

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 120

Veröffentlichung der Kommission für kulturanthropologische Studien

Begegnung und Konflikt
– eine kulturanthropologische
Bestandsaufnahme –

Herausgegeben von
Wolfgang Fikentscher
im Namen der Kommission für
kulturanthropologische Studien

MÜNCHEN 2001

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEIM VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 120

Veröffentlichung der Kommission für kulturanthropologische Studien

Begegnung und Konflikt
– eine kulturanthropologische
Bestandsaufnahme –

Herausgegeben von
Wolfgang Fikentscher
im Namen der
Kommission für kulturanthropologische Studien

MÜNCHEN 2001

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0005-710X
ISBN 3769601157

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2001
Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

Vorwort

Vom 21.–23. September 1999 veranstaltete die 1996 gegründete Kommission für kultur-anthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München eine Konferenz unter dem Titel „Begegnung und Konflikt – eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme“. Die Konferenz wurde von der Bayerischen Akademie und der Carl Friedrich von Siemens Stiftung unter ihrem Geschäftsführer Professor Dr. Heinrich Meier gefördert. Die Stiftung stellte ihre Räumlichkeiten zur Verfügung, wofür auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt sei. Als Teilnehmer der Konferenz übernahmen die Mitglieder der Kommission je nach ihrer Fachzugehörigkeit die Moderation der Themenbereiche (K. Borchardt: Sozial- und Wirtschaftsanthropologie; Th. Göllner: Musikanthropologie; Th. O. Höllmann: Ethnologie; P. Landau: Historische Anthropologie; D. Ploog: Grenzgebiete zwischen biologischer Anthropologie und Kulturanthropologie; W. Fikentscher: Rechtsanthropologie). Die Kommissionsmitglieder waren sich bewusst, dass mit diesen Themenbereichen und den Einzelreferaten dem ganzen Umfang der Kulturanthropologie nicht Rechnung getragen werden konnte. Auf vollständige Vertretung aller Teilgebiete durfte es aber nicht ankommen. Es galt, den Versuch zu unternehmen, einen Überblick über die Kulturanthropologie zu geben, wie sie heute in Deutschland betrieben wird, wobei auch ausländischen Stimmen Raum zu geben war.

Die während der Konferenz gehaltenen Vorträge und ein Diskussionsbericht werden in diesem Band der Öffentlichkeit übergeben. Man möge bedenken, dass es dabei nicht nur um die Wiedergabe kulturanthropologischer Referate aus verschiedenen dieser Disziplin zugehörigen Einzelgebieten geht, sondern auch um den Versuch eines Nachweises, dass die *empirisch* arbeitende Kulturanthropologie zumal in Deutschland als solche moderner Behandlung und verstärkter Pflege bedarf. Eben diese Überlegung hatte bei Gründung der Kommission für kulturanthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1996 Pate gestanden.

Die Gliederung dieses Bandes entspricht nicht der ursprünglichen Reihenfolge der Vorträge während der Konferenz (siehe zu ihr den Konferenzbericht im Anhang). Mehrere eingeladene Autoren, die aus unterschiedlichen Gründen an der persönlichen Teilnahme verhindert waren, haben ihre Beiträge dankenswerterweise zur Verfügung stellen können.

Ein einleitender Abschnitt widmet sich den für den Sammelband zentralen Themen der empirischen Kulturanthropologie und der Ethnologie in wissenschaftstheoretischer Hinsicht. Dabei wird im Anschluss an die Krise der Kulturanthropologie der 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts eine erneute Standortbestimmung vorgeschlagen. Es soll hier nicht geleugnet werden – weil das Ergebnis möglicherweise beeinflussend –, dass diese Standortbestimmung vor allem aus rechts- und aus musikanthropologischer Sichtweise versucht wird.

Das erste Kapitel greift die Kulturanthropologie und in ihrem Rahmen besonders die Rechts- und die Religionsanthropologie auf. Keebet von Benda-Beckmann behandelt das Thema des Rechtspluralismus in transnationaler Perspektive. Günter Bierbrauer hat sich ebenfalls eines der Rechtsanthropologie nahestehenden Themas angenommen und diskutiert Scham und Schuld in kulturellem Vergleich. Karl-Heinz Kohl beschreibt die Wirkung der „Implantate“ europäischer Waren und anderer kultureller „Segnungen“ auf außereuropäische

Gebiete und Völker und leistet damit einen Beitrag zur Kolonialgeschichte als Faktor auf dem Wege zu einer Weltkultur. Richard Potz nimmt sich die indigenen Religionen in ihrem Verhältnis zum Schutz der Menschenrechte zum Thema und verbindet auf diese Weise Religions- und Rechtsanthropologie. In einem zweiten Beitrag liefert Potz einen Bericht über das Wahlfach Rechtsanthropologie an der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät, die auf dem Gebiet einer für Studierende anzubietenden Kulturanthropologie bereits Vorbildliches geschaffen hat.

Ein zweites Kapitel gilt Beispielen aus der historischen Anthropologie. Yoichi Nishikawa betrachtet vergleichend die gerichtliche Konfliktlösung im japanischen und europäischen Mittelalter, während James Whitman die Selbsthilfe als Rechtseinrichtung in der Rechtsgeschichte thematisiert.

Das dritte Kapitel wendet sich der Ethnologie einzelner Kulturen zu, selbstverständlich nicht ohne auf allgemeine kulturanthropologische Fragen von Begegnung und Konflikt an geeigneter Stelle zu sprechen zu kommen. Das gilt namentlich für das Referat von Franz von Benda-Beckmann über indonesisches Adat-Recht vor dem Hintergrund allgemeiner rechtsanthropologischer Zusammenhänge. Georg Elwert schildert die Vorgänge von Abgrenzung und Inkorporation in zwei westafrikanischen Gesellschaften und stützt darauf grundsätzliche Aussagen über die Herausforderung durch das Fremde. Andreas Heinemann ist mit einem die Wirtschaftsanthropologie einbringenden Beitrag zum agrarischen Kulturwandel in der Mongolei vertreten. Manfred O. Hinz erörtert zwei höchstrichterliche Urteile namibischer Gerichte als Beispiele für Konfliktlösung in der Begegnung von Tradition und Moderne an der Schnittstelle von Gerechtigkeit und Rechtssystem. Wulf Schiefenhövel steuert eine Abhandlung über Berührungspunkte von Kulturanthropologie und Evolutionsbiologie bei, die am Thema aggressiven Verhaltens bei den Eipo im Hochland von Neuguinea dargestellt werden. Bertram Turner führt die Beharrlichkeit vor Augen, mit der von der örtlichen Bevölkerung an traditionellen Formen der Konfliktregelung im marokkanischen Souss festgehalten wird.

Im vierten Kapitel kommt die Musikanthropologie mit drei Beiträgen zu Wort. Tilman Seebaß erörtert die Musikkultur auf Bali und daran anschließende theoretische Themen. Max Peter Baumann behandelt die kulturverbindende Rolle von Musikfestivals. Kai Fikentscher betont die Rolle der Musik in der Öffentlichkeit (public sphere) als Forum der Austragung gesellschaftlicher Konflikte am Beispiel zeitgenössischer von disk jockeys schöpferisch gestalteter Tanzmusik.

Das fünfte Kapitel greift mit der Nahtstelle zur biologischen Anthropologie eine Thematik wieder auf, die schon in Schiefenhövels Aufsatz über die Berührungspunkte von Kulturanthropologie und Evolutionsbiologie beim aggressiven Verhalten der Eipo anklang: Silvia Exenberger erarbeitet verhaltenstheoretische Erkenntnisse aus Beobachtungen in einem südafrikanischen Kindergarten mit einer multi-ethnisch zusammengesetzten Kindergruppe. Friedemann Schrenk bringt die archäologische Anthropologie mit paläontologischen Beispielen für die Auswertung von Funden zur Gewinnung kulturbezogener Ergebnisse zur Geltung. Schließlich stellt Josef H. Reichholf Gruppenverhalten, Konkurrenzdruck und Sprachdifferenzierung in einen die Evolutionsbiologie und die Kulturen der Menschen deutenden grundsätzlichen Zusammenhang. Ein Diskussionsbericht von Thomas Ramsauer beschließt den Band. Dort finden sich auch solche Beiträge und Äußerungen erwähnt, deren Drucklegung sich nicht verwirklichen ließ.

An der Herausgabe dieses Sammelbandes hat sich Herr Rechtsreferendar Thomas Ramsauer mit unermüdlichem Einsatz beteiligt. Zur Vorbereitung der Konferenz trug Frau cand.jur. Klaudia Kochanek durch Materialsammlung und -aufbereitung bei. Frau Susanne

Weingärtner wirkte an den Abschlußarbeiten mit. Für die mit der Herausgabe verbundenen Kosten hat das Gruter Institute for Law and Behavioral Research, Portola Valley, Kalifornien, USA, unter seiner Präsidentin Frau Margaret Gruter, Dr.jur. (Heidelberg), J.S.M. (Stanford), einen namhaften Betrag zur Verfügung gestellt. Den Genannten sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Die Autoren haben jeweils aus der Sicht ihrer Arbeitsgebiete Beiträge zu einem Gesamtbild gegenwärtiger deutscher kulturanthropologischer Arbeit geleistet, das sicherlich nicht vollständig sein kann, aber doch einen Überblick über den Stand der auf diesem Gebiet anhängigen Forschungen zu geben vermag: In diesem Band sind vertreten archäologische Anthropologie (Friedemann Schrenk), historische Anthropologie (Yoichi Nishikawa, James Whitman), Rechtsanthropologie und -ethnologie (Keebet von Benda-Beckmann, Franz von Benda-Beckmann, Günter Bierbrauer, Manfred O. Hinz, Richard Potz, Bertram Turner), Wirtschaftsanthropologie (Andreas Heinemann, Karl-Heinz Kohl), Religions- und Symbolanthropologie (Karl-Heinz Kohl, Richard Potz), Musikanthropologie (Max Peter Baumann, Kai Fikentscher, Tilman Seebaß), die für die Anthropologie grundlegende Fremdheitsthematik (Georg Elwert, Joseph R. Reichholf) und das Grenzland zwischen Evolutionsbiologie und Kulturanthropologie (Silvia Exenberger, Josef H. Reichholf, Wulf Schiefenhövel).

Alle Beiträge wurden auf deutsch vorgetragen und in ihrer großen Mehrheit in deutscher Sprache schriftlich niedergelegt. In der formalen Gestaltung seines Beitrags, z.B. in Anbetracht der inneren Struktur und der Behandlung der Anmerkungen, wurde jedem Teilnehmer weitestgehende Freiheit gelassen, da die kulturanthropologischen Gebiete teilweise unterschiedliche Darstellungsformen verwenden, und weil auch diese äußeren Umstände die sachliche Aussagekraft der Ausführungen zu verstärken vermögen. Da die deutsche Rechtschreibung derzeit einer in ihrer Notwendigkeit und Reichweite umstrittenen Reform unterzogen wird, war es jedem Teilnehmer freigestellt, so zu schreiben, wie sie oder er es für richtig hielt.

Für Mithilfe bei Organisation und Drucklegung gilt freundlicher Dank Frau Brigitte Sturm.

Im Namen der Kommission für kulturanthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,

München, im September 2001

Wolfgang Fikentscher

Inhalt

Einleitung

- WOLFGANG FIKENTSCHER, München, in Zusammenarbeit mit KAI FIKENTSCHER,
New York: Kulturanthropologie – Ansätze zu einer erneuten Standortbestimmung ... 9

1. Kapitel

Kulturanthropologie, insb. Rechts- und Religionsanthropologie

- KEEBET VON BENDA-BECKMANN, Halle: Transnational Dimensions of Legal Pluralism 33
GÜNTER BIERBRAUER, Osnabrück: Normative Regulation durch Emotionen – Scham
und Schuld im Kulturvergleich 49
KARL-HEINZ KOHL, Mainz: Sakralisierung, Demonetarisierung, Zerstörung – Über
den Umgang mit europäischen Warenimplantaten in außereuropäischen Kulturen 63
RICHARD POTZ, Wien: Mission und Religionsfreiheit – Die indigenen Religionen und
der Schutz der Menschenrechte 74
RICHARD POTZ, Wien: Das Wahlfach Rechtsanthropologie an der Wiener Rechts-
wissenschaftlichen Fakultät 92

2. Kapitel

Historische Anthropologie

- JAMES Q. WHITMAN, Yale/New Haven: Zum Thema der Selbsthilfe in der Rechtsge-
schichte 97
YOICHI NISHIKAWA, Tokyo: Die gerichtliche Konfliktlösung im japanischen und euro-
päischen Mittelalter 106

3. Kapitel

Begegnung und Konflikt auf dem Hintergrund der Ethnologie einzelner Kulturen

- FRANZ VON BENDA-BECKMANN, Halle: On the Reproduction of Law: Micro and
Macro in the Time-space Geography of Law 119
GEORG ELWERT, Berlin: Herausforderung durch das Fremde – Abgrenzung und In-
korporation in zwei westafrikanischen Gesellschaften unter wechselnden evolutiven
Bedingungen 132
ANDREAS HEINEMANN, Lausanne: Der Übergang zur Marktwirtschaft in der Mongolei
– Wettbewerbspolitische Vorgaben und nationale Besonderheiten im Transforma-
tionsprozess 145
MANFRED O. HINZ, Windhoek: Gerechtigkeit und Rechtssystem. Konflikt und Kon-
fliktlösung in der Begegnung von Tradition und Moderne – eine Interpretation
zweier höchstrichterlicher Urteile 158

WULF SCHIEFENHÖVEL, Andechs: Kampf, Krieg und Versöhnung bei den Eipo im Bergland von West-Neuguinea – Zur Evolutionsbiologie und Kulturanthropologie aggressiven Verhaltens	169
BERTRAM TURNER, München: Die Persistenz traditioneller Konfliktregelungsverfahren im Souss (Marokko)	187

4. Kapitel Musikanthropologie

TILMAN SEEBASS, Innsbruck: Konflikte und ihre Bewältigung in einer Musikkultur: der Fall Bali	203
MAX-PETER BAUMANN, Bamberg: Musikfestivals – Begegnung und Konflikt im transkulturellen Diskurs	218
KAI FIKENTSCHER, New York: Music as Counterculture: Hip-hop, House Music, and the Black Public Sphere	240

5. Kapitel Naturwissenschaftliche Bezüge der Kulturanthropologie

SILVIA EXENBERGER, Innsbruck: Wer spielt mit wem in einem multi-ethnischen Kindergarten?	253
FRIEDEMANN SCHRENK, Frankfurt/Main: Knochen und Konflikte: Paläontologische Zeugnisse von Zusammenleben und Gewalt	264
JOSEF H. REICHHOLF, München: Gemeinsam gegen die Anderen: Evolutionsbiologie kultureller Differenzierung	270

Anhang

THOMAS RAMSAUER, München: Tagungsbericht	283
Teilnehmerverzeichnis	292
Autoren	294
Sachverzeichnis	299

Einleitung

WOLFGANG FIKENTSCHER
in Zusammenarbeit mit
KAI FIKENTSCHER

Kulturanthropologie – Ansätze zu einer erneuten Standortbestimmung

I.

„Was ist und zu welchem Ende studiert man Kulturanthropologie?“ darf in Anlehnung an die berühmt gewordene Formulierung des Titels von Friedrich Schillers Jenaer Antrittsvorlesung (1789) gefragt werden. Ein Wissenschaftsgebiet zu verorten ist eine heikle Aufgabe, weil sich manche zu Unrecht aus- oder aber eingeschlossen fühlen, die sich dieser Wissenschaft wohl oder gerade nicht verbunden fühlen. Eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme, wie sie mit Ansätzen von verschiedenen Seiten in diesem Band gewagt wird, kann gleichwohl nicht umhin, eine Verortung im Gefüge der Wissenschaften zu versuchen. Dabei ist auf die historische Entwicklung dieser Wissenschaft und auf ihre nun schon etwa zwanzig Jahre währende postmoderne Krise Rücksicht zu nehmen.

Naheliegend ist, in der Kulturanthropologie eine Kulturwissenschaft zu sehen. Aber der Begriff der Kulturwissenschaft, oder der der Kulturwissenschaften, ist ungesichert. Walter Müller-Seidel weist in einem begriffklärenden Beitrag zur Wissenschaftstheorie darauf hin, dass die einst „feste Größe“ der „Geisteswissenschaften“ seit Ende der sechziger Jahre zunehmend „entmachtet“ worden ist.¹ Nachdem Wilhelm Dilthey 1883 mit seiner *Einführung in die Geisteswissenschaften* dem Begriff zu hohem Ansehen verholfen habe,² seien als Ausdruck des Wunsches nach Vermeidung einer verfehlten Konfrontation mit den Naturwissenschaften und im Interesse eines dialogbereiten Anschlusses an die moderne Welt andere Begriffe entstanden, wie Kulturwissenschaften oder Humanwissenschaften.³

Der gegenwärtige Stand der Benennungen und Begrifflichkeiten auf dem Felde der – in Diltheys Nachfolge so genannten – Geisteswissenschaften kann in dieser Einleitung mit wenigen Worten nicht wiedergegeben werden.⁴ Der Gesamtwürdigung Walter Müller-

¹ Walter Müller-Seidel, Kulturwissenschaften, Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften. Eine kritische Einführung, Akademie-Journal 1/2000, 2–9, 2.

² Wilhelm Dilthey, Einführung in die Geisteswissenschaften, Band 1, 1883 (2. Aufl. 1933).

³ Müller-Seidel aaO; insoweit übereinstimmend Paul Michael Lützeler, Die kulturalistische Wende in den Geisteswissenschaften, Akademie-Journal 1/2000, 16–19.

⁴ Nur einige Zitate sind hier möglich: Odo Marquard, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Odo Marquard, Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 98–116; Dieter Simon, Zukunft und Selbstverständnis der Geisteswissenschaften, Rechtshistorisches Journal 8 (1989), 213; Wolfgang Frühwald, Palimpsest der Bildung. Kulturwissenschaft statt Geisteswissenschaft, FAZ vom 15. 5. 1995; Wolfgang Welsch, Strukturwandel der Geisteswissenschaften, in: Helmut Reinalter/Roland Benedikter (Hg.), Die Geisteswissenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne, Wien 1998, 85–106. Siehe noch die anderen Beiträge (Lucian Hölscher, Wilhelm Vosskamp) und die Nachweise in Akademie-Journal 1/2000.

Seidels einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft angeregten Denkschrift⁵ zum gegenwärtigen Stand der Rolle der Geisteswissenschaften wird man darin zustimmen müssen, dass die Termini „Kulturwissenschaft“ und „Kulturwissenschaften“ in der deutschen Wissenschaftssprache die alten Bezeichnungen auch dort weithin abgelöst haben, wo man zwar noch Geisteswissenschaften sagt, sich aber nachhaltig für die neue Terminologie verwendet.⁶

Ohne in eine umfassende Analyse der Entwicklungen der genannten Begriffe einsteigen zu können, darf man darauf hinweisen, dass die deutschsprachige Diskussion an zwei Mängeln leidet: Der eine Einwand ist daraus herzuleiten, dass in Deutschland die begriffliche und begriffssprachliche Entwicklung des Auslands nicht immer in einer der heutigen Internationalität der Wissenschaftstheorie angemessenen Weise Berücksichtigung findet.⁷ Der andere Einwand hängt damit zusammen, dass die (empirische) Anthropologie – an sich eine Sozialwissenschaft (i. w. S.) unter vielen –, soweit sie sich mit ihren Hauptgegenständen Kultur und Kulturen beschäftigt, einen Einfluss auf jedwede wissenschaftliche Beschäftigung mit Kultur und damit auch auf den Begriff Kulturwissenschaft ausübt und ausüben sollte. Diesen Einfluss gilt es angemessen zu berücksichtigen, auch wenn man dem Begriff selbst nicht oder nur eingeschränkt zu folgen bereit ist.⁸

Beiden Mängeln versucht der folgende Entwurf einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung der Kulturanthropologie zu begegnen, wobei es sich innerhalb dieser Einleitung nur um eine Skizze handeln kann. Jedoch bedarf es ihrer, um zu erklären, um welche Zusammenhänge es in diesem Band geht. Dabei sind in dieser Skizze wegen der nicht nur fächer-, sondern auch länderübergreifenden Breite der kulturanthropologischen Aussagen, über die der internationale Kreis der Konferenzteilnehmer Auskunft gibt, Kompromisse einzugehen. Auch die moderne Wissenschaftstheorie darf internationaler Kompromisse nicht entraten. Nationale Selbstbezogenheit kann heutzutage nicht mehr erwartet werden, und Griffigkeit muss vor Präzision gehen.⁹ In die Tiefe dringende, Traditionen vergleichende wissenschaftshistorische und -theoretische Studien zum Verhältnis der „Geistes-“ zu den „Naturwissenschaften“ bedürften gesonderter Behandlung.

⁵ Müller-Seidel aaO (oben Anm. 1), zu Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauf, Reinhart Koselleck, Jürgen Mittelstraß und Burkhard Steinwachs (Hg.), *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Frankfurt/Main 1991; zur älteren Lehre J. Stagl/E. Stagl, Einleitung, in: F. R. Vivilo, *Handbuch der Kulturanthropologie*, Stuttgart 1981, 13 ff.; vgl. Julika Funk, *Focus: Anthropology, Historical Social Research-Historische Sozialforschung* 25 (2000) Nr. 2, 54–138, 70 ff., 114 ff. m. w. A.

⁶ Müller-Seidel aaO (oben Anm. 1).

⁷ Eine Ausnahme ist etwa der informative Beitrag von Aleida Assmann, *Cultural Studies and Historical Memories*, in: Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr und Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK) (Hg.), Wien 1999, 85–99; dies. (in einer gekürzten, ergänzten Fassung dieses Beitrags), *Kulturwissenschaft im internationalen Vergleich*, Akademie-Journal 1/2000, 20–22 (unter besonderer Berücksichtigung der britischen und der amerikanischen „cultural studies“ und unter Hinweis auf die Notwendigkeit, derartige internationale wissenschaftsgeschichtliche und -theoretische Vergleiche auch auf andere Länder wie Frankreich oder Italien auszudehnen); ein Versuch aus anthropologischer Sicht: Wolfgang Fikentscher, *Modes of Thought – A Study in the Anthropology of Law and Religion*, Tübingen 1995; vgl. auch Susan Parman (Hg.), *Europe in the Anthropological Imagination: Exploring Cultures*, Upper Saddle River, NJ, 1998: Prentice Hall.

⁸ Walter Müller-Seidel macht auf diesen Mangel aufmerksam. Die Anthropologie ist für ihn eine der Wissenschaften, „an denen mehrere Disziplinen partizipieren“ (s. o. Anm. 1, auf S. 4), und die deshalb bewusst mit „menschensfreundlichen“ und „übergreifenden“ Grenzüberschreitungen arbeitet. Und: „Aber auch Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft haben ihrerseits eine anthropologische Wende vollzogen“ (ebenda).

⁹ Zur Alternative von begrifflicher Reichweite (scope) und Treffsicherheit (precision) des Philosophierens Stephen C. Pepper, *World Hypotheses: Prolegomena to a Systematic Philosophy and a Complete Survey of Metaphysics*, Berkeley, CA, 1942: University of California Press (zahlreiche Nachdrucke).

II.

Nachstehend sei zum Begriff der Kulturanthropologie (II.), zu ihrem sachlichen Gehalt (III.) und zu ihrer Arbeitsweise (IV.) einiges gesagt. Notwendig knapp zu haltende Ausführungen zu aktuellen kulturanthropologischen Themen (V.), zu institutionellen Neuerungen (VI.), zu manchen ihrer Periodika (VII.), zu aktuellen methodischen Fragen (VIII.) und zu ihrem allgemeinen Erscheinungsbild (IX.) schließen sich an: Die große Tradition deutscher kulturanthropologischer Forschung, so wird einem bei internationalen Kontakten immer wieder entgegengehalten, gehöre der Vergangenheit an. Im Ausland auf Namen wie Adolf Bastian, Josef Kohler, Richard Thurnwald, Adolf Post und Leo Frobenius angesprochen, muss man eingestehen, dass „große anthropologische Theorie“ in zu bescheidenem Umfang gepflegt wird. Dies muss kein Nachteil sein, wenn im Kleinen, sozusagen an der anthropologischen Basis, gearbeitet wird, und das ist in der Tat verbreitet der Fall. Es bestehen wichtige Forschungszentren anthropologischer Forschung in Deutschland, alte und neue Zeitschriften erscheinen, und man findet bevorzugte Themen anthropologischer Arbeit, wie z.B. in der Rechtsanthropologie, im Rechtspluralismus, in der Erforschung des Fremden und der Identitätsfindung, in der Migrationsanthropologie, in der Anthropologie der Grenzen, in der der Minderheiten, in der Wirtschaftsanthropologie, in der anthropologischen Methodenforschung und dergl.

1. Was aber ist Kulturanthropologie? Zu welcher Art von Wissenschaften gehört sie? Die Dilthey'sche Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften orientiert sich vorwiegend (wenn auch nicht allein) an den *Tätigkeitswörtern* „erklären“ und „verstehen“: Naturwissenschaftlich arbeitet, wer versucht, die Objekte und Verhältnisse dieser Welt zu erklären, geisteswissenschaftlich, wer versucht, sie zu verstehen. Den Naturwissenschaften wird daher das Programm der Erfahrung, den Geisteswissenschaften die Aufgabe der Deutung zugewiesen. Für den hier verfolgten Zweck, Standort und Arbeitsweise der modernen Kulturanthropologie zu bestimmen, gibt diese Unterscheidung nicht genug her, weil auch natürliche Vorgänge, wie beispielsweise die Speicherung von Information im Gehirn, neben ihrer Erklärung auch nach Verständnis der erklärten Zusammenhänge fragen. Umgekehrt bedürfen geistige Vorgänge, wie beispielsweise die Aufstellung eines Systems, auch der Erklärung, z.B. der verwendeten Kategorien. Ein besserer Ansatz als bei den die Untersuchungstätigkeit beschreibenden Verben scheint in der Unterscheidung der untersuchten *Gegenstände* zu liegen:

Naturwissenschaften bestehen in der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit dem materiellen (stofflichen) Kosmos, seinen (stoffbezogenen) Kräften und seinen (stoffbezogenen) Verhaltensweisen. Zu den Geisteswissenschaften zählen die Auseinandersetzungen des menschlichen Geistes mit dem immateriellen (nichtstofflichen) Kosmos. Die Suche nach Gesetzmäßigkeiten ist, was manchmal übersehen wird, keine Domäne der Naturwissenschaften, sondern beiden Wissenschaftsfeldern, Natur- und Geisteswissenschaften, eigen. Typischerweise fragen aber die Naturwissenschaften auf ihrer Suche nach solchen Gesetzmäßigkeiten nach dem „warum“, die Geisteswissenschaften zumindest auch nach dem „wofür“ der behandelten Gegenstände. Dilthey verstand dies als Ergänzung der kausalen Betrachtungsweise durch eine teleologische bei den Geisteswissenschaften.

Der Anthropologe ist auf beiden Feldern zuhause: Der biologische Anthropologe untersucht z.B. – erklärend *und* verstehend – genetische Zusammenhänge menschlicher Migration, frühkindlicher Sinneswahrnehmung und menschlichen Hand- und Fingergebrauchs. Der geisteswissenschaftlich arbeitende Anthropologe – bessere Namen wird er im Folgenden sogleich erhalten – interessiert sich, um bei diesen Beispielen zu bleiben, für Wirtschafts-,

Rechts- und Politikprobleme der Migration, kulturspezifische oder universale Moralentwicklung bei Kindern und kulturspezifische oder universale Handhabung von Geräten, z.B. Musikinstrumenten.

2. Neben die vorgenannte Unterscheidung der Wissenschaften nach ihren untersuchten *Gegenständen* tritt eine solche nach ihren sie kennzeichnenden *Methoden*, also nach dem, was der menschliche Geist mit den Gegenständen vorhat: Eine Arbeitsweise stellt die *Empirie* in den Mittelpunkt. Empirie ist die prüfende Rückfrage bei den in die Beobachtung einbezogenen Tatsachen. Naturwissenschaftler arbeiten in der Regel empirisch. Aber auch ein Teil der Geisteswissenschaftler kommt ohne Empirie nicht aus: Der Jurist pflegt die Rechtstatsachenforschung, der Wirtschaftswissenschaftler studiert Märkte, der Soziologe beginnt als Soziograph mit statistischen Auswertungen, der Anthropologe und der Ethnologe gestalten ihre Feldforschung durch Interviews und Beobachtungen, beginnen also als Ethnographen.¹⁰ Die nichtempirische Arbeitsweise in den Wissenschaften ist selbstverständlich ebenso zulässig (wenn man nicht dem szientistischen Wissenschaftsbegriff folgt; dazu sogleich). Nichtempirische Wissenschaft verzichtet auf prüfende Rückfragen bei den in die Beobachtung einbezogenen Tatsachen. Das tut sie im allgemeinen nicht aus Gründen der Vernachlässigung oder Arbeitsvereinfachung, sondern weil es dem nichtempirischen Wissenschaftler nicht auf Tatsachen ankommt, da es keine beobachtbaren Tatsachen gibt oder noch nicht gibt, oder da sich die wissenschaftliche Arbeit allein auf die Zukunft oder auf vorgestellte Welten bezieht. Es fehlt im Deutschen an einem eingeführten Namen für die auf Empirie verzichtende wissenschaftliche Tätigkeit. Sie sei hier als *spekulative* Wissenschaft bezeichnet.

3. Wenn man nun beide Unterscheidungen nebeneinander hält, die gegenständliche zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, und die methodische zwischen empirisch und spekulativ betriebenen Wissenschaften, so zeigt sich, dass sich beide Unterschiede nicht decken. Dies ist allerdings umstritten. Der szientistische Wissenschaftsbegriff verlangt für *jede* Wissenschaft ein empirisches Vorgehen. Nach dieser Wissenschaftsauffassung sind empirisch nicht überprüfbare Aussagen nicht wissenschaftlich. Damit sind für den szientistischen Wissenschaftsbegriff auch Wertungen notwendig unwissenschaftlich: Werte sind ein bloßes Dafürhalten, englisch ausgedrückt ein „guesswork“.¹¹ Der szientistische Wissenschaftsbegriff geht

¹⁰ Der Unterschied zwischen (soziokultureller) Anthropologie und Ethnologie (= Völkerkunde) ist fließend. Von Ethnologie spricht man vorwiegend – jedenfalls nach verbreitetem internationalem Sprachgebrauch – bei der Beschäftigung mit bestimmten Völkern und Volksgruppen. So studierten Bronislaw Malinowski die Trobriander, E.E. Evans-Pritchard die Nuer, Leopold Pospíšil die Kapauku und Rüdiger Schott die Bula, um nur vier „klassische“ Beispiele zu nennen – und oft beziehen sich diese Völkerstudien auf *mehrere* Lebensbereiche zugleich wie Familienstruktur, Rechtswesen, gesellschaftliche Ordnung, Religion und Erzählgut, zwischen denen vergleichende Bezüge hergestellt werden. (Freilich gibt es Ethnologen, die auch Ethnien untereinander vergleichen). Anthropologie ist die Vergleichung ethnologischer Arbeitsergebnisse, oft unter Spezialisierung auf *einen* Lebensbereich. Anthropologische Themen lauten dementsprechend etwa „Familienstrukturen bei zentralafrikanischen Stammesvölkern“, „Papuanische Brandrodungswirtschaft“, „Zentralafrikanische Geheimgesellschaften“, „Native American Customary Law and Court Practices“ oder „Underground Dance Music in New York City in the Post-disco Era“. Der Unterschied zwischen Anthropologie und Ethnologie – den manche leugnen – wird im Folgenden und im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle spielen, ebenso wenig wie der Unterschied zwischen ihnen einerseits und der beiden zugrundeliegenden Ethnographie andererseits, also der empirischen Sammlung der Rohdaten.

¹¹ Dazu Karl Larenz, Methodenlehre der Rechtswissenschaft, 6. Aufl. Berlin usw. 1991, 225, 239, 315, 439 (Larenz schreibt „scientistisch“); vgl. auch Karl Larenz/Claus-Wilhelm Canaris, Methodenlehre der Rechtswissenschaft, 3. Aufl. 1995, 264 f.; Larenz formuliert (in der 6. Auflage): „Im Banne des scientistischen Wissenschaftsbegriffs fürchten sie (scil.: die abstrakt-begrifflich folgernden Juristen), mit dem abstrakt-begrifflichen System zugleich den Anspruch der Jurisprudenz auf Wissenschaftlichkeit preiszugeben. Sie übersehen dabei, dass die Rechtswissenschaft, weil sie zu den im engeren Sinne „verstehenden“ Wissenschaften gehört (scil.: also zu den

für unsere Zeit im wesentlichen zurück auf David Hume's Bemerkung, aus der beobachtbaren Wiederholung von Seinstatbeständen in der Wirklichkeit folge kein wertendes Sollen. Für Immanuel Kant war diese Bemerkung ein Anlass zu versuchen, die Möglichkeit apriorischer synthetischer Urteile zu begründen, also Erfahrungsschlüsse zu deduktionsfähigen Präferenzregeln zu verarbeiten. Folgt man Kant, ist – gegen Hume – wissenschaftliches Arbeiten mit Werten möglich: Werte sind nicht mehr nur „guesswork“. Der szientistische Wissenschaftsbegriff hat unter dieser Bedingung seine Berechtigung verloren. Nach kantischer Lehre wird im Nachstehenden von der Existenz synthetischer Urteile a priori und somit von der Nichtdeckung der beiden obigen Unterscheidungen ausgegangen. Hierdurch ragt die Empirie – da sie sich nun auf Wertungen beziehen kann – über die Naturwissenschaften hinaus und in die Geisteswissenschaften hinein (allerdings ohne sie ganz zu erfassen): Sozialwissenschaften mit kombinierten empirischen *und* wertenden Aussagen werden möglich.¹²

Daraus ergibt sich durch Nebeneinanderlegen der beiden Unterscheidungen eine Trias: Empirisch betriebene Naturwissenschaften, empirisch betriebene Geisteswissenschaften und spekulativ betriebene Geisteswissenschaften. Die (empirische) Anthropologie findet sich in den Bereichen der (regelmäßig empirisch betriebenen) Naturwissenschaften (physische Anthropologie) *und* der empirisch betriebenen Geisteswissenschaften (Sozial- oder Kultur-anthropologie,¹³ wobei die Unterscheidung zwischen Sozial- und Kultur- sogleich noch getroffen werden muss). Es gibt – vor allem im deutschen Sprachgebiet – auch eine nichtempirische, spekulative Anthropologie. Die Philosophie darf in ihrem Kern als wichtigstes Feld der spekulativen Geisteswissenschaften gelten. Demzufolge wird die nichtempirisch arbeitende, also spekulative Anthropologie als „philosophische Anthropologie“ oder (besser) als anthropologische Philosophie bezeichnet. Innerhalb der anthropologischen Philosophie lassen sich religiöse und säkulare anthropologische Philosophie unterscheiden. Anliegen sind Weiterklärungen und Weltentwürfe aus der Sicht des einzelnen *anthropos* unter Zugrundelegung religiöser oder nichtreligiöser (Geistes-)Wissenschaftsinhalte. Will man religiöse und nicht-religiöse Anthropologie nicht zusammenfassen, so kann man auch getrennt von religiöser und philosophischer Anthropologie sprechen.

4. Jenes Gebiet, das durch die Verbindung von geisteswissenschaftlichen Forschungsgegenständen mit empirischer Methodik entsteht, bedarf der näheren Betrachtung (denn die Kulturanthropologie gehört dorthin). Das Feld lässt sich mit dem Ausdruck Sozialwissenschaften zunächst hinreichend zutreffend umschreiben. Die Sozialwissenschaften sind also

Geisteswissenschaften, s.o.), ihren Anspruch nur durch die Entwicklung ihrem Gegenstand angemessener, hermeneutisch gesicherter Denkweisen rechtfertigen kann, nicht durch den vergeblichen Versuch einer Anpassung an die Methoden der ‚exakten‘ Wissenschaften“ (Text bei Larenz/Canaris gekürzt). Die gleiche Furcht plagt die meisten angloamerikanischen Sozialwissenschaftler (dazu sogleich) im allgemeinen und Juristen im besonderen. Umgekehrt beruht Clifford Geertz' „interpretationism“ (als ein Ersatz für apriorische Synthetik) auf grundloser Unterstellung anthropologischer Faktengläubigkeit.

¹² Spekulativ vorgehende Naturwissenschaften sind denkbar, aber in unserem Kulturkreis nicht anerkannt (ein Beispiel: K. N. Nayak, *Cultural Relativity: A Unified Theory of Knowledge*, New Haven, CT, 1982: Saddharma Prakashna). Zum Zusammenhang von Wissenschaftsbegriff und synthetisch-apriorischem Urteil z. B. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*, Bd. 1, 7. Aufl. 1989, XXVII–XXIX, 44f., 181ff., Stuttgart: Kröner, vor allem in seiner Kant-Darstellung; zur Notwendigkeit einer Kette von „Realismen“ – also prinzipiell unreflektierten Tatsachenübernahmen – als Folge überwiegender Nichtrezeption des kantischen synthetisch-apriorischen Urteils in den amerikanischen Sozialwissenschaften Wolfgang Fikentscher, *Ein juristisches Jahrhundert*, *Rechtshistorisches Journal* 19 (2000) 560–576 (561ff.).

¹³ Gründungsprinzip der Kommission für kulturanthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1996 war die empirische Arbeitsweise.

Geisteswissenschaften, die für ihre wissenschaftliche Arbeit die Empirie brauchen, auch soweit es in ihnen zugleich um Wertungen im Sinne kantisch synthetisch-apriorischer Urteile geht. Gemäß dem hier vertretenen nichtszientistischen Wissenschaftsbegriff liegen dabei wissenschaftliche Wertungen, nicht lediglich unwissenschaftliches, sich wertender Regelmäßigkeit entziehendes Dafürhalten vor. Die Rechtswissenschaften gehören somit zu den so beschriebenen Sozialwissenschaften, ebenso die Wirtschaftswissenschaften und die Geschichtswissenschaften. Auch die Anthropologie zählt in diesem Sinne als Sozialwissenschaft, soweit sie nicht biologische oder philosophische Anthropologie ist.

Dieses gleiche Feld weist nun die Eigentümlichkeit auf, den Inhalt wissenschaftlicher Auseinandersetzung entweder mehr bei der menschlichen Gesellschaft als ganzer oder beim einzelnen Menschen und seiner Lebenswelt zu suchen. Selbstverständlich ist hierbei ein Oszillieren der Sehensweisen und eine häufige Gewichtsverschiebung zwischen „mehr gesellschaftlich“ und „mehr einzelmenschbezogen“ möglich und an der Tagesordnung. Allen Sozialwissenschaften ist das eigen. Damit aber gewinnt einerseits der Ausdruck Sozialwissenschaften einen schwankenden Inhalt. Andererseits deutet der Wortteil „Sozial“ – überwiegend nur auf die gesellschaftliche Komponente des Bedeutungsinhalts hin. Der einzelmenschbezogenen Komponente wird also der Ausdruck Sozialwissenschaften nicht voll gerecht. Neigt sich das Gewicht eher auf diese einzelmenschbezogene Seite, wird also – zur Unterscheidung innerhalb der Sozialwissenschaften – ein neues Wort nötig. Wegen der Einbindung des einzelnen Menschen in seine Umgebung, Abstammung, Sprache, Berufswelt, Freizeit und Umwelt bietet sich das Wort „Kultur“ an. Denn nach der immer noch in der Anthropologie üblichen Definition von Edward Bennett Tylor ist Kultur die komplexe Gesamtheit, die Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Recht, Gewohnheiten (morals) und andere Fähigkeiten und anderes Verhalten (habit) umfasst, die der Mensch als Glied der Gesellschaft erwirbt.¹⁴ Diesen *Zweig* der Sozialwissenschaften – nun in einem weiteren Sinne – könnte man also Kulturwissenschaften nennen, neben den Sozialwissenschaften im engeren Sinne als anderem Zweig.

Für diese Differenzierung spricht auch die gegenwärtige wissenschaftspolitische Entwicklung. Die seit den sechziger Jahren gegen den Ausdruck „Geisteswissenschaften“ vorgebrachte Kritik knüpft – eher unbewusst – hier an. Die Kritik gründet zum wesentlichen Teil auf dem Wunsch, den Menschen und seine konkreten Bindungen in die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem „Geistigen“ einzubringen.¹⁵ Diese Bindungen sind genau das, was die Anthropologen im Anschluss an Tylor mit „Kultur“ bezeichnen. Nicht zu Unrecht war daher wissenschaftspolitisch neben oder an die Stelle (was genau, blieb bisher offen) des „deutschen“ Ausdrucks Geisteswissenschaften das Wort Kulturwissenschaften getreten. Mit diesem Ausdruck verband und verbindet sich die Vorstellung einer größeren Öffnung hin zum einzelnen Menschen und zu seiner Umgebung. Zugleich wurde die deutsche Wissenschaftstradition in einen internationalen Verbund gestellt.

Vergleicht man die aus der Kombination von Gegenstand und Methode gewonnene Trias Naturwissenschaften, (notwendig empirisch arbeitenden) Sozialwissenschaften als Geisteswissenschaften und spekulativen Geisteswissenschaften, so decken sich die soeben beschriebenen Kulturwissenschaften gegenständlich weitgehend mit den Sozialwissenschaften. Dann wird verständlich, warum die Sozialwissenschaften manchmal eher gesellschaftlichen, manchmal eher einzelmenschbezogenen – kulturellen – Dingen zugewandt sind.

¹⁴ E.B. Tylor, *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London 1881: Macmillan & Co., 1.

¹⁵ Näher Müller-Seidel aaO (oben Anm. 1 mit Nachweisen).

Es liegt also nahe, und dem wird in dieser Einführung in die Thematik der Konferenzreferate weiter gefolgt, jenes Feld zwischen Natur- und spekulativen Geisteswissenschaften „Sozial- und Kulturwissenschaften“ zu nennen, und je nach gesellschaftlicher oder einzelmenschbezogener Betonung im konkreten Fall eher dem Ausdruck Sozialwissenschaften oder dem Ausdruck Kulturwissenschaften den Vorzug zu geben. Man muss nur im Auge behalten, dass es sich um das wissenschaftstheoretisch selbe Feld handelt, und dass gemäß dem Schwergewicht der Betrachtung nur die jeweilige gesellschafts- oder einzelmenschbezogene Betonung vorgezogen wird.

Damit tut man den Kulturwissenschaften kein Unrecht. Sie haben nie auf die Natur als Gegenstand ihrer wissenschaftlicher Arbeit Anspruch erhoben. Sie haben sich auch nie mit wissenschaftlicher Spekulation, also mit Nichtempirie, zufrieden gegeben. Sie stehen also auf einem Wissenschaftsfeld, das mit den Sozialwissenschaften identisch ist. Nur ihr gegenständlicher Akzent liegt anders. Die hier vorgeschlagene Sichtweise ermöglicht daher eine enge Zusammenarbeit von Sozial- und Kulturwissenschaften. Zugleich wird bei dieser Sichtweise der Begriff Geisteswissenschaften beibehalten, auf den man offensichtlich (und zu Recht) ungern verzichten würde: Sozial- und Kulturwissenschaften bleiben Geisteswissenschaften.

Kulturanthropologie ist dann eine Sozial- und Kulturwissenschaft und als solche eine Geisteswissenschaft mit empirischer Methode. Recht, Wirtschaftswissenschaften, Soziologie, Geschichtswissenschaften, Politikwissenschaft, Religionswissenschaft und viele andere Wissenschaften, die nicht Naturwissenschaften und nicht spekulative Geisteswissenschaften sind, stehen ihr gleich.

Es ergibt sich sonach eine weitgehende Übereinstimmung mit den „drei Kulturen“ im Sinne von Wolf Lepenies:¹⁶ Wenn man – in einer ungewöhnlichen Terminologie – unter Natur- und Geisteswissenschaften zwei Wissenschafts„kulturen“ versteht, die seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts in ihrer gegenseitigen Ablösung voneinander Anerkennung finden, tritt im zwanzigsten Jahrhundert *innerhalb* der Geisteswissenschaften ein zweiter Ablösungsprozess ein, durch den sich die Sozialwissenschaften als *dritte Kultur* einrichten. Sozialwissenschaften sind demnach Erklärungs- und Deutungswissenschaften in einem.¹⁷ Mit Kultur im anthropologischen Sinne hat das allerdings wenig zu tun. Auch geht es nicht um einen zweiten Ablösungsprozess, sondern die Trias Natur-, Sozial- und nichtempirische (!) Geisteswissenschaften entsteht, wie beschrieben, aus der Diskrepanz von wissenschaftlichem Forschungsgegenstand (Stofflichkeit-Nichtstofflichkeit) und Methode (Empirie-Spekulation). Ein weiterer Unterschied zum Lepenies-Modell besteht in folgendem:

5. Im bisher entworfenen Gesamtbild fehlen fremdsprachliche Kategorien. Dem aufmerksamen Leser wird aber nicht entgangen sein, dass der Entwurf dieses Gesamtbildes so genau wie möglich auf einen weit verbreiteten Teil des ausländischen Begriffs- und Sprachgebrauchs Rücksicht genommen hat. Dem ist abschließend vor allem mit Blick auf die britische und US-amerikanische, aber auch auf französische, belgische, italienische und niederländische Wissenschaftstraditionen nachzugehen:

Den Feldern Naturwissenschaften und Sozial- und Kulturwissenschaften entsprechen im englischen die sciences, eingeteilt in natural sciences und social sciences (niederländisch: natuurwetenschappen und sociale wetenschappen). Im Französischen sind es die sciences, eingeteilt in sciences exactes und sciences sociales. Im Englischen besteht noch innerhalb der natural sciences das Gebiet der life sciences im Unterschied zu den sciences, die sich

¹⁶ Wolf Lepenies, Die drei Kulturen, Frankfurt/Main 1985.

¹⁷ Paul Michael Lützeler aaO (oben Anm. 3) unter Bezug auf Wolf Lepenies (oben Anm. 16).

mit der unbelebten Natur beschäftigen. Die spekulativen Geisteswissenschaften werden auf englisch meist mit *humanities* bezeichnet, und auf französisch entsprechen dem die *humanités*. Ein deutscher Gegenbegriff fehlt. Oben wurde in Ermangelung eines eingeführten Namens der schwerfällige Ausdruck spekulativ-arbeitende Geisteswissenschaften verwendet.

Der deutsche Ausdruck Humanwissenschaften, ebenso wie jener der Kulturwissenschaften wegen augenscheinlich stärkeren Bezugs auf den Menschen und seine Lebenswelt im Vordergrund, umfasst dann in deutscher Sicht die spekulativen Geisteswissenschaften, die empirischen Geisteswissenschaften (= Sozial- und Kulturwissenschaften) und das, was im Englischen die *life sciences* darstellen, nicht aber die Wissenschaftsgebiete der unbelebten Natur. Der französische Ausdruck *sciences humaines* ist verbreitet und umfasst, soweit erkennbar, zumindest alle Geisteswissenschaften (im deutschen Sinne; ob auch die *life sciences* muss hier unentschieden bleiben). *Human sciences* ist ein wenig üblicher Ausdruck, er würde die deutschen Humanwissenschaften unter Abzug der spekulativen Geisteswissenschaften abdecken, die nicht *sciences* sein können. Daher würde ein Unterschied zwischen den *human sciences* einerseits und den Humanwissenschaften im deutschen Sinne und den französischen *sciences humaines* andererseits bestehen, die ja die spekulativen Geisteswissenschaften jeweils mitumfassen.

Kulturanthropologie ist also nach alledem eine empirisch betriebene Geisteswissenschaft nach Art einer vor allem der Kultur (im definierten Sinne) zugewandten Sozial- und Kulturwissenschaft (also einfacher: nach Art einer Kulturwissenschaft). Auf englisch würde man die Kulturanthropologie als eine *social science*, auf französisch als eine *science sociale* bezeichnen. Die Kulturanthropologie ist jedoch auch eine Humanwissenschaft, aber keine *humanity* oder *humanité*.

In diesem Sinne sollte der in diesem Band verwendete Begriff der Kulturanthropologie zu verstehen sein. Es handelte sich dabei um den Versuch, die Verständnisse der Kulturanthropologie im internationalen Kreis der Konferenzteilnehmer auf einen Nenner zu bringen und zugleich die deutsche Gegenwartsdiskussion um die Rolle der Geisteswissenschaften, ein Begriff, auf den nicht verzichtet werden sollte, einzubringen. Selbstverständlich darf dabei der Verwendung von Begriffen im einzelnen durch die Autoren des Sammelwerks nicht vorgegriffen werden. Doch ergibt sich, soweit ersichtlich, bei keinem der Autoren ein gravierender Widerspruch zu dem bisher Gesagten.

III.

1. Der oben abgeleitete Begriff der Kulturanthropologie sollte nicht verwechselt werden mit dem der Soziokulturellen Anthropologie als Untergebiet der Kulturanthropologie. Wie ausgeführt, bilden Kulturanthropologie und biologische Anthropologie zusammen die Anthropologie als empirische Wissenschaft. International üblich ist eine Einteilung der (empirisch vorgehenden, also unter Ausschluss der spekulativ philosophierenden) Anthropologie in vier oder fünf Teilgebiete: archäologische Anthropologie, soziokulturelle Anthropologie, linguistische Anthropologie, angewandte Anthropologie und physische (= biologische; engl. *physical, biological* oder *physiological*) Anthropologie. Manche fügen noch das Gebiet der *culture personality* gleichgeordnet hinzu.

Das Untergebiet der Soziokulturellen Anthropologie hat eine seine Bezeichnung erklärende Geschichte. Im englischen Sprachgebrauch verhalten sich die Ausdrücke *Social Anthropology* und *Cultural Anthropology* wie folgt: Unter *Social Anthropology* verstand ein

Großteil der britischen Anthropologen der dreißiger und vierziger Jahre die Forschungen, die auf die Kenntnis und Erfassung der dem britischen Kolonialreich zugehörigen Völker gerichtet waren. Anregung zu dieser Terminologie gab der allgemeine Gedanke, das Leben dieser Völker diene ihren jeweiligen gesellschaftlichen Zwecken. In anderen Kolonialreichen (z. B. Frankreich, Niederlande, Belgien) lag es nicht unähnlich. Unvermeidlich haftete daher dem Begriff der Social Anthropology vor allem aus amerikanischer Sicht ein verständlicher Beigeschmack von Kolonialismus an. Die amerikanischen Anthropologen versuchten, kolonialen Anklängen entgegenzuwirken und schufen, vor allem in Anlehnung an die historisch-vergleichenden, jede Kultur zweckfrei auf sich selbst stellenden Arbeiten von Franz Boas und seines zahlreichen Schülerkreises, den Gegenbegriff der Cultural Anthropology. Mit dem Ende des britischen und anderer westlicher Kolonialreiche erwies sich der Gegensatz als überholt, und als Kompromissbegriff wurde deshalb nach dem Zweiten Weltkrieg der Ausdruck Sociocultural Anthropology aus der Taufe gehoben, der verbreitet Eingang gefunden hat. Wer diese Bezeichnung gebraucht, will den erwähnten Kompromiss-Charakter zum Ausdruck bringen.

Wo dieser Terminus im deutschen wiedergegeben werden muss, empfiehlt sich daher die Großschreibung als Soziokulturelle Anthropologie. Er dient im wesentlichen zur Beschreibung derjenigen Bestandteile der Kulturanthropologie, die nicht zur Archäologie, Linguistik und angewandten Anthropologie zu rechnen sind.

Gelegentlich findet sich auch in Deutschland der Ausdruck „Sozialanthropologie“ als Synonym für Kulturanthropologie (oder auch für Ethnologie), mit dem beigefügten Bemerkten, die deutsche Sozialanthropologie habe mit der englischen (kolonialistischen) Social Anthropology nichts zu tun. Das ist verwirrend, und daher soll in dieser Einführung von Kultur- und nicht von Sozialanthropologie die Rede sein. Noch schwieriger gestalten sich die Verhältnisse, wenn – wie möglicherweise bei der englischen Namensgebung für das neugegründete Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle (dazu unten VI. und IX.) – die deutsche Sozialanthropologie mit Social Anthropology ins Englische zurückübersetzt wird.

2. Wie oben dargelegt, wird die biologische Anthropologie in gängiger Gliederung mit archäologischer, soziokultureller, linguistischer und angewandter Anthropologie auf gleiche Höhe gestellt. An anderer Stelle wurde der Vorschlag unterbreitet, der biologischen Anthropologie einen sachangemessenen breiteren Raum dadurch einzuräumen, dass man jedem Teilgebiet der kulturellen Anthropologie das ihm zugehörige Teilgebiet der biologischen Anthropologie gegenüberstellt, so dass Kulturanthropologie und biologische Anthropologie (und in ihrem Rahmen vor allem die Humanverhaltensforschung) sich schon vom System her zu größerer Zusammenarbeit veranlasst sehen. Aus der Gegenüberstellung kulturanthropologischer und biologianthropologischer Aussagen kann, wie leicht einsichtig ist, zusätzlicher Erkenntnisgewinn gezogen werden.

Sodann erweist es sich innerhalb der Kulturanthropologie als sinnvoll, das (einer vergleichenden Soziologie zuneigende) Teilgebiet der Kulturpersönlichkeit (culture personality) in die Soziokulturelle Anthropologie einzubeziehen. Unter Kulturpersönlichkeit wird dasjenige Fach der Kulturanthropologie (und wie hinzusetzen ist: ihres Teilgebiets Soziokulturelle Anthropologie) verstanden, dem es um behauptete „typische“ kulturspezifische Persönlichkeitsmerkmale geht, also etwa um Gesprächskulturvergleichung („die Skandinavier sind schweigsam“), Justizkulturvergleichung („englische Richter tragen Perücken und stellen keine Fragen an die Parteien“), Darstellungen eines „Nationalcharakters“ („Chrysantheme und Schwert charakterisieren den Japaner“ – Ruth Benedict) oder kulturspezifisch bevorzugte metrische Abstände zwischen Personen in bestimmten Situationen (sog. proxemics – Edward T. Hall).

Auch scheint es angezeigt, der kulturenübergreifenden und somit kulturendefinierenden Denkartenforschung (modes of thought) einen Platz als eigenes Teilgebiet der Kulturanthropologie zuzuweisen.¹⁸

IV.

Nach diesen Ausführungen zum Standort der Kulturanthropologie im Gefüge der Geistes- und Sozialwissenschaften und der hiermit erzielten Definition der Begriffe Sozial- und Kulturwissenschaften (einschließlich der Zuordnung der Kulturanthropologie zu den letztgenannten) sind einige Bemerkungen zur selbstgesetzten Aufgabenstellung und zur inneren Struktur der Kulturanthropologie als einer Kulturwissenschaft angezeigt. Es geht zunächst (1.) um eine grundsätzliche Kritik an der Kulturanthropologie „klassischen Stils“ insgesamt, die vor etwa dreißig Jahren, also etwa in der 70er und 80er-Dekade des 20. Jahrhunderts, in manchen Lagern zur Rede von einer Krise der Kulturanthropologie überhaupt geführt hat; sowie (2.) im Kontrast dazu zur Aufgabenstellung der Kulturanthropologie heute. Schließlich (3.) ist zu sprechen vom Problem der anthropologischen Diachronie im Gegensatz zu ihrer Synchronie, und damit um die grundsätzliche Arbeitsweise einer heutigen, jener Krise kaum noch Beachtung schenkenden Kulturanthropologie.

1. Die Krise der Kulturanthropologie der 70er und 80er Jahre wurde, wenn nicht alles täuscht, ausgelöst durch ein grundsätzlich geändertes Verständnis zwischenmenschlicher Kontakte im Rahmen einer zusammenwachsenden Welt. Schließlich sollte die Anthropologie stets das widerspiegeln, was mit ihrem Gegenstand, dem Menschen, geschieht. Die Anthropologie muss also notwendig auch auf Wandlungen im zwischenmenschlichen Verhältnis eingehen. Die sich in diesen Jahren durchsetzende Rollenänderung der zu erforschenden „Wilden“, der „sauvages“ und „noble savages“ zu gleichberechtigten Konversationspartnern, begleitet nicht zuletzt durch die Arbeiten auf UNO-Ebene an einer Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung (New International Economic Order – NIEO), wirkte sich vor allem auf drei Gebieten aus:¹⁹ (1) An die Stelle des zu beobachtenden Ureinwohners einer Ethnie auf der einen und des beobachtend-teilnehmenden „participant observer“ auf der anderen Seite des „Interviews“ traten zwei andere Partner: auf grundsätzlich gleichgeordneter Ebene begegnen sich der Bürger eines wirtschaftlichen oder rechtlichen

¹⁸ Zu den drei obigen Vorschlägen siehe Wolfgang Fikentscher, *Modes of Thought* (oben Anm. 7), 96.

¹⁹ Herausgegriffene Beispiele aus der „Krisenliteratur“ ohne Anspruch auf Vollständigkeit und mit z.T. weit voneinander abweichenden Zielsetzungen, in zeitlicher Reihenfolge: Dell H. Hymes (Hg.), *Reinventing Anthropology*, New York 1972: Pantheon; Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs 1975 (revised and expanded edition 1981): Prentice Hall; Clifford Geertz, *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, in: Keith Basso & Henry Selby (Hg.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, NM, 1976: University of New Mexico Press, 221–237; James Spradley, *The Ethnological Interview*, New York 1979: Holt, Rinehart & Winston; Donald Messerschmidt (Hg.), *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, New York 1981: Cambridge University Press; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983: Columbia University Press; James Clifford & George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA, 1986: University of California Press; Laura Nader, *Post-Interpretive Anthropology*, 61/4 *Anthropological Quarterly* 149–159 (1988); Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl, *Grundfragen der Ethnologie, Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*, Berlin 1993: Dietrich Reimer; Brigitta Hauser-Schäublin/Birgitt Röttger-Rössler, *Differenz und Geschlecht: Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*, Berlin 1997: Dietrich Reimer; Volker Gottowik, *Konstruktionen des Anderen: Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997: Dietrich Reimer; Karl-Heinz Kohl, *Homöophobie und Allophilie als Dilemma der deutschsprachigen Völkerkunde*, *Zeitschrift für Ethnologie* 122 (1997) 101–110.

Entwicklungslandes und der Forscher aus einem wirtschaftlich entwickelteren Land mit Anspruch auf moderne Rechtsstaatlichkeit. Das Heimatland des Forschers hat kein europäisches oder nordamerikanisches mehr zu sein, auch Japaner, Inder, Mexikaner, Brasilianer und viele andere Nationen teilen sich in die anthropologische Arbeit.²⁰ (2) Gleichzeitig verbreitete sich Skepsis, ob Kulturanthropologie überhaupt noch als zusammenhängendes Fachgebiet mit systematischen Strukturen bearbeitet und gelehrt werden könne. Topik und postmoderner Minimalismus nahmen auch von der Kulturanthropologie Besitz.²¹ (3) Wie oft, wenn Systeme nicht mehr überzeugen, geraten auch inhaltliche Werte und Wertungen unter Kritik. Als Ausweg erschien – wie üblich – ein allgemeines Denken in Abläufen und Prozessen.²²

2. Diese in mehrfachem Sinne kritische Betrachtung der Kulturanthropologie wirkte wie ein frischer Wind, der alte Blätter beiseite räumt. Die Krise führte aber nicht zur Beendigung der Kulturanthropologie. Zwanzig Jahre später, um die Jahrtausendwende, stellt sich heute, wenn nicht alles trügt, die Lage der Anthropologie wiederum anders dar. Die „Krise“ ist zum Dauerzustand geworden, zur Normalität. Ein Wandel zur Reifung eines erneuerten Verständnisses der Kulturanthropologie scheint sich anzubahnen. Gleichzeitig treten die Überspitzungen jener Krise mehr und mehr zurück. Der Abstand zu den Umwälzungen der späten 60er Jahre wird größer. Werte und Wertungen werden wieder diskutabel. Freilich ist es schwer, die eigene Gegenwart kritisch zu beurteilen. Aber wenn man ein vorläufiges Urteil wagt, dann scheint sich jene „Krise“ in zwanzig Jahren zu folgendem Neuverständnis der Kulturanthropologie fortentwickelt und verfestigt zu haben:

(1) Das Aufrücken des klassischen „Wilden“ als Objekt ethnologischer Erforschung zum ebenbürtigen Gesprächspartner hat eine bilaterale Beziehung auf der Ebene gleichberechtigter Beteiligung bewirkt. Diese bilaterale Beziehung ist heute einem intellektuellen Pluralismus, einer multilateralen Gemeinschaft von Kulturen gewichen, deren Multiplizität und Vielfalt bejaht wird, entgegen alten melting-pot-Vorstellungen. In diesem Sinne einer bewussten Vielfalt und eines gewissen Stolzes auf den Reichtum der Kulturen dieser Welt wurden kulturanthropologische Inhalte weltweit vergleichbar, modern ausgedrückt: Kulturanthropologie wurde global.²³ Aus zweiseitiger Gleichberechtigung wurde multilaterales Zusammenwirken in aller kulturellen Verschiedenheit. Aus entfernten kulturellen Besonderheiten werden Lebensstile und Elemente von Lebensstilen in kulturell unterschiedlichen Ländern, und von dort zu Weltkulturelementen, und dies wird bemerkt und bejaht.²⁴

²⁰ Siehe die vorige Anmerkung.

²¹ Eric R. Wolf, *Anthropology*, New York 1974: Norton; ders., *They Divide and Subdivide and Call It Anthropology*, New York Times, of Nov. 30, 1980; Stuart Hall, *Notes on Deconstructing „the Popular“*, in: Samuel (Hg.), *People's History and Socialist Theory*, London 1981: Routledge & Kegan Paul, 227–240.

²² Sherry Ortner, *Theory in Anthropology Since the Sixties*, 26 *Comparative Studies in Society and History* 126–166 (1984); Sally Falk Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach*, London 1978: Routledge & Kegan Paul; dies., *Doctrine as Determinism: A New-Old Grand Theory*, *Rechtshistorisches Journal* 15 (1996) 447–461; eine Erwiderung dazu: Wolfgang Fikentscher, *Ein juristisches Jahrhundert*, s. o. Anm. 12, bei 565 ff.

²³ Wolfgang Fikentscher, *Synepëik und eine synepëische Definition des Rechts*, in: Wolfgang Fikentscher, Oskar Köhler und Herbert Franke (Hg.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, Band 2, Freiburg i.B. 1980, 12–53; ders., *Modes of Thought*, s. o. Anm. 7; anderer Ansicht Govaert C.J.J. van den Bergh, (Rezension von *Entstehung und Wandel* aaO), 22 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 129–133 (1984), und Sally Falk Moore, *Doctrine as Determinism* (siehe oben Anm. 22); dagegen wiederum Wolfgang Fikentscher, *Modes of Thought* aaO (s. o. Anm. 7), 133, 135, 140, und in *Ein juristisches Jahrhundert*, oben Anm. 22.

²⁴ Ein prominentes Beispiel bildet die Musik Afrikas und die der afrikanischen Diaspora im Blick auf ihre heutige Rolle in der westlichen Kultur: Greta Griffith Brown, *Negro Dance in America: A Revelation*, ungedr. Magisterarbeit 1971, University of California Los Angeles; Charles Keil, *Tiv Song: The Sociology of Art in a Classless Society*, Chicago 1979: University of Chicago Press; David Diebold, *Tribal Rites: San Francisco's Dance Music*

(2) In unmittelbarem Zusammenhang damit steht, dass die heutige Kulturanthropologie sich keinesfalls mehr auf das Studium von Ethnien beschränkt, sondern auch nicht-ethnisch zentrierte Themen menschlicher Befindlichkeit aufgreift wie Risikobewältigung, Streitbeilegung, Krankheiten, Alltagsprobleme, Migrationsfragen, Touristik und Freizeitgebrauch. (Hierzu ist im folgenden Text noch mehr zu sagen.) Dafür tritt das reine, inhaltsfeindliche Prozessdenken wieder in den Hintergrund.

