niger fahren sollte, um Proviant zu holen und wir das Kind und dessen Mutter zur Untersuchung und Behandlung des Kindes ins Spital bringen wollten, gab der ältere Bruder keine Erlaubnis zum Spitalsbesuch der Schwägerin mit ihrem Kind. Die Mutter und das kranke Kind durften sich nach dem Verbot des Schwagers, des älteren Bruders des Mannes, nicht aus dem Dorf entfernen. Das Motiv war vermutlich Angst vor zu hohen Kosten einer ärztlichen Behandlung. Schließlich überlebte das Kind auch ohne den von mir befürworteten Spitalsaufenthalt. Die ihm von mir im Dorf verabreichten Mittel taten schließlich doch ihre Wirkung. Durch das Reiseverbot für die Schwägerin mit dem kranken Kind war ich Zeuge eines Beispiels der Härten des Senioritätsprinzips geworden.

Die aus der Vorrangposition des älteren Bruders erfließenden Entscheidungen, wie hier das Reiseverbot, werden auch nicht begründet. Sie müssen nach den Clan-Regeln auch nicht begründet werden. Die Senioritätsregeln folgen einem *Prinzip*, sie sind *kein Kontraktsystem*. Das ist für das soziologische Verständnis der Rangordnung in der traditionellen Stammesgesellschaft wichtig. Es handelt sich *nicht um Verträge (Kontrakte)* oder vertragsartige Wechselseitigkeit, wie im Kontraktsystem. Es gilt vielmehr ein Prinzip, das von der Gesamtordnung der Gesellschaft getragen wird.

Die Seniorität ist ein *hoch formalisiertes, allgemein anwendbares Prinzip der Machtverteilung*. Der Anwendungsbereich des Senioritätsprinzips ist breiter als die oft zitierte „Erfahrung“ der Alten. Es ist nicht die *biographische* Anreicherung individuellen Wissens der Alten als Einzelpersonen, worauf

---

sich die Einhaltung der Seniorität stützt. Normen durchzusetzen und Entscheidungen nach der Seniorität zu treffen, beruht auf den traditionellen Regeln und auf der *vorausgesetzten Regelung*, daß die Älteren die *adäquaten Vertreter der Allgemeinheit* sind. Die Rangordnung, die Brüder in eine strenge Reihung und Abfolge setzt, beruht manchmal auf nur sehr geringen Altersunterschieden zwischen diesen Brüdern. Bei Geburtsabständen von wenigen Jahren kann es sich ja gar nicht um dramatische Erfahrungsunterschiede handeln. Die Seniorität gilt auch für die Abfolge bei Zwillingsgeburten. So läßt sich die Auffassung bestätigen, daß Seniorität ein generelles und formales soziales Prinzip ist und nur sekundär auf der Akkumulation der Erfahrung der Einzelperson beruht. Durch Zuweisung von Erfahrungsspielraum in senioritätsmäßig erreichten Machtpositionen wird natürlich in diesem sekundären Sinn Erfahrung gewonnen.

Die Position innerhalb der Senioritätsordnung ist eng mit der Macht des Wortes verbunden. In einer Kultur mit nur mündlicher Tradition, wie wir sie in Sonongo in den 80er und 90er Jahren fanden und wie sie heute noch die dominante Kultur der entlegenen Regionen ohne TV und Videokassetten ist, entscheidet das *gesprochene Wort*, welches als *Handlung* aufzufassen ist. Hier trifft das Konzept des Sprechakts zu. Und die Fähigkeit zum persönlich gesprochenen Wort bestärkt den Status des Sprechers. Alle Jüngeren, die Kinder, die Jugendlichen und die jungen Männer, müssen zuhören. Es ist ihnen nicht gestattet, an formellen öffentlichen Diskussionen und Beratungen im Dorf sprechend teilzunehmen. Die Alten „führen das Wort“ – hier stimmt der Ausdruck „führen“ wirklich.



Abb. 13: Oberhaupt einer wohlhabenden Sippe im Bereich von Seguéla, Mali.

---

Je mehr Verantwortung ein Mann durch seinen Aufstieg nach dem Senioritätsprinzip zu tragen hat, desto mehr muß er sprechen. Er muß durch die Macht und die Handhabung des Wortes wirken. Je mehr und je besser er spricht, desto mehr bestärkt er seine Position. So wie sich Qualität und Ausdruckstärke der Rhetorik mit dem Aufstieg im Rang der Senioritätsordnung durch die Sicherheit der höheren Position ändern, so wandeln sich allmählich auch die sozialen Erwartungen und Machtzuschreibungen an die Person, die in der Rangordnung aufrückt. Die Beherrschung des Wortes, die Erwartungen der Personen und der Gruppen, daß ein einzelner oder eine Gruppe – ein Alter, die Alten – das Wort beherrschen, verstärken einander wechselseitig.

## 5. WORTMACHT UND SOZIALMACHT WACHSEN MIT DEM ALTER

Die Alten haben die Wortmacht eher deswegen, *weil man sie dem Senioritätsprinzip folgend sprechen lassen muß* und weil *sie* in der Ausübung ihrer Rollen als Entscheidungsträger *sprechen müssen*. Sie werden wortmächtig und „weise“, d. h. entscheidungs- und überzeugungsfähig, weil man von ihnen *erwartet* und *fordert*, daß sie weise werden.

Grundsätzlich liegt die „Weisheit“ der Alten im Übernehmen von traditionellen Modellen des Stammes und sozialen Problemlösungen und deren adäquatem und souveränem Einsatz. Die Wirksamkeit des Wissens der Alten beruht auf dem Kodex traditionellen Wissens zum Zwecke der „Wiederholung in Variationen“. Ihre „Weisheit“ liegt viel weniger in individuell erarbeitetem als *in übernommenem und dann persönlich dargebrachtem Wissen*. Die Position der Seniorität bedeutet *nicht* Vorrang auf Grund von *individueller* Weisheit. Seniorität realisiert vielmehr ein Prinzip, welches den Machtwechsel in einer bestimmten Weise ermöglicht. Die Älteren schöpfen den traditionellen kulturellen Wissenskodex und Normbestand aus, und sie agieren, darin fußend, ihre Kapazität und ihre Macht in ihren sozial relevanten Entscheidungen aus. Es handelt sich da um Entscheidungen, für die sie (z. B. bei Dorfbeschlüssen) Einstimmigkeit erreichen müssen. Ansonsten sind es Verhandlungen und Entscheidungen in Konflikt und Kooperation zwischen den Sippen, z. B. hinsichtlich Partnerselektion für die Eheschließungen der Jungen. Allerdings üben die Alten auch die Kunst des Unterscheidens zwischen Sprechen und Schweigen aus: Diese Kunst nimmt in der Regel mit der Dauer der Machtposition zu. Insofern wachsen sie an Weisheit.

Spannungen zwischen Seniorität und kultureller Innovation entstehen aus der Verwestlichung durch Schulen, durch Motorisierung und der daraus resultierenden räumlichen Mobilität sowie durch den Einfluß der Medien. So treten bei nachlassenden traditionellen Vorstellungen über die Einräumung von Macht- und Einflußpositionen der Alten Konflikte auf. Je radikaler die Innovation, desto stärker prägt sich der Konflikt aus. Spannungen ergeben sich auch aus der Einführung von Formen nicht-kosmologischer westlich-„wissenschaftlicher“ Medizin. Neue Technologien (Pflüge, der Mechanismus eines Motorrades) sind „senioritäts-intolerant“. Die Jungen lernen neue Technologien aus verschiedenen Gründen meist schneller als die Alten. Und sie fühlen sich durch diese ihre außerhalb der Senioritätsordnung erworbenen Kompetenzen den Alten ihrer Sippe und ihres Dorfes überlegen. Auch dadurch wachsen die Spannungen zwischen Alt und Jung.

Das stammeseigene traditionelle Senioritätsprinzip beruht auf einer allmählichen Einführung in die Handhabung von traditionellen Lebensregeln.



Abb. 14: N'Djé Boaré, strenges Sippen-Oberhaupt im Dorf Sonongo. Protektor unseres Forschungsteams von 1984 bis 1999. Portraitskizze von Josef Pillhofer 1995.

Sie sind für die Verteidigung gegen okkulte Kräfte, für das stets geforderte Verhandlungsgeschick und für Strategien der Selbstbehauptung wichtig. Es hatte und hat mit psychischem und sozialem „Werden“ zu tun. Das bedeutet, sich in der „animistischen“, mit Geistern, guten und bösen, Fetischen, Seelenkräften verschiedener Art erfüllten Welt zu bewähren. Die Bilder für dieses Werden, also für einen Entwicklungsprozeß, stammen aus einer Mythologie, die für Lebenspraktiken und Problemlösungen reichhaltig und bedeutungsvoll ist (Zahan, 1974). Diese Mythologie hat entwicklungsfördernden, erzieherischen Lebensbezug. Es geht bei diesen Mythen z. B. um die Überwindung der „inneren Blindheit“ des Menschen (Zahan 1974, 16) oder um das nötige Ausmaß von Ekstase und Erregtheit für neue Entwicklungsschübe usw.

Zum Reifungskonzept gehört die Achtung vor der anderen Person. Sie zeigt sich in der Stammesgesellschaft als eine dringliche Notwendigkeit. Denn man muß auf engem Raum und nach präzisen Regeln Hütte an Hütte miteinander leben. Diese Achtung wird zu einer sozialen Tugend. Sie nährt sich aus tiefer kindlicher Sicherheit, welche die Mutter in den beiden ersten Lebensjahren dem Kind vermittelt. Die intensive und außerordentlich gewährende Zuwendung der Mutter wirkt sich im heranwachsenden Menschen später als soziales Achtungsprinzip aus. Es gibt dem jungen Menschen Stütze. Die Schutz-Erfahrung des Kindes in und mit der Gruppe, die als Mutternachfolge auftritt, verbindet sich mit der Beziehung zum „Boli“, dem Fetisch. Gerade wegen seines schrecklichen Aussehens vermittelt der Fetisch Sicherheit. Bei der Initiation tritt er in das Leben des männlichen Kindes. Wer den Anblick des Schrecklichen aushält, geht aus der Erfahrung mit ihm gestärkt hervor. Er gewinnt dadurch auch *soziale* Reife, ein Gleichgewicht aus einerseits Furchtlosigkeit und andererseits Achtung des Anderen.

