

Die gewohnheitsrechtliche Praktik der Leviratehe in Kenia und Uganda

Lena Scheibinger*

Abstract

The practice of levirate marriage describes cases where, under the customary conception of marriage, a male relative of the deceased husband 'inherits' or 'takes over' his widow. Based on the concept of legal pluralism, the paper analyses different notions of marriage in customary law and statutory law. Within this legal framework the collective character of marriage under customary law and the assumption that the alliance entered by two kin groups is not dissolved by the death of one spouse function as central preliminaries for the levirate marriage. Even though the levirate shows a large number of variables, all these arrangements were initially created as a support system for the widow and her children. Furthermore, it allowed the perpetuation of the lineage and the maintenance of the alliance between two families. By referring to case studies from various ethnic groups in Kenya and Uganda the paper discusses current developments of and challenges for this complex practice that constitutes a field of multiple negotiations especially in its legal-pluralistic context.

1. Einleitung

Das Levirat, bei dem eine Witwe nach dem Tod ihres Ehemannes von ihrem Schwager oder einem anderen nahen männlichen Verwandten des Verstorbenen ‚geerbt‘ wird, erweist sich im Laufe der Geschichte als Merkmal zahlreicher Religionen und Kulturen.¹ Bereits das Alte Testament erwähnt die Praktik der Leviratehe und betont im Buch Deuteronomium,

„[w]enn zwei Brüder zusammenwohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden. Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen. Der erste Sohn, den sie gebiert, soll den Namen des verstorbenen Bruders weiterführen.“²

* Lena Scheibinger studiert im Bachelor Kultur und Gesellschaft Afrikas mit dem Kombinationsfach Recht in Afrika an der Universität Bayreuth (Deutschland). Der vorliegende Artikel entstand im Rahmen des Seminars „Case Studies on Legal Pluralism in Africa“ unter der Leitung von Frau Prof. Dr. Ulrike Wanitzek und Frau Dr. habil. Jeannett Martin.

1 Vgl. Owen, Margaret, A World of Widows, London & New Jersey, 1996, S. 108 f.

2 Deuteronomium (5. Buch Mose 25, 5-12), online einsehbar unter <https://www.die-bibel.de/bibelstelle/Dtn%2025,5-12/EUE/> (Stand: 15.06.2019).

Bei orthodoxen Juden und manchen indischen Kasten besteht die Tradition bis heute fort.³ Auch in der Region des östlichen und südlichen Afrikas ist die Praktik im Rahmen der gewohnheitsrechtlichen Konzeption von Ehe etwa in Kenia, Uganda, Malawi, Sambia, Simbabwe und Namibia weiterhin anzutreffen.⁴ Das Levirat, das in seiner ursprünglichen Form der ökonomischen und sozialen Unterstützung der Witwe, der Fortsetzung der Abstammungslinie des Verstorbenen und der Aufrechterhaltung der durch die Heirat geschlossenen Verbindung zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen diente,⁵ erlebt in jüngerer Vergangenheit durch verstärkte Debatten um Gesundheitsfragen, ein wachsendes Bewusstsein für die Rechte von Frauen,⁶ eine zunehmende Veränderungen der traditionellen Fürsorgenetze und eine steigende Individualisierung der Gesellschaft einen umfassenden Wandel,⁷ der mitunter zu einem Rückgang der Praktik geführt hat.⁸

Diese gegenwärtigen Entwicklungen werden im weiteren Verlauf ausgehend von dem für den afrikanischen Kontinent charakteristischen Rechtspluralismus und seinen verschiedenen sich gegenseitig beeinflussenden Rechtssystemen analysiert. Den zentralen Bezugspunkt für das Verständnis der Leviratsehe bildet dabei die Eheauffassung des Gewohnheitsrechts, die sich insbesondere im Hinblick auf die Anzahl der beteiligten Personen und die Dauer der Vermählung von der Ehevorstellung des staatlichen Rechts unterscheidet. Anhand der Luo in Kenia und der Iteso, Lugbara, Bakiga und Baganda in Uganda werden im Anschluss die rechtlichen Rahmenbedingungen abgesteckt, tatsächliche Erscheinungsformen des Levirats genauer betrachtet, derzeitige Veränderungen der Praktik näher analysiert und mit ähnlichen Entwicklungen und Erfahrungsberichten in der Region verglichen.

2. Vielfalt des Rechts und Pluralität der Rechtssysteme

2.1 Rechtspluralismus als allgemeines Forschungsfeld

Gemäß einer Definition *John Griffiths* beschreibt das Konzept des Rechtspluralismus einen Zustand, in dem für ein soziales Feld zugleich mehrere Rechtsordnungen existieren.⁹ Er spricht in diesem Kontext von einer Situation,

3 Vgl. Owen, Fußnote 1, S. 109.

4 Vgl. Day, Emma/Maleche, Allan, Traditional Cultural Practices and HIV: Reconciling Culture and Human Rights, Working Paper for the Third Meeting of the Technical Advisory Group of the Global Commission on HIV and the Law, 7-9 July 2011, S. 9 f.

5 Vgl. Owen, Fußnote 1, S. 109.

6 Vgl. Ogolla, Maurice, Levirate Unions in both the Bible and African Cultures: Convergence and Divergence, *International Journal of Humanities and Social Science*, 4 (10/1), 2014, S. 291.

7 Vgl. Nyanzi, Stella/Emodu-Walakira, Margaret/Serwaniko, Wilberforce, The Widow, the Will, and Widow-inheritance in Kampala: Revisiting Victimisation Arguments, *Canadian Journal of African Studies/ La Revue canadienne des études africaines*, 43(1), 2009, S. 31.

8 Vgl. Kudo, Yuya, Why is the Practice of Levirate Marriage disappearing in Africa? HIV/Aids as an Agent of Institutional Change, *Institute of Developing Economics*, MPRA Paper 88382, 2018.

9 Vgl. Griffiths, John, What is Legal Pluralism?, *Journal of Legal Pluralism*, 24, 1986, S. 1.

„in which law and legal institutions are not all subsumable within one ‘system’ but have their sources in the self-regulatory activities of all the multifarious social fields present, activities which may support, complement, ignore or frustrate one another, so that the ‘law’ which is actually effective on the ‘ground floor’ of society is the result of enormously complex and usually in practice unpredictable patterns of competition, interaction, negotiation, isolationism, and the like.“¹⁰

Ein weiterer Ansatz, der die Pluralität des Rechts und die Vielzahl der Rechtssetzungsinstanzen in einem Staat thematisiert, ist die Theorie der semi-autonomen sozialen Felder der US-amerikanischen Rechtsanthropologin *Sally Falk Moore*. Diese semi-autonomen sozialen Einheiten werden dabei nicht über die Form ihrer Organisation definiert, sondern über deren Fähigkeit, Vorschriften zu erzeugen und deren Befolgung zu veranlassen oder auch zu erzwingen.¹¹ Die Wechselwirkung zwischen den semi-autonomen sozialen Feldern und den formalen Rechtsinstitutionen des Staates beschreibt *Moore* auf folgende Weise:

„The semi-autonomous social field has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does affect and invade it, sometimes at the invitation on the persons inside, sometimes at its own instance.“¹²

Anhand dieser Passage wird deutlich, dass der Begriff der Semi-Autonomie den Umstand bezeichnet, dass soziale Felder über keine vollumfängliche Unabhängigkeit von der staatlichen Organisation, in der sie verortet sind, verfügen. Zugleich unterliegen sie jedoch ebenso wenig einer gänzlichen Unterordnung unter dieses staatliche System. Die Gesetze des Staates können zwar in die Gesetze des semi-autonomen Feldes hineinwirken. Diese Einflussnahme erlaubt jedoch noch keinen Rückschluss darauf, dass die Vorschriften des semi-autonomen sozialen Feldes tatsächlich durch jene des Staates ersetzt werden.¹³

Die folglich herrschende Vielfalt an normativen Vorgaben lässt sich ferner auf die Tatsache zurückführen, dass Menschen in einer Vielzahl von sozialen Feldern¹⁴ oder sozialen Netzwerken¹⁵ integriert sind, wobei jedes eigene Gesetze hervorbringt und durchsetzt. Folglich unterliegen Individuen ebenso vielen Rechtsordnungen, wie sie sozialen Gruppen

10 Ebd. S. 39.

11 Vgl. Moore, Sally Falk, Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study, *Law and Society Review*, 7(4), 1973, S. 722.

12 Ebd. S. 720.

13 Vgl. Rwezaura, Barthazar, Indigenous Responses to the Imposition of Colonial Law: The Case of the Kuria People of Tanzania, in: Sack, Peter/Minchin, Elizabeth (Hrsg.), *Legal Pluralism: Proceedings of the Canberra Law Workshop VII*, Canberra, Law Department, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1986, S. 131.

14 Vgl. Moore, Fußnote 11.

15 Vgl. Vanderlinden, Jacques, Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 21(28), 1989, S. 149-157.

angehören.¹⁶ Der dabei entstehende Rechtspluralismus tritt jedoch in unterschiedlicher Ausprägung in Erscheinung, sodass eine Differenzierung zwischen schwachem und starkem Rechtspluralismus getroffen werden kann. Ersterer bezeichnet eine Form, in der eine Pluralität innerhalb des staatlichen Rechts existiert oder die Anwendung unterschiedlicher Rechtsordnungen für dasselbe soziale Feld staatlich anerkannt ist. Ein solcher „legal pluralism in the weak sense“ geht bis zu einem gewissen Punkt mit einer zentralistischen Betrachtungsweise von Recht einher,¹⁷ die davon ausgeht, dass der Staat ein Rechtssetzungsmonopol inne hat oder die einzige Quelle für Recht darstellt, welches einheitlich für alle Personen angewandt werden kann. Folglich subsumiert dieser Rechtszentrismus eine jede andere Form normativer Regelungsmechanismen, die aus einer nicht-staatlichen Institution oder Organisation abgeleitet wurden, nicht unter dem Begriff des Rechts.¹⁸ Da jedoch auch Anhänger der zentralistischen Sichtweise nicht leugnen können, dass in einer Gesellschaft auch normgebende Ordnungen außerhalb des staatlichen Systems existieren, werden diese sodann als dem staatlichen Recht untergeordnet verstanden.¹⁹ Der „legal pluralism in the strong sense“ beschreibt hingegen eine empirische Wirklichkeit, in der informelle normative Instanzen das Verhalten in einer Gesellschaft regeln und zwar unabhängig davon, ob diese Ordnungsmechanismen offiziell von Seiten des Staates durch Gesetzgebung anerkannt sind oder nicht.²⁰ Diese Form des Rechtspluralismus, die eine Trennung zwischen staatlichem Recht und gesellschaftlichen Regelungsmechanismen, die keine Kodifizierung durch den Rechtsstab erfahren haben, erlaubt, bezeichnet *Gordon Woodman* als „deep legal pluralism“.²¹

2.2 Merkmale des Rechtspluralismus in Afrika

Im Unterschied zum allgemeinen Forschungsfeld des Rechtspluralismus, das mit dem Ziel eine deskriptive Theorie des Rechts zu generieren, das Konzept des Rechtspluralismus in Abgrenzung zur Theorie und Ideologie des Rechtszentrismus formuliert,²² stellt die Konstruktion zweier paralleler, miteinander konkurrierender und voneinander unabhängiger Rechtsordnungen im afrikanischen Kontext mehr einen Mythos als ein Abbild der tatsächli-

16 Vgl. Anying, Irene/Gausset, Quentin, Gender and forum shopping in land conflict resolution in Northern Uganda, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 49(3), 2017, S. 354.