(3) Ebenso verlieren postmoderner Minimalismus, Topik und Systemkritik an Überzeugungskraft. Aber ein Restbestand von Anti-Reduktionismus bleibt: Man greift, gleichsam um sich wieder einen Überblick über das ganze Feld der Kulturanthropologie zu verschaffen, auf deren Einzeldisziplinen zurück und studiert deren Eigenwertigkeit: Wirtschafts-, Rechts-, Politik-, Musik-, Sprach- und Symbolanthropologie gewinnen ein „dezentralisiertes“ Interesse. Die Einzelgebiete gewinnen an Gewicht. (Auch dazu bedarf es unten noch einiger Bemerkungen).

Bewusst beschreitet aus diesem Grunde die hier in Buchform gebrachte Konferenz der Kommission für kulturanthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom 21.–23. September 1999 diesen Weg und scheut nicht den Schritt von Teildisziplin zu Teildisziplin (eher im Sinne eines „interdisciplinary“ als eines „crossdisciplinary“ Vorgehens; gute Eindeutschungen dieses Unterschieds scheinen nicht zur Verfügung zu stehen).

(4) Wiederum damit hängt zusammen, dass die ehemals – und noch in den 70er und 80er Jahren – strikte Trennung von kultureller und biologischer Anthropologie zu schwinden beginnt. Man denke an die nahezu gleichzeitige und aufeinander Bezug nehmende Gründung zweier Max-Planck-Institute auf diesen beiden Gebieten, und an Überlegungen zu einer „triple inheritance“, also einer mehrgliedrigen Brücke zwischen nature und nurture.²⁵ Damit sind einige hervorstechende Merkmale der kulturanthropologischen Gegenwartsdiskussion angesprochen.

3. Unter diesen Merkmalen verdient eines hervorgehobene Beachtung, das die heutige Kulturanthropologie in besonderem Maße zu beschäftigen scheint. In seinem posthum erschienenen Hauptwerk *Cours de linguistique générale* trennt Ferdinand de Saussure für die Sprachwissenschaft die diachronische von der synchronischen Arbeitsweise.²⁶ Damit ist ge-

Phenomenon, 1978–1988, Northridge, CA 1988: Timewarp; Lynne Fauley Emery, *Black Dance from 1619 to Today*, 2. Aufl., Princeton, NJ, 1988: Princeton Book Company; Henry Louis Gates, *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, New York 1988: Oxford University Press; Steven Feld, *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, 2nd ed. Philadelphia 1990: Univ. of Philadelphia Press; Samuel A. Floyd, Jr., *Black Music in the Harlem Renaissance: A Collection of Essays*, New York 1990: Greenwood Press; ders., *The Power of Black Music*, New York 1995: Oxford University Press; Veit Erlmann (Hg.), *Populäre Musik in Afrika*, Berlin 1992: Dietrich Reimer; Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, London 1993: Oxford University Press; Kai Fikentscher, „You Better Work!“ *Underground Dance Music in New York City*, Hanover & London 2000: University Press of New England & Wesleyan University Press. Verallgemeinernd z. B.: Richard Leppert & Susan McClary, *Music and Society: The Politics of Composition, Performance and Reception*, London usw. 1987: Cambridge University Press; Line Grenier, *From 'Diversity' to 'Difference': The Case of Socio-Cultural Study of Music*, 9 *New Formations* 125–142 (1989); Marcel Dobberstein, *Musik und Mensch: Grundlegung einer Anthropologie der Musik*, Berlin 2000: Dietrich Reimer (eine unvollständige Aufzählung).

²⁵ Wolfgang Fikentscher & Wolfgang Wickler, *Epigenesis and the Law – Genes, Epigenes, Culture*, Gruter Institute for Law and Behavioral Research News Letter, vol XII, No. 1, Spring 1999, 1, 3; Wolfgang Wickler & Wolfgang Fikentscher, *System und Außenanbindung epigenetischer Verhaltenssteuerung*, *Rechtstheorie* 30 (1999) 69–77; Wolfgang Wickler, *Ansätze zu einem epigenetischen System*, in Martin Usteri (Hg.), *Gene, Kultur und Recht*, *Schriften zur Rechtspsychologie* Bd. 5, Bern 2000: Stämpfli, 11–22; Wolfgang Fikentscher, *Rechtsethologische Bedeutung neuerer Ergebnisse der Epigenetik*, in: Martin Usteri (wie vor), 23–38; Jan-Hendrik Röver, *Epigenetics and the Social Sciences: The Issue of Triple Inheritance*, in: Martin Usteri (wie vor), 125–137.

²⁶ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, hg. von Ch. Bally und A. Sechehaye, 1916 (5. Aufl. 1955).

meint, dass jedes sprachwissenschaftliche Problem entweder unsystematisch-historisch oder ungeschichtlich-systematisch bearbeitet werden kann, und dass man beide Arbeitsweisen begrifflich trennen, zum Nutzen der Sprachwissenschaft aber kombiniert einsetzen sollte. Das Begriffspaar Diachronie-Synchronie wurde später auf andere Geisteswissenschaften übertragen und zunehmend für ein allgemeines geisteswissenschaftliches Arbeitsprinzip gehalten.²⁷ Für die Rechtswissenschaften hat die gleiche Unterscheidung als wissenschaftliches Arbeitsprinzip schon Friedrich-Carl von Savigny in seiner von Jakob Grimm nachgeschriebenen Kollegschrift von 1802 getroffen.²⁸ Wie namentlich ein Blick auf die Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften zeigt,²⁹ wurde die Entdeckung immer wieder gemacht, ohne dass die Autoren voneinander viel Notiz zu nehmen schienen.

Für die Sozialwissenschaften bietet sich das Fragenpaar an: „Wie hat sich das entwickelt?“ (Diachronie), und: „Was bedeutet das nun?“ (Synchronie). Diachronie ist in der Nachfolge de Saussures die an die Betrachtung wissenschaftlicher Gegenstände herangetragene Zeitachse, Synchronie die von Zeit und Raum abstrahierende Beschäftigung mit der dogmatischen Substanz des betreffenden Wissenschaftsgebiets. Die Zeitwörter (*in seinem Ablauf*) erklären und (*deutend*) verstehen kehren hier bedeutungsvoll wieder. Im Anschluss an das oben Gesagte darf – über frühere Feststellungen hinausgehend – festgehalten werden, dass sich Diachronie und Synchronie als gegenseitig sich ergänzende Methoden wissenschaftlichen Fragens und Antwortens für alle Wissenschaften, Natur-, Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften (in der oben vorgeschlagenen Systematik) eignen.³⁰

Vor allem aber scheint die Dichotomie (manche nennen sie Antinomie) von diachronischem und synchronischem Vorgehen für die Sozial- und Kulturwissenschaften passend zu sein. Das mag daher kommen, dass Naturwissenschaften vorwiegend (aber nicht ohne alle Bedeutungsforschung) nach erklärenden Hergängen auf der Zeitachse fragen, und andererseits rein spekulatives Philosophieren die Deutungssuche ganz in den Vordergrund stellt (freilich nicht ohne alles Fragen nach einer Erklärung des sich auseinander Entwickelns).

In anderen Worten: Diachronie und Synchronie können nicht nach den Gesichtspunkten der Stofflichkeit (der Naturwissenschaften) und der Immaterialität (der Geisteswissenschaften) geschieden werden. Auch sind beide Ansätze gegenüber der Methode der Empirie offen, die Diachronie mit ihrer Erforschung der Abläufe sowieso, aber auch eine rein spekulativ vorgehende Synchronie, wenn sie z.B. fragt, ob der Yeti, wenn es ihn gäbe, zu den Australopithecinen oder zur Gattung *homo sapiens sapiens* gehören würde.

Es fragt sich aber, ob nicht die schlichte Unterscheidung von Diachronie als der Forschung *auf der Zeitachse* und Synchronie als der Erforschung begrifflicher und systematischer Zusammenhänge *ohne Zeitbezug* einer kleinen Ergänzung bedarf. Wohin gehört z.B. die ausländische Rechtsordnungen ermittelnde und auswertende Rechtsvergleichung oder die Verglei-

²⁷ So für die Rechtswissenschaften, Wirtschaftswissenschaften und die Soziologie ausdrücklich Wolfgang Fikentscher, *Les rapports du droit privé et de son histoire (l'élément historique en droit privé)*, Studi in memoria di Lorenzo Mossa, Padua 1961: CEDAM, Band II, 181–189 (als selbständig paginierte Broschüre Padua 1960: CEDAM), nachgedruckt in Wolfgang Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, Band 4, Tübingen 1977, 685–692.

²⁸ Herausgegeben von Wesenberg 1951; dazu Karl Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 6. Aufl. Berlin usw. 1991: Springer, 11–18; Karl Larenz/Claus-Wilhelm Canaris, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 3. Aufl. 1995, 264f., jeweils mit Schrifttumsnachweisen, vgl. oben Anm. 11; und in den Zusammenhang eines allgemeinen wissenschaftlichen Arbeitsprinzips gestellt bei Wolfgang Fikentscher, *Methoden aaO* (oben Anm. 27), Band I, Tübingen 1975, 140–148 (im Rahmen einer Strukturalismuskritik).

²⁹ Nachweise dazu in dem oben Anm. 27 zitierten Beitrag.

³⁰ Dazu oben I. und II., sowie Anm. 27, und Kai Fikentscher, „You Better Work!“ *Underground Dance Music in New York City*, oben Anm. 24, 17f.

chung von Wirtschaftssystemen („Kapitalismus“, „Sozialismus“, „Dritter Weg“, usw.)? Ist die kulturalanthropologische Vergleichung von Indianermärchen oder die Sammlung des Ethnologen von Zaubersprüchen, Kriegsgesängen oder Initiationsriten diachronisch oder synchronisch zu nennen? Wie steht es mit der Bimusikalität in Dritte-Welt-Ländern?

Man hat derartige Sammlungen *heutiger Objekte* zu Zwecken der Vergleichung und wissenschaftlicher Deutung mit der Sammlung *historischer* Daten zusammengekoppelt. Die Fülle der heuristisch tatsächlich verwandten und darum verstehender Deutung zugänglich zu machender Erscheinungen offenbart sich dem Forscher nur, wenn er historisch und vergleichend vorgeht. Umgekehrt ist z.B. die moderne wissenschaftliche Rechtsvergleichung weitgehend aus der Rechtsgeschichte hervorgegangen.³¹ Jeder Rechtsvergleicher arbeitet auch historisch, und viele Rechtshistoriker sehen in der Rechtsvergleichung die Fortsetzung ihrer Forschungen bis in die Gegenwart: Verglichen wird in Zeit und Raum. Gemeinschaftsarbeit ist gefragt und wird anerkannt. So könnte man alle Sozial- und Kulturwissenschaften der Reihe nach abfragen, ob sie ihr Soll an gleichzeitig betriebener dogmatisch-systematischer und historisch-vergleichender, sowie geographisch-vergleichender Arbeitslast erfüllen.³² Das Ziel sollte ein möglichst ausgewogenes, alle drei Zweige berücksichtigendes Betreiben der Sozialwissenschaft Kulturalanthropologie sein.³³

Die hier gesammelten Beiträge belegen, dass in der gegenwärtigen Kulturalanthropologie sowohl dogmatisch-systematische Arbeit geleistet wird (z.B. in der Kategorienbildung der archäologischen, der Kulturkontakt- und der Wirtschaftsanthropologie), als auch diachronische in beiderlei Gestalt, nämlich als historische (dazu zwei Beiträge) und als vergleichende Anthropologie (die meisten Beiträge).

Wie sich Synchronie und Diachronie einer Sozial- oder Kulturwissenschaft zueinander verhalten, und wie innerhalb der Diachronie historisch oder vergleichend oder in beiden Richtungen geforscht wird, ist für den Stand dieser Wissenschaft kennzeichnend. Mit der Kulturalanthropologie scheint es, auch im deutschen Sprachbereich, nicht zum Schlechtesten bestellt zu sein, wie dieser Band veranschaulicht.

Vergleichende Diachronie ist freilich eine sprachlich unbefriedigende Bezeichnung. F. de Saussure dachte, als er den Ausdruck diachronisch erfand, nicht an die Sprachvergleichung, sondern nur an den Gegensatz von dogmatisch-systematischem und historischem Forschungsansatz. Ein Ausweg aus der begrifflich-terminologischen Notlage bestünde möglicherweise darin, der *synchronischen* Methode an Stelle nur einer *zwei nicht synchron arbeitende vergleichende Methoden*, eine historisch-vergleichende und eine geographisch-vergleichende gegenüber zu stellen. Die historisch vorgehende, geschichtliche Tatsachen zum Vergleich heranziehende

³¹ Konrad Zweigert/Hein Kötz, Einführung in die Rechtsvergleichung, 3. Aufl. Tübingen 1996, 49–61, insb. 56 f.

³² Beispiel einer kritischen Stimme aus dem Ausland: „Yet, hopes for expanding the field (gemeint ist die wissenschaftliche Musikvergleichung in Deutschland) are small. Due to the strong dominance of historical musicology, ethnomusicology and systematic musicology have almost no lobby to obtain financial funding ...“, Britta Sweers, Ethnomusicology in Germany, 34 SEM Newsletter, published by the Society for Ethnomusicology (SEM), No. 3, May 2000, 1–5, S. 5.

³³ Guido Adler, Umfang, Methode und Ziel der Musikwissenschaft, Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft I, 1885, 5, unterscheidet die drei Kategorien. Von kompetenter Seite wird manchmal geklagt, die deutsche Ethnologie sei gut in historischer und ethnographisch-vergleichender Sicht, doch komme gelegentlich die (synchrone) Theorie zu kurz. Das sei hier unkommentiert wiedergegeben. Wahrscheinlich haben alle Wissenschaften über zeitweise Hintansetzungen einer der drei Schwerpunkte zu klagen: Synchronie (Struktur, System), Diachronie (Vergleichung in der Zeit) oder Synkrisie (Vergleichung im Raum). Zur Rolle der „Historischen Anthropologie“, traditionell und als Versuch einer fachlichen Neuorientierung, s. Julika Funk, o. Anm. 5, und Michael Mitterauer, Debatte: „Von der Historischen Sozialforschung zur Historischen Anthropologie?“, im selben Band, 139–148; sowie den Band Fikentscher/Köhler/Franke, o. Anm. 23.

Methode könnte dann weiterhin die *diachronische* genannt werden; die in der Gegenwart im geographischen Raum (im weitesten Sinne) Vergleiche anstellende und das Material dafür heranschaffende Methode könnte mit einem der griechischen Sprache entnommenen Kunstwort die *synkritische*, und das Substantiv dazu die *Synkrisie* genannt werden. (*Sýgkrisis* ist das griechische Wort für Vergleich.) Für den vorliegenden Band haben Keebet von Benda-Beckmann, Günter Bierbrauer, Andreas Heinemann und Richard Potz in diesem Sinne synkritische (d.h. in der Gegenwart kulturenvergleichende) Abhandlungen beigetragen. Diachronie und Synkrisie gehören zusammen als die beiden in Zeit und Raum vergleichenden Ansätze.

Allerdings setzt das de Saussure's Unterscheidung *und* die hier vorgeschlagene Erweiterung auf drei Positionen, und damit die volle Emanzipation der Dogmatik von der Geschichte *und* von der „geographischen“ Vergleichung voraus. Die Unterscheidung zwischen geschichtlicher Vergleichung und räumlich-geographischer Vergleichung ist ein Vorgang, der vermutlich in verschiedenen Wissenschaften mit unterschiedlichem Problembewusstsein vollzogen wird. Für die Kulturanthropologie dürfte er als durchgeführt und gegeben angenommen werden.

V.

Nach den vorstehenden einleitenden Bemerkungen zum Begriff (II.), zum sachlichen Gehalt (III.) und zur Entwicklung ihrer Arbeitsweise (IV.) der Kulturanthropologie seien Hinweise auf aktuelle Themen der Kulturanthropologie, vor allem in deutschen Sprachraum, gestattet. Die hier gesammelten Konferenzreferate wollen diese Themenbereiche wenigstens ausschnittsweise wiedergeben.

Das Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen in einem geographischen Gebiet, in einem oft von einer herrschenden Gruppe dirigierten Staat, die ihrerseits auch eine bloße Minderheit darstellen kann, sowie Enklaven-, Randlagen- und Durchmischungsprobleme, bilden einen viel behandelten Schwerpunkt kulturanthropologischer Arbeit. Dazu zählen die älteren *melting-pot*-Probleme, die Thematik der „Überfremdung“, das Problem der ethnischen Identität, die Behandlung von kulturellen Enklaven, die Zerteilung von Ethnien durch Ziehung politischer Grenzen, die Vorwürfe der „Balkanisierung“ und „Tribalisierung“ und dergl. Dem steht als verwandtes Gebiet die Migrations-Anthropologie nahe.³⁴ Migration beschäftigt zwar andere Sozialwissenschaften, doch auch die Kulturanthropologie hat ihren Beitrag zu leisten. Wiederum verwandt damit ist der verhältnismäßig viel behandelte Gegenstand der Grenze als kulturanthropologisches Phänomen.

Das Thema des Fremden als solches regte zu selbstkritischem Nachdenken in der Kulturanthropologie an. Johannes Fabians Buch „*Time and the Other*“ liegt schon einige Jahre zurück, doch ist seine Brisanz noch keineswegs aufgearbeitet.³⁵ Manche andere haben über das Fremde und die Fremdheit geforscht und veröffentlicht. Die Stiftung Volkswagenwerk hat einen Forschungsschwerpunkt über das Fremde und das Eigene eingerichtet. Hier mündet das Studium kultureller Sachfragen in die Weiterführung der anthropologischen Methodik ein, über die unten, diesen Bericht abschließend, zu sprechen ist.

Wirtschaftsethnologie ist ein zu Recht aktuelles Thema, und es scheint, dass auf diesem Gebiet – trotz der wegweisenden Ansätze von heute zu den Klassikern zählenden Autoren – das meiste noch zu entdecken ist.

³⁴ Siehe u. a. Fußnote 56 unten. Zur hohen Mobilität der Musik s. M.-P. Baumann (im 4. Kap.).

³⁵ J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983: Columbia University Press.

Religionsanthropologie ist ein neuerdings wieder stärker beachtetes Thema. Ansätzen in den USA stehen Arbeiten in anderen Ländern, auch in Deutschland, zur Seite. Inzwischen belächelt wohl niemand mehr den Versuch, anthropologisch unterscheidbare Denkart auch mit Hilfe der Religionstheorie zu entschlüsseln.

Zur Rechtsanthropologie kommt der Jurist auf zwei Wegen: Entweder von der Rechtsvergleichung her, oder, wenn er sich für Rechtssoziologie interessiert, spätestens an dem Punkt, wo ihn angesichts der Vielfalt der juristisch zu beobachtenden Kulturen die Soziologie in ihrem traditionellen wissenschaftlichen Ethnozentrismus zu verlassen beginnt.

Die Rechtsvergleichung ist an sich – wie der Name sagt – eine Methode. Aber sie ist notwendigerweise angereichert um einen Fundus zu studierender und im Hörsaal vorzutragender Inhalte englischen, französischen, schweizerischen, italienischen, US-amerikanischen und anderen Rechts. Unsere Rechtsstudierenden benötigen den Unterricht in fremden Rechten, und sie wollen ihn als Teil eines international ausgerichteten Studienprogramms. Man braucht nur die etwas weiterreichende Frage nach dem islamischen Recht und anderen religiösen Rechten, nach den für jede Entwicklungspolitik wichtigen Stammesrechten in Dritte-Welt-Ländern anzuschließen, und man ist umringt von Rechtsanthropologie.

Zu jeder rechtstheoretisch abgerundeten Jura-Ausbildung gehört auch die Rechtssoziologie. Sie lehrt die gesellschaftlichen Hintergründe des Rechts, vor allem als Rechtsquellen- und als Richtersozilogie, und sie geht dabei auch den gesellschaftlichen Wirkungen des Rechts und seiner Verwirklichung nach. Wenn allerdings im kulturvergleichenden Zusammenhang die Frage laut wird, was in religiös, stammesrechtlich oder postsozialistischen Rechten die Welt – die Rechtswelt – im innersten oder auch nur äußerlich zusammenhält, lässt einen die moderne Soziologie mit ihren westlich ausgerichteten System- und Gesellschaftsvorstellungen im Stich. Oft muss man auf Max Weber zurückgreifen, um ausgebreitete vergleichende Kulturosoziologie zu finden. In jüngster Zeit entdecken manche Soziologen hinter dem soziologischen System die Welt wieder. Vermutlich wurde diese an Max Weber anknüpfende Neubesinnung auf die Rolle von Kulturen in der Soziologie ausgelöst durch den Zusammenschluss der europäischen Länder mit ihren verschiedenen Kulturen in der Europäischen Union, möglicherweise auch durch den sich der Soziologie stellenden Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklungshilfe.

Noch ein Wort zu den Geschichtswissenschaften. Wenn nicht alles trügt, ändert sich z. Zt. das Verhältnis der Kulturanthropologie zur Geschichtswissenschaft. Nicht nur sind Arbeiten zur Historischen Anthropologie und Ethnologie auffällig häufig.³⁶ Nicht nur, dass politische Vergangenheitsbewältigung auch aus Sicht der Kulturanthropologie vonnöten und durchgeführter Programmpunkt ist. Auch das Verhältnis von Kulturanthropologie zum Zeitablauf wird problematisiert. Wer Anthropologie lehrt, merkt das am historischen Kapitel, das in jeder einschlägigen Vorlesung am Anfang oder in seiner Nähe steht: Früher kam man mit einem Streifzug durch die anthropologischen Schulen und Richtungen zurecht: Die Missionare, die evolutionäre Anthropologie, Diffusionismus und Kulturkreislehre, die amerikanische vergleichende Schule, die englischen Sozialanthropologen, die Leidener Schule, die Funktionalisten, die französischen Strukturalisten, die Ökologen und Materialisten samt den Marxisten, die prozess- und praxis-orientierten Anthropologen, die Spezialisten und schließlich die postmodernen Kritiker. Heute muss man zwei historische Kapitel lesen: Ein Schulen-Kapitel der geschilderten Sorte, und eine Wissenschaftsgeschichte der Anthropologie,

³⁶ Vgl. die Beiträge zum Sammelband Wolfgang Fikentscher, Herbert Franke & Oskar Köhler (Hg.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, s. o. Anm. 23; sowie die Beiträge von Nishikawa und Whitman in diesem Band.

die z.B. nach Religions-Ausrichtung, Ethnien-Orientierung, System-, Struktur- oder Institutionen-Bewußtsein, heuristisch-topischem Vorgehen, postmodernistischem Minimalismus und allgemeinen Selbstverständnisszweifeln unterscheidet.³⁷

Der derzeit wichtigste Übergang in diesem wissenschaftsgeschichtlichen Duktus ist der gegenwärtig stattfindende von einer überbrachten Orientierung der Anthropologie, insb. der Kulturanthropologie, an Ethnien, zu einem neu sich entwickelnden wissenschaftlichen Interesse an „Menschheitsthemen“ und ihren Institutionen. Dem ist in den drei folgenden Absätzen nachzugehen.

Die traditionelle, sich den Ethnien zuwendende Anthropologie kreiste um territoriale (und – gegenbildlich – nomadische) Identitäten.³⁸ Es ging der traditionellen Sozialanthropologie (im britisch-niederländisch-skandinavischen Sinne) und Kulturanthropologie (im amerikanischen Sinne) um (1) Ethnien, d.h. Kulturen in der Mehrzahl (Henry S. Maine, Edward B. Tylor, Josef Kohler, E. Nordenskjöld, Bronislaw Malinowski, C. van Vollenhoven und die Leidener Schule, George P. Murdock, Robert Redfield, Oscar Lewis, Leslie White, Leopold Pospíšil, Paul und Laura Bohannan, Laura Nader und viele andere); (2) um koloniale und postkoloniale Themen (der britischen, niederländischen, französischen, belgischen usw. Anthropologien), für die Begriffe wie der teilnehmende Beobachter, die ökonomischen Sphären (Paul und Laura Bohannan) und auch der empiriekritische Interpretationismus (Clifford Geertz) von Bedeutung wurden; (3) um Strukturen (Claude Lévi-Strauss und seine Schüler, z.B. Maurice Corvez); (4) um dialektischen und historischen Materialismus (Friedrich Engels, Claude Meillassoux, Louis Althusser, A.I. Pershitz u.a.); (5) um postkoloniale Studien des „Anderen“ und des „Fremden“ (Dell Hymes' Reinterpretation der Anthropologie, Johannes Fabians zeitgleichen Anderen, John L. Gwaltneys Drylongso,³⁹ Robert Horton's Denkart-Dichotomien); (6) um Prozesse und Wandlungen (Elizabeth Colson, Sally Falk Moore, Sherry Ortner); um (7) Krisen des anthropologischen Selbstverständnisses (Eric Wolf, James Clifford und George E. Marcus' „Kulturkritik“); und um postmodernistische Gegenstandsminimierung und Reduktionskritik (Eric Wolf, Sally Falk Moore).

Dagegen zielt eine neuere anthropologische Bemühung auf nicht geographisch und nicht-ethniengebundene topische Lebenszusammenhänge und Menschheitsthemen, oft gebunden oder wenigstens bindbar an Institutionen menschlichen Daseins. Dabei geht es dann beispielsweise um (1) extreme oder ausgewählte Umwelten wie Pokerspiel, Tankstellen entlang der Route 66 in den nordamerikanischen Westen, Bergtäler, Touristikzentren, Grenzgebiete und Migration (Rio Grande, Europa-Regionen, Wanderarbeiter),⁴⁰ Flugplätze, Sportplätze, die „fan“- oder „hooligan“-Kultur, punks und skinheads, (2) um urbane Anthropologie (mit Unterthemen wie Stadtzentren, Vorstädte, Drogenkriminalität, Armut), (3) um benachteiligte Bevölkerungsschichten oder anders definierte Bevölkerungssegmente, (4) um das, was man seit Ina-Maria Greverus' Buch „Kultur und Alltagswelt“ nennt,⁴¹ (5) um Anthropologien topischer Lebenszusammenhänge, z.B. die am kalifornischen Humboldt College entstandenen Studien mit Krebsleidenden oder die Anthropologie der politischen Entschuldi-

³⁷ Jerry D. Moore, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Walnut Creek, CA 1997: AltaMira Press (Sage).

³⁸ Siehe zum Folgenden z.B. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968: Crowell; Wolfgang Fikentscher, *Modes of Thought*, oben Anm. 7, 77–101, 508ff., mit den dortigen Schrifttumsnachweisen.

³⁹ John L. Gwaltney, *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*, New York 1980: Vintage.

⁴⁰ Siehe dazu unten Anm. 56.

⁴¹ Ina-Maria Greverus, *Kultur und Alltagswelt: Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*, Frankfurt/Main 1978 (1. Aufl.).

gung,⁴² Frans de Waal's gegenwärtig laufende Studien zur Vergebung, und (6) um Forschungen zur Transformation von Wirtschaftssystemen mit kultureller Verankerung; (7) zu den nicht-ethniengebundenen anthropologischen Studien zählen auch solche über die Anthropologie von Drogengebrauch und diesbezügliche Verbrechen und andere körperbezogene, an die medizinische Anthropologie angrenzende Arbeiten, wie z.B. die von Dietmar Kamper über die Anthropologie des Verhältnisses des Menschen zu seinem Körper,⁴³ „bodylore“-Studien, anthropologische Betrachtungen von Piercing und Tätowierung, Rauchen und Essentabus;⁴⁴ das Thema der Krankheit in anthropologischer Sicht wurde schon erwähnt. (8) Weiter finden sich anthropologische Abhandlungen über Sponsoring und Imagepflege, sowie über (9) häusliche Gewalt.⁴⁵

Diese moderne, nicht-ethniengebundene, „institutionelle Anthropologie“ – wenn man ihr einen freilich nicht ganz unmissverständlichen Namen geben will – legt das Schwergewicht nicht mehr auf zu erforschende Stämme und Völker, sondern auf menschliche Lebenszusammenhänge und Lebenswelten. „Lebenswelt-Anthropologie“ wäre daher ein anderer möglicher Ausdruck. Wie die genannten Beispiele zeigen, bietet das Ausland viel Anschauungsmaterial. Aber auch in Deutschland wird zunehmend auf diese Weise neue Anthropologie betrieben. Die Bedeutung dieser institutionellen Anthropologie liegt in der Fortsetzung anthropologischer Bemühung auf allgemein-menschlicher Ebene nach dem Eintritt der „Ureinwohner“, „Wilden“, „aborigines“, „Naturvölker“ usw. in den Kreis der souveränen Teilnehmer an einer entkolonialisierten Weltkultur. Die Soziologie hätte sich dieses Arbeitsfeld erschließen können, hat sich aber – nach Max Webers Tod – hauptsächlich westlichen Taxonomien mit entsprechenden westlichen System- und Wertungsüberlegungen gewidmet. In jüngerer Zeit wieder einsetzende kulturvergleichende soziologische Studien laufen daher Gefahr, mit statt mit mehrkulturell einsetzbaren anthropologischen mit ethnozentrisch-westlichen Untersuchungsmethoden zu arbeiten.

Strikt lassen sich ethniengebundene und institutionelle Anthropologie allerdings nicht trennen. In vielen Arbeiten berühren, ja überlagern sich beide Ansätze. Beispiele sind Verbindungen von Studien über afro-amerikanische Ethnizität mit zugehörigen „institutionellen“ Szenen (Charles Keil,⁴⁶ William Hawkeswood⁴⁷), stammes- und nicht-stammesbezogene Mediation und Schiedswesen im Vergleich (Christian Duve⁴⁸), sowie Gerichtsgebräuche bei nordamerikanischen Indianerstämmen (Robert D. Cooter und Wolfgang Fikentscher⁴⁹).

Diese keineswegs auf erschöpfende Erfassung abzielenden Bemerkungen über vielbehandelte klassische *und* moderne Themen der Kulturanthropologie dienen dazu, deren Aktualität und Lebenskraft unter Beweis zu stellen. Dies wiederum ist die beste Widerlegung der post-

⁴² John Borneman, *Settling Accounts: Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*, Princeton, NJ, 1997: Princeton University Press. Dazu unten Anm. 51.

⁴³ Z. B. Dietmar Kamper, *Zur Geschichte des Körpers*, 1976.

⁴⁴ Z. B. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1970: Penguin Books.

⁴⁵ Wolfgang Fikentscher, *Rechtsanthropologie – am Beispiel einer Feldstudie zu rechtlichen Reaktionen auf Gewalt in der Familie bei Pueblo-Indianern*, JURA – Juristische Ausbildung 1998, 182–189, mit weiteren Angaben.

⁴⁶ Charles Keil, *Urban Blues*, Chicago 1966: University of Chicago Press.

⁴⁷ William G. Hawkeswood, *One of the Children: Gay Black Men in Harlem*, hg. von Alex W. Costley, Berkeley/Los Angeles, CA, 1996: University of California Press.

⁴⁸ Noch unveröffentlichte Arbeit.

⁴⁹ Robert D. Cooter/Wolfgang Fikentscher, *Indian Common Law: The Role of Custom in American Indian Tribal Courts*, 46 *American Journal of Comparative Law* 287–330, 509–580 (1998).

modernen Kritik an der Notwendigkeit von Kulturanthropologie. Soweit postmoderne Wissenschaftskritik bisheriger sozialwissenschaftlicher Forschung übertriebenen Rationalismus vorwirft, geht die Kritik ohnehin fehl, jedenfalls was die Anthropologie anlangt: Jeder Kulturanthropologe weiß, dass es so viele Rationalitäten gibt wie Kulturen.

VI.

Im Vorwort war die Rede von der Gründung der Kommission für kulturanthropologische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1996 und ihrer Festlegung auf die empirische Arbeitsweise. Zusätzlich zu schon bestehenden Einrichtungen der Anthropologie, der Ethnologie, der Völkerkunde und der Volkskunde sollte damit der Kulturanthropologie unter dieser Bezeichnung eine – wenn auch bescheidene – institutionelle Verankerung in der deutschen Wissenschaftslandschaft gegeben werden. Die Wahl des Ausdrucks Kulturanthropologie will an die amerikanische (auf Franz Boas zurückgehende, antikolonialistische) Tradition der in Zeit und Raum vergleichenden Betrachtung in sich selbst gegründeter, zweckfrei bestehender Kulturen erinnern.

Im Jahr 1998 nahm das Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig seine Arbeit auf in den vier vorgesehenen Arbeitsbereichen: Entwicklungs- und komparative Psychologie, evolutionäre Genetik, Linguistik und Primatologie. Damit hat die Forschung in der biologischen Anthropologie auch in der Max-Planck-Gesellschaft wieder eine Heimstätte gefunden. Mit der Bezeichnung „evolutionäre Anthropologie“ dürfte nicht die älteste Phase der modernen Anthropologie gemeint sein, die mit Johann Jakob Bachofen und Henry S. Maine im Jahr 1861 begann, von Charles Darwin beeinflusst war und mit dem kulturvergleichenden Programm des Deutsch-Amerikaners Franz Boas in den neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts zu Ende ging. „Evolutionäre Anthropologie“ dürfte vielmehr als neuverwendeter Terminus diejenige Anthropologie beschreiben wollen, in der die biologische (insb. genetische und epigenetische) Natur des Menschen im Mittelpunkt steht.

Seit 1999 besteht im benachbarten Halle ein Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, dessen „Projektgruppe“ für Rechtsanthropologie im Jahr 2000 ihre Arbeit mit einem Projekt zum Rechtspluralismus aufgenommen hat. Die von der Max-Planck-Gesellschaft verwendete Übersetzung des Institutsnamens „für ethnologische Forschung“ ins Englische lautet „for Social Anthropology“ (in britischer Tradition⁵⁰). Die Pflege der Anthropologie auf ihren beiden Gebieten – der physischen und der kulturellen – und damit das Wiederanknüpfen an die weltweite wissenschaftliche Diskussion in einer Sozialwissenschaft, die der Globalisierung näher steht als alle anderen Wissenschaftsgebiete, ist daher durch eine Reihe deutscher wissenschaftlicher Institutionen und nunmehr auch innerhalb der Max-Planck-Gesellschaft gesichert.

VII.

Nach diesem gewiss lückenhaften Überblick über empirisch-anthropologische Forschungseinrichtungen sei kurz der kulturanthropologischen Periodika und Reihen gedacht. Einen bibliographischen Überblick geben außer den Gesamtverzeichnissen der Verlage (am um-

⁵⁰ Was wohl nicht ausschließt, dass *inhaltlich* auch die deutsche Bedeutung des Wortes Sozialanthropologie mitgemeint ist, siehe dazu oben III. Die „Projektgruppe“ dient dem Aufbau einer eigenen Institutsabteilung.

fangreichsten z. Zt. wohl Reimer, Berlin, 1999/2000) die Beiträge und Zusammenstellungen von Julika Funk, Michael Mitterauer u. a. in Band 25 von *Historical Social Research – Historische Sozialforschung*, hg. vom Zentrum für Historische Sozialforschung, Köln, 2000 No. 2 (54–177). Fachwissenschaftliche Zeitschriften auf dem Gebiet der Kulturanthropologie mit allgemeiner Themenstellung sind in Deutschland nicht gerade zahlreich.

Als Vertreter eines breiten kulturwissenschaftlichen Ansatzes zu nennen ist „*kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaft*“ (Berlin, seit 1990). Die Zeitschrift „*Sociologus*“ bringt neben soziologischen Beiträgen auch solche aus der Kulturanthropologie. Es besteht die mit reicher Überlieferung und großen anthropologischen Verdiensten ausgestattete Zeitschrift „*Anthropos*“, zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ins Leben gerufen von der sog. Anthropos-Schule um Pater Wilhelm Schmidt und seine Mitstreiter im Missionskloster zu Mödling südlich von Wien. Nach mannigfachen Wandlungen, nicht zuletzt durch die Vertreibung Schmidts aus Mödling durch die Nationalsozialisten im Jahr 1938, erscheint die Zeitschrift heute in St. Augustin bei Bonn.

Die Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde und die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte bringen gemeinsam ihre (heute so genannte) „*Zeitschrift für Ethnologie*“ derzeit im 125. Bande heraus (Berlin). Wie ihr Titel sagt, beschränkt sie sich grundsätzlich auf die eigentliche Völkerkunde, würde also z.B. Schwierigkeiten haben mit Themen wie die Anthropologie des Pokerspiels oder der Entschuldigung.⁵¹ Traditionsreich auf dem Gebiet der Völkerkunde ist auch das Baessler-Archiv – Beiträge zur Völkerkunde (Neue Folge, z. Zt. mit Bd. 47, 1999, Berlin). Der historischen Anthropologie nimmt sich die 1993 gegründete Zeitschrift „*Historische Anthropologie*“ (Saarbrücken/Erfurt) an. Aktueller Thematik widmet sich die in Münster erscheinende Zeitschrift „*Ethnologie heute*“.

Spezielleren Zuschnitts als diese Zeitschriften sind z.B. die Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen (Berlin), „die in München erscheinende Zeitschrift „*Trickster*“ (andere geben als Verlagsort Wuppertal an), die von Studenten herausgegebene Zeitschrift „*Cargo*“ und der weite Kreis der Einzelgebiete betreffenden Periodika wie „*Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*“ (Berlin) und „*Afrika und Übersee – Sprachen – Kulturen*“ (Berlin).

Zur Historischen Anthropologie gibt die Vierteljahresschrift „*Historical Social Research/Historische Sozialforschung*“, Köln, Auskunft. Für die Pflege der Rechtsethnologie wurde 1878 die „*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*“ gegründet (damals manchmal auch „*Kölner Zeitschrift*“ genannt), an deren frühen Bänden vor mehr als hundert Jahren Josef Kohler beteiligt war (obwohl er nicht zu den Gründern gehört), und die, jahrelang ediert von Otto Spies, seit 1990 von internationalen Wirtschaftsrechtlern betreut wird. Heute wird sie von Rolf Birk, Werner F. Ebke, Bernhard Grossfeld, K.-M. Meessen und Otto Sandrock im Enke Verlag, Heidelberg, herausgegeben. *Habent sua fata libelli*.

Eine erwähnenswerte Zeitschrift, auch für Anthropologen, sind die KAS/Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung, in St. Augustin bei Bonn. Sie bringen im Bereich des internationalen Arbeitsfeldes der Konrad-Adenauer-Stiftung aktuelle Berichte und Bewertungen aus allen Ländern der Erde. Obwohl sich ihre Herausgeber und Artikelverfasser nicht die Anthropologie zum Ziel gesetzt haben, sind die dort berichteten kulturellen, wirtschaftlichen, allgemein-politischen und ethnographischen Nachrichten und Übersichten eine Fundgrube für Kulturanthropologen.

⁵¹ Gegenstand von John Bornemans Buch „*Settling Accounts*“, ein Werk, in dem es um den Kniefall Willy Brandts in Warschau und die japanische Bitte um Verzeihung gegenüber Korea als Beispiele einer Entschuldigungskultur im internationalen Staatenverkehr und im modernen Völkerrecht geht, siehe oben Anm. 42.

Nicht aufgezählt werden können hier die zahlreichen deutschsprachigen Schriftenreihen, teils mehr genereller, meist eher spezieller Richtung. Dem Gegenwartsleben zugewandt sind die „Kulturanthropologie NOTIZEN“, die im Selbstverlag des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt/Main erscheinen.

Aus Nachbarländern seien im rechtsanthropologischen Bereich das wichtige und interessante *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Groningen, genannt, zu dessen häufigen Autoren Keebet und Franz von Benda-Beckmann, John Griffiths und Fons Strijbosch zählen. In Wien erscheint unter der Obhut von Richard Potz und René Kuppe die Zeitschrift „*Law and Anthropology*“. Beide Zeitschriften haben sich u. a. dem praktisch wichtigen Thema des Minderheitenschutzes gewidmet.

VIII.

Nur wenige Worte können abschließend methodischen Neuerungen – geschehenen und sich anbahnenden – zugemessen werden. Sie betreffen u. a. die linguistische Seite der Kulturanthropologie. In Deutschland – und nicht nur dort – steht sie zu Unrecht etwas im Schatten völkerkundlicher Arbeit an der materiellen Kultur.

Es bestehen mehrere deutschsprachige Bücher zur Arbeit im Feld. Die klassische Feldforschung der Kulturanthropologie – verbunden mit einer traditionellen Zurückweisung der sog. Lehnstuhl-Anthropologie – besteht als Basis der auf diesem Gebiet arbeitsnotwendigen Empirie unangefochten. Wer sich ihr nicht unterziehen kann oder will, sagt dies zumeist im Vorwort. Begründungen dafür braucht man nicht anzuführen. Es mag gute Gründe geben, sich lediglich der Feldforschungsergebnisse anderer zu bedienen, etwa um eigene Gedanken, sichtend, ordnend und weitere Aufgaben stellend zur Geltung zu bringen. Grundregel sollte gleichwohl die Feldforschung bleiben, gleichgültig ob sie z. B. aus medizinisch-anthropologischem Anlass im tropischen Regenwald, zur Bereicherung der archäologischen Anthropologie in der Hitze der Sonora-Wüste oder in der Kneipe um die Ecke stattfindet, weil man die Stammtisch- und Skatrundenkultur anthropologisch erarbeiten will.

Feldarbeit ermöglicht die Ermittlung der Daten, die für empirische Studien benötigt werden. Nicht selten wird Feldforschung unter Gefahren für Leben und Gesundheit, oder dem feindseligen Misstrauen der örtlichen Bevölkerung, Krieg, Bürgerkrieg, polizeilichen Schikanen oder Dritte-Welt-bürokratischen Hindernissen ausgesetzt geleistet.⁵² Der Frust und die Verzweiflung über die fern der Heimat nach einem arbeitsreichen, mit Risiken gepflasterten Tag wieder einmal misslungene Feldarbeit und die dadurch nutzlos vertane Zeit verlieh schon stets der Kulturanthropologie die höheren Weihen.

Der kulturanthropologische Autor sollte sagen, welcher Sprache(n) sie oder er sich bei den Interviews und sonstigen Gesprächen im Feld bedient hat. In diesem Zusammenhang haben vor allem nichtdeutsche Autoren auf das Verhältnis der Sprache, in der die Feldforschung durchgeführt wurde, und der Sprache der Vermittlung der Feldforschungsergebnisse aufmerksam gemacht. Grundsätzlich sollte jeder kulturanthropologische Autor der Sprache(n) seiner Konversationspartner mächtig sein und sich und anderen Rechenschaft geben über

⁵² Beispiele: Charles Keil, *Tiv-Song: The Sociology of Art in a Classless Society*, Chicago 1979: University of Chicago Press; Alan Lomax, *The Land Where the Blues Began*, New York 1993: Pantheon; Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford 1989: Stanford University Press (orig. 1967); Napoléon Chagnon, *Some Limits of Research in the Sociobiology of Kinship and Mating*; in: King's College Sociobiology Books (Hg.), *Current Problems in Sociobiology*, Cambridge 1982: Cambridge Univ. Press, 281–318. Vgl. auch den Beitrag von Max Peter Baumann in diesem Band.

den Tatbestand und dessen Konsequenzen, dass die beiden oben genannten Sprachen nur selten identisch sind. Diese Aspekte einer sog. (Sprach-)Reflexivität, die keineswegs identisch sind mit der emic-etic-Unterscheidung, können sogar zu wichtigen Bestandteilen der Forschung selbst werden.⁵³

Größere anthropologie-methodische Entwicklungen sind aus der deutschen Gegenwart soweit ersichtlich kaum zu berichten. Bärbel Wehr unternahm den interessanten Versuch, soziologische und anthropologische Interview-Methoden zu kombinieren.⁵⁴ Zutreffend ist die Beobachtung von Gisela Welz, dass Feldforschung zunehmend unter Mobilitätsdruck gerät.⁵⁵ Bei Welz wird – im Anschluss an Ulf Hannerz – eine Konsequenz aus Globalisierung, Mobilität und Migration gezogen. Einbuße an Intensität und Bereicherung durch ermöglichte zusätzliche Bandbreite dürften sich im Idealfall die Waage halten.⁵⁶

Von anderen Sozialwissenschaften könnte die Kulturanthropologie lernen, ohne ihre in der Tat recht feingespinnenen Methoden der Kulturvergleichung (Komponential-, Korrelations- und (auf beschreibende und wertende Metatheorien zurückgreifende) Synepeia-Analyse) aufzugeben. Denkmodelle etwa der Soziologie und der Psychologie wie Längs- und Querschnittsanalysen, die psychologiewissenschaftliche Unterscheidung universeller, differentieller und individueller Fragestellung und ähnliche Forschungstechniken können auch in der Kulturanthropologie von Nutzen sein. Gerade heute, wo soziologische Kulturerfassung wieder aufgegriffen wird, dürfte ein Blick über die Grenzen kulturanthropologischer Metho-

⁵³ Siehe zur emic-etic-(Außen-Innen-)Unterscheidung die nächste Anmerkung. Zur Sprachreflexivität und damit zusammenhängenden Fragen z.B. Thomas Kochman, *Toward an Ethnography of Black American Speech Behavior*, in: Norman E. Whitten und John F. Szwed (Hg.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, New York 1970: The Free Press, 145–162; ders. (Hg.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, Urbana, IL 1972: University of Illinois Press; ders., *Black and White Styles in Conflict*, Chicago 1981: University of Chicago Press; Charles A. Valentine und Betty Lou Valentine, *Making the Scene, Digging the Action, and Telling It Like It Is: Anthropologists at Work in a Dark Ghetto*, in: Whitten und Szwed (wie vor), 403–418; Betty Lou Valentine, *Hustling and Other Hard Work: Life Style in the Ghetto*, New York 1978: The Free Press; Steven Feld, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia 1982, 2d ed. 1990: University of Pennsylvania Press; Kai Fikentscher, „You Better Work!“ Music, Dance and Marginality in Underground Dance Clubs of New York, Ph.D. thesis, University Microfilm Inc., 300 N. Zeeb Rd., Tel. (313) 761–4700, Ann Arbor, MI, No. TX 4–300–026, as of July 1, 1996, 34–41 (stark gekürzt in der gedruckten Ausgabe, oben Anm. 24); Kyra D. Gaunt, *The Games Black Girls Play*, New York University Press (im Erscheinen).

⁵⁴ B. Wehr, *Rechtsverständnis und Normakzeptanz in ethnopluralen Gesellschaften: Eine rechtsanthropologische Untersuchung über das Verhältnis Deutscher kurdischer Abstammung aus der Türkei in München zur deutschen Rechtsordnung*, München 2000: C. H. Beck. Wolfgang Fikentscher's Auseinandersetzung mit der älteren emic-etic-Debatte und sein Versuch der Eröffnung einer Meta-Begrifflichkeit und einer Meta-Wertung als Mittelweg zwischen Ethnozentrismus und radikalem erkenntnistheoretischen Relativismus – die sog. Synepeia-Analyse unter Einbeziehung der Komponential- und der Korrelations-Analyse der Yale Ethnographers' School – sei hier nur am Rande erwähnt, Wolfgang Fikentscher, *Modes of Thought aaO* (oben Anm. 7, 116–149). Die Synepeia-Methode wurde bei den Feldforschungen von Robert D. Cooter und Wolfgang Fikentscher in nord-amerikanischen Stammesrechten und bei taiwanesischen Ureinwohnern angewandt. Sie ist sowohl für Tatsachen als auch für Wertungen in untersuchter und untersuchender Kultur geeignet, zielt aber nicht auf Sprachreflexion.

⁵⁵ Gisela Welz, *Moving Targets: Feldforschung unter Mobilitätsdruck*, *Zeitschrift für Volkskunde*, 94 (1998, II.) 177–194; sowie die folgende Fußnote.

⁵⁶ Ulf Hannerz, „Kultur“ in einer vernetzten Welt: Zur Revision eines ethnologischen Begriffs, in: Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse: Perspektiven europäischer Ethnologie*, Berlin 1995: Akademie Verlag, 64–68; vgl. auch Andreas Ackermann, *Ethnologische Migrationsforschung: Ein Überblick*, 10 *Zeitschrift für Kulturwissenschaften (Ethnologie der Migration)* 1–21 (1998); Norbert Cyrus, *Grenzkultur und Stigmamanagement: Mobile Ethnographie und Situationsanalyse eines irregulär beschäftigten polnischen Wanderarbeiters in Berlin*, 10 *Zeitschrift für Kulturwissenschaften (Ethnologie der Migration)* 83–104 (1998).

dik hinaus fruchtbar und einer Verständigung mit der Soziologie und anderen Sozialwissenschaften dienlich sein. Ähnliches gilt im Verhältnis zur Psychologie.

IX.

Betrachtet man kulturalanthropologisches Arbeiten in Deutschland heute im ganzen, so kann man auf die Gefahr unzulässiger Verallgemeinerung hin und unter Berücksichtigung der nahezu notwendigen Lückenhaftigkeit solcher Feststellungen sagen:

Wie eingangs bemerkt, gehört die ehemals bedeutende und bahnbrechende Tradition deutscher kulturalanthropologischer Forschung zur Vergangenheit. Namen wie Adolf Bastian, Josef Kohler, Richard Thurnwald, Adolf Post, Leo Frobenius, A.E. Jensen und C.A. Schmitz haben noch ihren Klang, aber Anknüpfungen an die anthropologischen Theorien der früheren „Großen“ und Weiterführungen sind kaum zu erkennen. Das Wort Anthropologie findet sich im heutigen Deutschland vorwiegend im Bereich der Medizin und in philosophischem oder religionswissenschaftlichem Kontext. Zum Ausland besteht in diesem Punkt ein bemerkenswerter Unterschied.

Der Verzicht auf „große Theorie“ muss für die empirisch arbeitende Kulturalanthropologie nicht unbedingt von Nachteil sein. Basisarbeit wird weiter geleistet, die Völkerkunde (Ethnologie) hat ihren festen Platz und ihre teils selbst gestellten, teils von Politik und Wirtschaft an sie herangetragenen Aufgaben. Manche der alten Zeitschriften bestehen noch. Um Themen und drängende Anliegen braucht man sich keine Sorgen zu machen. Entkolonialisierung und Globalisierung der meisten Lebensverhältnisse haben viele neue bearbeitenswerte kulturalanthropologische Probleme geschaffen. Es bestehen in Deutschland einige, wenn auch nicht zahlreiche namhafte anthropologische Forschungszentren (mit den vielen in Lehre und Forschung eingebundenen Departments of Anthropology ausländischer Universitäten lassen sich die deutschen Einrichtungen quantitativ allerdings nicht vergleichen).

Neben diese vorhandenen traditionellen Forschungsstätten tretend sind, wie erwähnt, der Anthropologie in Deutschland in den beiden Max-Planck-Instituten in Leipzig (für evolutionäre Anthropologie) und Halle (für ethnologische Forschung) Arbeitsmittelpunkte zuge wachsen. Wollte man sich bei diesen Gründungen möglicherweise auf herkömmliche Forschungsfelder beschränken, auf die biologische Anthropologie und auf die in Deutschland schon immer gepflegte Lehre und Forschung der Völkerkunde? Es darf bezweifelt werden, ob sich diese Beschränkungen – wenn es denn solche sein sollten – im Wettbewerb mit dem Ausland auf die Dauer aufrechterhalten lässt.

Die im ganzen gesehen als konservativ einzuschätzende Entwicklung und das verbreitete Fehlen empirisch betriebener Kulturalanthropologie im Zusammenhang mit Bildung und Ausbildung namentlich an den deutschen Universitäten hat, wie im Vorwort erwähnt, die Bayerische Akademie der Wissenschaften bewogen, im Jahr 1996 eine Kommission für kulturalanthropologische Studien ins Leben zu rufen, um eine beobachtete Lücke füllen zu helfen und vielleicht als eine Art Initial- (oder Wiederan-)zünder für weitere Forschungen und Gründung anderer Institutionen, sowie für Kontakte mit dem Ausland zur Verfügung zu stehen. Dieser Versuch bewusster Wiederanknüpfung an ältere Traditionen mit dem Ziel zeitgemäßer und zukunftsgerichteter kulturalanthropologischer Forschung drückte sich auch in der Einladung der Kommission zu der gegenwärtigen Konferenz aus.

Zukunftsgerichtet in diesem Sinne wären nicht zuletzt neue *methodische* Ansätze, die in Deutschland auch in Kontakt mit ausländischen Entwicklungen aufgegriffen werden könnten. Hierzu zählen z.B. die Unterscheidung anthropologischen Schulenstudiums und wis-

senschaftsgeschichtlicher Selbstreflexion der Kulturanthropologie, die Auseinandersetzung mit postmoderner Kritik an der Kulturanthropologie, die Einführung institutioneller Kulturanthropologie im oben gekennzeichneten Sinne neben der herkömmlichen ethnienorientierten, und eine Kontaktaufnahme zwischen Kulturanthropologie und kulturell erneut interessierter Soziologie und anderen Sozialwissenschaften mit besonderem Blick auf die damit verbundenen methodischen Bereicherungen.

1. Kapitel

Kulturanthropologie, insb. Rechts- und Religionsanthropologie

KEEBET VON BENDA-BECKMANN
Faculty of Law, Erasmus University Rotterdam,
Ceres Research School

Transnational Dimensions of Legal Pluralism

Introduction

Legal anthropologists look at the role of law in complex societies from a historical and comparative perspective. In the past, the main areas of research were carried out in (post) colonial settings, focusing on the relationship between state law, customary law and religious law, in particular Islamic law. Transnational relationships were mainly regarded as the historical background against which the role of colonial law was discussed. The field of international law was left for historians and lawyers.¹ This situation has changed. In addition to a continuous interest in former colonial settings, many legal anthropologists have become interested in industrial societies and countries in transition as well.² And in addition, the position of indigenous peoples in relation to dominant migrant populations has moved to the centre of legal anthropology. Besides, the scope of legal systems that are being studied has also widened. A great number of anthropologists have started to focus on the complex legal situation of indigenous peoples in which the role of international law is an important element. But international law is also taken into consideration in other research settings.³ This is not something that just happens by chance. There is every reason to allow a more prominent place in legal anthropological studies to international and transnational law.⁴ Theoretical commentaries on globalisation and internationalisation generally predict that the role of nation states will continue to decrease, implicitly predicting a fading out of the importance of law.⁵ However, there are authors who emphasise that there is little indication of disappearing nation states.⁶ Whether nation states will disappear or not within the foreseeable future will not be the subject of this paper. There certainly are no signs of a decreasing role of law, be it that its role

¹ See e.g. the historian Fisch 1984 on treaty practices of colonial empires in the early colonial period. See further Fisch 1992, Chanock 1992, Hooker 1975:183, Woodman 1994 on the legal relationships between colonial empires and their colonies.

² See for the Netherlands e.g. Strijbosch 1984, 1999. See further K. von Benda-Beckmann 1999. For countries in transition, see K. von Benda-Beckmann and Finkler 1999.

³ See Merry 1995, Wiber 1998, Nader 1996, Rose 1998. See also K. von Benda-Beckmann 1992.

⁴ International law is law that is developed by and on the basis of treaties between nation states. Transnational law is law that is being developed without the direct influence of nation states. The *Lex Mercatoria* is the most prominent example.

⁵ See De Sousa Santos 1987:279, Dezalay and Garth 1995. See also Evans 1985, Teubner 1995.

⁶ See Movsesian 1997 for a critique on the assertion that nation states have lost importance.

is changing.⁷ One important development is that international law and transnational relationships increasingly affect life of ordinary citizens directly. This is not only the case for industrial societies, but also for farmers in rural areas in South- and Southeast Asia, Latin-America, or in Africa. To put it somewhat provocatively: Understanding the role of law for human behaviour in everyday life requires insight in the transnational dimensions of legal pluralism.⁸ In this paper I shall discuss some of these transnational dimensions.

I shall first briefly explore the consequences of the fact that substantive international law is increasingly directly applicable to citizens. Then I shall discuss various mediating channels through which transnational relationships and international law are concretised in practice. The independent position of international agencies and of transnationally operating INGOs and governmental agencies shall be discussed. I shall argue that this is one of the most important ways in which international law obtains its pluralising effects. Then the question will be addressed what the world-wide proliferation of alternative dispute resolution mechanisms means for legal pluralism. Finally I shall briefly touch upon the transnational character of religious law.

Substantive international law as a source of legal pluralism

The rules of international law are primarily meant to restrain national states in their legislative and administrative freedom. In its traditional form, international law could only constrain and regulate the behaviour of citizens through their governments; the addressees of international law were national states. However, international law increasingly addresses citizens and non-governmental organisations directly, who can invoke these rules vis à vis the state and against other, non-state actors. More and more people refer to international law irrespective of the question as to whether the national legal system allows for such appeal or not. Indigenous peoples today, in their struggle for the economic means of existence and for self-determination and self-government, base their claims as much upon national law as on international law. International law, in particular the Human Rights catalogue and its supporting institutions is a source of legitimate claims to land and self-determination, not only in countries that have ratified the relevant Human Rights conventions and treaties, but also in countries that have not (yet) ratified these documents. These claims amount to a claim for a constitutional re-arrangement within existing nation-states. Canada is among the frontrunners in this development, but some Latin American countries have granted a considerable degree of autonomy to indigenous peoples, at least in theory. And in Australia, New Zealand, Scandinavia, the USA, and since recently also in the countries of the Russian Federation similar developments are taking place.⁹ A fascinating feature of these developments is that people and groups working in one country follow, through internet and other modern means of communication, what is happening in other countries. And they borrow arguments used in other countries but derived from international law, to strengthen their claims for change in their own countries.¹⁰ And the same means of communication allow them to draw upon the expertise developed in other countries. How far such cross-fertilisation can go is illustrated by Merry 1997, who participated in designing new forms of adjudication by the indigenous

⁷ See Voigt 1990 on the increasing importance of law.

⁸ See also Anders, K. von Benda-Beckmann and Hey 1998, Anders 2000.

⁹ See for the Russian Federation K. von Benda-Beckmann and Finkler 1999.

¹⁰ See Kingsbury 1999:325.

people of Hawaii. They use expertise from leaders of Native American peoples in the field of neo-traditional adjudication in the USA to give concrete shape to their right of self-determination as it is recognised in international law.

International law is not tightly structured but rather fragmented. For example, Human Rights treaties are the most important international instruments for protecting human rights of indigenous peoples, but they are not the only ones. Several other, more specific treaties and declarations also have clauses to protect human rights for specific groups. Thus, the Rio Declaration and Article 26 of Agenda 21 both have clauses to protect the rights of indigenous people. However, the protection of indigenous people in these documents is subordinate to and therefore restricted by regulations protecting the environment. As a result, indigenous groups are forced to defend their rights in a different manner, depending on whether large environmental projects are planned on their territories or whether they have the good luck that the environmental eye has not detected a "biological hotspot" on their land. In both circumstances they are entitled to protection on the basis of international law, but the hierarchy of interests that deserve protection differs.¹¹

Recent developments in Indonesia show that human rights began to play a role in the life of ordinary citizens before Indonesia had ratified the treaties. This happened not only in political fora, but even in the most classic legal context of courts. Judges of a small rural court in West Sumatra commented on changes that have taken place since *Reformasi* started. They had to laugh, but also appeared to be very uneasy when they told me that they cannot count on police support any more to keep order in their court. The audience no longer obediently follows what judges tell them to do, but loudly announce their consent or disagreement. And a judge who tries to lecture them about their lack of respect is told: "Sir, we have *Reformasi* now, and human rights have to be respected." Indonesia has not yet ratified the most important human rights treaties on Economic, Social and Cultural Rights and on Civil and Political Rights, but the promise to do so in the near future was enough for people to successfully invoke these treaties as if they were already valid law in Indonesia. Unfortunately this did not prevent the Indonesian army and government from violating the human rights of their citizens in East-Timor, Aceh and the Moluccas. But it does indicate that fundamental changes are taking place in a promising direction. The judges welcomed the idea that Indonesia would ratify the human rights conventions and treaties, but they were at the same time deeply concerned and felt sometimes even threatened by the new possibilities to be forced to account for their decisions and actions.

Most people who invoke human rights have no clear and precise knowledge of these international legal instruments concerning human rights. The majority of Indonesian judges have never read the human rights conventions in English or Indonesian, let alone that they have a thorough knowledge of human rights.¹² There were not even official Indonesian translations of the documents available. Various translations circulated, but they were not identical and not one was authorised. The social significance of international law, at least of the part related to human rights, apparently lies as much in the fact that it forms a general point of reference, that in all its generality obtains a very concrete working in the relationship between citizens, judges and other authorities in the Indonesian government. Another highly interesting point is that one no longer hears much about the specific Asian values that

¹¹ Compare e.g. art. 5 of the Rio Declaration of 1992 with chapter 26 of Agenda 21. See Van Fliet 1994; K. von Benda-Beckmann 1997.

¹² See Churchill 1992, Pompe 1996 and Bedner 2000:263 on the lacking publication of legal documents in Indonesia.

were supposed to hamper implementation of human rights. People seem to take it for granted that the full catalogue of human rights are there to protect Indonesian citizens from undue interference by the state in the same way and to the same extent as everywhere else, period.

The independence of international agencies

The administrative apparatus that supports international law has undergone substantial growth over the past decades. These agencies operate increasingly independently from the member states. In many respects they have become independent actors, not only in relation to national governments, but increasingly so in direct contact with all sorts of groups and organisations within nation states. These international agencies use their own procedures and develop their own substantive rules and regulations. They interpret international law, and use concepts that in important ways may differ from interpretations and concepts used by other international agencies.¹³

The European Union has a considerable amount of independently operating transnational agencies.¹⁴ But the same happens in the UN context, where the World Bank, IMF, ILO operate in relative independence. We also find examples in the context of more specialised treaties. These agencies not only develop substantive treaty law, they also directly affect administrative and legislative practices of member states. For example, Örücü (1999:8) describes that Turkey was virtually forced by IMF that launched a structural adjustment programme, to include privatisation (art. 47) and international arbitration (art. 125) into its Constitution. How privatisation might fit into the Turkish legal system and what the relationship between international arbitration and the Turkish court system might be is as yet unclear. Also unclear is the question as to whether IMF overstepped its mandate. The Turkish example shows that the legal construction of legal pluralism sometimes is more a result of forced adjustment than an expression of the sovereign power of an individual nation state.

Other examples can be found in the field of social security. The World Bank, e.g., advises on structural adjustment programmes without considering the standards of social security and labour as developed by ILO and laid down in ILO treaties. The power relationships between World Bank and poor countries in Africa such as Malawi force national governments to follow the rules of the World Bank, even though they may run against the provisions of the – less powerful – ILO and even though these rules may not tally in with the national legal system. Until quite recently, the World Bank remained deaf to the existence of this plurality of legal norms. It maintained a formalistic stance: since the Bank was not a party to treaties, it could not be obliged to follow any treaties. Today the Bank professes to be more receptive to the problems that arise out of this formal standpoint. The “social factor”, i. e. the realm of ILO, is no longer a dirty word. Slowly the World Bank and ILO have started to develop consultative structures between their institutions in order to streamline their respective policies. But it will take some time before appropriate co-ordination is in place. Until then independent interpretation and law making will continue.¹⁵

¹³ Kingsbury 1999:326 calls these regulations developed by international agencies “operational policies”.

¹⁴ See Van de Velde 1992 on independent agencies in European agrarian policies.

¹⁵ See Anders, von Benda-Beckmann and Hey 1998 for a description of a research programme that is currently carried out on the role of international law and international agencies for social security of Malawian civil servants.

Equally important as the differences in substantive law for pluralisation of law are the procedures developed by each of the international agencies. This concerns procedures for internal and external consultation and decision making, allocation of money, accountancy and the hierarchy of authority; it concerns further dispute management, and criteria for participation in programmes, etc. These agencies not only operate more independently of the treaty states, they also intervene more and more directly in the life of citizens. The World Bank or the Asian Development Bank in theory only make contracts with national governments. But the practice is quite different. They force their procedures on local populations either through contracts with consultants or in direct contacts with the recipients of their services. These procedures are often quite foreign to local people, who are used to different ways of co-operation and organisation. The procedures also do not always tally in with the national laws of the receiving country. Research in Rajapur, in the southern plains of Nepal, where one of the largest farmers managed irrigation systems is being improved and enlarged with money from the Asian Development Bank, shows how much the procedural culture of the project differs from procedures familiar to the local population.¹⁶

The same research in Rajapur has also shown that rights to water are quite differently defined in the context of the project from the way they are defined according to local traditional law by the local population, or by the law of the state. Such rivalling notions about rotation schemes, authority over distribution and allocation of water and about contribution to and organisation of maintaining the irrigation system put a heavy pressure on the use and maintenance of the system. Research elsewhere in Nepal and in other countries mention similar situations of legal pluralism. State agencies, local communities, national and international donor agencies all define rights to water differently and have procedures that do not correspond with each other. One thing is clear: farmers, especially the wealthy, are exceptionally creative in finding ways to bend these procedures and rules to their will, much to the frustration of the project management. But this is often done at the expense of poor farmers, landless labourers and female heads of families, categories that are the main target groups of the programmes.¹⁷

These examples are of interest for the study of legal pluralism because they show that the social field of an irrigation system not only stands in a semi-autonomous relationship to the state and its law, but also to transnational law. The examples also show that transnational agencies are important actors in concretising and implementing law. The agencies are therefore a source of legal pluralism, but the options they offer are not equally distributed or equally accessible to all other actors. As a result, international agencies are an important factor of social stratification, often without realising what the structural effects of their actions are. As "street-level organisations"¹⁸ but sometimes more as "dirt road organisations" or even as "parquet floor organisations" of international law they form the most important link between global networks and local recipients of their services. It would be of great theoretical and practical interest to do more research on their internal and external working.¹⁹

¹⁶ I thank the staff of the Mountain Research Management Group (MRMG) for sharing their knowledge and ideas about the Rajapur Rehabilitation Project.