„Die Mutter“ tritt in der Initiations- und Geheimgesellschaft des Komò z. B. in verschiedenen mythischen Erscheinungsformen auf. Nach einem



Abb. 15: Körpernähe des Kindes bis zum Abstillen mit zwei Jahren als frühe Festigung von Sozialbindung durch die Mutter.

Komò-Gesang – den paradoxerweise eine Frau nie hören darf – ist die Mutter „in allen Dingen der Schöpfung enthalten“ (Luneau, 1981, 165). Auch das mehrstufige Initiationssystem des Komò ist nach den „vier Müttern“ gegliedert. Die Komò-Geheimgesellschaft beinhaltet eine Lebensordnung, innerhalb derer die „Teilnehmer“ heranreifen. Sie können und sollen sich von einer Stufe des Wissens zu einer anderen weiterentwickeln (Zahan, 1974, 17 f.). Wissensentwicklung heißt immer auch, Geheimnisse bewahren zu können. Je mehr man weiß, desto besser sollte man die Grenze zwischen Reden und Schweigen ziehen können. Bei den Bambara haben wir es mit initiatorischem Wissen zu tun. Ein solches Initiationswissen ist auch in vielen anderen Kulturen, z. B. in den Geheimbünden des Europäischen Mittelalters wie dem Gralsrittertum oder dem Zenbuddhismus Japans, entwickelt worden, wenn es da auch durch Schriftlichkeit ausgeformt wurde.

In der Gruppe, in die die Kinder mit zwei Jahren, nach dem Abstillen, aufgenommen werden, orientieren sich die Jungen an einer jeweils älteren Leitperson. Mit den Gleichaltrigen teilen sie das gemeinsame Erlebnis der Prüfungen und Gefahren der Initiation. Ich habe in den Bambara-Dörfern der Region westlich von Ségou immer wieder alte Männer in Gruppen beobachten und mit ihnen sprechen können, die sich stolz als vor 40 oder 50 Jahren gemeinsam Initiierte bezeichneten und untereinander wie Jugendliche scherzten. Sie hatten einander nie aus den Augen verloren, kannten wechselseitig persönliche Stärken und Schwächen ebenso wie die Lebensschicksale.

Die gewährende Mutter, die den Säugling sanft erzog, taucht symbolisch immer wieder auf. Muttersymbolik spielt in den Geheimbünden eine große Rolle. Sie wirkt bis ins hohe Alter. Die Gruppe ist sozial entscheidend und von unübertroffener Macht. Durch die Sicherheit in der Gruppe können sich die Männer besser den Außenbeziehungen des Clans und des Dorfes widmen. Als Personen sind die Frauen im Dorf in ihren Freiheitsräumen eingeschränkter als die Männer. Aber als Mütter erhalten sie eine gegenüber den Männern größere affektive Bestimmungsmacht. Sie tragen zur inneren Sicherheit und



Abb. 16: Mehrfach in Sippenkonflikte verwickelte alleinstehende Witwe Bobali aus Sonongo, die der Hexerei beschuldigt wurde.

zum verantwortlichen Vertrauensverhältnis des Gesellschaftssystems entscheidend bei, wie Heide Rosenmayr-Reinisch (1995) durch ihre Forschungen in Sonongo nachweisen konnte.

Trotz all ihrer sippeninternen Macht und ihrer Präsenz in der lebensbegleitenden Symbolik der Initiationsstufen können die Frauen, besonders wenn verwitwet und nicht wiederverheiratet, wenn sie in Konflikte geraten, als Hexen diffamiert und ausgegrenzt werden.

#### 6. STUFENWEISE VERMITTELTES INITIATORISCHES WISSEN IM LEBENSLAUF

Die persönliche Einheit, die in der traditionellen afrikanischen Stammesgesellschaft als Selbst erlebt wird, ist mit jenem spirituellen Prinzip verbunden, welches die *Ahnen* repräsentiert. Das Ahnen-Prinzip konstituiert die Kontinuität zwischen abgestorbenen und lebenden Generationen. Es schafft die Verbindung zwischen den hier und den „dort“ Lebenden. Es verwandelt das körpergebundene individuelle Ich in ein sozial, in einen Status integriertes Selbst. Kontinuität beruht nicht auf biologischer Reproduktion, sondern auf sozialer und symbolisch mythologischer *Integration*. Die Kräfte, wodurch das Ich nach dem Tode zum Ahnen wird, sind überzeitlich. Wiedergeburt ist die erneuerte Verzeitlichung des Überzeitlichen. Für jedes Mitglied der Stammesgesellschaft wird das Überzeitliche durch die Ahnen repräsentiert. Das Überzeitliche ist das Insgesamt oder „Substrat“ der Ahnen (Sow, 1977). Es ist nötig zur Konstituierung des afrikanischen Selbst. Leben ist sterblich, das Ahnenprinzip, welches persönliche Kontinuität und gruppenmäßige Solidari-

---

tät ermöglicht, ist überbiologisch und transpersonal. Es hebt die Personalität nicht auf, aber gliedert sie ein. Die Seniorität steht im Kontext dieser Überzeitlichkeit. Aus der letzteren heraus erfolgt die Wiedergeburt des Ahnen im Neugeborenen.

Es muß in der Bambara-Gesellschaft und in vielen anderen afrikanischen Stämmen die Seniorität als vorvertragliches, noch nicht hinterfragbares *Ordnungs-Prinzip* verstanden werden. Man kann versuchen, die Vorfahren zu beeinflussen und durch Opfer wohlwollend zu stimmen, aber sie werden niemals Dialog- oder Vertragspartner. Die Ahnen vermitteln zwar moralische Appelle, aber keine Sammlung von Regeln, die von den Menschen in einer kollektiven Vereinbarung anerkannt werden müßten. Ein solches Verhältnis könnte erst durch die Entstehung und Verbreitung der Schrift entstehen, die aber in der Stammeskultur fehlt. Im Konfuzianismus, einer schriftlichen Kultur, nimmt die Seniorität Vertragscharakter an. Die Regeln der Bambara-Gesellschaft sind aber Teil des kollektiven Bewußtseins, welches auf den gelebten Traditionen und Riten beruht. So wie die Alten, so binden sich auch die Ahnen nicht an Regeln. Sie selbst *sind* diese Regeln. Das Leben geht eine Art unauflösliche Bindung mit den Regeln ein – zumindest solange nicht durch okkulte Praktiken zwischen beide ein Keil gedrängt wird. Nur die Hexerei kann das Senioritätsprinzip fallweise sprengen.

## 7. WIEDERKEHR UND ERINNERUNG

Emile Durkheim hatte mit seinem Begriff der segmentären Gesellschaft ein Modell zur Deutung stammesgesellschaftlicher Lebensordnungen entwickelt. Trotz einer gewissen Erklärungskraft fehlt dem Modell von Durkheim die dynamische Seite. Doch dieser bedarf es, um Lebensprozesse, Altern, Generationenfolge und sozio-kulturellen Wandel in der Stammesgesellschaft zu erklären. Wenn man von der ursprünglichen Konzeption Auguste Comte's um 1830 ausgeht, daß Soziologie beides, strukturelle *und* dynamische Analyse, bieten sollte, muß man den dynamischen Aspekt für ein Modell der Stammesgesellschaft nachtragen. Gerade für Altern, Lebensentwicklung und die Generationenbeziehungen ist dies unerlässlich. Wie läßt sich also der dynamische Aspekt für unsere Thematik charakterisieren?

Die ackerbauenden – und abgesehen von deren saisonalen Migrationen – *seßhaften* Gesellschaften Westafrikas sind nach ihren traditionellen Lebensformen auf Kreislauf, auf *zyklische Sozialprozesse* gebaut. Dieses zyklische System beinhaltet das Vorrücken nach dem Senioritätsprinzip. Nach den mythischen Grundannahmen kehren die Ahnen bzw. deren Seelen durch die Neugeborenen zu den Lebenden zurück. Innovationen sind durch das zyklische System nicht ausgeschlossen, aber sie werden durch das Senioritätsprinzip gefiltert bzw. verzögert, um den Bestand des Systems nicht zu gefährden.

Die Dynamik der zyklischen Wiederkehr, nicht die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ – letztere ist ein Kunstprodukt der späten europäischen Metaphysik Friedrich Nietzsches –, bedarf der Einholung des Vergangenen durch *Erinnerung*. Daher bezieht sich die traditionelle seßhafte Stammesgesellschaft immer wieder auf ihren eigenen *Ursprung*. Er wird für sie als schriftlose Kultur in *mündlichen Erzählungen* faßbar. Dabei leiten sich manche der afrikanischen Kulturvölker (Ethnien), so die Bambara, direkt von kosmisch verankerten Götterfiguren ab. Die Dogon schlagen den Umweg über die *Gründungsahnen* zu den mit Naturgewalten verbündeten Göttern ein. Sowohl

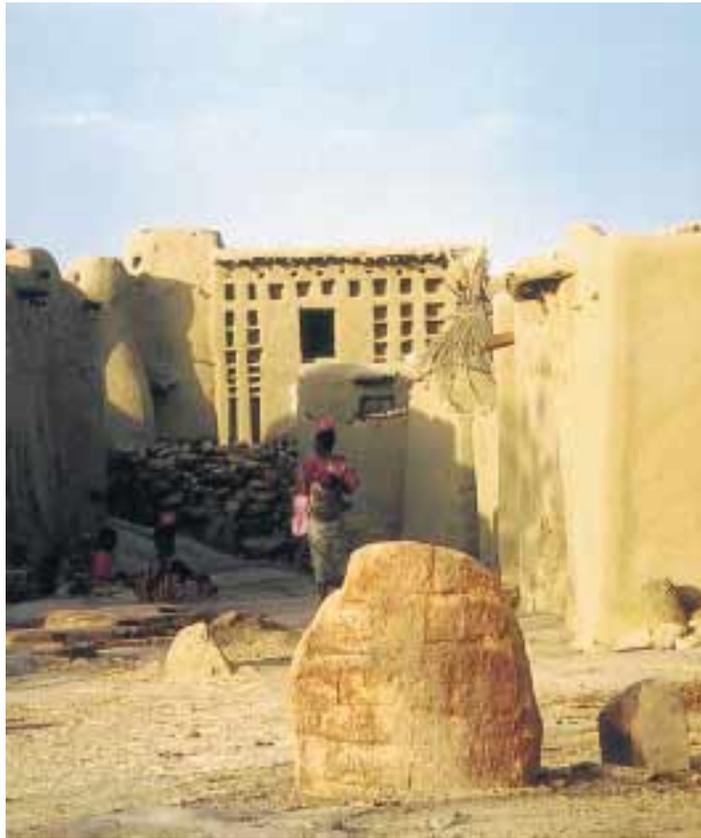


Abb. 17: Dorf-„Nabel“ in Ober-Ogol und im Hintergrund, in der Achse des Dorfnabels, die Djinna, Sakralgebäude mit Öffnungen für die Seelen der Ahnen, die im Zyklus bei der Geburt eines Kindes zu den Lebenden zurückkehren.

in Bronze (zurückverfolgbar bis ins 12. Jahrhundert) als auch in Holz sind die bärtigen Reiter in der Kunst der Dogon Ausdruck dieses Ahnenbezugs.