17 Vgl. Griffiths, Fußnote 9, S. 8.

18 Vgl. Himonga, Chuma, Family and Succession Laws in Zambia, *Development since Independence*, Münster, 1995, S. 11.

19 Vgl. Griffiths, Fußnote 9, S. 3.

20 Vgl. Anying, Gausset, Fußnote 16, S. 354.

21 Vgl. Woodman, Gordon, The Decline of Folk-Law Social Security in Common-Law Africa, in: Von Benda-Beckmann, Franz/Von Benda-Beckmann, Keebet/Casino, Eric/Hirtz, Frank/Woodman, Gordon/Zacher, Hans (Hrsg.): *Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries*, Dordrecht, 1988, S. 69–88.

22 Vgl. Griffiths, Fußnote 9.

chen Verhältnisse dar.²³ Vielmehr zeichnet sich auf dem Kontinent eine Situation ab, in der dem Rechtspluralismus anstelle einer trennenden Wirkung eine einende Funktion zukommt, wobei durch wechselseitige Beeinflussung und die Aufnahme außerstaatlicher Rechtsquellen in die formale Rechtsordnung eine neue hybride Form des Rechts hervorgebracht wurde. Ebenso wie zu Zeiten der Kolonialherrschaft, während der vorkoloniales Recht insbesondere aus den Bereichen des Privat- und Personenrechts in das koloniale Rechtssystem integriert wurde, sofern es die Bedingung erfüllte, dass es nicht gegen geschriebenes Recht oder Common Law verstößt und mit der öffentlichen Ordnung und dem Naturrecht sowie den Prinzipien von Moral und Gerechtigkeit vereinbar ist, erkennt auch das gegenwärtige staatliche Rechtssystem die Gültigkeit des Gewohnheitsrechts an, sofern dies in Einklang mit der Verfassung steht. Formen des starken Rechtspluralismus treten dennoch insbesondere in ländlichen Regionen auf und lassen sich auf fehlende staatliche Kapazitäten, die formalen Gesetze auf dem gesamten Territorium durchzusetzen, zurückführen, jedoch nicht auf einen etwaigen rechtlichen, politischen oder moralischen Anspruch, dass mehrere autonome, sich gegenseitig ausschließende Rechtssysteme nebeneinander bestehen. Der Begriff des Rechtspluralismus beschreibt somit zum einen die Einheit der Rechtssysteme und zum anderen die Vielfalt des Rechts.²⁴

In den einzelnen Staaten des afrikanischen Kontinents kommt der Rechtspluralismus durch die Existenz und Anwendung des staatlichen Rechts, das auf das Recht des früheren Kolonialstaates zurückgeht, und den Rückgriff auf Gewohnheitsrecht und religiöses Recht zum Ausdruck.²⁵ Eine weitere Dimension erlangt das dynamische Konzept des Rechtspluralismus durch die Entstehung internationaler und regionaler Instrumente im Bereich der Menschenrechte.²⁶ Als internationales Menschenrechtsübereinkommen auf Ebene der Vereinten Nationen, das Frauen soziale, ökonomische, politische und kulturelle Rechte garantiert und Regelungen zu Gleichstellung in Ehe und Familie trifft, kann auf die *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)* verwiesen werden, die im Jahr 1979 von der UN-Generalversammlung verabschiedet wurde und zwei Jahre später völkerrechtlich in Kraft trat.²⁷ Auf der regionalen Ebene der Afrikanischen Union besteht das *Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa*. Das nach seinem Entstehungsort in der Hauptstadt Mosambiks benannte Maputo-Protokoll wurde 2003 als Zusatzprotokoll zur Banjul-Charta von den afri-

23 Vgl. Gebeye, Berihun, Decoding Legal Pluralism in Africa, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 49 (2), 2017, S. 232 f.

24 Vgl. ebd. S. 240-244.

25 Vgl. Woodman, Gordon, Legal Pluralism in Africa: The Implications of State Recognition of Customary Laws Illustrated from the Field of Land Law, *Acta Juridica*, 2011, S. 35-58.

26 Vgl. Gebeye, Fußnote 23, S. 229.

27 Vgl. UN Women, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Short History of CEDAW Convention, online einsehbar unter <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/history.htm> (Stand: 15.06.2019).

kanischen Staats- und Regierungschefs verabschiedet und trat 2005 in Kraft.²⁸ Im Rahmen des staatlichen Rechts erweisen sich im Hinblick auf die Praxis der Leviratehe die Regelungen der Verfassung und die Bestimmungen der Ehegesetze von zentraler Bedeutung. Mit Blick auf das Gewohnheitsrecht empfiehlt es sich, die Eheauffassung und die Ausgestaltung der Leviratehe bei einzelnen ethnischen Gruppen näher zu beleuchten. Um zu einem tieferen Verständnis des heutigen Gewohnheitsrechts zu gelangen, soll nun in einer historischen Rückschau zunächst seine Konstruktion während der Kolonialzeit betrachtet werden. Die erste Entstehungskategorie bezieht sich dabei auf Gewohnheitsrecht, das aus Textbüchern und Monographien von Kolonialbeamten, Missionaren und Anthropologen oder aus Berichten von Ältesten der jeweiligen ethnischen Gruppe abgeleitet wurde. Diese mündlichen und schriftlichen Quellen waren dabei nicht davor gefeit durch die Perspektive der Männer, die Auskunft über ihre Gebräuche erteilten, oder den Herren, die ihre Beobachtungen zu den gewohnheitsrechtlichen Praktiken niederschrieben, verfälscht oder einseitig dargestellt zu werden. Dementsprechend versuchte beispielsweise ein Mann aus dem viktorianischen England die gewohnheitsrechtlichen Beziehungen, die er tatsächlich wahrnehmen konnte oder auch nur dachte zu erkennen, mit seinen eigenen Kategorien zu beschreiben. Sodann wurde die Praktik der Leviratehe als ‚Witwenvererbung‘ aufgefasst, mit der Schlussfolgerung, dass die Witwe dabei einen Teil des ‚Besitzes‘ des verstorbenen Ehemannes darstellt und folglich von seinen Verwandten ‚geerbt‘ werden kann.²⁹ Diese Bezeichnung erweist sich jedoch als irreführend, da die Witwe nicht wie ein bloßes Objekt aus dem Nachlass des Gatten ohne eigenes Entscheidungsrecht und ohne jede eigene Kontrolle weitergereicht wird, sondern ihr in den meisten Fällen eine Wahl zwischen einer Einwilligung oder einer Ablehnung in eine solche Verbindung zugestanden wird.³⁰ Weitere Quellen des Gewohnheitsrechts bilden frühere Gerichtentscheidungen, sogenannte Präzedenzfälle, sowie Aufzeichnungen, mit denen traditionelle Gremien und Autoritäten vom Kolonialstaat beauftragt wurden. Letztere porträtieren dabei jedoch nicht die tatsächliche Praxis des Gewohnheitsrechts, sondern bedienten vielmehr die Interessen der traditionellen Autoritäten und der Kolonialverwaltung. Gerade diese Variante des Gewohnheitsrechts stellt nach einer These von *Alice Armstrong* und ihren Kolleginnen und Kollegen eine Quelle für die Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen dar.³¹ Gegenüber einem solchen Gewohnheits-

28 Vgl. Lauer, Sabrina, Die Implementierung menschenrechtlicher Verträge in Afrika, Eine Analyse der zentralen Implementierungsorgane und -mechanismen des afrikanischen Regionalsystems, Baden-Baden, 2018.

29 Vgl. Armstrong, Alice/Beyani, Chaloka/Himonga, Chuma/Kabeberi-Macharia, Janet/Molokomme, Athaliah/ Ncube, Welshman/Nhlapo, Thandabantu/Rwezaura, Bart/Stewart, Julie, Uncovering Reality: Excavating Women's Rights in African Family Law, *International Journal of Law and the Family*, 7, 1993, S. 324 f.

30 Vgl. Aphane, Doo/Manzini, Nomcebo/Mthembu, Lenca/Vilakazi, Philisiwe/Dlamini, Thembayena/Mgwaza, Maureen/Mkhonta, Faith, Widow: Status or Description?, in: Ncube, Welshman/Stewart, Julie (Hrsg.), *Widowhood, Inheritance Laws, Customs & Practices in Southern Africa*, Harare, 1995, S. 42.

31 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 326 f.

recht, das durch den Einfluss oder die Beteiligung des Staates zustande kommt³² oder im Sinne eines Gewohnheitsrechts der Juristinnen und Juristen durch die staatlichen Gerichte angewandt und konstruiert wird,³³ steht das auf den Rechtssoziologen *Eugen Ehrlich*³⁴ zurückgehende Konzept des lebenden Rechts, nach welchem sich die Bevölkerung in ihrem Alltag faktisch richtet und welches dynamisch auf Veränderungen in der Gesellschaft reagieren kann. Bei diesem lebenden Gewohnheitsrecht der Menschen handelt es sich um

*„the unwritten irregular, ie flexible and highly negotiable, custom representing the law governing the actual social life of the people in their day to day lives often changing in response to changing conditions.“*³⁵

Der Zugang zu dieser tatsächlichen Rechtsanwendung ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch begrenzt, da keine empirische Feldstudie in einem Staat oder bei einer Ethnie in der Region des östlichen und südlichen Afrikas durchgeführt werden kann und kaum neue Gerichtsentscheidungen zur Leviratsehe vorliegen. Stattdessen wird auf frühere Feldforschungen aus der Literatur zurückgegriffen, die insbesondere zum Ende des 20. Jahrhunderts erfolgten, sowie auf neuere Arbeiten, die sich mit Veränderungen der Praktik und den damit einhergehenden Auswirkungen auf den Alltag von Witwen insbesondere in Kenia und Uganda beschäftigen.

3. Erscheinungsformen des Rechtspluralismus im Eherecht

3.1 Die Konzeption der Ehe im afrikanischen Gewohnheitsrecht

Den Ausgangspunkt für die Praxis der Leviratsehe bildet mitunter das kollektive Eheverständnis des afrikanischen Gewohnheitsrechts. Danach stellt die Ehe nicht nur eine Verbindung zwischen einem Mann und einer oder mehreren Frauen dar, sondern reicht über die Interessen der eigentlichen Ehegatten hinaus.³⁶ Folglich handelt es sich bei einer gewohnheitsrechtlichen Ehe nicht nur um einen Bund zwischen zwei Individuen, sondern zugleich

32 Vgl. Himonga, Fußnote 18, S. 15.

33 Vgl. Woodman, Gordon, Unification or Continuing Pluralism in Family Law in Anglophone Africa: Past Experiences, Present Realities, and Future Possibilities, *Lesotho Law Journal*, 4 (2), 1988, S. 37.

34 Vgl. Ehrlich, Eugen, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, 4. Auflage, Berlin, 1989 [1913].

35 Rwezaura, Barthazar, *From Native Law and Custom to Customary Law: Changing Political Uses of Customary Law in Modern Africa*, 1992, unveröffentlicht, zitiert nach Armstrong et al., Fußnote 29, S. 327.