¹⁷ See Shukla et al. 1997, Dixit 1994, K. von Benda-Beckmann et al. 1998, Pradhan, Haq and Pradhan 1997, Pradhan et al. 1997, Kingsbury 1999:337, Pradhan and F and K. von Benda-Beckmann 2000.

¹⁸ See Lipsky 1984.

¹⁹ Such research could also provide more insight in the general question of how cultural values and cultural differences affect development co-operation. Quarles van Ufford was one of the first to write about the importance of the organization structures of development agencies. Usually, the cultural factor is thought to be problematic only in so far as it is part of the target group. It is, in other words, considered to be a factor on the recipi-

Governmental and non-governmental organisations

New law is not only imported through multi-lateral development co-operation. Bi-lateral development co-operation and international NGOs do the same by importing "project law", i. e. procedures and rules used by these organisations that are derived from foreign national legal systems and from international law.²⁰ Such organisations also introduce concepts and principles that formally speaking are not yet law, but in effect obtain the same level of obligation. Examples are "good governance", "participation", "co-management", "sustainability", etc., but also "liberalisation" and "privatisation". These principles and concepts have been developed and elaborated in various parts of international law but they show little internal coherence. To some extent they are still proto-law, not yet fully developed principles. For another part they float around in development circles as abstract goals of development co-operation. These agencies of development co-operation, much like the international agencies we were dealing with before, play an intermediary role in concretising rights and obligations and in implementing international law. But they do so as independent actors that have their own interest in the business. Environmental projects are especially good examples because NGOs often see themselves as representatives of the global stakeholders, or as global representatives of the stakeholders as the case may be. In that quality they claim a role that seems to go further than that of service organisation. A combination of the moral legitimisation of being the guardians of a global good, their strong financial basis, and the support of international and national environmental law, as well as their good international contacts and open channels to international media, makes their position exceptionally strong. These organisations, often together with international organisations, are thus instrumental in defining new rights to goods to which no rights were formulated before, or that were not even considered goods in the first place. Examples are emission rights and rights to biological hotspots. Until recently these concepts did not even exist as such and could therefore not be the object of a right. Often members of local communities had rights on the land or forest, at times reaching long back in history and sometimes more recently acquired. But these traditional rights all of a sudden got competition from new rights to newly formulated goods: the biological hotspot. The position of the organisations that define these new goods allows them to give their own interpretations to international and national environmental law related to sustainable environment. These interpretations dominate their concrete legal relationships with the actors that configure around the same environmental goods. Sometimes environmental NGOs come to the field with notions of co-management and participation that reflect a certain acknowledgement of existing rights and interests. But their self image as guardians of the environment is usually so dominant that they consider themselves as co-owners and treat the new property as common property.²¹ Promises to pay compensation to the original right holders are notoriously violated by governments, but many environmental

ent side of development co-operation. Far too little attention is paid to the cultural factor of the donor agencies themselves. In particular there seems to be little awareness of the fact that law itself, i. e. specific legal forms and procedures, are important cultural factors. There is, in short, every reason to look into the practices of such agencies, whether they are transnational agencies, national donor agencies of development co-operation, or transnationally operating NGOs.

²⁰ See Vel 1992 for an example of a project from the Dutch Reformed Churches (Gereformeerde Gemeenten) in Indonesia.

²¹ See Poole 1989, Peluso 1993, Cox and Elmquist 1997, K. von Benda-Beckmann 1995, F. and K. von Benda-Beckmann 1999.

organisations do not regard it as their task to press for compensation. This exacerbates the feeling of being robbed on the side of the local population. It feeds their resentment towards the “new owners” who have nested themselves into their property. Other mediating agencies that focus more on poverty alleviation tend to maintain a different balance between notions of sustainability and participation and to operate in a more participatory way than environmental organisations.

International law and international concepts that have not yet fully obtained the status of law appear to be a more or less independent factor, used by a range of actors with varying degrees of success. The Australian anthropologist McCarthy describes how logging companies in the Gunung Leuser reserve in Aceh, Indonesia, enter into unexpected alliances with local communities. Together they try to resist increasing pressure from international NGOs and foreign research institutes that attempt to make the national environmental law more restrictive and to implement it more effectively.²² The logging companies base their claims upon their concessional rights; the farmer on their traditional rights; the environmental organisations on international and Indonesian environmental law. Supported by the mass media, environmental organisations increase their pressure on the logging companies and farmers, to abide to the official environmental norms. Thus the environmental organisations have managed to shoot a breach in what McCarthy calls the “growth alliance” between transnational logging companies, local, regional and national elites, and local farmers and peasants. Exposure in international media is an – albeit somewhat deficient – alternative for a failing sanctioning government.

The example shows that international law has become a relative independent and complicating factor in legal pluralism. Governmental and non-governmental agencies are the channels through which international law finds its inroads. But at the same time these agencies are themselves sources of law, because they introduce their own procedures, criteria for in- and exclusion and substantive rules for the implementation of their programme. Each of the sets of legal norms creates options for defining the situation and the ensuing rights and obligations and legal relationships. And actors do so in mutual dependence and by constantly reacting to each other. Most actors appear to have no difficulty jumping from one normative system to another. By doing so, different rules become applicable, and new idioms define situations, conflicts and interests.²³ However, it should be kept in mind that notwithstanding the availability of a range of options, the power positions differs for each of the actors, while the degree of dependency is also different. Not every actor is equally free to choose the most profitable option.

Alternative Dispute Resolution

The fourth transnational dimension of legal pluralism concerns dispute management. International law has recently undergone a tremendous expansion of procedures for dispute resolution, varying from formal adjudication to complaint procedures. For example, there is a range of more or less formal procedures for complaints regarding breaches of human rights.²⁴

²² See McCarthy and Zulfiki Lubis 1999.

²³ See K. von Benda-Beckmann 1984, Spiertz 1986.

²⁴ The Advisory Council on Human Rights commented several times on such procedures. See e.g. advisory report No 20 on the role of the Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. See also its successor The Commission on Human Rights of the Dutch Advisory Council on International Affairs advisory report No 11 of 1999 on the Functioning of the UN Commission on Human Rights. See also Van Genugten and De Groot 1999.

There is now a large body of case law on many fields of international law and of various international judicial institutions. Until recently it was very difficult for individuals to sue UN agencies and other treaty agencies. If there was a conflict, one had to take the detour through one's national government to do something about it. But usually nothing happened, because the government had different priorities. To them good relationships with international organisations usually was far more important than to protect individual citizens against a possible breach of human rights by the same organisation that financed development programmes. To redress this lack of accountability, more and more international agencies have started to set up internal complaint procedures.²⁵

Of course, these are positive developments, but the road to full administrative adjudication is as yet a long one. So far we have not gone much beyond quasi-independent appeal. As Kingsbury notes for the inspection panel of the World Bank, there is still very little systematic insight in how the inspection panel affects the way the World Bank operates. From the little that is known, there is little reason for too much optimism, though Kingsbury sees in principle possibilities for the panel to grow into an institute of full-fledged adjudication. However, we are still far away from such a situation and the World Bank itself emphasises the non-judicial character of the panel. The emerging administrative appeal and the early harbingers of international adjudication are an important field for legal and for anthropological research. This is all the more pressing because, as I have argued before, international agencies increasingly affect directly the social and economic life of individual states and their citizens.

Apart from adjudication, there is a tremendous proliferation of ADR, alternative dispute resolution. With this term various forms of dispute resolution are covered, ranging from negotiation, conciliation to various kinds of mediation and arbitration.²⁶ The developments in the relationship between formal and informal modes of dispute resolution do not run into one direction. While international arbitration for a long time was dominated by relatively informal European procedures, more formal American-style procedures have recently obtained prominence.²⁷ Röhl and Magen have analysed the more general oscillation between formality and informality in dispute resolution.²⁸ There are also interesting processes of transnational cross-fertilisation. The example of neo-traditional dispute resolution in Hawaii was already mentioned above.²⁹ But there are many more examples. In the nineteen seventies there was a movement in the USA to develop alternatives for formal adjudication. The movement got its inspiration among other things from socialist tribunals and from labour and commercial arbitration.³⁰ But it was also based on conflict management in small-scale societies in the Third World, where going to court was an alternative to the more familiar institutes of dispute resolution instead of the other way around. These new alternatives were especially designed for conflicts among neighbours and for marital conflicts and divorce. Experiences with neighbourhood justice projects in the USA were used when neighbourhood justice projects were set up in the Netherlands.³¹

In the meantime negotiation, conciliation and mediation are widely accepted and recommended as useful alternative forms of conflict resolution for all fields of socio-economic life.

²⁵ See Hey 1997 about complaint procedures. See Pescatore, Davey and Lowenfeld 1991–97 about dispute resolution in the context of GATT and WTO. Günther and Randeria 2001.

²⁶ Some regard arbitration as a distinct form of dispute resolution.

²⁷ See Dezalay and Garth 1995.

²⁸ See Röhl and Magen 1996. See also F. and K. von Benda-Beckmann 1999; Kleiboer 1996.

²⁹ See Merry 1997

³⁰ See Merry 1982:18/1996:366.

³¹ Hogenhuis, Peper and De Jong 1999, Van Altena, Hogenhuis, Peper and De Jong 1999.

Lawyers, psychologists, and organisation experts have discovered an important market. Experts emphasise that such techniques are particularly useful in situations of relatively equal power between parties. But the methods are also recommended for situations in which parties are formally equal, but where in practice there are great power differentials. Analysing international water disputes, Laura Nader has formulated the thesis that the USA propagate negotiation as the highest form of civilisation, in order to secure their hegemony in dispute resolution which they had lost in the International Court of Justice.³²

From the side of the USA a tremendous amount of energy and resources are mobilised to develop programmes for exporting modes of negotiation and mediation to countries in transition and to developing countries.³³ Europeans are quickly following suit. And so we are full-circle, because many ideas came from research in socialist tribunals and in small-scale societies in developing countries. But today ADR is no longer confined to small-scale traditional situations. Indonesia is experimenting with ADR to apply it to modern trade disputes, to inter-ethnic disputes and to environmental disputes. Some Indonesians have come bewildered out of the training sessions. They realise how much the in their eyes aggressive mode of negotiation offered in the courses differs from the more indirect styles of negotiation they are used to. Some lawyers have started to look into the Indonesian style or styles of dispute management and ask the question in what respect these may differ from the American style that they have learned in their training sessions.

The question is of sociological interest for two reasons. One is that sociological research has shown over and over again that it is of great importance for the acceptance of a decision in a dispute that parties feel they have been treated well and that the procedures leading to the decision were properly followed. The way in which a decision has been taken is as important as the content of the decision itself. If foreign procedures are forced upon parties, this may lead to great tensions and may seriously hamper the acceptance of the decisions taken.

Besides, Indonesians have started to realise that more is involved than just some interesting cultural differences. Great economic interests are at stake. Whoever controls the procedures in a conflict has won half the battle. That goes for formal adjudication as much as for alternative dispute resolution, which is supposed to be informal, but turns out to have its own formalities. What seems to emerge is a development towards something similar to the "Lex Mercatoria" in international arbitration, although it has not nearly reached that stage. But one thing has become clear in all anthropological research that has been carried out on dispute resolution and the introduction of foreign law: the local praxis is always different from what was meant with the introduction of new law. One of the positive results of these new developments is that researchers and practitioners in Indonesia have started to become interested in Indonesian forms of negotiation, conciliation and mediation, an interest that has been absent for a long time.³⁴

Religious law as transnational law

Islamic law is applicable to all Moslems throughout the world, wherever they are; Canonical law is applicable for all Roman-Catholics. But the laws of the more fragmented Protestant

³² Zie Nader 1996.

³³ See Dezalay and Garth 1995, Silbey 1997, Rose 1998.

³⁴ The Centre for ADR (*Pusat Kajian Pilihan Penyelesaian Sengketa*) in Padang has initiated research on modes of dispute management in environmental disputes in West Sumatra.

churches or of the innumerable sects in America and Africa, also reach far beyond the national borders.³⁵ Research by legal anthropologists has shown that such transnational religious law may be interpreted differently according to country, region, locality and context.³⁶ Religious courts in West Sumatra in the mid-seventies interpreted Islamic inheritance law differently from the way people practised inheritance in Minangkabau villages at that time.³⁷ And many devout Moslems in Indonesia recognise that many rules of Islamic law were designed for the Arabic context of a different time. According to them, therefore, these rules are not automatically applicable in the same way to them. Recent developments in Indonesia towards a stronger influence of Islam in public and private life may have changed this opinion for some. The attitude towards the official and authoritative interpretations of Islam changes over time. Transnational communication has its impact on the way people experience the relationship between their local interpretation of Islamic law and more official versions.

From what is published in the western press one could get the impression that religious law is mainly a constraining factor that limits the scope of behaviour for individuals, especially women. Some of these constraints are indeed ground for concern. However, religious law has a far broader influence and sometimes creates options for people that they would not have had without it. Religious law is for some people an attractive alternative for customary law or for state law that, though it may promise to protect the position of women, often is not implemented at all.

In Northern Cameroon, e.g., many women invoke Islamic law with some success, in order to escape from the very strict and insecure socio-economic position they fall into according to local law after divorce or upon death of their spouse. Islamic law provides for a more independent position of divorced or widowed women than the customary law in that region.³⁸ Likewise, for the lowest castes in India Islamic law, that compared with Hindu law is relatively egalitarian, offers an attractive alternative. However, experience shows that the low status of the scheduled castes does not simply disappear in Indian Islam.

Religious law also plays an important role in industrial societies. In the Netherlands, Canonical law still exerts considerable influence among the Roman-Catholic population. And since the large post World War II migration movements, more and more lawyers and judges have to deal with Islamic law. This influence is not confined to courts and public administration. The neighbourhood projects mentioned above also show that the Shari'a may play a role in mediation. Not as formal legal rules, but as an important normative framework that gives meaning to social relationships and therefore to conflicts. Thus, a Moslem lady indicated that the Shari'a called for certain behaviour towards neighbours which she felt was not appreciated by her Dutch, Christian neighbours, with whom she developed a strained relationship. A discussion about her notions of good neighbourship cleared the air, after which the neighbours could make a new start.³⁹ Thus, negotiation does not only take place in the shadow of state law; Islamic law throws its own shadow.

Religious law thus offers a transnational framework that sometimes works as a classical legal system on the basis of detailed and specialised knowledge of the Shari'a. But more often it operates in the form of hardly differentiated notions or even vague associations, that for law-

³⁵ See Vel 1992 for the analysis of a development project of the Dutch Reformed Church. She distinguishes between church law and project law. See for the Arab world Dupret, Berger and Al Zwaini 1999.

³⁶ See F. and K. von Benda-Beckmann 1993:32 ff.

³⁷ See F. von Benda-Beckmann 1979:321 ff.

³⁸ See Van den Berg 1994.

³⁹ Personal communication Stijn Hogenhuis.

yers may seem of little interest, but for those interested in the social working of law is of great importance. A very interesting example of what I mean comes from developments in Dutch mosques. A mosque in the Netherlands is usually dominated by one ethnic group that lives in its vicinity. People from other ethnic groups may visit, but the preachers and teachers usually come from the same dominant ethnic group.⁴⁰ The Moluccans, former soldiers in the Dutch colonial army in the Dutch Indies, who came to the Netherlands during the Indonesian secession war, are a small ethnic group. Most of them being Christian, a small number are Moslem. The Moslem Moluccans live concentrated in two towns, where they have their own mosque with their own preachers and teachers. Some Moroccans also visit one of these mosques. And so it happens that Moroccan parents may come to ask advice about the education of their children from the religious teacher, a Moluccan lady who has studied in Cairo. The parents have problems with their children, and these problems are often exacerbated by certain interpretations of rules of Islamic law concerning the behaviour of children towards their parents. Moroccan religious leaders tend to interpret the rules rather strictly, while Moluccans are more lenient. Moluccans and Moroccans belong to different orthodox schools.⁴¹ The Moluccan teacher uses these differences to enter into a discussion about the possibility of different interpretations in order to explain to the parents that Islam allows for differences in the relationship between parents and children. The transnational character of Islamic law provides a common ground for discussion that allows for variation without necessarily having to enter into a debate about ethnicity. Cultural diversity thus is placed into a common normative frame of reference of Islam that does not prohibit, but rather legitimates diversity.

Throughout the world we find local forms of religious law, be it Islamic, Christian, or Hindu, that in important ways may differ from the more official versions. These forms are sometimes based on very rudimentary knowledge of the official religious laws, but they are rarely completely disconnected from them; the official version always presents a possibility to check the local versions for consistency. Local variants are in various degrees fed from religious centres within the country and abroad. Sometimes the ties are virtually completely cut, but in other periods they may be strengthened and intensified. This depends among other things on the political climate in a country. During the Soviet era it was forbidden for Moslems in the south of the Soviet Union to make the pilgrimage to Mecca. Instead people frequented local religious centres, that as a result became important political centres in the struggle against the soviet regime.⁴² But it also may depend on economic conditions. During the past decennia contacts between Indonesia and the Arab world have been very intensive. Students went to Cairo and Baghdad and till the economic crisis of 1998 many Indonesians made the pilgrimage to Mecca and Medina. A lot of money was sent from Saudi-Arabia to Indonesian *pesantren*, centres of religious learning, and to Islamic institutes of secondary and higher education. These contacts and the money have contributed to the fact that Islamic law in its official and local varieties is gaining importance. And its influence is no longer confined to personal and family law. As elsewhere, many banks develop ways to cater for the Koranic

⁴⁰ The term ethnic group in the Netherlands sometimes, but not always, coincides with country of origin. The Surinamese community consists of people with an African background, people with an Indian background and with a Javanese background. The Moroccan community comprise Arabic speaking people from the coastal zone and Berber speaking hill people from the Riff mountains. Linguistically and culturally these groups differ widely from each other. Though they belong to the same orthodox school, their interpretations of islam often also differs. Most of the Moroccan preachers and religious teachers belong to the Arab coastal people.

⁴¹ Moluccan Moslems belong to the Shaffi'ite school, while Moroccans follow the Malikite school.

⁴² See Bobrovnikov 1996 for Dagestan.

prohibition on interest. Since the amendment on the *Undang-Undang Bank* (the law on the Banks) of 1989 it is now possible to run a bank on the basis of profit sharing instead of interest.

A last transnational channel through which the various local varieties of religious law are connected is development collaboration on a religious basis. In these programmes, the traditional social relationships, or the relationships as defined in the context of the government, are as it were put on ice for the time being. In its stead the relationships are defined in a new, religious way, with its own social differentiation and status differentials. Of course, these new ways of defining social relationships are not completely disconnected from the old ones. However, it does make a difference whether one has to negotiate in one's capacity as member of a religious community or as a traditional chief.⁴³

A choice between different types of law involves more than just the choice between specific rules. Not all legal systems are systematised to the same extent. However fragmented, concrete rules are always part of a normative framework that consists of a more or less coherent set of rules and principles. A choice for a particular concrete rule means implicitly or explicitly a choice for the underlying principles. For example, on Ambon the Islamic rules for paying *zakat fitrah* at the end of the fasting month imply a definition of poverty that differs from the definition of poverty used by the state in its social security legislation, and both are different from the way people locally define poverty. These notions of poverty are connected with various kinds of inheritance law, family law, and rules related to social security. The sets of norms are connected to each other, but the local population distinguishes them as belonging to different normative categories.⁴⁴ And this is still the case today, even after a history of colonialism and islamisation that on Ambon dates back more than three centuries.

Conclusions

Transnational mobility of law has two contradictory effects. On the one hand it leads to stronger mutual interdependence and to rapprochement. At the same time it leads to the co-existence of various interpretations and hybrid legal forms, and to pluralisation of law, to diversity. During the heydays of colonialism the major part of pluralisation took place through the law of the colonial states. The colonial governments had to come to terms with local legal systems and religious law and encountered in these legal systems strong resistance to their own hegemonic claims. We are now in a period in which other channels than that of government agencies also deserve our full attention. Perhaps we have even come to a situation that in many respects resembles the beginning of the colonial period. After all, the Dutch East and West Indies Companies were private companies.

Law appears to be an unruly part of processes of globalisation. Law offers a legitimate frame of reference in which political, economic and legal interests are defended, sometimes on the basis of detailed knowledge of the relevant legal rules, but as often on the basis of general notions and sometimes through relatively simplified associations. Like colonial law, international law does not simply replace existing legal frameworks. More often it is added to the existing legal systems and gets intertwined with these in all sorts of ways. The Latin American experience shows how legal rules imposed by the colonial and post-colonial state

⁴³ See Vel 1992.

⁴⁴ See K. von Benda-Beckmann 1986.

merged with local forms of law, and were re-appropriated by local communities, to be merged once more with new waves of state law. As a result it is historically speaking highly problematic to make a clear distinction between state law and local law.⁴⁵

We have seen that ADR obtains a transnational character, but at the same time contributes to legal plurality. Governmental and non-governmental agencies, secular or religious, do the same, as do international agencies, in particular as a result of their growing independence, in combination with an increasing direct impact on social life of citizens. These organisations are therefore the most important links between global and local structures; they anchor global structures in locally situated behaviour.⁴⁶ People draw upon different legal systems and build their own combinations in their actual behavioural practices, whether they work in transnational organisations, or belong to their target groups. As a result local varieties of transnational law and other available legal systems are made and obtain meaning and validity in specific contexts, each with their own particular power constellation. Law is determined by power relationships, but it is also a formidable weapon, often in the hands of the powerful, but sometimes in the hands of more vulnerable groups.

This has important consequences for the legal anthropological study of law. The central themes: legal pluralism, the study of disputing behaviour and of "trouble-less cases",⁴⁷ the social meaning of rights to land, water, and forest remain in the centre of attention, but perhaps in a slightly different way and more explicitly placed in the wider social-economic, political and administrative contexts. The social significance of law is not only to be found in the implementation of rules, but also of principles, pre-legal concepts and vaguer free associations. The relevant semi-autonomous social fields are not always confined to a local or regional level; they often reach into the headquarters of international agencies. This also implies that the distinction between the micro-, the meso- and macro-level becomes blurred. For those interested in the social significance of law, but also for those who see law as a mean to direct human behaviour, this is an important field for further study.

References:*

- Advisory Council on Human Rights, 1996, *The Role of the Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*. Advisory Report Nr. 20. The Hague: Ministry of Foreign Affairs.
- Advisory Council on International Affairs, 1999, *The Functioning of the UN Commission on Human Rights*. Advisory Report Nr.11. The Hague: Ministry of Foreign Affairs.
- Altena, V. van, S. Hogenhuis, B. Peper, W. de Jong, 1999, *Buurtbemiddeling in Gouda: Evaluatie an het Project Buurtbemiddeling*. Gouda: Stichting Welzijn Gouda.
- Anders, G., 2000, *Rechtspluralisme in een internationale context*. Manuscript.
- Anders, G., K. von Benda-Beckmann and E. Hey, 1998, Social Security in Malawi: the Effects of International Standards and Structural Adjustment Programmes for Civil Servants. *Recht der Werkelijkheid* 1998/2: 109–122.
- Bedner, A., 2000, *Administrative Courts in Indonesia: A Socio-Legal Study*. Leiden: Unpublished PhD. Dissertation.

⁴⁵ The interesting point is that the basis for legitimation for these merged legal forms over time shift from the state to local communities. What once was considered a right derived from the state at a later point in time is a right derived from the local community. For that reason it does make sense to speak of legal pluralism, be it that it does not imply distinctive historical roots. See Nuijten 1997.

⁴⁶ This is sometimes called *glocalization*. See Robertson 1995.

⁴⁷ See Holleman 1973.

* This paper is a slightly revised version of my inaugural lecture at Erasmus University Rotterdam, November 3, 1999 (K. von Benda-Beckmann 2000).

- Benda-Beckmann, F. von, 1979, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 86. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Benda-Beckmann, F. von, 1994, Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm? *Zeitschrift für Ethnologie* 119:1–16.
- Benda-Beckmann, F. en K. von, 1993, Islamic law as folk law. Pp. 19–38 in H. Slaats (ed.), *Liber Amicorum Mohamad Koesnoe*. Surabaya: Airlangga University Press.
- Benda-Beckmann, F. and K. von, 1998, Das Recht der Dinge: Verrechtlichung und Entrechtlichung im Verhältnis zwischen Erster und Dritter Welt. Pp. 343–354 in J. Brand and D. Stempel (eds.), *Soziologie des Rechts: Festschrift für Erhard Blankenburg zum 60. Geburtstag*. Schriftenreihe der Vereinigung für Rechtssoziologie 24. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Benda-Beckmann, F. and K. von, 1999, Community based tenurial rights: Emancipation or indirect rule? Pp. 169–187 in K. von Benda-Beckmann and H. Finkler (eds.), *Folk Law and Legal Pluralism: Societies in Transformation*. Papers of the XIth International Congress. Ottawa: Department of Circumpolar Affairs.
- Benda-Beckmann, K. von and H. Finkler (eds.), 1999, *Folk Law and Legal Pluralism: Societies in Transformation*. Papers of the XIth International Congress. Ottawa: Department of Circumpolar Affairs.
- Benda-Beckmann, K. von, 1992, Development, Law and Gender-skewing: An examination of the impact of development on the socio-legal position of Indonesian women, with special reference to Minangkabau. *Journal of Legal Pluralism* 30/31: 87–120.
- Benda-Beckmann, K. von, 1995, Private ownership of air-shares: an appropriate way of letting the poor profit from the global natural resource base? in: H. Finkler (ed.), *Proceedings of the Legon Conference of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, Legon, Ghana*. Ottawa: Department of Circumpolar Affairs.
- Benda-Beckmann, K. von, 1997, The environmental protection and human rights of indigenous peoples: a tricky alliance. Pp. 302–323 in F. and K. von Benda-Beckmann en A. J. Hoekema (eds.), *Natural Resources, environment and legal pluralism*. Special Issue *Law & Anthropology*, Vol 9. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Benda-Beckmann, K. von, 1999, *Legal Pluralism*. In K. von Benda-Beckmann and V. Tishkov (eds.) *Materials for the Zvenigorod course on Legal Pluralism of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism and the Institute for Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences*.
- Benda-Beckmann, K. von, 2000, *Transnationale Dimensies van Rechtspluralisme*. Deventer: Gouda Quint.
- Benda-Beckmann, K. von, H. L. J. Spiertz and F. von Benda-Beckmann, 1997, Disputing Water Rights to in Nepal Hill Irrigation. Pp. 224–242 in E. Brans, E. de Haan and J. Rinzema (eds.), *The Scarcity of Water: Emerging Legal and Policy Implications*. International Environmental Law & Policy Series/SI-EUR series. London: Kluwer International.
- Berg, A. van den, 1994, Land and marriage: women's strategies in the Extreme North of Cameroon. Pp. 65–81 in F. and K. von Benda-Beckmann and H. Marks (eds.), *Coping with Insecurity: an 'Underall' Perspective on Social Security in the Third World*. Special Issue *Focaal* 22/23.
- Bobrovnikov, V. 1996, The Islamic revival and the national question in post-Soviet Dagestan. *Religion, State and Society* 24/213:234–238.
- Chanock, M., 1992, The law market: legal encounter in British East and Central Africa. Pp. 304ff. in W. J. Mommsen and J. A. de Moor (eds.), *European Expansion and Law: the Encounters of European and Indigenous Law in 19th and 20th-Century Africa and Asia*. Oxford/New York: Berg.
- Churchill, G. 1992, *The development of legal information systems in Indonesia*. Research Report Nr. 1. Leiden: Van Vollenhoveninstitute for Law and Administration in Non-Western Countries.
- Cox, P. A. and T. Elmquist, 1997, Eco-colonialism and indigenous-controlled rainforest preserves in Samoa. *Ambio* 26(2): 84–89.
- Dezalay, Y. and B. Garth, 1995, Merchants of law as moral entrepreneurs: constructing international justice from the competition for transnational business disputes. *Law & Society Review* 29/1:27–64.
- Dixit, A., 1994, Water projects in Nepal: lessons from displacement and rehabilitation. Dipak Gyawali and Ajaya Dixit (eds.), *The Himalaya-Ganga: Contending with interlinkages in a complex system*. Special Issue *Water Nepal* Vol. 4/1: 74–85.
- Dupret, B., M. Berger, L. al Zwaini (eds.), 1999, *Legal Pluralism in the Arab World*. The Hague, London: Kluwer International.
- Evans, P. B., 1985, Transnational linkages and the economic role of the state: an analysis of developing and industrialized nations in the post-world war II period. Pp.192–226 in Evans, P. B., D. Reuschmeyer and T. Scopol (eds.), *Bringing the State back in*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisch, J., 1984, *Die Europäische Expansion und das Völkerrecht: die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Steiner.

- Fisch, J., 1992, Law as a means and as an end; some remarks on the function of European and non-European law in the process of European expansion. Pp. 21 ff. in W. J. Mommsen and J. A. de Moor (eds.), *European Expansion and Law: the Encounters of European and Indigenous Law in 19th and 20th-century Africa and Asia*. Oxford/New York: Berg.
- Fliert, L. van de (ed.), 1994, *Indigenous Peoples and International Organisations*. Nottingham: Spokesman.
- Genugten, W. J. M. van and G. A. de Groot (eds.), 1999, *United Nations Sanctions: Effectiveness and Effects, Especially in the Field of Human Rights – A Multi-disciplinary Approach*. Groningen: Intersentia.
- Griffiths, J., 1986, What is legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism* 24:1–50.
- K. Günther and S. Randeria, 2001, *Recht, Kultur und Gesellschaft im Prozess der Globalisierung*. Schriftenreihe Suchprozesse für innovative Fragestellungen in der Wissenschaft Nr. 4. Bad Homburg: Programmbeirat der Werner Reimers Konferenzen.
- Hey, E., 1997, The World Bank Inspection Panel: towards the recognition of a new legally relevant relationship to international law. E. Hickey, jr. (ed.), *International Legal Personality: 64–74*. 2 Hofstra Law & Policy Symposium.
- Hogenhuis, S., B. Peper, W. de Jong, 1999, *Burenbemiddeling in Gorinchem: Evaluatie en Beleidsadvies*. Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Holleman, J. F., 1973, Trouble cases and trouble-less cases in the study of customary law and legal reform. *Law & Society Review* 7: 585–609.
- Hooker, B. M. 1975, *Legal Pluralism: an Introduction to Colonial and Neo-colonial Law*. Oxford: Clarendon.
- Kingsbury, B., 1999, Operational policies of international institutions as part of the law-making process: the World Bank and indigenous peoples. Pp. 323–342 in G. S. Goodwin-Gill en S. Talmon (eds.), *The Reality of International Law: Essays in Honour of Ian Brownlie*. Oxford: Clarendon.
- Kleiboer, M. 1996, Understanding success and failure of international mediation. *Journal of Conflict Resolution* 40/2:360–389.
- Lipsky, M., 1984, *Street-level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. New York: Russel.
- McCarthy, John and Zulfiki Lubis, 1999, *Tanah Alas: Clientelist Coalitions, Conservation and New Institutional Forms on Sumatra's Rainforest Frontier*. Paper presented at the Workshop über Legal Complexity, Natural Resource Management and Social (In)Security, Padang 6–9.
- Merry, S. E., 1982, The social organization of mediation in non-industrial societies: implications for informal community justice in America. Pp. 17–45 in R. Abel (ed.), *The Politics of Informal Justice*, Vol. 2. New York: Academic Press.
- Merry, S. E., 1995, Resistance and the cultural power of law. Presidential Address 1994. *Law & Society Review* 29/1:11–26.
- Merry, S. E., 1997, Legal pluralism and transnational culture: the Ka Hoókolokolonui Kanaka Maoli Tribunal, Hawai, 1993. Pp. 28–48 in R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture & Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Movsesian, M. L., 1997, The persistent nation-state and the Foreign Sovereign Immunities Act. *Cardozo Law Review* 18.
- Nader, 1996, Civilizations and its negotiations. Pp. 39–63 in P. Caplan (ed.), *Understanding Disputes: the Politics of Argument*. Oxford/New York: Berg.
- Niehof, A., 1993, *Development Cooperation as Intercultural Communication*. Paper presented at the Unesco conference Cultural Identity and Development in Europe. Middelburg, June 10–12, 1993.
- Nuijten, M., 1007, Privatization of the ejido in Mexico: the interplay between legal change and local practice. Pp. 72–104 in: F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann and A. Hoekema (eds.), *Natural Resources, Environment and Legal Pluralism*. *Law & Anthropology* 9. The Hague: M. Nijhoff.
- Örücü, E., 1999, *Conseil d'État: The French Layer of Turkish Administrative Law*. Paper presented at the UKNCCL Annual Conference, Leeds, 13 September 1999.
- Peluso, N. L., 1993, Coercing conservation: The politics of State resource control. Pp. 46–70 in Ronnie D. Lipschutz and Ken Conca (eds.), *The State and Social Power in Global Environmental Politics*. New York: Columbia University Press.
- Pescatore, P., W. Davey and A. Lowenfeld (1991–97) *Handbook of WTO/GATT dispute settlement*. Vol. 1. New York-The Hague: Transnational Publishers and Kluwer Law International.
- Pompe, S., 1996, *The Indonesian Supreme Court: Fifty Years of Judicial Development*. Leiden: Unpublished PhD. Dissertation.
- Poole, P., 1989, *Developing a Partnership of Indigenous Peoples, Conservationists, and Land Use Planners in Latin America*. Washington, DC: The World Bank.
- Pradhan, R., F. von Benda-Beckmann and K. von Benda-Beckmann (eds.), 2000, *Water, Land and Law: Changing Rights to Land and Water in Nepal*. Kathmandu: FREEDEAL/EUR/WAU.

- Pradhan, R., F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, H. L. J. Spiertz, S. Khadka and K. A. Haq (eds.), 1997, *Water Rights, Conflict and Policy*. Colombo: International Irrigation Management Institute.
- Pradhan, R., K. A. Haq, U. Pradhan, 1997, Law, rights and equity: implications of state intervention in farmer managed irrigation systems. Pp. 111–134 in R. Pradhan, F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, H. L. J. Spiertz, S. Khadka and K. A. Haq (eds.), *Water Rights, Conflict and Policy*. Colombo: International Irrigation Management Institute.
- Quarles van Ufford, Ph., 1988, The hidden crisis in development: development bureaucracies in between intentions and outcomes. In Ph. Quarles van Ufford, D. Kruijt and Th. Downing, *The Hidden Crisis in Development: Development Bureaucracies*. Readarium Book 2. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Röhl, K. F. en S. Magen, 1996, Die Rolle des Rechts im Prozess der Globalisierung. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1/96:1–57.
- Rose, C. V., 1998, The “new” law and development movement in the post-cold war era: a Vietnam case study. *Law & Society Review* 32/1: 93–140.
- Shukla, A. N. Joshi, G. Shivakoti, R. Poudel and N. Shrestha, 1997, Dynamism in water rights and arbitration on water right conflicts: cases of farmer managed irrigation systems from East Chitwan. Pp. 173–193 in Pradhan, R., F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, H. L. J. Spiertz, S. Khadka and K. A. Haq (eds.), 1997, *Water Rights, Conflict and Policy*. Colombo: International Irrigation Management Institute.
- Silbey, S. S., 1997, “Let them eat cake”: globalization, postmodern colonialism, and the possibilities of justice. *Law & Society Review* 31/2:207–235.
- Souza Santos, B. de, 1987, Law: a map of misreading: toward a post-modern conception of law. 14, *Journal of Law & Society*:279.
- Spiertz, H. L. J., 1986, Vreemde gasten: een casus uit Bali in W. Brussaard et al. (eds.), *Recht in Ontwikkeling: tien agrarisch-rechtelijke opstellen*. Deventer: Kluwer.
- Strijbosch, F., 1999, Concepts regarding legal pluralism and their applicability in the context of law research among Moluccans in the Netherlands. Pp. 338–347 in K. von Benda-Beckmann and H. Finkler (eds.), *Folk Law and Legal Pluralism: Societies in Transition – Papers of the Xith International Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism*. Ottawa: Department of Circumpolar Affairs.
- Strijbosch, F., 1984, The concept of pèla and its social significance in the community of Moluccan immigrants in the Netherlands. *Journal of Legal Pluralism* 23:177–208.
- Vel, J. 1992, Umbu Hapi versus Umbu Vincent: Legal pluralism as an arsenal in village combats. Pp. 23–44 in F. von Benda-Beckmann and M. van der Velde (eds.), *Law as a Resource in Agrarian Struggles*. Wageningen Sociologische Studies 33. Wageningen: Agricultural University.
- Velde, M. van der, 1992, Under the rule of law: the quest for legality in the implementation of the European community’s common agricultural policy. Pp. 295–314 in F. von Benda-Beckmann and M. van der Velde (eds.), *Law as a Resource in Agrarian Struggles*. Wageningen Sociologische Studies 33. Wageningen: Agricultural University.
- Voigt, R. (ed.), 1990, *Verrechtlichung*. Königstein: Athenäum Taschenbücher.
- Wiber, M., 1998, Caught In the Cross-Hairs: Liberalizing trade (M. A. I.) and privatizing the right to fish (Bill C-62). Implications for Canada’s fisheries. In M. Wiber (ed.) *Proceedings. Commission on Folk Law and Legal Pluralism, session on Natural resources and property in plural legal systems*. Williamsburg, July 26 – August 1, 1998. Fredericton: University of New Brunswick.
- Woodman, G. R., 1994, European influence on land-law and land-use in colonial Ghana and Nigeria., Pp. 5ff. in J. de Moor and D. Rothermund, *Our law, Their Lands: Land Laws and Land Use in Modern Colonial Societies*. Hamburg, Lit Verlag.

GÜNTER BIERBRAUER
Universität Osnabrück
Universität Trondheim (NTNU)

Normative Regulation durch Emotionen Scham und Schuld im Kulturvergleich

Zentrales Problem für jedes soziale System ist die Regulation von Sanktionen bei Verstößen gegen normatives Verhalten. Dies gilt insbesondere für das Recht. Die Verbindlichkeit von Rechtsnormen kann durch äußeren Zwang, aber auch durch subtilere Formen des sozialen Einflusses zur Rechtsbefolgung und zum Rechtsgehorsam durchgesetzt werden. Recht als System manifester Normen darf sich aber nicht nur auf äußere Sanktionen verlassen, denn wenn diese ausbleiben, kann das gewünschte Verhalten möglicherweise ausbleiben. Da in einem liberalen Rechtsstaat nur begrenzt Zwangsmittel zur Normbefolgung eingesetzt werden können, muss er auf die freiwillige Unterwerfung seiner Bürger sowie auf deren Bereitschaft, die Rechtsnormen zu akzeptieren (Lind & Tyler, 1988), setzen. Ein Rechtssystem, das auf Zwang basiert, hat keine Legitimation (Würtenberger, 1999) und kann daher seine gesellschaftliche Steuerungsfunktion nur unzureichend erfüllen.

Idealerweise führt eine mit positiven Erfahrungen durchlaufene Sozialisation zur Verinnerlichung gesellschaftlicher Werte und Normen, d.h. letztere werden in das Selbstbild integriert, das eine Person von sich hat. Die Wirksamkeit verinnerlichter Standards ist nur zum Teil abhängig von äußeren kontrollierenden Bedingungen. Wie kann dieser Prozess der Verinnerlichung zur Regulierung sozialer Konformität gedacht werden?

Soziale Beeinflussung und Normbefolgung

In den Sozialwissenschaften herrscht weitgehend Übereinstimmung, dass Konformität durch ein System von Sanktionen erzielt wird: Wir gehorchen oder verhalten uns sozial konform, weil wir Belohnung erwarten oder Strafe befürchten. Konformität und soziale Gefolgschaft werden, wie bereits Durkheim (1897/1983) ausführte, als von außen erzwungen erlebt und gedacht. Die Beobachtung sozialen Lebens zeigt jedoch eine Fülle von Beispielen für konforme Verhaltensweisen, die ohne manifeste Sanktionen erfolgen. Scheff (1988) hat auf das Fehlen adäquater Modelle zur Erklärung der Wirkungsweise informaler Sanktionen zur Erzielung konformen Verhaltens hingewiesen.

Der Sozialpsychologe Kelman (1958) hat in einem Modell den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Formen der sozialen Beeinflussung und deren Konsequenzen für Normbefolgung beschrieben (Bierbrauer & Gottwald, 1987). Kelman (1958) unterscheidet auf drei Ebenen die unterschiedlichen Reaktionsformen gegenüber sozialem Einfluss: (1) Befolgung, (2) Identifikation und (3) Internalisierung.

(1) Lediglich Befolgung ist rein instrumentell und wird nur ausgeführt, wenn das Verhalten sanktioniert oder belohnt wird. (2) Normbefolgung aufgrund von Identifikation resultiert aus dem Wunsch, durch Akzeptanz der Einflüsse von anderen deren Wohlwollen zu erringen. Das Verhalten unterliegt jedoch spezifischen Rollenerwartungen, hängt von sozialer Unterstützung ab und ist nicht integraler Teil des Selbst einer Person. (3) Wenn die inten-

dierte Beeinflussung mit den Werthaltungen des Selbst übereinstimmt, dann ist dies nach Kelman (1958) das Ergebnis der Internalisierung von Regeln und Normen. Internalisierte Normen und ihre korrespondierenden Verhaltensweisen benötigen keine äußeren Überwachungsinstanzen. Idealerweise führt eine mit positiven Erfahrungen durchlaufene Sozialisation zur Internalisierung gesellschaftlicher Werte und Normen, d.h. letztere werden in das Selbstbild integriert, das eine Person von sich hat.

Die Befolgung rechtlicher Normen sollte in einem liberalen Rechtsstaat, wie erwähnt, idealerweise ohne äußeren Zwang auskommen. Die Regulation muss gleichsam über „innere“ Standards erfolgen. Damit wären nach dem Modell von Kelman (1958) die Ebenen 2 und 3 gemeint: (2) Identifikation aufgrund von Gruppendruck vornehmlich durch soziale Wirkgruppen wie Familie, Freunde und Nachbarschaft und (3) Internalisierung; damit ist die freiwillige Akzeptanz rechtlicher Normen gemeint, weil das gewünschte Verhalten mit den eigenen moralischen Standards übereinstimmt. Alltagssprachlich benutzen wir die Begriffe „innere Stimme“ oder „Gewissen“, um die Wirkung internalisierter Standards zu kennzeichnen. In anderen Worten: Menschen richten ihr Handeln nicht danach, welche Vor- oder Nachteile damit verknüpft sind, sondern sie handeln aus einer moralischen Verpflichtung heraus. Ein wissenschaftliches Modell dieser Prozesse muss zur Erklärung auf den Einfluss unterschiedlicher Sozialisationserfahrungen zurückgreifen und deren Konsequenzen für die Bildung des Selbst und seiner internalisierten Standards nachzeichnen, denn im Verlauf seiner Sozialisation lernt das Kind auf Meinungen anderer zu achten und sozialen Standards zu folgen (Ferguson & Stegge, 1995; Griffin, 1995).

Es ist offensichtlich, dass dieser Prozess der Aneignung und Verinnerlichung sehr viel komplexer verläuft als angedeutet. Es bedarf hierzu einer Theorie, welche die kognitiven, motivationalen, affektiven, und sozialen Kontextbedingungen in einem Handlungsmodell zusammenfasst und beschreibt, wie normative Regulation von Verhalten erfolgt (Wicklund, 1989). Zentrale Prämisse ist die Annahme, dass Menschen in der realen Welt nicht nur intern gesteuert werden; sie handeln immer in spezifischen Kontexten, die „Aufforderungscharakter“ für sie haben (Bierbrauer, 1996). Ebenso wird menschliches Verhalten nicht nur von sozialen Kontexten bestimmt. Vielmehr müssen in einem sozialpsychologischen Handlungsmodell die theoretisch postulierten „inneren“ und „äußeren“ Bedingungen in einer dynamischen Wechselbeziehung gesehen werden. Immerhin ist unsere wahrgenommene Welt eine interpretierte Welt, die durch menschliche Motive, Ziele, Affekte und Handlungsrepertoires einerseits und durch sozial hemmende, begrenzende oder förderliche Faktoren des Kontexts andererseits determiniert ist (Bierbrauer, 1996).

Eine Möglichkeit, diese komplexen Beziehungen im Hinblick auf die Regulation normativer Standards zu untersuchen, besteht in einer kulturvergleichenden Betrachtungsweise. Vergleiche über verschiedene Kulturen erlauben nicht nur das Studium kultureller Variabilität, sondern können auch hilfreich sein für das Verständnis sozialpsychologischer Zusammenhänge innerhalb einer Kultur (Bierbrauer, 1994). Aus dieser Perspektive stellen Kulturen gleichsam die variablen Kontextbedingungen dar, die sowohl als Bedingung als auch als Resultat individuellen und kollektiven Handelns gedacht werden können.

Im Zentrum dieses Beitrages steht die Frage, wie man aus einer kulturvergleichenden Perspektive ein systematisches Verständnis für normative Regulation gewinnen kann. Von besonderem Interesse ist die Funktion der beiden „moralischen Emotionen“ Scham und Schuld in verschiedenen kulturellen Kontexten. Emotionen fungieren als normatives Regulativ, weil Fühlen und Sollen korrespondierende Zustände sind und sich wechselseitig beeinflussen. Weil Emotionen u.a. dazu dienen, die äußere Realität zu definieren, verknüpfen sie gleichsam Personen, Umwelt und Handlungen.

Die normativen Konstruktionen der eigenen Kultur werden in der Regel als normal empfunden und daher als moralisch angemessen erlebt. Sie zu befolgen wird als richtig empfunden und ruft positive Gefühle hervor; sie nicht zu befolgen wird als falsch empfunden und ruft negative Gefühle hervor (Kitayama & Markus, 1995; White, 1994). Weil Emotionen u.a. dazu dienen, die äußere Realität zu definieren, verknüpfen sie gleichsam Personen, Umwelt und Handlungen. Ein Verständnis von Scham und Schuld als moralische Emotionen und ihre Funktion für die Kontrolle normativen Verhaltens ist nur möglich über die vorherrschenden sozialen Beziehungsformen in einer Kultur, weil über sie gleichsam unterschiedliche Emotionen stimuliert werden. Im folgenden soll zunächst auf die Wechselwirkung von Selbstkonzept und sozial-kulturellen Beziehungsformen eingegangen werden.

Die reziproke Beziehung von Selbstkonzept und sozial-kulturellen Beziehungsformen

Als Ausgangspunkt für das Verständnis des Zusammenhangs von sozialer Kontrolle und Bildung normativer Standards soll zunächst untersucht werden, wie sich verschiedene Formen des Selbst oder der Identität einer Person durch ihre sozial-kulturelle Umwelt und deren soziale Beziehungsformen entwickeln. Dabei dient das Konstrukt des Selbst als interpretativer und integrativer Rahmen zur Organisation sozialer Einflüsse, die auf eine Person einwirken. Aus dieser Perspektive fungiert das Selbst als Mediator zwischen Kultur und Verhalten. Markus und Kitayama (1994) definieren das Selbst folgendermaßen: „The self of any given individual is some organization of all the various influences of his or her individual social and developmental history“ (S. 92). Ob dieses Selbst beispielsweise durch eine abendländisch-westliche oder durch eine asiatische Tradition geformt wurde, kann einen enormen Unterschied dabei machen, welche sozialen Verhaltensweisen als „gut“ oder „positiv“ bewertet werden und mit welchen Erfahrungen „schlechte“ Gefühle und „negative“ soziale Verhaltensweisen einhergehen (Markus & Kitayama, 1994).

Kulturen lassen sich idealtypisch danach systematisieren, wie sich soziale Bindung auf die Formierung des Selbst auswirkt. Auf der Grundlage der unterschiedlichen Konstitutionsbedingungen von Selbst und sozialer Bindung wurden in der interkulturellen Psychologie zwei ähnliche Modelle der Selbstformation entwickelt: (1) unabhängiges vs. interdependentes Selbst (Markus & Kitayama, 1994) und (2) individualistisch orientiertes Selbst vs. kollektivistisch orientiertes Selbst (Hofstede, 1980).

Auf der Grundlage der Wechselwirkung zwischen Individuum und Kollektiv sind idealtypisch zwei Beziehungsmuster denkbar: Wenn eine Person sich selbst und andere als relativ losgelöst von sozialen Bindungen erlebt, dann wird sie ihr Selbst als relativ losgelöst von sozialen Bindungsfaktoren wahrnehmen. Wenn aber andererseits eine Person und die Menschen ihrer sozialen Umwelt an langfristigen Sozialbeziehungen interessiert sind, dann erwächst daraus ein Selbst, das verwoben ist mit dem sozialen Kontext und den Verpflichtungen, die daraus erwachsen (Markus & Kitayama, 1994).

Diese unterschiedlichen Konstitutionsbedingungen von personaler und sozialer Identität gehen mit unterschiedlichen Formen sozialer Kontrolle einher. Wenn Individuen ihre Identität durch soziale Nahgruppen wie Familie und Nachbarschaft definieren, dann stützen und reproduzieren sie diese Ordnung. Wenn aber Individuen sich frei von enger sozialer Kontrolle definieren, dann ist das normative Regulationspotential der sozialen Umwelt relativ gering (Bierbrauer, 1994; Hamilton & Sanders, 1988).

Wie sich auf der Basis unterschiedlicher Konstitutionsbedingungen von sozialer Identität und sozialer Bindung Kulturen systematisieren lassen, hat Hofstede (1980) untersucht. Kul-

turen, in denen das Selbst als unabhängiger Agent konzipiert wird und eigene Bedürfnisse, Ziele und Interessen im Vordergrund stehen, werden von Hofstede (1980) als individualistisch orientiert bezeichnet. Kulturen, in denen das Selbst als interdependent konzipiert wird und von ihren Angehörigen erwartet wird, die eigenen Bedürfnisse mit der eigenen Bezugsgruppe in Übereinstimmung zu bringen, werden von Hofstede (1980) als kollektivistisch orientiert benannt. In anderen Worten: Menschen in unterschiedlichen Kulturen haben unterschiedliche Vorstellungen von sich selbst, von anderen und der Beziehung zwischen Selbst und anderen. Beispielsweise existiert in den meisten westlichen Kulturen die Überzeugung, das Selbst als autonome Entität mit unverwechselbaren internen Eigenschaften und Fähigkeiten zu sehen. Im Gegensatz dazu wird das Selbst in vielen nichtwestlichen Kulturen (besonders Asien) als inhärent sozial gebunden gedacht und erlebt, mit der Betonung von sozialer Interdependenz. Als normatives Ziel stehen in diesen Kulturen Pflichten und soziale Verantwortung im Vordergrund (Shweder & Miller, 1985). Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass Unabhängigkeit bzw. Interdependenz in jeder Kultur vorkommen, dass man aber kulturelle Unterschiede danach systematisieren kann, wie diese beiden Dimensionen gewichtet sind (Kitayama, Markus & Matsumoto, 1995).¹ Nach Hofstede (1980) sind die Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas eher kollektivistisch orientiert, während die meisten Länder Europas und Nordamerikas am individualistischen Ende dieses Kontinuums zu finden sind.

Emotionen als normatives Regulativ

Da jeder Mensch in verschiedene sozial-kulturelle Kontexte oder Kulturen (z.B. Herkunft, Religion, Schicht, Geschlecht, Beruf) eingebettet ist und jeder dieser kulturellen Kontexte Erwartungen darüber impliziert, was „gut“ und daher befolgt und was „schlecht“ und daher vermieden werden soll, gehen diese Variationen von soziokulturellen Bedingungen einher mit entsprechenden emotionalen Reaktionen, die als positiv oder negativ erlebt werden. Eine zentrale Rolle zum Verständnis dieser Prozesse nehmen, wie bereits erwähnt, Emotionen ein. Sie sind nicht nur intraindividuelle Gefühlszustände, die nur der privaten Erfahrung zugänglich sind, sondern sind bestimmend für Subjekt-Umwelt-Interaktionen. Sie sind nach Frijda und Mesquita (1994) ... „affective responses to what happens in the environment and cognitive representations of the event's meaning for the individual. They are, first and foremost, modes of relating to the environment: states of readiness for engaging, or not engaging, in interaction with that environment“ (S. 51). So signalisiert beispielsweise Angst mögliche Gefährdung und motiviert zur Flucht, während Zuneigung und Freude in ihrem Gefolge eine Bewegung hin zu einem Menschen signalisieren. Emotionen sind in dieser funktionalen Betrachtungsweise Zustände der Bereitschaft, eine Interaktion mit der sozialen Umwelt zu beginnen oder sie zu vermeiden oder zu beenden.

Emotionen verknüpfen in unserem Erleben nicht nur Personen, Handlungen und Ereignisse, sondern sie können auch als normatives Regulativ fungieren, weil Sollen und Fühlen korrespondierende Zustände sind, die sich gegenseitig verstärken. Wir erfahren Abweichungen von normativen Standards als „unangenehm“ oder „falsch“ und wir fühlen uns „gut“, wenn wir normativen Erwartungen entsprechen. Insofern können kulturelle Normen als soziale Erwartungen mittels korrespondierender Affektregulation zur Anpassung an die jeweili-

¹ Die von Hofstede verwendete Begrifflichkeit hat nichts mit der Auffassung eines ethisch-politischen Individualismus oder eines geschichtsphilosophischen Kollektivismus zu tun.

ge sozialkulturelle Umwelt des Individuums beitragen. Der Anthropologe White (1994) charakterisiert den Zusammenhang von moralischen Kategorien und emotionalen Erfahrungen folgendermaßen: „At the core of most emotion words are social and moral entailments capable of creating social realities and of directing social behavior“ (S. 221).

Wenn Emotionen als sozial geteilte Erfahrungen zur Regulation normativen Verhaltens fungieren, dann ist zu erwarten, dass das Lernen der Bedeutung von sozialen Affekten während der Sozialisation interkulturell variiert.²

Abgesehen von älteren Ansätzen aus der anthropologischen Forschung über die unterschiedliche Funktion von Emotionen im Kulturvergleich (Benedict, 1946; Mead, 1937), hat erst in jüngster Zeit die systematisch-empirische Forschung über die sozial regulierende Funktion von Emotionen im interkulturellen Vergleich begonnen (Tangney & Fischer, 1995). Neben der Erforschung von emotionalen Zuständen als biologische Prozesse beschäftigen sich heute zunehmend Anthropologen, Sozial- und Entwicklungspsychologen mit den sozialen Funktionen von Emotionen (Kitayama & Markus, 1994).

Einige Probleme kulturvergleichender Forschung

Die Untersuchung des Zusammenhangs von Kultur und Emotion ist somit Gegenstand der interdisziplinär orientierten Disziplin der Interkulturellen Psychologie. Wie bei allen interkulturellen Untersuchungen die Frage nach der Kulturspezifität oder der Universalität eines beobachteten Phänomens unausweichlich ist, gilt dieses Problem auch für die Rolle und Funktion von Emotionen. Weil eine bestimmte Emotion wie z.B. Schüchternheit in unterschiedlichen Kulturen beobachtet werden kann, lässt sich nicht zwingend folgern, dass der Ausdruck dieser Emotion als biologisch neuronales Programm repräsentiert ist. Ohne die physiologisch-biologische Grundlage von emotionalen Erregungen in Abrede zu stellen, ist es vielmehr forschungslogisch sinnvoller anzunehmen, dass eine bestimmte emotionale Konfiguration Ausdruck sozialer und kultureller Einflüsse ist, die als psychologische Prozesse theoriegeleitet untersucht werden können. Unterschiedliche kulturelle Rahmenbedingungen mit ihren jeweils pointierten sozialen Regeln und Interaktionsformen benötigen zu ihrer sozialen Durchsetzung entsprechende kulturspezifische Emotionssysteme. Selbst wenn behauptet wird, dass beispielsweise Schüchternheit sowohl in Kultur A als auch in Kultur B existiert, dann wäre es vorschnell zu schließen, dass die beiden beobachteten Emotionen identisch seien. Dies ist nur dann möglich, wenn diese Emotion als Komponente im Kontext ähnlicher Emotionen in einen sinnvollen Bedeutungszusammenhang gebracht werden kann. Markus und Kitayama (1994) warnen daher vor einer Essentialisierung von Emotionen als grundlegende psychologische oder neurologische Entitäten, weil sie den Blick auf den Zusammenhang von Kultur und Emotion verhindern. So kann Schüchternheit in manchen Kulturen als soziale Zurückhaltung positiv bewertet werden oder als soziale Inkompetenz negativ in anderen Kulturen (Frijda & Mesquita, 1994).

Bevor ein Konstrukt oder ein Phänomen kulturvergleichend untersucht wird, gilt zu prüfen, inwieweit der Gegenstand den Forderungen der konzeptuellen und funktionalen Äquivalenz genügt: Hat das Konstrukt in den zu vergleichenden Kulturen die gleiche Bedeutung und die gleiche Funktion? Eine rein linguistische Äquivalenz erfüllt diese Voraussetzung

² Ob im Verlaufe der Sozialisation unterschiedliche Phasen postuliert werden können, die besonders prägend für späteres normatives Verhalten sind („windows of justice“), muß zukünftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben (W. Fikentscher, 1999).

nicht. Ferner sollte bei kulturvergleichenden Untersuchungen bedacht werden, dass emotionale Begriffe aus den europäischen Sprachen wie beispielsweise Furcht, Trauer oder Zorn gedacht als emotionale Universalien möglicherweise nur typisch westliche emotionale Kategorien darstellen, die in anderen Kulturen keine Entsprechung haben. Daher kritisiert Wierzbicka (1992) die unkritische Übertragung von Emotionsbezeichnungen auf andere Kulturen: „By using English emotion words as their basic analytical tools scholars are imposing on their subject matter an ethnocentric, Anglocentric perspective“ (S. 287).

Scham und Schuld als moralische Emotionen

Nach den Ausführungen über die Korrespondenz von Selbstkonzept und seinen kulturellen Variationen kommen wir zurück auf die eingangs von Durkheim (1897/1983) formulierte Frage, wie normative Regulation ohne manifeste Sanktionen erfolgen kann. Wie ist also soziale Ordnung ohne scheinbaren Zwang möglich? Im Zusammenhang mit dieser Frage gibt Scheff (1988) die Antwort: „... social control involves a biological system that functions silently, continuously, and virtually invisibly, occurring *within* and *between* members of a society“ (S. 405).

Scheffs (1988) Frage, weshalb wir so wenige Manifestationen von manifestem Zwang zur Regulation normativen Verhaltens beobachten, ist nur dann paradox, wenn wir dies aus einer gleichsam monokulturellen Perspektive betrachten. Eine kulturvergleichende Perspektive erlaubt nicht nur, wie eingangs angedeutet, einen Vergleich der Variabilität eines Konstrukts oder Prozesses, sondern eröffnet gleichsam aufgrund der beobachteten Variabilität ein Fenster, das eine bessere Beobachtung der Organisation und Struktur eines Konstrukts erlaubt.

Emotionen nehmen, wie erwähnt, eine zentrale Rolle bei der sozialen Regulation von Verhalten ein. Schon sehr frühzeitig erleben wir sie, beispielsweise als Scham und Schuld, als Folge eines Fehlverhaltens oder wegen Übertretungen von Standards, die von wichtigen Personen gesetzt wurden (Ferguson & Stegge, 1994). Sie fungieren als normatives Regulativ, weil idealiter normatives Verhalten als moralisch richtiges Verhalten positive Gefühle hervorruft und abweichendes Verhalten negative Gefühle. Die bisherigen Ausführungen zum Konstrukt des kulturell bedingten Selbst, und zwar in seinen Varianten des unabhängigen Selbst in individualistisch orientierten Kulturen und des interdependenten Selbst in kollektivistisch orientierten Kulturen, ermöglicht eine Analyse des Zusammenhangs von Kultur, normativer Regulation und Emotionen. Dabei nehmen Emotionen sozusagen eine vermittelnde (mediating) Position ein, die Kultur und normative Regulation verbindet. White (1984) formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „... emotions are a moral rhetoric that implicates both descriptions of the world and recommendations for acting upon it“ (S. 228).

Im Kontext unserer Fragestellung nach der normativen Regulation von Verhalten nehmen die beiden Emotionen Scham und Schuld einen zentralen Platz in der philosophischen, soziologischen, kulturanthropologischen und psychologischen Literatur ein (Tangney & Fischer, 1995). Freilich regulieren andere Emotionen wie beispielsweise Gefühle des Respekts, Liebe oder Zuneigung soziale Nähe oder bei Fehlen soziale Distanz, Scham und Schuld aber regulieren und sind gleichzeitig Resultat normativer Standards. Bevor auf das regulative Potential der beiden Emotionen Scham und Schuld im Kulturvergleich eingegangen wird, sollen zunächst einige allgemeine Ausführungen über Scham und Schuld folgen.

Die Funktion von Scham und Schuld aus einer monokulturellen Perspektive

Viele Disziplinen beschäftigen sich mit Scham und Schuld. Philosophie, Theologie, Literatur- und Sozialwissenschaften untersuchen die Rolle dieser beiden affektiven Reaktionsformen im Hinblick auf unser Sozialverhalten und ihre Bedeutung für den Prozess der Zivilisation (Fikentscher, 1975, 1995; Neckel, 1991). Trotz einer Vielzahl von Definitionen für Scham und Schuld und ihrem zuweilen identischen Gebrauch lassen sich beide Emotionen phänomenologisch und funktional sinnvoll voneinander trennen. Beispielsweise kann Schuld alttestamentarisch nicht vor Gott verborgen werden: „Gott, du weißt meine Torheit, und meine Schulden sind dir nicht verborgen“ (Ps 69,6). Ganz anders Scham etwa bei Sartre (1952): „Ich schäme mich über mich, soweit ich Anderen *sichtbar werde*“ (S. 149).

Allen Definitionen liegt jedoch die Annahme zugrunde, dass sie zur Klasse der „moralischen Emotionen“ gehören, weil sie bei der Verletzung oder Überschreitung moralischer Standards gleichsam Signalfunktion haben. Gleichzeitig gehören sie zur Familie „selbstreferentieller Emotionen“, d.h. sie basieren auf einer reziproken Beziehung zwischen Bewertung des Selbst im Hinblick auf einen Standard von Selbst und Anderen. Positive Bewertung im Hinblick auf Selbststandards führt zu Emotionen wie Stolz und Respekt. Negative Bewertung führt zu Emotionen wie Scham, Schuld und Verlegenheit.

Hier ist nicht der Platz, um die umfangreiche Literatur und empirischen Befunde im Hinblick auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Scham und Schuld und ihre Implikationen für Motivationsprozesse und interpersonales Verhalten (Tangney & Fischer, 1995) zu referieren. In der psychologischen Forschungsliteratur besteht heute weitgehende Übereinstimmung darüber, dass Scham und Schuld ähnliche Emotionen sind, die persönliche Verantwortung infolge negativen Verhaltens signalisieren. Beide Emotionen unterscheiden sich indes in subtiler, jedoch wichtiger Hinsicht: Scham bezieht sich auf Fehlverhalten bezüglich eines Standards in den Augen von Anderen. Als Verhaltenskonsequenz resultiert daraus die Tendenz zum Verstecken. Schuld hingegen ist Resultat eines Fehlverhaltens, in dessen Konsequenz moralische, prosoziale Motive aktiviert werden, um Verletzungen zu heilen, um Entschuldigung oder Vergebung zu erbitten (Mascolo & Fischer, 1995).