Für die Frage nach der *Weisheit* der Alten ist neben dieser *mythischen* Erinnerung an die Gründungsahnen (durch die zyklische Dynamik) auch die „*heroische*“ Erinnerung wichtig. Sie stellt Sippengestalten, Häuptlinge und andere bemerkenswerte Personen der Vergangenheit, darunter natürlich besonders die alten Macht- und Würdenträger, heraus. Das kollektive Gedächtnis feiert diese Alten (meist Männer) über viele Generationen zurück als Erbringer besonderer Leistungen. Dieser *Ruhm der verstorbenen Alten* als bedeutende Ahnen *stärkt die Position der lebenden Alten* und dadurch auch das traditionelle, auf das Senioritätsprinzip gebaute System.

Die Kreislauf-Gesellschaft ist an die *Vergangenheit gebunden*, aber nicht an sie fixiert. Aus der Vergangenheit heraus wird *Zukunft abgeleitet*, nicht „entworfen“. Denn *Zukunft* muß auch in der traditionellen Gesellschaft zur biologischen Selbsterhaltung durch gezielte, organisierte Partnerwahl, durch Initiation als Reifungs-Befähigung und durch andere soziale Mechanismen gestaltet werden. Dies geschieht allerdings in der traditionellen Gesellschaft nicht und niemals als „prendre possession de l’avenir“ (Bourdieu, 1985, 92). Von der *Zukunft* Besitz zu ergreifen, ist ein für die traditionelle Stammesgesellschaft völlig fremdes Denken, es entspricht der aufgeklärten europäischen Mentalität (Horkheimer und Adorno, 1981). Die nicht-possessive Haltung der *Zukunft* gegenüber ist typisch für die ackerbauende Stammesgesellschaft, auch für die Bambara.

---

Bei den Peulh, auch Fulbe genannt, einem wichtigen, teils nomadischen und teils halbnomadischen Volk Westafrikas, schafft die Suche nach Erweiterung von Weidegründen und die Inbesitznahme neuer solcher Gründe eine etwas andere Perspektive. Sowohl bei den Bambara als auch bei den Peulh wird trotz des Kreislaufdenkens die persönliche Entwicklung im System durchaus bejaht. Die Initiation z. B. ist als Reifungs- und Entfaltungshilfe voll anerkannt. Durch den Islam und besonders durch die westliche Schule (und deren Mentalität der Informationsgewinnung) wird die Initiation allerdings stark zurückgedrängt. Die Initiation erschloß in verschiedenen Phasen und Stufen menschlicher Entwicklung, nicht nur für die jungen, sondern auch für die reifen Männer aus den mythisch-kulturellen Vorgaben heraus bei jeder neuen Stufe auch immer neue „Geheimnisse“. So werden für verschiedene Lebensphasen Kräfte aufgerufen, die zu jeweils neuen Kompetenzen führen sollen. Diese neu gewonnenen Kompetenzen fördern die Sippen und stützen das Dorfleben.

#### 8. DIE AFRIKANISCHEN ALTEN ALS MEISTER DES SCHWEIGENS

Die Alten müssen sich in der Rhetorik besonders bewähren. Ihre Rhetorik schließt jedoch das Schweigen und das gezielte Verschweigen ausdrücklich mit ein. Schweigen und Scham werden schon in den frühen Initiationsstufen gelernt, ja geradezu trainiert. So wie die Alten einerseits die großen *Sprecher* sind, sind sie andererseits auch die beredten *Schweiger* und *Verschweiger*. Nur im ausgewogenen Verhältnis zwischen Reden und Schweigen erschließen sich



Abb. 18: Der Heiler Tiefing Boaré aus Sonongo. Portraitskizze von Josef Pillhofer 1995.

---

Geheimnisse. Ohne Bewahren und Verschweigen gibt es kein inneres Lernen als Weg emotionaler Entwicklung.

Auf dem Hintergrund der *Scham* wird in den sesshaften wie auch in den nomadischen Ethnien des subsahariellen Afrika der besonders wichtige Begriff der *Ehre* gepflegt. Unabhängig vom ökonomischen Besitz (z. B. Weidewirtschaft) wird die Ehre gleichsam als *Kern der Existenz* angesehen. Sie wird als höchstes soziales Gut betrachtet. Die Alten sind als Personen mit erweitertem Lebenshintergrund in besonderer Weise auf ihre Ehre bedacht. Die Verletzung ihrer Ehre betrifft sie mehr als die Jüngeren. Ein Verlust von Ehre im Alter ist schlimmer als jede Krankheit und jede körperliche Behinderung.

Ehre erwirbt oder festigt man durch die Großzügigkeit von Gaben. Die „Gabe“ kann im interpersonellen Austausch als Herausforderung an andere Menschen oder auch als Kampfansage gesehen werden. Durch die Größe der eigenen Gabe will man den anderen meist auch übertrumpfen. Die Ethnologie kennt dieses System des „Potlatch“ aus Forschungen in verschiedenen Kontinenten. Für die Alten bei den Bambara (und nicht nur bei diesen) ist bedeutsam, daß sie im „Ehrkampf“ bei Festen, Hochzeiten oder Begräbnissen vor den anderen, auch ihren Altersgenossen in anderen Sippen oder Dörfern bestehen können. Dabei schöpfen sie das aus der eigenen Sippe rekrutierte Gabe-Potential oft bis zur schweren ökonomischen Selbstgefährdung, nicht nur der eigenen Person, sondern eben der ganzen Sippe aus. So wird z. B. durch das Schlachten einer überhöhten Anzahl von Rindern für riesige Freßgelage bei Festen eine Selbstauspowerung hervorgerufen. Sie führt immer wieder auch zu schweren Alt-Jung-Konflikten. Die Jungen können die sozialpraxerische Ausbeutung der Sippe nicht verhindern. Zähneknirschend müssen sie der Verschleuderung von Geld und Viehbestand in diesem Ehrkampf zusehen. Ihre Chancen werden zerstört, Pflüge zu kaufen und Zugvieh heranzuziehen, um die Agrarwirtschaft zu verbessern und durch deren Intensivierung die Erträge zu erhöhen.

Dem ehrbezogenen Denken ist der nutzenorientierte Gesichtspunkt fremd. So wie alles Sprechen in der Stammesgesellschaft Strategie ist und von den Mitgliedern der Stammesgesellschaft auch so (und niemals nur als „Kommunikation“) verstanden wird, so ist auch das Schenken eine Strategie. Jedem Schenken liegt eine Absicht zu Grunde, aber eben so, daß bei einem Schenken, das Ehrgehalt bringen soll, „überbalanciert“ werden muß (Rosenmayr, 1978). Wer den Anderen mit dem Wert seines Geschenkes übertrifft, der gewinnt. Selbst im Alltag findet kein rein markt- und nutzenorientierter Prozeß statt. Es gehen immer auch Gesichtspunkte der Ehre mit ein, was sich bis in die Märkte der Städte hinein erhält. Wenn der vom ökonomischen Nutzendenken durchdrungene Europäer den Austausch-Kampf am afrikanischen Markt erlebt, versteht er in den seltensten Fällen die dahinter liegenden Ehrprozesse und -abwägungen. Er hat meist nur ein für ihn unverständliches „Feilschen“ vor Augen. Pierre Bourdieu hat ganz zu Recht den „supraökonomischen Austausch“ in den stammesgesellschaftlich bestimmten sozialen Systemen wahrgenommen. Die Alten sind die stärksten Befürworter des supraökonomischen Tauschs.

In dieser Super-Kompetenz ist auch der Alten Weisheit enthalten. Die Weisheit, die sie verkörpern bzw. in Entscheidungsprozesse einbringen, ist sowohl *strukturell aus der anerkannten Position* als auch dynamisch aus ihren *Vorrückungsprozessen* und den *Zustimmungen der Gruppe* zu erklären. Dies deutet schon auf die Verbindung zwischen Weisheit und sozialer Lebenspraxis

---

hin. Vorerst muß aber das Augenmerk noch auf die Grundlagen der Kohärenz in den Sippen und Dörfern gelenkt werden. Erst auf deren Hintergrund läßt sich dann die Weisheitsvorstellung besser begreifen.

9. „ALLEIN BIST DU NICHT SCHÖN“ (BAMBARA-SPRICHWORT)

Diese für den westlichen Beobachter überraschende Kohärenz läßt sich an einem Beispiel aus dem reichen Sprichwörterschatz der Bambara illustrieren: „Kelen, ma man nyi i kelen na“ (Zobel, 1997, 109). Das bedeutet: „Allein bist Du nicht schön“. Nach dieser Anschauung der Bambara gibt es keine Schönheit des Einzelindividuums. Das Individuum ist nur dann und insofern *schön*, als es sich in der Kohärenz mit anderen Individuen verhält. Die Vollendung des Menschen, die ihm den Glanz der Schönheit verleiht, besteht in seiner Verflechtung mit anderen Menschen: in der Hinwendung, Zuwendung, dem Eingebettet- und Getragensein von der überindividuellen Gruppe. Je älter der Mensch in der Stammesgesellschaft wird, desto sozial „verflochtener“ – und daher umso „schöner“ – wird er. Der Schönheitsgewinn erfolgt durch die stete Erweiterung der Familie, deren Hervorbringung das Werk der Alten war. Die Verflechtung wird durch die Verantwortung verstärkt. Nach dem Senioritätsprinzip in der Sippe, im Dorf und im Stamm nimmt die Verantwortung zu. Und umso „schöner“ wird der Mensch also, wenn er „altert“, d. h. nach dem Senioritätsprinzip in Rang und Macht aufrückt.