36 Vgl. Armstrong, Alice/Chuulu, Matrine/ Himonga, Chuma/Letuka, Puleng/Mokobi, Keletso/Ncube, Welshman/Nhlapo, Thandabantu/Rwezaura, Barthazar/Vilakazi, Philisiwe, *Towards a Cultural Understanding of the Interplay between Children's Rights and Women's Rights: An Eastern and Southern African Perspective*, A Women and Law in Southern Africa Working Paper No. 11, 1995, S. 12.

auch um eine Allianz zwischen zwei Familien.³⁷ Dieser Zusammenschluss zweier Verwandtschaftsgruppen hat in vorkapitalistischen Zeiten die Aufrechterhaltung der Lineage durch die Erzeugung von Nachwuchs, die Erhöhung der Arbeitskraft in der Haushaltsökonomie durch den Einzug einer Ehefrau sowie die Gewährleistung von Sicherheit durch das Schmieden von Allianzen mit anderen Familien und Lineages zum Ziel.³⁸ Eine zentrale Bedeutung kommt dabei auch der reproduktiven Rolle der Frau zu. Im Rahmen eines patrilinearen Verwandtschaftssystems, bei dem die Abstammung über die väterliche Linie hergeleitet wird, sieht sich die Frau verpflichtet, Kinder für die Familie des Ehemannes zu gebären. Im Kontext eines matrilinearen Verwandtschaftssystems, bei dem die Abstammung über die mütterliche Linie hergeleitet wird, werden die Kinder hingegen für ihre eigene Familie geboren. In Fällen, in denen diese Möglichkeiten zur Erzeugung von Nachkommen nicht hinreichend ausgeschöpft werden, treten Ersatzformen wie das Levirat in Erscheinung, die sodann eine Fortsetzung der Reproduktion sicherstellen.³⁹

Zur Festigung der Verbindung zwischen den beiden Familien leistet während der Eheschließungszeremonie zunächst der Austausch des Brautguts zwischen der Familie des Bräutigams und der Familie der Braut einen wesentlichen Beitrag.⁴⁰ Dieser Praktik, die in den Sprachen des südlichen Afrikas auch unter dem Begriff *lobola* bekannt ist, kommen bei einer gewohnheitsrechtlichen Eheschließung folgende Funktionen zu:

„[I]t is in nature of a bond uniting the two families; [...] it is a mark of the man's respect for his wife; [...] it is merely a symbol or token to seal the marriage contract.“⁴¹

Entgegen dieser Betrachtungsweise, die den Austausch des Brautguts als symbolische Handlung begreift, die Respekt und Wertschätzung zum Ausdruck bringt, steht die Annahme, dass es sich bei der Praktik um die Bezahlung eines ‚Brautpreises‘ handelt. Die Wahl dieser Terminologie impliziert bereits, dass die Frau hier als ‚Eigentum‘ des Gatten angesehen wird, das ‚gekauft‘ wurde und nach dem Tod des Ehemannes von einem anderen Mann ‚geerbt‘ werden kann.⁴² In Anlehnung an diese Sichtweise betont beispielsweise die *Ugandan Law Reform Commission* den Zusammenhang zwischen der Praxis der Witwenvererbung und der Praxis des Brautguts. Es wird darauf verwiesen, dass sich in manchen Gemeinschaften eine Witwe gezwungen sieht, in eine Verbindung mit einem Schwager einzuwilligen, da andernfalls eine Rückerstattung des Brautguts, welches der verstorbene Ehe-

37 Vgl. Mokobi, Keletso, Kidd, Puseletso, *Marriage and Inheritance: The Chameleon Changes Its Colours*, in: Ncube, Welshman/Stewart, Julie (Hrsg.), *Widowhood, Inheritance Laws, Customs & Practices in Southern Africa*, Harare, 1995, S. 17.

38 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 317.

39 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 36, S. 13.

40 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 331.

41 Cotran, Eugene, *Casebook on Kenya Customary Law*, Nairobi, 1987, S. 36.

42 Vgl. Mujuzi, Jamil, *Uganda, Widow Inheritance in Uganda*, in: Atkin, Bill (Hrsg.), *The International Survey of Family Law*, 2012 Edition, S. 396.

mann zum Zeitpunkt der Eheschließung bezahlt hat, erforderlich wird. Für diesen Fall gilt es zudem zu berücksichtigen, dass unter bestimmten Umständen das zuvor erhaltene Brautgut von Verwandten der Witwe bereits zu andern Zwecken ausgegeben wurde, sodass es für die Frau, insbesondere dann, wenn sie keiner eigenen Lohnarbeit nachgeht, unmöglich wird, das verlangte Brautgut zurückzugeben. Sofern eine Frau hingegen über die nötigen finanziellen Mittel verfügt und unabhängig von der Unterstützung der Familie ihres verstorbenen Gatten den Lebensunterhalt für sich und ihre Kinder bestreiten kann, besteht für sie kein Anlass entgegen ihrem Willen einer Ehe mit einem Verwandten ihres verstorbenen Ehemannes zuzustimmen.⁴³

Daran schließt sich die Frage nach der Freiwilligkeit der Eheschließung an. Mit Blick auf den historischen Kontext, indem die Praktik der Leviratsehe entstand, war es in einer patrilinearen Gesellschaft für eine Witwe durchaus erstrebenswert über den Tod des Ehemanns hinaus bei dessen Familie zu bleiben, da die gemeinsamen Kinder dieser Verwandtschaftsgruppe angehörten und die Frau dort ihre Arbeitskraft investiert hatte.⁴⁴ Die Praktik der Leviratsehe bot der Witwe, die in ihrer Geburtsfamilie selten über Rechte verfügte, somit soziale Sicherheit und Unterstützung.⁴⁵ Obwohl für gewöhnlich die Zustimmung der Witwe zur Eheschließung mit einem Schwager eingeholt wurde, bleibt es jedoch unter Berücksichtigung ökonomischer Belange fraglich, in welchem Umfang dieses Einverständnis freiwillig erteilt wurde. Unter Verweis auf den kollektiven Charakter der gewohnheitsrechtlichen Eheschließung muss zudem der Einfluss der beiden Familien auf die Erteilung einer Zustimmung zur Heirat bedacht werden. Auch wenn scheinbar beide Partner ihr Einverständnis zum Levirat bekunden, besteht die Möglichkeit, dass diese Bewilligung nur aufgrund des sozialen Drucks, der von Seiten der Angehörigen und Ältesten ausgeübt wird, erfolgt.⁴⁶ Insbesondere in Situationen, in denen eine Verweigerung der Leviratsehe weitreichende Konsequenzen, wie den Verlust des Hauses an die Verwandten des verstorbenen Ehemanns oder den Entzug der Kinder mit sich bringen kann, lässt sich an der einvernehmlichen Einwilligung in die Eheschließung zweifeln.⁴⁷ Die Grenzen, die sich beim Merkmal der Freiwilligkeit ergeben, illustriert folgendes Beispiel aus einem sambischen Dorf:

„They appointed someone in the family to replace my dead husband, but I refused because I was upset that they accused me of killing the man I had been married to for many years. They threatened me and said if I would not marry the boy in their family it would show that I was guilty. There was so much pressure from the village chief, and even my own relatives, that I had to agree.“⁴⁸

43 Vgl. ebd. S. 400.

44 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 349.

45 Vgl. Owen, Fußnote 1, S. 15.

46 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29.

47 Vgl. Mujuzi, Fußnote 42, S. 403.

48 Owen, Fußnote 1, S. 15.

Des Weiteren führt im Gewohnheitsrecht der Tod eines Ehepartners nicht zwangsläufig zur Aufhebung der Ehe, da hier, wie bereits ausgeführt, zuvor eine Verbindung zwischen zwei Familien eingegangen wurde. Die Ehegatten selbst repräsentieren dabei lediglich den Punkt, an dem sich dieses Band zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen manifestiert, sodass allein der Tod eines Ehepartners diesen über die beiden Individuen hinausgehenden Zusammenschluss nicht zu beenden vermag. Vielmehr folgt nach dem Tod eines Ehepartners eine neue Phase der Beziehung, in der sich die beiden Familien für eine Fortsetzung oder Beendigung der Verbindung aussprechen können. Die Befürwortung der Kontinuität tritt dabei durch das Zustandekommen einer Leviratehe in Erscheinung,⁴⁹ wobei diese Verbindung je nach ethnischer Zugehörigkeit unterschiedliche Charakteristika aufweist. Bei den verschiedenen Gruppen der Niloten geht man davon aus, dass eine Frau bis in alle Ewigkeit mit den männlichen Angehörigen einer Lineage verheiratet ist, sodass die Verbindung mit dieser Verwandtschaftsgruppe auch über das Lebensende des ursprünglichen Partners hinausbesteht. Die Frau wird nach dem Tod ihres Gatten nicht nur als die Witwe des Verstorbenen angesehen, sondern rechtlich auch weiterhin als dessen Ehefrau betrachtet.⁵⁰ Die Kinder, die in einer möglichen Leviratehe mit einem männlichen Verwandten geboren werden, gelten nach Gewohnheitsrecht weiterhin als die Nachkommen des Verstorbenen und sind dazu berechtigt dessen Nachlass zu erben.⁵¹

Im Gegensatz dazu werden Witwen bei den Bantu nicht als „Ehefrauen des Grabes“ wahrgenommen, sondern als Überlebende des Mannes bezeichnet, mit der Folge, dass Kinder, die nach dem Tod des Gatten gezeugt werden, ihrem biologischen Vater und nicht mehr dem verstorbenen Ehemann zugeordnet werden.⁵² Die Kinder des Verstorbenen gelten jedoch, unabhängig davon, dass die Witwe von einem Verwandten der Schwiegerfamilie ‚geerbt‘ wird, auch weiterhin als dessen eigene Nachkommen und nicht als die Kinder des ‚Erben‘.⁵³ Diese Praktik, bei der die Witwe eine neue Ehe mit einem Verwandten ihres verstorbenen Ehemannes eingeht und dadurch offiziell als dessen Gattin gilt, wird in Abgrenzung zur Leviratehe, bei der die Witwe ihren Status als Ehefrau des verstorbenen Mannes beibehält, als ‚Witwenvererbung‘ bezeichnet.⁵⁴ In beiden Konstellationen bleibt der Zusammenschluss zwischen den zwei Verwandtschaftsgruppen aufrechterhalten, wobei bei der Leviratehe im Unterschied zur ‚Witwenvererbung‘ auch die Verbindung zwischen den beiden ursprünglichen Eheleuten keine Beendigung erfährt.

49 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 347 f.

50 Vgl. Obbo, Christine, *Some East African Widows*, in: Potash, Betty (Hrsg.): *Widows in African Societies, Choices and Constraints*, Stanford, 1986, S. 84 f.

51 Vgl. Armstrong et al., Fußnote 29, S. 316.

52 Vgl. Obbo, Fußnote 50, S. 85.

53 *Succession Cause 308/2011*, High Court of Kenya, Silas Murindu Ithinji vs. Frederick Kaumba M'Ithinji.

54 Vgl. Reggy-Mamo, Mae, *Widows, The Challenges and The Choices*, Nairobi, Sälamta, 1999, S. 85.

3.2 Die Konzeption der Ehe im staatlichen Recht

Im Gegensatz zum kollektiven Eheverständnis des Gewohnheitsrechts vertritt das staatliche Recht auf nationaler und internationaler Ebene eine individuelle Eheauffassung. Demnach stellt eine Ehe die Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau dar, deren Ende mit dem Tod einer der beiden Gatten eintritt. An der Eheschließung selbst sind ausschließlich die beiden Individuen beteiligt, sodass den jeweiligen Familien, anders als im Gewohnheitsrecht, keine tragende Rolle zu Teil wird.⁵⁵ Beispielsweise definiert der *Marriage Act* der Republik Kenia⁵⁶ aus dem Jahr 2014 in Section 3 (1) die Ehe als „the voluntary union of a man and a woman whether in a monogamous or polygamous union [...]“ und trifft im Hinblick auf die Dauer der Ehe in Section 16 die Regelung „[that a] marriage registered under this Act subsists until it is determined by – (a) the death of a spouse“. Eine vergleichbare Bestimmung liefert der *Law of Marriage Act* der Republik Tansania⁵⁷ in Section 9 (1), in dem es heißt „Marriage means the voluntary union of a man and a woman, intended to last for their joint lives.“ Gemäß der Vorschrift in Section 12 des *Law of Marriage Acts* führt auch in Tansania der Tod eines Ehepartners zu Beendigung der Ehe.