Um den kulturenthnologischen Zusammenhang zu unserem Thema verständlich zu machen, bedarf es einer kurzen Erwähnung der klassischen Beiträge von Darwin (1872) und Freud (1930). Darwin (1872) beschäftigt sich u.a. mit den Besonderheiten des Errötens und untersucht, worin der anthropologische Status des Errötens besteht und welche sozialen Ursachen sich für diesen Gefühlsausbruch finden lassen. Im Unterschied zu Tieren rufe beim Menschen die geistige „Aufmerksamkeit auf sich selbst“ (S. 316) das Erröten hervor, und zwar immer dann, wenn er die besondere Aufmerksamkeit von anderen erlangt habe und sich darin Bescheidenheit, Scham oder Schüchternheit äußere. Er unterscheidet auch den Erlebnisgehalt von Scham und Schuld. „... denn ein Mensch kann aufrichtig irgend einen unbedeutenden, in der Einsamkeit begangenen Fehler bereuen, oder er kann die schärfsten Gewissensbisse wegen eines nicht entdeckten Verbrechens fühlen, und doch wird er nicht erröthen. Ein Mensch kann sich durch und durch beschämt fühlen ... wenn er auch nur vermuthet, daß er entdeckt ist, wird er augenblicklich erröthen“ (S. 340).

Etwa sechzig Jahre später wird Sigmund Freud in seiner Abhandlung über das „Unbehagen in der Kultur“ (1930) zu der Aussage gelangen, dass das stärkste Mittel der Kultur, die ihr entgegenstehenden Triebe zu hemmen, in der Bildung eines subjektiven

Schuldbewusstseins liege. Das Schuldgefühl steht bei Freud im Mittelpunkt seiner Analyse über die Entwicklung der Kultur. Allerdings sei nicht der Zustand des „schlechten Gewissens“ die Ursache für das Schuldbewusstsein, sondern zunächst die „Angst vor dem Liebesverlust“, „soziale Angst“ (S. 102).

Bei Freud gelten soziale Angst und Gewissensangst als zwei eigenständige Ursprünge des Schuldgefühls, wobei erstere dem Menschen nur Triebverzicht auferlegt, die zweite darüber hinaus zur Selbstbestrafung drängt. Sie treten nach Freud sowohl in phylogenetischer als auch in psychogenetischer Reihenfolge auf, ohne dass sie vollständig unabhängig auftreten.

Scham und Schuld in unterschiedlichen Kulturen

Die Darwinsche Behauptung, dass sich ein Mensch erst schämt, wenn andere von seinem Fehlverhalten wissen, während nicht entdecktes Fehlverhalten zu schärfsten Gewissensbissen führt, wurde zu einem zentralen Interesse der späteren anthropologischen Forschung. Die kulturanthropologische Schule der Anthropologie, die aus der Freudschen Psychoanalyse ihre Leitorientierung bezog, zog aus den Ausführungen von Freud allerdings eine missverständliche Schlussfolgerung, indem sie Scham und Schuld polarisierte und Kulturen danach zu ordnen versuchte, wie Scham und Schuld durch normative Regulation das Verhalten steuern (Neckel, 1991).

Die erste Trennung in Scham- und Schuldkulturen hat Margaret Mead (1937) vorgenommen, basierend auf der Freudschen Unterscheidung von externen und internen Sanktionen, wobei durch letztere soziale Konformität auch in Abwesenheit äußerer Sanktionen sichergestellt wird. Die deutlichste Polarisierung von Scham- und Schuldkulturen wird Ruth Benedict zugeschrieben. In ihrem Buch „The chrysanthemum and the sword“ (1964) führt sie aus, dass die japanische Kultur keine Schuldkultur sei, aber eine Kultur der Scham. Die regulierende Kraft für soziale Konformität wird in der Beschämung vor anderen gesehen. In europäischen Kulturen müssen sich Menschen letztlich gegenüber Gott als der absoluten Instanz verantworten, während in Japan, der Kultur vieler Gottheiten, eine absolute göttliche Instanz fehlt.

Neckel (1991) weist darauf hin, dass die Polarisierung, Scham und Schuld als absoluten Gegensatz darzustellen, problematisch sei. „Schamgefühle können komplementär zu beiden Formen des Schuldbewusstseins, wie sie von Freud beschrieben worden sind, existieren, und zwar in all den ‚primitiven‘ wie ‚modernen‘, abendländischen wie nichtchristlichen Gesellschaften, in denen – in welcher Form auch immer – moralische Vorstellungen des Zusammenlebens existieren“ (S. 49).

Wie man häufig in den Sozialwissenschaften beobachten kann, werden sinnvolle idealtypische Unterscheidungen als strenge Dichotomien aufgefasst oder als solche kritisiert. Eine solche Position verkennt, dass alle sozialwissenschaftlichen Phänomene immer probabilistisch verstanden werden müssen. Bezogen auf die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen bedeutet dies, dass in einigen Kulturen eine größere Anzahl von Menschen auf Normverletzung eher mit Scham und in anderen Kulturen eher mit Schuld reagiert.

Basierend auf den Ausführungen von Darwin, Freud und den Autoren der kulturtheoretischen Anthropologie hat Neckel (1991, S. 48) die folgende Übersicht vorgeschlagen:

*Scham und Schuldkulturen
(nach Darwin und Mead/Benedict)*

Merkmal \ Gefühl	Scham	Schuld
Gesellschaft	»primitiv« außerwestlich	»modern« abendländisch
Art der Norm	Konvention	Moral
Art der Normgeltung	Partikularismus	Universalismus
Kontrollinstanz	Soziale Gemein- schaft (extern)	Über-Ich, Gewissen (intern)
Ziel der Kontrolle	gutes Benehmen »Anstand« soziale Konformität	gutes, »reines« Gewissen moralische Konformität
Kontrollmaßstab	Handlung und »Erscheinung«	Handlung und Intention
Devianzempfindung	Missachtung durch Dritte	Selbstverurteilung, »Sünde«
Gefühlte Sanktion	Soziale Angst »Liebesverlust«	Gewissensangst Gewissensbisse
Soziale Sanktion	Schande	Strafe
Form der Entlastung	Ritual »Wiedergutmachung«	Beichte: Vergebung; Geständnis: Reue

Trotz der populären Unterscheidung in Scham- und Schuldkulturen ist die systematische kulturvergleichende Forschung erst in den letzten Jahren in Gang gekommen. Auf die vergleichende psychopathologische Forschung, die u. a. zeigt, dass Patienten in westlichen Ländern mehr Schuldgefühle empfinden als in nichtwestlichen Ländern (Tanaka-Matsumi & Draguns, 1997), kann hier nicht eingegangen werden. Vergleichsstudien mit normalen Stichproben zeigen unterschiedliche Befunde. In einem Vergleich mit Teilnehmern aus den USA (Hawaii), Korea und Taiwan fanden Johnson et al. (1989) eine große Ähnlichkeit zwischen Scham und Schuld, sie bezweifelten, ob sich asiatische und abendländische Kulturen tatsächlich unterscheiden im Hinblick auf Scham und Schuld als soziale Kontrollprozesse. In einer systematisch kontrollierten Untersuchung, die 37 Länder umfasste, beobachteten Wallbott und Scherer (1995) u. a., dass in kollektivistisch orientierten Kulturen im Vergleich zu individualistisch orientierten Kulturen Scham als vergleichsweise kurze Emotion erlebt wird, als weniger unmoralisch, und häufig begleitet von Lachen und Lächeln.

Da unser Interesse der Funktion von Scham und Schuld als normregulierende Emotionen im Kulturvergleich gilt, soll von einer Studie berichtet werden (Bierbrauer, 1992), in der untersucht wurde, wie Untersuchungsteilnehmer auf Normverletzung, insbesondere, wenn sie gegen rechtliche Normen verstoßen haben, reagieren. Verglichen wurden Kurden (n=28) aus der Türkei, Araber (n=41) aus dem Libanon und Deutsche (n=37). Kurden und Libanesen waren Asylbewerber, die sich im Durchschnitt nicht länger als 21 Monate in Deutschland aufgehalten hatten. Alle Teilnehmer waren männlich, hatten keine höhere Schulbildung; die Kurden wurden in kurdisch befragt, die Libanesen in arabisch.

In einer Voruntersuchung wurde mittels eines Fragebogens (Bierbrauer et al., 1994) die kulturelle Orientierung der Teilnehmer gemessen. Wie vorhergesagt, waren die Kurden und Libanesen signifikant mehr kollektivistisch orientiert als die deutschen Teilnehmer.

Eine weitere Frage, der in dieser Studie nachgegangen wurde, bezog sich auf den Zusammenhang von Reaktionen auf Normverletzung (Scham oder Schuld) und wahrgenommener Legitimation. Wie eingangs ausgeführt, können Normsysteme, insbesondere Recht, nur dann ihre gesellschaftliche Steuerungsfunktion erfüllen, wenn sie als legitim anerkannt werden. Da Recht in nichtwestlichen Zivilisationen nie eine vergleichbar gesellschaftsordnende und gesellschaftsgestaltende Funktion hatte wie in europäisch-westlichen Traditionen (Sinha, 1995), weil in kollektivistisch orientierten Gesellschaften die zentrale soziale Einheit das Kollektiv ist und nicht das Individuum, wurden die Befragten gebeten anzugeben, welche anderen Autoritätsquellen sie neben dem Recht als legitim erachten – nämlich Religion und Tradition (Weber, 1922/1985). Hierbei war von besonderem Interesse, welche Legitimation das Recht bei der Regelung von Konflikten innerhalb der eigenen Bezugsgruppe hat. Eine weitere Frage bezog sich auf den Zusammenhang von religiöser Legitimation und Scham bzw. Schuld. Beispielsweise wird von Lebra (1973) vermutet, dass in monotheistischen Religionen ein enger Bezug zu Schuld existiert, weil Gott als höchste Form von Autorität, gleichsam über das Gewissen, bei Normübertretungen Schuld erzeugt. Daher, so vermutet Lebra (1973), wird in nicht-monotheistischen Kulturen eher Scham bei Normübertretung zu beobachten sein als Schuld.

Durchführung und Ergebnisse

Die Operationalisierung von Scham bzw. Schuld basierte auf der Definition von Johnson et al. (1987): „[Shame] results from the existence of a real or imagined audience (or observers) of one's misdeed, while guilt generally is defined as a feeling of negative self-regard associated with the real or imagined commission of an act, without any need for an audience“ (S. 359).

Schuldreaktionen wurden in folgender Weise erfragt: „Stellen Sie sich bitte vor, jemand hat gegen die ... (staatlichen Gesetze, Vorschriften der Religion, Sitten und Gebräuche seiner Heimat) verstoßen. Die anderen Leute wissen das nicht. Sollte er sich dann trotzdem selbst Vorwürfe machen?“ Zur Erfassung der Schamreaktionen dienten die folgenden Formulierungen: „Jemand hat die ... (staatlichen Gesetze, Vorschriften der Religion, Sitten und Gebräuche seiner Heimat) nicht eingehalten. Sollte er dann von den anderen Leuten nicht mehr geachtet werden?“

Für die Erfassung der Legitimität und Akzeptanz wurden die Teilnehmer gefragt: „Sollten Menschen religiösen Vorschriften Folge leisten (bzw. staatlichen Gesetzen oder Sitten und Gebräuchen)? Ferner wurden die Befragten gebeten anzugeben, ob vorgegebene Streitszenarien eher aufgrund staatlicher Gesetze, religiöser Normen oder traditioneller Vorschriften geregelt werden sollen.“

Die Ergebnisse zeigen, dass Angehörige der beiden Kulturen, die mehr kollektivistisch orientiert waren (Kurden und Libanesen) im Vergleich zu den deutschen Teilnehmern bei Normverletzungen einen signifikant höheren Grad an Scham als an Schuld angeben, und zwar in allen drei Normbereichen. Ebenso zeigten Libanesen und Kurden ein signifikant größeres Maß an Schuld als Deutsche. Zwischen Scham und Schuld zeigen sich bei Libanesen und Kurden jedoch keine signifikanten Unterschiede. Bei Verletzung staatlicher Gesetze unterschieden sich Deutsche bzw. Libanesen und Kurden nicht signifikant.

Welche Rolle spielen staatliche Gesetze im Vergleich zu religiösen und traditionellen Normen? Libanesen und Kurden akzeptieren im Vergleich zu Deutschen eher die Anwendung religiöser oder traditioneller Normen bei der Regelung von Konflikten durch die eigene Bezugsgruppe wie z.B. Familie. Im Hinblick auf die Intervention staatlicher Gesetze zeigen sich keine Unterschiede zwischen Deutschen einerseits und Libanesen und Kurden andererseits.

Im Hinblick auf Religiosität zeigt sich, dass Befragte, die sich bei beiden kulturellen Orientierungen als religiös bezeichneten, ein signifikant höheres Maß an Scham und Schuld aufwiesen als Nichtreligiöse. Dieser Befund deutet darauf hin, dass religiöse Orientierung mit einer höheren Bereitschaft zur Normbefolgung einhergeht.

Die Beobachtung, dass sich die Angehörigen einer individualistisch orientierten Kultur nicht von den Angehörigen einer kollektivistisch orientierten im Hinblick auf das Ausmaß von Schuldreaktionen bei Normverletzungen unterscheiden, lässt eine simple Polarisierung in Scham- und Schuldkulturen als fragwürdig erscheinen. Andere kulturvergleichende Untersuchungen wie z.B. von Johnson et al. (1987), Liem (1997) und Lutwak, Razzino & Ferrari (1998) finden ebenfalls ein größeres Ausmaß an Schamreaktionen bei ihren kollektivistisch orientierten Befragten als bei individualistisch orientierten Teilnehmern, aber keine entsprechenden Unterschiede im Hinblick auf Schuldreaktionen.

Die Tatsache, dass die Befragten in unserer Untersuchung sowohl Deutsche als auch Libanesen und Kurden aus Kulturen mit einer monotheistischen religiösen Fundierung (Christentum bzw. Islam) stammen und sie deshalb mit einem ähnlichen Ausmaß von Schuld reagierten, muss späteren Untersuchungen überlassen bleiben.

Diese Befunde deuten auf die wichtige Rolle der sozialen Emotionskontrolle bei der normativen Regulation hin. Die mit Bezug auf Durkheim (1897/1983) eingangs gestellte Frage nach der Natur der regulierenden Prozesse, die soziale Konformität verbürgen ohne scheinbaren äußeren Zwang, wurde über einen Vergleich verschiedener sozialer Normsysteme behandelt. Auf der Basis des Modells von Kelman (1958) über die unterschiedlichen Ebenen der Verinnerlichung sozialer Normen wurde deutlich, dass durch die Art und Weise der Verankerung des Selbst und der korrespondierenden kulturellen Erwartungen ein besseres Verständnis für die normative Regulation von Gesellschaften und ihrer Mitglieder möglich ist. Man kann darüber spekulieren, wie „tief“ Normen verankert sind. Scham wäre nach Kelman (1958) als Identifikation in Stufe zwei verankert und durch spezifische Rollenerwartungen kontrolliert. Soziale Sanktionen werden bei Fehlverhalten erwartet. Schuld wäre als internalisiert verankert zu denken und damit integraler Teil des Selbst. Die Befunde der Untersuchung von Bierbrauer (1992, 1994) zeigen, dass die Funktion von Normen bei den Angehörigen der individualistisch orientierten Kultur (Deutsche) eher als abstrakte Standards wahrgenommen werden, die gleichsam keine äußerliche Kontrolle benötigen.

Folgerungen für ethnoplurale Gesellschaften

Zum Schluss sollen noch einige praktische Implikationen für das Zusammenleben von Menschen in ethnopluralen Gesellschaften aufgezeigt werden (Bierbrauer, 1994; Bierbrauer & Pedersen, 1996; Bierbrauer & Klinger, 1999). Was können die hier diskutierten Überlegungen und Befunde für das Zusammenleben mit Minderheiten aus anderen Kulturen bedeuten?

Die unterschiedlichen Ausformungen rechtskultureller Einstellungen und Verhaltensintentionen weisen auf bedeutsame Unterschiede in den Sozialisationspraktiken in den unterschiedlichen Kulturen hin. Die Aneignung bzw. Verinnerlichung von normativen Regeln

kann sehr stabil sein mit den gezeigten Konsequenzen für das Selbstbild und die Erwartungen der Akteure. Daher kann man nicht erwarten, dass Zuwanderer aus anderen Kulturen die rechtlichen Werte und Normen ihrer Aufnahmegesellschaft kurzfristig in einem gleichsam sekundären Sozialisationsprozess einfach verspätet nachlernen.

Das Studium von fremden Rechtskulturen ist aber nicht nur von wissenschaftlichem Interesse. Respekt vor fremden Rechtskulturen bzw. vor Menschen, die in anderen Kulturen sozialisiert wurden, ist eine Frage der universellen und individuellen Toleranz gegenüber Minderheiten in einer für sie andersartigen Mehrheitsgesellschaft. Das Recht in einer demokratisch liberalen Ordnung basiert – wie eingangs diskutiert – weitgehend auf der freiwilligen Unterwerfung unter staatliche und rechtliche Normen. Wenn aber ein Rechtssystem nicht verstanden wird, kann es als ungerecht empfunden werden. Damit verliert Recht seine gesellschaftliche Steuerungsfunktion (Bierbrauer, 2000).

Welche Konsequenzen sind aus diesem Sachverhalt für die rechtliche Eingliederung von Zuwanderern bzw. deren Akzeptanz des Rechts der Mehrheitsgesellschaft zu ziehen? Die beiden wichtigsten Eingliederungsformen in eine Gesellschaft sind Assimilation und Integration. Unter Assimilation versteht man die Lösung von der Herkunftskultur und die Übernahme der Kultur des Aufnahmelandes. Kulturelle und soziale Integration bedeutet sowohl die Beibehaltung der eigenen kulturellen Wurzel als auch das Bemühen, ein integraler Teil der Mehrheitskultur zu werden (Bierbrauer, 1996; Fikentscher, 1996). Wie Untersuchungen in den klassischen Einwanderungsländern zeigen, ist Integration der Modus für besseres individuelles Wohlbefinden (Bierbrauer & Pedersen, 1996).

Was bedeuten diese Überlegungen für das Rechtssystem? Rechtliche Assimilation erwartet von den Zuwanderern die Lösung von rechtlichen Überzeugungen aus ihrer Herkunftskultur. Eine rechtliche Integration würde den Zuwanderern erlauben, sich auch in der rechtlichen Tradition ihrer Herkunftskultur zu verhalten. Dies ist eine so tiefgreifende Schlussfolgerung, dass sie Politikern und Juristen Alpträume verursachen müsste. Wir müssen uns früher oder später Gedanken über die rechtliche Eingliederung von Minderheiten machen und uns vergegenwärtigen, dass – wie vereinzelt zu beobachten ist – Minderheitengruppen entstehen, die unserem Rechtssystem nur eine geringe Legitimation zubilligen, mit den daraus resultierenden Konsequenzen (Bierbrauer, 1998). Doch fehlen empirische Untersuchungen darüber, welche Formen rechtlicher und außerrechtlicher Konflikte bei Zuwanderern vorherrschen (Klinger & Bierbrauer, 2000). Zumindest sollte man erwarten, dass Richter, Staatsanwälte und andere Beteiligte im Rechtssystem mehr über die rechtskulturellen Unterschiede zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen wissen sollten. Dieses Wissen darf nicht abstrakt sein, sondern muss sich in der Rechtspraxis bewähren.

Literatur

- Benedict, R. (1946). *The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Bierbrauer, G. (1992). Reactions to violation of normative standards. A cross-cultural analysis of shame and guilt. *International Journal of Psychology*, 27, 181–193.
- Bierbrauer, G. (1994). Toward an understanding of legal culture: Variations of individualism and collectivism between Kurds, Lebanese, and Germans. *Law & Society Review*, 28, 243–264.
- Bierbrauer, G. (1996). *Sozialpsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bierbrauer, G. (1998) Legitimität und Verfahrensgerechtigkeit in ethnopluralen Gesellschaften. In M.E. Oswald, & U. Steinvorh (Eds), *Die offene Gesellschaft und ihre Fremden* (pp. 175–189). Bern: Verlag Hans Huber.
- Bierbrauer, G. (2000). Social justice and political ideology in an immigrant country. In T. Baums et al. (Eds.), *Corporations, capital markets and business in the law. Festschrift to Richard Buxbaum* (pp. 89–99). London: Kluwer Law International.

- Bierbrauer, G. et al. (1994). Measurement of normative and evaluative aspects in individualistic and collectivistic orientations. The cultural orientation scale (COS). In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application* (pp. 189–199). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Bierbrauer, G., & Gottwald, W. (1987). Psychologie und Recht – Brückenschlag zwischen Fakten und Fiktion. In J. Schultz-Gambard (Ed.), *Angewandte Sozialpsychologie* (pp. 91–110). München: Psychologie Verlags-Union.
- Bierbrauer, G., & Klinger, E. (1999). Gerechtigkeit in ethnopluralen Gesellschaften. Die Grenzen der Solidarität gegenüber zugewanderten Minderheiten. In R. Mokrosch, & A. Regenbogen (Eds.), *Was heißt Gerechtigkeit? Ethische Perspektiven zu Erziehung, Politik und Religion* (pp. 33–47). Donauwörth: Auer Verlag.
- Bierbrauer, G., & Pedersen, P. (1996). Culture and migration. In G. R. Semin, & K. Fiedler (Eds.), *Applied social psychology* (pp. 399–422). London: Sage Publications.
- Durkheim, E. (1897/1983). *Der Selbstmord*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Darwin, C. (1872). *Der Ausdruck der Gemüthsbebewegungen bei Menschen und den Thieren*. Stuttgart: Schweizerbart'sche Verlagshandlung.
- Easton, D., & Dennis, J. (1969). *Children in the political system*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ferguson, T. J., & Stegge, H. (1995). Emotional states and traits in children: The case of guilt and shame. In J. P. Tangney, & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions. The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 174–197). New York: The Guilford Press.
- Fikentscher, W. (1975). Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, Bd. 1: Frühe und religiöse Rechte. Tübingen: Mohr.
- Fikentscher, W. (1995). *Modes of thought. A study in the anthropology of law and religion*. Tübingen: Mohr.
- Fikentscher, W. (1996). Migration, Akkulturation und Bikulturalität aus rechtsanthropologischer Sicht. In R. Böttcher et al. (Eds.), *Festschrift für Walter Odersky* (pp. 3–31). Berlin: Walter de Gruyter.
- Fikentscher, W. (1999). Law-related education, moral development, and the sense of justice. In L. A. Frolik, W. Fikentscher, & G. Dieker (Eds.), *Law and Evolutionary Biology, Selected Essays in Honor of Margaret Gruter on her 80th Birthday* (pp. 127–148). Portola Valley, CA: Gruter Institute for Law and Behavioral Research.
- Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Frijda, N. H., & Mesquita, B. (1994). The social roles and functions of emotions. In S. Kitayama, & H. R. Markus (Eds.), *Emotion and culture. Empirical studies of mutual influence* (pp. 51–87). Washington: American Psychological Association.
- Griffin, S. (1995). A cognitive-developmental analysis of pride, shame, and embarrassment in middle childhood. In J. P. Tangney, & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions. The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 219–236). New York: The Guilford Press.
- Hamilton, V. L., & Sanders, J. (1988). Punishment and the individual in the United States and Japan. *Law & Society Review*, 22, 301–328.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Johnson, R. C. et al. (1987). Guilt, shame, and adjustment in three cultures. *Personality and Individual Differences*, 8, 357–364.
- Kelman, H. C. (1958). Compliance, identification, and internalization. Three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*, 2, 51–60.
- Kitayama, S., & Markus, H. R., (1994) (Eds.). *Emotion and culture. Empirical studies of mutual influence*. Washington: American Psychological Association.
- Kitayama, S., Markus, H. R., & Matsumoto, H. (1995). Culture, self, and emotion: A cultural perspective on „self-conscious“ emotions. In J. P. Tangney, & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 439–464). New York: The Guilford Press.
- Klinger, E. W., & Bierbrauer, G. (2000). Acculturation and conflict regulation of Turkish immigrants in Germany. A social influence perspective. In W. Wosinska, R. Cialdini, D. W. Barrett, & J. Reykowski (Eds.), *The practice of social influence in multiple cultures* (pp. 189–205). London: Lawrence Erlbaum.
- Lebra, T. S. (1973). The social mechanism of guilt and shame: The Japanese case. *Anthropological Quarterly*, 44, 241–255.
- Liem, R. (1997). Shame and guilt among first- and second generation Asian Americans and European Americans. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 28, 365–392.
- Lind, E. A., & Tyler, T. R. (1988). *The social psychology of procedural justice*. New York: Plenum Press.
- Lutwak, N., Razzino, B. E., & Ferrari, J. R. (1998). Self-perceptions and moral affect: An exploratory analysis of subcultural diversity in guilt and shame emotions. *Journal of Social Behavior and Personality*, 13, 333–348.

- Markus, H.R., & Kitayama, S. (1994). The cultural construction of self and emotion: Implications for social behavior. In S. Kitayama, & H.R. Markus (Eds.), *Emotion and culture. Empirical studies of mutual influence* (pp. 89–130). Washington: American Psychological Association.
- Mascolo, M.F., & Fischer, K.W. (1995). Developmental transformations in appraisals for pride, shame, and guilt. In J.P. Tangney, & K.W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions. The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 64–113). New York: The Guilford Press.
- Mead, M. (1937). *Cooperation and competition among primitive peoples*. New York: McGraw-Hill.
- Neckel, S. (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt/M: Campus Verlag.
- Sartre, J.P. (1952). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Scheff, T.J. (1988). Shame and conformity: The deference-emotion system. *American Sociological Review*, 53, 395–406.
- Shweder, R.A., & Miller, J.A. (1985). *The social construction of the person: How is it possible?* In K.J. Gergen, & K.E. Davis (Eds.), *The social construction of the person* (pp. 41–69). New York: Springer-Verlag.
- Sinha, S.P. (1995). Non-universality of law. *Archiv für Rechtsphilosophie*, 81, 185–214.
- Tanaka-Matsumi, J., & Draguns, J.G. (1997). Culture and psychopathology. In J.W. Berry, M.H. Segall, & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 3* (pp. 449–491). Boston: Allyn & Bacon.
- Tangney, J.P., & Fischer, K.W. (1995) (Eds.). *Self-conscious emotions. The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*. New York: The Guilford Press.
- Wallbott, H.G., & Scherer, K.R. (1995). Cultural determinants in experiencing shame and guilt. In J.P. Tangney, & K.W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions. The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 465–487). New York: The Guilford Press.
- Weber, M. (1922/1985). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wicklund, R.A. (1989). The appropriation of ideas. In R.B. Paulus (Ed.), *Psychology of group influence* (pp. 393–423). Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum.
- White, G.M. (1994). Affecting culture: Emotion and morality in everyday life. In S. Kitayama, & H.R. Markus (Eds.), *Emotion and culture. Empirical studies of mutual influence* (pp. 219–239). Washington: American Psychological Association.
- Wierzbicka, A. (1992). Talking about emotions: Semantics, culture, and cognition. *Cognition and Emotion*, 6, 285–319.
- Würtenberger, T. (1999). Die Akzeptanz von Gesetzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39*, 380–397.

KARL-HEINZ KOHL

Sakralisierung, Demonetarisierung, Zerstörung
Über den Umgang mit europäischen Warenimplantaten
in außereuropäischen Kulturen*

I.

Von Globalisierung ist seit dem Zusammenbruch des sogenannten Ostblocks allenthalben die Rede. Mit Erwartungen und Ängsten gleichermaßen besetzt, ist der Begriff in den letzten Jahren fast schon zu einer Selbstbezeichnung der gegenwärtigen Epoche geworden. Man müsse sich der Erkenntnis stellen, so heißt es immer wieder, daß die nationalen Volkswirtschaften nicht nur der westlichen Welt und der meisten Länder Asiens, Lateinamerikas und Afrikas, sondern auch der ehemaligen sozialistischen Staaten zunehmend mehr voneinander abhängen, daß die miteinander verflochtenen internationalen Finanzmärkte inzwischen das Sagen haben und daß die Entscheidungsfreiheit der Regierungen dementsprechend eingeschränkt wird. Mit der Sowjetunion schien die letzte Bastion gegen den Siegeszug des Kapitalismus und die Verwestlichung der Lebensformen in seinem Gefolge gefallen zu sein. Übersehen wird aber leicht, daß die ökonomische Globalisierung nicht das Resultat neuester politischer und ökonomischer Entwicklungen ist, sondern vielmehr das Endergebnis eines langen historischen Prozesses, der vor über fünfhundert Jahren mit der Entdeckung Amerikas begann. Es war die Phase der kolonialen Expansion, die langfristig zu einer Europäisierung der Erde führen sollte. Dabei war die kulturelle Globalisierung, die nicht zuletzt auch durch die christliche Mission vorangetrieben wurde, der vollständigen ökonomischen Globalisierung in den meisten Fällen vorangegangen. Andererseits haben seit Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts die Ereignisse in Persien und anderen islamischen Ländern ebenso wie die wenig später erfolgenden Retraditionalisierungsprozesse in Asien, Afrika und Ozeanien gezeigt, daß der Widerstand gegen die globale Verwestlichung sich vor allem im Bereich der Religion und der Kultur artikuliert hat.

Über die Ursachen und Faktoren, die den Prozeß ausgelöst und begünstigt haben, an dessen Ende die heute so gern beschworene Weltkultur steht, sind die unterschiedlichsten theoretischen Ansätze entwickelt worden. So verschieden diese Theorien im einzelnen auch sind, so besteht doch weitgehende Übereinstimmung darin, daß es die technologische und insbesondere waffentechnische Überlegenheit der Europäer war, der die westliche Zivilisation ihren Sieg über die in dieser Hinsicht weniger „entwickelten“ außereuropäischen Gesellschaften verdankte. Kaum ein Zweifel besteht nach neueren Forschungen auch an der Rolle, die im Prozeß der Unterwerfung der Erde die in Europa hervorgebrachten Kommunikationsformen gespielt haben, zu denen nicht nur der synchrone Austausch von Informationen, sondern auch die diachrone Wissensspeicherung und -akkumulation in den Natur- und Kulturwissenschaften gehört. Einzigartig ist etwa die Existenz von Institutionen, die sich – wie die Arabistik, die Indologie, die Sinologie, die Japanologie oder auch die Ethnologie – die Aufgabe gestellt haben, alle zugänglichen Informationen über fremde Kulturen zu sam-

* Eine erste Version des vorliegenden Aufsatzes ist unter dem Titel „Das exotische Europa“ in: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken, 54, H. 1, 2000, S. 24–35 erschienen.

meln und über Jahrhunderte hin zu thesaurieren. Es gibt wohl keine andere Gesellschaft, in der das Zusammentragen von Wissensdaten über fremde Kulturen in ähnlich systematischer und auch kontinuierlicher Form betrieben worden ist. Die Bedeutung des singulären europäischen Umgangs mit Wissen dieser Art trat bereits im 16. Jahrhundert bei der Eroberung Mexikos durch die Spanier deutlich zutage. Tzvetan Todorovs beeindruckender Studie zufolge war sie wesentlich durch das von Hernan Cortez eingesetzte Erkundungs-, Spionage- und Täuschungssystem ermöglicht worden.¹

Allgemein anerkannt ist schließlich auch schon seit langem, welche Bedeutung dem Warenhandel als einem weiteren zentralen Motor der Europäisierung der Erde zugefallen ist. Eine der hierzu schon im 19. Jahrhundert entwickelten und mittlerweile zum Gemeingut gewordenen Auffassungen besagt, daß sich Europa neue Märkte erschließen mußte, um seine eigene permanente Überproduktion absetzen zu müssen. Die koloniale Expansion war insofern vor allem Folge der inneren Dynamik des kapitalistischen Wirtschaftssystems, des „Selbstverwertungszwangs des Kapitals“, wie Karl Marx dies einmal formuliert hat. Eine ganze Reihe von historischen Fakten scheint diese These zu bestätigen, so etwa die Funktionsweise des transatlantischen Dreieckshandels, bei dem es vor allem darum ging, in Europa industriell hergestellte Waren gegen afrikanische Sklaven und diese dann wiederum gegen die Agrarprodukte der Siedlerkolonien in der Neuen Welt einzutauschen.

Allerdings wäre es falsch, aus diesem und anderen Beispielen den Schluß zu ziehen, das Gewaltssystem des Kolonialismus wäre in erster Linie dafür eingesetzt worden, traditionelle ökonomische Systeme, in denen der Warenhandel nur eine marginale Rolle spielte, mehr oder weniger gewaltsam aufzubrechen, um sie für den Handel mit europäischen Industriegütern zu erschließen. Es scheint dies vielmehr nur in Ausnahmen der Fall gewesen zu sein. In Wirklichkeit war der ganze Vorgang entschieden komplexer und subtiler zugleich. Es wäre unzulässig, ihn in jenes vereinfachende Täter-Opfer-Schema pressen zu wollen, wie dies in der herkömmlichen Kolonialismuskritik immer wieder geschieht, heute oft auch in der Absicht, Entschuldigungsgründe für das Versagen der postkolonialen politischen Eliten zu finden – ein Interpretament, das bei uns wiederum auf so große Resonanz stößt, weil es, wenn auch schuldbewußt aufgenommen, als indirekte Bestätigung europäischer Suprematie gelesen werden kann. Zwar ist es richtig, daß Feuer und Schwert an der kolonialen Expansion Europas einen entscheidenden Anteil hatten, wäre es aber nicht mehr als die reine Gewalt gewesen, das europäische Kolonialreich wäre ebenso schnell wieder untergegangen wie die kurzlebigen Reiche eines Attila oder eines Dschingis Khan. Ist die Kolonialherrschaft offiziell auch überall beseitigt – die Abhängigkeit von den westlichen Metropolen, die sie schuf, dauert weiterhin an. Die direkte Herrschaft hat sich historisch erübrigt, da der Kolonialismus Interdependenzstrukturen hervorgebracht hat, die sie letztlich überflüssig gemacht haben. Im Vergleich zu anderen Weltreichen der Geschichte waren die europäischen Kolonialimperien zwar von relativ kurzer Dauer, doch haben sie die Weltstrukturen dafür um so grundlegender verändert.

Worin liegt der Schlüssel zu diesem beispiellosen Erfolg? Einer der Gründe ist zweifellos darin zu suchen, daß die europäischen Völker den Weltmarkt um Waren bereichert haben, die in ihrer spezifischen Form einzigartig waren. Es waren keine reinen Luxusgüter wie etwa Seide, Gewürze, Parfümerien oder Elfenbein, die nur die Bedürfnisse von wenigen Reichen befriedigten, sondern Dinge, die Attraktivität und Nützlichkeit auf beispielhafte Weise miteinander verbanden. In seiner bereits 1971 erschienenen, aber heute wieder überraschend aktuell gewordenen *Kritik der Warenästhetik* hat Wolfgang Fritz Haug auf den besonderen

¹ Vgl. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982.

Charakter der Warengattungen aufmerksam gemacht, mit deren Hilfe es dem europäischen Überseehandel gelang, „in die lokalen Märkte einzudringen oder [...] Gebiete, die bisher keine Warenproduktion kannten, für den Handel aufzubrechen.“² Es sind Waren, von denen ein starker Appell, ja ein ihren eigentlichen Gebrauchswert transzendierendes Gebrauchswertversprechen ausging. Haug ordnet die ihnen anhaftenden besonderen Qualitäten der Kategorie der „starken Reize“ zu. Dabei waren es vor allem drei Warengattungen, die „in diesem Sinn besonders Furore gemacht und der Veränderung der Verhältnisse weltweit den Weg gebahnt [haben]: erstens militärische Güter, zweitens Textilien und drittes Reiz- und Genußmittel.“³

Ähnlich wie den von den Europäern eingeschleppten epidemischen Krankheiten entschieden mehr Bewohner der neuentdeckten Länder und Inseln zum Opfer gefallen sind als ihren Waffen, haben Waren dieser Art auch entschieden mehr zur Auflösung der tradierten Gesellschaftsverhältnisse beigetragen als etwa der räuberische Sklavenhandel oder andere Formen direkter Eingriffe in die vorhandenen sozialen und politischen Strukturen. Mit Verwunderung liest man zum Beispiel in den Beschreibungen der Entdeckungs- und Forschungsreisen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Südpazifik unternommen worden sind, von dem großen Begehren, das Eisen in allgemeinen und europäische Eisenaxte im besonderen bei den Bewohnern der polynesischen Inseln auslösten. James Cook etwa deckte den Frischfleischbedarf für seine Besatzung durch das Eintauschen von ein paar Eisennägeln, für die er auf einigen Inseln ganze Schweineherden erhalten zu haben scheint. Auf Tahiti war das Eisen so begehrt, daß die Männer den Seeleuten ihre eigenen Frauen und Töchter anboten, um einen Nagel aus diesem Metall zu erhalten. Cook mußte Transaktionen dieser Art schließlich streng untersagen, da seine Matrosen angefangen hatten, Eisennägel aus dem Schiffsrumpf zu ziehen.⁴

Neben dem Gebrauchswertversprechen scheint von den europäischen Gegenständen auch der Reiz des Neuen und Unbekannten ausgegangen zu sein. Europäische Güter waren für die Polynesier Exotika, in dieser Hinsicht den Götterstatuen, Festgewändern und Prunkwaffen vergleichbar, die wiederum die Entdeckungsreisenden aus der Südsee nach Europa zurückbrachten und für die sie wegen ihrer fernen Herkunft und Seltenheit hohe Preise erzielen konnten. Die europäischen Güter hatten den Gegenständen, die aus den exotischen Ländern nach Europa importiert wurden, allerdings in aller Regel eines voraus: Sie waren effektiver als die einheimischen Produkte und Artefakte, sie schienen von Arbeit zu entlasten und das Leben zu erleichtern. Hat man einmal dabei zugehört, wie mühsam es ist, Tapa-Stoffe aus Baumrinde anzufertigen oder in monatelanger Arbeit einen Ikat zu weben, dann versteht man leicht, daß die Bewohner Polynesiens oder Indonesiens gern einen kleinen Teil ihrer mit entschieden geringerer Mühe eingebrachten Ernte gaben, um hierfür europäische Textilien zu erhalten. Nicht weniger schnell mag man erkannt haben, daß eine Eisenaxt beim Holzfällen, beim Zuschneiden von Bohlen und Brettern, beim Hausbau, beim Kanubau und bei zahlreichen agrarischen Tätigkeiten um so vieles wirksamer ist als eine Steinaxt. Wie die Eisenaxt der Steinaxt, so sind auch Kanonen, Gewehre und Säbel dem Speer, dem Pfeil oder der hölzernen Kriegskeule überlegen. In einer um 1903 aufgezeichneten Geschichte der Insel Niue beschreibt ein einheimischer Missionslehrer den Eindruck, den die

² Vgl. Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 19 f.

³ A. a. O., S. 20.

⁴ Vgl. hierzu auch Brigitta Hauser-Schäublin, „Getauschter Wert – Die verschlungenen Pfade der Objekte“, in: Dies. und Gundolf Krüger (Hrsg.), *James Cook. Gaben und Schätze aus der Südsee*, München New York 1998, S. 11–29.

von den Europäern (*papalagi*) mitgeführten Waren auf seine Landsleute machten, folgendermaßen:

“When the people saw what great things the *papalagi* had in their ship – the axes, the fish-hooks, the soft cloth – they were crazy to get them. At that time the only axes the *Niue* men had were those made of black stone . . . and of the big clam-shells . . . and they desired above everything the sharp hatchets of the white man. They were very anxious to become Christians, because they would obtain teachers, sharp axes and knives and cloth.”⁵

Rapide schnell wurden im Zuge der Expansion des europäischen Handels schließlich auch berauschende und sedierende Genußmittel verbreitet. Der ursprünglich aus Amerika stammende Tabak war bereits ein Jahrhundert nach Kolumbus' Entdeckungsfahrt von europäischen Seefahrern bis in das ferne Südostasien verbreitet worden,⁶ der arabische Kaffee erlebte seinen weltweiten Siegeszug im 17. und der aus China eingehandelte Tee seit dem 18. Jahrhundert,⁷ während die Abhängigkeit vom europäischen Importalkohol bis heute eines der zentralen Probleme der Ureinwohner Nordamerikas und Australiens geblieben ist.⁸

Die von den Europäern zum Verkauf hergestellten Waren schufen Anreize, die langfristig zu einer Zerrüttung der überkommenen Verhältnisse führten. Sie erweckten neue Bedürfnisse, die nur noch durch eine Anpassung an die bzw. eine Übernahme der von den Europäern gebrachten Arbeits- und Lebensformen gestillt werden konnten. Weit davon entfernt, nur passive Opfer zu sein, partizipierten die Kolonisierten selbst an diesem System, soweit sie aus ihm auch ihren eigenen Profit ziehen konnten. Der Handel mit afrikanischen Sklaven etwa – um nur eines der krassesten Beispiele zu nennen – hatte zu seiner Voraussetzung die nicht weniger brutale Sklavenjagd, die den europäischen Händlern freilich von den Einheimischen selbst abgenommen wurde. Es waren nicht nur Feuer, Schwert und christliche Mission, sondern mehr noch die Attraktivität der in Europa produzierten Waren und die durch ihren Import erzeugte Dynamik, die entschieden dazu beitrugen, daß die bis dahin mehr oder weniger isolierten lokalen Kulturen zu einer Weltkultur zusammengeschweißt wurden. Karl Marx hat diesen Sachverhalt einmal auf die folgenden prägnanten Formeln gebracht:

„Die Tendenz den Weltmarkt zu schaffen ist unmittelbar im Begriff des Kapitals selbst gegeben. Jede Grenze erscheint als zu überwindende Schranke. [...] *Hence the great civilising influence of capital*; seine Produktion einer Gesellschaftsstufe, gegen die alle früheren nur als lokale Entwicklungen und als Naturidolatrie erscheinen. [...] Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz nach ebenso sehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile, wie über Naturvergötterung, und über überlieferte, in bestimmten Grenzen selbstgenügsam eingepfählte Befriedigung vorhandener Bedürfnisse und Reproduktion alter Lebensweise. Es ist destruktiv gegen alles dies . . .“⁹

⁵ Zit. nach Nicholas Thomas, *Entangled Objects*, Cambridge 1991, S. 89.

⁶ Vgl. Thomas O. Höllmann, *Tabak in Südostasien*, Berlin 1988.

⁷ Vgl. Wolfgang Schivelbusch, *Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genußmittel*, München, Wien 1980.

⁸ Vgl. z.B. Christian F. Feest, „Alkohol bei den Indianern Nordamerikas“, in: Gisela Völger und Karin von Welck (Hrsg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, Reinbek b. Hamburg 1982, Bd. 1, S. 306–318.

⁹ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–58*, Frankfurt, Wien o.J. S. 311, 313.

II.

Allerdings waren keineswegs alle außereuropäischen Kulturen der durch den Import europäischer Waren ausgelösten Dynamik erlegen. In einigen wenigen staatlich organisierten Gesellschaften waren es die traditionellen politischen Machthaber selbst, die nach ersten negativen Erfahrungen den Handel mit europäischen Gütern durch Verbote und Restriktionen unterbanden. Japan ist in dieser Hinsicht ein besonders aufschlußreicher Fall.

Eine erste Öffnung Japans gegenüber dem Westen war bereits im 16. Jahrhundert erfolgt, als man holländischen und portugiesischen Seefahrern in einigen Hafenstädten Handelsrechte einräumte und sogar Jesuitenmissionare ins Land ließ. Die japanische Aristokratie wurde damals von einer regelrechten Modewelle ergriffen: Die exotischen Güter der *Nanbanjin* oder „Fremdlingen aus dem Süden“ waren heißbegehrt. Europäische Feuerwaffen, Maßkrüge und Schmuckkästchen erzielten auf den Märkten hohe Preise. Sich nach portugiesischer Art zu kleiden schien zu einer regelrechten Marotte des Adels geworden zu sein. Der Missionar Francisco Pasio schreibt hierüber in einem Brief vom September 1594 folgendes:

„Quambacudono (Hideyoshi) hat solchen Gefallen an portugiesischer Kleidung und Kostümen gefunden, daß nicht nur er und seine Gefolgsleute sich darin kleiden, sondern auch alle anderen Feudalherren in Japan und auch viele andere Adlige. Über allen Gewändern tragen sie auf der Brust Rosenkränze aus Treibholz, ein Kruzifix hängt ihnen an der Hüfte und gelegentlich halten sie sogar Taschentücher in den Händen. Einige von ihnen sind so eifrig, daß sie das Pater Noster und das Ave Maria auswendig lernen und auf offener Straße beten. Das tun sie nicht, um die Christen zu verspotten oder zu reizen, sondern aus Galanterie oder weil sie meinen, daß es ihnen Glück und weltlichen Reichtum bringt. Sie investieren große Summen, um Medaillons mit Bildnissen unseres Herrn und Unserer Lieben Frau zu erwerben.“¹⁰

Nachdem sich in den internen Machtkämpfen die Tokugawa-Shogune durchgesetzt hatten, folgte dann jedoch die systematische Abschottung gegenüber Außeneinflüssen jeder Art. 1639 wurden die Portugiesen aus Japan verbannt, und auch die holländische Handelsniederlassung der Vereenigde Oost-Indische Compagnie wurde 1642 auf die vor Hikado künstlich geschaffene Insel Dejima verlegt, um so jeden Kontakt der Kaufleute und Seefahrer zur einheimischen Bevölkerung zu unterbinden. In den folgenden drei Jahrhunderten sollte diese künstliche Insel Japans einziges Fenster zum Rest der Welt bleiben. Den einheimischen Reedern untersagte die Regierung, ausländische Häfen anzusteuern; den Bewohnern der japanischen Inseln war es verboten, das eigene Land zu verlassen, und tat es einer von ihnen dennoch, dann wurde er für den Fall seiner Rückkehr mit der Todesstrafe bedroht. Im Lande selbst wurden seit dem Missionsverbot von 1614 die Christen blutig verfolgt, die von den Jesuiten für die neue Religion hatten gewonnen werden können. Man zwang sie zum Abschwören ihrer Religion, indem man sie katholische Heiligenbilder mit den bloßen Füßen treten ließ, Bilder übrigens, die man eigens zu diesem Zweck auf metallene Platten hatte malen lassen, da die wenigen konfiszierten und auf Leinwand gemalten echten Heiligenbilder bald aufgebraucht waren.¹¹

¹⁰ Zit. nach Sakamoto Mitsuru, „Nanban-Stellschirme – Bilder der Fremden“, in: Hendrik Budde und Gereon Sievernich (Hrsg.), Japan und Europa, 1543–1929, Ausstellungskatalog Berlin 1993, S. 59.

¹¹ Vgl. Hendrik Budde und Gereon Sievernich (Hrsg.), Japan und Europa, 1543–1929, Ausstellungskatalog Berlin 1993, S. 247.

Am bemerkenswertesten erscheint aber, daß es unter der Zentralregierung der Tokugawa-Shogune gelang, den kriegerischen Gebrauch jener europäischen Feuerwaffen wieder fast vollständig einzudämmen, dem der Gründer dieser Dynastie seine eigenen militärischen Erfolge verdankt hatte. Die Einführung von Gewehren hatte die japanische Kriegführung wesentlich verändert, da sie erlaubte, in den Schlachten auch an der Waffe ausgebildete Bauern einzusetzen, und in ähnlicher Weise wie die Fortentwicklung der Militärtechnik in Europa seit dem späten Mittelalter den Ritterstand, hätte sie auch in Japan fast dazu beigetragen, den professionellen Kriegerstand der Samurai überflüssig zu machen. Das Feuerwaffenverbot der Shogune und die Maßnahmen zur systematischen Abschottung nach außen bewirkten, daß die alte aristokratischen Gesellschaftsordnung Japans erhalten blieb.¹² Es ist im übrigen bezeichnend, daß christliche Kultgegenstände wie Heiligenbilder und -medaillons, Kruzifixe, Rosenkränze und Hostienschreine zwar nicht mehr in der Öffentlichkeit gezeigt werden durften, dafür aber als Exotika einen festen Platz in den Sammlungen japanischen Fürsten fanden, wo man sie neben reich verzierten Luntenschloßgewehren und portugiesischen Rüstungen aufbewahrte. In ihrer Funktion als Repräsentations- und Prestigegüter dürften sie sich dabei kaum von den exotischen Gegenständen in den Raritäten- und Wunderkammern der europäischen Fürstenhäuser der Renaissance und des Barock unterscheiden haben, in denen auch von Anfang an Dinge aus fernen Ländern einen bevorzugten Platz einnahmen. Wie bekannt, bedurfte es erst der gewaltsamen Öffnung des Landes durch die Flotte des britischen Admirals Perry in der Mitte des 19. Jahrhunderts, um dieser selbst gewählten und mehr als drei Jahrhunderte währenden Isolation ein Ende zu setzen.

Erstaunlich hoch, ja möglicherweise sogar entschieden höher als in den meisten staatlich organisierten Gesellschaften war die Widerstandskraft gegen die europäischen Warenimplantate und ihre langfristigen Folgen in jenen Kulturen, die die Europäer herablassend bald als Wilde und bald als Naturvölker, bald als primitiv und bald auch als geschichtslos bezeichneten. Daß die Völker dieses Typs, sofern sie die von den Europäern eingeschleppten Epidemien und die gewaltsamen Ausrottungsmaßnahmen der ersten drei Kolonialjahrhunderte überstanden hatten, über kurz oder lang kulturell zum Aussterben verurteilt seien, ist sehr früh schon zu einer festen Überzeugung nicht nur der europäischen Missionare und Kolonialadministratoren, sondern auch vieler Ethnologen geworden. Bereits 1724 beklagte der französische Jesuitenmissionar Joseph François Lafitau den Verfall der althergebrachten Bräuche bei den Huronen und Irokesen,¹³ und seither zieht sich diese Klage wie ein Echo nicht nur durch die missionarische und kolonialpolitische, sondern auch durch die ethnologische Literatur. Ob Adolf Bastian, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead oder Claude Lévi-Strauss, fast jeder Ethnologe war der festen Überzeugung, eigentlich zu spät gekommen zu sein und bei seinen Forschungen nur noch Spuren einer einst intakten Überlieferung vorgefunden zu haben. Um so erstaunlicher scheint es, wie wenige der von ihnen untersuchten Völkern sich den Prognosen ihres kurz bevorstehenden Untergangs gebeugt haben. Bestimmte Kulturelemente wurden zwar integriert, das T-Shirt zum Beispiel, das heute tatsächlich so etwas darzustellen scheint wie eine anthropologisch-kulturelle Universalie, und die praktischen Eisenwerkzeuge ebenso, aber unter der Oberfläche der Verwestlichung sind die traditionellen Sozialbeziehungen sich in vielen Fällen gleich geblieben.

¹² Vgl. Noel Perrin, *Keine Feuerwaffen mehr. Japans Rückkehr zum Schwert, 1543–1879*, Frankfurt am Main 1982.

¹³ Joseph François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, Bd. I, S. 26.

III.

Einer der Gründe für die bemerkenswerte Resistenzkraft gerade der vermeintlich primitiven Kulturen gegenüber den Einflüssen der europäischen Warenwirtschaft ist in ihren besonderen Formen des Umgangs mit europäischen Gütern zu suchen, deren destruktive Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft sie im Prinzip noch effektiver als selbst die japanischen Shogune haben neutralisieren können, da sie die verführerischen Waren nicht durch Verbote bekämpften, sondern systematisch in ihre traditionelle Lebenswelt zu integrieren verstanden. Dabei lassen sich drei unterschiedliche Strategien unterscheiden: die kulturelle Integration durch *Sakralisierung*, die kulturelle Integration durch *Demonetarisierung* und die kulturelle Integration durch die *Umwandlung von Waren in soziales Prestige*.

Zu den Tauschgegenständen, die bis in unser Jahrhundert hinein bei jeder Expedition in das Innere Afrikas mitgeführt wurden, gehörten Eisennägel und Spiegel. Im einen Fall hoffte man auf die bekannte Nützlichkeit dieser Gegenstände, im anderen Fall wohl auf die Eitelkeit als Tausch- oder Kaufanreiz. Doch der Gebrauch, den man von Spiegeln und Eisennägeln etwa bei den Yombe und anderen ethnischen Gruppen des Kongobeckens machte, dürfte kaum den Erwartungen und Vorstellungen der Europäer entsprochen haben. Ebenso wenig wie sie die Eisennägel und -haken ausschließlich nützlichen Zwecken zuführten, wurden die Spiegel allein zur eiteln Selbstbetrachtung verwendet. Die Yombe sahen in ihnen vielmehr gefährliche, machtgeladene Dinge, die sie gar nicht erst in den Kreislauf des Profanen gelangen lassen wollten. Die Spiegel wurden bei ihnen bevorzugt für die Herstellung ihrer menschengestaltigen Nkondi-Figuren verwendet, bei denen sie – meist in Bauchhöhe – einen prominenten Platz einnahmen und wohl apotropäischen Zwecken dienten. Ethnologen haben überdies die These vertreten, daß es sich bei den sogenannten Spiegelfetischen des Kongogebietes nicht um originäre kulturelle Hervorbringungen der dortigen Völker gehandelt habe, sondern um Imitate von christlichen Kultgegenständen, insbesondere von Monstranzen, mit denen sie seit Beginn der portugiesischen Kolonialisierung in Berührung gekommen waren.¹⁴ Die magischen Nkondi-Figuren, die ihre Wirkungsmacht erst entfalteten, nachdem ihnen ein Blutopfer dargebracht und sie mit einer magischen Substanz aufgeladen worden waren, dienten u. a. der Rechtsprechung. Vor ihnen wurden Eide geschworen und Verträge geschlossen, über deren Einhaltung diese durch und durch Aggressivität ausstrahlenden Schreckensfiguren wachen sollten. Zur Erinnerung an jeden dieser Rechtsakte trieb man einen eisernen Nagel in die Nkondi-Figur; man zog ihn wieder heraus, wenn man eine Entscheidung rückgängig machen wollte, und man trieb ihn noch tiefer in die Figur hinein, wenn die Abmachung für immer gültig sein sollte. Die Nkondi-„Fetische“, die sich heute in unseren völkerkundlichen Museen und Sammlungen befinden, sind oft von Hunderten Eisennägeln und anderen Metallstücken übersät. Uns muten sie außerordentlich exotisch an, exotischer Natur aber waren sie auch für die Gesellschaften, in denen sie hergestellt wurden. Gegenstände fremder Herkunft gaben den Figuren ihre Kraft, und man versuchte diese unheilvolle Macht zu bannen, indem man sie ausgrenzte und sakralisierte, um sie auf Vertragsbrüchige oder auf Missetäter zu lenken. Wenn Karl Marx einmal vom Phänomen des „Warenfetischismus“ sprach, kam er damit der Wahrheit des afrikanischen Fetischismus entschieden näher als es ihm wohl selbst bewußt war. Nur haben sich die afrikanischen Feti-

¹⁴ Vgl. Heide Palme, Spiegelfetische im Kongoraum und ihre Beziehung zu christlichen Religionen. Eine ethnohistorische Untersuchung anhand von Schriftquellen über Fetische und die Einfuhr christlicher Kultgegenstände in der Zeit zwischen 1482 und 1787, (Diss.) Wien 1975.

schisten gegenüber der Ware offensichtlich weit vernünftiger verhalten als ihre warenfetischistischen europäischen Zeitgenossen.

Neutralisierung der den fremden Gegenständen innewohnenden Macht durch Sakralisierung – diese Form des Umgangs mit europäischen Warenimplantaten findet sich nicht nur im Kongo. Man kann der Bannung der Ware in den Fetisch durchaus vergleichen, wie man in Ostindonesien mit den Gütern umging, die durch den Handel seit Jahrhunderten aus Europa, China oder Indien ins Land gekommen waren.

In zahlreichen Dorfkulturen von Ceram, Flores, Alor oder Lembata besitzt jeder Klan einen unveräußerlichen Thesaurus von sakralen Objekten, der mit dem indonesischen Wort *Pusaka* bezeichnet wird und im Stammhaus des Klans aufbewahrt wird. Dieser Schatz besteht aus Erinnerungsstücken an die diversen Ahnen des Klans. Jedes von ihnen ist mit dem Namen eines bestimmten Ahnen verbunden, jedes von ihnen hat seine eigene Geschichte. Die *Pusaka*-Gegenstände sind Erinnerungs- und Beweisstücke in einem. Bei Streit um Land etwa werden sie vorgezeigt, um bestimmte Rechtsansprüche zu begründen. Auch gelten sie als Verbindungsglieder zum Jenseits. Bei großen Festen bringt man ihnen die Opfer dar, die für die Ahnen vorgesehen sind, die durch sie repräsentiert werden.¹⁵ Das Besondere an den ostindonesischen *Pusaka*-Stücken ist nun aber, daß sie zum größten Teil exotischen Ursprungs sind. Es handelt sich bei ihnen zumeist um Tauschwaren, die von arabischen, chinesischen und europäischen Händlern über den Seeweg in diese fernen Inselregionen gebracht worden waren. So besteht zum Beispiel auf der Kleinen Sundainsel Alor der Ahnenschatz aus sanduhrförmigen Bronzetrumpfen, die vor vielen Jahrhunderten aus Java und Bali in den Osten des malaiischen Archipels gelangt sind und für die heute auf den internationalen Antiquitätsmärkten enorme Preise erzielt werden können. In den Klanhäusern von Flores findet man nicht weniger wertvolle Seidentücher, die im 17. und 18. Jahrhundert in der indischen Stadt Gujarat hergestellt worden sind, daneben aber auch riesige Elefantenstoßzähne aus Afrika und Indien, die zum Teil noch älter sind und einst von muslimischen Händlern im Tausch gegen Sklaven erworben worden waren.¹⁶ Als *Pusaka*-Stücke in ganz Ostindonesien weit verbreitet sind alte chinesische Porzellanschalen, bronzene Gongs aus Java, portugiesische Messingkannonen, Säbel und Kriegshelme und Silberstücke der Vereenigde Oost-Indische Compagnie; selbst römisch-ägyptische Glasperlen werden in Mittelflores in einigen Klanhäusern auch heute noch aufbewahrt. Die mythischen Überlieferungen erzählen vom Ursprung dieser Gegenstände, deren Herkunft aus der Fremde evident ist, jedoch ganz andere Geschichten. Bei den Wemale auf der Molukkeninsel Ceram etwa heißt es von einer antiken chinesischen Porzellanschale, daß sie aus dem Magen der göttlichen Jungfrau Hainuwele entstanden sei, nachdem ihre Ahnen sie getötet und sich ihre einzelne Körperteile in die Feldfrüchte verwandelt hätten, die die Wemale auch heute noch anbauen.¹⁷ Andere *Pusaka*-Stücke gelten bei ihnen als die Geschenke von himmlischen Wesen, die ihren Vorfahren einst zuteil wurden.

Werden im Kongo die als besonders wirkmächtig angesehen europäischen Warenimplantate separiert und für magische Zwecke eingesetzt, so geht man im ostindonesischen Raum den umgekehrten Weg. Das Bedrohliche, das von den fremden Gegenständen auszugehen scheint, wird neutralisiert, indem man sie im wörtlichen Sinn zum Ur-Eigenen erklärt. Zur

¹⁵ Vgl. Adolf Ellegard Jensen, *Die drei Ströme*, Wiesbaden 1948, S. 68.

¹⁶ Vgl. Karl-Heinz Kohl, *Der Tod der Rejsjungfrau, Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur*, Stuttgart 1998.

¹⁷ Vgl. Adolf Ellegard Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukkeninsel Ceram*, Frankfurt a.M. 1939.

mythischen Überlieferung in Beziehung gesetzt, gelten sie als Repräsentationen der göttlichen Wesenheiten und der Ahnen. Mit dem Stammhaus eines jeden Klans wird den heilig gehaltenen Erbstücken ein sakraler Ort zugewiesen, der im Mittelpunkt der kultischen Gemeinschaftsveranstaltungen und anderer sozialer Aktivitäten steht.

Sakralisierung ist aber nur eine der vielen Strategien, die außereuropäische Kulturen hervorgebracht haben, um sich vor den destruktiven Auswirkungen europäischer Warenimporte zu schützen. In vielen Gesellschaften hat man ihnen dadurch zu entgehen vermocht, daß man die exotischen Gegenstände nur für besonders wichtige Tauschtransaktionen benutzte und auf diese Weise dem allgemeinen ökonomischen Kreislauf entzog. Auch für diese Form der kulturellen Integration durch *Demonetarisierung* bietet der ostindonesische Raum einige Beispiele. Es sind zum Teil dieselben Gegenständen wie die chinesischen Porzellanschalen auf Ceram, die Moko-Bronzetrommeln auf Alor oder die Elefantenstoßzähne, indischen Seidentücher, portugiesischen Rittersrüstungen und holländischen Silberstücke auf Flores, derer man sich, sofern sie nicht bereits zum unveräußerlichen Klanbesitz geworden sind, als Brautgüter bedient. In Ostflores etwa ist es üblich, daß der Klan des Bräutigams bei einer Heirat bis zu sieben große, aus Afrika oder aus Indien stammende Elefantenstoßzähne an den Klan der Braut zu entrichten hat. Als Gegengabe erwartet man sich von der Gruppe der Braut eines der wertvollen Seidentücher aus dem indischen Gujarat, die vor vielen Jahrhunderten nach Ostflores gelangt sind und heute kostbare Raritäten darstellen. Beide Gruppen von Gegenständen dürfen nur für diese Zwecke verwendet werden. Dies ist auch heute noch der Fall.¹⁸ Trotz ihres hohen Handelwertes würde kaum jemand Elefantenstoßzähne zu verkaufen wagen, es sei denn in äußerster Not, sind sie doch Gegengaben für die größte Gabe die ein Klan von einem anderen erhalten kann: das Leben selbst, das nur die Frauen zu geben vermögen.

Eine weitere Form des Umgangs mit der destruktiven Kraft der europäischen Waren ist schließlich ihre bewußte *Zerstörung*, die jedoch nicht um ihrer selbst willen erfolgt, sondern darauf zielt, Besitz in soziales Prestige zu verwandeln. Diesen Weg hat eine andere Ethnie im Kongobecken gewählt, die Bolia, die in den fünfziger Jahren von der Mainzer Ethnologin Erika Sulzmann untersucht wurden. Die Bolia lebten damals noch in sehr urtümlich anmutenden Verhältnissen. Um so überraschter war die Ethnologin, als sie bei ihnen blaue Tonkrüge aus dem Kannenbäckerland fand. Europäische Händler hatten diese Krüge wohl schon Anfang des 19. Jahrhunderts im zentralafrikanischen Raum vertrieben. Die Bolia erachteten sie offensichtlich als so schön, daß sie sie nicht im Alltag benutzen wollten, sondern ausschließlich für zeremonielle Zwecke zu verwenden beschlossen. Zu der Zeit, als Erika Sulzmann zu ihnen kam, waren sie jedenfalls bereits vollständig in die Ritualkultur integriert. Tonkrüge aus dem Kannenbäckerland gebrauchten die Bolia zu verschiedenen Gelegenheiten. Wurde ein neuer König inthronisiert, dann wurden aus diesem Anlaß zahlreiche Krüge zerschlagen, und verkündete er ein neues Gesetz, dann wurde dieser zeremonielle Akt ebenfalls durch das Zerschlagen der exotischen Tonkrüge aus dem Kannenbäckerland besiegelt, die er zu diesem Zweck in seiner Hütte thesaurierte.