In der individualisierten westlichen Gesellschaft wird die *verstärkte soziale Hilfsbedürftigkeit* der Hochbetagten wahrgenommen. Man registriert sie mit ökonomischer Sorge und dem Gefühl der individuellen und sozialen Selbstbedrohtheit. Aber am alten Menschen findet man wenig „Schönheit“. Denn es fehlen die positiven Bilder, wie sie hinsichtlich der Alten im Bambara-Traditionsgut zum Ausdruck kommen. Dies geschieht z. B. durch die

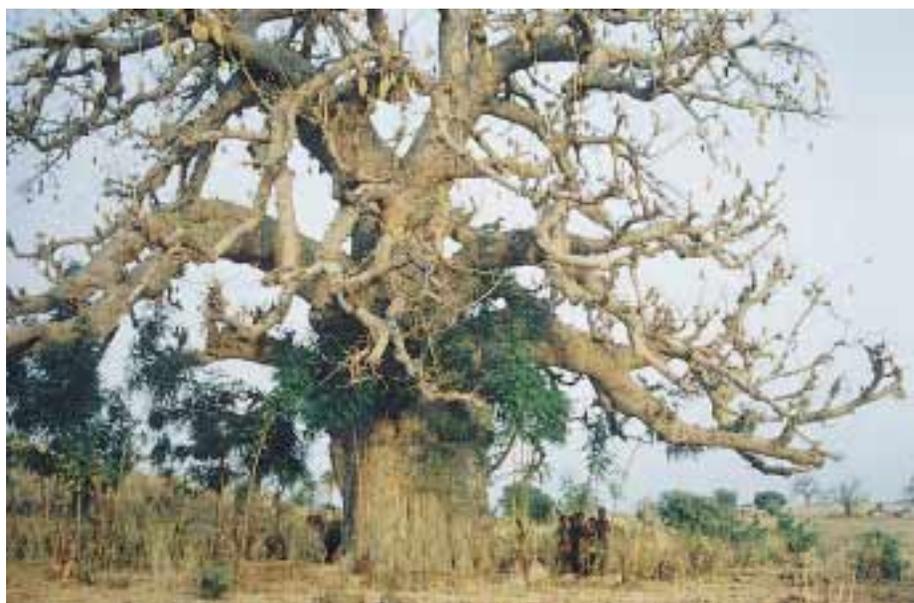


Abb. 19: Baobab-Baum; wegen seiner Mächtigkeit und des Gewährs von Schutz und Schatten sowie fortdauernder Fruchtbarkeit als Symbol für Autorität und Würde des Alters hoch geschätzt.

---

Lieder, welche *alte Menschen* durch *prächtige alte Bäume* symbolisieren. Die Bäume sind „prächtig“ und „schön“, weil sie Schatten und Schutz geben und so als Symbole für sozial-fördernde Funktionen und für die gewachsene Verantwortung der Alten stehen.

## 10. KULTURVERGLEICHENDE WEISHEITSTYPOLOGIE

Es gilt nun zu beurteilen, in welchem Sinn afrikanische Alte als „weise“ bezeichnet werden können. Denn einen für alle Zeiten und Sozialverhältnisse hin zutreffenden Begriff von Weisheit kann es wohl nicht geben.

In der Menschheitsgeschichte sind in der Tat Weisheitsbegriffe stark verschieden. Für unsere Zwecke lassen sich *drei* hauptsächliche Typen von Weisheit unterscheiden:

1. Weisheit als *Schöpfung Gottes*,
2. Weisheit als *Entsagungswissen* zwecks verbesserter Selbststeuerung,
3. Weisheit als *erfahrungsgestützte Pragmatik der sozialen Daseinsgestaltung*.

In den Hochkulturen Ägyptens und Babyloniens wurden einzelne *Gottheiten* (Maat in Ägypten und Ea, Gott der Meerestiefe, in Mesopotamien) als *Weisheitsträger* aufgefaßt. Mit dem Hervortreten des radikalen Monotheismus im biblischen Judentum entsteht hingegen eine ganz neue Vorstellung. Diese besagt, daß Jahwe die Weisheit als gleichsam personifiziertes Gegenüber und als wirksame Welt-Ordnungsmacht hervorbringt. Menschliche Weisheit ist Teilnahme an der göttlichen Weisheit, die sich durch die Schöpfung des Alls erwies (Sprüche Salomons 3,1–12). Beruhend auf diesen theologischen Vorstellungen rückten nach den Auffassungen der christlichen Lehre der ersten drei Jahrhunderte die Begriffe „Weisheit“ und „Logos“ als welterschöpfende Vernunft (und zweite göttliche Person der christlichen Theologie) einander näher. Schon im Neuen Testament galt Weisheit als eine Steigerung der Gotteserkenntnis. Der „Heilige Geist“ als dritte göttliche Person kann dem Gläubigen Weisheit als Vertiefung christlichen Glaubens vermitteln. Er führt zum Verständnis von Geschichte und inspiriert für die Zukunft.

Diese theologischen Spekulationen über Weisheit sind typisch *hochkulturelle Erwerbungen*. Sie setzen ein zentralisierendes, gleichzeitig weltbezogenes und abstraktes Denken voraus, welches der Stammesgesellschaft naturgemäß völlig fehlt. Wir werden uns also anderen Konzeptionen von Weisheit zuwenden müssen, um die Denkweisen treffender charakterisieren zu können, die aus stammesgesellschaftlichen Lebens- und Sozialformen hervorgehen.

Eine zweite Auffassung von Weisheit ist jene, die als Selbststeuerung des Menschen, ihn über Schritte der Selbstrücknahme zu mehr Besonnenheit führen soll. Diese Weisheitsauffassung ist menschheitsgeschichtlich in verschiedenen Kulturen, vorzugsweise in Asien, sowohl in Hinduismus und Buddhismus als auch im Konfuzianismus entwickelt worden. Weisheit liegt da in der Überwindung eigener subjektiver Leidenschaften. Sie kann im sozialen Rückzug in individuelle (oder gruppenhaft gelebte) Einsamkeit erreicht werden. Die Isa-Upanishad fordert z. B., in strenger Kontrolle *Selbstbeherrschung im Handeln* zu beweisen – im Hinblick auf die erwünschte Langlebigkeit. Diese Weisheit prägt sich auch in der hinduistischen Lebensform des Ashram aus. In der vierten und letzten Lebensphase soll nach dem Ashram die Ablösung der Alten, die ihre Lebensaufgaben in Familie und Landbau erfüllten, von der

---

Gesellschaft erfolgen. Ihre „Weisheit“ liegt darin, sich in Richtung auf Bedürfnislosigkeit und auf einen Wanderer- und Bettlerstatus zurückzuziehen. Abwartend sollen sie ihr Leben bis zum Tod am Ufer eines Flusses, vorzugsweise des Ganges, in Armut zubringen. So werden auch gute Voraussetzungen für eine Wiedergeburt und einen Schritt weiter zur Erlösung bzw. Auflösung im Nirvana geschaffen.

Mit Ausnahme des radikalen Rückzugs des Dorfkönigs der Dogon, des Hogon, dessen Aufgabe und Rolle wir hier charakterisierten, und der trotz seiner Hinfälligkeit und Armut Repräsentationsfigur bis ans Lebensende verbleibt, fehlt in Afrika ein solches Konzept des spirituellen Rückzugs. Der Hogon der Dogon erhält das denkbar feierlichste rituelle Begräbnis noch zu Lebzeiten, während sich nach dem indischen Ashram die Alten „in den Wald“ zurückziehen. Dort bzw. an den heiligen Ufern von Flüssen verschwinden sie, sei es für die Wiedergeburt, sei es für das letzte Erlöschen ihrer Existenz.

Zum Weisheitsideal des Ostens gehört die Erlösung des Subjekts von aller Illusion. Komplementär zur Desillusionierung soll sich die Erleuchtung einstellen, wie sie Buddha unter dem Bodhibaum, dem Baum der Weisheit, paradigmatisch zuteil wurde. Die innere *Ablösung* von sich selbst als eine Art Verschwinden des Ich, ist in der strengen Vorstellung des Hinayana-Buddhismus vorgesehen.

Eine solche *Überwindung* allen Leidens in der *Auflösung auf das Nichts hin* ist in der von Problemen des täglichen Überlebens bedrängten Stammesgesellschaft unvorstellbar. Dort gibt es zwar die Vorstellung des Festes, aber nicht die der individuellen Muße. Letztere aber ist die Voraussetzung für Ablösung, Konzentration und Meditation. Für Phänomene, wie das der Erleuchtung, bedarf es besonders entwickelter sozialer und ökonomischer Infrastrukturen, bis zu einem gewissen Ausmaß sogar einer „leisure-society“. Erst durch diese können sich Psychotechniken entwickeln, über die Stammesgesellschaften der subsahariellen „Überlebenszonen“ aber nicht verfügen. Sie benötigen andere Daseinstechniken mit anderen psychologischen Stützen. Sonst könnten sie das karge Leben, ob sesshaft oder nomadisch, gar nicht bewältigen.

Auch die aus Traditionen der christlichen Mystik hervorgegangene „innere Abgeschiedenheit“ als Voraussetzung der tieferen „weisen“ Einsicht eines sich vollendenden Glaubens, wie Meister Eckhart ihn im 14. Jh. predigte, bringt uns dem Verständnis der „Alten-Weisheit“ in Afrika nicht näher. Meister Eckhart schuf in seiner Predigt durch Gegenüberstellung der beiden (unverheirateten) mit Jesus befreundeten Frauen in Bethanien eine Weisheitsvorstellung. Eckhart stellte der alltagsbewältigenden Martha deren aufs „Hören“ sich konzentrierende Schwester Maria gegenüber, die sich dadurch vom Alltag ablöst (Lk 10,42). Sie, die anscheinend Untätige, ist in gewisser Weise die menschliche Verkörperung von Weisheit. Als ZuhörerIn Jesu hört sie auf die Stimme Gottes und läßt alles andere beiseite. Das sind sehr bestimmte hochkulturelle Paradigmen, die eine Gesellschaft voraussetzen, die sich mehr leisten kann als nur zu arbeiten. Diese für die europäische Geschichte eindrucksvollen Paradigmen liefern keine brauchbaren Kategorien für unser Verständnis der Altenweisheit in Afrika.