Entscheidende Voraussetzung für die Gültigkeit der Eheschließung stellt die in vollem Umfang erteilte freiwillige Einwilligung der beiden zukünftigen Eheleute dar und nicht die Zustimmung der weiteren Verwandtschaftsgruppe. Hinsichtlich dieser Erforderlichkeit heißt es in Section 11 (1) des kenianischen *Marriage Acts* „A union is not a marriage if at the time of the making of the union – (e) the consent of either party has not been freely given.“ Die gleiche Bestimmung findet sich in Section 38 (1) (e) des *Law of Marriage Acts* der Republik Tansania. Positive Bestimmungen, die eine Einhaltung dieser Bedingung anführen, sind ebenso in der Verfassung Kenias⁵⁸ aus dem Jahr 2010 in Section 45 (2), in der Verfassung Ugandas⁵⁹ aus dem Jahr 1995/2005 in Section 31 (3) sowie in der Verfassung Simbabwe⁶⁰ aus dem Jahr 2013 in Section 26 (1) (a) enthalten. Auf völkerrechtlicher Ebene heißt es im Maputo-Protokoll⁶¹ in Artikel 6 (a) „no marriage shall take place without the free and full consent of both parties.“ Parallel dazu lautet Artikel 16 der UN-Frauenkonvention CEDAW⁶² „State Parties [...] shall ensure (b) The same right freely to choose a spouse and to enter into marriage only with their free and full consent.“ In einem gesonderten Abschnitt zu den Rechten von Witwen fordert das Maputo-Protokoll in Artikel

55 Vgl. Mokobi, Kidd, Fußnote 37, S. 55.

56 Kenia, The Marriage Act, 2014.

57 Tansania, The Law of Marriage Act, 1971, Revised Edition 2002, Chapter 29.

58 The Constitution of Kenya, 2010, Revised Edition 2012.

59 Constitution of the Republic of Uganda, 1995, Revised Edition 2005.

60 Constitution of Zimbabwe, 2013.

61 Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa, 2003/2005.

62 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), 1979/1981.

20 (c) „a widow should have the right to remarry, and in that event, to marry the person of her choice.“ Vergleichbare Regelungen zu einer Wiederheirat finden sich ebenso auf der Ebene der nationalen Gesetzgebung, wie anhand ausgewählter Beispiel in den nächsten Kapiteln genauer dargestellt werden wird.

Im Unterschied zum staatlichen Eherecht betont das Gewohnheitsrecht die Verpflichtungen des Individuums gegenüber der eigenen Familie und das Recht der Familie, auf die Gestaltung des Lebens der einzelnen Mitglieder maßgeblich Einfluss zu nehmen. Die jeweiligen persönlichen Rechte und Pflichten zwischen den beiden einzelnen Ehepartnern werden dagegen aufgrund des kollektiven Charakters der Ehe weniger stark hervorgehoben. Die Festlegung und Durchsetzung der individuellen Rechte erfolgen sodann immer im Rahmen der Familie, welcher der oder die Einzelne angehört. Das staatliche Recht hingegen unterstreicht die Wichtigkeit der Rechte des Individuums und schwächt die tragende Rolle, die dem erweiterten Familienkreis für die jeweiligen Mitglieder zukommt, ab.⁶³

4. Fallstudien zur Praktik der Leviratehe

Bei der Leviratehe handelt es sich um eine kontextspezifische Praktik, die je nach Region, Ethnie, Religion, Alter und Schichtzugehörigkeit eine unterschiedliche Ausgestaltung erfahren kann.⁶⁴ Mögliche Variationen ergeben sich beispielsweise im Hinblick auf die Identität des Levirs, die Anforderungen an die Zustimmung der Witwe, den Zeitpunkt und den Ablauf der Zeremonie, die Wohnverhältnisse und das Sorgerecht für bereits geborene oder künftige Kinder. Unter manchen Umständen ähnelt das Levirat einer Ehe, in anderen Konstellationen hingegen weisen die beiden Beziehungsformen wenig Gemeinsamkeiten auf. Je nach Ausgestaltung kann der Levir mit der Witwe zusammenleben oder auch nur über Besuchsrechte verfügen. Für den Fall, dass es sich um eine ältere Witwe handelt, besteht die Möglichkeit, dass der Verbindung ein rein symbolischer Charakter ohne sexuelle Beziehungen zukommt. Die Leviratehe kann als dauerhafter oder lediglich vorübergehender Zusammenschluss angelegt sein mit der Option von einer der beiden Seiten beendet zu werden.⁶⁵

Bei der Betrachtung der Praktik über einen längeren Zeitraum zeigen sich zudem zahlreiche Veränderungen, die insbesondere aus einem wachsenden Bewusstsein für Frauenrechte und Bedenken zur reproduktiven Gesundheit resultieren.⁶⁶ Der sich abzeichnende Wandel beinhaltet jedoch zugleich die Entstehung von Formen der Leviratehe, in denen die Praktik einen Missbrauch erfährt. Garantierte die Eheform früher Unterstützung und Sicherheit für die Witwe, einen weiteren Zugriff auf ihre produktiven und reproduktiven Ressourcen für die Familie des verstorbenen Ehemannes, eine Sicherung des Fortbestehens der

63 Vgl. Mokobi, Kidd, Fußnote 37, S. 25.

64 Vgl. Nyanzi, Stella, *Widowhood, land wrangles and social stigma in the face of HIV/AIDS in southwestern Uganda*, OSSREA Newsletter, 1 (1), 2004, S. 18-25.

65 Vgl. Owen, Fußnote 1, S. 109.

66 Vgl. ebd. S. 15.

Lineage und eine Aufrechterhaltung der Beziehungen zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen, besteht gegenwärtig die Gefahr, dass der primäre Fokus nicht mehr auf der ursprünglichen Intention der Fürsorge liegt, sondern die Aneignung von Besitz zum zentralen Motiv für das Eingehen einer Leviratehe wird.⁶⁷

4.1 Die Praktik der Leviratehe in Kenia

4.1.1 Die Ausgestaltung des Levirats bei den Luo

Eine Ethnie des östlichen Afrikas, bei der die Praktik der Leviratehe stark verbreitet war⁶⁸ und weiterhin auftritt,⁶⁹ sind die nilotisch-sprachigen und patrilinear organisierten Luo, welche die zweitgrößte ethnische Gruppe Kenias bilden und überwiegend die Region rund um den Victoriasee in der ehemaligen Nyanza-Provinz im Westen des Landes bewohnen.⁷⁰ In Einklang mit der gewohnheitsrechtlichen Eheauffassung stellt eine Heirat bei den Luo sowohl eine Verbindung zwischen den beiden Individuen als auch einen Zusammenschluss zweier Lineages dar. Eine Frau, die auf traditionelle Weise eine gewohnheitsrechtliche Ehe eingeht, wird im Anschluss an die Vermählung nicht nur als die Ehefrau ihres Mannes (*chi chwore*), sondern ebenso als Ehefrau des gesamten Clans (*chi oganda*) angesehen.⁷¹ Die Vorstellung einer Kontinuität der Ehe, die bis über den Tod eines Partners hinausreicht, klingt in der Bezeichnung der Witwe als „Ehefrau des Grabes“ (*chi liel*) an. Ungeachtet der Tatsache, dass der Ehemann der Witwe verstorben ist, bleibt sie rechtlich weiterhin dessen Gattin und sieht sich mit der Erwartung konfrontiert, fortwährend in seinem Namen Kinder großzuziehen.⁷² Die Tradition der Luo geht dabei von folgender Annahme aus:

„A woman got married once in her lifetime; there was no dissolution of her marriage due to the death of her husband [...]. In the Luo tradition, there was no ‘until death do us part’ agreement between the bride and groom as in the Christian marriage cer-

67 Vgl. ebd. S. 108 f.

68 Vgl. Potash, Betty, *Wives of the Grave: Widows in a Rural Luo Community*, in: dies. (Hrsg.), *Widows in African Societies, Choices and Constraints*, Stanford, 1986, S. 52.

69 Vgl. Perry, Brian/Oluoch, Lennah/ Agot, Kawango/Taylor, Jamilah/Onyango, Jacob/Ouma, Lilian/Otieno, Caroline/Wong, Christiane/Corneli, Amy, *Widow cleansing and inheritance among the Luo in Kenya: the need for additional women-centred HIV prevention options*, *Journal of the International AIDS Society*, 17 (1), 2014, S. 2, online einsehbar unter <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4074366/> (Stand: 15.06.2019).

70 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 46-49.

71 Vgl. Ogutu, G.E.M., Ruth: *Change and Continuity in Luo Widowhood Rights and Privileges: Leviratic Union (Wife/Husband ‘Inheritance’) Revisited*, Kisumu, 2001, S. 9 f.

72 Vgl. Abong’o, Vitalis, “Wife Inheritance” and the Fate of Widows in Luo Society in Kenya: A Philosophical Appraisal, *African Journal of Education, Science and Technology*, 2 (2), 2015, S. 212.

*emony. Lineage relationships were seen to continue on intact even through the barriers of physical death.*⁷³

Die Beziehung, welche die Witwe nach dem Tod ihres Gatten mit einem Bruder des Verstorbenen, einem sogenannten *jater*, eingeht, wird nicht als neue Eheschließung begriffen.⁷⁴ Gemeinsame Kinder, die aus dieser Verbindung hervorgehen, werden infolgedessen auch nicht dem Levir, sondern weiterhin der Linie des verstorbenen Ehemannes, in welcher den Kindern auch Erbrechte zuerkannt werden, zugeordnet.⁷⁵ Ausgehend von ihren Untersuchungen zu Witwen in Kenia in den 1970er Jahren postuliert *Betty Potash* sodann, dass es sich bei dem Levirat, welches bei den Luo unter dem Namen *Ter* oder *Lako* bekannt ist,⁷⁶ um eine Beziehungsform handelt, die eine Differenzierung von der Ehe erfordert. Für gewöhnlich handelt es sich bei dem Levir um einen Mann, der bereits verheiratet ist und dessen Verantwortlichkeiten und Interessen in erster Linie auf seine bereits angetraute Frau und ihre gemeinsamen Kinder, die seiner Abstammungslinie zugerechnet werden können, ausgerichtet sind.⁷⁷ Auf die Problematik, dass durch das Levirat polygyne Ehen entstehen und leibliche Kinder vom Mann bevorzugt werden, verweist auch eine Witwe aus Sambia, die der Ethnie der BaBemba angehört:

*„[I]f my husband dies and they have to give me a new husband, they wouldn't give me a husband who hasn't married, they would give me a husband who has already got another women [sic!] and other children. So I would go as a second-class woman in the household and my children may not have the same opportunity of education to the ones that I found.*⁷⁸

Ein zusätzliches Merkmal der Leviratsehe bei den Luo ist die Beibehaltung getrennter Wohnstätten, sodass die Witwe in den meisten Fällen auch weiterhin im Haus des verstorbenen Ehemanns lebt. Der Witwe kommen keine häuslichen Verpflichtungen gegenüber dem Levir zu.⁷⁹ Ebenso sieht sich der Levir bis auf den Auftrag, ein Eigenheim für die hinterbliebene Frau zu bauen, deren Ehemann noch keine eigene Wohnstätte errichtet hat, mit

73 Reggy-Mamo, Fußnote 54, S. 85.

74 Abong'o, Vitalis, *The Socio-Cultural Changes in the Kenyan Luo Society Since the British Invasion and the Effects on the Levirate Custom: A Critical Survey*, *Research on Humanities and Social Sciences*, 4 (18), 2014, S. 2, online einsehbar unter <https://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/view/14872/15684> (Stand: 15.06.2019).

75 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 44.

76 Vgl. Nyarwath, Oriare, *The Luo Care for Widows (Lako) and Contemporary Challenges*, *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, New Series, 4 (1), 2012, S. 98.

77 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 44.