Andere außereuropäische Kulturen haben diese Form der Verschwendung bis zum Exzeß betrieben. Zu ihnen zählen insbesondere die Bewohner der amerikanischen Nordwestküste, die Kwakiutl, Tlingit, Salish, Tsimshian, Chinook und Bella Coola. Bei allen diesen Stämmen existierte ein öffentliches Verdienstfest, das unter der Bezeichnung Potlatch in die Fachsprache der Ethnologie Eingang gefunden hat. Jedes soziale Ereignis von Bedeutung,

¹⁸ Vgl. Karl-Heinz Kohl, *Der Tod der Reisjungfrau, Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur*, Stuttgart 1998.

gleichgültig ob es sich um ein Namensgebungs- oder Rangerhöhungsfest, um die Übernahme eines Häuptlingsamtes, um eine Heirat, einen Todesfall oder eine Gedenkfeier für einen Verstorbenen handelte, wurde durch ein solches Fest begangen. Potlatch ist ein Wort aus der Sprache der Chinook und heißt so viel wie „geben“, und das großzügige Verteilen von Gaben unter die eingeladenen Gäste stellte denn auch den Höhepunkt eines jeden dieser zereemoniellen Feste dar. Je größer die Zahl der umverteilten Gegenstände, desto mehr wuchs auch das Prestige des Gastgebers. Ursprünglich waren für die Potlatch-Feste wohl nur einheimische Produkte wie getrocknete Fische, Olachenöl, Pelze, Holzschnitzereien und dekorierte Kupferplatten verwendet wurden. Als diese Feste gegen Ende des 19. Jahrhunderts erstmals von dem deutsch-amerikanischen Ethnologen Franz Boas dokumentiert wurden, zählten hierzu auch alle möglichen europäischen Waren wie Decken und Kleider, Eßgeschirr, Fischölkanister und vieles mehr. Durch den Handel mit englischen, russischen und amerikanischen Agenten waren diese Güter in die Region gelangt. Hatten sich die Mitglieder der Stämme der amerikanischen Nordwestküste früher vornehmlich vom Sammeln, vom Fischfang und von der Jagd ernährt, so konnten sie sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Handelskontoren, Sägewerken und Konservenfabriken auch durch Lohnarbeit Geld verdienen. Der relative Reichtum, über den die Kwakiutl, die Salish und die Tsimshian seither verfügten, führte aber nicht zu einer Umwälzung des traditionellen Wertesystems. Das genaue Gegenteil war der Fall. Die Einkünfte aus der Lohnarbeit wurden zwar zum Ankauf von europäischen Waren verwendet, die man allerdings nicht im herkömmlichen Sinn konsumierte, sondern bei den Potlatch-Festen in großzügigster Weise unter die Gäste verteilte und bisweilen sogar bewußt zerstörte: ins Meer warf, zerbrach oder verbrannte. Zwischen 1880 und 1925 nahmen diese Feste immer destruktivere Formen an. Rivalisierende Häuptlinge beschämten ihre Gäste, indem sie selbst ihre Häuser zerstörten und ihnen deren Planken mit auf den Nachhauseweg gaben. Der Brauch verlangte den Gästen ab, es ihren Gastgebern beim nächsten Fest nicht nur gleichzutun, sondern sie durch die Zerstörung einer noch größeren Anzahl von Gegenständen zu übertreffen. Auch das Einschreiten der örtlichen Regierungsbehörden, die in den zwanziger Jahren rigoros gegen die in ihren Augen sinnlosen Vernichtungsorgien vorgingen, konnte die Potlatchfeste langfristig nicht unterbinden.

Auch der Potlatch der Indianergruppen der amerikanischen Nordwestküste kann als ein Versuch gewertet werden, sich der destruktiven Einflüsse der europäischen Warenwelt zu erwehren, und zwar durch Destruktion dieser Waren selbst, die, auf diese Weise in soziales Prestige umgewandelt, für traditionelle Zielsetzungen eingesetzt werden. Zugleich haben sie damit ihre Integration in die Warenökonomie verhindert. Das Ansehen, das der willentliche Verzicht auf Reichtümer schafft, ist den indigenen Bewohnern der Nordwestküste wichtiger als der Nutzen, der sich aus dem unmittelbaren Konsum europäischer Waren ziehen ließe. Ihre verschwenderischen Potlatch-Feste werden auch heute noch begangen.¹⁹

IV.

1955 veröffentlichte der französische Anthropologe Claude Lévi-Strauss unter dem Titel *Tristes Tropiques* ein Buch, in dem er damals bereits beklagte, daß die Vielfalt der menschlichen Kulturen unwiderruflich zum Untergang verurteilt sei und daß wir uns alle auf dem besten Weg zu einer weltweiten „Zuckerrübenmonokultur“ befänden. Ein gutes halbes Jahrhundert

¹⁹ Vgl. Aldona Jonaitis (Hrsg.), *Chiefly Feasts. The enduring Kwakiutl potlatch*, New York 1991.

später können wir feststellen, daß diese düstere Voraussage nicht eingetreten ist. Vielmehr scheint es, daß die ökonomische Globalisierung, die zunehmende Verflechtung der Finanzmärkte und der internationalen Großkonzerne, Gegenreaktionen ausgelöst und zu erneuten kulturellen Diversifizierungen geführt hat. Waren europäische Güter in traditionsgeleiteten Gesellschaften früher in ihren Auswirkungen neutralisiert oder zu einer Verfestigung tradierter Werte eingesetzt worden, so verwendet man in diesen Kulturen heute die monetären Zuströme zu ganz ähnlichen Zwecken. Zahlreiche nordamerikanische Indianerstämme haben seit den achtziger Jahren den besonderen rechtlichen Status ihrer Reservationen dazu genutzt, die strengen gesetzlichen Vorschriften der jeweiligen Einzelstaaten zu umgehen und in den wenigen territorialen Enklaven, die die weiße Mehrheitsgesellschaft den Ureinwohnern des Kontinents noch gelassen hat, Spielcasinos einzurichten. Ein beträchtlicher Teil der Gewinne wird von den Stammesräten dazu verwendet, um für Schulkinder Kurse in den alten Indianersprachen und in den altüberkommenen Gebräuchen einzurichten, oder auch, um Ethnologen anzustellen, deren Aufgabe es ist, die in Vergessenheit geratenen Traditionen anhand historischer Quellen zu rekonstruieren. Auf der indonesischen Insel Bali, deren Bevölkerung Jahr für Jahr Millionen von Touristen zu ertragen hat, ereignet sich Ähnliches. Hier werden die monetären Ströme buchstäblich in den Styx umgeleitet. Das Einkommen aus dem Umgang mit den *orang turis* – den Touristen – wird hier nicht nur in die immer prächtigen werdenden traditionellen Tempeltanzfeste, sondern auch in die aufwendigen und prestigeträchtigen Bestattungsbräuche investiert. Früher konnten sich die Angehörigen der unteren Kasten nur alle hundert Jahre einmal die von der Tradition geforderte Verbrennung der sterblichen Überreste ihrer verstorbenen Urgroßeltern, Großeltern und Eltern leisten, die man so lange in Erdgräbern bestattete, bis man das Geld für die kostspieligen Feiern zusammengebracht hatte. Die großen Verbrennungsfeiern, bei denen es Hunderte von Gästen zu bewirten gilt und die einst ein Privileg der lokalen Fürstenfamilien waren, können sich heute auch einfache Balinesen nach jedem individuellen Todesfall leisten. Globalisierung und Tourismus haben es ihnen ermöglicht.

Ob sich aus den hier angeführten neueren Beispielen allgemeine Schlußfolgerungen ziehen lassen, sei dahingestellt. Auch wenn es sich nur um Ausnahmefälle handeln sollte, stehen sie doch ein für einen kreativen Umgang mit Außeneinflüssen. Angesichts der Angst und tödlichen Langeweile, die das Bild einer einheitlichen Weltkultur evoziert, zeigen sie, daß die Weltgesellschaften keineswegs auf die totale Verwestlichung als ihr kulturelles Telos zustreben. Was die Potlatch-Feste den Bewohnern der amerikanischen Nordwestküste, das sind die Verbrennungsfeiern den Balinesen – ostentative Akte kultureller Resistenz. Möglicherweise ist die Vorstellung einer zukünftigen, allein von westlichen Werten, Normen und Verhaltensweisen geprägten Globalkultur nicht mehr als eine negative Utopie, die im Prinzip nichts anderes darstellt als einen weiteren Ausdruck europäischer Überheblichkeit.

RICHARD POTZ

Mission und Religionsfreiheit – Die indigenen Religionen und der Schutz der Menschenrechte

1. Die Universalität der Menschenrechte

Die Frage nach der Universalität der Menschenrechte ist gegenwärtig eines der großen Themen weltweiter rechtlicher und politischer Diskurse.¹ Was lange Zeit im wesentlichen nur innerhalb der unbestritten dominierenden westlichen Kultur als Reaktion auf deren spezifische Unrechtserfahrungen entwickelt und diskutiert wurde, muß nun seinen Anspruch, den Kern eines universalen Ethos zu bilden, in einem globalen Diskurs legitimieren.² Man begibt sich zu diesem Zweck auf die Suche nach entsprechenden „menschenrechtsanalogen“ Konzepten in außereuropäischen Hochreligionen und hochkulturellen Ethiken, die es ermöglichen, Menschenrechte aus diesen Traditionen in eigenständiger Weise begründen zu kön-

¹ C.M. Cerna, *Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts*, in: *Human Rights Quarterly* 1994, Vol. 16 (4): 740 ff; J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca N.Y. 1989; J. Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt/Main 1994; J. Hinkmann, *Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte*, Marburg 1996; L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, München 1987; G. Luf, *Pluralismusmodelle. Rawls und Pawlowski im Vergleich*, in: „... ob das alles so stimmt ...“. *Recht und Pluralismus*. H.-M. Pawlowski zum 65. Geburtstag, Berlin 1996, 97 ff; Ders., *Universalität der Menschenrechte. Eine Herausforderung der Theologie?*, in: *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz* (= *Fundamentaltheologische Studien* Bd. 14), Münster 1999, S. 142 ff; H. May (Hrsg.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextierung*; M. Perry, *Are Human Rights Universal – The Relativist Challenge and Related Matters*, in: *Human Rights Quarterly* 1997, Vol. 19 (4): 461 ff; A. Pollis, *Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism*, in: *Human Rights Quarterly* 1996, Vol. 18 (2): 316 ff; A.D. Renteln, *International Human Rights. Universalism versus Relativism*. London 1990.

² Der unbestritten westliche Ursprung des Menschenrechtskonzepts entläßt die politischen Machteliten weltweit allerdings nicht aus der Verantwortung für deren Durchsetzung. Wer Menschenrechte als typische Ausdrucksform westlichen Denkens zurückweist, ist zu fragen, wie er die Übernahme aller jener typisch westlichen Elemente rechtfertigt, die nicht zuletzt auch mit dem Konzept der inneren Souveränität des neuzeitlichen Staates verbunden sind. Einerseits ist zwar einer kommunitaristischen Kritik zuzustimmen, die darauf hinweist, daß das freie Individuum des Westens, das was es ist, nur sein kann auf der Basis der Gesellschaft und Zivilisation, die es hervorgebracht hat und erhält. Zu den Entfaltungsbedingungen dieser gesellschaftlichen Ordnung gehören nach Charles Taylor (*Atomism*, in: *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers* 2, Cambridge/Mass 1985, 205 f.) „Museen, Symphonieorchester, Universitäten, Laboratorien, politische Parteien, Gerichtshöfe, Parlamente, Zeitungen, Verlage, Fernsehstationen“, sowie technologische Infrastruktur wie die entsprechenden Gebäude, Verkehrsmittel, Kläranlagen, Kraftwerke.

Es bleibt jedoch andererseits die Frage zu beantworten, wie es zu rechtfertigen sei, das wesentliche Instrumentarium an Technologie und Machtausübung zu übernehmen und zugleich die entsprechenden Elemente des damit verbundenen politischen Konzeptes zurückzuweisen: So sehr das freie Individuum und sein menschenrechtlicher Schutz das Vorhandensein der westlichen technologischen Infrastruktur voraussetzt, so sehr verlangt umgekehrt aber auch die Übernahme dieser technologischen Infrastruktur das freie Individuum und seinen Schutz. Mit anderen Worten, man muß dem Vorwurf eines „Kolonialismus im Gewande des westlichen Humanismus“ den Vorwurf einer „Selbstkolonialisierung im Gewande des westlichen Staatsapparates“ entgegenhalten. Diese Kolonialisierung durch die eigenen Eliten, die sich des – nach westlichem Vorbild organisierten – Staatsapparates bedienen, führte nur zu häufig zu einer Monopolisierung der politischen Macht nach innen.

nen. Da man die großen Kulturen der Menschheitsgeschichte aus gutem Grund meist mit den großen Religionen der Welt identifiziert, sind diese außereuropäischen Traditionen vor allem Islam, Hinduismus und die chinesische Philosophie.³

Die Erkundung der Haltung der Indigenen Völker zur Übernahme des Menschenrechtskonzepts bzw Versuche, diese aus deren eigener Tradition zu interpretieren, fanden dagegen lange Zeit überhaupt nicht statt. Zu gering war wohl ihre praktisch-politische Bedeutung und damit ihr Anteil im globalen Diskurs. Nichtsdestotrotz erreicht in jüngster Zeit der universale Anspruch der Menschenrechtsidee auch indigene Gesellschaften. Dies betrifft sowohl die externe Seite, dh die Gewährleistung ihrer kulturellen Identität als Gruppenrecht, als auch die interne Seite, dh die Geltung der Menschenrechte als Individualrechte innerhalb der indigenen Gesellschaften.⁴

Es ist nun allgemein charakteristisch für diesen gegenwärtigen globalen Menschenrechtsdiskurs, daß sich Themen zurückmelden, die im Westen bereits seit längerer Zeit als unproblematisch in den Hintergrund getreten waren. Zu diesen Grundrechtsbereichen gehört – was angesichts der Religionsbezogenheit der Kulturen und damit des Diskurses nicht verwunderlich ist – vor allem auch Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Hatte doch deren Gewährleistung im europäischen Kontext die neuzeitliche Trennung von Staat und Kirche, Recht und Religion, Recht und Moral zur Voraussetzung.⁵ Weil also die religiöse Entzauberung der Welt – um mit Max Weber zu sprechen – ein Spezifikum der westlichen Tradition ist, setzt gerade hier häufig die Kritik an der einseitig westlichen Prägung menschenrechtlicher Standards an.⁶ Daß der Ruf nach Religionsfreiheit, bzw. deren Zurückweisung als westliches Konzept in den letzten Jahren von allen Seiten politisch instrumentalisiert wird, steht außer Zweifel. Einerseits wurde das Durchsetzen der Religionsfreiheit – vor allem hinsichtlich der Freiheit keinen Glauben haben zu müssen – oft als Beispiel für westliche

³ Vgl dazu beispielsweise die Bestimmung der Kulturen bei S. Huntington (The Clash of Civilizations, New York 1996, dt: Der Kampf der Kulturen, München-Wien 1996): „In ganz hohem Maße identifiziert man die großen Kulturen der Menschheitsgeschichte mit den großen Religionen der Welt; und Menschen, die Ethnizität und Sprache miteinander teilen, sind fähig – so im Libanon, im früheren Jugoslawien und auf dem indischen Subkontinent –, einander abzuschlachten, weil sie an verschiedene Götter glauben“ (52); „Ein elementares Merkmal von Kulturkreisen ist die Religion; die großen Religionen sind, wie Christopher Dawson gesagt hat, in einem sehr realen Sinn die Grundlagen, auf denen die großen Zivilisationen ruhen“ (61).

⁴ Zu Menschenrechtskonzeptionen Indigener Völker vgl die einschlägigen Beiträge in der Zeitschrift „Law & Anthropology“ – Internationales Jahrbuch für Rechtsanthropologie, Wien 1986 ff. Neben den religiös-kulturellen Grundrechten sind es vor allem Landrechte, die Stellung der Frau (vgl dazu die Beiträge in dem von B. Kossek und B. Fuchs betreuten Bd 7 von *Law & Anthropology*, Wien 1994) und Fragen der Nutzung natürlicher Ressourcen und der Erhaltung der Umwelt (vgl dazu die Beiträge in dem von F. und K. Benda-Beckmann und A. Hoekema betreuten Bd 9 von *Law & Anthropology*, Wien 1997), in denen menschenrechtsrelevante Positionen aus der Sicht indigener Gesellschaften diskutiert werden.

⁵ Angesichts des durch den neuzeitlichen souveränen Staat meist als Folge der Religionskriege angehäuften Machtpotentials bedurfte es vor allem des Grundsatzes der Nichtidentifikation. Zur Aufrechterhaltung dieser Nichtidentifikation mußten in einem mühsamen historischen Prozeß Rechtsstaatlichkeit und die Garantie von Grund- und Freiheitsrechten immer wieder aufs neue durchgesetzt und errungen werden. Oft genug wurde dieser Prozeß durch totalitäre Systeme unterbrochen, die entweder auf einer religiös-weltanschaulichen Identifikation oder auf einer Identifikation mit einer Nation beruhten oder die identifizierende Form des Klassenstaates annahmen. In all diesen Staaten werden und wurden die vielfältigen Machtmittel des neuzeitlichen Staates entweder gegen religiös-weltanschaulich, national oder sozial definierte Minderheiten eingesetzt und mißbraucht.

⁶ D. Bell, The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue in: *Human Rights Quarterly* 1996, Vol. 18 (3): 641–667; K. Dwyer, Arab Voices – The Human Rights Debate in the middle East, London 1991. Siehe auch die verschiedenen Beiträge in: A. A. An-Na'im, Human Rights in Cross-Cultural Perspective. Philadelphia 1990.

„Menschenrechtsdiplomatie“ dargestellt,⁷ andererseits stand Religionsfreiheit oft genug auch im Mittelpunkt der Politik der westlichen Staatenwelt.⁸

Umfassende Religionsfreiheit hat einen Kernbereich, zu dem die Freiheit der Glaubenswahl und die Glaubensbetätigungsfreiheit gehören.⁹ Zu diesem Kernbestand gehört auch Missionsfreiheit. Sie stellt in der westlichen Grundrechtstradition eine wesentliche Form aktiver Glaubensbetätigung dar und ist daher von dem umfassenden Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit erfaßt. Missionsfreiheit schließt sowohl Werbung für die eigene Überzeugung als auch Abwerbung von einem fremden Glauben ein, und damit auch das Recht – mit den Worten des deutschen BVerfG¹⁰ –, „Glaubensabwerbung unabhängig von Glaubenswerbung zu betreiben“.

In diesem Sinne soll durch die ausdrückliche Aufnahme des Rechts, den Glauben zu wechseln, in Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. 12. 1948 auch die missionarische Tätigkeit geschützt werden.¹¹ Wendungen, die gegen die Missionierung hätten ausgelegt werden können, wurden aus dem Artikel gestrichen und Versuche, das Recht auf missionarische Tätigkeit zu beschränken, zurückgewiesen. Dies war vor allem durch arabische Staaten versucht worden. Sie haben dann die Erklärung entweder nicht ratifiziert oder hinsichtlich des Artikel 18 einen Vorbehalt gemacht.¹² In der Folge sind die meisten Staaten der islamischen Welt – wenn auch nur zögernd – internationalen Menschenrechts-Konventionen beigetreten. Sie haben dabei aber ausgiebig von der Möglichkeit von Vorbehalten Gebrauch gemacht¹³ und schließlich auch ihren Einfluß auf die Formulierungen des Menschenrechts auf Religionsfreiheit in Konventionen und Deklarationen zur Geltung gebracht. In der Vorbereitung des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische

⁷ Es ist allerdings seit der Wiener UN-Menschenrechts-Konferenz 1993 durch den Einfluß der NGO zu einem gewissen Umdenken in bezug auf den Vorwurf des Menschenrechts-Imperialismus gekommen. Zu dieser Thematik vgl. allgemein: D. Gillies, *Between principle and practice. Human rights in north-south relations*, Toronto 1996; R. Müllerson, *Human rights diplomacy*, London 1997.

⁸ Vgl. dazu S. Rohde-Liebenau, *Menschenrechte und internationaler Wandel. Der Einfluß des KSZE-Menschenrechtsregimes auf den Wandel des internationalen Systems in Europa*, Baden-Baden 1996; H. Schneider, *Die Bedeutung der KSZE für die Religionsfreiheit in: Kirchliche Zeitgeschichte* 1993, 35 ff.

⁹ In der mitteleuropäischen Tradition setzt sich Religionsfreiheit aus mehreren relativ unabhängig voneinander historisch entstandenen Gewährleistungen zusammen. Gewissens-, Glaubens-, Kultus- (Religionsübungs-) und Bekenntnisfreiheit stellen aus heutiger Sicht jedoch einander überschneidende und überlagernde Ausprägungen des einheitlichen und umfassenden Grundrechts der Religions- und Weltanschauungsfreiheit dar.

¹⁰ BVerfGE 12, 1 (Kirche 5, 256).

¹¹ „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln; ...“

¹² Ein charakteristischer Kommentar dazu lautet: „For example, you know that Saudi Arabia did not subscribe to the UN Universal Declaration of Human Rights. Why? Because it specifically permitted the acceptance of atheism, and that would allow propaganda against our religion“ (M. Mekki Naciri, zitiert nach Dwyer (Fn 6), 39).

¹³ Die bei diesen Gelegenheiten formulierten Scharia-Vorbehalte unterscheiden sich von den Gesetzesvorbehalten der westlichen Tradition. Gesetzesvorbehalte bei Grundrechten sind ja ein geläufiges Instrument, um der Gesetzgebung und Vollziehung Kriterien für die im Bereich der Konkretisierung von Grundrechten stets notwendige Abwägung in die Hand zu geben. Dies bedeutet, daß jede Begrenzung der Religionsfreiheit einer sorgfältigen Abwägung bedarf, bei der vom Gesetzgeber die Notwendigkeit der Maßnahme darzutun ist und diese zugleich das gelindeste Mittel darstellen muß, um den durch die Schranken angesprochenen Zweck zu erreichen.

Durch den Verweis auf das Gebot der Scharia wird dagegen ein wesentlicher Inhalt von Religionsfreiheit – nämlich die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln – aus dem Grundrechtsbereich von vornherein ausgeschlossen. Damit kommt der für die Konkretisierung von Grundrechtsschranken wesentliche Abwägungsprozeß gar nicht erst zustande. Angesichts der absoluten Geltung einer so verstandenen Scharia gibt es kein abwägendes Für und Wider.

Rechte von 1966 wandten sich Saudi-Arabien und andere islamische Staaten gegen die ausdrückliche Erwähnung der Freiheit des Religionswechsels in Artikel 18 des Paktes, die auch tatsächlich unterblieb.¹⁴ Gleiches geschah dann im Jahre 1981 bei der Erarbeitung der Deklaration der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung, in deren Artikel 1 von der Freiheit, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, ebenfalls keine Erwähnung geschah.¹⁵ Zu diesem Artikel 1 wurde von einigen islamischen Staaten überdies eine ergänzende Erklärung abgegeben, in der sie sich gegen jede Interpretation von Artikel 1 wandten, die im Widerspruch zur Scharia stünde; eine Erklärung, die aus westlicher Sicht ein positivistisches Spiel mit Worten ist, denn die Freiheit der Glaubenswahl ist in der europäischen Grundrechtstradition gerade aus der Freiheit, den Glauben zu wechseln und auch keinen Glauben mehr zu haben, entstanden.

Der westlich-islamische Menschenrechts-Diskurs ist wohl das prominenteste Beispiel für den Versuch einer Korrektur eines bestehenden religionsfreiheitsrechtlichen Standards. Es zeigen sich allerdings auch im Westen im Zusammenhang mit dem Auftauchen neuer religiöser und religionsähnlicher Bewegungen Ansätze zu einschränkenden Modifizierungen. Danach wäre der Schutzbereich der Religionsfreiheit in westlichen Staaten durch den Wirkungsbereich der traditionellen Kirchen ein für alle Mal bestimmt, sodaß sich nicht-traditionelle religiöse Formen nicht auf den vollen Grundrechtsschutz berufen könnten.¹⁶

2. Missionsfreiheit

Es verwundert daher nicht, daß Fragen der Missionierung und Glaubensabwerbung, die lange Zeit im Zusammenhang mit der Gewährleistung von Religionsfreiheit vergleichsweise geringe Bedeutung gehabt haben und selten Gegenstand von Verfahren vor internationalen oder nationalen Gerichten waren, in jüngster Zeit vermehrte Bedeutung erlangen.¹⁷

¹⁴ „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, ...“

¹⁵ „Artikel 1

1. Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, eine Religion oder jedwede Überzeugung eigener Wahl zu haben, ...
2. Niemand darf durch Zwang in seiner Freiheit beschränkt werden, eine Religion oder Überzeugung seiner Wahl zu besitzen.“

¹⁶ Ansätze zu einer Rückkehr zu einem europazentrisch und christlich geprägten verfassungsrechtlichen Begriff der Religion und die damit verbundene Tendenz einer Einschränkung auf der Ebene des Schutzbereiches angesichts neuer religiöser/pseudoreligiöser Phänomene signalisierte J. Isensee (Diskussionbeitrag, in: *EssGespr* 19/1985, 142 ff.) bereits 1985: „Es ist zwar nicht richtig, daß nur die christliche Religion grundrechtlichen Schutz genießt, wohl aber, daß die hergebrachten Formen des Christentums, daß der geschichtlich gewordene und erfüllte Wirkungskreis der christlichen Kirchen jenen Schutzbereich absteckt, von dem der Verfassungsgeber ausgegangen ist. Innerhalb dieses grundrechtlichen Schutzbereiches ist nunmehr für christliche wie nichtchristliche Religionsübung Platz. Kein Platz ist jedoch für religiös motivierte Unzucht oder für seelische Vergewaltigung, wie sie heute in einzelnen Jugendsekten vorkommt. Mit dieser Umschreibung des Schutzbereiches entfele der verfassungsrechtliche Widerspruch, daß derartige Exzesse einerseits zum grundrechtlichen Schutzbereich in der Religion gehören soll, andererseits aber außerhalb des christlich geprägten *ordre public* der Verfassung liegen“.

¹⁷ In jüngster Zeit befaßt sich mit dieser Frage im besonderen B. Schinkele, Überlegungen zum Phänomen neuer religiöser Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Glaubenswerbung und staatlicher Schutzpflichten, in: *Kirchenrecht und Ökumene* (FS Rodopoulos), Eichenau 1999, 253 ff.

Aus der Rechtsprechung ergeben sich einige interessante Standards, von denen ich zwei herausheben möchte: erstens die Berücksichtigung des Selbstverständnisses des Grundrechtsadressaten als schon länger anerkanntes allgemeines religionsrechtliches Prinzip und zweitens das Indoktrinierungsverbot als besonderes Prinzip für die Zulässigkeit von Glaubenswerbung aus jüngerer Zeit.

Es ist davon auszugehen, daß Religion mit Wissenschaft und Kunst zu jenen drei grundrechtlich geschützten Bereichen gehört, bei denen dem Selbstverständnis des Grundrechtsträgers unbestritten ein zentraler Stellenwert zukommt.¹⁸ Wie weit dieses allerdings für den Staat rechtliche Relevanz haben kann, bzw. ob diesem bereits auf der Ebene des Schutzbereiches durch staatliche Definitionsmacht Grenzen gesetzt werden dürfen, gehört zu den spannendsten grundrechtsdogmatischen Fragen. ME muß das Selbstverständnis hinsichtlich des tatsächlichen Gehalts der Lehre sowie der Formen der Religionsübung maßgeblich sein, nicht jedoch das Selbstverständnis hinsichtlich einer rechtlichen Beurteilung. Demnach muß der Staat die Möglichkeit haben, eine Religionsgemeinschaft als solche zu identifizieren ohne sie in einem exakt-juristischen Sinn zu definieren. Auf diese Weise bringt der Staat sein Selbstverständnis ein und kommt damit seiner Gemeinwohlverantwortung nach, die es ihm erlaubt, religiöse oder pseudoreligiöse Aktivitäten für seinen Bereich allenfalls zu begrenzen. Bei der Religionsfreiheit ist – wie bereits ausgeführt – im Hinblick auf ihre Sachgeprägtheit ein besonders hoher Grad an normativer Offenheit gegeben. Trotz des dadurch bedingten weitgehenden Verwiesenseins auf formale Kriterien müssen die grundrechtlichen Tatbestandsmerkmale so weit wie möglich präzisiert werden. Dem religiös neutralen Staat ist jedoch beim Einfließenlassen materialer bzw. qualitativer Kriterien äußerste Zurückhaltung geboten. Auf diese Weise trägt der Staat einerseits der Eigengesetzlichkeit religiöser Phänomene Rechnung und andererseits hat er die Möglichkeit, der Erfüllung seiner Schutzpflichten nachzukommen.¹⁹ Ich meine jedenfalls, daß dem freiheitlichen Rechtsstaat als religiös neutralem Staat wie jedes „Kunstrichtertum“ auch jedes „Religionsrichtertum“ verwehrt ist. Jeder Versuch einer exakten Definition von Religion muß daher notwendig scheitern, er kann sich bestenfalls auf eine offene Typologie beziehen, die sich jeder theologischen Beurteilung der Glaubenslehre enthält. Um seiner Gewährleistungsfunktion adäquat nachkommen zu können, darf es dem Staat jedoch nicht verwehrt werden, diese Typenelemente als Identifikationskriterien im jeweils notwendigen konkreten Abwägungsprozeß argumentativ einzubringen.²⁰

Worum es geht, kann an einer Übertragung der Elemente eines offenen Kunstverständnisses deutlich gemacht werden. Danach darf es weder auf eine Werkqualität, noch auf die

¹⁸ Es handelt sich daher bei dieser kulturalanthropologischen Trias im Sinne von Peter Häberle (Das Menschenbild im Verfassungsstaat (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd 540), Berlin 1988) um neuzeitlich ausdifferenzierte Lebensbereiche, für die spezifische Kriterien gelten. Sie sind weder vom Staat oder von seinem Recht erzeugt, noch können sie in irgendeiner Weise von staatlicher Omnipotenz abgeleitet werden. Es sind in ihnen normative Strukturen enthalten, die sich jeder Regulierung im Sinne des am zweckrationalen Handeln orientierten Einheitsideales neuzeitlicher staatlicher Rechtskonzepte verweigern. Sie verpflichten den Staat daher dazu, das jeweilige eigengesetzlich bestimmte Selbstverständnis zum Ausgangspunkt jeder ordnenden und fördernden Maßnahme zu nehmen. Die staatliche Rechtsordnung hat die entsprechenden Gestaltungsräume grundrechtlich abzusichern.

¹⁹ Vgl J. Müller-Volbehr, Die Jugendreligionen und die Grenzen der Religionsfreiheit, *EssGespr* 19/1985, 133; R. Potz – B. Schinkele, Die „Scientology-Kirche Österreichs“ – die Voraussetzungen für den Erwerb der Rechtspersönlichkeit als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft, in: *österr archiv f recht & religion* 1999, 236 ff.

²⁰ Vgl dazu die kritische Auseinandersetzung bei W. Leisner, Der Abwägungsstaat. Verhältnismäßigkeit als Gerechtigkeit?, Berlin 1997.

Zugehörigkeit zu einer traditionellen Kunstform ankommen, wenn sich das Geschaffene nur noch irgendwie als ein Ausdruck künstlerischen Strebens deuten läßt.²¹ Durch eine Übertragung dieses Verständnisses auf Religion wäre jedenfalls jede Disqualifizierung nichteuropäischer religiöser Traditionen ausgeschlossen. Weder pseudoreligionswissenschaftliche Bewertungen (in Analogie zur Beurteilung der künstlerischen Werkqualität), noch die Zugehörigkeit zu bereits bekannten Tradition sind daher taugliche Kriterien. Was das künstlerische Streben betrifft, so wäre in Anlehnung an *Höfling* zu ergänzen, daß es immer dann als maßgeblich angesehen werden sollte, wenn das Anliegen „kommunikabel“ ist, das heißt, daß die religiöse Überzeugung als Handlungsorientierung plausibel erscheint.²²

Der wichtigste Standard im Zusammenhang mit Mission ist das durch die europäischen Instanzen herausgearbeitete Indoktrinierungsverbot. Die einschlägigen religionsrechtlichen Entscheidungen betrafen Jehovas Zeugen (Fall Kokkinakis),²³ Pfingstkirchen (Fall Larissis)²⁴ und „Universelles Leben eV“.²⁵ Im Fall Kokkinakis wurde festgehalten, daß „Proselytismus“ von der zulässigen Mission strikt getrennt werden müsse, er stelle sozusagen eine Entgleisung dar. Unter diesem Begriff können Aktivitäten verstanden werden, bei denen Druck oder Gewalt („Gehirnwäsche“) ausgeübt oder materielle Vorteile versprochen werden, um jemand zum Wechsel seiner Religion zu verleiten. Im Falle Larissis wurde ein Abhängigkeitsverhältnis, wie es etwa bei einer militärischen Einheit besteht, als ausreichend empfunden, Bekehrungsversuche als ungebührlichen Druck erscheinen zu lassen. Im deutschen Fall „Universelles Leben“ wurde festgehalten, daß der Staat berechtigt sei, kritische jedoch objektive Aufklärung über missionierende religiöse Gemeinschaften zu betreiben, „if such information does not pursue aims of agitation or indoctrination endangering the freedom of religion“.²⁶

Aus der nationalen Rechtsprechung sei auch auf eine – in der Konsequenz umstrittene – Entscheidung des deutschen Bundesverfassungsgerichts im Zusammenhang mit Glaubenswerbung im sog. „Tabakfall“ verwiesen.²⁷ Ein Angehöriger der Gruppierung „Gott-erkenntnis Ludendorff“²⁸ warb während seiner Straftat unter seinen Mitgefangenen für den Kirchenaustritt und für sein Religionsbekenntnis und versprach Tabakzuwendungen. Als er einen Antrag auf bedingte Entlassung aus der Straftat stellte, wurde dies mit der Begründung verweigert, seine Glaubensabwerbungsversuche stellten einen „solchen Grad von gemeiner Gesinnung und moralischer Niedertracht“ dar, sodaß nicht erwartet werden könne, der Beschwerdeführer werde in Zukunft ein gesetzmäßiges und geordnetes Leben führen. Überdies genieße jemand, der „mit Hilfe unlauterer Methoden oder sittlich verwerflicher Mittel andere ihrem Glauben abspenstig zu machen“ versuche, nicht den Schutz der Religionsfreiheit. Wenn man diese höchstgerichtlichen Feststellungen mit traditionellen europäischen Missi-

²¹ Vgl etwa die Judikatur zum PornographieG. Näheres bei Ch. Mayerhofer, Die Freiheit der Kunst und die Schranken des Strafrechts, *ÖsterJurZeit* 86, 577 ff. (580), sowie W. Berka, Die Kunst im Konflikt mit dem Recht – mit rechtsdogmatischen Anmerkungen versehene Notizen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: M. Nowak – D. Steurer – H. Tretter (Hrsg), *Fortschritt im Bewußtsein der Grund- und Menschenrechte (FS-Ermacora)*, Kehl-Straßburg-Arlington 1988, 361.

²² W. Höfling, *Offene Grundrechtsinterpretation*, Berlin 1987, 146.

²³ EGMR 25. 5. 1993, Nr 3/1992/348/421.

²⁴ EGMR 24. 2. 1998, Nr 140/1996/759/958–960.

²⁵ EKMR 25. 11. 1996, Appl Nr 29745/96.

²⁶ Ebda.

²⁷ BVerfGE 12, 1.

²⁸ Auf die besondere Problematik dieser Gruppierung im Hinblick auf ihr völkisch-nationalsozialistisches Gedankengut soll hier nicht weiter eingegangen werden.

onsmethoden und den dabei eingesetzten materiellen Anreizen vergleicht, dann wird sehr schnell deutlich, wie selbstverständlich hier mit zweierlei Maß gemessen wurde.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Kriterien für die Gewährleistung von Missionsfreiheit als Ausdruck von Religionsfreiheit:

1. Aus grundrechtlicher Sicht handelt es sich bei der mit Glaubenswerbung typischer Weise verbundenen Konstellation um ein mehrdimensionales Beziehungsgefüge, bei dem kollidierende Grundrechtspositionen zu einem schonenden Ausgleich zu bringen sind.
2. Es bedarf vor allem eines Abwägungsprozesses auf zwei Ebenen: erstens auf der Ebene der Grundrechtspositionen des die Missionstätigkeit Ausübenden und desjenigen, der von seinem Glauben abgebracht werden bzw. für einen bestimmten Glauben gewonnen werden soll; zweitens auf der Ebene, wo einander die sich aus den Grundrechten ergebenden Gewährleistungspflichten gegenüber dem einzelnen und der Gemeinwohlauflage des Staates begegnen. Im Sinne von *Peter Häberle* kommt dieser Gemeinwohlverantwortung des Staates vor allem auch bei der Spannungslage zwischen positiver und negativer Seite ein und desselben Grundrechts eine grundrechtspräzisierende Rolle zu, die sowohl grundrechtsverstärkend als grundrechtsbegrenzend wirkt.²⁹
3. Aufgabe dieser Rechtsgüterabwägung ist also in erster Linie die Bewältigung der Kollision zwischen der Missionsfreiheit als Teilaspekt der aktiven Religionsfreiheit auf der einen Seite und der sich gegen aggressive und indoktrinierende Glaubenswerbung wendenden negativen Religionsfreiheit auf der anderen Seite.
4. Unbestrittenermaßen besteht eine sehr wesentliche Funktion von Grundrechten im Schutz von Minderheiten, ohne daß daraus eine Art „Obergrundrecht“ einer Minderheit abgeleitet werden könnte. In diesem Sinne wird man bei der Bewertung von Glaubenswerbung auch der Minderheitensituation der zu „Missionierenden“ Rechnung zu tragen haben.
5. Es wird weiters das von den europäischen Instanzen auch hinsichtlich der Religionsfreiheit relevierte Bestehen staatlicher Schutzpflichten zu bedenken sein. Danach haben die Staaten dafür zu sorgen, daß ihre Rechtsordnungen die tatsächliche Ausübung der Religionsfreiheit ermöglichen und absichern.³⁰
6. Minderheitensituation und staatliche Schutzpflichten können und müssen dazu führen, daß im Sinne des Gleichheitsgrundsatzes auch Ungleiches ungleich behandelt wird. Auf die Frage der Konsequenzen dieser Überlegung für nichtmissionarische Minderheitsreligionen wird im Zusammenhang mit der Charakterisierung indigener Religionen noch zurückzukommen sein.³¹
7. Es ist weiters zu untersuchen, ob sich der Missionierende und der davon Betroffene im allgemeinen Status bürgerlicher Freiheit begegnen oder ob ein, mit einem Abhängigkeits- oder Vertrauensverhältnis verbundener Sonderstatus besteht.³²
8. Auf seiten dessen, an den sich der Missionierende wendet, kommt als grundrechtlicher Anknüpfungspunkt neben der negativen Religionsfreiheit auch der Anspruch auf Achtung des Privat- und Familienlebens in Betracht. So umfaßt etwa nach Lehre und Rechtsprechung zu Art 8 EMRK diese Gewährleistung auch die freie Persönlichkeits-

²⁹ P. Häberle, Exzessive Glaubenswerbung in Sonderstatusverhältnissen, in: *JuS* 1969, 270.

³⁰ Nach der Rechtsprechung der Straßburger Instanzen verpflichtet die EMRK die Behörden der Vertragsstaaten nicht nur dazu, selbst die darin enthaltenen Rechte und Grundfreiheiten zu respektieren, sondern verlangt zusätzlich, daß sie die Ausübung dieser Rechte und Grundfreiheiten sichern, indem sie jede Verletzung derselben verhindern oder abstellen (vgl. H. Kalb – R. Potz – B. Schinkele, Das österreichische Bundesgesetz über die Einrichtung einer Bundesstelle für Sektenfragen, in: *österreich archiv f recht & religion* 1999, 379 ff).

³¹ Siehe unten Punkt 3.

³² Häberle (Fn 29).

entfaltung und damit den Schutz der unmittelbaren Persönlichkeitsrechte des einzelnen, was die physische und psychische Integrität des Menschen als Ausdruck seiner Persönlichkeit einschließt.³³

9. Es ist zu untersuchen, ob die Mission in schwer durchschaubarer Weise mit anderen Interessen verbunden ist. Man denke nur an die branchenübergreifenden Mischkonzerne, bei denen wirtschaftliche und politische Interessen sowie das Angebot alternativer therapeutischer Verfahren mit religiösen Ansprüchen Hand in Hand gehen.³⁴
10. Bei Missionierungsversuchen an Minderjährigen sind regelmäßig Elternrechte betroffen. Entsprechend etwa der europäischen Judikatur zu Art. II 1. ZPEMRK ist der darin enthaltene Achtungsanspruch weit zu interpretieren. Das heißt, daß der Staat bei der Ausübung aller Funktionen, die von ihm wahrgenommen werden, das Recht der Eltern auf Erziehung und Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen anzuerkennen und zu berücksichtigen hat; eine Bestimmung, die auch positive Verpflichtungen des Staates impliziert (Valsamis gegen Griechenland). In diesem Zusammenhang ist auf das UN-Übereinkommen über die Rechte des Kindes zu verweisen und auch an den Tatbestand des Völkermords gemäß Art II lit e) Völkermordkonvention 1948 zu denken, worunter – nicht nur in Verletzung der Elternrechte, sondern in der Absicht die Identität einer Gruppe zu zerstören – die gewaltsame Überführung von Kindern dieser Gruppe in eine andere Gruppe fällt.

3. Indigene Religionen

Die genannten Standards religionsfreiheitsrechtlicher Gewährleistungen sind durch die zunehmende Individualisierung der Entscheidung für eine bestimmte Religion oder Weltanschauung anstelle des Hineingeborens in eine Religion geprägt. Im Westen begann im Verlaufe der Neuzeit schließlich der Markt als Vermittlungsinstanz auch hinsichtlich religiöser Bindungen zu wirken. Dem Recht, seine Religion frei wählen zu dürfen, folgte mit einer gewissen Verzögerung das Recht, Religionen oder religionsähnliche Weltanschauungen frei anbieten zu dürfen. Die religiös-weltanschauliche Vielfalt wurde so zu einem wesentlichen Element der westlichen Gesellschaft, die auf diese Weise laufend neue religiöse Bewegungen als ihr charakteristisches Produkt hervorbringt.

Während religiöser Pluralismus auf diese Weise zu einem konstitutiven Faktor moderner westlicher Gesellschaften geworden ist, sind die dafür verantwortlichen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen für indigene Völker und ihre traditionellen Religionen³⁵ so gerade nicht gegeben. Sie stellen also in gewisser Weise ein rezentes Gegenprogramm zu diesen neuzeitlichen Strukturen dar, für sie gilt auch heute noch: „Es ist eine kulturhistorische Tatsache, daß die Religionen der Stammesvölker und Agrarstaaten (Schriftkulturen) maßgebliche kulturelle Motivatoren bildeten und die Lebensformen und Lebenswelten umfassend gestalteten.“³⁶ Es muß daher Aufgabe des internationalen Menschenrechtsschutzes sein, diese

³³ Schinkele (Fn 17), 274 f.

³⁴ Vgl. Potz – Schinkele (Fn 19), 208 ff.

³⁵ Mit den Besonderheiten indigener Religionen befaßt sich das ethnologische Schrifttum seit jeher. Als grundlegende Arbeit aus jüngster Zeit sei vor allem H. Schulz, *Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993 herausgehoben. Eine Einführung in die Religionsethnologie, Wien-New York 1987 bietet G. Weiss. Spezifisch indianische Aspekte des Themas enthalten des weiteren V. Deloria, *Gott ist rot*, München 1987 und Chr. Feest, *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Freiburg-Basel-Wien 1998.

³⁶ Schulz (Fn 35), 14.

spezifischen Bedingungen der indigenen Religionen in den Blick zu nehmen. Wenn die indigenen Religionen auch „die Fundamente und die Statik der gesamten Architektur der allgemeinen Religionsgeschichte festgelegt“ haben, wie etwa „Opfer oder Kulthäuser, Geistwesen-Verkörperungen oder Gebete, Symbolobjekte oder Meidungsregelkomplexe, Zweitweltvorstellungen oder Divinationen, Mythen, Hexen, magische Mächte“, so heben sich doch die ihnen nachfolgenden „agrarstaatlich-schriftgelehrten Söhne“ von ihren „tribalen Müttern“ ab.³⁷

Dieses Anderssein darf jedoch nicht soweit führen, mit Hilfe spezifischer menschenrechtlicher Gewährleistungen für indigene Religionen „religionsrechtliche Reservationen“ ohne selbständige Entwicklungsmöglichkeiten zu schaffen. Es geht alleine darum, die angesprochenen allgemeinen Standards unter den spezifischen Bedingungen indigener Gesellschaften und ihrer traditionellen Religionen durch die Betroffenen zu konkretisieren. Es handelt sich bei der Berücksichtigung der indigenen Religionen im Rahmen des internationalen Schutzes von Religionsfreiheit um einer jener vielfältigen Gratwanderungen, welche dem internationalen Menschenrechtsschutz aufgegeben sind, um seinem globalen Geltungsanspruch in adäquater Weise nachzukommen.

Zunächst einige Begriffsklärungen. Als indigene Religionen sollen hier die traditionellen Religionen indigener Völker verstanden werden. Es muß daher zunächst klargestellt werden, was im folgenden unter „indigenen Völkern“ verstanden werden soll. Es ist selbstverständlich hier nicht der Platz, auf die unterschiedlichen Definitionsversuche für „Indigene Völker“ einzugehen.³⁸ Ein Aspekt scheint mir jedoch gerade im Zusammenhang mit der religiösen Dimension fundamental zu sein, und zwar das Element des Ausmaßes kultureller Distanz der traditionellen Lebensformen und Lebenswelten von Indigenen zu den politischen Strukturen moderner Staatlichkeit. Die in unserem Zusammenhang bedeutsame Besonderheit der indigenen Völker gegenüber anderen – etwa sprachlichen und religiösen – Minderheiten innerhalb westlicher Gesellschaften besteht in der umfassenden, die Lebensbereiche grundsätzlich nicht ausdifferenzierenden Andersartigkeit ihrer Kultur.

Wenn daher etwa der in den USA für religionsrechtliche Fragen entwickelte *Sherbert-Yoder-Test*³⁹ auf indianische Religionen angewandt wird, kann es bereits auf der ersten Ebene, auf der der Nachweis eines religiösen Interesses gefordert wird, zu Problemen

³⁷ Ebda, 13.

³⁸ Man hat bekanntlich auf eine verbindliche Definition von „Indigenem Volk“ im Rahmen des internationalen Menschenrechtsschutzrechtes bislang verzichtet. Die „Working Group on Indigenous Populations“ der UN-Menschenrechts-Kommission verwendet eine, in Zusammenarbeit mit indigenen Organisationen erarbeitete Typologie, die folgende vier Elemente enthält:

- Ein Volk steht in historischer Kontinuität zu einer vorinvasions- oder vorkolonialen Gesellschaft;
- es betrachtet sich selbst als unterschiedlich zu der politisch dominanten Bevölkerung im Staat;
- es ist gegenwärtig von der politischen Macht im Staat weitgehend ausgeschlossen, rechtlich also in einer Minderheitensituation und schließlich
- es will seine ethnische Identität und sein althergebrachtes Territorium in Übereinstimmung mit seinen eigenen kulturellen Mustern, sozialen Institutionen und rechtlichen Systemen an zukünftige Generationen weitergeben.

Die angeführten Elemente des Typus „Indigenes Volk“ werden in konkreten Einzelfällen in verschiedener Intensität verwirklicht. Die Typologie ist sehr weitgefaßt und enthält keinen Hinweis auf die Kultur von Stammes- oder „Naturvölkern“, sondern stellt vor allem auf das Selbstverständnis und das politische Wollen der Betroffenen ab. Eine typologische Erfassung läßt die Identifizierung einzelner indigener Völker in einem bestimmten Kontext zu, ohne daß es einer allgemeingültigen Definition bedarf.

Vgl. dazu des weiteren B. Kingsbury, „Indigenous Peoples“ as an International Legal Concept, in: H. Barnes – A. Gray – B. Kingsbury (Hrsg.), *Indigenous Peoples of Asia*. Ann Arbor, 1995.

³⁹ J. Nowak – R. Rotunda – J.N.Young (Hrsg.), *Constitutional Law*, 3rd edition. St. Paul, Minnesota, 1986, 1072ff.

kommen. Wenn ein Gericht westlicher Tradition bei indigenen Religionen zwischen religiösen und kulturellen Äußerungen bzw zwischen (zwingenden!) religiösen Normen und kulturellem Brauchtum zu differenzieren beginnt – eine Unterscheidung die in den traditionellen religiösen Lebensformen Europas oft genug Schwierigkeiten macht⁴⁰ –, dann wird es die Eigenart indigener Religionen und das Selbstverständnis der Betroffenen jedenfalls mit Sicherheit verfehlen. So wurden im Fall „Sequoyah“ in der Berufungsentscheidung Zeremonien, die an spirituell bedeutsamen Plätzen abzuhalten sind, als kulturelle Äußerungen abgetan und ihnen die zentrale religiöse Bedeutung abgesprochen. Eine weitere Überprüfung der Voraussetzungen des *Sherbert-Yoder-Tests* erübrigte sich daher für das Gericht.⁴¹

Man wird der religionsfreiheitsrechtlichen Situation der indigenen Völker allerdings nicht gerecht, wenn man lediglich deren traditionelle Religionen im Auge behält. Die Mehrzahl der indigenen Völker gehört heute, zumindestens formal, einer der Weltreligionen an. Daß dabei spezifische Fragen kulturell-religiöser Identität aufbrechen können, liegt auf der Hand, kann hier aber nicht weiter verfolgt werden.⁴²

Bei den folgenden Überlegungen möchte ich mich auf die indigenen Religionen beschränken. Zunächst sei auf jene Charakteristika hingewiesen, die im Zusammenhang mit menschenrechtlichen Gewährleistungen von Bedeutung sein können.

Traditionelle indigene Religionen weisen meist keine dogmatischen Festlegungen auf. Sie enthalten typischerweise Rituale und Zeremonien, die fortzusetzen sind, um die Weltordnung aufrechtzuerhalten. Diese müssen in der Regel an bestimmten Orten abgehalten werden, woraus sich eine hohe räumliche Gebundenheit ergibt.⁴³ Ein wesentlicher Aspekt indigener Religion ist daher fast immer das Verhältnis zum Land. Daraus entstehen regelmäßig die meisten juristischen Konflikte.

Bei vielen indigenen Religionen spielt auch die individuelle religiöse Erfahrung eine große Rolle, daher kann die Allgemeinverbindlichkeit und zentrale Bedeutung bestimmter Zeremonien oft nur schwer herausgearbeitet werden. Interessanterweise machen gerade individuelle religiöse Erfahrungen westlichen Gerichten in religionsrechtlichen Angelegenheiten große Schwierigkeiten, da sie im Konfliktfall den Verweis auf individuelle Glaubensüberzeugungen nicht ausreichen lassen, sondern für die Relevierung als religiöse Betätigung meist den Nachweis einer von einer Gemeinschaft vorgesehenen Verpflichtung verlangen. Dabei spielen Abwägungsfragen eine bedeutsame Rolle, sodaß in einem Fall ein Verweis auf eine individuelle Glaubensüberzeugung durchaus ausreichen kann, im anderen Fall aufgrund der

⁴⁰ Es ist in diesem Zusammenhang jedoch zu beachten, daß etwa Art 9 EMRK nicht nur Religionsausübung iS sondern auch die „Beachtung religiöser Bräuche“ schützt.

⁴¹ *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*, 620 F. 2d 1159 (1980).

⁴² Die Zugehörigkeit zu einer Weltreligion schließt jedoch nicht aus, daß indigene Völker aufgrund ihrer kulturellen Besonderheiten auf der religiösen Ebene Diskriminierungen erfahren. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige Beispiele genannt: Zur Sicherung der eigenen Identität kommt es zur Wiederentdeckung alter religiöser Formen und deren Inkulturation, was allzu schnell den Sekten-Vorwurf provoziert (Native American Church; bedingt auch synkretistische Formen der Karibik). Im islamischen Bereich finden sich Stammesvölker oft dem Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit aufgrund der Beibehaltung alter Traditionen ausgesetzt (etwa Berber und Tuareg in Algerien und Mali, islamische Nuer im Sudan). Christliche Stammesvölker sind in islamischen Staaten tendentiell starker Verfolgung ausgeliefert (besonders Sudan und Bangla Desch). Schließlich kann es auch innerhalb von globalen Religionen zu grundsätzlichen theologischen Auseinandersetzungen kommen, die ihre Wurzel in der besonderen Situation Indigener Völker haben: Man denke nur an Formen einer Indio-Befreiungstheologie, die einem zunehmenden Neokonservatismus in Lateinamerika gegenüberstehen.

⁴³ Zur Gegenüberstellung von raumgebundenen und zeitgebundenen Religionen vgl. Deloria (Fn 35), 71 ff.

Kollision mit anderen rechtlichen Standards ein höheres Maß an religionsrechtlichem Verpflichtetsein verlangt wird.⁴⁴

Schließlich stellt in indigenen Religionen das Aufrechterhalten der natürlichen Ordnung durch Zeremonien meist ein ständiges Vergewärtigen eines Anfanges dar. Die Vergangenheit ist solcherart nicht abgeschlossen und damit nicht der Veränderbarkeit entzogen, sondern steht im unmittelbaren Funktionszusammenhang mit der Gegenwart. Da Vergangenheit und Gegenwart somit keine unterschiedenen Existenzweisen darstellen, ist durch den Ausfall von Zeremonien der Ursprung und damit die Identität der Gruppe und des einzelnen fundamental gefährdet. Die räumliche und Gruppen-Gebundenheit und die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Weltordnung durch Zeremonien und die damit verbundenen spezifischen religiösen Erfahrungen lassen im Regelfall keine missionarische Ausweitung indigener Religionen zu. Diese nichtmissionarische Haltung⁴⁵ indigener Religionen sollte aus religionsrechtlicher Sicht durchaus Konsequenzen haben, deren Fehlen sich vor allem in der religionsrechtlichen Judikatur zur „Establishment“-Klausel des 1. Amendments zur amerikanischen Verfassung bemerkbar macht, wonach die Einrichtung einer bevorzugten Religion durch Bundesgesetz verboten ist. R. Kuppe weist darauf hin,⁴⁶ daß diese Klausel „vor staatlichen Handlungen schützen soll, die direkt oder indirekt zu Einflußnahme auf die Bildung religiöser Überzeugungen der Bürger führen. Diese Gefahr ist vor allem dann gegeben, wenn der Staat die Breitenwirkung einer aktiv auf Außenmission bedachten Religion bzw Konfession fördert. Schwerlich wird jedoch jemand auf den Gedanken kommen, daß eine staatliche Maßnahme, die der Sicherung der ungestörten Ausübung einer nicht-proselytistischen indianischen Religion dienen soll, als Förderung verstanden werden und irgendwelche Personen, die außerhalb dieser Gruppe stehen, religiös beeinflussen könnte.“

4. Indigene Religionen in internationalen Menschenrechts-Instrumenten

Indigene Religionen sind zunächst selbstverständlich auch durch die allgemeinen Garantien der Religionsfreiheit, die in einer Reihe von internationalen Konventionen und Deklarationen enthalten sind, miteinfaßt, wenn sie auch kaum im Blickpunkt von deren Verfassern lagen. Zu diesen allgemeinen Instrumenten zum Schutz der Religionsfreiheit⁴⁷ zählen Art 18

⁴⁴ Man vergleiche dazu einerseits die offene Judikatur zum religiösen Eid und andererseits die teilweise restriktive Judikatur zu religiösen Schlachtungsbestimmungen in europäischen Staaten. Im ersten Fall wird aufgrund des besonders persönlichen Charakters des Eides und seiner geringen Bedeutung für das Funktionieren der Rechtspflege der Überzeugung des einzelnen durchaus Rechnung getragen (siehe BVerfGE 33, 23), im zweiten Fall erhält die Idee des Tierschutzes einen derart hohen Stellenwert, daß die Abwägung zunehmend schwieriger wird (Vgl dazu R. Potz – B. Schinkele – W. Wieshaider (Hrsg), *Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz*, Religionsrechtliche Studien Bd 2, Freistadt 2000.)

⁴⁵ Einzelne Zuwendungen zu Formen indigener Religiosität bzw deren Instrumentalisierung für Anliegen der Gegenwart in westlichen Gesellschaften sind im Rahmen der Erörterung von Religionsfreiheit nicht zu problematisieren und stellen daher keinen Widerspruch zum Gesagten dar. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Chr. Feest (Fn (35), 32 f), der, nach dem Hinweis, daß die berühmte – vor allem von Umweltorganisationen verbreitete – ökologische Rede des Häuptling Seattle nicht von diesem, sondern aus dem Skript für einen Film über Umweltzerstörung aus 1970/71 stammt, feststellt: „Insgesamt erweist sich also der unkritische Umgang mit Fragen indigener Religionen Nordamerikas gerade angesichts des großen Interesses als wahres Minenfeld. Das weitgehende Fehlen verlässlicher Übersichten über die Formen des Umgangs mit dem Übernatürlichen ist zwar nicht unverständlich, überläßt das öffentliche Interesse aber der ungehemmten Ausbeutung“.

⁴⁶ In einer noch unveröffentlichten Arbeit über die US-amerikanischen Judikatur zu indianischen religionsrechtlichen Fällen.

⁴⁷ Siehe dazu auch oben Punkt 1.

der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, Art 13 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Art 18 bis 27 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte, Art 5 d des Internationale Abkommen von 1966 über die Beseitigung aller Formen rassistischer Diskriminierung, Art II c) bis e) der Konvention von 1948 über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes und die Deklaration über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion und Überzeugung aus 1981, die als Resolution der UN-Generalversammlung (Nr. 36/55) bislang jedoch noch keine weitere rechtliche Verstärkung zur Konvention erfahren hat.

Aus diesen Instrumenten lassen sich im wesentlichen die bereits angeführten für die missionarische Tätigkeit relevanten religionsrechtlichen Standards, wie die Zugrundelegung des Selbstverständnisses der Grundrechtsträger und das Indoktrinierungsverbot ableiten. Was nun die speziellen Gewährleistungen für indigene Religionen betrifft, sind jene wenigen Instrumente zu befragen, die sich mit der Rechtsstellung der indigenen Völker befassen.

Auf der Ebene der Konventionen wurde bislang nur die UN-Arbeitsorganisation ILO zugunsten der indigenen Völker aktiv. Im Juni 1957 wurde die ILO-Konvention Nr. 107 angenommen, welche 27 Staaten ratifizierten. Es wurde zwar allgemein das Verdienst dieser Konvention anerkannt, die spezifischen Probleme dieser Völker auf die Ebene des Völkerrechts gehoben zu haben. Ihr Konzept wurde jedoch zurecht als zu paternalistisch und auf Integration und gerade nicht auf Selbstbestimmung ausgerichtet angesehen, was im Titel zum Ausdruck kommt: „*Convention concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-tribal Populations in Independent Countries*“.

Aufgrund des zunehmenden politischen Drucks von Seiten indigener Organisationen betrieb die ILO 1985 ein Expertenmeeting zur Revision der Konvention Nr. 107 ein. 1988 wurde ein Report dieser Kommission veröffentlicht, der vor allem die Notwendigkeit der ökonomischen, sozialen und kulturellen Selbstbestimmung als Grundprinzip für die Entwicklung neuer Standards herausstellt.⁴⁸ Die ILO-Konvention 107 wurde schließlich durch die ILO-Konvention Nr. 169 aus dem Jahre 1989 erneuert. Diese geht vom Grundsatz aus, daß die indigenen Völker das Recht haben, ihre eigene Lebensweise zu bewahren und nach eigenen Vorstellungen weiterzuentwickeln.⁴⁹

Die Implementierung der ILO-Konvention Nr. 169 stellt eine beachtliche Herausforderung an die staatlichen Rechtsordnungen dar. Der – auch in unserem Zusammenhang – wichtigste Aspekt besteht darin, indigene Landrechte auf Grundlage des Selbstverständnisses der indigenen Kultur zu normieren. Das bedeutet vor allem, den Begriff des Landes als die spirituelle Basis der Gruppenidentität rechtlich zu verankern.⁵⁰

Bislang (Stand 1. 6. 2000) wurde die Konvention erst von 15 Staaten ratifiziert, von den europäischen Staaten sind dies die Niederlande, Norwegen und Dänemark. In einigen Staaten, so auch in Deutschland und Österreich, wurde die Ratifizierung der Konvention bislang unter Hinweis auf deren praktische Bedeutungslosigkeit mangels indigener Bevölkerung

⁴⁸ Internationale Arbeitskonferenz, 75. Tagung, Bericht VI (1), Teilrevision des Übereinkommens (Nr. 107) über eingetragene und in Stämmen lebende Bevölkerungsgruppen, 1957. Genf 1988.

⁴⁹ L. Swepston, The Adoption of the Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169) in Law & Anthropology, Bd. 5, 1990.

⁵⁰ Siehe dazu Art. 13, Abs 1 des Übereinkommens, der am Beginn eines Teils des Übereinkommens steht, der sich auf das Thema „Grund und Boden“ bezieht und welcher lautet: „Bei der Durchführung der Bestimmungen dieses Teils des Übereinkommens haben die Regierungen die besondere Bedeutung, die die Beziehung der betreffenden Völker zu dem von ihnen besiedelten oder anderweitig genutzten Land oder den von ihnen besiedelten oder anderweitig genutzten Gebieten, oder gegebenenfalls zu beiden, für ihre Kultur und ihre geistigen Werte hat, und insbesondere die kollektiven Aspekte dieser Beziehung, zu achten.“

nicht vorgenommen. Demgegenüber wäre jedoch an den Grundsatz der Unteilbarkeit der Menschenrechte zu erinnern und daran, daß die Einhaltung von Menschenrechten in den internationalen Beziehungen zunehmend releviert wird. So könnte die Ratifikation der ILO-Konvention durchaus auch ein Zeichen sein, die Verbindlichkeit der menschenrechtlichen Standards bezüglich indigener Völker auch in der internationalen Zusammenarbeit, insbesondere bei Planung, Durchführung und Monitoring von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit, zum Ausdruck zu bringen.⁵¹

Seit dem Anfang der 70-er-Jahre wandten sich auch andere UN-Einrichtungen den besonderen Problemen der indigenen Völker zu. Eine ausdrückliche Erwähnung erfuhren die indigenen Religionen im UN-Übereinkommen über die Rechte des Kindes.⁵² In Art 30 heißt es, daß in Staaten, in denen es Minderheiten oder Ureinwohner gibt, einem Kind nicht das Recht vorenthalten werden dürfe, in Gemeinschaft mit anderen Angehörigen seiner Gruppe sich zu seiner eigenen Religion zu bekennen und sie auszuüben. Daraus ergeben sich im besonders sensiblen Bereich der Sicherung elterlicher Erziehungsrechte zur Aufrechterhaltung der Identität eines Volkes wesentliche Schutzpflichten der Staaten, die selbstverständlich auch die Missionsproblematik betreffen.

Schließlich finden die indigener Völker in einer Anzahl von Deklarationen ausdrücklich Erwähnung. In der Rio-Deklaration von 1992 und in der nachfolgenden Agenda 21 (Kapitel 26) wird auf den engen Zusammenhang zwischen der natürlichen Umwelt und dem kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und physischen Wohlergehen der indigenen Völker hingewiesen. Die globale Schlüsselrolle der indigenen Völker für Umwelt und nachhaltige Entwicklung behandeln das Klima-Bündnis und die Konvention zum Thema. In ähnlicher Weise betont Art 8j der Biodiversitäts-Konvention das Recht der indigenen Völker an ihrem traditionellen Wissen als geistigem Eigentum.

Die im Rahmen der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 verabschiedete Deklaration fordert von der Staatengemeinschaft, sie solle konzertiert und konkret darauf hinwirken, daß die Menschenrechte und Grundfreiheiten der indigenen Völker bei gleichzeitiger Anerkennung des Eigenwerts und der Vielfalt ihrer Eigenart, ihrer Kultur und ihres Gesellschaftsaufbaus gewahrt bleiben. Im Anschluß an das von den Vereinten Nationen 1993 organisierte Jahr der indigenen Völker der Welt rief die UN-Generalversammlung beginnend mit Dezember 1994 das Internationale Dezennium der indigenen Völker der Welt aus.

Wenn auch in diesen zuletzt erwähnten Dokumenten die religiösen Traditionen der indigenen Völker nicht erwähnt werden, so sind sie als wesentlicher Bestandteil ihrer kulturellen und sozialen Eigenart immer mitzudenken.

5. Die „Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“ von 1994

Im März 1982 wurde durch eine Resolution der „Commission on Human Rights“ des Wirtschafts- und Sozialrates ECOSOC die „Working Group on Indigenous Populations“ eingerichtet.⁵³ Durch die rasant steigende Teilnahme von indigenen Organisationen wurde die Arbeitsgruppe in kurzer Zeit zum Zentrum für alle einschlägigen Aktivitäten.