Wenden wir uns nun einem dritten Haupttypus von Weisheit zu, wie wir ihn aus der Philosophie und der Kulturgeschichte kennen. Dieser dritte, philosophisch-pragmatische Weisheitsbegriff tritt in verschiedenen Weltkulturen auf. Wir finden ihn bereits im Alten Reich in Ägypten. Er kommt in den

---

Schriften des Ptahotep und des Amenope vor, die ab der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends ältere ägyptische Weisheits-Traditionen fortsetzen bzw. ausarbeiten. Dieser Weisheitsbegriff bezieht sich auf *umsichtige eigene bzw. sozial orientierte Lebensplanung*. Weisheit im alten Ägypten konstituiert sich in Sprüchen und Ratschlägen, die erzieherisch gemeint sind. Diese ägyptische „Weisheit“ enthält Reflexionen auf die Lebenspraxis und Vorschläge zur umfassenden Bewältigung von Lebensplänen und -problemen. Sie kommen jener Vorstellung von Weisheit nahe, die Immanuel Kant in klassischer Verknappung als „Harmonie mit dem Endzweck“ bezeichnete. Insofern als diese frühen Weisheitsbegriffe *handlungsbezogen* und gesellschaftsgestaltend gemeint sind, können wir sie vom heutigen Standpunkt aus als *pragmatisch* bezeichnen.

Schon die ägyptischen Weisheitssprüche benennen z. B. Bedingungen für einen eher „weisen“ Rückzug, zwar nicht aus dem aktiven Leben überhaupt, aber z. B. aus bedeutende Entscheidungen treffenden Berufen im Alter. Diese pragmatischen Weisheitslehren fanden sich Jahrhunderte später in der Stoa, wie uns die Schriften Senecas und Marc Aurels zeigen. Weise sein heißt da, umsichtig sein, vieles zu bedenken und gegeneinander abzuwägen. Eigene Erfahrungen seien zu verwenden, aber in selbst überprüfter, auch auf Prinzipien bezogener Form. Weise sein bedeutet in dieser antiken Philosophie, Konsequenzen zu erkennen und für das Handeln abzuschätzen. „Weisheit“ soll aufgrund umfassender Übersicht Lösungen vorschlagen.

Mit diesem Typus der zuletzt geschilderten, pragmatischen Weisheit kommen wir der vom Stammesgesellschaftlichen afrikanischen System herausgeforderten „Weisheit“ bereits um vieles näher. Wir können schon jetzt absehen, daß es sich bei der „Weisheit“ der afrikanischen Alten um eine *pragmatische, also auf Lebenspraxis und -führung bezogene Weisheit* handelt. Allerdings muß sie in der Stammesgesellschaft auf die zu steuernden sozialen Einheiten wie Sippen und Dörfer bezogen sein. Nicht nur, daß der afrikanische Mensch „als *wir* geboren wird“ (Sidibe, 1978, 73). Jede weise Sorge ist nach afrikanischer Auffassung nie nur Selbstsorge, sondern immer auch eine Sorge für andere Menschen. Weisheit im traditionellen Afrika kann zu einer subjektiven Lösung nur führen, wenn sie sozial gemeint und auch so anwendbar ist.

Das hochkulturelle lebenspragmatische Weisheitsdenken, von den Ägyptern des Alten Reichs, über die römischen Stoiker bis zur europäischen Frühaufklärung folgt einer *Subjektorientierung*. Im Unterschied zur Stammeskulturellen, die eine „*Weisheit für uns*“ ist, ist die hochkulturelle primär eine Weisheit für *mich*. Als solche kann sie wohl auch von anderen verwendet werden, aber dann eben wieder nur individuell für diese bestimmten anderen. Die hochkulturelle Ausprägung von Weisheit folgt gleichsam immer der Präambel „ad me ipsum“. Als Reflexionsakt ist sie primär selbstbezogen. Allerdings ist sie, wie dies bei Marc Aurel hervortritt, gleichzeitig auch als Auftrag zur Entfaltung (eigener) *sozialer* Tugenden konzipiert. Aber diese Seite des stoischen Erbes ist in der subjektorientierten Aufklärung weitgehend verloren gegangen. Mühsam versucht die neue „Pragmatische Wende“ in der Philosophie mit Bezug auf Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida diese soziale Dimension durch die Entdeckung der „Andersartigkeit des Anderen“ und deren ethische Berücksichtigung erneut herauszustellen. (Honneth, 2000)

Fassen wir zusammen: Die hochkulturelle Weisheitssuche fand ihren ersten Höhepunkt, der jedoch die ganze Geschichte westlichen Denkens immer

---

wieder neu inspiriert, im Abschied vom Seherisch-Magischen. Weisheit liegt dieser Auffassung nach in der Zuwendung zu einem *sucherischen Neuentdecken* unter der begleitenden Bedingung, sich über dieses Denken und seine Konsequenzen Rechenschaft zu geben.

Könnte es nicht Altersweisheit sein, sich als *Alternsweisheit* zu verstehen und sich im steten *Prozeß einer „Liebe zur Weisheit“*, also in einer Nachsuche zu sehen und sich darin zu engagieren? Eine solche Suche wäre gestützt oder geläutert durch viel Einsicht in oft erfahrenes *eigenes Nicht-Wissen* und in die langen eigenen *Selbst-Täuschungs-Karrieren*.

Alternsweisheit umschlösse dann auch „*Retractationes*“ (Aurelius Augustinus), also einschneidende Veränderungen in der eigenen Position. Sie enthielte demnach eine umfassende „Aufklärungs-Kompetenz“ (Martens 2001, 22) von erprobten „Kämpfern“, die Alternsweisheit zur letztlich praktischen Frage, was wirklich für wen wann gut sei, einsetzen. Solche Alterns-Ent-Täuschungsprozesse und Lösungen-Suche für den je konkreten Fall müßte als Dialoghandeln in „kritischer Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer“ erfolgen, gepaart allerdings mit der Beharrlichkeit der eigenen (Weiter-)Entwicklung und *steigenden „innerlichen Sicherheit“*.

Alternsweisheit in der postmodernen Komplexitäts-Kultur müßte sich wohl auch als *Vermächtniswissen* zu bestimmen suchen. Dabei wäre der Erfahrungsquotient auch jeweils im Hinblick auf Prognosen zu erstellen. Ein so entworfenes Profil der Alternsweisheit enthält sozial- und *lebenspragmatische Züge*. Sie wirken aber auf einer von der stammesgesellschaftlichen Altersweisheit verschiedenen Ebene. Merkmale einer solchen post-modernen Alternsweisheit umfassen die Fähigkeit zu einem generalisierten *Dialog*, enthalten *Aufklärungs-Kompetenz*, bewußte *Selbst-Entwicklung* samt „*Retractationes*“ (also Korrekturen früherer eigener Äußerungen) und *individualisiertes Urteil*.

In der zeitgenössischen Psychologie wurde für den Weisheitsbegriff die Betonung auf das geistige und moralische *Hervorragende* gelegt. Weisheit sei „eine kognitive und motivationale Pragmatik, die Wissen sowohl individuell als auch kollektiv in Richtung auf Geist und Tugend organisiert und orchestriert“ (Baltes und Staudinger, 2000, 122).

Das, worüber die afrikanischen Alten des traditionellen Typus verfügen, ist weniger die Fähigkeit zur Förderung von „Exzellenz“. Ihre Weisheit liegt in der Artikulation der Tradition innerhalb ihrer *Kompetenz für soziale Lenkung*. Auch Entscheidungen und Verhandlungen nach Kriterien traditioneller Standards, womit das Ansehen ihrer Sippe oder ihres Dorfes verbunden ist, gehören zu dieser traditionellen afrikanischen Weisheit.

Für Baltes und Staudinger muß Weisheit über den flüchtigen Moment der Gegenwart hinausgehen (Baltes und Staudinger, 2000, 132). Weisheit, von ihnen ganz allgemein formuliert, soll (nach meinem Verständnis ihres Vorschlags) zur Konstruktion und Optimierung menschlicher Entwicklung beitragen. Der Gedanke der „Überwindung des flüchtigen Augenblicks“ ist nach dem Selbstverständnis der Stammesgesellschaft deren Lenkungs- und Weisheitsverständnis eingeschrieben. Der Kontinuitätscharakter kommt stammesgesellschaftlich im Ahnenkult und in den Phasen der Reifung im Lebenslauf durch Initiation zum Ausdruck. Kontinuität wird aber auch durch die Sorge des (alten) Sippenoberhauptes oder Häuptlings um die Zukunft der Sippe oder des Dorfes gesucht.

---

11. KOLLEKTIVITÄTSORIENTIERUNG TRADITIONELLER AFRIKANISCHER  
WEISHEITSPRAGMATIK

*Weisheit der afrikanischen Alten liegt ohne Zweifel im Bezugsfeld der Kontinuität.* Ein Kriterium der Baltes-Staudinger'schen Definition der Weisheit – die Überwindung des flüchtigen Augenblicks – trifft auf die afrikanischen Alten zu. Jedoch zielt die afrikanische Weisheitskonzeption nicht auf Exzellenz. Letztere gehört *nicht* zu den Zielvorstellungen afrikanischer Alter, paßt nicht zu den Kohärenz-Voraussetzungen traditioneller Normen. Denn für die afrikanische Mentalität des Stammeslebens in Sippe und Dorf ist es gefährlich, über eine bestimmte Grenze hinauszuragen. Nur durch die okkulten Praktiken, darunter die Verwünschung oder Gefährdung eines Konkurrenten durch Zaubermittel, Gift usw. (z. B. beim Liebeswerben) wird das Limit der Kohärenz überschritten, mit großen Risiken und z. T. unter Lebensgefahr des okkulten Aggressors.