78 Offe, Johanna, *Verheiratet mit einem Toten, Witwen und die AIDS-Krise in Sambia*, München, Konstanz, 2010, S. 106.

79 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 44.

keinen Pflichten zur Unterstützung der Witwe konfrontiert.⁸⁰ Dieser Mangel an ökonomischer Hilfe wird insbesondere von Frauen artikuliert, wohingegen Männer ausdrücklich auf gelegentliche Formen der Unterstützung, wie das Reparieren des Hauses, das Bestellen des Feldes oder die Bereitstellung von Geld und Lebensmitteln verweisen.⁸¹ In diesen sporadischen Hilfeleistungen klingt die ursprüngliche Intention des Levirats an, das aufbauend auf den Werten von Liebe und Respekt als Institution der Fürsorge und Solidarität geschaffen wurde, wobei die Brüder des Verstorbenen dessen Pflichten übernehmen und das Wohlergehen der Witwe und ihrer Kinder sicher stellen sollten.⁸²

Ausdrücklich betont wird bei den Luo zudem, dass die Witwen nicht ‚geerbt‘ werden, sondern die Frauen über das Recht verfügen, einen Partner auszuwählen. Es besteht sogar die Option, eine Leviratsehe abzulehnen, wobei diese Möglichkeit, zumindest noch in den 1970er Jahren, von wenigen Frauen tatsächlich wahrgenommen wurde. Ausschlaggebend für die Entscheidung der Witwen, in der Familie des verstorbenen Ehepartners zu bleiben, waren der Wunsch, die Verbindung zu den Kindern aufrechtzuerhalten, die in der patrilinearen Gesellschaft der Luo der Familie des Mannes angehören, und die Verantwortung für den eigenen Haushalt nicht alleine tragen zu müssen. Ein weiterer Umstand, der sich auf die Einwilligung in eine Leviratsehe auswirken kann, ergibt sich mit Blick auf das Brautgut, dessen Rückgabe die formale Voraussetzung für die Aufhebung einer gewohnheitsrechtlichen Ehe bildet.⁸³ Diese Einflussfaktoren treten beispielsweise bei den überwiegend matrilinear organisierten BaBemba aus Sambia nicht auf, da hier die Kinder nach dem Tod des Vaters ohnehin der Lineage der Mutter angehören. Des Weiteren müssen Witwen im Norden Sambias keine finanzielle Kompensation für das zuvor bezahlte Brautgut leisten, sodass eine Ablehnung des Levirats unabhängig von etwaigen späteren ökonomischen Belastungen erfolgen kann.⁸⁴ Hinsichtlich der Wahlmöglichkeiten des Levirs beschränkten sich die Optionen der Witwe bei den Luo, sofern sie beabsichtigte, in der Community des Ehemannes zu bleiben, faktisch ohnehin nur auf Verwandte des Verstorbenen, da die meisten Männer der Gemeinschaft dessen Lineage angehörten.⁸⁵ Zudem war die Wahl der Witwe von der Zustimmung des Ausersehenen und der Einwilligung der Ältesten abhängig.⁸⁶ Überdies finden sich auch Fälle, in denen der Levir direkt von den Ältesten des Clans bestimmt wurde oder der Ehemann noch vor seinem Tod eine Auswahl für seine Nachfolge

80 Vgl. ebd. S. 57.

81 Vgl. ebd. S. 60 f.

82 Vgl. Nyarwath, Fußnote 76, S. 97 f.

83 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 45 f.

84 Vgl. Offe, Fußnote 78, S. 107.

85 Vgl. Potash, Fußnote 68, S. 50.

86 Vgl. ebd. S. 54.

traf,⁸⁷ die der angehenden Witwe ohne Rücksprache oder Aushandlung mitgeteilt wurde. Meist wurde diese Entscheidung aus Furcht, den Geist des Toten zu verärgern, streng befolgt.⁸⁸

4.1.2 Gegenwärtige Veränderungen der Praktik bei den Luo

Gegenwärtig lassen sich zahlreiche Veränderungen beobachten, die einerseits zunehmende Freiheiten und andererseits steigende Risiken für Witwen beinhalten. Manche Frauen beginnen bereits vor dem Tod des Gatten eine Beziehung mit dem späteren Levir oder wählen einen Mann aus, der nicht der Lineage des verstorbenen Ehemannes oder der Ethnie der Luo angehört.⁸⁹ Zudem finden sich Frauen, welche die Institution der Leviratsehe ablehnen und nach dem Tod des Ehemanns anderweitige Beziehungen eingehen.⁹⁰ Ebenso kommen die Ältesten nicht mehr länger zusammen, um die potenziellen Nachfolger für den verstorbenen Gatten eingehend zu prüfen.⁹¹ Diese Veränderungen bringen auch die Äußerungen von Frauen und Männern während einer 2007 durchgeführten Feldstudie im ehemaligen Kisumu East District im Westen Kenias zum Ausdruck:

„Plister: In today's inheritance, you can even bring someone from a different tribe to inherit you. You might be working with a Kikuyu man, and when your husband dies, you can decide, to bring him home to build a home for you, and then go back to where you work.“⁹²

„Aduda: What happens with a lot of young women today is that they already had an in-law whom they liked before the man died [...].“⁹³

„Lillian: Some refuse inheritance, but after some time you will start noticing that she has somebody outside her home that she sees secretly. [...].“

„Caroline: [...] The idea that you don't want to be inherited, but you are busy spending time in town with men friends is a problem.“⁹⁴

Einige der befragten Frauen sprechen sich insbesondere unter Verweis auf die Pflicht zur Fortsetzung der Lineage durch die Erzeugung von Nachwuchs für die Leviratsehe aus.

87 Vgl. Miruku, Okumba, Gender Perspectives in Luo Proverbs, Riddles and Tongue-Twisters, in: Kabira, Wanjiku/Masinjila, Masheti/Obote, Milton (Hrsg.), Contesting Social Death, Essays on Gender and Culture, Nairobi, 1997, S. 108.

88 Vgl. Abong'o, Fußnote 72, S. 217.

89 Vgl. Abong'o, Fußnote 74, S. 5 f.

90 Vgl. Okech, Awino, Respectable femininities: Discourses on widow inheritance in Kenya, Sexualities (Forthcoming), 2018, S. 19, online einsehbar unter <https://www.soas.ac.uk/staff/staff115365.php> (Stand: 15.06.2019).

91 Vgl. Abong'o, Fußnote 74, S. 5.

92 Okech, Fußnote 90, S. 12.

93 Ebd. S. 16.

94 Ebd. S. 19.

Ebenso finden sich jedoch Aussagen, die darauf verweisen, dass Witwen gegenwärtig nicht weiter bereit sind, diese Erwartungen zu erfüllen.

„Betty: So Luos brought it [widow inheritance] to get another man for the girl so that she could give birth and the children can be recognized as the late husband's children. So I support it in terms of continuing the lineage.“⁹⁵

„Phyllis: I agree that it is a good practice to ensure that you get someone to stay with you and give children to that home – so that she [the widow] can raise the flag of the home and preserve the name of the man.“⁹⁶

„Onyango: [...] A long time ago, when women were inherited, they gave birth with their inheritors. Today, even the young ones do not have children with their inheritors. These women are just inherited for fun. [...] Today, inheritance does not help at all, because women are not giving birth.“⁹⁷

Des Weiteren nimmt aufgrund der finanziellen Bürde, die mit der Unterstützung der Witwe und ihrer Kinder einhergeht, die Bereitschaft der männlichen Verwandten des Verstorbenen ab, nach dessen Tod in eine Leviratehe einzuwilligen.⁹⁸ Frauen aus Sambia berichten beispielsweise, dass die einzigen Männer, die sich gegenwärtig noch bereit erklären, eine Leviratehe einzugehen, arm und ungebildet seien, und hofften von der verwitweten Frau versorgt zu werden. Gerade in Fällen, in denen der Tod des Ehemanns auf eine HIV-Infektion zurückzuführen ist und ein Großteil der Ressourcen des Haushalts für die medizinische Versorgung des Erkrankten aufgewendet wurde, zeigt ein potenzieller Levir geringes Interesse an einer Verbindung mit der Witwe eines Bruders oder Cousins. Umgekehrt wird unter der Voraussetzung, dass die Hinterbliebene über ein attraktives Erbe verfügt, die ‚Übernahme‘ der Witwe in Ausnahmefällen weiterhin praktiziert.⁹⁹ An diese Entwicklung schließen sich Berichte aus Kenia an, die darlegen, dass sich das Levirat zu einem Mittel wandelt, durch welches Verwandte des verstorbenen Ehemannes versuchen, sich dessen Grundbesitz und sonstige Vermögensgegenstände anzueignen.¹⁰⁰ Befragte aus dem ländlich geprägten Siaya District in der früheren Provinz Nyanza erklären dazu:

95 Ebd. S. 18.

96 Ebd. S. 18.

97 Ebd. S. 18 f.

98 Vgl. Perry et al., Fußnote 69, S. 1.

99 Vgl. Offe, Fußnote 78, S. 105 f.

100 Vgl. Prince, Ruth, Public Debates about Luo Widow Inheritance, Christianity, Tradition, and AIDS in Western Kenya, in: Englund, Harri (Hrsg.), Christianity and Public Culture in Africa, Athens, 2011, S. 113.

„Brothers-in-law sometimes compel the widow to be inherited so that they can get access to the property of the deceased. Guardians are parasites who mind about their welfare but not that of the widow and her offspring.“¹⁰¹

Eine ähnliche Aussage trifft eine Frau aus Simbabwe, wo die Praktik des Levirats bei den Shona unter der Bezeichnung *kugara nhaka* zu finden ist.

„When a man dies, his brothers will claim to want to kugara nhaka, but only as a way of accessing the wealth left behind by the deceased. When the wealth is finished, the widow and her children were abandoned.“¹⁰²

Insbesondere dann, wenn keine Alternativen zum Levirat, wie etwa die Rückkehr zur Herkunftsfamilie, bestehen, willigen Luo-Frauen in die Forderungen der Schwiegerfamilie ein.

„I had no choice since it was the only way I could continue staying on the land of my deceased spouse. I had nowhere else to go. My parents were dead. Yet my brothers would not have me go back home. [...] My brothers-in-laws gave me two choices: either to be cleansed and later on be placed under a guardianship institution, or to go away and lose all the property. I obliged.“¹⁰³

Andernfalls führen aufkommende Konflikte zwischen der Witwe und den Angehörigen des verstorbenen Ehegatten um Land und Besitz unter Umständen dazu, dass die Frau und ihre Kinder gezwungen werden, die eheliche Wohnstätte zu verlassen. Männliche Verwandte des Verstorbenen, die sich mitunter selbst weigern im Rahmen eines Levirats längerfristige Verpflichtungen gegenüber der Witwe einzugehen, zeigen häufig lediglich am Land ihres verstorbenen Bruders Interesse. Schlussendlich mündet hier die Habgier von Seiten der Schwiegerfamilie in einer Trennung des Bandes zwischen der Witwe und der Lineage ihres verstorbenen Ehemannes.¹⁰⁴

Überdies drehen sich gegenwärtige Debatten um das Levirat verstärkt um den Beitrag der Praktik zur Verbreitung von HIV-Infektionen. Theoretisch würde für die Mitglieder aus dem Clan des Ehegatten die Möglichkeit bestehen, trotz einer Leviratsehe den Geschlechtsverkehr mit der Witwe zu umgehen.¹⁰⁵ Bevor diese jedoch von einem Bruder des verstorbenen Ehemannes ‚geerbt‘ werden kann, ist ein sogenanntes Reinigungsritual (*cleansing*) erforderlich. Diese Zeremonie beinhaltet eine sexuelle Komponente und wird aus Angst, an AIDS zu erkranken, immer seltener von den männlichen Verwandten des verstorbenen Ehegatten ausgeführt. Stattdessen wird ein professioneller Witwenreiniger, ein sogenannter *jakowiny*, der somit häufig mit einer Vielzahl von Sexualpartnerinnen interagiert, gegen Ent-

101 Ambasa-Shisanya, Constance, *Widowhood in the era of HIV/AIDS: A case study of Slaya District, Kenya*, SAHARA-J: Journal of Social Aspects of HIV/Aids, 4 (2), 2007, S. 611.