⁵¹ R. Kuppe, El convenio OIT 169 y tres países europeos. Una contribución al discurso sobre derechos humanos en Europa, in: *Crítica Jurídica* (Mexiko), 1994, Tomo 14, S. 95ff.

⁵² „Convention of the Rights of the Child“ (siehe GA Res. 44/25 of 20 Nov. 1989); siehe dazu auch: C.P. Cohen, International Protection of the Rights of Indigenous Children, in: C.P. Cohen (Hrsg), *Human Rights of Indigenous Peoples*. Ardsley, N.Y., 1998, S. 37ff.

⁵³ J. Burger, Report from the Frontier. The State of the World's Indigenous Peoples. Cambridge, Mass., 1987, 266.

In weiterer Folge wurde die Arbeit an einer UN-Deklaration begonnen, welche 1985 zunächst zur Festlegung von 7 Richtlinien führte. Richtlinie vier konkretisiert das Problemfeld der indigenen Religionen folgendermaßen: „Das Recht ihre eigenen religiösen Traditionen und Zeremonien zu manifestieren, zu lehren, zu praktizieren und zu beobachten, und auf Aufrechterhaltung, Schutz und Zugang zu religiösen Orten für diese Zwecke.“⁵⁴

Seit 1994 liegt der endgültige Entwurf der Arbeitsgruppe als „Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“⁵⁵ vor, der gegenwärtig das umfangreichste und detaillierteste Papier zur weltweit prekären Rechtslage der indigenen Völker darstellt. Die Mannigfaltigkeit der Problemfelder, die unmittelbar oder mittelbar im Zusammenhang mit den rechtlichen Garantien der traditionellen indigenen Religionen stehen, wird durch die große Zahl von einschlägigen Bestimmungen im Entwurf deutlich. Diese seien kurz beleuchtet.

Auffällig ist auf den ersten Blick die Eindringlichkeit, mit der grundsätzliche Aussagen zu Garantien für das kulturelle Erbe der indigenen Völker in der Deklaration wiederholt werden (Art. 4, 8, 21, 33). Ein besonderes Anliegen ist die Ausweitung der Garantien der Völkermord-Konvention auf das kollektive und individuelle Recht der Indigenen, nicht einem Ethnozid und kulturellem Genozid unterworfen zu werden (Art. 6 und 7). Fünf Formen, die sich auf die spezifische Situation der indigenen Völker beziehen, werden besonders hervorgehoben. Drei davon sind erwähnenswert, da sie in unserem Zusammenhang bedeutsame Konsequenzen haben.

Verboten sind:

- jede Handlung, welche die indigenen Völker ihrer kulturellen Werte oder ihrer ethnischen Identität beraubt;
- jede Form von Assimilation oder Integration durch andere Kulturen oder „ways of life“, aufgezwungen durch legislative, administrative oder andere Maßnahmen;
- jede Form von gegen sie gerichteter Propaganda.

Da die indigenen Religionen als Teil der kulturellen Tradition und ethnischen Identität der indigenen Völker zu betrachten sind, gehören sie zum Schutzbereich dieser Regelung; jede Form der Mission, in der diese mit Zwängen zu kultureller Assimilation verbunden wird, widerspricht dem Deklarationsentwurf. Eine Verächtlichmachung der indigenen Religion im Rahmen der Missionierung wäre wohl als eine gegen ein indigenes Volk gerichtete Propaganda zu werten.

Dies muß betont werden, da es trotz eines entscheidenden Wandels in den christlichen Missionskonzepten immer noch aggressive Methoden fundamentalistischer evangelischer Gruppen⁵⁶ und verräterische Äußerungen aus dem katholischen Bereich über die sogenannten Naturreligionen gibt. Sie alle, aber auch die in der islamischen Mission zu Tage tretende traditionelle Sicht der „Anhänger von Nicht-Buchreligionen“ als Ungläubige⁵⁷ wären aufgrund des Konzeptes dieses Deklarationsentwurfes sorgfältig auf ihre menschenrechtlichen Implikationen zu überprüfen. Aus all dem folgt eine klare menschenrechtliche Beschränkung missionarischer Methoden. Nur ein äußerst behutsames Inkulturationskonzept wäre in Übereinstimmung mit dem Deklarations-Entwurf.

⁵⁴ UN Dok. E/CN.4/Sub. 2/1985/22.

⁵⁵ UN Dok. E/CN.4/Sub. 2/1994/2/Add. 1.

⁵⁶ Vgl zB N. Birnbaum, Der protestantische Fundamentalismus in den USA, in: Th. Meyer (Hrsg), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft Frankfurt/Main, 1989, 121 ff.

⁵⁷ Entsprechend der traditionellen Auslegung gilt der Satz „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Qor'an 2/256) nur für die Anhänger der Buchreligionen (ahl al-kitâb).

Teil III befaßt sich mit der kulturellen, religiösen⁵⁸ und sprachlichen Identität der Völker. Die Bestimmungen bauen im wesentlichen auf den beiden Menschenrechtspakten und auf dem UN-Übereinkommen über die Rechte des Kindes auf. Gem Art 12 haben indigene Völker das Recht auf Ausübung und Revitalisierung ihrer kulturellen Traditionen und Gewohnheiten. Dies umfaßt das Recht auf umfassende Sicherung aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Manifestationen dieser Kultur. Ausdrücklich wird das Recht auf Restitution kulturellen, intellektuellen, religiösen und spirituellen Eigentums garantiert, das ihnen ohne ihre freie und informierte Zustimmung oder in *violation* ihrer Rechte, Traditionen und Gewohnheiten entzogen wurde.

Ergänzend dazu enthält der Entwurf in Art 24 die besonders wichtigen Bestimmungen über den Schutz geistigen Eigentums im spezifischen Kontext traditionellen medizinischen Wissens und gibt den indigenen Völkern das Recht auf Schutz der entsprechenden medizinisch genutzten Pflanzen, Tiere und Mineralien. In Art 29, der im Zusammenhang mit Land und Ressourcen steht, wird das geistige Eigentum hinsichtlich Wissenschaften, Technologien und kultureller Manifestationen geschützt. Ausdrücklich einbezogen werden hier menschliche und genetische Ressourcen, Samen, Medikamente, Kenntnisse über die Eigenschaften von Tieren und Pflanzen, mündliche Traditionen und alle Arten künstlerischer Äußerungen. Wie beim Landrecht verlangt auch diese Bestimmung ein Umdenken westlich geschulter Juristen, für die geistiges Eigentum grundsätzlich nur als das Produkt der individuellen Leistung des einzelnen faßbar wird.

Ausdrücklich wird dann den indigenen Völkern in Art 13 das Recht auf Ausübung, Entwicklung und Lehre ihrer spirituellen und religiösen Traditionen, Gewohnheiten und Zeremonien gewährt; sie haben das Recht auf Aufrechterhaltung und Schutz ihrer religiösen und kulturellen Plätze sowie auf Zugang zu diesen „in privacy“, d.h. ohne belästigende Öffentlichkeit; das Recht auf Gebrauch und Kontrolle zeremonieller Objekte; das Recht auf Rückgabe menschlicher Überreste.

Diese Bestimmung baut auf den Menschenrechtspakten und Art 1 der Deklaration über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion und Überzeugung auf. Aus grundrechtsdogmatischer Sicht ist bemerkenswert, daß diese beiden Instrumente Schranken für die Ausübung des Grundrechts enthalten, die im Deklarationsentwurf fehlen. Dies läßt sich nicht nur durch den formalen Unterschied zwischen Konventionen und Deklarationen erklären, es soll damit erreicht werden, daß spirituellen und religiösen Traditionen Schranken nur aus der Abwägung mit anderen Grundrechten gesetzt werden können.

Art 13 Abs 2 verpflichtet die Staaten, gemeinsam mit den betroffenen Indigenen effektive Maßnahmen zu setzen, daß Heilige Plätze und Begräbnisstätten erhalten, respektiert und geschützt werden.

Auch der folgende Teil IV, der den Bereich Erziehung und öffentliche Information regelt, berührt verständlicherweise indirekt den Bereich der Religionsfreiheit in vielen Fällen. Teil VI umfaßt die Land- und Ressourcenrechte und damit ein Spezifikum der indigenen Rechte, deren religiöser Hintergrund schon einleitend hervorgehoben wurde. Art 25 enthält – vergleichbar mit Art 13 der ILO-Konvention – eine Anerkennung der spirituellen Verbindung der Indigenen zu ihrem Land. Der erste Artikel des Teiles VII „Indigene Institutionen“ garantiert indigenen Völkern zur Ausübung ihres Rechts auf Selbstbestimmung Selbstver-

⁵⁸ Das Nebeneinandererwähnen der religiösen, kulturellen oder auch spirituellen Dimension entspringt allgemeinen menschenrechtlichen Dokumenten und ist besonders bei indigenen Völkern nur bedingt sinnvoll.

waltung in ihren internen und lokalen Angelegenheiten, unter Einschluß von Kultur, Religion, Erziehung und Medien.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß der Deklarationsentwurf prinzipiell von der Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der indigenen Völker ausgeht, zu dem vor allem ganz zentral auch die Sicherung der eigenen Religion gehört. Der Entwurf wird derzeit von einer besonderen Arbeitsgruppe der UN-Menschenrechtskommission überarbeitet und ist – zumindestens nach den Befürchtungen der NGO der Indigenen – in Gefahr inhaltlich stark abgeschwächt zu werden. Dies wird den kulturell-religiösen Bereich vermutlich nicht direkt treffen, sondern wahrscheinlich nur dann, wenn er im konkreten Fall in den politischen und wirtschaftlichen Bereich hineinreicht, wie das bei Landrechten allerdings häufig der Fall ist.

6. Indigene Rechte und Entwicklungszusammenarbeit

Wie bereits oben erwähnt, bestehen Zusammenhänge zwischen menschenrechtlichen Standards und Projekten der Entwicklungszusammenarbeit. Dem wurde durch die EU-Kommission in einem Arbeitsdokument „Zur Unterstützung indigener Völker im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit der Gemeinschaft und der Mitgliedstaaten“ vom 11. Mai 1998⁵⁹ Rechnung getragen. Das Arbeitsdokument schließt nach einer Darstellung der rechtlichen, politischen und sozialen Situation der indigenen Völker mit der Formulierung von „Allgemeinen Leitlinien für die Unterstützung indigener Völker“. In der Einleitung dazu heißt es, daß „die Sicherstellung der Umsetzung einer umfassenden Politik im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit der Europäischen Gemeinschaft und ihrer Mitgliedstaaten mit indigenen Völkern ... die Ausarbeitung spezifischer Leitlinien, Verfahren und Methoden (erfordert).“ In der Folge werden wichtige, zu berücksichtigende Elemente genannt, unter denen die Stärkung des Rechts und der Kapazitäten indigener Völker, über ihre eigene soziale, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung zu bestimmen“, als erstes hervorgehoben wird. Die traditionellen Religionen werden in diesem Kontext zwar nicht genannt, sie sind jedoch selbstverständlicher Teil der angesprochenen Maßnahmen zur Unterstützung indigener Völker, wenn etwa unter den vorrangigen Bereichen als erster Punkt die „Unterstützung nationaler Bemühungen um eine Anerkennung der Rechte und Bedürfnisse der indigenen Völker und deren Verankerung in den nationalen Gesetzen und Institutionen“ angesprochen wird.

So sehr es zu begrüßen ist, daß die indigenen Traditionen im Interesse nachhaltiger Bewirtschaftung gefährdeter Ökosysteme gesichert werden und die biologischen Ressourcen dieser Räume im Interesse der gesamten Menschheit erhalten bleiben, sollte nicht vergessen werden, daß dies im Kontext menschenrechtlicher Gewährleistungen zu geschehen hat, deren beileibe nicht unwichtigste die Religionsfreiheit in all ihren Aspekten ist. Seit 1995 ist die Klausel über die Wahrung der Menschenrechte, der demokratischen Grundsätze und der Rechtsstaatlichkeit fester Bestandteil der Abkommen, welche die EU mit Drittländern schließt.⁶⁰ Wenn derartige Klauseln nicht zu belanglosen Pflichtfloskeln degenerieren sollen, dann wäre daher die Europäische Union daran zu erinnern, etwa bei der Bewilligung von Projekten im Rahmen von Abkommen nicht auf den menschenrechtlich gebotenen Schutz auch der indigenen Religionen im Hinblick auf die durch religiös-weltanschauliche Indoktrinierung gegebenen Gefahren zu vergessen.

⁵⁹ SEK (1998) 773 endg.

⁶⁰ In der Folge haben einige Mitgliedstaaten der EU (Niederlande, Dänemark, Deutschland, das Vereinigte Königreich und Spanien) spezielle die indigenen Völker berücksichtigende Strategien und Leitlinien entwickelt.

7. Zusammenfassung

Zusammenfassend sei daher festgehalten:

1. Wie für die Biodiversität sind angesichts der Globalisierung aller Lebensbereiche entsprechende Bedingungen auch für die Erhaltung der kulturellen Vielfalt zu schaffen, wobei der zwischen beiden Bereichen bestehende Zusammenhang nicht aus dem Auge verloren werden darf. Das darf jedoch nicht bedeuten, alternative religiös-kulturelle Lebensentwürfe in Freilichtmuseen zu zwingen. Es müssen vielmehr im Sinne eines grundrechtlichen *status activus* optimale Rahmenbedingungen für jenen Freiraum geschaffen werden, der religiöse Selbstbestimmung erst ermöglicht. Dies entspricht auch dem Ziel des genannten EU-Arbeitsdokuments aus 1998, die indigenen Völker nicht aus ihrem Entwicklungsprozeß herauszulösen oder ihre volle Assimilierung in der dominierenden Gesellschaft zu betreiben, sondern ihre uneingeschränkte und selbstbestimmte Mitwirkung nach eigenen Vorstellungen und Erkenntnissen.⁶¹
2. Für die Religionen mit universalem Anspruch hat das die Konsequenz, daß nur vorsichtige Inkulturationskonzepte, die mit einem Verzicht auf Indoktrinierung verbunden sein müssen, zulässig sind. Jede Indoktrinierung, die den anderen auf ein zu akkulturierendes Missionsobjekt unter Mißachtung seiner Identität reduziert, verletzt die Prinzipien der Religionsfreiheit und damit ein fundamentales und besonders sensibles Menschenrecht. Ein Beispiel für die Gratwanderung, die hier oft notwendig ist, findet sich im jüngsten Erk des kolumbianischen Verfassungsgerichts (SU-5810/1998).⁶² Darin erfolgte eine weitgehende Beschränkung der Missionsfreiheit zugunsten des Schutzes der kollektiven kulturellen Identität eines indigenen Volkes. In diesem Falle hatten traditionelle Autoritäten des kolumbianischen Indianervolkes der Arhuaco die Aktivitäten und die Anwesenheit von Missionaren der kolumbianischen Pfingstkirche auf staatlich anerkanntem Indianerland unterbunden. Die Autoritäten hatten auch die Schließung des Kirchengebäudes und die öffentliche Ausübung der Pfingstreligion auf Indianerland durch Angehörige des Arhuaco-Volkes verboten. Das kolumbianische Verfassungsgericht hatte die Entscheidungen der traditionellen Autoritäten, die gemäß kolumbianischer Verfassung öffentlichen Rechtsstatus genießen, zu prüfen und erkannte sie als verfassungskonform an. Entscheidungsrelevant war unter anderem der Nachweis, daß die Ausübung des Kultus der Pfingstreligion eine schwere Störung der internen Ordnung des Indianervolkes darstellte und auf den massiven Widerstand der Mehrheit dieses Volkes stieß, daß die Aktivitäten auf Ländereien stattfanden, über welche die indianische Gemeinschaft einen kollektiven Rechtstitel besaß, und daß es den Anhängern der Pfingstreligion zumutbar war, ihre Aktivitäten außerhalb des Indianerlandes auszuüben.
3. Die internationalen und nationalen Standards des Menschenrechts auf Religionsfreiheit sind zweifellos das historisch gewachsene Ergebnis der Konfrontation mit christlichen Traditionen unter den Bedingungen neuzeitlicher Trennung von Staat und Religion bzw. von Recht und Moral. Daraus darf jedoch nicht der Schluß gezogen werden, es stünden daher nur jene traditionellen christlichen Konfessionen unter dem Schutz der Religionsfreiheit, um deren Freiraum es ursprünglich ging.

⁶¹ SEK (Fn 58), 8.

⁶² Vgl dazu R. Kuppe, Religionsfreiheit und Schutz der kulturellen Identität im Widerspruch? Das Erkenntnis SU-510/1998 des Verfassungsgerichtes Kolumbiens, in: *öterr archiv f recht & religion* 2000, Bd. 48, S. 48 ff.

Das menschenrechtliche Instrumentarium ist immer wieder daraufhin zu überprüfen, ob es etwa im Bereich der Religionsfreiheit seine Funktion auch für außereuropäische Religionen und nicht zuletzt für die so anderen traditionellen Religionen der indigenen Völker erfüllen kann. Entweder erheben Menschenrechte zu Recht oder zu Unrecht einen universalen Geltungsanspruch. Erheben sie diesen Geltungsanspruch zu Unrecht, dann müssen auch und vor allem die Indigenen vor der Übertragung kulturspezifischer europäischer Rechtsinstitute grundsätzlich verschont bleiben. Erheben sie diesen Geltungsanspruch grundsätzlich zurecht, dann sind sie zwar nicht vor den Menschenrechten zu „verschonen“, es ist aber unumgänglich notwendig, auch den indigenen Völkern mit Hilfe menschenrechtlicher Gewährleistungen zu ermöglichen, im Horizont der technischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, der politischen, administrativen und militärischen Machtstrukturen, mit denen sie zunehmend konfrontiert werden, den eigenen religiösen Standpunkt in freier Selbstbestimmung zu thematisieren.

RICHARD POTZ

Das Wahlfach Rechtsanthropologie an der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät

1. Die Wahlfachausbildung an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Der seit dem 1. Oktober 1999 in Geltung befindliche neue Wiener rechtswissenschaftliche Studienplan¹ sieht neben dem die klassischen Rechtsfächern umfassenden Pflichtfächerkatalog eine Vielzahl von juristischen Wahlfächern vor. 6 Semesterstunden sind aus dem Angebot der Wiener Fakultät als juristische „Pflichtwahlfächer“ zu belegen. Neben diesen juristischen Pflichtwahlfächern haben die Studierenden weitere freie Wahlfächer zu absolvieren. Aufgrund einer Vorgabe des allgemeinen österreichischen Universitäts-Studienrechtes sind sie dabei völlig frei, Lehrveranstaltungen aus dem Angebot „aller anerkannten inländischen und ausländischen Universitäten und Hochschulen“ im Ausmaß von 10–15% auszuwählen. Gemäß § 2 WrStudpl sind dies 13 Semesterstunden, die also keineswegs juristischen Fächern gewidmet sein müssen. Es gilt der Grundsatz „Alles ist möglich“ – auch Sport, Musik, und Tanz.

Falls die Studierende² jedoch an einer juristischen Schwerpunktausbildung Interesse hat, so kann sie ihre freien Wahlfächer – zumindestens teilweise – an der Wiener Rechtsfakultät absolvieren. Zu diesem Zweck wurden „Wahlfachkörbe“ gebildet. Aus diesen **müssen** die Studierenden **zunächst 6 Semesterstunden** Pflichtwahlfächer aussuchen. Sie **können** jedoch diese Pflichtwahlfachstunden mit **weiteren 8 Semesterstunden** aus dem Angebot von Wahlfachkörben dergestalt kombinieren, daß sie ein „Zusatzdiplom“ erwerben, das die Absolvierung einer Schwerpunktausbildung attestiert.

In diesem Angebot liegt der Versuch der Wiener Fakultät, neben der Erhaltung des Zieles einer universaljuristischen Ausbildung durch Aufrechterhaltung eines möglichst breiten Pflichtfächerkataloges sehr wohl auch berufsrelevante Interessenschwerpunkte der Studierenden zu fördern. Auf diese Weise soll nicht nur der Einstieg in eine spezielle Karriere erleichtert werden, die Wahlfachkörbe verfolgen vor allem auch das didaktische Ziel, durch die Arbeit in kleinen Einheiten bzw. Projektgruppen über einen längeren Zeitraum aus der Anonymität einer Fakultät mit einer großen Zahl von Studierenden heraustreten zu können. Die Schwerpunktausbildung soll zwar nicht zwingend sein, sie soll aber dennoch so anziehend gestaltet werden, daß jedenfalls die Mehrzahl der Studierenden von dieser Möglichkeit gerne Gebrauch macht.

Es wurden schließlich 20 „Wahlfachkörbe“ eingerichtet, wobei auch weitere Kombinationen mit interdisziplinärem Charakter möglich sein sollten. Unter diese Kombinationen fällt die Rechtsanthropologie, bei der es zur Einbindung von sozial- und kulturwissenschaftlichen Fächern in die juristische Ausbildung kommt.

¹ Abgedruckt in Krejci–Pieler–Pötz–Raschauer, *Ius in Wien*, Wien 1999, 145 ff.; <http://www.univie.ac.at/juridicum/Studienplan>.

² Da die Mehrzahl der Studierenden im Bereich „Rechtsanthropologie“ bislang weiblichen Geschlechts war, wurde die weibliche Form für personenbezogene Bezeichnungen gewählt.

Zunehmende Bedeutung wird rechtsanthropologischen Lehrveranstaltungen auch im Seminarangebot unserer Fakultät zukommen. Angesichts der besonderen Berufsorientiertheit des rechtswissenschaftlichen Studiums hielt es die Wiener Rechtsfakultät für zweckmäßig, von einer Ermächtigung des allgemeinen Universitätsstudienrechts Gebrauch zu machen und die Diplomarbeit durch zwei Seminarreferate zu ersetzen, die – mit wissenschaftlichem Apparat versehen – schriftlich auszuarbeiten sind. Dabei soll eines der beiden Referate einem interdisziplinären Thema gewidmet sein. Auf diese Weise werden die Studierenden angehalten, Seminare zu besuchen und sich überdies mit interdisziplinären Fragen zu befassen. Zu den aufgrund dieser Bestimmungen regelmäßig anzubietenden Diplomandenseminaren gehören auch Seminare aus Rechtsanthropologie.

2. Zur Konzeption der Schwerpunktausbildung Rechtsanthropologie

Nachdem an der Wiener Rechtsfakultät seit etwa 15 Jahren regelmäßig rechtsanthropologische Lehrveranstaltungen auf rein freiwilliger Basis abgehalten wurden, ermöglichte der neue Studienplan die Einbindung der Rechtsanthropologie in den skizzierten Wahlfachbereich. Aus den bisherigen Erfahrungen ergab sich folgendes Konzept für die Schwerpunktausbildung in Rechtsanthropologie:

Es werden Inhalte und Funktionsweisen rechtlicher Strukturen vor dem Hintergrund der in Zeit und Raum bestehenden unterschiedlichen Kulturen und Traditionen untersucht. Die verschiedenen Teilgebiete der Rechtsanthropologie gehen zumeist davon aus, die wesentlichen Unterschiede zwischen dem westlich-neuzeitlichen Recht und anderen (überwiegend zeitgenössischen, also nicht historischen) Rechtskulturen herauszuarbeiten. Theoretisch besonders interessant, aber auch praxisrelevant ist hier die Auseinandersetzung mit jenen Konfliktfeldern, die sich gerade durch den Zusammenprall westlich-neuzeitlicher Rechtsstrukturen mit nicht-westlichen Traditionen und Rechtssystemen ergeben.

Vor allem die Idee der Menschenrechte ist aus einem historisch-spezifischen Kontext der politischen Entwicklung im Westen entstanden. In ihrer institutionellen Ausbildung haben sich die Menschenrechte dynamisch weiterzuentwickeln, um vor dem Hintergrund der zahllosen Partikulkulturen der Erde auf Akzeptanz zu stoßen und gleichzeitig ihren eigenen Ansprüchen Rechnung tragen zu können. Die Rechtsanthropologie untersucht hier die vielfältigen Spannungsfelder, die zwischen dem häufigen Einwand eines „westlichen Menschenrechtsimperialismus“ einerseits und einer andererseits konstatierbaren Instrumentalisierung eigener „Traditionen“ für die Begründung repressiver Herrschaftsstrukturen entstehen. Menschenrechtspolitik und Grundrechtsdogmatik stellen daher einen Kernbereich des vorliegenden Konzepts dar.

Bis in jüngste Zeit galt es im westlichen Recht meist geradezu als Tugend, „blind“ gegenüber spezifischen Hintergründen seiner Adressaten zu sein und in diesem Sinne auch die kulturelle Dimension auszuklammern. Differenzierungen gerieten sehr schnell in den Verdacht unzulässiger Diskriminierung. Unter dem Einfluß des neueren universellen Menschenrechtsdenkens entwickelt sich dagegen allmählich der Grundsatz, daß kulturelle Identitäten des einzelnen und ethnische Besonderheiten von Gruppen durchaus rechtsrelevante Umstände darstellen. So wird im Rahmen der jüngeren Weiterentwicklung westlich-neuzeitlichen Rechtes das Anliegen unübersehbar, Freiräume für kulturellen und juristischen Pluralismus zu schaffen.

Die Anerkennung von rechtlichem Pluralismus erfolgt daher gleichzeitig vor dem Hintergrund der sich entwickelnden menschenrechtlichen Standards. Neben dem Schutzregime

für ethnische Minderheiten kommt hier dem Grundrecht auf Religionsfreiheit eine besondere Rolle zu: Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes religiöser Gruppen und Gemeinschaften schafft eine Voraussetzung für pluralistische Strukturen, gleichzeitig werden aber hier methodische Fragen der Grundrechtsabwägung einzubeziehen sein: gerade menschenrechtliche Mindeststandards stellen äußere Grenzen für die Umsetzung von Pluralismus dar. Die Befassung mit Rechtsanthropologie dient daher auch dazu, das friedliche Miteinander der Angehörigen verschiedener Kulturen und Traditionen, unter gleichzeitiger Wahrung von deren selbst gewünschten kulturellen Besonderheiten, rechtlich zu ermöglichen und zu sichern. Im Rahmen der einschlägigen Lehrveranstaltungen muß daher der aktuelle Menschenrechtsdiskurs unter kritischer Auseinandersetzung mit kommunitaristischen und postmodernen rechtswissenschaftlichen Ansätzen einen Schwerpunkt bilden.

Rechtsanthropologie im Sinne des vorliegenden Konzepts soll weiters aber auch in das Studium aller Sachbereiche einführen, in welchen dem rechtlichen Pluralismus zunehmende aktuelle Relevanz zukommt. Insoweit hat Rechtsanthropologie sich mit rechtsdogmatisch-rechtsvergleichenden Fragestellungen aus allen Rechtsgebieten zu befassen. Diese reichen von der Diskussion eines interkulturellen Strafrechts über Personen-, Familien- und Erbrecht, Sachen- und Wirtschaftsrecht zu den immer wichtiger werdenden Fragen intellektuellen Eigentums, des Umwelt-, Ressourcen-, Medizin-, Kultur- und Religionsrechtes.

Im Mittelpunkt stehen dabei traditionellerweise die Rechte indigener Völker, die praktisch alle der genannten Rechtsbereiche betreffen. Die meisten indigenen Völker der Welt leben in Staaten, in welchen westliche und/oder westlich inspirierte, einheitliche Rechtssysteme gelten. Nichtsdestoweniger finden kollektive Rechte dieser Völker zunehmend Anerkennung, womit das rechtliche Konfliktpotential in allen genannten Bereichen akut wird. Es stellen sich Fragen wie: Auf welche Weise können die tradierten Systeme der Ressourcennutzung nicht-westlicher Gesellschaften – insbesondere beim Anliegen des Umweltschutzes – in der Moderne nutzbar gemacht werden? Wie können bewährte traditionelle Kenntnisse indigener und lokaler Bevölkerungen bei Erhaltung und nachhaltiger Nutzung von natürlichen Reichtümern rechtlich geschützt werden? Welche Grenzen der Globalisierung westlicher Strukturen ergeben sich aus der Gewährleistung der identitätserhaltenden religiös-kulturellen Menschenrechte?

Aus der Beschäftigung mit den Rechten indigener Völker können aber auch instruktive Einblicke in juristische Problemstellungen gewonnen werden, die in Zusammenhang mit Einwanderern mit außereuropäischem kulturellem Hintergrund in traditionelle „westliche“ Länder eine Rolle spielen. Rechtlicher Pluralismus in den europäisch-nordamerikanischen Kernländern der neuzeitlichen Tradition stellt so einen weiteren Bereich des Schwerpunktbereiches Rechtsanthropologie dar. Es lassen sich durch den religiösen Hintergrund vieler Einwanderer bedingte Querverbindungen vor allem auch zu Fragen des rechtlichen Status des Islam und verschiedener asiatischer Traditionen in Europa herstellen. Eine Besonderheit stellt in diesem Zusammenhang auch die Rechtslage der Sinti und Roma dar, welche viele Parallelen zum Themenkreis der Rechte der indigenen Völker erkennen läßt.

Innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft finden sich institutionelle Formen der Konfliktlösung, die auf unterschiedlichen kulturellen Grundlagen beruhen. Im Rahmen der aktuellen Rechtsentwicklung in zahlreichen Staaten wird die formelle Anerkennung bislang inoffizieller oder sogar illegaler „Konfliktlösungskulturen“ unter dem Vorzeichen der „Verrechtlichung“ betrieben. Der Rechtsanthropologie kommt die Aufgabe zu, die theoretischen Grundlagen der Koordination der „alternativen Konfliktlösung“ mit dem herkömmlichen „staatlichen

Recht“ zu erarbeiten und die konkrete Rechtsentwicklung auf diesem Gebiet dogmatisch zu beleuchten und zu durchdringen.³

Der Schwerpunktbereich Rechtsanthropologie wird diesem Themenkreis die ihm gebührende Aufmerksamkeit zukommen lassen. Thematisch bedingt zeigen sich hier besonders interessante Parallelen und Querverbindungen zum Themenkreis der Mediation. Das rechtsanthropologische Lehrveranstaltungsangebot wird von dem Umstand profitieren, daß an der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät ein breites – überschneidendes – Angebot von Lehrveranstaltungen zum Themenkreis „Mediation“ gegeben ist.

3. Schema der zu absolvierenden Fächer im Rahmen der Schwerpunktausbildung

Ausgehend von den genannten Überlegungen wurde ein Curriculum zusammengestellt, das in den Studienjahren 1999/00 und 2000/01 erstmals angeboten wird. Es enthält Lehrveranstaltungen, welche für das „Diplom für die Schwerpunktausbildung aus Rechtsanthropologie“ verpflichtend sind und Lehrveranstaltungen, die als Ergänzung wahlweise empfohlen werden.

1. Zum **Pflichtbereich** gehören:

- 2st. Vorlesung: Einführung in die Rechtsanthropologie: Theorien und Methoden
- 2st. Kurs/Seminar: Thematischer Schwerpunkt
- 2st. Kurs/Seminar: Regionaler Schwerpunkt

2. **Wahlweise** werden Lehrveranstaltungen aus folgenden Bereichen angeboten:

- 2st. Internationaler Menschenrechtsschutz
- 2st. Kultur- und Religionsrecht
- 2st. Rechtsvergleichung
- 1st. Mediation
- 4st. (maximal) aus dem Angebot der Institute für
 - Völkerkunde und Sozialanthropologie
 - Soziologie
 - Anthropologie

Auslandsstudien und Praktika sind anrechenbar.

³ So wurden in den letzten Jahren in den meisten lateinamerikanischen Staaten Jurisdiktionsfunktionen der Autoritäten der indigenen Völker als alternative Formen der Konfliktlösung anerkannt. In einigen westeuropäischen Ländern läuft eine rechtspolitische Diskussion um die Einbeziehung islamischer Rechtsnormen zumindest in familien- oder erbrechtlichen Streitigkeiten, bei welchen Angehörige muslimischer Gemeinschaften betroffen sind.

Im internationalen Umweltrecht wird verstärkt auf Mediationsmechanismen verwiesen, wobei durch diese auch die kulturellen Gesichtspunkte der von Entwicklungsvorhaben betroffenen „lokalen Bevölkerungen“ eingebracht werden sollen.

In vielen dieser Fälle besteht ein fließender und oftmals nicht ganz klargestellter Übergang zwischen der Bereitschaft, „nicht-offizielle“ Normen in die Rechtsprechung der offiziell-staatlichen Institutionen unmittelbar einfließen zu lassen, und der Absicht, deren Zuständigkeit zugunsten der Institutionen der „alternativen Rechtskultur“ einzuschränken.

4. Das Lehrveranstaltungsangebot für das Studienjahr 2000/01⁴

- **Einführung in die Rechtsanthropologie**
WS 2000/01 – Vorlesung, 2stündig (*Ass.-Prof. René Kuppe*)
- **Bodenschätze versus Menschenrechte? Wirtschaftliche Rechte indigener Völker**
SS 2000 – Vorlesung, 2stündig (*Ass.-Prof. René Kuppe*)
- **Die Rechte der indigenen Völker in den Staaten Lateinamerikas**
SS 2000 – Seminar, 2stündig (*Prof. Richard Potz und Ass.-Prof. René Kuppe*)
- **International Protection of Human Rights**
WS 2000/01 – Vorlesung, 2stündig (*Prof. Manfred Nowak – Ludwig-Boltzmann-Institut für Menschenrechte*)
- **Einführung in die politische Anthropologie**
SS 2001 – Vorlesung, 2stündig (*Doz. Werner Zips – Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie*)
- **Interkulturelle Mediation** (Arbeitsgemeinschaft)
SS 2001 – Arbeitsgemeinschaft, 1stündig (*Prof. Richard Potz und Prof. Bea Verschraegen – Institut für Rechtsvergleichung*)
- **Einführung in das islamische Rechtsdenken: Legal Gender Questions in Islam**
SS 2001 – Arbeitsgemeinschaft, 1stündig (*Gastprof. Saleeha Mahmood*)
- **Einführung in das islamische Rechtsdenken: Aktuelle medizinrechtliche Fragen**
SS 2001 – Arbeitsgemeinschaft (*Prof. Gerhard Luf und Prof. Richard Potz*)

⁴ Konkrete Angaben können laufend der Homepage unseres Institutes, <http://www.univie.ac.at/recht-religion/bzw.den> von dort weiterführenden Links entnommen werden.

2. Kapitel Historische Anthropologie

JAMES Q. WHITMAN

Zum Thema der Selbsthilfe in der Rechtsgeschichte

Daß wir immer noch vom Erbe des neunzehnten Jahrhunderts zehren, ist natürlich in jeder sozialwissenschaftlichen Tradition der Fall. Rechtshistoriker finden sich dennoch in besonderem Maße auf diese klassische Ära des wissenschaftlichen Denkens angewiesen, da die spezifisch *rechtshistorischen* Ideen des neunzehnten Jahrhunderts eine merkwürdige Dauerhaftigkeit erwiesen haben. Der Kontrast zwischen Rechtshistorikern, auf der einen Seite, und Soziologen oder Wirtschaftswissenschaftlern oder Ethnologen, auf der anderen, ist in der Tat recht auffallend. In der Soziologie bespricht man respektvoll die Theorien eines August Comte – ohne sie allerdings völlig ernst zu nehmen. Ähnliches läßt sich von der Wirtschaftswissenschaft sagen. Ein Ricardo, ein Marx, ein List sind ruhmvolle Figuren, deren Ideen, oder mindestens deren detaillierten Ausführungen ihrer Ideen, jetzt ausschließlich der Geschichte der Disziplin zugeordnet sind. Für Ethnologen gehören die Theorien des neunzehnten Jahrhunderts nicht nur zur Geschichte der Disziplin, sondern zu deren dunkelsten Zeiten.

Anders geht es vor sich in der Rechtsgeschichte. Vor allem was ein Hauptpostulat des neunzehnten Jahrhunderts anbelangt – das Postulat einer frühen Entwicklungsstufe der sogenannten ‚Selbsthilfe‘ – bleiben die Argumente unserer Ahnen anscheinend ungefährdet an der Macht. Fast ohne Änderung oder Bedenken werden die entwicklungstheoretischen Narrativen des neunzehnten Jahrhunderts in unserer Literatur wiedergegeben. Man schaue sich zum Beispiel zwei mit Recht hochgelobte Darstellungen an:

At a time when State authority was still too weak to enforce law and order ... the individual had to take the law into his own hands. Whoever had committed a wrongful act against the body or property of another person was exposed to the vengeance of the victim of this wrong. The wronged party gained a right of seizure over the body of the wrongdoer, in order to execute his vengeance.

Initially this execution took the harshest possible form, namely the infliction of death. It is obvious that for the community at large such a state of affairs in which its members were allowed to kill each other was hardly satisfactory. Soon, therefore, we find the State interfering ... In the case of *membrum ruptum*, the *lex talionis* took the place of killing. ... However *talionis* ... was still a relatively crude way of dealing with the consequences of wrongful acts. Therefore ... the victim's right to vengeance was made redeemable: at first he was allowed, later expected, and finally indirectly forced, to accept a composition consisting of a sum of money ...¹

¹ R. Zimmermann, *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition* (1990), 2–3.

Selbsthilfe ist die meist unfriedliche Durchsetzung von Recht, ohne Einigung. Die eigenmächtige Wegnahme von Sachen gehört ebenso dazu wie die Rache. Rache ist Ausgleich für Verletzung durch Angriff auf den Verletzer, seine Verwandtschaft oder sein Hab und Gut. Sie muß nicht immer maßlos sein, wie man oft meint. In vielen Gesellschaften gibt es Regeln, die bestimmen, wie weit man gehen darf, besonders für ihre gefährlichste Form, die Blutrache. ... Die ethnologischen Berichte sagen regelmäßig nur, daß es in bestimmten Gesellschaften die Blutrache gäbe, zum Beispiel Evans-Pritchard. ... Auch er nennt [aber] keine konkreten Fälle ...

Der Ausgleich für deliktische Verletzungen besteht in Bußen, für die sich oft feste Regeln entwickeln

[Im Laufe der] Entwicklung der Protostaaten ... entstehen staatliche Gerichte ... Zunächst beseitigt die Zentralinstanz oft nur die private Verfolgung von Tötungen. ...

Durch die Tätigkeit staatlicher Gerichte verändert sich das Recht. Das deliktische Privatrecht ... verwandelt sich dort in reines Strafrecht, wo die Gerichte staatliche Todes- oder Verstümmelungsstrafen aussprechen.²

Beide Autoren gehören zu den bestinformierten neueren Rechtshistorikern, und der zweite zu den wenigen, die sich wirklich gut in der ethnologischen Literatur auskennen. Überrascht es denn nicht, daß beide Theorien aus tiefstem neunzehnten Jahrhundert wiederholen? Denn was wir bei beiden entdecken ist ein entwicklungstheoretische Ansatz, den ihre Autoren fast unverändert von den Großen des neunzehnten Jahrhunderts, allen voran Jhering, übernommen haben. Vielleicht noch überraschender: Was wir bei beiden zu hören bekommen, ist ein Ton der entwicklungstheoretischen Zuversicht, die in den Schwesterdisziplinen längst verlorengegangen ist.

Wenn ich mit diesen Beobachtungen anfangen, so mache ich das nicht mit der Absicht, meine rechtshistorischen Kollegen zu verspotten. Die dauernde Kraft älterer wissenschaftlicher Ideen in der Rechtsgeschichte ist m.E. keineswegs unbedingt zu bedauern. Daß man sich auf die Einsichten des neunzehnten Jahrhunderts beruft, besagt zum Teil nichts als die Tatsache, daß diese Einsichten bislang unübertroffen bleiben; und an intellektueller Zuversicht hat es außerdem in den letzten Jahren vielen westlichen Wissenschaftlern viel zu sehr gefehlt. Man denke nur an die Aporien der heutigen Ethnologie, die von einer gewissen Dosis Zuversicht Prädikat neunzehntes Jahrhundert vielleicht profitieren würde. Trotzdem bleibt es sowohl geheimnisvoll als auch mindestens einigermaßen bedenklich, daß die Rechtshistoriker sich so sehr durch ihre Angewiesenheit auf das neunzehnte Jahrhundert auszeichnen. Es ist dementsprechend mein Anliegen, einige Dunkelseiten dieser klassischen Tradition in der Rechtsgeschichte in Betracht zu ziehen.

Es sei betont, daß ich es nicht vorhabe, die ganze Tradition des neunzehnten Jahrhunderts anzugreifen, geschweige denn irgend einen völlig neuen interpretativen Ansatz in diesem kleinen Aufsatz anzutreten. Es ist mein Ziel, etwas bescheideneres zu leisten. Um die Grenzen der alten evolutionären Tradition erst vorläufig und vorsichtig zu erkunden, möchte ich eine einfache Art Übung unternehmen. Ich werde, anhand einiger klassischen Quellen, eher provisorisch darauf hindeuten versuchen, was durch die alte evolutionäre Tradition zufriedenstellend erklärt wird, und was nicht.

Die erste Hälfte dieses Beitrags wird dementsprechend die Grundzüge dieser Theorie – die ich mit dem Kürzel „Selbsthilfetheorie“ bezeichnen werde – anhand gewisser klassischer archaischer Rechtsquellen darstellen. Wie wir sehen werden, es gibt in der Tat frühzeitliche Quellen, deren Erläuterung mittels der Selbsthilfetheorie in sehr beeindruckender Weise aus-

² U. Wesel, *Geschichte des Rechts* (1997), 38, 40, 61–62.

geführt werden kann; es ist kaum ohne allen guten Grund, daß die Rechtshistoriker sich immer noch heute darauf berufen. Hierbei geht es vor allem um die sogenannten „Gesetzbücher“ des alten Nahen Ostens, des alten Mittelmeergebiets, und der germanischen Stämme. Diese sind die Hauptquellen, deren Auslegung die Grundlage der entwicklungstheoretischen Rechtsgeschichtsschreibung des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts bildeten, und sie weisen tatsächlich zum Teil bemerkenswerte Belege für die Selbsthilfetheorie auf.

Es wird aber kaum der Fall sein, daß eine Theorie dieses Alters, eine Theorie, die allen Fortschritten der neueren Kulturanthropologie vorangegangen ist, als völlig adäquat zu betrachten wäre; und in der Tat weist die Selbsthilfetheorie interessante Unzulänglichkeiten auf. Einige dieser Unzulänglichkeiten darzustellen ist das Ziel der zweiten Hälfte dieses Beitrags. Vor allem wird die zweite Hälfte des Beitrags zu zeigen unternehmen, daß zwei aufschlußreiche Themen unserer Quellen durch die Selbsthilfetheorie nicht nur vernachlässigt, sondern sogar verschleiert worden sind. Es sind dies die Themen der *körperlichen Verstümmelung* und der *archaischen Preispolitik*. Diese beiden Themen deuten ihrerseits auf tiefgehende rituelle Interessen, und auf komplexe religiöse Vorstellungen der Weltordnung hin, deren Einfluß auf unsere Quellen von der Selbsthilfetheorie völlig unbeachtet bleibt. Diese Interessen und Vorstellungen sind mittlerweile von besonderem Belang, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens lassen sich unsere Rechtsquellen besser und leichter in Einklang mit der modernen Kulturanthropologie bringen, wenn wir ihre rituellen und religiösen Voraussetzungen in Betracht ziehen. Zweitens lassen sie sich besser mit gewissen nicht-okzidentalischen Rechtsquellen, wie zum Beispiel den Chinesischen, in Einklang bringen. Es ist unvermeidbar, daß ich diese Beobachtungen nur kurz und flüchtig darstellen kann. Kurz und flüchtig muß ja im allgemeinen mein Motto sein. Meine Thematik läßt sich, innerhalb der Grenzen der Übung, die ich hier unternehme, nur durchstreifen; und es kann nur mein Vorhaben sein zu provozieren. Zu provozieren hoffe ich allerdings sehr.

I

Üblicherweise fangen die meisten anthropologischen und soziologischen Arbeiten mit einer kritischen Stellungnahme zu den großen Theorien des neunzehnten Jahrhunderts an. Ein ähnliches methodologisches Verfahren zeichnet sich, in der Literatur zur Rechtsgeschichte, eher durch seine Abwesenheit aus. Was die anderen Sozialwissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts am frappierendsten kennzeichnet, der selbstbewußte Aufstand gegen ihre wissenschaftlichen Urväter, ist merkwürdigerweise unter den Rechtshistorikern nie passiert. Dies muß die Folge davon sein, daß unsere Literatur für Außenseiter schwer zugänglich ist: Die bekannten methodologischen Orientierungspunkte, und insbesondere die bekannten Anstrengungen, sorgfältig Abstand von den Traditionen des Evolutionismus zu nehmen, fehlen.

Was Leser der Literatur zur frühesten Rechtsgeschichte statt dessen finden ist ungefähr folgendes Argument, das meistens unverändert seit mehr als einem Jahrhundert durch die rechtsgeschichtliche Literatur hindurchweht. Wir nehmen an den Quellen der verschiedensten Regionen Spuren derselben Entwicklung wahr, eine Entwicklung von einer ungezügelter Gewalttätigkeit zu einer geregelten staatlichen Gerichtsbarkeit: Während der frühesten, vorstaatlichen, Stufen dieser Entwicklung, bestehen die meisten Rechtsstreitigkeiten aus Zwischenfällen einer fast tierischen Gewalttätigkeit. Exemplarisch für so einen Zwischenfall ist natürlich der bekannte Fall aus dem mosaischen Gesetzbuch, die Auseinandersetzung in deren Verlauf ein Beteiligter sein Auge verliert. Wie regelt sich diese Streitigkeit? Durch

Selbsthilfe. Das heißt, entweder das verletzte Individuum, oder wahrscheinlicher seine Sippe, rächen sich an dem Täter, beziehungsweise an den Tätern. Diese Rache bemißt sich nach dem berühmten talionischen Äquivalenzprinzip, das wir wieder einmal aus unserem Alten Testament kennen: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Dieses Äquivalenzprinzip ist in der Tat sehr betonenswert, da sein Bestehen einen wichtigen Beleg für die Sozialpsychologischen Grundlagen des Rechts bietet. Die Menschen, so scheinen unsere frühesten Rechtsquellen uns zu sagen, besitzen eine eingeborene psychologische Tendenz, alles nach Äquivalenz zu messen. Diese Tendenz bildet die Grundlage einer spontanen *Ordnung* in der gesellschaftlichen Welt. Die Streitigkeiten dieser ersten Stufe der Entwicklung sind nämlich nicht ungeregt. Im Gegenteil, sie unterliegen einer strengen Logik, der Logik der Äquivalenz. Der Hintergrund zu den frühesten Rechtsquellen ist also nicht ein Chaos, nicht ein Hobbesianisches *Bellum omnium contra omnes*, sondern vielmehr eine Art vorrechtliches „Recht“, das selbst ein geregeltes System darstellte.

Wie verläuft der Übergang von diesem System der Selbsthilfe zu dem, was wir orthodoxerweise als ein „Rechts“-system ansehen würden? Auf Dauer wird die große Häufigkeit der Gewalttätigkeit unerträglich. Keine Gesellschaft, sagten oft die Vertreter dieser Interpretation im neunzehnten Jahrhundert, und sagen oft ihre Nachfolger noch heute, hält so ein Maß der Gewalt auf ewig aus; und letzten Endes müssen alle Gesellschaften die ersten Schritte auf ein Gewaltmonopol hinmachen. Zu diesen Schritten gehört vor allem die Errichtung einer staatlichen Gerichtsbarkeit. Es ist aber zu betonen, daß diese nur eine *Gerichtsbarkeit* ist, ohne den geringsten Anspruch, neues materielles *Recht* einzuführen. Die ersten Gerichtsbarkeiten sind nur Schlichtungsinstanzen, die die Streitigkeiten ausschließlich nach den Bestimmungen der herkömmlichen, bestehenden Äquivalenzlogik regeln. Sie stellen nur eine sehr zögernde Verstaatlichung der Volkspraxis dar. Dementsprechend drückt sich ihre Tätigkeit in sehr begrenzten Maßnahmen aus: Einerseits erteilen sie der verletzten Partei eine Art Rachegenehmigung – d.h., sie ermächtigen sie, eine rächende Gewalttat auszuüben. Andererseits bestimmen sie das Maß eines möglichen Lösegelds. Das heißt, daß in den Fällen, in denen die verletzte Partei dazu überredet werden kann, ein Lösegeld oder Wergeld zu akzeptieren statt ihr Recht auf Gewalt auszuüben, die frühstaatliche Gerichtsbarkeit versucht, die richtige Summe festzusetzen. Aus dieser zweiseitigen Tätigkeit der frühesten Gerichtsbarkeit heraus, entstehen unsere ältesten Rechtsquellen.

Diese Theorie, deren Wurzeln in der Rechtsphilosophie Hegels zu suchen sind, erhielt ihre feinsten Prägungen unter den Händen der scharfsinnigsten Rechtshistorikern des Endes des vorigen Jahrhunderts – unter anderem Jhering, Mommsen und Kohler. Weitere Versionen, die immer noch als sehr raffiniert anzusehen sind, sind in fast jeder beliebigen Monographie über die früheste Rechtsgeschichte in fast jeder beliebigen Ecke der menschlichen Welt zu finden.

Diese Selbsthilfetheorie hat eine dauernde Kraft in unserer Literatur gezeigt; und ist bekanntlich auch richtunggebend für die Webersche Soziologie des Gewaltmonopols gewesen.

Des weiteren stimmt es, daß gewisse sehr frühe Quellen diese Entwicklungstheorie zu bestätigen scheinen, und zwar auf sehr befriedigende Weise. Dies ist vor allem der Fall, was die sogenannten „alten Gesetzbücher“ betrifft: d.h., die Gesetzessammlungen aus dem alten Nahen Osten und den Mittelmeerländern, sowie die germanischen Stammesrechte. Manchmal sehen diese Quellen einander frappierend ähnlich – was allerdings möglicherweise einer genetischen Verwandtschaft zuzuschreiben ist. Bei all diesen Gesetzessammlungen finden wir Regelungsschemata, die zu der Idee einer allmählichen Verschiebung der ursprünglichen Selbsthilfe durch eine frühstaatliche Gerichtsbarkeit beeindruckend passen. Diese sind zum Teil talionische Verordnungen, wie sie nicht nur im alten Testament sondern auch im römi-

schen Zwölftafelgesetz erscheinen: Auge um Auge, Zahn um Zahn war anscheinend eine weitverbreitete Regel. Die berühmteste dieser Verordnungen gehört zum römischen Zwölftafelgesetz, traditionsgemäß zur Mitte des fünften Jahrhunderts vor Christus datiert:

XII tab. 8.2: Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto.

Wenn [der Täter] jemandem ein Glied ersichtlich gebrochen hat, und keinen Frieden mit ihm geschlossen hat, soll Talio stattfinden.

Zum Teil sind sie Bußgeldtabellen – oder richtiger Lösegeldtabellen, aus denen die berühmtesten die Wergeldtabellen der germanischen Stammesrechte sind. Solche Lösegeldtabellen stellen Preislisten auf, die denselben Verstümmelungen entsprechen, die wir in den talionischen Verordnungen finden. Bei den Stammesrechten finden wir zum Beispiel oft angeordnet, daß der Verlust eines Auges durch ein Lösegeld von so und so viel Schillingen wiedergutzumachen sei. Wir dürfen ein Beispiel aus den Gesetzen des Angel-Sächsischen Königs Alfred entnehmen:

44. Einer Haupteswunde zu Buße, wenn die Knochen beide durchbohrt sind, gebe jener Mann ihm 30 Schillinge hin.

44.1. Wenn der äußere Knochen durchbohrt ist, gebe jener 15 Schillinge hin.

45. Wenn im Haupthaar eine ein Zoll lange Wunde ist: 2 Schillinge zu Buße.

45.1. Wenn vor dem Haupthaar eine ein Zoll lange Wunde ist: 2 Schillinge zu Buße.

46. Wenn ein Mann ihm das eine Ohr abschlägt, gebe er 30 Schillinge zu Buße hin.

46.1. Wenn das Gehör aussteht, daß er nicht zu hören vermag, gebe jener 60 Schillinge zu Buße hin.

usw.³

Der Selbsthilfetheorie zufolge, entstammen beide Arten von Regelungen ungefähr demselben Urzustand des Rechts: Beide setzen eine Gesellschaft voraus, in der eine rasende Gewalttätigkeit ein besonderes Rechtssystem hervorrief, ein Rechtssystem das auf dem Äquivalenzgedanken fußte. Äquivalente Entschädigungen dürften sich, in diesem System, entweder als Talio oder als Lösegeld ausdrücken, und beide Typen Äquivalenz finden wir demgemäß in unseren Quellen. Diese Gesetzessammlungen sind die treffendsten Belege für unsere Selbsthilfetheorie, aber sie sind nicht die einzigen. Bei frühen Rechtsinstituten wie der römischen *vindicatio* finden wir weitere deutliche Spuren einer früheren ungezügelter Gewalttätigkeit.

Diese Selbsthilfetheorie verleiht unseren Quellen, in der Tat, einen oft sehr überzeugenden Sinn, und es ist kaum überraschend, daß Rechtshistoriker aus den verschiedensten Gebieten sich zu ihr bekennen. Die neuere Forschung ist natürlich zu vereinzelten Resultaten gekommen, die der herkömmlichen Selbsthilfetheorie zuwiderlaufen. Diese beziehen sich zum Teil auf die Natur der alten Gesetzessammlungen, die als die besten Belege der Selbsthilfetheorie gelten. Forscher, die sich mit den ältesten dieser Gesetzessammlungen beschäftigen, den altnahöstlichen, glauben nicht mehr, daß ihre „Gesetzbücher“ wirklich angewandtes Recht darstellen. Angebliche „Keilschriftengesetzbücher“ wie das Hammurabische gehören höchstwahrscheinlich einer Schultradition an, deren Verhältnis zur Rechtswirklichkeit äußerst problematisch ist. Wenn die Keilschriftengesetzbücher problematisiert worden sind, sind es die „Gesetze“ des alten Testament notwendigerweise auch, da die angeblich „mosaischen“ Gesetzessammlungen offenbar in einem genetischen Verhältnis zu den älteren Keilschriftensammlungen stehen. Wir haben mit einer sehr alten, fortwährenden Schultradition zu rechnen, die sich im nachexilischen Judentum fortgesetzt hat. Wenn die frühgriechischen und frührömischen Gesetzessammlungen auch in derselben genetischen Tradition stehen,

³ Zitiert nach K. A. Eckhardt, Hrsg., *Leges Anglo-Saxonum*, 601–925 (Göttingen, 1958), 125–127.

was allerdings sehr umstritten ist, müssen wir noch mehr an Zuversicht verlieren. Es kann sein, daß unsere gesamte okzidentalische Quellenbasis von der Rechtswirklichkeit weiter entfernt ist, als wir gerne glauben möchten. Dasselbe läßt sich von den Germanischen Stammesrechten sagen, deren tiefgreifender Abstand von der Realität auf der Hand liegt. Diese Probleme unseres okzidentalischen Quellenbefunds sind von Forschern in fast allen Bereichen anerkannt worden. Meistens unerkannt bleiben dagegen die Probleme, die die nicht-okzidentalischen Quellen betreffen. Obschon wir talionische Verordnungen und Bußgeldtabellen auch ausserhalb der okzidentalischen Tradition finden, unterscheiden sich nämlich die nicht-okzidentalischen Quellen, die meistens erst in den letzten Dezennien entdeckt worden sind, in anderen Aspekten fühlbar von den okzidentalischen. Wie, und ob, jene mit diesen in Einklang zu bringen sind, bleibt eine meistens unerörterte Frage.

Trotz dieser bedenklichen Schwierigkeiten, pflichten die meisten Rechtshistoriker immer noch der Selbsthilfetheorie bei, und, ich möchte betonen, zum Teil völlig mit Recht. Auch wenn die frühzeitliche Rechtswirklichkeit sich nur sehr dunkel in unseren „Gesetzbüchern“ spiegelt, vermögen wir nichtsdestoweniger ihr Schattenbild in ihnen erkennen. Und es *ist* ja das Schattenbild einer Welt der frühmenschlichen Gewalttätigkeit.

II

Die Frage ist aber nicht, ob die Selbsthilfetheorie als *falsch* oder *richtig* zu bezeichnen ist. Sie ist eine idealtypisierende Interpretation im Weberschen Sinne, und wie alle solchen Interpretationen, weder falsch noch richtig, sondern nur mehr oder minder hilfreich. Die Frage ist also nicht die ihrer Falschheit, sondern die ihrer Grenzen. Welche Aspekte unserer Daten hebt sie hervor? Welche läßt sie im unbeleuchteten Hintergrund?

Daß es Wichtiges im unbeleuchteten Hintergrund geben muß, liegt, denke ich, auf der Hand. Auch oberflächliche Kenntnisse der sozialwissenschaftlichen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts reichen aus, um Zweifel über die Selbsthilfetheorie zu erregen.

Eine gewisse intellektuelle Begrenztheit der Selbsthilfetheorie entstammt zuallererst einer charakteristischen Annahme des neunzehnten Jahrhunderts: die Annahme, daß die weitverbreitete Gewalttätigkeit unerträglich ist, daß „jede Gesellschaft“ sie letzten Endes unterdrücken muß. Den Nordeuropäern des neunzehnten Jahrhunderts war diese Annahme eine Selbstverständlichkeit; *mir* aber, einem Amerikaner des späten zwanzigsten Jahrhunderts, einem Bewohner einer Gesellschaft, die von der Gewalttätigkeit dauernd heimgesucht ist, kommt sie alles andere als selbstverständlich vor; und die Forschungen von D. Cohen, W. Nippel und andere beweisen, daß weder Griechen noch Römer die Ambition hegten, die tägliche Gewalttätigkeit, und zumal die nächtliche, zu unterdrücken. Dies soll nicht bedeuten, daß die Selbsthilfetheorie ohne Belang ist. Unsere Quellen bezeugen unverkennbar Anstrengungen, die Gewalttätigkeit zu regeln. Was aber unterstrichen werden muß, ist daß sie keine Feindschaft gegenüber der Gewalttätigkeit *an sich* aufweisen. Es gibt frappierend wenige Belege für ein frühes staatliches Gewaltmonopol: Unsere Quellen deuten vielmehr auf eine Regulierung der *Formen der Gewalttätigkeit* hin. Sich mit so etwas wie den Formen der Gewalttätigkeit zu beschäftigen heißt aber sich der Kulturanthropologie zuzuwenden.

Auch in manch anderer Hinsicht können wir auf die Hilfe einer Kulturanthropologie zurückgreifen, die dem neunzehnten Jahrhundert noch unbekannt war. Ich möchte insbesondere diese zweite Hälfte meines Beitrags zwei Unzulänglichkeiten der Selbsthilfetheorie widmen. Es geht um zwei vernachlässigte Themen in unseren Quellen: einerseits um die körperliche Verstümmelung; andererseits, um die archaische Preis- und Geldpolitik.

Erstens die körperliche Verstümmelung. Die Selbsthilfetheorie fängt mit der berühmten talionischen Regel Auge um Auge an. Mittlerweile läßt sie offensichtlich wichtige Aspekte dieser Regel außer Acht. Warum beschäftigen sich unsere frühen „Gesetzbücher“ so sehr mit der Verstümmelung der Augen, der Zähne, und der anderen Körperteile? Diese Angelegenheit kehrt nämlich in den Quellen immer wieder. Es ist wahr, daß unsere Quellen manchmal von der spezifisch *talionischen* Verstümmelung sprechen. Solche talionische Verstümmelung ist aber nur eine Sonderklasse einer viel weitgehenderen Beschäftigung mit der Verstümmelung und der körperlichen Gewalttätigkeit. Zu allererst entdecken wir ziemlich oft, in unseren Quellen, Spuren einer nicht-talionischen Verstümmelungs*strafpraxis*. Das nicht-talionische Abschneiden der Hände und Füße, das Brandmarken, das Abschneiden der Haare, und ähnliche Verstümmelung der Körperteile läßt sich im größten Spektrum der frühen Rechtssysteme auffinden. Die Frage schöpft sich aber mit der Strafpraxis kaum aus. Eine fortwährende archaische Faszination mit der körperlichen Verstümmelung läßt sich auch an vielen anderen Stellen errahnen: zum Beispiel in der bekannten Vorschrift des Zwölftafelgesetzes, die es Vätern auferlegt, besonders mißgebildete Kinder umzubringen. Vielleicht gehören hierhin auch die verschiedenen biblischen und altnahöstlichen Rechtsregeln, die verordnen, daß Sklaven und andere Personen aus den untersten sozialen Schichten leicht verstümmelt werden sollten durch das partielle Ohrabschneiden, das Haareabschneiden und ähnliches. Die Liste läßt sich leicht verlängern, wenn wir die weitverbreiteten religiösen Regelungen in Betracht ziehen, die einerseits die körperliche Unversehrtheit der Priester und anderer Teilnehmer an Opfern und Ritualen verlangen; und andererseits auf dieselbe körperliche Unversehrtheit der Opfertiere selbst bestehen. Rituelle Verstümmelungen als Zeichen der Mitgliedschaft an einer Gemeinschaft, wie zum Beispiel die männliche Beschneidung der Hebräer, sind natürlich auch zu erwähnen. Die körperliche Verstümmelung ist, kurz gesagt, ein sehr umfangreiches Thema, mit vielfältigem Bezug, in unseren Quellen. Die Selbsthilfetheorie erlaubt uns, weil sie unsere Aufmerksamkeit so ausschließlich auf die *talionische* Psychologie lenkt, wenig Zugang zu diesem großen Thema.

Die körperliche Verstümmelung ist, des Weiteren, nicht das einzige derart verschleierte Thema. Unsere Quellen etablieren oft, wie wir gesehen haben, Lösegeldtarife für verstümmelte Körperteile. Aber auch hier geht es um eine viel weitgehendere Klasse von Verordnungen, als unsere Selbsthilfetheorie darzustellen weiß. Die Lösegeldtarife sind sehr oft mit anderen Formen der Preispolitik verbunden, vor allem mit der Regulierung der Waren- und Lohnatarife. Die Preispolitik fällt zum Beispiel merklich in den Gesetzessammlungen von Hammurabi und von Eshnunna auf. Die Gesetzessammlung von Eshnunna, die älteste in unserer westlichen Tradition, fängt in der Tat mit Waren- und Lohnatarifen an. Solche Preispolitik, die den ganzen Rechtskreis des alten Nahen Ostens charakterisiert, nimmt ein bißchen ab wenn wir unseren Blick weiter nach Westen richten. Aber Preispolitik gibt es auch in den westlicheren Quellen, sowohl in den Germanischen als auch in den frühromischen Texten.

Diese Tatsachen werden durch die Selbsthilfetheorie wenig aufgeklärt. Die Selbsthilfetheorie analysiert ihre archaischen Gesellschaften fast ausschließlich mit Bezug auf die Rache und die Gewalttätigkeit. Es ist aber gerade nicht der Fall, daß *alle* Spuren der archaischen Verstümmelungs- und Preispolitik sich auf die Rache zurückführen lassen; und andere Fragen treten unvermeidbar in den Vordergrund. Die Fortschritte der Anthropologie im letzten Jahrhundert machen es unentbehrlich, erstens, daß wir unsere Quellen im Lichte der Literatur zum Ritualwesen betrachten; da die frühesten Verstümmelungsregeln sich offenbar um Ritualpraxen drehen, die in der Selbsthilfetheorie keine Rolle spielen. Vor allem dürfen wir nicht vergessen, daß die körperliche Unversehrtheit in fast jeder antiken Gesellschaft die wir

kennen von größtem Gewicht war. Überall, in der vormodernen Welt, wurden verstümmelte Personen für Sonderwesen gehalten, und insbesondere als untauglich für religiöse oder politische Ämter, angesehen. Unsere Rechtsquellen sollten wir irgendwie vor dem Hintergrund dieser rituellen Einstellung auszulegen verstehen. Wir dürfen nicht vom Ausreißen der Augen reden; von der Zergliederung der Leiche des Feindes; von gebrandmarkten Sklaven; oder auch vom bekannten römischen Abtrennen von Körperteilen des Schuldners; ohne einen Sinn von den verwickelten religiösen Bedeutungen zu kultivieren, die in den verschiedensten frühen Gesellschaften dem entstellten menschlichen Körper beigemessen werden. Die Frage ist aber nicht eine eng religiöse. Unsere Quellen werfen bedenkliche Probleme über das Verhältnis zwischen Verstümmelung und sozialer Schichtung auf, da sozial niedrige Personen oft verstümmelt wurden. Auch diese Aspekte gehören einer Welt an, die von der Selbsthilfetheorie unerschlossen geblieben ist. Unsere Quellen entstammen einer Geisteswelt, in der die körperliche Unversehrtheit sowohl mit den zentralsten Ritualen als auch mit der Kartographie der sozialen Rangordnung verbunden war. Es gehört zu den größten Nachteilen der Selbsthilfetheorie, daß sie uns vor diesen Aspekten unserer Quellen ohne Ressourcen läßt.