Bezieht man sich auf die von Baltes und Staudinger getroffene Aussage, daß Weisheit „mehr als ein individueller Ausdruck“ sei und sie einen „kulturellen Hintergrund“ habe, so trifft dies zweifellos auf die Alten im traditionell-afrikanischen Kultursystem zu. Für die afrikanischen Alten muß man allerdings hinzufügen, daß für das Handeln dieser Alten nicht nur ein *Hintergrund* mythischer Art aus der oralen Überlieferung gegeben ist. Für die „Weisheit“ der afrikanischen Alten ist wichtig, daß zum Hintergrund ein Vordergrund, nämlich eine *sozial-kulturelle Arena* der Zuhörer für die Anerkennung der Aussagen der Alten vorhanden ist. Im Hinblick auf diesen Vordergrund verbalisieren die Alten ihre Anweisungen, Ratschläge, Sprüche, Strafkationen. Es ist die Dorföffentlichkeit, vor der sie auftreten und wo sie sprechen und gehört werden (müssen). Dort sollen sie Einigung herbeiführen. Die Dorfbeschlüsse der Bambara verlangen der Tradition nach Einstimmigkeit. Dort müssen die Alten für die Sippen und Dörfer in den oft schwierigen Streitfragen Entscheidungen treffen. Diese *Öffentlichkeit ist die Arena für ihre Weisheit.*

Wenn wir von den Einstellungen und Verhaltensweisen afrikanischer Alter ausgehen, können wir sie nach ausführlicher Prüfung dem dritten Typus, nämlich der *pragmatischen Weisheit* zurechnen. Die afrikanische Weisheitspraxis ist allerdings eindeutig und voll kollektivitätsorientiert, im Unterschied zu den hochkulturellen pragmatischen Weisheitsvorstellungen, die stärker subjektzentriert, dialektisch oder paradox artikuliert werden müssen.

Natürlich gehen in die Weisheitsleistungen der traditionellen afrikanischen Alten zugunsten der Sippe (durch günstige Heiratsvereinbarungen, Bewirtschaftungs-Entscheidungen, Schlichtungsverfahren usw.) nicht nur internalisierte traditionelle Regelungen samt Durchführungs-Vorstellungen ein. Sie fügen dem generell vorhandenen „kulturellen Kapital“ auch Elemente subjektiv-personaler *eigener* Erfahrungen hinzu.

Aber Weisheit im subsahariell behandelten afrikanischen Kontext ist für die Alten *nicht das Ergebnis* vorwiegend *eines Prozesses der individuellen Selbstfilterung* zwecks Selbstverbesserung. Diese individuelle Kompetenz ist mehr oder minder stark beigemischt. *Die Weisheit der Alten ist Ausdruck von deren Aktivierung und Herausforderung aus der „kulturellen Nominierung“ heraus.* Diese „Nominierung“ erfolgt aufgrund des stammesgesellschaftlichen Zentralwerts des Altersrangs. Es ist das Senioritätsprinzip, welches die Realisierung aller im sozialen Universum gespeicherter Werte fundamental unterstützt bzw. überhaupt erst ermöglicht, so auch die Weisheit.

---

Die Stellung der Alten in der traditionellen Stammeskultur der Bambara in Westafrika müssen wir innerhalb eines Systems von Regeln sehen, die auf dem Prinzip der Seniorität aufbauen. Eine stabile, auf Selbstversorgung und Selbstschutz ausgerichtete Gesellschaft *mußte* eine klare Rangordnung – nämlich die der Seniorität – samt der ihr innewohnenden Kontrolle durch *langsame* Strukturveränderungen entwickeln. Jede Abruptheit von innen würde das so sehr ineinander verflochtene System traditioneller Produktionsweisen und Machtverteilung und damit das Überleben gefährden. Durch interne Kontrolle und das Führungsmuster der Seniorität sollte die Stammesgesellschaft katastrophalen wirtschaftlichen, ethnischen und politischen Eingriffen widerstehen. Solche Eingriffe geschahen schon in den Jahrhunderten, ehe Kolonisierung, Technisierung und Modernisierung den afrikanischen Kontinent von außen heimsuchten. Stammeskriege, Raubzüge, interne (innerafrikanische) und externe, von Arabern oder Europäern getragene, Sklavenjagden und europäische Kolonialfeldzüge stellten solche Eingriffe dar.

Die Einrichtung der Seniorität wirkt generell stabilisierend, solange der Innovationsdruck nicht zu groß wird und das System von außen und innen gefährdet. Seniorität ermöglichte es über Jahrhunderte, Naturbedrohungen und Außenfeinden besser zu widerstehen. Seniorität reduziert bei allem Streit den selbsterfleischenden Machtkampf, der das System entscheidend geschwächt hätte. Man konnte intern, im Clan und im Dorf, seine Stunde abwarten und die Dinge nehmen, wie sie sich ereigneten, bis man selbst an die Reihe kam, um Verantwortung zu übernehmen. Das Senioritätsprinzip sagt einem selber, der Sippe sowie der Dorfföfentlichkeit, wann man an der Reihe ist, um Verantwortung zu übernehmen. Die manchmal für „Westler“ nervenaufreibende, als Passivität erscheinende, abwartende Haltung, die uns in Schwarz-Afrika zur Weißglut bringen kann, wird durch das Senioritätsprinzip gefördert. Geduld beruht auf der Mutter-Sicherheit und der darauf bauenden in Kindheit und Jugend erlernten Gruppenkohärenz. Auf diese konnte sich das Senioritätsprinzip stützen. In dieser Kohärenz konnte auch menschliche Reifung erfolgen.

## 12. HERAUSFORDERUNGEN DER „MODERNISIERUNG“ IN AFRIKA

Der Druck der oft brutalen Modernisierung traf im 20. Jahrhundert durch technologische Innovation und medialen Einfluß das traditionelle System von Kooperation, wechselseitiger Einschätzung, Achtung und Autorität. Die Modernisierung, wie sie in Mali seit 1960 beschleunigt voranschreitet, treibt individuellen Konkurrenzkampf und Aktivitäten mit Zeitvorgaben hervor und schafft neue soziale Herausforderungen. Die auf Seniorität aufbauenden Prinzipien können sich bei Innovationen und Modernisierungen leicht als Hindernisse der „Entwicklung“ erweisen. So ist es verständlich, daß die aktivsten Jugendlichen im Dorf, die mit der westlichen Zivilisation in irgend einer Form, sei es durch die Schule, sei es durch die Medien, in Kontakt kamen, sich an anderen, individualisierten Werten zu orientieren beginnen. Sie riskieren Selbstdurchsetzung z. B. durch temporäre Entfernung aus dem Dorf zwecks Saisonarbeit in der Stadt ohne Altenerlaubnis. Sie verlieren das Gefühl der Tributpflichtigkeit gegenüber der Sippe und den Alten. So manche verlassen schließlich das Dorf oder vergrößern in der Stadt die soziale Distanz zur Sippe. Denn die von den Alten verkörperten traditionellen Regeln sind zu drückend, und sie werden den Jungen oft auch auferlegt, ohne daß die Alten bereit wären, die Regeln modifizierend anzuwenden.

---

Wir hoben schon hervor, daß die stammesgesellschaftlichen Beziehungen durch die Mutter und die Kindergruppe und durch die Praxis des lebensbegleitenden Senioritätssystems gestützt wird. Die Schule, gleich wie rudimentär und ineffizient sie im lokalen Bereich auch sein mag, und die oft eine nur partielle Alphabetisierung bringt, führt zu einem neuen Beziehungstypus, der den individuellen Konkurrenzkampf einschließt. Die Schule stimuliert das Nachfragen, indirekt auch das Widersprechen und auch den Wettbewerb unter den Schülern. Das ist im Prinzip undenkbar für Kinder in der traditionellen stammesgesellschaftlichen Ordnung des Dorfes. Dort haben sie zu schweigen. Durch die Intensivierung des Schulwesens wird das traditionelle Senioritätsprinzip zumindest eingeschränkt und relativiert. Das ist gerade jener Einfluß, den das System schwer verträgt, weil es auf ein *generelles* Prinzip baut, dem sich *alles* unterordnen soll.

Überall in der gegenwärtigen Welt erfordern die Bedingungen der schnellen kulturellen Änderungen und das In-Frage-Stellen der traditionellen Werte eine neue Beziehung zwischen Individualität und Solidarität. Dieses erschwerte Verhältnis wird in den afrikanischen Gesellschaften zum Kernproblem, nicht nur für die kulturellen Weiterentwicklungen. Wie nirgendwo anders, ist in Afrika die Position der Alten emotional geladen. Vielleicht kann eine eigene afrikanische Vorstellung vom Selbst – nämlich eine, die das Selbst in einen Zusammenhang mit sozialer Kohärenz versetzt – trotz äußerer „Modernisierung“ und Technisierung für die Zukunft Bedeutung behalten (Sow, 1977). Bei den rapiden und chaotischen Änderungsprozessen ist dies allerdings sehr ungewiß.

Ronald D. Laing (1987) hatte auf Grund seiner Therapieerfahrungen die Isolierung des Selbst in westlichen Gesellschaften als krankmachenden Prozeß dargestellt. Das Gefühl der Identität erfordere, so Laing, immer die Existenz eines anderen Menschen, von dem man gekannt, „erkannt“ werde. Die Verbindung der Selbsterkenntnis mit dem Erkanntwerden durch den anderen sei stützend und fördernd. „Es ist nicht möglich, unbeschränkt geistig gesund weiterzuleben, wenn man versucht, ein Mensch zu sein, der von allen anderen getrennt ist und ausgekuppelt sogar aus einem großen Teil des eigenen Seins“ (Laing, 1987, 137).

Es erscheint möglich, daß einiges von der menschlichen Nähe und der sozialen Achtung in der stammesgeschichtlichen Solidarität in Afrika trotz des Verlustes zentraler Elemente des Senioritätssystems erhalten bleibt. Dies könnte sehr wichtige Voraussetzungen zur Bewältigung von vielen der soziokulturellen Übergänge, ja zum Überbrücken von Strukturbrüchen in Afrika bieten. Aber auch die Afrikaner werden sich den Weg durch die Individualisierung hindurch nicht ersparen können. Von wem und wie Elemente der traditionellen Weisheit in Zukunft vertreten werden, ist vorderhand noch ungewiß.