102 Mokobi, Kidd, Fußnote 37, S. 24.

103 Ambasa-Shisanya, Fußnote 101, S. 611.

104 Vgl. Prince, Fußnote 100, S. 113 f.

105 Vgl. Kudo, Fußnote 8, S. 11.

lohnung mit der Erfüllung des Rituals beauftragt.¹⁰⁶ Der Reinigungszeremonie kommt dabei die Funktion zu, die Witwe von kulturellen Tabus, sogenannten *chira*, und dem Geist des toten Ehemanns zu befreien. Zwei Männer betonten bei einer 2004 im Westen Kenias durchgeführten Feldstudie nachstehende Aspekte:

*„[T]he prime function of cleansing is both to free the widow from okala [bondage] as well as enabling her to get children so as to perpetuate the deceased's lineage. A professional cleanser [...] clears all obstacles that could have been on the way in the readiness for the guardian to take over the widow.“*¹⁰⁷

Auch unabhängig von der Praktik der Witwenreinigung durch einen professionellen Reini- ger besteht ein Zusammenhang zwischen der Leviratsehe und möglichen Gesundheitsrisi- ken. Wenn ein mit HIV infizierter Mann stirbt und seine Witwe nach kurzer Zeit in Form eines Levirats von einem anderen ‚übernommen‘ wird, besteht die Gefahr, dass sie die Krankheit, nicht nur auf ihren neuen Partner, sondern womöglich auch auf spätere Kinder überträgt. Insbesondere bei polygynen Beziehungskonstellationen entsteht ein Teufelskreis, indem der von der Witwe infizierte Levir das Virus an seine Ehefrau überträgt und unter Umständen an den Folgen der Krankheit stirbt mit der Konsequenz, dass seine Gattin nun ebenfalls von einem Verwandten ‚geerbt‘ wird und den neuen Partner infiziert, der die Erre- ger wiederum an seine Ehefrau weitergibt. Einerseits wird diese Kettenreaktion durch das Bestreiten der wahren Ursache für die Erkrankungen verstärkt, indem man versucht die Symptome auf *chira*, eine kulturelle Unreinheit, die durch das Missachten moralischer Vor- gaben hervorgerufen wird, zurückzuführen.¹⁰⁸ Andererseits besteht jedoch durchaus ein Be- wusstsein für den Beitrag der ‚Witwenvererbung‘ zur Verbreitung des HI-Virus, sodass die- se Krankheit, neben der wachsenden sozio-ökonomischen und rechtlichen Ermächtigung der Frauen, zu einem Rückgang des Levirats führt. Mögliche Levire fürchten dabei nicht nur die Ansteckungsgefahr, die bei einem sexuellen Kontakt mit der Witwe besteht, son- dern versuchen auch potenziellen sozialen und finanziellen Belastungen zu entgehen. HIV oder AIDS beeinträchtigen die Gesundheit der Witwe, sodass sich die Familie des Levirs verstärkt mit der Versorgung der Kinder beauftragt sieht, sein Clan einen größeren Beitrag zum Lebensunterhalt der Witwe leisten muss, und unter Umständen für die Kosten von Me- dikamenten aufzukommen hat. Diese gesundheitlichen und ökonomischen Risiken liefern der Schwiegerfamilie der Witwe einen starken Anreiz, sich gegen ein Levirat auszuspre- chen, mit der Folge, dass für die Witwe ein traditionelles Sicherheitsnetz verloren geht.¹⁰⁹ Interviews, die mit Luo-Frauen von 2013 bis 2015 in der Region Mara im Nordwesten Tan- sanias geführt wurden, zeigen jedoch, dass die zuvor gewährleistete materielle Unterstüt- zung ohnehin nur gering ausfiel und lediglich die Grundbedürfnisse zu befriedigen ver-

106 Vgl. Ambasa-Shisanya, Fußnote 101.

107 Ebd. S. 611.

108 Vgl. Abong'o, Fußnote 72, S. 218 f.

109 Vgl. Kudo, Fußnote 8, S. 3 f.

mochte.¹¹⁰ Ebenso stimmten bei dieser Befragung 80 Prozent der Frauen und 84 Prozent der Männer der Sichtweise ausdrücklich zu, dass die Leviratsehe das Risiko einer HIV-Infektion erhöht.¹¹¹ Verglichen mit der Witwe, die sich ebenfalls der Gefahr ausgesetzt sieht, sich bei einem bereits an HIV erkrankten Levir mit dem Virus zu infizieren, bestehen für die Verwandtschaftsgruppe des verstorbenen Ehemannes mehr Gründe, eine Leviratsehe abzulehnen. Zusätzlich zum eigenen Infektionsrisiko muss der Clan eine höhere Summe an Unterstützung für eine Witwe aufbringen, um dadurch deren Gefahr einer Ansteckung zu kompensieren, wodurch für sie die Praktik besonders unattraktiv wird.¹¹²

Zusammenfassend bestehen für Witwen der Luo heute einerseits größere Freiräume, indem ihnen bei der Wahl des Levirs mehr Entscheidungsfreiheiten zugestanden werden und sich zudem Möglichkeiten finden das Levirat gänzlich abzulehnen. Andererseits tritt die Einwilligung in eine Leviratsehe gerade dann auf, wenn alternative Versorgungsnetze fehlen und mit dem Verlust des Besitzes oder der Entziehung der Kinder gerechnet werden muss. Überdies sehen sich verwitwete Frauen auch weiterhin mit dem Druck von Familienmitgliedern und der Erwartung zur Fortsetzung der Lineage konfrontiert. Zudem dürfen auch die Gesundheitsrisiken und die Fälle, in denen die traditionelle Praktik einen Missbrauch erfährt, indem sie zu einem Instrument der Bereicherung wird, nicht außer Acht gelassen werden.

4.1.3 Der formalrechtliche Rahmen des Levirats

In der staatlichen Gesetzgebung Kenias finden sich gegenwärtig insbesondere zwei Bestimmungen, die drauf abzielen, Witwen vor der Verletzung ihrer Rechte zu schützen. Zunächst gilt dabei festzuhalten, dass der kenianische *Marriage Act*¹¹³ aus dem Jahr 2014 sowohl zivilrechtliche Eheschließungen, als auch Eheschließungen nach Gewohnheitsrecht und dem religiösen Recht des Islams, des Christentums oder des Hinduismus anerkennt. In Section 6 (1) heißt es im Hinblick auf das Gewohnheitsrecht „A marriage may be registered under this Act if it is celebrated – (c) in accordance with the customary rites relating to any of the communities in Kenya.“ Ebenso wie für zivilrechtliche Eheschließungen in Section 11 (e) wird auch für gewohnheitsrechtliche Eheschließungen in Section 45 (3) (c) die freiwillige Zustimmung zur Ehe von beiden Parteien gefordert. Witwen wird das Recht zugestanden, nach dem Tod des Ehemanns erneut zu heiraten oder davon abzusehen. Section 15 formuliert dazu „(1) A widow or widower may re-marry. (2) A widow or a widower may elect not to re-marry.“ Die Berichte von Luo-Witwen aus Kenia zeigen jedoch, dass diese Rechte in der Rechtswirklichkeit durch die gewohnheitsrechtliche Praktik der Leviratsehe eine Verletzung erfahren können. Nicht immer besteht für die Hinterbliebene die Möglichkeit eine

110 Vgl. ebd. S. 10.

111 Vgl. ebd. S. 23 f.

112 Vgl. ebd. S. 12.

113 Kenia, The Marriage Act, 2014.

freie Entscheidung über eine Wiederheirat zu treffen. Die Zustimmung zum Levirat erfolgt unter Umständen aus einem Dilemma heraus, bei dem die Witwe den Forderungen der Schwiegerfamilie unterliegt und andernfalls befürchten muss, die eigene Existenzgrundlage zu verlieren.

4.2 Die Praktik der Leviratsehe in Uganda

4.2.1 Die Ausgestaltung des Levirats bei den Iteso, Lugbara, Bakiga und Baganda

Obwohl die Verbreitung des Immunschwächevirus HIV und sich verändernde sozio-ökonomische Bedingungen, ähnlich wie in Kenia, auch in dessen Nachbarstaat Uganda zu einem Rückgang der Leviratsehe geführt haben, wird die Praktik auch dort bei manchen Ethnien weiterhin ausgeübt.¹¹⁴

Bei den Iteso, die ein weites Gebiet im Osten Ugandas bewohnen und bis über die Landesgrenze hinaus im Westen Kenias siedeln (vgl. WLEA 2001: 70f.),¹¹⁵ wurden nach einer Quelle aus dem Jahr 2002 Witwen von einem Stiefsohn oder einem jüngeren Bruder des Verstorbenen ‚geerbt‘. Junge Frauen, deren Kinder noch minderjährig waren und somit nicht für die Versorgung ihrer Mutter aufkommen konnten, wurden, sofern sie nicht in die Leviratsehe einwilligten, von ihrem Zuhause verjagt. Anfang des 21. Jahrhunderts bestand für Witwen die Möglichkeit den neuen Ehepartner frei zu wählen, wobei es jedoch zu bedenken gilt, dass für den Fall, dass die Wahl auf einen Mann fiel, der nicht dem Clan des verstorbenen Ehegatten angehörte, die Frau sich veranlasst sah, die eheliche Wohnstätte zu verlassen, und an den neuen Ehemann die Forderung herangetragen wurde, das zuvor bezahlte Brautgut zu erstatten.¹¹⁶

Die Lugbara, die im Nordwesten Ugandas an der Grenze zum Sudan leben,¹¹⁷ grenzten die Praktik der ‚Witwenvererbung‘ deutlich von einer Wiederheirat ab. Stattdessen wurde sie als die Rettung einer mittellos gewordenen Frau beschrieben und mit einer automatisch erfolgenden Adoption gleichgesetzt. Folglich wurde eine Witwe nur dann ‚geerbt‘, wenn sie als ausreichend qualifiziert für diese Verbindung betrachtet wurde. Diese Eignung war beispielsweise dann anzunehmen, wenn die Frau über gute Manieren verfügte oder bereits Kinder hatte. Andernfalls bestand die Gefahr, dass die Witwe von ihrer Wohnstätte verwiesen wurde, ihr jeglicher Zugang zum Nachlass des Verstorbenen abgesprochen wurde und sie ihren Lebensunterhalt ohne Unterstützung bestreiten musste.¹¹⁸

114 Vgl. Mujuzi, Fußnote 42, S. 399.

115 Vgl. Women and Law in East Africa (WLEA), The law of succession in Uganda: Women, inheritance law and practices, WLEA Publications No 2, 2001, S. 70 f. Zitiert nach Limann, Leda, Widowhood Rites and the Rights of Women in Africa: The Ugandan Experience, Abschlussarbeit, Makerere University Kampala, 2003.