Dabei muß man betonen, daß wir diese fremde Welt der Verstümmelungspraxis in Betracht ziehen können, ohne die Frage der Rache außer Acht zu lassen. Es ist gar nicht notwendig, die partielle Wahrheit, und zwar die Tiefe, der Selbsthilfetheorie zu verneinen. Wir können uns insbesondere leicht ein primitives Rache- und Kriegssystem vorstellen, in dem die Kämpfer einander verstümmeln mit der Absicht, einander rituell unrein zu machen und sich sozial zu erniedrigen. Sich so ein System vorzustellen bedeutet aber sich weit von der alten Idee einer primitiven Psychologie der Äquivalenz zu entfernen – und die Tür zu einer viel fremderen Psychologie zu eröffnen.

Ähnliches läßt sich vom Problem der archaischen Preispolitik sagen. Unsere Quellen beziehen sich ganz einfach auf eine viel breitere Reichweite der Fragen als die Rache allein. Es lohnt sich zu betonen, daß unsere allerfrühesten nahöstliche Quellen mit Waren- und Lohn-tarifen beginnen – eine Tatsache die, wenn sich unsere wissenschaftliche Tradition anders entwickelt hätte, leicht zu einer Interpretation hätte führen können, die mit der Selbsthilfetheorie wenig zu tun gehabt hätte. An dieser Stelle muß man aber wieder einmal bekräftigen, daß die nur *partielle* Wahrheit der Selbsthilfetheorie immer noch eine Wahrheit ist. Lösegeldtarife zielten offenbar darauf, ein Rachesystem zu regeln. Es ist aber die größere Wahrheit, daß die Ziele unserer Quellen weit darüber hinaus gingen. Und diese größere Wahrheit impliziert etwas wichtiges über die Grenzen der Selbsthilfetheorie *als eine zureichende Interpretation der Absichten unserer Quellen*. Die frühesten Gesetzessammlungen sind die Erzeugnisse von Mächten, deren allgemeiner Zweck es war, was die Geldpolitik betrifft, nicht das Rachesystem zu überwachen, sondern gerechte Preistarife zu etablieren. Der Zweck der frühen Preispolitik war es anscheinend, nicht die Gewalttätigkeit zu regeln, sondern das sozialpsychologisch immer schwerbeladene Problem des Geldes und des gewogenen Metalls in Ordnung zu bringen.

Diese Beobachtungen überzeugend auszuführen würde natürlich eingehendere Forschungen verlangen, als ich sie hier unternehmen kann. Archaisches Geld ist ein schwieriges Thema, das man nicht schnell durchlaufen sollte. Soviel muß man aber betonen: Auch auf den ersten Blick sehen wir ein, daß die frühesten Gesetzessammlungen einer Welt entspringen, derer Hauptanliegen, weniger die Überwachung der Straßen als vielmehr das tiefempfundene Bedürfnis war, gerechte Preise festzusetzen. Es ist weniger die Gewalttätigkeit, als der Markt, der in unseren Quellen als gesellschaftlicher Hauptfeind betrachtet wird. Und wo kommt diese Angst vor dem Markt her? Das ist natürlich ein Geheimnis der Menschenpsychologie, das uns weit über die Grenzen dieser Tagung hinauszulocken droht.

Rache und Gewalttätigkeit, Begegnung und Konflikt – das sind schöne und faszinierende Themen. Sie sind Themen, vor allem, die auf das Tierische im Menschen hinzudeuten scheinen, was ihre Anziehungskraft für das neunzehnte Jahrhundert zum Teil erklärt: Die Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen zu zeichnen war nämlich ein Hauptanliegen des Zeitalters. Auch wir sind gerne verführt zu glauben, daß unsere frühesten Quellen Blicke auf unseren tierischen Ursprung gewähren können. Vielleicht machen sie das auch einigermaßen. Es ist trotzdem gefährlich, sich dieser Faszination mit der tierischen Gewalttätigkeit zu sehr hinzugeben; denn unsere frühesten Quellen sind, sozusagen, schon vermenschlicht. In ihnen entdecken wir schon typisch komplizierte Mentalitäten, schon hochentwickelte rituelle Gedanken. Solche rituelle Gedanken beherrschen auch bekannterweise die literarische Überreste nichtwestlicher Kulturen wie die Chinesische oder die Vorkolumbianischen – Überreste die den Forschern des neunzehnten Jahrhunderts praktisch unbekannt waren. Es gehört zu den bedenklichsten Folgen der Selbsthilfetheorie, daß diese Ähnlichkeiten bislang unerforscht geblieben sind.

YOICHI NISHIKAWA

Die gerichtliche Konfliktlösung im japanischen und europäischen Mittelalter*

Eines der weit verbreiteten Klischees über das Rechtsleben in Japan ist die vermeintliche Abneigung der Japaner gegen das Prozessieren. Man mag die Gültigkeit dieser Vorstellung für die gegenwärtige japanische Gesellschaft bestreiten können;¹ für das Mittelalter gilt dieses Klischee jedenfalls nicht.

Das japanische Mittelalter, in europäischer Zeitrechnung ungefähr das 12. bis 16. Jahrhundert, ist das Zeitalter zwischen dem stark von der chinesischen Kultur einschließlich der hochentwickelten Bürokratie und Schriftlichkeit beeinflussten antiken Staat einerseits und dem eigenartigerweise zentralisierten *Tokugawa*-Regime in der Neuzeit andererseits. Es zeigt im Vergleich zu den anderen Perioden der japanischen Geschichte merkbare Parallelen zu den europäischen Entwicklungen.² Ich werde Ihnen vorführen, dass sich auch im Bereich der gerichtlichen Konfliktlösung viele vergleichbare Erscheinungen registrieren lassen. Umso mehr dient eine vergleichende Untersuchung zwischen dem Konfliktlösungsprozess im japanischen und europäischen Mittelalter der Aufhellung der tiefen Unterschiede, die sich zwischen dem Rechtsbewusstsein und der Rechtskultur der beiden Gesellschaften befinden.

In diesem Referat möchte ich das System und den Prozess der Konfliktlösung in den Gerichten der mittelalterlichen militärischen Regierung in Japan (*Bakufu*), besonders in der *Kamakura*-Zeit (1185 od. 1192–1333) und den einheimischen, d.h. nicht gelehrten, früh- und hochmittelalterlichen Gerichten in Europa, besonders im fränkisch-deutschen Bereich, vergleichen.³ Um möglichst hohes Vergleichspotenzial zu erzielen, konzentriere ich mich auf die Prozesse, die sich mit den Rechtsstreitigkeiten um die Herrschaft über ein Grundstück befassen. Der als *Shomuzata* bezeichnete Grundstücksprozess stellte sich als die wichtigste

* Mit den wichtigsten Literaturangaben versehener, leicht umgearbeiteter Text des Vortrags gehalten auf der Tagung in München. Ich danke Herrn Dr. Jörg Müller (München) für die Diskussion und kritische Bemerkungen.

¹ Es steht fest, dass die Zahl der Prozesse in Japan im Vergleich zur Bevölkerungszahl kleiner ist als in den USA oder den meisten europäischen Ländern. Ob dies durch eine „Abneigung“ der Bevölkerung bedingt ist, wird umstritten. Vgl. Haley, J. O., *The Myth of the Reluctant Litigant*, in: *Journal of Japanese Studies* 1978; Ramseyer, J. M., *Reluctant Litigant Revisited: Rationality and Disputes in Japan*, in: *Journal of Japanese Studies* 1988; Ramseyer, J. M. und Nakazato, M., *The Rational Litigant: Settlement Amounts and Verdict Rates in Japan*, in: *Journal of Legal Studies* 1989.

² Man sah traditionell im Vorherrschen des „Feudalismus“ oder in der Herrschaft der Krieger-Aristokratie die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen dem japanischen und dem europäischen Mittelalter. Vgl., Boutruche, R., *Seigneurie et Féodalité: Le premier âge des liens d'homme à homme*, 2. Aufl., Paris 1968, S. 308ff.; Reischauer, E. J., *The Story of a Nation*, 3. Aufl. New York 1964, S. 52ff.; ders., *Nihon kindai no atarashii mikata* [Neue Betrachtungsweise der Japanischen Moderne], Tokyo 1965.

³ Neben den einheimischen, nicht gelehrten Gerichten entwickelte sich in Europa seit dem 12. Jahrhundert das römisch-kanonische Verfahrensrecht. Diese Verfahrensart sollte man wegen der entscheidenden Bedeutung der verschriftlichten Rechtsnormen sowie der Rolle der gelehrten Fachjuristen eher mit dem Gericht der japanischen antiken *Tenno*-Regierung (*Chotei*), dessen Vertreter der Tenno, Hofadel und die großen Tempel waren, vergleichen. Über das Gericht des antiken Staates vgl., Hongo, K., *Chusei chotei sosho no kenkyu* [Studien zum Prozess der Tenno-Regierung im Mittelalter], Tokyo 1995.

Prozesskategorie im japanischen Mittelalter dar. Im früh- und hochmittelalterlichen Europa sind die Prozesse um Grundstück am besten bezeugt.

Trotz dieser Beschränkung bleibt noch die Frage, welche Art von einheimischen Gerichten in Europa hauptsächlich berücksichtigt werden soll. Das Gerichtswesen und das Prozessrecht im früh- und hochmittelalterlichen Europa zeigt nämlich, und zwar gerade in den nicht gelehrten Gerichten, eine große Vielfaltigkeit. Auf der anderen Seite kann man eine folgenreiche Veränderung des Gerichtswesens und des Prozessverfahrens im japanischen Mittelalter feststellen. Der Vergleich muss deshalb ein dynamischer, historischer Vergleich sein. Im folgenden möchte ich deshalb zunächst den allgemeinen Entwicklungsrahmen des Gerichts vom *Bakufu* erklären, und dann zu einem genaueren Vergleich des Prozessverfahrens und des Gerichtsorgans schreiten.

1. Die Entwicklung der Gerichtsverfassung

Die geschichtliche Voraussetzung des Gerichtswesens des *Bakufus* im Mittelalter ist die, dass das Gericht des *Bakufus*, das am Ende des 12. Jahrhunderts gegründet wurde, zunächst aus der persönlichen Macht eines charismatischen Kriegerführers, *Minamoto Yoritomo*, zur Disziplinierung und Austragung des Konflikts unter seinen Gefolgsleuten entstanden war. Außerhalb der staatlichen Gerichtsgewalt, die von der Bürokratie des antiken *Tenno*-Staates gehandhabt wurde, wuchs also eine neue (Gerichts-)gewalt, deren Wirkungsbereich sich am Anfang auf den Kreis der Gefolgschaft des Kriegerführers beschränkte. Dies ist der Grund dafür, dass das Gericht des *Bakufus* der beste Vergleichsgegenstand mit den einheimischen Gerichten im europäischen Früh- und Hochmittelalter ist.

Zwar konnte ein Domänenverwalter der Grundherrschaft eines Tempels, der nicht unter der Gerichtsgewalt des *Bakufus* stand, einen kriegerischen Gefolgsmann vor dem *Bakufu* anklagen. Aber in diesem Fall fand in der früheren Zeit des *Bakufus* keine Konfrontation der beiden Parteien vor dem Gericht statt. Urteil lautete etwa „Der Angeklagte muss mit der Störung des Besitzes aufhören, wenn das, was der Kläger behauptet, wahr ist“. ⁴ Wie man dem Wortlaut entnehmen kann, bestand die Bedeutung des Urteils nicht gerade in der Entscheidung des Rechtsstreites, sondern wesentlich in der Weiterreichung der Beschwerde des Domänenverwalters.

Noch wichtiger war die Tatsache, dass das Verfahren auch im Rechtsstreit zwischen den Gefolgsleuten weder institutionalisiert noch stabil war. Es bestand letztendlich in einer formlosen verbalen Auseinandersetzung vor dem Anführer, *Shogun*, der persönlich über den Streit innerhalb der Mannschaft entschied. ⁵ Die Institution, die die Forschung normalerweise für diese Anfangsphase als „Gericht“ bezeichnet, nämlich das „*Monchujo*“, war im Grunde eine kleine Behörde, die nötigenfalls die Behauptungen der Parteien schriftlich festlegte und an den *Shogun* weiterleitete. ⁶

⁴ Furusawa, N., *Kamakura-bakufu to chusei kokka* [Kamakura-Bakufu und der Staat des Mittelalters], Tokyo 1991, S. 59 ff.

⁵ Nitta, I., *Nihon chusei no shakai to ho. Kokuseishiteki henyo* [Die Gesellschaft und das Recht im japanischen Mittelalter. Eine verfassungsgeschichtliche Transformation.], Tokyo 1995, S. 49; Mass, J., *The Development of Kamakura Rule, 1180–1250. A History with Documents*, Stanford 1979, S. 70.

⁶ Sato, S., *Kamakura-bakufu sosho seido no kenkyu* [Studien zum Gerichtswesen des Kamakura-Bakufus], Tokyo 1993 (ND der Ausgabe 1943), S. 18. Dagegen bezweifelt Mass (wie Anm. 5), S. 68 f. den institutionellen Charakter des *Monchujo* als Gerichtsbehörde.

Die Gerichtsgewalt des *Shoguns* erweiterte sich jedoch graduell durch langsame und mühsame Verstärkung und Erweiterung der Macht des *Bakufus* gegenüber den großen Tempel-Grundherren und anderen Mächten, die den antiken *Tenno*-Staat bildeten. Diese Institutionalisierung des Gerichtswesens des *Bakufus* erfolgte parallel zur Entmachtung und Beseitigung (1219) des Geschlechts des *Bakufu*-Begründers *Yoritomo* durch die Hausmaierfamilie *Hojo*. Unter den aus Kioto geholten adligen *Shogun* (seit 1226) übte sie, die *Hojo*-Familie, die politische und rechtliche Macht aus. Seit den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts lassen sich institutionelle Ausbildung des Gerichtswesens und rege Gesetzgebungstätigkeit beobachten.⁷

Die auf diese Weise institutionalisierte Gerichtsverfassung zeichnete sich durch die starke Position der Parteien aus.

Die Situation, mit der sich die prozessierenden japanischen Krieger auseinandersetzen mussten, zeigt viele Ähnlichkeiten mit jener, welche die Parteien im europäischen Gericht im Früh- und Hochmittelalter oft vor sich hatten. In diesem Zeitalter war die Selbsthilfe als Mittel, den eigenen Rechtsanspruch zu verwirklichen, wenigstens faktisch weit verbreitet. Zwar gab es den Grundsatz im japanischen Mittelalter, dass ein Besitzanspruch nicht durch Gewalt, sondern durch Rechtsweg durchgesetzt werden muss.⁸ Weil es aber keinen Anspruch wegen Besizentziehung gab und weil der des Besitzes Beraubte sein Rechtstitel nachweisen musste, genoss die Partei, die durch Gewalt sein Anspruch verwirklichen wollte, eine wesentlich günstigere Stellung.⁹ Es gab ferner kein Institut, die Streitbefestigung des Angeklagten bzw. Beklagten zu zwingen.¹⁰ Auch wenn einmal ein (endgültiges) Urteil gefällt worden war, konnte die unterlegene Partei im Prinzip eine Klage über denselben Gegenstand beliebig wiederholen (*Osso*); es gab nämlich nicht die Vorstellung der Rechtskraft des Urteils.¹¹ Schließlich war es schwierig, einmal erlangtes Urteil zu realisieren, weil es keinen funktionierenden regionalen Verwaltungsapparat gab.¹²

Ichiro Nitta charakterisiert das Gerichtsverfahren dieser Zeit folgenderweise. „Die Gerichtsverfassung der frühen und mittleren Zeit des Kamakura *Bakufus* [er meint die Zeit bis zu den 70er Jahren des 13. Jahrhunderts] diente wesentlich mehr dem (eher passiven) Zweck, den Parteien ... ein Forum zum Austausch der eigenen Behauptungen zu geben, als hoheitlich zwischen den sich widersprechenden Ansprüchen Entscheidung zu treffen. Das Urteil als Folge des Gerichtsverfahrens des *Bakufus* bedeutete keine Lösung des Konflikts, solange die Zustimmung der Parteien nicht erlangt werden konnte. ... Auch wenn das Vorhandensein eines Urteils ein wichtiger Faktor zur Erlangung des Übereinkommens der Parteien gewesen sein mag, ist die Lösung des Konflikts im Gericht nur deswegen möglich geworden, weil die Parteien mit Hilfe des Verfahrens zum Einvernehmen kamen, ... und nicht, weil das Urteil so lautete“. „In diesem Sinne war das Gericht bis zur mittleren *Kamakura*-Zeit lediglich eines der vielen möglichen Foren für das Gespräch der Parteien, um Einvernehmen oder einen

⁷ Sato (wie Anm. 6), S. 23 ff.; Mass (wie Anm. 5), S. 70 ff.

⁸ Auch in Europa seit der Spätantike-Frühmittelalter wurde die Fehde von der Seite des Königtums verboten. Vgl. Kaufmann, E., Art. Fehde, in: Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, Sp. 1088.

⁹ Ishii, S(hiro), *Chusei no ho to kokusei ni kansuru oboegaki* [Notizen zu der Verfassung und dem Recht des Mittelalters], in: ders., *Nihon-jin no kokka seikatu* [Das Staatsleben der Japaner], Tokyo 1986, S. 85 ff.

¹⁰ Nitta (wie Anm. 5), S. 52. Über die Funktion der Ladung siehe unten S. 116.

¹¹ Ishii, R., *Chusei buke fudosan soshō-ho no kenkyū* [Studien zum Recht des Grundstücksprozesses des Bakufus im Mittelalter], Tokyo 1938, S. 238 ff.

¹² Furusawa (wie Anm. 4), S. 203 ff.; ders., *Kamakura bakufu no ho to kenryoku* [Das Recht und die Macht des Kamakura Bakufus], in: Kasamatsu H. (hrsg.), *Ho to Soshō* [Recht und Prozess], Tokyo 1992, S. 16 f.

Kompromiss zu erzielen. Es war nicht ein Mittel zur Konfliktlösung, die am Ende mit einem Urteil abschloss“.¹³

Die so charakterisierten Grundzüge des Gerichts in der frühen und mittleren *Kamakura*-Zeit zeigen interessante Parallelen zur Funktion des Prozesses und des Urteils im mittelalterlichen Europa. Seit der bahnbrechenden Arbeit Franz Beyerles ist die Wurzel des fränkischen Prozessrechts im privaten Sühneverfahren gesucht worden.¹⁴ Von diesem Ansatz aus heben nicht wenige Rechtshistoriker, Jürgen Weitzel vor allem, die Bedeutung der gegenseitigen Akzeptanz des Urteils sowie des Verzichts auf weiteres Prozessieren für die Lösung des Konflikts hervor.¹⁵ Es war im Grunde genommen nicht das Urteil selbst, sondern die Übernahme des Urteils durch die Parteien (Urteilserfüllungsgelöbnis), das die zwingende Wirkung des Gerichtsverfahrens erzeugte. Das Urteil der Rachinburgen in der Lex Salica z.B. richtete sich auf das Versprechen der beklagten Partei, entweder die Sühne zu leisten oder sich zu reinigen (*fides facta*). Im Fall des Versäumnisses der Erfüllung des Versprechens wird dem Beklagten nach wiederholten Ladungen, die schließlich zur Ladung zum königlichen Gericht führen, der königliche Schutz entzogen.¹⁶ Die Pflicht zur Leistung der Sühne wird jedoch bis zum Schluss nicht erfüllt.

Unter diesem Umstand ist es klar, dass man im frühmittelalterlichen Europa nicht von einer Rechtskraft eines Urteils im strengen Sinne sprechen kann. Es erübrigt sich zu sagen, dass die Alternative zum Rechtsweg, nämlich die Fehde, eine große Rolle im mittelalterlichen deutschen Rechtsleben spielte.¹⁷

Diese Parallelen zwischen dem japanischen und europäischen Prozess im Mittelalter sind wohl keine zufällige Übereinstimmungen, sondern Produkt einer ähnlich strukturierten gesellschaftlich-politischen Konstellation, nämlich Folge der relativ starken und selbständigen Stellung der Krieger gegenüber dem Gerichtsherrn, Einfluss ihres kriegerischen Ethos, Folge des Fehlens eines bürokratischen Apparates u.s.w. Gerade diese Faktoren haben die frühere Forschung veranlasst, im japanischen und im deutschen Mittelalter eine auf dem Kriegerfeudalismus aufgebaute zentrifugale Verfassungen zu sehen, die, trotz der nicht unwesentlichen Unterschiede, im Grunde ähnliche Züge aufwiesen.¹⁸

2. Das Verfahrensrecht

Trotz dieser ähnlichen Grundlagen fallen uns jedoch einige, nicht unwichtige, Unterschiede auf, wenn wir nun genauer das Verfahren betrachten. Es geht jetzt also um die Feststellung von Unterschieden hinter der ähnlich aussehenden Fassade.

Das Prozessrecht, das im *Bakufu*-Gericht für Grundstücksprozess benutzt wurde, zeichnete sich in seiner ausgebildeten Form¹⁹ nach der gängigen Meinung durch die ausgeprägte Par-

¹³ Nitta (wie Anm. 5), S. 53f.

¹⁴ Beyerle, F., Das Entwicklungsproblem im germanischen Rechtsgang I. Sühne, Rache und Preisgabe in ihrer Beziehung zum Strafprozess der Volksrechte (Deutschrechtliche Beiträge Bd. X, H.2), Heidelberg 1915. Vgl. auch, Kroeschell, K., Deutsche Rechtsgeschichte I, Reinbeck bei Hamburg 1972, S. 43ff.

¹⁵ Weitzel, J., Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter, Köln-Wien 1985, 1. Teilband, S. 315; ders., Art. Gerichtsverfahren, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 11, 158ff.

¹⁶ Lex Salica 65 Titel-Text, Kap. 56 (De *fides facta*).

¹⁷ Es war das Verdienst von Otto Brunner, die Bedeutung der Fehde im mittelalterlichen Rechtsleben herausgestellt zu haben. Vgl. Brunner, O., Land und Herrschaft, 1. Aufl., Wien 1939.

¹⁸ Siehe Anm. 2.

¹⁹ Man braucht nicht mehr hervorzuheben, dass das Verfahrensrecht erst nach einem graduellen Entwicklungsprozess die Form angenommen hat, die man in den klassischen Monographien etwa von Ishii, R. (wie Anm. 11)

teiherrschaft aus. Ein Prozess konnte nur durch eine (schriftliche) Klage des Klägers eingeleitet werden. Das Gericht konnte nur aufgrund der Behauptungen der Parteien Beweise untersuchen. Es herrschte also eine Art Verhandlungsprinzip.²⁰

Ein wichtiger Unterschied zum einheimischen europäischen Prozess tritt jedoch auf, nachdem der Prozess so eingeleitet worden ist. Die erste Phase des Prozesses war nämlich ein rein schriftliches Verfahren, das aus dreimaligem Austausch von schriftlichen Klagen (*sojo*) und ebenfalls schriftlichen Antworten (*chinjo*) zwischen den Parteien unter der Vermittlung des Gerichts bestand.²¹ Das zentrale Gericht für Grundstücksprozess gliederte sich in zwei Stufen. Eines war das Verfahren vor dem „*Hikitsuke*“, das die Sachlage untersuchte und den Entwurf des Urteils verfertigte.²² Die zweite, entscheidende Stufe in doppeltem Sinne, war die des „*Hyōjo*“, eines Gremiums, das die *Hojo*-Hausmeier 1225 zur Entscheidung der wichtigsten rechtlichen und politischen Sachen gründete.²³

Das *Hikitsuke*-Gericht, das die Klage als erstes zuließ, schrieb eine Aufforderung, in der Sache Stellung zu nehmen, an den Beklagten (*toijo*). Die Klage und dieser Befehl wurden durch den Kläger dem Beklagten zugestellt.²⁴ Der Beklagte musste darauf ein Antwortschreiben dem Gericht zustellen. Dieses Antwortschreiben wurde wieder dem Kläger zugestellt, der ein zweites, erwidernendes Klagschreiben verfertigte. Auf diese Weise konnten bis jeweils dreimal Klagen und Antworten ausgetauscht (das sog. *Sanmon-Santo*).²⁵ Bereits diese Regelung war wesentlich vorteilhafter für die Beklagten, weil die Zustellung der Schreiben viel Zeit in Anspruch nahm.

Wenn das Gericht auf Grund dieses schriftlichen Verfahrens zu einem klaren Ergebnis kommen konnte oder die Parteien sich einigten, dann durfte es das Urteil fällen.²⁶ Das schriftliche Verfahren diente also nicht nur der Vorbereitung des mündlichen. Viele Prozesse endeten in der Tat bereits mit der schriftlichen Phase. Nur wenn die Prozesslage noch nicht klar genug war, dann schritt man zum mündlichen Verfahren (*taiketsu*).

Nun, in diesem Fall oder wenn der Beklagte kein Antwortschreiben geben wollte, lädt das *Hikitsuke* den Beklagten vor sein Gericht. Die Ladung wurde meist durch den Kläger zugestellt.²⁷ Auf die Regelung für den Fall des Versäumnisses des Beklagten werde ich später eingehen.

Über den Verlauf des mündlichen Verfahrens im *Hikitsuke*-Gericht ist nicht viel überliefert. Die mündliche Verhandlung war insofern nicht öffentlich, als sie zwischen den Parteien und dem Gerichtspersonal unter Ausschluss der Öffentlichkeit abspielte.²⁸ Es scheint, dass das

und Sato (wie Anm. 6) findet. Vgl., Die Arbeiten von Furusawa (wie Anm. 4), Nitta (wie Anm. 5), Mass (wie Anm. 5) u. s. w.

²⁰ Die klassische Darstellung nach der Systematik des modernen Zivilprozessrechts ist bei Ishii, R. (wie Anm. 11) zu finden. Über das Verhandlungsprinzip, ebd. S. 353 ff.

²¹ Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 113 ff.; Haga, N., *Sosho-monjo* [Prozessurkunden], in: *Nihon-Komonjogaku-Koza* [Handbuch zur japanischen Diplomatie], Bd. 5, Tokyo 1981, S. 61 ff.; Mass (wie Anm. 5), S. 81, 118 ff.

²² *Hikitsuke* wurde erst im Jahre 1249 gegründet. Vgl., Sato (wie Anm. 6), S. 31 ff.; Mass (wie Anm. 5), S. 115 f.; ders. *The Kamakura bakufu*, in: Yamamura, K. (Hrsg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 3, Medieval Japan*, Cambridge 1990, S. 88.

²³ Sato, S., *Nihon no Chusei-Kokka* [Der japanische Staat des Mittelalters], Tokyo 1983, S. 117 ff.; Mass (wie Anm. 22), S. 74.

²⁴ Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 123 f.; Mass (wie Anm. 5), S. 123.

²⁵ Die Verfestigung der Dreimaligkeit des Austausches gehört jedoch zu relativ späterem Zeitpunkt. Vgl. Mass (wie Anm. 5), S. 126.

²⁶ Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 139 f.

²⁷ Ebd., S. 152 f.

²⁸ Das Verfahren war in diesem Sinne nur den Parteien gegenüber geöffnet. Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 195 bezeichnet dieses Prinzip als „Parteipöffentlichkeit“.

Personal des *Hikitsukes* Fragen an die einzelnen Parteien stellte. Das Rechtsgespräch erfolgte also hauptsächlich zwischen dem Gerichtspersonal und jeweils einer der Parteien. Es gibt anscheinend keine Überlieferung, die bezeugt, dass die Parteien untereinander Behauptungen austauschten, obwohl die beiden anwesend sein mussten.²⁹ Zwar bedeutet die Nomenklatur für das mündliche Verfahren, *taiketsu*, wörtlich Konfrontation. Das Verfahren jedoch war nicht durch die direkt-konfrontative Struktur zwischen den Parteien, sondern eher durch die Initiative der Gerichtsgewalt geprägt.

Die Beweismittel waren denen in Europa ähnlich. Das hauptsächliche Beweismittel war der Urkundenbeweis,³⁰ dann kommen Zeugen und schließlich der Parteieid als eine Art Gottesurteil.

Man darf wohl nicht die Charakteristik des Beweismittels in Japan im Vergleich zum europäischen Verfahrensrecht in der untergeordneten Rolle des Gottesurteils sehen,³¹ es sei denn man zählt auch Reinigungseid zum Gottesurteil.³² Denn auch in Europa war Gottesurteil ursprünglich keineswegs das wichtigste Beweismittel für die Freien, sondern besonderes Beweismittel für Sklaven oder Fremden. Neuerdings ist es auch bezweifelt, wie oft das Gottesurteil und gerichtlicher Zweikampf wirklich durchgeführt wurde.³³

Ein wichtiger Unterschied zwischen dem sog. Gottesurteil im japanischen Mittelalter, *Kishomon*, und dem im europäischen Mittelalter liegt m.E. in der großen Rolle, die die Schrift in Japan spielt. Bei dem *Kishomon* handelt es sich nämlich um einen verschriftlichten Eid, in dem man auf die Wahrheit der Aussage auf die Götter vereidigt wird. Der auf diese Weise Vereidigte erklärt, dass er durch die Götter bestraft wird, wenn seine Aussage nicht der Wahrheit entspricht, also eine Art Selbstverfluchung. Die am weitesten verbreitete Form des Gottesurteils mit *Kishomon* war sog. *Sanro-kisho*. Die vereidigte Partei hält sich für eine bestimmte Dauer in einem Tempel oder Schrein auf. Wenn sich während dieser Zeit keine der bestimmten Geschehnisse auf ihn fallen, dann wird die Wahrheit seiner Aussage bestätigt.³⁴ Später, nämlich in der Muromachi-Zeit (1333–1573), wurde Gottesurteil des heißen Wassers (sog. *Yu-gisho*) benutzt. Nach einem, auch in diesem Fall auf Schrift gebrachten, Eid steckt man seine Hand ins heiße Wasser, um einen Stein daraus zu holen. Die Wunde wird sofort oder nach einer bestimmten Zeit untersucht.³⁵

²⁹ Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 194. Es gibt aber einen Artikel in *Goseibai-Shikimoku*, der Schimpfworte bei der Gerichtsverhandlung verbietet. Dadurch kann man vermuten, dass in Wirklichkeit wörtlicher Austausch während der Verhandlung stattfinden konnte (was ja eigentlich nicht überraschend ist).

³⁰ Ishii (wie Anm. 11), S. 318ff.; Mass (wie Anm. 4), S. 132ff.

³¹ Wohl unter dem Einfluss der weit verbreiteten Vorstellung der häufigen Anwendung der irrationalen Beweismittel in den früh- und hochmittelalterlichen europäischen Prozessen behauptet Mass folgenderweise. „Yet in the Japanese case reliance on superstition – at least in major suits – was clearly a final resort, whereas in Europe it stood at the very center of the judicial system. Moreover, in Japan it seems likely that supernatural tests were seldom used when conventional documentation was available.“ Mass (wie Anm. 5), S. 141.

³² Diese Auffassung wird oft vertreten, aber man kann dies schwerlich mit rechtshistorischen Quellen belegen. Vgl. Beyerle (wie Anm. 14), S. 418ff.

³³ White, S. D., Inheritances and legal arguments in western France, 1050–1150, in: *Traditio* Bd. 43 (1987), S. 86; ders., Proposing the ordeal and avoiding it, in: *Cultures of Power. Lordship, status and process in Twelfth-Century Europe*, ed. By Thomas N. Bisson, Philadelphia 1995.

³⁴ In einer Novelle vom 1235 wird die Dauer des Aufenthaltes von 7 bis 27 Tage festgelegt. Als Geschehnisse, die die Wahrheit des Eides widerlegen, werden etwa folgende aufgezählt. Verblutung; Erkrankung; die Kleidung wird von Ratten gebissen; Tod des Rosses; Verbrechen des Vaters oder des Sohnes u.s.w. *Chusei seiji shakai shiso 1 (Nishon Shiso Taikei 21)*, [Politische und gesellschaftliche Ideen im Mittelalter 1 (Werke der japanischen Ideengeschichte 21)], hrsg. v. S. Ishii et al., Tokyo 1972, S. 125f.

³⁵ Sato, S., *Komonjogaku-Nyumon* [Einführung in die Diplomatie und Paläographie], Tokyo 1971, S. 237. Fälle sind bekannt, in denen man die Anwesenheit der Götter bei der schriftlichen Vereidigung durch Glockenschlag

Das andere, nicht schriftliche, Beweismittel in Europa, der gerichtliche Zweikampf, wurde in Japan nicht benutzt. Dies ist wohl verständlich, wenn das mündliche Verfahren grundsätzlich nicht auf Grund der direkten Konfrontation zwischen den beiden Parteien gestaltet war.

Dass die Schriftlichkeit vom Anfang an eine große Bedeutung im mittelalterlichen japanischen Gerichtsverfahren hatte, stammt vermutlich aus dem Umstand, dass bereits in der Antike das stark verschriftlichte chinesische Rechtssystem eingeführt und in den japanischen staatlichen Behörden lange erhalten geblieben war. Das Dreimal-Fragen Dreimal-Antworten Prinzip ist im japanischen Prozess auch für die Krieger charakteristisch, während im einheimischen Prozess im europäischen Früh- und Hochmittelalter lange die Mündlichkeit im Vordergrund stand.³⁶ Es ist bezeichnend, dass besonders der Adel in Europa die mündliche Kommunikationsform vorzog.³⁷

Zu den Schriften, die in dem Prozess benutzt wurden, gehörten nicht nur die von den Parteien hergestellten Prozessakten und Beweisurkunden, sondern auch allgemeine Normen und Gesetze. In den früh- und hochmittelalterlichen fränkisch-deutschen Gerichtsverfahren, in denen orale Kommunikation vorherrschte, gab es wenig Raum für die Anwendung allgemeiner Rechtsnormen.³⁸ Auch hier besteht ein merklicher Unterschied zwischen dem japanischen und dem europäischen Prozess.

Sehen wir zunächst die Entwicklung der Gesetzgebung des *Bakufus* in der *Kamakura*-Zeit an. Vermutlich wurden bereits in den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts einige Einzelgesetze verkündet. Danach spielte das vom angesehenen Hausmeier *Hojo-Yasutoki* angeordnete „*Goseibai-Shikimoku*“ vom Jahre 1232 eine große Rolle. Dieser Kodex, der sich auf die Gewohnheiten der Krieger berief, war eigentlich für die kriegerischen Gefolgsleute im östlichen Teil Japans bestimmt und war im Vergleich zu den chinesischen Gesetzbüchern, die in den Gerichten des Tennos immer noch angewandt wurden, sowohl in Form als auch im Inhalt eher primitiv. Auch nach der Verkündung dieses Kodexes wurden bis zum Ende des *Bakufus* zahlreiche Novellen erlassen.³⁹

Was uns hier interessiert, ist die Tatsache, dass die Parteien recht früh begannen, in den gerichtlichen Verhandlungen aus diesen Gesetzen zu zitieren, und zwar nicht nur die eigentlichen Adressaten, nämlich die kriegerische Mannschaft, sondern beispielsweise auch Domä-

und andere Rituellen sicherstellen wollte. Insofern war dieses Gottesurteil nicht immer ein ausschließlich schriftliches Verfahren. Umso bezeichnender ist es, dass die Verschriftlichung des Eides das wesentliche Komponente darstellte.

³⁶ Es ist ein wichtiges Anliegen der gegenwärtigen Forschung der mittelalterlichen Rechtsgeschichte in Europa, die Charakteristik der oralen Rechtskommunikationsformen zu klären. Vgl., Die Beiträge von G. Dilcher und J. Weitzel in: *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter* (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte Bd. 6), Berlin 1992; Davies, W. und Fouracre, P. (Hrsg.), *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge 1986; Vollrath, H., *Rechtstexte in der oralen Rechtskultur des früheren Mittelalters*, in: Borglote, M. (Hrsg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*, München 1995.

³⁷ Vgl. die Bemerkungen von Peter Moraw im Zusammenhang mit der Bedeutung der Kanzlei innerhalb des von der Adelherrschaft geprägten Hofes. Moraw, P., *Die Entfaltung der deutschen Territorien im 14. und 15. Jahrhundert*, in: ders., *Über König und Reich. Aufsätze zur deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters*, Sigmaringen 1995, S. 108 ff.

³⁸ In den Regionen, wo es bis in die späte Merowingerzeit starke römische Kontinuität gab, wie z.B. Burgund, war die Bedeutung der schriftlichen Gesetzrechten größer. Vgl., Esders, S., *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 134), Göttingen 1997.

³⁹ Uesugi, K., *Sosho tojisha kara mita Kamakurabakufu-ho* [Gesetze des Kamakura-Bakufus gesehen von den Prozessparteien], in: Kasamatsu, H. (Hrsg.), *Ho to sosho* [Recht und Prozess]. Tokyo 1992. Mass (wie Anm. 22), S. 78 f. Texte mit Glossen in, *Chusei seiji shakai shiso 1* (wie Anm. 34), S. 7 ff.

nenverwalter der Tempelgrundherrschaften.⁴⁰ Als extremes Beispiel ist bekannt, dass sich einige Bauer am Ende des 13. Jahrhunderts in einem Prozess auf die Artikel des Gesetzbuches beriefen.⁴¹

Natürlich gab es damals keineswegs die Bedingungen für die strikte Anwendung eines schriftlichen Gesetzes. Wenn die Parteien die Novellen zitierten, war es üblich, die Echtheit der angeführten Gesetzestexte zu untersuchen, wie es auch bei den Beweisurkunden getan wurde.⁴² Auch die Artikel im *Goseibai-Shikimoku* wurden oft vom Gericht ignoriert.⁴³ Trotz dieser Geltungsschwäche beriefen sich die Parteien gerne auf hoheitlich sanktionierte Gesetze.⁴⁴ Und das waren nicht nur die Gesetze des *Bakufus*, sondern auch die Gesetze der *Tenno*-Regierung, gegebenenfalls beide zusammen, die oft angeführt wurden. Wenn kein genau zutreffender Artikel in dem Gesetz des *Bakufus* auffindbar war, hat man sich auf die Rechtsgrundsätze des Gesetzbuchs der *Tenno*-Regierung als ergänzende Quelle berufen.⁴⁵ Die Parteien, die sich auf solche Normen beriefen, fragten nicht immer danach, welche Instanz das betreffende Gesetz verkündete. Die Tatsache, dass es eine verschriftlichte Norm gab, die von einer der hoheitlichen Gewalten sanktioniert war, war wichtig. Auch dies zeigt wohl eine andere Denkweise als die, die man im einheimischen Prozesse im mittelalterlichen Europa beobachten kann.

3. Zusammensetzung der Urteiler

Nach dem mündlichen Verfahren wurde ein Entwurf des Urteils durch das Personal des *Hikitsuke*-Gerichts ausfertigt und zusammen mit den anderen Akten zu dem höchsten Gremium, dem *Hyojo*, geschickt. Auf Grund dieser Akten und der Berichte des *Hikitsuke*-Gerichts sanktionierte das *Hyojo* den Entwurf des *Hikitsukes* oder lehnte ihn ab.⁴⁶

Der Urteilsprozess der mittleren *Kamakura*-Zeit zeichnete sich folglich durch einen kollektiven Willensbildungsprozess aus. Dies war übrigens der Zug des Gerichtswesens in der *Kamakura*-Zeit, den die liberalen japanischen Historiker und Rechtshistoriker sehr hoch schätzten. Sie fanden in diesem Stil der Machtausübung der *Hojo*-Mausmeier das Gegenbild der angeblich autokratischen *Tenno*-Herrschaft im antiken und modernen Japan.⁴⁷

Aber wir müssten einen noch genaueren Vergleich anstellen. In der fränkisch-deutschen Gerichtsverfassung war es (spätestens seit der Karolingerzeit⁴⁸) die Regel, dass der Inhaber der Gerichtsbarkeit zwar dem Gericht vorsah, aber das Urteil nicht selbst fällte. Das Urteil wurde von den anwesenden Standesgenossen der Parteien „gefunden“.⁴⁹ Das Lehensgericht ist das beste Beispiel für diese Art der Urteilsfindung. Die „Öffentlichkeit“ des Gerichtsverfahrens in

⁴⁰ Kasamatsu, H., *Nihon chusei hoshi ron* [Studien zur japanischen mittelalterlichen Rechtsgeschichte], Tokyo 1979, S. 5.

⁴¹ Uesugi (wie Anm. 39), S. 40. Dass Bauer gelegentlich ihre Klagen zu dem *Bakufu*-Gericht brachten, vgl. Mass (wie Anm. 5), S. 131.

⁴² Kasamatsu (wie Anm. 40), S. 1 ff.

⁴³ Mass (wie Anm. 5) S. 105 f. betont die flexible Handhabung der Gesetze durch das *Bakufu*-Gericht.

⁴⁴ Kasamatsu (wie Anm. 40), S. 25 ff.

⁴⁵ Uesugi, K., *Nihon chusei ho-taiki seirituishi ron* [Studien zur Entstehung der Systematik des mittelalterlichen Rechts Japans], Tokyo 1996, S. 163 ff.

⁴⁶ Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 206 ff.; Sato (wie Anm. 6), S. 44 ff.

⁴⁷ Sato (wie Anm. 23), S. 109 ff.

⁴⁸ Weitzel (wie Anm. 15), S. 295 ff.

⁴⁹ Zu diesem Problemkreis, vgl. Kroeschell, K., *Rechtsfindung – die mittelalterlichen Grundlagen einer modernen Vorstellung*, in: ders., *Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht*, Berlin 1995.

diesem Sinne war ein wesentlicher Faktor des europäischen Gerichts vor der Verbreitung des gelehrten Prozessrechts.

Wie erwähnt, war auch das mündliche Verfahren im *Hikitsuke*-Gericht nicht geöffnet gegenüber den Leuten außer den Parteien. Darüber hinaus war das Gericht keineswegs als ein Korps der Standesgenossen strukturiert, obwohl es meistens aus Kriegern bestand. Die einzelnen Abteilungen des *Hikitsukes* waren jeweils von den Mitgliedern der herrschenden *Hojo*-Familie geführt. Die anderen Mitglieder waren Vertreter der großen Krieger-Familien, die nicht selten Verbündete der *Hojo*-Familie waren, und sachverständige Leute, die wegen ihrer rechtlichen und literarischen Kenntnisse ausgewählt wurden.⁵⁰

Die Entscheidung des höchsten Gremiums, des *Hyojos*, wurde ausschließlich auf Grund der Akten durch eine kleine Gruppe gefällt. Dieses *Hyojo* bestand aus dem Chef der *Hojo*-Familie und den führenden Mitgliedern des *Hikitsuke*-Gerichts sowie wieder Personen mit Fachkenntnissen. Sie waren schließlich der „Inner Circle“ der Regierung unter dem starken Einfluss der regierenden *Hojo*-Familie.⁵¹ Ein Satz im Eid, der die Mitglieder des *Hyojos* bei der Verkündung des *Goseibai-Shikimokus*, des grundlegenden Kodexes, leistete, kennzeichnet den Charakter des Gremiums. In diesem Satz wird jedem Mitglied des Gremiums verboten, nach der Urteilsverkündung sich der (unterlegenen) Partei gegenüber zu äußern, dass es selbst einer anderen Meinung gewesen wäre. Alle Mitglieder sollten unabhängig von ihrer persönlichen Meinung die Verantwortung für die endgültige Entscheidung tragen.⁵²

Das hier zutage tretende Bewusstsein der Abgeschlossenheit der Urteiler und die nach Außen gezeigte Einheitlichkeit verstärkten meiner Meinung nach den unpersönlichen, hoheitlichen Charakter des Urteils. Hier gab es offensichtlich keinen Raum für Urteilerfüllungsgehlöbnis oder Urteilsschelte wie in Europa, die sich ja auf die grundsätzliche Gleichrangigkeit der Rechtsmeinungen der Urteiler und der Parteien gründete.⁵³

Die Anwesenheit der Fachleute sowie die Geschlossenheit der Besprechung im Gremium waren Voraussetzungen dafür, dass das schriftliche Verfahren eine bevorzugte Stellung einnahm. Die Tatsache, dass sich die Parteien gerne auf schriftliche Gesetze beriefen, kann man leicht verstehen, wenn man daran denkt, dass gerade dieser „Inner Circle“ derjenige war, der auch die Gesetze verfasste und verkündete. „Ihr habt doch dieses Gesetz gemacht, Ihr sollt es für mich anwenden“, das war wohl die Logik.⁵⁴

Infolge dieser Betrachtungen der Eigenschaften des Gerichts des *Kamakura-Bakufus* müsste man wohl seine oben angeführte Charakterisierung durch Ichiro Nitta etwas relativieren:

Wohl ist es richtig, dass die hauptsächliche Funktion des Gerichtsverfahrens in der mittleren Zeit des *Kamakura-Bakufus* darin bestand, den Parteien ein Forum für das Rechtsgespräch zu gewähren und die Einigung zu erleichtern. Unter den damaligen realen politischen Bedingungen war nicht anders möglich. Aber das grundlegende Prinzip des Gerichtsverfahrens war doch die hoheitliche Entscheidung durch den politischen Machthaber, auch wenn diese Entscheidung in der mittleren Zeit von einem Gremium gefällt werden musste.

Die offizielle Geschichtsschreibung des *Bakufus* (*Azumakagami*) überliefert, dass man zwei Punkte an der Ost-Seite des Hauses *Yoritomos* festsetzte und diesen Teil des Hauses zur Betätigungsstelle der ursprünglichen gerichtlichen Organisation, *Monchujo*, machte, indem

⁵⁰ Sato (wie Anm. 6), S. 32f.

⁵¹ Mass warnt folglich vor einer Überbewertung der „conciliar qualities“ des *Hyojo*-Gerichts. Vgl. Mass (wie Anm. 5), S. 90; ders. (wie Anm. 23), S. 75.

⁵² *Chusei seiji shakai shiso* 1 (wie Anm. 34), S. 36.

⁵³ Kaufmann, E., Art. Urteilsfindung-Urteilsschelte, in: Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte Bd. 5, Sp. 619ff.

⁵⁴ Vgl., Uesugi (wie Anm. 39), S. 52.

man das Schild „*Monchujo*“ aufhängte.⁵⁵ Weil die gerichtliche Tätigkeit des Bakufus im Grunde genommen in der persönlichen Entscheidung des kriegerischen Führers *Yoritomos* bestand, war es nur folgerichtig, dass diese Organisation sich innerhalb des Hauses *Yoritomos* befand. Auch die Versammlung des *Hyojos* wurde innerhalb des Hauses des Shoguns abgehalten.

Die Urform des Gerichts im mittelalterlichen Europa könnte man sich dagegen als einen offenen Platz vorstellen, auf dem Sühnevertrag oder andere Rechtsgeschäfte vor den Augen (und möglicherweise unter dem Druck) der umstehenden Bevölkerung abgeschlossen wurden. Ich erinnere an das vermutlich älteste gerichtliche Amt in der *Lex Salica*, den *thunginus*. Er sitzt einer Versammlung vor, auf der die Parteien ritualisierte Handlungen durchführen. Nach dem salischen Recht übt er offensichtlich keine die Parteien zwingende Funktion aus.⁵⁶ Im hochmittelalterlichen Lehensgericht konnte zwar der Gerichtsherr auf Grund seiner lehensherrlichen Stellung eher zwingende Maßnahmen wie Lehensentzug treffen. Aber auch hier wurde das Prinzip beibehalten, dass das Urteil vor der Öffentlichkeit und von den Standesgenossen der Parteien gefällt werden muss.

4. Ausblick

Zum Schluss möchte ich die tiefgreifenden Veränderungen des Verfahrens des *Bakufu*-Gerichts seit dem Ende des 13. Jahrhunderts kurz resümieren, damit man die Eigenart des gerichtlichen Konfliktlösungsprozesses in der geschilderten Zeit noch klarer erkennen kann.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die *Hojo*-Familie mehr oder weniger führende Rollen im *Hyojo*-Gremium spielte. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts verstärkte sich dann die Zentralisierungstendenz; immer mehr Mitglieder der *Hojo*-Familie, auch sehr junge, wurden in das *Hyojo*-Gremium und *Hikitsuke*-Gericht aufgenommen.⁵⁷ Allmählich büßte das *Hyojo*-Gremium an Selbständigkeit und damit politischer Bedeutung ein. Die wichtigsten Entscheidungen wurden jetzt zunehmend im privaten Wohnhaus des Chefs der *Hojo*-Familie getroffen.⁵⁸

Diese graduelle Entwicklung der Machtstruktur spiegelt sich auch in verschiedenen Entwicklungen des Gerichtsverfahrens wieder.

Eine der merklichsten Veränderungen ist die Bemühung der *Hojo*-Familie, die eingangs erwähnte Möglichkeit der unterlegenen Partei, die Klagen zu wiederholen (*Osso*), einzuschränken und schließlich zu verbieten.⁵⁹ Diese Möglichkeit der Wiederholung der Klage war auch ein Ausdruck der relativen Selbständigkeit der Kriegerschicht. Die Einschränkung der Klagewiederholung entsprach deshalb genau der oben genannten Zentralisierungstendenz des Gerichtswesens.

⁵⁵ Sato (wie Anm. 6), S. 18.

⁵⁶ *Lex Salica* 44 (Von Reifgeld); 46 (Von Ankindung-Affatomie); 50 (Vom Treugelöbnis); 60 (Von dem, er sich von der Verwandtschaft scheiden will). Über die rechtliche Funktion des *thunginus* gibt es zwar verschiedene Ansichten. Man müsste jedoch davon ausgehen, dass in der *Lex Salica* dem *thunginus* keine zwingende gerichtliche Gewalt zusteht. Vgl. Murray, A. C., *The Position of the Grafio in the Constitutional History of Merovingian Gaul*, in: *Speculum* 61/4 (1986), S. 796.

⁵⁷ Über die Veränderung der Zusammensetzung des *Hyojos*, vgl. Sato (wie Anm. 23), S. 134 f.; ders., *Nihon Chusei-shi ronshu* [Studien zur mittelalterlichen Geschichte Japans] Tokyo 1990, S. 70 ff. Die japanische Forschung bezeichnet das politische System dieser Zeit als Autokratie der führenden Familie der *Hojo* (*Tokuso sensei*). Vgl. Ishii, S., *The decline of the Kamakura Bakufu*, in: Yamamura (wie Anm. 22), S. 155 ff.

⁵⁸ Sato (wie Anm. 23), S. 142 f.

⁵⁹ Sato (wie Anm. 6), S. 114 ff.; Kasamatsu (wie Anm. 40), S. 103 ff.

Das Verbot der Wiederöffnung der Klage diene zugleich auch der Beschleunigung des Prozesses. Zu diesem Zweck wurde ebenso der gerichtliche Vergleich gefördert. Aber der schon früher im Gesetz verankerte Grundsatz, dass die Wirksamkeit eines Vergleichs von der ausdrücklichen Anerkennung durch das *Bakufu* abhängt, hat sich verfestigt und die Gerichte beginnen, ihn streng zu handhaben.⁶⁰ Wegen dieses Grundsatzes besuchten immer mehr Leute die Gerichte des *Bakufus*.

Eine bezeichnende Entwicklung ist die Ausgestaltung der institutionellen Maßnahmen gegen das Versäumnis. Das Gesetzbuch vom 1232 regelte, dass im Fall des Versäumnisses des Beklagten nach dreimaligen Ladungen der Streitgegenstand dem Kläger zugesprochen werden soll, *wenn der Kläger Recht hat*. Wenn die Behauptung des Klägers nicht überzeugt, dann soll das Grundstück einem Anderen zugeteilt werden.⁶¹ Dagegen verfügte die Novelle vom Jahre 1247 für das Versäumnis des Beklagten, dass der Gegenstand des Streites immer dem Kläger zugesprochen werden soll.⁶² Durch die Untersuchung der konkreten Urteile hat man jedoch festgestellt, dass diese Novelle bis in die 80er Jahre des 13. Jahrhunderts kaum angewandt wurde. Es sind Fälle bekannt, bei denen das Gericht zehnmal oder sogar 50 Male Ladungen erließ.⁶³ Offensichtlich hat das Gericht lange gezögert, das Recht zum rechtlichen Gehör des Angeklagten zu verkürzen. Diese Haltung änderte sich dann dramatisch seit der Mitte der 80er Jahre. Versäumnisurteile, die nach der Novelle von 1247 die Kläger gewinnen ließen, nahmen explosionsartig zu. Diese Erscheinung fällt mit der Ausbildung des Machtmonopols der *Hojo*-Familie zusammen.⁶⁴

Die Zunahme solcher Urteile bedeutet nicht unbedingt die Erhöhung der Wirksamkeit des Gerichts des *Bakufus*. Sie kann auch Ausdruck der wachsenden Unzufriedenheit der entfremdeten Krieger gewesen sein. Trotzdem ist es wichtig, festzustellen, dass das *Bakufu* nun nicht mehr Wert auf die Erlangung der Zustimmung der Parteien legte oder legen musste.

Die Konfliktlösung durch das Gericht des *Bakufus* zeigte äußerlich viele Gemeinsamkeiten mit der im europäischen Mittelalter. Diese Gemeinsamkeiten sind bedingt von den ähnlichen Entstehungsbedingungen der Gerichtsverfassungen der beiden Gesellschaften, nämlich der tragenden Rolle der Kriegerschichten, ihrer starken Selbständigkeit gegenüber der Gerichtsgewalt. Aber die gerichtliche Konfliktlösung im mittelalterlichen Japan gründete sich in Wirklichkeit auf eine ganz andere Vorstellung vom Gericht. Ihr war vom Anfang an die Idee einer hoheitlichen Entscheidung durch den politischen Machthaber immanent. Die Tatsache, dass die Urteile in der mittleren *Kamakura*-Zeit von einem Gremium der Krieger gefällt wurden, hing vermutlich damit zusammen, dass der *Shogun* entmachtet war, aber der wirkliche Machthaber, die *Hojo*-Familie, noch keine überragende Stellung gegenüber den alten Gefolgsleuten des *Shoguns* festigen konnte. Soweit mag man vielleicht eine Übereinstimmung mit ähnlichen Phasen in Mitteleuropa sehen. Das *Hyojo*-Gremium unter der Führung der *Hojo*-Familie war dennoch nicht mit den Urteilern des fränkisch-deutschen Gerichts zu vergleichen. Denn es war ein Repräsentant in Kollektivform der, wenn auch noch schwachen und partiellen, staatlichen Gewalt.

Ich brauche nicht zu wiederholen, dass die gesellschaftlichen Bedingungen zum bruchlosen Wachstum dieses Keimes noch nicht vorhanden waren. In der Tat sollten im Jahre 1333

⁶⁰ Ishii (wie Anm. 11), S. 268 f.; Furusawa (wie Anm. 4), S. 235; ders. (wie Anm. 12), S. 28 ff.; Nitta (wie Anm. 5), S. 159 ff.

⁶¹ *Chusei seiji shakai shiso* 1 (wie Anm. 34), S. 27 f.

⁶² Ishii, R. (wie Anm. 11), S. 168 ff.

⁶³ Furusawa (wie Anm. 4), S. 118 f.

⁶⁴ Furusawa (wie Anm. 4), S. 134 ff.; Nitta (wie Anm. 5), S. 21 f.

die *Hojo*-Familie, und zusammen mit ihr das *Kamakura-Bakufu* selbst, durch die Revolte der unzufriedenen Krieger und des mit ihnen verbündeten *Tennos* gestürzt werden. Umso mehr verdient das vergleichsweise frühe Auftreten der Idee der hoheitlichen Gerichtsgewalt Beachtung. Ohne Zweifel ist diese Charakteristik der gerichtlichen Konfliktlösung bei dem *Bakufu-Gericht* unter anderem durch die vielschichtigen kultur- und regierungstechnischen Erben des antiken Staates geprägt. In der Tat ist es von der heutigen Geschichtsforschung festgestellt, dass die Errichtung und die Etablierung der öffentlichen Macht des *Bakufus* nicht ohne die weitgehende Übernahme der regionalen Verwaltungsstruktur des antiken Staats denkbar ist.⁶⁵ Von diesem Gesichtspunkt aus möge mein Referat als ein Beispiel für die Bedeutung der kulturgeschichtlichen Perspektive für das Verständnis des Konfliktlösungsprozesses im Vergleich.

⁶⁵ Vgl. Ishii, S., *Kamakura-bakufu to kokuga tono kankei no kenkyu* [Studien zum Verhältnis zwischen dem Kamakura-Bakufu und dem Kokuga (regionalen Behörden des antiken Staates)], in: ders., *Nihon chusei kokka-shi no kenkyu* [Forschungen zur Geschichte des mittelalterlichen Staates in Japan], Tokyo 1970.

3. Kapitel

Begegnung und Konflikt auf dem Hintergrund der Ethnologie einzelner Kulturen

On the reproduction of law:
Micro and macro in the time-space geography of law¹

FRANZ VON BENDA-BECKMANN²

Law is a river

Writing about the tribunal held by the Hawai'ian sovereignty movement *Ka Lahui Hawai'i* and its law making, Merry describes how the tribunal draws on five sources of law, Kanaka Maoli law, US law, UN conventions, international law, and the inherent law of humanity. The tribunal, as Merry observes, redefines law itself, promoting a legally plural notion of law in which state law is only one of many levels without privileged centrality (1997: 45). Merry quotes the verdict as saying: "Law is a great river that draws on these five sources as tributaries, and the tribunal will apply law in this spirit" (1997: 43). This metaphor, of law as a river, is a beautiful start for some of the problems I want to address in my paper on the processes through which law is created and maintained in time and space.³

First of all, the image offers a view on law as process and as outcome of process. We see process by looking at the water of the tributaries continuously feeding and constituting the river. But we also see the river as the outcome of such processes. Similarly, we can look at the process of law being created, maintained, and changed, but also at law as the dynamic outcome of such processes. There seems to be no reason why one should force oneself to choose between a process or outcome perspective, once it is kept in mind that also outcomes are never static but change through time. Law, or rather different elements of a legal order, is condition and context of processes in which parts of law are maintained or changed. Law is also the outcome of this process, and each new outcome becomes part of the conditions under which new or ongoing processes take place.⁴

Second, the metaphor illustrates the often "compounded" or combined nature of (much) law. Like the river results from the confluence of the tributaries, so law can be an amalgam of

¹ The first ideas for this paper were presented at the conference "Begegnung und Konflikt – Eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme" in Munich, 21.–23. September 1999. An earlier version of this paper was presented at the XIIth Conference of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, Arica, Chili, March 13–17, 2000.

² Department of Social Sciences, Wageningen University, CERES Research School, The Netherlands. Since July 2000 at the Max-Planck Institute for Social Anthropology in Halle, Germany.

³ The metaphor of law as river has been used earlier by Kiralfy (1958) quoted in Van Caenegem (1988) to illustrate the historical development of English law. I thank Joris van de Sandt for pointing this out to me.

⁴ See Giddens' (1984) idea of structuration.

elements of different legal systems that are compounded in social process. In the literature, this has since been discussed as hybrid (Holleman 1978), combined (Fitzpatrick 1983), or compounded law (F. von Benda-Beckmann 1983).

Third, the tributaries are also objects of study in their own right until they flow into the main river. What goes on in them has nothing to do yet with what will happen to their water once they have joined the river where they meet the waters of other tributaries. Tributaries and river thus are distinct as well as interrelated. While they continuously contribute to the river, at the same time they are also confined to their tributary-river bed. This is an important point given the many discussions over the relations between different legal subsystems in plural legal constellations. One of the criticisms often directed at studies of legal pluralism is that different legal subsystems were presented as separate and independent from each other, whilst, critics argued, they should be seen as being intimately related. While this is a relevant point,⁵ the metaphor draws our attention to the need to look at a wider range of possible relationships. Elements of different subsystems may indeed be closely interrelated, hardly distinguishable or combined in one context, but they also may be distinct and reproduced in isolation from each other in other contexts.⁶ Merry's article itself is a good illustration. Besides the combined law made by the tribunal, the ingredients here combined – US law, international law etc. – are continuously reproduced⁷ as separate systems in different social and geographical interaction settings, in US courts, academic publications, in law schools, or law making processes in the UN. An illustration from my own research would be the rules around the Islamic alms-tax *zakat* in Hila on Ambon (F. von Benda-Beckmann 1988). In some contexts, *zakat* rules are interpreted and restated by Islamic scholars in their pure Koranic content. In the village, the Koranic rules about the collection and distribution of *zakat* have been enriched by adding elements of local adat, adding new legitimate beneficiaries to the categories identified by Islamic law. The Ministry of Religious Affairs has developed its own combination of religious and bureaucratic regulation for the collection and distribution of *zakat*. All these processes show a quite different constellation of legal pluralism, different ways in which elements of state law, adat and Islamic law become interrelated in social process.

Fourth, the metaphor alerts us to the contextual nature of processes and outcomes of law reproduction, context understood as the environment of interaction settings – the ecological, social, political and legal environment in which (whatever type of) interaction takes place. As the water in the tributaries and the river are influenced by the natural and human made environment through which it flows, so law or legal pluralism gets its specific form and content in the different contexts in which it is reproduced. The relationships between state law, adat and Islamic law on Ambon for instance differ considerably from West Sumatra due to the quite different political and religious history that has shaped the conditions under which these interrelationships are reproduced and changed (see F. and K. von Benda-Beckmann 1988a).

Fifth, the metaphor draws our attention to space and scale. We can study the tributaries at their source and different points of their riverbed, where the river is still far away. We can study the river at its confluence, see the turbulence of water coming in, with different vol-

⁵ See for instance Fitzpatrick 1983, De Sousa Santos 1987, Merry 1988, Starr and Collier 1989. This critique, however, is usually not substantiated but rather serves as strawman against which one's own arguments can be directed.

⁶ Admittedly, the metaphor is too limited here. For tributaries always flow into the river, while not all reproduction of legal subsystems necessarily become merged in indistinguishable law.

⁷ I shall use "reproduction" for both maintenance and change, unless the difference between maintenance and change becomes relevant.

umes, different colour, different velocity. We can study it 10kms downstream, where the different elements may still be visually recognizable yet the stream is already steady. Even further the originally distinct waters have become indistinguishable elements of the river's water. Finally, the river may have a delta, and what happens in its arms may be different again. In each spatial context, the colour, volume and velocity of the water flow are influenced by the environment through which they flow. What we see depends where we study the river, its tributaries, and the arms of its delta.

Sixth, the metaphor draws our attention to the temporal dimension of law. We can study what goes on in the river as dynamic process in time, in whatever micro- or macro-historical time-bracket we look at it. There may be seasonal fluctuations in which the relative contribution of the tributaries to the river varies. An earlier large tributary may change into a little stream, while an earlier little stream may become the main source for the river, or new tributaries may emerge. Similarly the relative volume, content and significance of different legal subsystems to the encompassing body of law may change through time. The history of plural legal systems in most third world countries provides particularly vivid illustrations of the ups and downs of state law, religious laws and customary laws. Yet the metaphor also shows us that, at any given point in such history, river and tributaries exist in the same time, and it thus draws our attention to *simultaneity*. It tells us that simultaneity and dynamics are no opposition; there is also the simultaneity of dynamics, of processes and outcomes.

So far the metaphor and its teachings. Although it does not cover all the aspects I want to address in my paper, it helps to clarify some of the points I want to stress: The need to look at process and outcome, at interrelatedness and independence, at simultaneity and time flow and at context and geographical scale. All these are relevant for our attempts to understand the maintenance and change of legal systems in society. We are confronted with dynamic and changing constellations of multiple and multi-local legal forms within one socio-political or geographical unit. The substantive content of the legal suborders may change as well as their relative significance in social, economic and political life. The ways in which these suborders are interrelated may change as well.