### 13. ZUSAMMENFASSUNG UND HINWEIS AUF HAUPTERGEBNISSE

Die hier dargestellten Studien beruhen auf empirischer Feldforschung im traditionellen dörflichen Milieu bei den Bambara in Mali und auf etwa 1000, unter der Leitung des Verfassers von afrikanischen Teams durchgeführten Interviews in städtischer Umwelt. Die Untersuchungen wurden in ihren frühen Phasen ab 1983 durch Mittel der Kommission für Entwicklungsfragen bei der

---

ÖAW, sodann vom Fonds zur Förderung der Forschung und der Ludwig Boltzmann Gesellschaft unterstützt.

Methodisch gesehen handelt es sich um eine Mischung aus Tiefeninterviews, Gruppengesprächen und standardisierten Interviews der Sozialforschung. In einigen Phasen praktizierten wir auch „beobachtende Teilnahme“, indem wir in manchen Dörfern durch kleinere Projekte der Entwicklungshilfe Interventionen setzten. Dies führte zu den für die Fragestellung der Altersrolle wertvollen Realsituationen, z. B. mit Entscheidungsfindung in Dorfhierarchien, die durch Realsituationen, z. B. bei der Verteilung und Anpflanzung von Bäumen im Dorf, besonders klar hervortreten. Durch die ärztliche Mitwirkung im Untersuchungsprozeß (Univ. Prof. Dr. H. Stemberger) wurde der Charakter der Realsituationen verstärkt und der Erkenntnisbereich entscheidend erweitert. Das afrikanische Team unter Leitung eines hohen Beamten der Sozialverwaltung, Dr. Gaoussou Traoré, spielte eine unersetzliche Rolle sowohl beim praktischen Zugang zu den Dörfern als auch in den kulturspezifischen Einfühlungsprozessen in Stadt und Land.

Eines der Hauptergebnisse der Untersuchung war, daß sich stammesgesellschaftliche Altersweisheit nicht primär auf subjektiv kumulierte Lebenserfahrung zurückführen läßt. Sie zeigt sich vielmehr in den sozial relevanten Entscheidungen, welche die Alten aus traditionellen Wissensvorräten heraus treffen. Seniorität wirkt als ein strenges soziales System der Vorrückung und des Befugnis-Zuwachses mit dem Alter. Es drängt die ältesten Personen (Männer und Frauen in verschiedener Weise) in die Machtpositionen. „Weisheit“ wird so auch durch das Reden-Müssen und die sozialen Erwartungen der Gruppe konstituiert, solange diese traditionellen Erwartungen in Sippe und Dorf nicht zu sehr von westlichem Einfluß gelockert bzw. aufgelöst werden.

Die Jungen verschiedener Altersgruppen haben im ländlichen Milieu verhältnismäßig große Angst vor Verwünschungen und Vorwürfen – auch vor Hexerei. Sie bleiben daher in ihren Einstellungen den Alten gegenüber ambivalent: einerseits ablehnend, aber andererseits dennoch die Macht der Alten akzeptierend. Die Auflockerung der sich oft verhärtenden Konflikte zwischen Alt und Jung könnte zur Drosselung der Landflucht beitragen und sich auf agrarische Verbesserungen im Lande positiv auswirken.

Als ganz entscheidend für den Weisheitsbegriff erwies sich in unsere Studien die stammesgesellschaftliche Praxis der Initiation. Das initiatorische Wissen enthält Elemente der Einweisung in die Bewährung in gefährdender Ökologie, wie giftige Pflanzen und wilde Tiere sowie den Umgang mit Außenfeinden, z. B. anderen Sippen oder Stämmen. Initiationswissen schützt auch vor okkulten Angriffen durch Hexerei. Das initiatorische Wissen wird persönlich vermittelt. Es wird in Gruppen gelernt und erprobt und, soweit die Tradition erhalten bleibt, in Stufen und Phasen des Erwachsenen-Lebens „aufgestockt“ und erweitert. Initiationswissen ist ein Entscheidungs- und Handlungswissen, das Sprach- und Schweigekompetenzen enthält. Die Initiation baut auf frühkindlichen Dispositionen im Mutter-Kind-Verhältnis auf und wird durch Lernprozesse in Kindergruppen der Dorfgemeinschaft (Mag. Heide Rosenmayr) vorbereitet.

Die Studie schließt mit dem Versuch einer historisch-soziologischen Weisheitstypologie im Kulturvergleich. Daraus geht hervor, daß traditionelle stammesgeschichtliche Altersweisheit im Unterschied zu hochkulturellen Weisheitsvorstellungen und -praktiken als sozialpragmatischer Typus angesehen werden kann.

---

## LITERATUR

- APT, NANA: Multigenerational relationships. In: Bulletin on Ageing, Hefte 2/3, 1998, 13–16.
- BÂ, AMADOU HAMPATÉ: Vie et enseignement de Tierno Bikar. Le Sage de Bandiagara. Paris: Seuil 1980.
- BALTES, PAUL B.: Alter und Altern als unvollendete Architektur der Humanontogenese. In: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie. Band 32, Heft 6, 1999, 231–263.
- BALTES, PAUL B.: Autobiographical reflections: From developmental methodology and lifespan psychology to gerontology. In: J. E. Birren u. J. J. F. Schroots (Eds.), A history of geropsychology in autobiography, Washington: American Psychological Association, 2000, 7–26.
- BALTES, PAUL B. u. URSULA M. STAUDINGER: Wisdom. A Metaheuristic (Pragmatic) to Orchestrated Mind and Virtue Toward Excellence. In: American Psychologist, Vol. 55, No. 1, 2000, 122–136.
- BOURDIEU, PIERRE: Sociologie de l'Algérie. Paris: Presses universitaires de France [1958] 1985.
- BOURDIEU, PIERRE: Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien: Braumüller 1990.
- CRESPI, FRANCO: Kultur und soziale Praxis. Symbolische und gesellschaftliche Ordnung im Widerspruch. In: A. Assmann u. D. Harth (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt am Main: Fischer 1991, 112–122.
- DIETERLEN, GERMAINE: Essai sur la Religion Bambara. Paris: Presses Universitaires de France 1950.
- DRACKLÉ, DORIS (Hrsg.): Alt und zahm? Alter und Älterwerden in unterschiedlichen Kulturen. Berlin, Hamburg: Dietrich Reimer Verlag 1998.
- DURKHEIM, EMILE: De la division du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures. Paris: Presses Univ. de France [1893] 8. Aufl. 1967.
- DURKHEIM, EMILE: Die elementaren Formen religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1. Aufl. 1981.
- DURKHEIM, EMILE: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- EISENSTADT, SHMUEL N.: Von Generation zu Generation, Altersgruppen und Sozialstruktur. München: Juventa Verlag 1966.
- FOSBROOKE, HENRY: Die Altersgliederung als gesellschaftliches Grundprinzip – Eine Untersuchung am Beispiel des Hirtenvolkes der Massai in Ostafrika. In: L. Rosenmayr (Hrsg.): Die menschlichen Lebensalter, Kontinuität und Krisen. München: Piper 1978, 80–104.
- GEBAUER, GUNTER u. CHRISTOPH WULF: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992.
- GEMSER, BEREND: Sprüche Salomons, Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe 16. Tübingen: Verlag I.C.B. Mohr und Paul Siebeck 1963.
- HALBWACHS, MAURICE: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart: Enke 1967.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Werke 2. Jenaer Schriften (1801–1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- HelpAge International: The Ageing and Development Report. Poverty, Independence and the World's Older People. London: Earthscan Publications Ltd 1999.
- HONNETH, AXEL: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- HORKHEIMER, MAX u. THEODOR W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften 3, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- KEITH, JENNIE: Age in Anthropological Research. In: R. H. Binstock u. E. Shanas (Hrsg.), Handbook of Aging and the Social Sciences. New York: Van Nostrand Reinhold Company 1985, 231–263.
- KUMPMANN, RUTH u. PETER RIPKEN (Hrsg.): Perlen Afrikas. Das neue Afrikanissimolesebuch. München: Piper 1999.
- Kunsthalle Krems (Hrsg.): Die andere Reise: Afrika und die Diaspora. [Katalog zur Ausstellung „Die andere Reise/The other Journey – Afrika und die Diaspora“ in der Kunsthalle Krems]. Wien: Holzhausen 1996.