116 Vgl. ebd. S. 90-94.

117 Vgl. ebd. S. 156 ff.

118 Vgl. ebd. S. 177-182.

Bei den Bakiga, die den Südwesten Ugandas bewohnen, wurde die Witwe entweder von einem erwachsenen Stiefsohn oder von einem Schwager als Teil des Besitzes des Verstorbenen geerbt. Die Praktik erlebte durch die fehlende Unterstützung von Seiten des Levirs, die stärkere Berücksichtigung von Gesundheitsfragen und ein wachsendes Bewusstsein für die Rechte von Frauen in den letzten Jahren jedoch einen Rückgang.¹¹⁹

Bei den Baganda, der größten Ethnie Ugandas, deren Mitglieder überwiegend die Zentralregion des Landes bewohnen¹²⁰ gaben bei einer 2006/2007 durchgeführten Studie¹²¹ in der Hauptstadt Kampala 25 der 35 interviewten Witwen an, dass für sie während der letzten Beerdigungsrituale ein Levir bestimmt wurde. Keine der Frauen konnte unmittelbar Einfluss auf die Wahl nehmen, da sie als Außenstehende nicht in die Entscheidungsfindung des Clans involviert waren. Stattdessen wurden die Verhandlungen von Angehörigen der Lineage, den Vorsitzenden aus dem Clan des Verstorbenen und Ältesten geführt. Potenzielle Kandidaten wurden dabei zunächst von der engeren Familie des Verstorbenen vorgeschlagen und im Anschluss daran von der weiteren Verwandtschaftsgruppe auf der Ebene des gesamten Clans ernannt. Schließlich wurde der Levir durch ein System des Selbstverzichts oder auf Anordnung der Ältesten festgelegt. In seltenen Fällen wurde der Levir bereits im Testament des Verstorbenen benannt. Als Levire kamen dabei jedoch nicht nur die biologischen Brüder des Ehemanns in Frage, sondern alle männlichen Angehörigen seines Clans. Diese Ausdehnung des Levirats über die Person des Schwagers im ‚westlichen‘ Verwandtschaftsverständnis hinaus resultiert aus der Norm, dass auch die Mitglieder der weiteren Verwandtschaftsgruppe zur Eheschließung in Form von Geld oder Gefälligkeiten beigetragen haben und nun ebenso über einen ‚Anspruch‘ auf die Witwe verfügen. Diese kollektive Eheauffassung drückt sich auch im Sprachgebrauch der Baganda aus. Die Gattin eines Clanmitglieds wird von allen anderen der Gruppe, egal ob männlich oder weiblich, jung oder alt, als *mukyala wange* (meine Ehefrau) oder *mukyala waffe* (unsere Ehefrau) bezeichnet. Von dem letztendlich ausgewählten Levir, der lokal unter der Bezeichnung *mukuza* bekannt ist, wird erwartet, dass er die Verantwortung für die Witwe, ihre Nachkommen, die Geschäfte oder den Besitz des Verstorbenen übernimmt.¹²² Die Aufgaben und Verpflichtungen des Levirs beschreibt eine Gruppe von Witwen auf folgende Weise:

„[It involves t]o take care of her like her husband was doing. [...] To help her with any problem she may have. Also to counsel her about what to do with the orphans or how to support them. [With regard to sex] it is difficult because different people do it differently. How can a man do for you so much, bringing food, money for electricity

119 Vgl. ebd. S. 137-144.

120 Vgl. ebd. S. 44 f.

121 Nyanzi, Stella/Emodu-Walakira, Margaret/Serwaniko, Wilberforce, ‘Sleeping with my dead husband’s brother!’ The impact of HIV and AIDS on widowhood and widow inheritance in Kampala, Uganda, in: Nguyen, Vinh-Kim/Klot, Jennifer (Hrsg.), *The Forth Wave, Violence, Gender, Culture & HIV in the 21st Century*, Paris, 2011, S. 295-318.

122 Vgl. ebd. S. 305 ff.

and water bills [...], and you refuse him sex when he asks? [Some] even have children with the Bakuza.“¹²³

Viele der befragten Frauen gaben allerdings an, dass sie ihren *mukuza* zwar akzeptierten, nach den letzten Riten der Beerdigungszeremonie jedoch keine bedeutende Beziehung zu diesem unterhielten und infolgedessen die geschilderten Verantwortlichkeiten von ihm nicht erfüllt wurden. Sie berichteten von gelegentlichen Treffen sowie von wenig bis vollständig ausbleibender Unterstützung.¹²⁴ Der Wandel in der Rolle des *mukuza* lässt sich durch den Bedeutungsverlust ausgedehnter Familiensysteme und den Wegfall damit verbundener Verpflichtungen, durch einen durch die Migration in urbane Gebiete verstärkten Zusammenbruch traditioneller Fürsorgenetzwerke sowie durch das Auftreten von starker Armut erklären. Der wachsende Kapitalismus und die Abhängigkeit von monetären Einkünften haben zu einer steigenden Individualisierung der Gesellschaft geführt, mit der Folge, dass die Witwe zur Nutzung eigener Fähigkeiten und Ressourcen angehalten ist und nicht weiter auf die Unterstützung eines Levirs hoffen kann.¹²⁵ Manche Witwen erlebten zudem Formen von Missbrauch und sexueller Gewalt, den Verlust des Eigentums, die Vertreibung von der gemeinsamen Wohnstätte oder den Entzug der Kinder.¹²⁶ Im Hinblick auf sexuelle Beziehungen bevorzugten Witwen Außenstehende, die nicht der Familie, der Lineage oder dem Clan des verstorbenen Ehemannes angehörten. Darüber hinaus wurde der Geschlechtsverkehr einer Witwe mit ihrem Schwager als Zeichen fehlender Moral und als Verstoß gegen die Kultur der Baganda abgelehnt. Eine Frau äußerte unter Verweis auf die ungleichen Machtbeziehungen „It is a violation of her human rights since she expects help from the man asking for sex. If she says no, he may stop giving the help. It is not fair on her.“¹²⁷ Ausdrücklich betont wurde folglich häufig, dass es sich bei der ‚Witwenvererbung‘ um keine traditionelle Praktik der Baganda handele, sondern diese Beziehungsform im besten Fall dann auftritt, wenn beide Parteien in die Verbindung einwilligen oder andernfalls dann in Erscheinung tritt, wenn die Witwe von den Forderungen und der Beharrlichkeit der Verwandten des Verstorbenen überwältigt wurde. Tatsächlich ereignete es sich jedoch eher selten, dass ein Schwager die Witwe seines Bruders ehelichte. Stattdessen erfolgte eine Wiederheirat meist mit Männern, die nicht dem Clan des Ehemanns angehörten. Diese Eheschließungen waren jedoch zahlreichen Restriktionen ausgesetzt, wie etwa der Ablehnung des neuen Partners durch die eigenen Kinder oder dem Gespött und den Gerüchten der Community. Eine Vielzahl an Frauen entschied sich vermutlich auch deshalb dazu, nicht erneut zu heiraten und den Haushalt eigenverantwortlich zu führen.¹²⁸

123 Ebd. S. 306.

124 Vgl. ebd. S. 307.

125 Vgl. Nyanzi et al., Fußnote 7, S. 31.

126 Vgl. Nyanzi et al., Fußnote 121, S. 307.

127 Nyanzi et al., Fußnote 7, S. 24.

128 Vgl. ebd. S. 28 f.

4.2.2 Rechtliche Reformbestrebungen und Vergleich gegenwärtiger Bestimmungen

Die Praktik des Levirats erfährt bei den verschiedenen Ethnien Ugandas eine unterschiedliche Ausgestaltung, wobei die Rechte und Entscheidungsfreiheiten der Frauen in variiertem Maße verletzt und eingeschränkt werden. Hinzu kommt, dass die Erscheinungsform des Levirats immer auch von den spezifischen Gegebenheiten des konkreten Einzelfalls beeinflusst wird. Breit diskutiert wurde die Praktik der Witwenvererbung in der *Ugandan Constitutional Commission*, die von der Regierung im Verfassungsgebungsprozess mit dem Ziel, die Sichtweisen der Bevölkerung zu erfassen, eingerichtet wurde. Über den Austausch mit Uganderinnen und Ugandern zur Praktik der Witwenvererbung schreibt die Kommission Folgendes:

*„The tradition of widow inheritance which still exists in some societies was very hotly discussed. The practice offends against the definition of marriage in our laws, since often the free consent of the widow is not considered. [...] It appeared to most people that the practice has outlived its originally intended purpose and should be abolished either by the law or by the communal decision of societies concerned.“*¹²⁹

Die ugandische Verfassung,¹³⁰ die 1995 in Kraft trat, beinhaltet kein ausdrückliches Verbot der Witwenvererbung. Sie enthält jedoch zwei Regelungen, die eine Auslegung zulassen, nach der die Praktik verfassungswidrig ist. Dabei handelt es sich um Artikel 31 (3), der für eine Eheschließung die freie Zustimmung beider Parteien fordert, und Artikel 36 (3), der Gesetze, Kulturen, Bräuche und Traditionen, sofern sie gegen die Würde, das Wohl oder das Interesse von Frauen verstoßen oder ihren Status untergraben, verbietet. Letztere Regelung wurde in der ergänzten und geänderten Fassung von 2005 an dieser Stelle der Verfassung aufgehoben und findet sich nun stattdessen in ähnlicher Formulierung in Artikel 32 (2) wieder. Ein Gesetzesentwurf aus dem Jahr 2003 verbietet die Praktik der Witwenvererbung ausdrücklich. In der *Domestic Relations Bill*¹³¹ von 2003 heißt es dazu in Section 16:

- (1) *A man shall not marry a widow through the custom or practice of widow inheritance.*
- (2) *Without prejudice to subsection (1), a man may marry his relative's widow where both the man and the widow, with their free consent, adopt any form of marriage provided for under this act.*
- (3) *Widow inheritance is prohibited.*
- (4) *Any person who contravenes subsection (3) Commits an offence and is liable, on conviction, to a fine not exceeding twenty-four currency points or imprisonment not exceeding one year or both.*

129 The Report of the Ugandan Constitutional Commission. Analysis and Recommendations, 1992, Paragraph 7.69 (c), Zitiert nach *Mujuzi*, Fußnote 42, S. 395.

130 Constitution of the Republic of Uganda, 1995, Revised Edition 2005.

131 Uganda, Domestic Relations Bill, 2003, No. 21.

Die *Domestic Relations Bill* trifft eine Unterscheidung zwischen zwei Formen der Witwenvererbung. Die erste Variante beschreibt den Fall, in der die Witwe keine Einwilligung in die Übernahme durch einen Verwandten ihres verstorbenen Ehemannes erteilt hat. Diese Form stellt eine Straftat dar und wird bei einer Verurteilung mit einer Geldstrafe oder einer Haftstrafe mit einer Höchstdauer von maximal einem Jahr oder beidem geahndet. Bei der zweiten Variante handelt es sich formal um keine Form der ‚Witwenvererbung‘, da hier für die Eheschließung die Zustimmung der Witwe erforderlich ist und sie in dieser Konstellation folglich nicht zur Heirat gezwungen werden kann. Faktisch lässt sich jedoch, wie bereits ausgeführt wurde, die Freiwilligkeit im Hinblick auf die Folgewirkungen einer Ablehnung anzweifeln. Das *Parliament's Committee on Legal and Parliamentary Affairs*, dem der Gesetzentwurf vorgelegt wurde, forderte eine Streichung der Regelung zur ‚Witwenvererbung‘ mit der Begründung, dass bereits die Wahl des Begriffs vorsätzlich auf eine Abwertung dieser kulturellen Form der Eheschließung abziele. Stattdessen sollte, solange die freie Zustimmung der Witwe vorliegt, die Praktik als zulässige Form der Eheschließung anerkannt werden. Als Rechtfertigung für die Beibehaltung der Tradition wird ferner darauf verwiesen, dass sie der Witwe Schutz und Würde biete, den Kindern die Möglichkeit einräume, weiterhin im Haus des verstorbenen Vaters aufzuwachsen, und darüber hinaus der Aufrechterhaltung der Lineage diene.¹³² Dieser starke Widerstand sowie andere Faktoren resultierten letztendlich in einer Aufspaltung der *Domestic Relations Bill* (2003) in die *Marriage and Divorce Bill* (2009)¹³³ und die *Administration of Muslim Personal Law Bill* (2008).¹³⁴ Erstere greift die Regelungen zur ‚Witwenvererbung‘ aus der *Domestic Relations Bill* in Section 13 erneut auf. Die Forderung nach einem Verbot der ‚Witwenvererbung‘ findet sich ebenso in Section 6 der *Marriage Bill*¹³⁵ aus dem Jahr 2017 wieder. Diese Gesetzentwürfe sind bis dato jedoch noch nicht vom Parlament verabschiedet worden. Der sich weiterhin in Kraft befindende *Marriage Act*¹³⁶ aus dem Jahr 1904 trifft hingegen keine Regelungen zur Praktik der Witwenvererbung. Ebenso wenig beinhaltet der *Customary Marriage (Registration) Act*¹³⁷ aus dem Jahr 1973 eine dahingehende Bestimmung.