- KURZ, K. WOLFRAM: Die Sinnfrage in der späten Lebensphase. Logotherapie in der Gerontagogik. In: E. Lukas (Hrsg.), Geist und Sinn. Logotherapie – die dritte Wiener Schule der Psychotherapie. München: Psychologie Verlags Union, 139–160.
- LAING, RONALD D.: Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn. München: Dt. Taschenbuch Verlag 1987.
- L'Autre Afrique, No 104/Décembre 1999.
- LELOUP, HÉLÈNE, WILLIAM RUBIN, RICHARD SERRA u. GEORG BASELITZ: Statuaire Dogon. Strasbourg: Éditions Amez 1994.
- LÖFWANDER, TORILD: Die sozialökonomischen Verhältnisse der bäuerlichen Bevölkerung in der Republik Mali. Berlin: Akademie Verlag 1983.
- LUNEAU, RENÉ u. LOUIS-VINCENT THOMAS: Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés. Paris: Editions Stock et Plus 1981.
- MARTENS, EKKEHARD: Platon über Weisheit. In: E. Martens (Hrsg.): Philosophische Meisterstücke II. Stuttgart: Reclam 2001.
- MEYER, GÉRARD, JEAN-PAUL ONATTARA u. ISSA DIARRA: Devinettes Bambara. Paris: L'Harmattan 1978.
- MEYER, GÉRARD, JEAN-RAPHAEL CAMARA u. FONSA CAMARA: Proverbes malinkés. A l'ombre des grands fromagers. Paris: CILF Edicef 1985.
- Mission Française de Coopération et d'Action Culturelle au Mali, Club du Sahel, Cellule de Perfectionnement en Administration et en Gestion (CEPAG): Le Mali dans le XXIe siècle. Actes du Séminaire „Perspectives à long terme en Afrique de l'Ouest et au Mali: Conséquences pour la Coopération“. Bamako: Editions Donniya 1996.
- NIANE, DJIBRIL TAMSIR: Soundjata: Ein Mandigo-Epos. Leipzig: Reclam 1987.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Stuttgart: Reclam [verfaßt 1873] 1998.
- NOOTER, MARY u. ALLEN F. ROBERTS: Memory: Luba Art and the Making of History. München: Prestel Verlag 1996.
- PARSONS, TALCOTT: The Social System. Glencoe: The Free Press 1951.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Fragmente zu einer sozialwissenschaftlichen Theorie der Lebensalter. In: L. Rosenmayr: Die menschlichen Lebensalter. Kontinuität und Krisen. München: Piper 1978, 428–457.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Klinische und labordiagnostische Querschnittsstudie an einer Dorfpopulation in Mali (mit H. Stemberger, G. Wiedermann, K. Widhalm, H. Reinisch, M. Kremser, B. Schmidt, M. Kundi, O. Picher). In: Mitteilung der Österreichischen Gesellschaft für Tropenmedizin und Parasitologie. Wien: Hoffmann-La Roche 1985, 175–181.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Kindheit und Alter im gesellschaftlichen Wechselbezug. Ergebnisse einer Feldforschung in Westafrika über Sozialisation und Senioritätsprinzip. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, 7. Jg., Heft 2, 1987, 132–147.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Die Schnüre vom Himmel. Über Alte und Ahnen bei den Bambara in der Region von Ségou. In: psychosozial 6, 34, 1988a, 63–88.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: More than Wisdom. A Field Study of the Old in an African Village. In: Journal of Cross-Cultural Gerontology, 3, 1988b, 21–40.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Le principe de séniorité: Un modèle autre que la famille. La matricentricité de structures d'identification dans une société tribale patriarcale et patrilocale. Paper zur Internationalen Tagung der anthropologischen und ethnologischen Wissenschaften, Kommission über Altern und Alter. Zagreb 24.–31. 7. 1988 (mimeogr.), 1988c.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Jenseits von Fügsamkeit. Über das Streben nach Exzellenz in Gesellschaften des subsahariellen Westafrikas. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (MAGW), 120, 1990a, 113–149.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Die Achtung des Alters und die Muttersymbolik bei der Komò-Geheimgesellschaft der Bambara in der Region von Ségou in Mali. In: G. Völker u. K. v. Welck (Hg.), Männerbände, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Köln: Stadt Köln 1990b, 267–274.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Soziale Lage und medizinische Versorgung der alten Menschen in den ländlichen Gebieten Afrikas. In: Nachrichten/Newsletter (Basler Afrika Biographien), 14, 3, 1990c, 69–76.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: The Position of the Old in Tribal Society. Report from a field study in West Africa. In: M. Bergener, J. Ermini u. H. B. Stähelin (Hg.), Challenges in

- Aging. The 1990 Sandoz Lectures in Gerontology. London – New York: Academic Press, 1990d, 25–51.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Improving the Health Status of the Rural Elderly in Mali. In: *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 3 (1991), 301–318.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Auflösung von Tradition durch Modernität. In: L. Rosenmayr: *Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1992a, 109–148.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Ehrfurcht als Macht. Gespräch mit dem Heiler. In: L. Rosenmayr: *Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1992b, 149–166.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Schweigen und Reden in der Stammeskultur. In: L. Rosenmayr: *Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1992c, 59–108.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Generationenbeziehungen im Entwicklungsprozeß Schwarzafrikas. Eine soziologische Untersuchung in der Republik Mali, Westafrika. Projektbericht an den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Projekt Nr. P 8225-Soz). Wien 1993a.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Nouveaux Modèles Culturels Africains. In: G. Pronovost, C. Attias-Donfut u. N. Samuel (Hg.), *Temps Libre et Modernité. Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*. Paris: Edition L'Harmattan 1993b, 221–230.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: The Family Undisturbed. Intergenerational Realities in Traditional Africa. In: K. Tout (Hg.), *Elderly Care. A World Perspective*. London: Chapman & Hall 1993c, 15–21.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: The young are rising – but will the old fall? Report on an intergenerational study in Mali, West Africa. Paper presented to the XV<sup>th</sup> Congress of the International Association of Gerontology. Budapest, 4.–9. Juli 1993d (mimeogr.).
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Alors son père lui a demandé une goutte de lait. Dialogue avec Tiefing Boaré (gem. m. Traoré, G.). In: L. Rosenmayr u. C. Attias-Donfut (Hg.), *Vieillir en Afrique*. Paris: Presses Universitaires de France 1994a, 169–175.
- ROSENMAYR, LEOPOLD u. CLAUDINE ATTIAS-DONFUT: Avant-propos. In: L. Rosenmayr u. C. Attias-Donfut (Hg.), *Vieillir en Afrique*. Paris: Presses Universitaires de France 1994b, 13–15.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: „Mentality“ Conditions Mental Development. An Example of Ageing in Africa. International Workshop on the Borderland between Normal and Pathological Mental Aging. Amsterdam, 5.–8. Juni 1994 (mimeogr.), 1994e.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Plus que la sagesse. Vieillir à Sonongo (Mali). In: L. Rosenmayr u. C. Attias-Donfut (Hg.), *Vieillir en Afrique*. a. a. O., 1994d, 251–307.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Vieillir c'est grandir. Le futur incertain du statut des vieux en Afrique. In: L. Rosenmayr u. C. Attias-Donfut (Hg.), *Vieillir en Afrique*. a. a. O., 1994e, 341–349.
- ROSENMAYR, LEOPOLD u. GAOUSSOU TRAORÉ: Jeunes et vieux dans la transition culturelle africaine. L'autorité, enjeu du conflit intergénérationnel. In: *Pop Sahel*, 22, Dossier März 1995a, 23–24.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Jung und alt im afrikanischen Kulturwandel. Empirische Studien zum Veränderungspotential im Entwicklungsprozeß. Projektbericht an den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Projekt Nr. P 9423-Soz). Wien 1995b.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Kulturwandel und Generationskonflikt im Subsahariellen Afrika. Dorfstudien und Umfragen unter ländlicher und städtischer Jugend in Mali. In: E. Ebermann u. K. E. Thomanek (Hg.), *Chancen & Risiken der Entwicklung Subsahara-Afrikas (Beiträge zur Afrikanistik, 57)*. Wien: AFRO-PUB 1996, 167–186.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Baobab. Geschichten aus Afrika. Opladen: Leske und Budrich 1997.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Baobab. Histoires vécues d'Afrique. Paris: L'Harmattan Editions 1998.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Alt und Jung im afrikanischen Kulturumbruch (Erfahrungen und Ergebnisse von Studien in Dörfern des Sahal von 1983–1997). In: M. Benedict, R. Knoll u. K. Lüthi (Hg.), *Über Gesellschaft hinaus. Kulturosoziologische Beiträge im Gedenken an Robert Heinrich Reichardt*. Klausen-Leopoldsdorf: Verlag Leben-Kunst-Wissenschaft 2000a, 101–120.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Erinnern bewahrt vor Verschwinden. Die Rolle der Alten in der Verwandlung des Vergangenen. In: K. P. Liessmann (Hg.), *Die Furie des Ver-*

- 
- schwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen. Wien: Zsolnay 2000b, 143–175.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Interview d'Idrissa Soumano, vieux griot, résident à Médina-Coura. Unveröffentlichtes Manuskript. Jänner 2000e.
- ROSENMAYR, LEOPOLD: Zwischen Sippe und Modernität – Feldstudien über das Generationenverhältnis im afrikanischen Kulturwandel. In: M. Kohli u. M. Szydlík (Hg.), Generationen in Familie und Gesellschaft. Opladen: Leske und Budrich 2000d, 179–202.
- ROSENMAYR, LEOPOLD:  
[http://www.healthandage.com/html./res/aging\\_in\\_africa/](http://www.healthandage.com/html./res/aging_in_africa/) (english version)  
[http://www.healthandage.com/html./min/minisites\\_languages.htm](http://www.healthandage.com/html./min/minisites_languages.htm) (german version)
- ROSENMAYR-REINISCH, HEIDE: Armut erzeugt nicht nur Hunger. Frühe Mutter-Kind-Beziehung bei den Bambara. In: L. Rosenmayr (Hrsg.): Jung und Alt im afrikanischen Kulturwandel. Empirische Studien zum Veränderungspotential im Entwicklungsprozeß. Teil II (FWF-Projekt Nr. P 4423-Soz), Wien: 1995, 211–228.
- SAAKE, IRMHILD: Theorien über das Altern: Perspektiven einer rekonstruktivistischen Altersforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag 1998.
- SCHROETER, KLAUS R.: Die Soziologie und das Alter. Briefing zur Lage der theoretischen Alterssoziologie. In: Soziologie. 2, 2000, 18–32.
- SIDIBE, SOTIGI PENDA MORI: La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara. Paris: Éditions Beauchesne 1978.
- SLOTERDIJK, PETER: Sphären II. Globen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- SOW, I.: Psychiatrie dynamique Africaine. Paris: Payot 1977.
- THOYER, ANNIK: Récits épiques des chasseurs Bamanan du Mali. Paris: L'Harmattan 1995.
- VERGER, CHANTAL: Le Mali au quotidien. La force des faibles. Paris: L'Harmattan 1997.
- WAGO, JEAN-BAPTISTE N.: L'Afrique face à son destin. Quel projet de développement en l'an 2000? Paris: L'Harmattan 1997.
- WEHR, GERHARD: Meister Eckhart. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989.
- WOHLFAHRT, GÜNTER (Hrsg.): Friedrich Nietzsche – Die nachgelassenen Fragmente. Eine Auswahl. Stuttgart: Reclam 1996.
- ZAHAN, DOMINIQUE: The Bambara. Leiden: Brill 1974.
- ZOBEL, CLEMENS: Das Gewicht der Rede. Kulturelle Reinterpretation, Geschichte und Vermittlung bei den Mande Westafrikas. Frankfurt am Main: Lang 1997.

Vorgelegt von w. M. LEOPOLD ROSENMAYR  
in der Sitzung am 12. Oktober 2001.