Im Unterschied zu den noch nicht abgeschlossenen Reformbestrebungen Ugandas, die auf ein Verbot der Witwenvererbung abzielen, formuliert Tansania im *Law of Marriage Act*,¹³⁸ der in Section 25 eine zivilrechtliche, gewohnheitsrechtliche und religiöse Eheschließung anerkennt, in Section 68 eine positive Regelung, die der Witwe, ungeachtet abweichender gewohnheitsrechtlicher Bestimmungen, eine umfassende Entscheidungsfreiheit zugesteht:

132 Vgl. Mujuzi, Fußnote 42, S. 400.

133 Uganda, *Marriage and Divorce Bill*, 2009, No. 19.

134 Uganda, *Administration of Muslim Personal Law Bill*, 2008.

135 Uganda, *Marriage Bill*, 2017.

136 Uganda, *The Marriage Act*, 1904, Chapter 251.

137 Uganda, *The Customary Marriage (Registration) Act*, 1974, Chapter 248.

138 Uganda, *The Law of Marriage Act*, 1971, Revised Edition 2002, Chapter 29.

Notwithstanding any custom to the contrary, a woman whose husband has died shall be free –

(a) to reside wherever she may please; and

(b) to remain unmarried or; [...] to marry again any man of her own choosing.

Der *Customary Marriages Act*¹³⁹ aus Simbabwe erkennt eine Leviratsehe, sofern sie unter Berücksichtigung der Anforderungen des gewohnheitsrechtlichen Ehegesetzes geschlossen wurde, als gültig an. In Section 3 (1) heißt es dazu:

Subject to this section, no marriage contracted according to customary law, including the case where a man takes to wife the widow or widows of a deceased relative, shall be regarded as a valid marriage unless – (a) such marriage is solemnized in terms of this Act; [...]

Eine vergleichbare Regelung enthält auch ein Gesetzentwurf¹⁴⁰ Simbabwes aus dem Jahr 2017, der eine Zusammenlegung des *Marriage Act*¹⁴¹ und des *Customary Marriages Act* beabsichtigt, in Section 15 (1).

4.3 Mechanismen zum Schutz von Witwen

Zur Vermeidung diskriminierender Praktiken gegenüber Witwen bedarf es eines rechtlichen Rahmens, der es den Frauen zunächst ermöglicht, eine freie Entscheidung im Hinblick auf die Einwilligung in eine Leviratsehe zu treffen. Dazu gehört auch der Schutz von Erbrechten und den Schutz des Sorgerechts für etwaige Kinder. Das *Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa*¹⁴² enthält in Artikel 20 (b) dazu folgende Garantie:

[A] widow shall automatically become the guardian and custodian of her children, after the death of her husband, unless this is contrary to the interests and the welfare of the children

Ferner heißt es in Artikel 21 (1):

A widow shall have the right to an equitable share in the inheritance of the property of her husband. A widow shall have the right to continue to live in the matrimonial house. In case of remarriage, she shall retain this right if the house belongs to her or she has inherited it.

139 Simbabwe, Customary Marriages Act, 1951, Chapter 5:07.

140 Simbabwe, Marriages Bill, 2017.

141 Simbabwe, Marriage Act, 1965, Chapter 5:11.

142 Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa, 2003/2005

Zusätzlich zu den rechtlichen Garantien bedarf es alternativer Fürsorgenetze, die nicht an die Zustimmung zu einer Leviratsehe geknüpft sind. Denkbar wären dabei weiterhin Formen familiärer Unterstützung, wobei diese dann jedoch unabhängig davon erfolgen, ob die Witwe mit einem Mitglied der Verwandtschaftsgruppe ihres verstorbenen Ehemannes verheiratet ist oder nicht.¹⁴³ Beispielsweise könnten Clanälteste, Erben, *Levire* oder männliche Verwandte in Bewusstseinsbildungsprogrammen geschult werden, auf alternative Modelle der Witwenfürsorge zurückzugreifen, die das Wohlbefinden der Frauen stärken und ihre vielfältigen Rechte achten. In Situationen, in denen nicht auf soziale Sicherungsmechanismen innerhalb der Familie zurückgegriffen werden kann, müssen deren Funktion andere Akteursgruppen übernehmen. In Uganda existieren beispielsweise Bestattungsvereine, die in ländlichen Regionen insbesondere für die Zeit unmittelbar nach dem Tod soziale, emotionale, finanzielle und materielle Unterstützung bieten. Ebenso können auch Angebote von Nichtregierungsorganisationen und staatliche Hilfeleistungen, wie die Bereitstellung von preiswertem Wohnraum oder die Aufhebung von Schulgebühren für Kinder, die ein Elternteil verloren haben, zur Verbesserung der finanziellen Lage von Witwen beitragen.¹⁴⁴ Da gerade arme Witwen häufig nicht über die Möglichkeit verfügen, sich gegen eine drohende ‚Vererbung‘ auszusprechen, bedarf es einer ökonomischen Ermächtigung der Frauen, die es ihnen erlaubt, den eigenen Lebensunterhalt auch unabhängig von der Unterstützung der Familie des verstorbenen Ehemannes zu bestreiten. Zu dieser Eigenständigkeit tragen auch die zuvor erwähnten rechtlichen Garantien bei, da Frauen hierdurch Zugang zum Nachlass des Gatten, der eine wichtige finanzielle Ressource darstellen kann, und einen Anspruch auf das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder erlangen. Sie müssen de jure nicht weiter fürchten, dass sie bei einer Entscheidung gegen eine Ehe mit einem Verwandten ihres verstorbenen Ehemannes ihr Zuhause oder ihre Kinder verlieren. Faktisch haben vorherige Beispiele jedoch gezeigt, dass ‚Witwenvererbung‘ weiterhin praktiziert wird und als Instrument der Bereicherung missbraucht werden kann. Dies lässt darauf schließen, dass allein ein juristisches Verbot der Praktik nicht ausreicht. Vielmehr bedarf es zusätzlich zum rechtlichen Schutz eines Bewusstseinswandels in der Bevölkerung, der durch Bildung und die Sensibilisierung für mit der Praktik verbundene Menschenrechtsverletzungen und Gesundheitsrisiken vorangetrieben wird.

5. Fazit

Die Praktik der Leviratsehe wurde ausgehend von Überlegungen zur Vielfältigkeit des Rechts in einer rechtspluralistischen Betrachtungsweise analysiert. Besondere Berücksichtigung fanden dabei die Auffassungen und Regelungen des staatlichen Rechts auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene, die Sichtweisen und Bestimmungen des Gewohn-

143 Vgl. Ntozi, James, *Widowhood, remarriage and migration during the HIV/AIDS epidemic in Uganda*, Health Transition Review, 7, 1997, S. 140.

144 Vgl. Nyanzi et al., Fußnote 121, S. 311 f.

heitsrechts sowie die gelebte Praxis in ausgewählten Staaten und Ethnien des östlichen und südlichen Afrikas, wobei schwerpunktmäßig Ostafrika mit Kenia und Uganda ins Blickfeld gerückt wurde.

Als kennzeichnend für die gewohnheitsrechtliche Eheauffassung erweist sich dabei ihr kollektiver Charakter. Anders als eine zivilrechtliche Eheschließung stellt sie nicht bloß eine Verbindung zwischen zwei Einzelpersonen dar, sondern führt darüber hinaus ebenso zu einer Allianz zwischen zwei Familien. Der erfolgte Zusammenschluss zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen wird durch den Austausch des Brautguts unterstrichen und überdauert auch den Tod eines Ehegatten. Für das staatliche Recht erweist sich die Ehe hingegen als eine Verbindung zwischen zwei Individuen, die mit dem Tod eines Partners endet und dabei zuvor insbesondere die freie Zustimmung des Ehemannes und der Ehefrau, nicht aber die Einwilligung der weiteren Familie oder des Clans zur Bedingung hat. Das Levirat knüpft sodann an das gemeinschaftliche Eheverständnis des Gewohnheitsrechts an und dient der emotionalen und ökonomischen Unterstützung der Witwe, der Fortsetzung der Lineage sowie der Aufrechterhaltung der Allianz zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen.

Beeinflusst von der ethnischen Gruppenzugehörigkeit wird der Beziehung mit einem Verwandten des verstorbenen Ehemannes ein unterschiedlicher Charakter zugesprochen. Gemäß den verwandtschaftlichen Normen nilotischer Gruppen wie den Luo führt der Tod des Ehemannes zu keiner Beendigung der Ehe. Stattdessen wird die Witwe weiterhin als dessen Ehefrau angesehen und Kinder, die aus einer Beziehung mit einem Levir hervorgehen, werden nicht ihrem biologischen Vater zugeordnet, sondern als Nachkommen des Verstorbenen betrachtet. Bei manchen Bantugruppen hingegen lässt sich in Abgrenzung zur ‚Leviratsehe‘ von ‚Witwenvererbung‘ sprechen, bei der eine neue Ehe mit dem ‚Erben‘ eingegangen wird und nach dem Tod des ursprünglichen Gattens geborene Kinder dem jetzigen Ehepartner zugeordnet werden. An dieser Stelle gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass die beiden Bezeichnungen Leviratsehe und ‚Witwenvererbung‘ nicht nur eine formale Unterscheidung im Hinblick auf die Beendigung der Ehe und die Zuordnung der Kinder treffen, sondern immer auch als wertende Begriffe verstanden werden müssen, wobei letzterer insbesondere auf die fehlende Entscheidungsfreiheit der Frauen und den unter Umständen zwangsweisen Charakter der Praktik verweist.

Die Leviratsehe erfährt je nach Ethnie, Verwandtschaftssystem, Schicht, Zeit und Region eine unterschiedliche Ausgestaltung. Es finden sich Formen, bei denen der Fokus auf der heute meist gering ausfallenden Fürsorge und Unterstützung der Witwe liegt und dem Levirat eher ein symbolischer Charakter zukommt. In anderen Konstellationen beinhaltet die Leviratsehe, insbesondere bei jüngeren Witwen, intime Beziehungen und legt einen Fokus auf die Aufrechterhaltung und Fortsetzung der Lineage. Die Leviratsehe unterliegt einem stetigen Wandel entlang gesellschaftlicher Entwicklungen. Gegenwärtig werden Witwen einerseits mehr Freiheiten zugestanden, andererseits wird die Praktik jedoch als Instrument zur Bereicherung am Erbe des Verstorbenen missbraucht. Ebenso sehen sich Witwen aufgrund fehlender ökonomischer Ressourcen oder der Furcht, die gemeinsamen Kinder

oder die eheliche Wohnstätte an die Familie des verstorbenen Ehemannes zu verlieren, gezwungen, in eine Leviratehe einzuwilligen. Auch wenn Formen der Leviratehe im östlichen und südlichen Afrika weiterhin zu finden sind, erlebt die Praktik aufgrund der mit ihr verbundenen Gesundheitsrisiken, insbesondere die Verbreitung von HIV/AIDS, wegen eines stärkeren Bewusstseins für die Rechte von Frauen und eines aus ökonomischen und gesundheitlichen Beweggründen nachlassendes Interesse männlicher Verwandter für die Unterstützung einer Witwe aufzukommen einen Rückgang.

Die vorangehenden Ausführungen lassen deutlich werden, dass es sich bei der Leviratehe um eine komplexe und veränderliche Praktik handelt, die in rechtspluralen Gesellschaften ein multiples Aushandlungsfeld darstellt.