How do we fill the landscape of legal pluralism? We are usually confronted with three types of generalizing statements that are used to fill the empty spaces in the landscape of law. One is the generalization inherent in the normative statements (legislative or given by courts) about the existence of legal rules. Another, more descriptive approach, consists of summaries in which information on legal systems is synthesized and generalizations are based on the common denominator of the rules and principles. A third way is to base generalizations over law and legal pluralism on cases. In my view, these approaches to law and society do not provide satisfactory answers. What does "existence" mean? All social processes occur in time and space. The temporal and spatial characteristics are constituent elements of social life and organization that help to individuate people, interactions and relationships in time and space.⁸ We have to assume that general rules or concrete decisions, (re)-statements of laws or the relationships between normative systems in plural situations do not necessarily exist outside the time and space specific contexts in which they have been made. Whether they "exist" elsewhere and later, and whatever form this "existence" may take, depends on the ways in which such statements and decisions are known, maintained in later processes (F. von Benda-

⁸ Spatial location and bounding, as Harvey says (1996: 264), are important attributes for the definition of objects, events and relationships in the world around us. See also Giddens 1984, 1985, Lash and Urry 1994: 223. For treatments of time in anthropology, see Fabian 1983.

Beckmann 1992: 311). How then can we arrive at generalizations, and what kind of generalizations, about the existence and maintenance of law at a larger geographical scale than the time and space bound scale at which single processes of reproduction take place? What is the relationship between "micro" action and "macro-structures"? What significance can single (micro) processes have for the maintenance of legal systems and, in case of plural legal systems, for the pluralistic constellation? In my paper I want to develop some methodological perspectives that may be helpful to come to a better understanding.⁹

Looking at law in society

Traditionally, assumptions over the existence and maintenance of law have mainly been based upon legal or socio-legal dogmatics. These tie the existence and maintenance of law to its self-declared validity or its actual use in sanctioning processes in specific "legal" action-settings such as administrative and court decision making. The search for the "reality" or social life of law has usually been confined to those processes in which "authentic" restatements of law are given by those entrusted to find and apply law according to law's doctrines. But an account of the social life of law asks for more. I shall first outline my own assumptions with respect to the existence and maintenance of law.

In the first place, law has many forms of existences: It may be embodied in written and spoken texts. It exists in the knowledge of people. And it exists when involved in a variety social process, if persons orient their (inter)actions at law (in the Weberian sense).

Secondly, there is a variety of social processes in which law can be involved. Most known and dogmatically privileged are those interpretations and restatements of law occurring in formalized processes of validation of rules and decisions which involve representatives of the organized public such as judicial and administrative decision makers who have to decide "according to law". These can be court proceedings or processes of "preventive law care" in which trouble-less social or economic transactions are validated in formalized processes through public institutions such as civil registrars or notaries public. But reproduction of law may also take place "out of context" in many different ways: in processes such as the socialization of children, in the reproduction of law in universities or in the media, and last not least in the use of legal forms and orientation at law and in "everyday life" where it also can be used as a means of rationalization and justification of claims in everyday processes and transactions.¹⁰ While I do not want to efface the difference between uses of law in those interaction contexts that are dogmatically and politically privileged as "legal" by legal science, such as court decision making in which the reproduction of law gets a particular "currency" (Wickham 1990), everyone interested in the ways in which law is maintained needs also be interested in the other social processes in which this occurs. While such processes may not have the same significance in legal doctrines and for the definition of law, they certainly contribute to the maintenance of law.¹¹

⁹ These ideas are based on a number of earlier publications, see F. von Benda-Beckmann 1983, 1992, 1993, 1999; F. and K. von Benda-Beckmann 1991.

¹⁰ The Dutch adat law scholar Van Vollenhoven (1918, 1931, 1933), writing about the processes through which adat laws in Indonesia were maintained, already distinguished these different forms of transmission and maintenance of law. But see Galanter 1981, De Sousa Santos 1985. See also Sarat and Kearns (1995) on "law in everyday life".

¹¹ See also K. von Benda-Beckmann 1985; F. von Benda-Beckmann 1984; F. and K. von Benda-Beckmann 1988b.

Third, processes that (re)state law can reproduce legal rules in different ways. Much law is reproduced in processes in which general concepts, rules, principles, or standards are (re)stated in their generality, without relating them to any concrete problematic occurrence. This is for instance the case in general descriptions or teachings of law. But law can also be reproduced in processes in which general rules and principles are related to concrete problems and are used to rationalize and justify specific problematic conditions or occurrences, for making evaluative statements and for justifying claims and counterclaims, verdicts or compromises in decision-making processes in administrative and judicial institutions. Also in ordinary life interaction, concrete situations, occurrences, and claims can be rationalized and justified with the help of general rules, concepts, and standards. In such processes general rules and principles are reproduced, too, but in addition they produce "concrete law" by giving concrete legal evaluations with respect to a situation image (F. von Benda-Beckmann 1986, 1989).

Fourth, there are also considerable differences in the amount of law which is explicitly reproduced in single processes. In official legal processes, usually several rules or rule complexes are explicitly restated for establishing the relevant set of facts (the relevant situation image), the standards of evaluation for their relevance in terms of permissibility or validity and for the determination of the consequences of such evaluation. In everyday life interactions, references to law may be less systematic and more selective, depending on the legal knowledge of the persons concerned. There may also be not further detailed references to "the law" or "the legal system" as a whole. The idea of law here is used as a totaling (summary, umbrella) concept, a "taxonomic collectivity" (Harré 1980). Such processes uphold and reproduce the "idea" of law (or a specific kind of law) and by this deny alternative, non-legal rationalization and justification schemes.

The reproduction of (whatever) law, however, is usually not limited to explicit verbal statements. Generally, single rules and concepts are rarely thought of in isolation but as part of wider rule complexes, and, at the most general, of "law" or "the legal system". The extent to which "more law" is reproduced by implication depends on the structure of the normative system and on the intention and knowledge of the participants and others who interpret such statements. However, the participants in a process reproducing law, as well as other and later interpreters of these events, cannot control the consequences of these events. In the course of time, the original meaning may be lost. And while in later contexts, a case may be rediscovered, its meaning may have become very different, devoid of its earlier contextualized meaning.¹² The extent to which such contextual elements are explicitly included or left implicit in the reproduction also depends on what under the given circumstances can be regarded as self-evident (Berger and Luckmann 1967, Giddens 1979, 1984). The less a statement is self-evident, the greater the pressure to make implied context explicit. The self-evidence decreases in particular when alternatives are given. Then it has to be clarified which alternative has been chosen, and the pressure to justify the chosen one becomes bigger (see Comaroff and Roberts 1981, 1977).

¹² A case from our research on Ambon (F. and K. von Benda-Beckmann 1994: 230, 231) may illustrate this. Hasan Suleiman, the village head of the village in which we did our research in the mid-1980s, in the year 1700 had made a written testament in which he appointed several persons as his heirs, and granted them the use of all his *dati* lands and the use of four slaves. The properties and slaves were not specified by name, because, as the testament says "the testator does not deem it necessary to specify land and slaves by name in his testament because they are sufficiently known by his own descendants as well as by the people of Hila". This may have been so at the time. But nearly 300 years later, things look very different. In fact, in a series of court cases throughout the past 300 years, the testament itself and the land testated had been a issue of dispute between the many branches of his descendants. The once self-evident context had been erased.

For that reason, processes of the reproduction of law usually are more explicit under conditions of legal pluralism, when people are aware of alternative normative repertoires and/or procedures in which these can be used. Of course also in the context of legal pluralism, different participants and decision-makers may refer to the same law. But they often mobilize different legal repertoires against each other (folk law against state law, religious law against folk or state law etc.).¹³ They may also accumulate elements of different systems or compound them to create hybrid forms. But generally the condition of legal pluralism challenges the exclusiveness and self-evidence of any single normative system. One is no longer concerned with the question of whether or not to reproduce elements of “the” law as against non-legal modes. Choices between legal systems are thinkable. Orientation at and invocation of one of the alternatives therefore require an explicit justification. Reference to the rules of one system, for instance of adat over Islam or state law, then often get the character of a political and ideological statement. One not only opts for a limited number of rules that should apply to a problematic situation, but for the whole (sub)system of which these rules form part. And through this reproduction of one subsystem in view of alternatives, also the relationship between the subsystem is reproduced.

Filling the landscape of law: The existence of law as normative projection

With these assumptions in mind I want to look critically at the ways in which statements over the existence of law in society are made. Traditionally, assumptions over the existence and maintenance of law have mainly been based upon legal or socio-legal dogmatics. These tie the existence and maintenance of law to its self-declared validity or its actual use in sanctioning processes in specific “legal” action-settings such as administrative and court decision making. In approaches to law, little attention has been given to the spatiality of law’s existence.¹⁴ Legal ideology and science define space and time of the existence of law in their own terms, and negate other forms of spatio-temporality. Legal constructions of law (legal pluralism) are as it were projected onto the geographical space for which they claim validity – on “maps” of different scale, as De Sousa Santos (1987) has described this in his “cartography of law”. But that does not mean that law actually exists in that space. Unless there is further empirical evidence, law is indeed in the books or on the maps, on paper only. Whether there is anyone who reads these books is an entirely different matter. Postulating the existence of law independent of further empirical demonstration of its existence is inherent in the normativity of general legal rules that claim validity here and there, now and in the future. But if the actual *existence* or *non-existence* of legal rules – even as “ideal” law or law in the books – is asserted on the basis of the assertion of normative validity, such claims become purely ideological (F. von Benda-Beckmann 1992: 308). Normative assertions do not tell us anything yet about whether and in which form law can be said to actually exist in this space, in the sense of being known, restated, or in other ways becoming a point of orientation for human behaviour.

¹³ In our study of the relationships between adat, Islam and state law in Indonesia we have shown that the ways in which these relationships – with respect to inheritance law – are reproduced in different spatial and socio-political contexts varies widely (F. and K. von Benda-Beckmann 1988a).

¹⁴ Although a variety of spatial metaphors are used in analytical and methodological frameworks, such as semi-autonomous social fields (Moore 1973), rooms and landscapes (Galanter 1981, 1983) or structural places (De Sousa Santos 1985), these metaphors usually refer to social spaces and boundaries. But they rarely are concerned with the actual location and movement of such legal and other social constructions in physical space (F. and K. von Benda-Beckmann 1991).

Such ideological presupposition of law's existence, even as ideal, not only characterizes conventional legal dogmatics. It has also been carried over into "realist" socio-legal science methodologies. Here the question of law's *existence* is overshadowed by the intent to uncover its "reality" in social life. While realist approaches are critical of the ideological and normative claims associated with law and search for the "real law", the way in which "legal reality" is conceived makes the maintenance of the legal-ideological claim to the existence of ideal rules possible. For the "real existence" of law remains premised upon the distinction between the "is" and the "ought". Real law is only that law which corresponds, in terms of behaviour and sanctioning decision making, to the ideal of the rules. Law's "reality" is construed through its relation to the normative claims of the legal system.¹⁵ The existence of law or constellations of legal pluralism as ideal or paper law remains unexamined and the question of whether the ideal exist in the time and space specific contexts into which it is projected is rarely explored.¹⁶ Through this theoretical and methodological reduction of the reality of legal rules, other forms of their existence in time and space are obfuscated (F. and K. von Benda-Beckmann 1991, F. von Benda-Beckmann 1992: 308). Other social processes that reproduce law outside such contexts are blended out and are consequently neglected in theoretical and methodological frameworks of legal anthropologists and sociologists. Looking for "law in society" then remains a game of blind-man's buff indeed (F. and K. von Benda-Beckmann 1991).

Filling the landscape of law: Common denominator synthesis

The other dominant way through which the legal landscapes are filled has a more descriptive character. It consists of summaries in which information on legal systems is synthesized and generalizations are based on the common denominator of the rules and principles. Examples would be accounts of "the adat laws of Indonesia" as written by Dutch scholars of adat law (Van Vollenhoven 1918, 1931, 1933; Ter Haar 1939). Systematizing knowledge on bodies of legal rules and procedures, and in plural systems of several legal orders, undoubtedly is a useful and important activity. But what is the character of such summarizing generalizations, and what do they tell us over what is summarized? Such synthesizing accounts do not describe the law in place, the law in people's lives – the law that actually forms the context within which people act. In Indonesian villages, the law that constitutes people's immediate normative environment is largely village specific. It is embodied in the villages' political and eco-

¹⁵ The possible significance of certain spatial constellations of property rights, for instance, therefore also has largely escaped the attention of socio-legal scholars. But see F. and K. von Benda-Beckmann 1991, 1998; F. von Benda-Beckmann 1999; Blomley 1998. Also Marcus (1992) has problematized the spatial and the temporal for ethnography, and pointed – with reference to identity – at the problems of parallel processing, simultaneity. "Cultural difference or diversity arises here not from some local struggle for identity, but as a function of a complex process among all the sites in which the identity of a someone or a group anywhere is defined in simultaneity ... This multi-locale, dispersed identity vision thus reconfigures and complexifies the spatial plane on which ethnography conceptually operated" (1992: 316).

¹⁶ There has been much criticism of the "gap approach" in socio-legal studies, emphasizing that extents of conformity or disparity between ideal rules and actual behaviour/decision making does not tell us anything about possible causal or functional relationships between ideal rules and behaviour (Abel 1980, F. von Benda-Beckmann 1983, Griffiths 1986). But this has not been accompanied by a systematic search for the actual grounding or localization, or material embodiment in physical space of law and rights in people and their (inter)actions or in resources. This is not exceptional. As Giddens states: "Most forms of social theory have failed to take seriously enough not only the temporality of social conduct but also its spatial attributes" (1979: 202).

nomie constitutions, which vary considerably. It is primarily these village specific legal forms in which people have been socialized, which form the enabling and constraining normative environment in which they act and which they draw upon in the rationalization and justification of their interpretations and decisions in everyday and problematic situations. This goes for interpretations and reproduction of individual legal systems, of adat and adat law, as well as for local interpretations of Islamic and state law. It also goes for the resultant constructions of legal pluralism. It does of course not preclude that people are also aware of, and reproduce, other and more generalizing standard versions of adat, Islamic or state law that have been given by other actors (scholars, judges) in other contexts and have come to the knowledge of villagers. In fact, most villagers are rather "multi-legal"; they know and orient themselves at elements of different legal systems. These village specific legal forms can rarely be found back in the general descriptive statements. But if no such account really represents well the law in any village, what then is the value of such generalization? And what can be the value of theories or comparative generalizations based upon such general accounts?

Important and interesting as such abstract generalizations are, they become problematic if they pretend to be summaries of the existences of law at the geographical scale to which they refer. It is by relation to such common denominator-generalizations that the specific time space bound existences of law are given the character of "deviation" or "variation" that are considered to be less important than the general principle. To study one village, one micro setting, then appears to be very limited in relation to the macro-statement. Van Vollenhoven was aware of the many differences between the Indonesian adat systems and divided the adats into 19 adat law circles. He was also quite aware of the fact that within these circles the adats differed, and that there sometimes seem to be as many adats as there were villages (1918: 46; 1933: 3). Van Eerde, for instance, had observed with respect to Minangkabau adat forms of marriage, that "its practice varied like bamboo measures cut from different shoots". Van Vollenhoven cautioned against the dramatization of these differences. For him it was perfectly feasible to abstract from its great variety a common denominator, since "the bamboo measures are cut from the same bamboo". He was concerned with finding the "essential" general, common rules and principles within the multitude of different forms and modulations. Such essential elements could well be observed and described in spite of the minor deviations and variations. For who, van Vollenhoven went on, would refuse to write an essay on the Acenese or Batak languages because these are collections of dialects? While the variety of adat law should be acknowledged, the problem should be viewed in its true and none too formidable dimensions (Van Vollenhoven 1918: 146; Holleman 1981: 53).

Yet the generalizing statement may not tell us much about the actual law in the village or all villages that make up the macro-region over which generalizations are made. To remain with Van Vollenhoven's language analogy: One should indeed not refuse to write an essay on the Minangkabau language because it is a collection of dialects, but one should not confuse the language with the dialect. One cannot deduce from the language what the Minangkabau actually speak. The language analogy easily leads to a conceptualization of adat law that is rather divorced from the law actually lived and experienced.¹⁷ If we are interested in "law in society", we must look at these laws in their confined life-settings.

¹⁷ As Bourdieu (1990: 30) writes, in his critique of De Saussure: "To posit, as De Saussure does, that the true medium of communication is not speech, a datum immediately considered in its observable materiality, but language, a system of objective relations which makes possible both the production and the decoding of discourse, is to perform a complete reversal of appearances by subordinating the very substance of communication, which presents itself as the most visible and real aspect, to a pure construct of which there is no sense experience".

Filling the landscape of law: Events and cases

In legal science and also socio-legal methodology, "cases" play a particularly important role. The legal rules actually used in interpreting and deciding problematic situations or occurrences, to evaluate them and to rationalize and justify specific consequences ("sanctions"), in some dogmatic constructions of case law and precedent are normatively generalized as "the" law. This has been also carried over into legal anthropology, for instance in Pospisil's (1971) definition of the attributes of law, especially the "intention of universal application".¹⁸ Whether or not it is useful to demand such intentionality of decisions in one's definition of law is one thing. But even if one did, such "law" would not necessarily exist beyond the context in which it was stated. Such normative generalizations tell us nothing about the later life of such rules and decisions. We are faced again with an "intention", a normative assertion, which only a few people will hear and which nobody may take seriously (see K. von Benda-Beckmann 1985). It is not only open to question whether such decision will be relevant in later interaction settings, will be implemented or become a bargaining chip in the negotiations of parties. It is also open to question whether the rule statements as such will continue to be maintained after the decision. We have to trace them through time and space, look at their intended and unintended consequences (Giddens 1984), see to which extent they "carry over into another micro/situation" (Collins 1992: 90) and trigger off chains of interdependent action.

This does not diminish the value of cases studies, but puts them into perspective (see Mitchell 1983). Surely, "if parts by definition are parts of a whole, being part of the whole is one of their characteristics. So it is inevitable that small events bear the imprint of the large scale transformations" (Moore 1986: 1). But what people see, what meaning they give to events, to what extent they see and give meaning to events in context, is in the eye of the beholder. Lawyers look at those events that constitute "cases" and the rules used and reproduced in judgements and diagnose the relevance for "the law" according to the tenets of legal dogmatics and methodologies. Researchers look at events with the help of theoretical spectacles that construct the potential meaning of events in relation to theoretical or methodological characteristics.¹⁹ Moore (1977, 1993) has developed the idea of "diagnostic events", interpreting what single events can tell us for conditions or processes of change at a larger temporal and spatial scale. Her analysis of disputes as "events of articulation" (Moore 1977) shows how a disputing process not simply tells us about the actions of the participants, their arguments and the decisions they take, but also show how different larger organizational structures – the traditional village authority, the upcoming educated elite, the party representatives, and state agencies – come into contact; how not simply the relationships between individuals is reproduced but also of the larger social groupings and networks of which they form part. Similarly, this can be said for the reproduction of local village people's and state court judges' interpretations of the proper law (see also K. von Benda-Beckmann 1984; F. and K. von Benda-Beckmann 1998). Any event expresses more than just itself, but something about the relationships between the social organizations (Moore) but also of the legal systems being articulated in social process – implicitly (invocation of norms) or explicitly.

¹⁸ Under the influence of Gray's legal realism, this idea has also found entry into adat law scholarship, in particular in Ter Haar's (1937) decision theory (*beslissingenleer*).

¹⁹ As Abrams (1982: 194) says, "in constructing 'events' ... it is the criteria in which one selects detail, not the perspicacity with which one observes detail that gives the work its force and validity. ... Detail is what is selected as evidence not what is given by the world".

The instance stands for the – macro – intersystemic relations coming together in the instance. Such micro-events then have the character of “events of articulation” of legal subsystems (Moore 1977, Fitzpatrick 1983). But even if the macro-structure of legal pluralism is reproduced in such processes, it remains confined in the time and space bound locale in which these processes occur.

In a later paper, Moore uses the notion of “diagnostic events” for the interpretation of change. “The project is now to understand the constitution of heterogeneity and metamorphosis, open systems and their levels of integration, to assess if possible the direction and velocity of a process of change. *The leap of interpretation is from situations observed to ongoing historical process in which the observed events are seen as episodes* (Moore 1986: 4). But the question remains: what is the whole which is imprinted in parts? How is it constituted through a myriad of simultaneous processes and outcomes that move through time? How can we supplement the “art” of diagnostics by more substantiated accounts of the whole?

Micro and macro

This forces us to give more attention to the problem of scale, and the question of what the relation is between micro-processes and macro-scale processes and outcomes in the field of law. Since in social scientific debates, different meanings of macro and micro are used, which are not always clearly distinguished and therefore easily lead to miscommunication, let me state my own use of the words.

Macro refers to scale in the sense of a (large) geographical, spatial extension of the area in which social processes and their outcomes are studied.²⁰ Macro in this sense is a state territory or at the largest, the global space, while micro is a village, a household, a court. Macro as characteristic of social relationships, networks and processes refers to the extent to which they *actually* extend through large spaces and span wide distances. This is the meaning in which Giddens speaks about time space distantiation, ranging from face to face relations or co-presence to relations (networks, configurations) and interactions that span global space. Another meaning of micro-macro which Collins (1992: 90) has used in developing his “aggregation hypothesis” refers to differences in quantity. The “macro” here is conceived as an aggregation of micro-events across time and space. Besides, the concept macro is also used to indicate concepts or generalizations that *represent* something “macro”, a territory, an organization, which claim to extend in macro-space (Knorr-Cetina 1988).

Knorr-Cetina has argued that such conceptualization of “macro” could solve the problem of micro-macro relations.²¹ In her representation hypothesis, the macro no longer appears as a particular layer of social reality on top of micro episodes, rather it is seen to be part of these micro-episodes where it results from the structuring processes of the participants (1988: 40).

²⁰ This is different from De Sousa Santos’ symbolic cartography of law, in which he uses the cartographic understanding of scale, which becomes smaller the larger the represented space is (“the ground” (quoting Monmonier “the ratio of distance on the map corresponding to distance on the ground” (De Sousa Santos 1987: 283). Thus “world law” is small scale legality, and local law “large scale” legality (1987: 287) by being projected on a large, or small scale territory. I use scale here in the inverse way: as indication smaller or wider geographical spatial extension (in the sense in which it is usually used when the words micro and macro are employed).

²¹ Harré (1980) argued that the very large-scale groupings such as nations or a social class are better understood as taxonomic collectivities that is as constructs which exist only in the mind of the classifier and have no empirical referent (as an ordered system in addition to the parts” (in Knorr-Cetina 1988: 34). See also Anderson’s idea of imagined communities (1991).

The “macro” should be seen as “a summary representation actively constructed and pursued within micro-situations (1988: 39)”. This is a good point for the analysis of events and cases. One sees actors in micro-situations (cases, events) in their wider context and gives attention to how they are involved in an institutional and relational environment that stretches beyond the immediate event in time and space. One then can observe how actors are influenced by such structures, and how they restate and thereby reproduce such structures as law or legal pluralism and localize their meaning and consequences. As Knorr-Cetina says, the representing (micro) and the represented (macro) are best considered to pertain to different, coexisting realities, regardless of the claim of one to speak for the other” (1988: 45). This very well fits those processes in which the macro-representations law or legal pluralism are maintained or changed. But all this takes place in micro-situations that may or may not carry over in other micro-encounters. Knorr-Cetina’s approach therefore does not really help us if we are interested in the variety of what happens – simultaneously – in a myriad of micro-situations at a larger geographical scale, and what the consequences of these processes are. This can only be seen by looking at such situations at an aggregate level at a larger geographical (or social) scale.²²

In contrast to Knorr-Cetina, Collins has argued that “instead of viewing macro structure as the playing out of a set of rules, it is more useful to take a minimalist view of macro structure as the mere aggregation of micro encounters across time and space” (1992: 90). This is an important point for my problem. We need such aggregation, but have to ground it in space in order to see the *extensity of spatial coverage* of such processes and their variations. What we need is an account of the spatial organization of the existence and processes reproduction of law, assessed in terms of their extensity, intensity and impact (Held et al. 1999: 14 ff.).²³

Looking for the social life of law thus means looking at the meanings rules and principles produced in one context acquire in different and later contexts in which they are interpreted, transformed, linked to other issues, accepted or rejected, and at the intended and unintended consequences of this behaviour (F. von Benda-Beckmann et al. 1989). If we want to make empirical generalizations on law or legal pluralism in society, we need to come to statements based upon empirical data that indeed cover the region we want to generalize about. We need to know what happens in a variety of simultaneous situations or social processes. In order to make such variety visible, we need a time-oriented *geography of law* rather than cartography of law.²⁴ Such geography will show that law/legal pluralism is *multilocal*; that in different geographical settings we come across different existences of law or legal pluralism. Obviously such generalizations based on aggregation will yield quite a different picture of the law or legal pluralism in whatever region one is interested in than those accounts that construct generalizations on the basis of common denominators. Even in its most simple form of generalization, such account will be of a bewildering kaleidoscopic nature. But whether we like it or not, this is the stuff we need to know if we are interested in the existence and reproduction of law in society, and if we want to explain it.

²² Clearly, what Collins and Knorr-Cetina call “macro” here are very different concepts, they are talking about different issues while pretending to address the same one. Knorr-Cetina’s macro has an entirely different status: it concerns, literally, macro representations made in micro situations. She does not really offer an argument against Collins. Collins (and I as well) is interested in empirical generalizations based on an aggregation of micro situations; micro situations that, I want to add, can all be of the kind as analyzed by Knorr-Cetina.

²³ Held et al. (1999) develop these criteria for their definition of globalization. But the criteria are useful for looking at spatial organization at any scale.

²⁴ See F. and K. von Benda-Beckmann 1978 for residence rights in Minangkabau. F. and K. von Benda-Beckmann 1991 and F. von Benda-Beckmann (1999) for the significance of localized relationships between state officials and farmers and relationships between Ambonese villagers and Butonese immigrants. See also Blomley 1998.

References

- Abel, R. (1980) Redirecting social studies of law. *Law and Society Review* 14: 805–829.
- Abrams, P. (1982) *Historical sociology*. Shepton Mallet: Open Books.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities*. Revised edition. London: New York: Verso.
- Benda-Beckmann, F. von (1983) Why law does not behave: Critical and constructive reflections on the social scientific perception of the social significance of law. Pp. 233–262 in H. Finkler (comp.) *Proceedings of the Symposium on Folk Law and Legal Pluralism, XIth IUAES Congress, 1983, Vancouver*. Ottawa.
- (1984) Law out of context: A comment on the creation of customary law discussion. *Journal of African Law* 28: 28–33.
- (1986) Anthropology and comparative law. Pp. 90–109 in K. von Benda-Beckmann and F. Strijbosch (eds.) *Anthropology of law in the Netherlands*. Dordrecht: Foris.
- (1998) Islamic law and social security in an Ambonese village. Pp. 39–365 in F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, E. Casino, F. Hirtz, G.R. Woodman and H. Zacher (eds.) *Between kinship and the state: Social security and law in developing countries*. Dordrecht: Foris.
- (1989) Scapegoat and magic charm: Law in development theory and practice. *Journal of Legal Pluralism* 28: 129–148.
- (1992) Symbiosis of indigenous and western law in Africa and Asia: An essay in legal pluralism. Pp. 307–325 in W.J. Mommsen en J.A. de Moor (eds.) *European expansion and law: The encounter of European and indigenous laws in 19th- and 20th-Century Africa and Asia*. Oxford/New York: Berg Publishers.
- (1993) Recht, tijd en maatschappij. Pp. 135–160 in G. van den Bergh, C. Lorenz en R. Pieterman (red.) *Het recht van de geschiedenis: Historische dimensies in sociaal-wetenschappelijk onderzoek van recht*. Den Haag: Vuga. The-manummer Recht der Werkelijkheid 1993/II.
- (1994) Acts of last will in Indonesian local laws. Pp. 115–143 in *Actes à cause de mort – Acts of last will. Transactions of the Jean Bodin Society* No. LXII, 4th part. Bruxelles: De Boeck Université.
- (1999) Multiple legal constructions of socio-economic spaces: Resource management and conflict in the Central Moluccas. Pp. 131–158 in M. Rösler and T. Wendl (eds.) *Frontiers and borderlands*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Benda-Beckmann, F. and K. von (1978) Residence in a Minangkabau nagari. *Indonesia Circle* 15: 6–17.
- (1988a) Adat and religion in Minangkabau and Ambon. In H. Claessen and D. Moyer (eds.) *Time past, time present, time future*. Dordrecht: Foris.
- (1988b) Rechtsproduktion der Bevölkerung – Rechtsbewusstsein der Juristen. In B.O. Bryde und W. Hoffmann-Riem (Hrsg.) *Rechtsproduktion und Rechtsbewusstsein*. Baden-Baden: Nomos.
- (1991) Law in society: “From blindman’s-buff to multilocal law”. Pp. 119–139 in *Living law in the low countries*. Special Issue of *Recht der Werkelijkheid*. Amsterdam: Vuga.
- (1994) Texts in context: Historical documents as political commodity on Islamic Ambon. Pp. 223–243 in W. Marschall (ed.) *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world*. Bern: Ethnologica Bernensia 4/1994.
- (1998) *Where structures merge: State and ‘off-state’ involvement in rural social security on Ambon, Indonesia*. In S. Pannell and F. von Benda-Beckmann (eds.) *Old world places, new world problems: Exploring resource management issues in Eastern Indonesia*. Canberra: CRES.
- Benda-Beckmann, F. von, A. van Eldijk, J. Spiertz and F. Huber (1989) Interface or janus-faces: A critical assessment of the interface approach in development sociology from a socio-legal perspective. Pp. 205–220 in N. Long (ed.) *Encounters at the interface*. Wageningen: Pudoc.
- Benda-Beckmann, K. von (1984) *The broken stairways to consensus: Village justice and state courts in Minangkabau*. Dordrecht: Foris.
- (1985) The significance of Minangkabau state court decisions. *Journal of Legal Pluralism* 23: 1–68.
- Berger, P.L. and Th. Luckmann (1967) *The social construction of reality*. Harmondsworth: The Penguin Press.
- Blomley, N. (1998) Landscapes of property. *Law and Society Review* 32: 567–612.
- Bourdieu, P. (1990) *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Caenegem, R.C. van (1988) (ed.) *The birth of English common law*. Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition.
- Collins, R. (1992) The romanticism of agency/structure versus the analysis of micro/macro. Pp. 77–97 in J. Hamel (ed.) *The case method in sociology*. Special issue of *Current Sociology* 40.
- Comaroff, J. and S. Roberts (1977) The invocation of norms in dispute settlement: the Tswana case. In I. Hamnett (ed.) *Social Anthropology and Law*. A.S.A. Monograph 14, London: New York, San Francisco: Academic Press.

- (1981) *Rules and processes: The cultural logic of dispute in an African context*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fabian, J. (1983) *Time and the other: How anthropology makes its subject*. New York: Columbia University Press.
- Fitzpatrick, P. (1983) Law, plurality and underdevelopment. Pp. 159–182 in D. Sugarman (ed.) *Legality, ideology and the state*. London: Academic Press.
- Galanter, M. (1981) Justice in many rooms. *Journal of Legal Pluralism* 19: 1–47.
- (1983) *Reading the landscape of disputes: What we know and don't know (and think we know) about our allegedly litigious society*. Institute of Legal Studies. University of Wisconsin.
- Giddens, A. (1979) *Central problems in social theory*. London: Macmillan.
- (1984) *The constitution of society*. Oxford: Polity Press.
- (1985) Time, space and regionalisation. In: *Social relations and spatial structures*. Edited by D. Gregory and J. Urry, pp. 265–295. London: Macmillan.
- Griffiths, J. (1986) What is legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism* 24: 1–55.
- Haar, B. ter (1937) *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië in wetenschap, practijk en onderwijs*. Rede, Batavia.
- (1939) *Beginnselen en stelsel van het adatrecht*. Groningen: J.B. Wolters.
- Harée, R. (1980) *Social being*. Totowa: Rowman-Littlefield-Adams.
- Harvey, D. (1996) *Justice, nature & the geography of difference*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt & J. Perraton (1999) *Global transformations: Politics, economics and culture*. Cambridge: Polity Press.
- Holleman, J.F. (1978) Disparities and uncertainties in African law and judicial authority: A Rhoesian case study. *African Law Studies* 17: 1–35.
- Holleman, J.F. (ed.) (1981) *Van Vollenhoven on Indonesian adat law*. The Hague: Nijhoff.
- Knorr-Cetina, K. (1988) The micro-social order: Towards a reconception. Pp. 21–53 in N. Fielding (ed.) *Actions and structure: research method in social theory*. London: Sage.
- Lash, S. and J. Urry (1994) *Economies of signs & space*. London: Sage.
- Marcus, G. (1992) Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide. Pp. 309–331 in S. Lash and J. Friedman (eds.) *Modernity and identity*. Oxford: Blackwell.
- Merry, S.E. (1988) Legal Pluralism. *Law and Society Review* 22: 869–896.
- (1997) Legal pluralism and transnational culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Tribunal. Pp. 28–48 in R.A. Wilson (ed.) *Human rights, culture and context*. London: Pluto Press.
- Mitchell, J.C. (1983) Case and situation analysis. *The Sociological Review* 31: 187–210.
- Moore, S.F. (1973) Law and social change: The semi-autonomous social field as an appropriate subject of study. *Law and Society Review* 7: 719–746.
- (1977) Individual Interests and Organizational Structures: Dispute Settlements as “Events of Articulation”. In: I. Hamnett (ed.) *Social Anthropology and Law*. A.S.A. Monograph 14, London: New York, San Francisco: Academic Press.
- (1986) *Social facts and fabrications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993) The ethnography of the present and the analysis of process. *Recht der Werkelijkheid* 1993/2: 117–134.
- Pospíšil, L. (1971) *Anthropology of law; a comparative theory*, New York: Harper & Row.
- Sarat, A. and T.R. Kearns (eds.) *Law in everyday life*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sousa Santos, B. de (1985) On modes of production of law and social power. *International Journal of the Sociology of Law* 13: 299–336.
- (1987) Law. A map of misreading: Toward a post-modern conception of law. *Journal of Law and Society* 14: 279–302.
- Starr, J. and J. Collier (1989) *History and power in the study of law: New directions in legal anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Vollenhoven, C. van (1918) *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. vol 1, Leiden: E.J. Brill.
- (1931) *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. vol 2, Leiden: E.J. Brill.
- (1933) *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. vol 3, Leiden: E.J. Brill.
- Wickham, G. (1990) Knowing law, knowing politics. *International Journal of the Sociology of Law* 18: 31–44.

GEORG ELWERT

Herausforderung durch das Fremde –
Abgrenzung und Inkorporation in zwei westafrikanischen Gesellschaften
unter wechselnden evolutiven Bedingungen

Feindliche Abgrenzung, Gastfreundschaft oder Indifferenz – je nach Situation assoziieren wir andere Reaktionen, wenn wir an Fremde denken. Was die menschliche Orientierung gegenüber „Fremden“ bestimmt, muss mit Abstand betrachtet werden. Zwei in den materiellen Lebensumstände einander sehr ähnliche, im Verhalten gegenüber Fremden deutlich unterschiedene, bäuerliche Gesellschaften aus Westafrika zu betrachten, kann uns helfen Bedingungen des Umgangs mit Fremden auch in industriellen Gesellschaften zu erkennen.

Häufig wird Fremden mit Indifferenz begegnet. Wenn die Rede auf sie kommt, werden hingegen starke Emotionen deutlich, sie werden gefürchtet, gehasst oder geliebt und begehrt. Ethnozentrismus als feindliche Abgrenzung einerseits und Gastfreundschaft als Schritt zu Austausch mit und Inkorporation von Fremden sind Phänomene, die die sozialanthropologische (ethnologische) Forschung behandelt. Aber, wer das eine Thema behandelt, berührt selten das andere. Die Forschungsfelder erscheinen als relativ strikt getrennt. Fluchtpunkt dieses Beitrags ist es, die Simultaneität von Abgrenzung und Einbeziehung als ein notwendiges Konstruktionsmerkmal einer jeden menschlichen Gesellschaft darzustellen.¹ Wie Abgrenzung und Inkorporation organisiert sind, unterscheidet menschliche Gesellschaften jedoch sehr deutlich. Damit die Tragweite dieser Differenzen deutlich wird, werde ich zwei Beispiele aus dem gleichen Raum – Nordwest Bénin (bis 1974: Dahomey genannt) im 19. und 20. Jahrhundert – wählen.²

Das hier behandelte Gebiet wurde ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert von der kombinierten Wirkung der Verbreitung von Feuerwaffen in Afrika und der agrarindustriellen Produktion in Amerika erfasst. Es hieß nicht ohne Grund „Hinterland der Sklavenküste“. Die Jagd nach Sklaven durch afrikanische Unternehmen und der Handel mit dieser Ware durch europäische und amerikanische verändert Risiken und Chancen des Austauschs zwischen den afrikanischen Gesellschaften erheblich. Die europäische Kolonisierung Westafrikas mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unterbrach den Sklavenhandel und bald darauf die Sklavenjagden. Das veränderte die Bedingungen für Wirtschaft und Austausch erheblich. Erst sanken durch den neuen Frieden die Risiken eines jeden Aufenthalts fern vom eigenen Dorf, Reisen wurden möglich; dann wurde aber der innerafrikanische Handel eingeschränkt. Migration und Schulbildung eröffneten in der Folge neue Chancen. Die Annahme einer Gleichförmig-

¹ Präzise Hinweise und Fragen halfen mir bei der Ausarbeitung dieses Vortrags daher in besonderem Maße. Hierfür danke ich: Keebet von Benda-Beckmann (zu Verfahren), Artur Bogner, Karin Brandmüller, Wolfgang Fikentscher, Thomas Höllmann, Karl-Heinz Kohl, Manuela Leonhardt (zum Literaturüberblick) und Herfried Münkler (zum hier nur implizit diskutierten Vergleich). Für Anregung und Unterstützung habe ich besonders den Mitgliedern der Arbeitsgruppe „Herausforderung durch das Fremde“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu danken.

² Bei der Erarbeitung dieser Beispiele erfuhr ich Hilfe von: Thomas Bierschenk (zu „Kulturbringern“ in Bassila), Annette Czokelius (zu den Byalebe), Yakoubou Gomon, Maazou Gomina (beide in Bassila), Tilo Grätz (zu den Byalebe), Adriana Marin-Grez (Wahlkampf bei den Byalebe) und Brigitte Reineke (zum Biali).

keit der afrikanischen Kulturen von vor- bis nachkolonial, so „traditionell“ sie uns auch erscheinen mögen, wird dadurch fragwürdig. Häufig wird der Wandel beiläufig beklagt, er sei ein Hindernis, bei der Untersuchung der „ursprünglichen“ Verhältnisse. Ganz im Gegenteil hierzu sehe ich eine hierin eine besondere Chance um die dynamische Ordnung von Gesellschaften zu erkennen. Wie unterschiedlichen Außenbedingungen auf die gesellschaftliche Ordnung wirkten oder von ihr verarbeitet wurden, können wir untersuchen.

Unsere beiden Beispiele, die Byalebe³ in der Baum-Savanne des äußersten Nordwestens und die Baseda⁴, welche weiter südlich schon im Trockenwaldgebiet leben, unterscheiden sich nicht in der Technologie. Beides sind landwirtschaftliche Gesellschaften, welche den Pflug erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts kennenlernten und bis heute weit überwiegend nur die Hacke benutzen. Sie betreiben den Anbau von Hirse und Yams und sammeln Kräuter und Blätter auf dem Brachland und im Busch. Auch die Jagd und das Fallenstellen tragen zur Ernährung bei. Die Häuser sind aus Lehm errichtete Hütten mit Strohdächern, welche bei den Baseda ab den 70er Jahren und bei den Byalebe ab den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts allmählich durch Blechdächer ersetzt wurden.

Expansion unter Verfolgung, Stagnation unter dem modernen Staat: die fremdenscheuen Byalebe

Die Byalebe⁵, welche die größte der Gruppen von Bénins Nordostprovinz Atacora sind, fielen den französischen Kolonialherren bei der Kolonisierung Ende des 19. Jahrhunderts als herrschaftslose Gesellschaft auf. Es erschien nicht möglich, Autoritätsstrukturen bei ihnen einzuführen. Darauf war die Kolonialherrschaft aber angewiesen. Traditionelle Formen der Macht wurden umgeformt oder neue wurden eingeführt, um eine Vermittlungsinstanz für Anordnungen der Zentralinstanz zu schaffen. Bei den Byalebe misslang dies. Das bedeutet aber nicht, dass man die Byalebe als primitiv charakterisieren könnte. Im Gegenteil, offensichtlich stellten die Byalebe andererseits einen expansiven Modus von Gesellschaft dar, der auch Menschen aus anderen Gegenden integrieren können. Fremde⁶ können bei ihnen in zwei unterschiedlichen Rollen auftreten, entweder als Flüchtlinge oder als Feinde. Nur ganz marginal, vor allem vermittelt über die Schmiede, taucht noch eine dritte Gruppe, die Händler, auf, welche allerdings meistens auf Grund der Gefahr, für einen Feind gehalten zu werden, diese Gegend eher vermied. Auch noch nach der französischen Kolonialherrschaft finden sich Händler nur in den von den Kolonialherren künstlich geschaffenen Zentralsiedlungen. Flüchtlinge, die hier Schutz finden wollten, waren zu einer totalen Anpassung gezwungen. Als Frauen konnten sie einheiraten und als Männer wurden sie initiiert. D.h. Männliche Fremde konnten, als Jugendliche behandelt, initiiert werden und wurden so auch zu Byalebe. Nur wer initiiert ist, kann heiraten. In der Initiation wird eine totale Unterwer-

³ Phonetisch: *Byaləbə*. In der Literatur werden sie gemeinhin als Berba bezeichnet. Die Eigenbezeichnung ist jedoch *Byalebe* oder *Bielbe* mit dem vor- und nachgestellten Plural-Partikel der Menschen-Klasse. Zur Sprache, dem *Biali*, siehe Reineke 1998.

⁴ Phonetisch *Basəda*, wobei das *Ba-* Pluralpräfix der Menschenklasse ist. Zur Sprache, Anii oder Giseda (eigentlich *gi-anii-kre*), siehe Elwert 1994.

⁵ Informationen zu den Byalebe (Berba) verdanke ich kurzen Aufenthalten 1972, 1974 und 1991, den von mir betreuten Arbeiten von Tilo Grätz (1998 erweitert als Dissertation), Annette Czekelius (1999 erweitert als Dissertation), finanziert von der Freien Universität Berlin, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Studienstiftung des deutschen Volkes und Adriana Marin-Grez (1995), finanziert von der Stiftung „Die Brücke“.

⁶ Auf Biali heißt der Fremde: *pwasau*, Plural: *pwasəbə*.

fung geübt, soziale Normen, Spiele und Gesänge werden gelernt. Ein neuer Name wird verliehen.

Die Pluralbezeichnung Byalebe heißt nichts anderes als initiierte Männer. Eine andere „Stammesbezeichnung“ (Ethnonym) gibt es nicht. Dies deutet darauf hin, dass die Byalebe nur in einem sehr weiten Sinn überhaupt als Ethnie bezeichnet werden können. Sie verbindet eine bestimmte Form der Initiation der männlichen Jugendlichen und ein Kontinuum von Dialekten, die zur Gur-Gruppe gehören. Keine Instanz oberhalb der zusammensiedelnden Gruppen konnte auf die Einhaltung von Normen dringen oder gar zur gemeinsamen Verteidigung aufrufen.

Feinde wurden, wenn sie plötzlich auftauchten, mit vergifteten Pfeilen empfangen. Normalerweise jedoch entzog man sich ihnen durch Flucht. Auch heute noch können die Bewohner der im Weiler im Byalebe-Gebiet die Verstecke zeigen, in die man sich beim Auftauchen von berittenen Sklavenjägern zurückzog. Diese Verstecke werden bis heute noch gebraucht, wenn die staatlichen Steuereintreiber kommen.

Die Byalebe fallen auch heute noch in Bezug auf ihre materielle Kultur als extrem konservativ auf. Die wenigen Veränderungen legen die Metapher der Stagnation nahe. Sie gewannen bis in die Kolonialzeit ihr Eisen selber durch die Verhüttung von Raseneisenerz und stellten aus einer Pflanzenasche auch selbst ihr Salz her. Beides reduzierte die Abhängigkeit vom Handel. Das Fremde ist bedrohlich. Als in dem Ort Materi, welchen die Franzosen errichtet hatten, in den 60er Jahren zum ersten Mal ein Fahrrad auftauchte, war klar, dass dies kein Fahrzeug für Byalebe sein konnte. Solange die Spuren dieses ersten Fahrrads im Sande zu sehen waren, weigerte sich der Besitzer der dahinter liegenden Hütte sie zu überschreiten. Erst über zehn Jahre später wurde das erste Mal ein Fahrrad gekauft. Als in den 70er Jahren zum ersten Mal eine Nähmaschine auf den Markt gebracht wurde, war sie unverkäuflich. Der Händler konnte sie auf dem Marktplatz stehen lassen in der Hoffnung, beim nächsten Markttag einen Käufer zu finden. Zu seiner Überraschung gelang es ihm auch in den folgenden Wochen nicht, die Nähmaschine zu verkaufen. Sie blieb rostend auf dem Markt stehen und war dort noch viele Jahre zu sehen, bevor sie dann von einem Schmied als Alteisen weiterbehandelt wurde.

Der Konservatismus der Eltern war ein Motiv für junge Leute, in die Fremde zu gehen und sich dort niederzulassen. Ab den 1970er Jahren finden wir das Phänomen, dass junge Männer in die Ferne gehen. Aber – anders als bei den benachbarten Ethnien – schickt ein großer Teil von ihnen weder Gelder noch Nahrungsmittel zur Ernährung ihrer Eltern und anderen alten Verwandten zurück. Die einzige Sanktion, die sie zu fürchten hatten, war die Verfluchung durch die Väter oder väterlichen Onkel. Es bestand offensichtlich keine wirksame soziale Kontrolle, die sie auch im Auswanderungsgebiet gebunden hätte. Unter den Einwanderern im Landes-Süden fanden Tilo Grätz und ich fast niemanden, der sich als Byalebe bezeichnet hätte. Der Grund, warum zwar viele Auswanderer zu beobachten sind, sich aber in den Einwanderungsgebieten nicht zu erkennen geben, liegt im Phänomen der ethnischen Konversion. Die jungen Byalebe schließen sich anderen Gruppen an oder fusionieren mit ihnen zu einer künstlichen Gruppe „Atacora“. Sie übernehmen das Brauchtum der anderen. In ähnlicher Weise finden wir bei den Bevölkerungen, welche in den von den Franzosen durch Zwang geschaffenen Zentralorten blieben, eine Konversion zu neuem Brauchtum, sie werden Muslime, schließen sich christlichen Konfessionen – insbesondere protestantischen Fundamentalisten mit hohem moralischem Anspruch – oder den Baha'i an. Erst dadurch entstehen bindendere Formen der sozialen Kontrolle.

Der Konservatismus, wie der bruske Wandel, erklären sich durch die dieser Gesellschaft eigene Form der Konfliktlösung. Präferenziell wurden und werden (außer in den religiös

neudefinierten Hauptorten) Konflikte überwiegend durch **Meidung** gelöst. Nur blinde Wandersänger können es sich erlauben, in ihren Liedern eine verklausulierte Kritik zu üben. Darüber hinaus gibt es keinen Modus der Konfliktaustragung. Immer dann, wenn ein Streit auftritt, oder wenn eine körperliche Berührung als Gewaltakt interpretiert wird, kommt es zur Spaltung der Siedlungsgruppe. So fanden sich bis zum Ende der französischen Kolonisation (1960) fast ausschließlich Weiler von drei bis vier Häusern. Wenn mehr Leute zusammenwohnten, wuchs die Wahrscheinlichkeit von Konflikten, es kam zu Spaltungen.

Als 1989 die Demokratie in Bénin eingeführt wurde, erwarteten Außenstehende, dass die Byalebe, die sich noch nie einer Herrschaft hatten unterordnen wollen, dies Ereignis begrüßen würden. Es kam ganz anders. Sie waren verstört durch das Auftreten der Wahlpropagandisten für die verschiedenen Parteien.⁷ Sie baten, von diesen Parteien-Emmissären verschont zu werden. „Sie reden schlecht hinter dem Rücken anderer“. Das war für sie etwas Drohen-des, denn es könnte dazu kommen, dass einzelne Byalebe nun Partei beziehen zugunsten der einen oder anderen Position und dass es dadurch zu einem Streit käme. Und Streit bedeutet notwendigerweise Aufspaltung der Siedlung.

Dieses schwach entwickelte Potential der Konfliktaustragung war paradoxerweise Bedingung des außerordentlich großen Erfolges der Byalebe als Muster von Gesellschaftsorganisationen. Bis zum Beginn der französischen Kolonisation (ca. 1900) waren diese Gebiete von Raub-Überfällen bedroht, die ausschließlich Sklaven (be-)schaffen sollten. Unter der äußeren Bedingung der Razzien der Sklavenhändler war Dispersion, die Zerstreuung in kleinste Wohneinheiten, eine außerordentlich wirksame, wenn auch vermutlich nicht bewusste, Strategie zur Entmutigung der Sklavenjäger. Diese Sklavenjäger waren Wasangari (Bariba) aus dem Borgu im heutigen Dahomey und Nigeria und Tyokosi aus Sansane-Mango im heutigen Togo. Ihr Erfolg beruhte u. a. auf dem Einsatz von Pferden. Der Aufwand, ein Reiterheer in diese Gegend zu schicken, um dann nur die Einwohner von drei oder vier Hütten fangen zu können, war unökonomisch. Die Möglichkeiten kleiner Siedlungsgruppen, sich in gegrabenen Erdlöchern oder zwischen Felsen oder in Felsspalten zu verstecken, waren so groß, dass den Razzien der Sklavenjäger sogar ein völliger Fehlschlag drohte. Die Sklavenjagd war ein auf Reproduktion der Kapitalmittel angewiesenes Wirtschaftsunternehmen. Diese Risiken konnte man sich als Sklavenjäger nicht leisten. Eine in anderen Kontexten durchaus erfolgreiche Strategie der Sklavenjäger, war es, die zu fangende Bevölkerung auszuspionieren. Diesem Zwecke dienten insbesondere Händler. Die Strategie der Byalebe, sämtliche Fremde, die nicht durch ihre Armut selbst als Flüchtlinge zu erkennen waren, zu meiden oder sogar zu bekämpfen, schützte sie vor solchen Spionen.

Wenn wir, auf die mündliche Geschichte gestützt, die Geschichte der Population dieses Siedlungsraumes nachvollziehen, ergibt sich, dass die Byalebe in sehr kurzer Zeit expandierten und dabei insbesondere durch die Aufnahme von Fremden ihre Bevölkerungszahl stärkten. Möglicherweise bewogen sie auch Nachbarn dazu, ihre Institutionen aufzugeben und zum gleichen Lebensmodus überzugehen. Das Wachstum durch Aufnahme Fremder zeigt sich heute in der sprachlichen Heterogenität des Biali, ihrer in der Initiation gebrauchten gemeinsamen „Sprache“. Statt von einer Sprache sprechen die Linguisten hier von einem Dialektkontinuum.

Da die Byalebe kaum Formen der Konfliktlösung institutionalisiert hatten, fehlte ihnen auch ein Modus der Selbstveränderung ihrer Gesellschaft. Der technologische Stand, den sie in der Zeit der Sklavenjagden hatten, war der Stand, der sich bis über die Zeit der Kolonisation in die Jahre der Unabhängigkeit Bénins hielt. Nur in den ethnisch oder religiös zu neu-

⁷ Diese Information verdanke ich Adriana Marin-Grez.

en Formen der Gemeinschaftsorganisation konvertierten Gruppen, also bei den Migranten in neuen Siedlungsgebieten oder bei den um Kirchen und Moscheen gruppierten Bewohnern der Zentralorte finden sich systematische Formen der Übernahme von Innovationen.

Fremdenaufnahme und Innovation: der späte Erfolg der Baseda

Die Baseda⁸ verstanden sich früher als eine Verteidigungsgemeinschaft, man ist, in Anwendung eines europäischen Modells, versucht zu sagen: eine Eidgenossenschaft. Die Hauptsiedlung, die heutige Kleinstadt Bassila, war, wie die meisten Siedlungen der ihnen sprachlich verwandten Anii-Sprecher, durch Defensivstrukturen gekennzeichnet. Hohe Bäume wurden systematisch als Bannwald um die Stadt herum gehegt. Zwischen diesen wurden Dornenhecken angepflanzt. Ein Teil der Dornenhecken ließ sich mit Lianen wegziehen, so dass auf gewundenem Wege Lastenträger, nicht aber Reiter in die Stadt hineinkommen konnten.

Bassila war, wie man aus der Siedlungsgeschichte erkennen kann, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts demographisch kaum expansiv. Der Umfang nahm kaum zu, ganz anders als bei den Byalebe. Machtpolitisch jedoch konnte Bassila die Achtung seiner Nachbarn erringen, dadurch dass es die Heerzüge der Sklavenjäger von Tschamba (westlich, im heutigen Togo gelegen), Danhome (*Danxome*), aus dem weiter südlich liegenden Abome) oder Wasangari (auch Bariba genannt) von Paraku (im Osten des heutigen Bénin) zurückschlagen konnte.

Was heute an den Baseda auffällt, war offensichtlich auch schon im 19. Jahrhundert ein besonderes Merkmal: das Anlocken von Fremden.⁹ Fremde kamen im 19. Jahrhundert, wenn sie nicht Angreifer waren, als Flüchtlinge oder als Händler. Bassila definiert sich als Gemeinschaft von Flüchtlingen, welche dann bewusst organisierte Gemeinschaft bildeten. Im Anschluss an den Begriff *colluvies gentium* (Mühlmann 1962), der das zufällige Zusammenfließen im Gegensatz zur gemeinsamen Abstammung anderer Gruppen hervorhebt, können wir von einer Kolluvial-Ethnie sprechen. Der zweite Typ von Fremden waren die Handelspartner. Im Unterschied zu den Flüchtlingen strebten sie selten einen permanenten Wohnsitz an. Diese Fremden hatten sich in einem speziellen Viertel, *Zongo* genannt, niedergelassen. Zongo ist ein Haussa-Wort für von Händlern gegründete Stadtviertel. Wenn ein Fremder längere Zeit in Zongo gewohnt hatte und formell erklärte, dass er bereit war, die Gesetze von Bassila zu halten, dann konnte er durch Heirat (*connubium*) in die Menge der Baseda aufgenommen werden. Der von den Franzosen Bassila geschriebene Ortsname ist nichts anderes als die Pluralbezeichnung Baseda, für die Leute die die Gesetze des Marktplatzes *Ashidi* anerkennen.

Ein dritter Typ von Fremden waren neben den Flüchtlingen und Händlern die Sklaven, welche durch Razzien einzelner Gruppen aus Bassila gefangen wurden oder von Sklavenhändlern gekauft wurden. Der Status des Sklaven war nicht erblich. Die Nachkommen der Sklaven wurden vollgültige Familienmitglieder.

In Bassila wurde und wird bewusst innoviert. Dies ist ein öffentlich debattiertes Geschehen. Dass dem so ist, liegt an dem Charakter der Kolluvialethnie und dem lange Zeit anhaltenden Druck die Zahl der Bewohner durch Aufnahme von Neuen zu mehrten, um den Überfällen der räuberischen Nachbarn standhalten zu können. Der heterogene Ursprung ließ

⁸ Meine Feldforschungen in Bassila (seit 1972) sind in Elwert 1995 dargestellt. Meine letzte Feldforschung 1999 wurde dankenswerterweise von der DEZA (Bern, Schweiz) und dem Institut Kilimandjaro (Cotonou, Bénin) und seinem Direktor Lazare Séhouéto ermöglicht.

⁹ In Anii, der Sprache der Baseda heißen Fremde *basana*, Singular: *asana*.

nur die Wahl zwischen Abspaltung und damit Fortsetzung der Flucht oder Suche nach für alle verpflichtende Regeln, die immer Kompromisse oder Neuerungen sein mussten. Bei vielen Innovationen erinnert man sich noch daran, wie sie aus der Fremde kamen. Dass dies nicht vergessen ist, liegt auch daran, dass es das Ansehen fördert, wenn man an der Einführung einer Innovation mitgewirkt hat. Besonders Religion war offensichtlich etwas, was immer aus der Fremde kommen musste. Bei jeder einzelnen Gottheit der vorislamischen Religion konnte gesagt werden, von woher sie kam und welches ihre eigentliche ursprüngliche Sprache sei. Dies schloss freilich nicht aus, dass diese Religionen in der rituellen Praxis gründlich umgeformt wurden. Auf diesem Wege kam auch der Islam nach Bassila. Es war ein fremder Händler, gleichzeitig islamischer Gelehrter, welcher sich in Zongo niederließ, der nach seiner Integration in die Stadt Schüler ausbilden konnte. Noch heute ist man stolz darauf, ihn am Ort gehalten zu haben. Auch bei der Musik war die Regel, dass sie aus der Ferne zu kommen habe. Erst ab 1976 wurden Lieder komponiert, welche in der eigenen Sprache, im Anii, gesungen wurden. Auch Kleidung und Saatgut und manche handwerklichen Elemente gehören zu den Dingen, die man aus der Fremde übernommen hatte.

Im Außenbild gelten die Leute von Bassila als von extremem Zusammenhalt gekennzeichnet. Genau dies sagen sie aber nie von sich. Im Gegenteil: jeder Mensch wird, sobald ein gewisses Maß der Vertrautheit gegenüber Fremden hergestellt ist, auch über Konflikte sprechen. Dass Konflikte überhaupt angesprochen werden, fällt im Vergleich zu den Nachbar-ethnien auf. Es deutet darauf hin, dass sie als weniger bedrohlich erscheinen, weil es normalisierte Formen zu ihrer Abarbeitung gibt. Konflikte werden auf sehr unterschiedliche Weise gelöst. Sportliche Wettkämpfe sind eine Möglichkeit. Unter den jungen Männern gibt es im Frühjahr Wettkämpfe, bei denen der Gegner zu Boden gerungen werden muss. Das gängigste Feld von Konfliktaustragung sind Gespräche; sie schaffen eine öffentliche Meinung. Die Gespräche auf dem Marktplatz oder, seit der Islamisierung in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, vor der Moschee sind wichtiger Austragungsort für Differenzen.

Die auffallendste Institution ist die des Richters (*guya*). Die Entscheidungen, welche der Richter nach Beratung fällt, werden so selbstverständlich anerkannt, dass die Franzosen den Inhaber dieses Amtes als „König“ (*roi*) bezeichneten. Dass seine Rolle nicht die eines Königs ist, erkennen wir an der wichtigsten Form, welche in Bassila die „Institutionalisierung des Konfliktes“ gefunden hatte, in dem jährlichen Mpelema-Parlament (*mpələma*). Jedes Jahr, bis 1974, trafen sich die erwachsenen Einwohner vor ihren Häusern, um gemeinsam die Straßen zu fegen und dann den Kehricht auf einen Müllhügel (*mpelema*) zu tragen. Am Tag zuvor waren mit Gesängen, Gelagen und Festessen die erfolgreichsten Yamsbauern gefeiert worden, worauf diese selbst viel ausgeben mussten. Das Treffen auf Mpelema war also der krönende Abschluss eines emotional fesselnden Festes. Auf diesem Hügel standen sich nun, umringt von einer großen Zuhörerschar beiderlei Geschlechts, der Guya einerseits und einige alte Männer, die *jəriwo*, andererseits gegenüber. Der Guya war Repräsentant der später gekommenen Flüchtlingsgruppen, welche selbst keine eigenen Sammel- und Jagdrechte an dem Land um den Ort hatten. Sie durften wie alle anderen Menschen ihre Felder anbauen, für den Zugang zu Wildbret und das Sammeln von Schibutter-Nüssen waren sie aber auf die Altansässigen, die Nachkommen der zuerst angekommenen Flüchtlinge, angewiesen. Dieses Establishment wurde durch einige alte Männer, die die Ältesten ihrer Verwandtschaftslinie (*lineage*) waren, vertreten. Sie standen dem Guya gegenüber.

Bevor diese eintägige Tagung, welche den Bund der Einwohner bekräftigen sollte, dieser „Bundestag“, mit einem Opfer begann, wurden die Umstehenden vom dem die Zeremonial-Trommel (*gəŋgəni*) tragenden Barden gefragt: „Haben unsere Mächtigen im vergangenen Jahr die Gesetze respektiert, welche wir vor einem Jahr hier beschlossen hatten?“ Ein lautes

Gemurmel an dieser Stelle hätte die Mächtigen vom Hügel vertrieben. Mir ist kein solcher Fall berichtet worden, wohl aber berichten die Nachkommen der früheren Würdenträger auch heute noch von einem Moment der Stille, als einem Augenblick größter Anspannung. Das Risiko des Zerbrechens ihres Bundes stand den Beteiligten vor Augen. Was den Leuten von Bassila selbstverständlich ist, nämlich dass die Mächtigen den Gesetzen unterworfen sind – der Grundgedanke des Rechtsstaats! –, ist in anderen ethnischen Gruppen des Landes keine Selbstverständlichkeit. Auch im modernen Staat Bénin setzte sich die Idee, dass die Mächtigen den Gesetzen unterworfen seien, erst seit 1989 durch. Wenn nach einer Pause das Trommel-Signal „sang“, konnte das Verfahren fortgehen.

Die Trommel des Barden war auch in anderer Beziehung mit Macht assoziiert: wenn Bassila angegriffen wurde, erklang diese Trommel und rief die Männer zum Kampf. Auch als die Bevölkerung in der Kolonialzeit und danach zu Aufständen gegen den Vertreter der Staatsgewalt, den *sous-préfet*, gerufen wurde, erklang diese Trommel.

Die Gesetze der Baseda wurden nun freilich nicht in einer allgemeinen Abstimmung beschlossen, wie sie uns aus schweizerischen „Tagssatzungen“ vertraut ist. Das Wort hatte der Guya, der Vertreter der später Zugewanderten. Er formulierte Vorschläge für Gesetze. Diese waren zum Teil die Bekräftigung alter Gesetze und gelegentlich Innovationen. Immer gehörte eine Festsetzung der Lebensmittelpreise dazu. Dieser Punkt war deswegen so wichtig, weil Bassila systematisch die fremden Händler durch niedrige Nahrungsmittelpreise anlockte. Die Karawanen waren fast ausschließlich Trägerkarawanen. Lebensmittel waren ihr Treibstoff, Bassila war hierfür die „Tankstelle“. Bassila produzierte in großem Ausmaß Nahrungsmittel und wurde so zu einem Knotenpunkt der Karawanenstraßen. Zu niedrige Preise hätten allerdings trotz der Lobgesänge für die besten Landwirte vor der Mpelema-Feier die Menge der Nahrungsmittelproduktion gefährdet. Daher war die Entscheidung über die Höhe dieser Preise von äußerster ökonomischer Wichtigkeit.

Das, was der Guya laut formulierte, konnte nun im Kreise debattiert werden. Nicht immer bestand eine Notwendigkeit zur Debatte, da oft die Vorschläge konsensuell waren. Schon vorher hatte man sich in der Gesprächs-Öffentlichkeit ausgetauscht. Wenn es zu einer Debatte kam, verlief diese aber häufig kontrovers. Den Ältesten ist heute noch der Bericht über eine Debatte in Erinnerung, bei der der Guya vorgeschlagen hatte, die Todesstrafe einzuführen. Der Vorschlag erschien nach den vorhergehenden Gesprächen anlässlich eines schrecklichen Mordfalles konsensuell. Eine Frau meldete sich und sprach mit überzeugenden Argumenten dagegen. Nachdem sie gesprochen hatte, erhielt sie, vom Barden ein mit der Signal-Trommel „gesungenes“ Signal getrommelt, welches in Worte übersetzt sagte: „Wir loben den Mut der Person, welche sich hier geäußert hat.“ Dies Signal gab nicht seine Meinung wieder, sondern war ein Standard-Element des Verfahrens. Er musste es immer trommeln, wenn jemand eine Minderheitsposition formuliert hatte. Dies zeigt uns, dass das Recht auf divergente Meinung, der Dissens,¹⁰ institutionalisiert war. Dadurch war eine Konfliktaustragung über den Streit mit Worten (anders als bei den Byalebe) erleichtert. Nach der Rede der Frau wurde das vorher konsensuell erscheinende Votum nicht mehr aufrecht erhalten.

Nach der Debatte wiederholte der Guya üblicherweise seinen Vorschlag. Nun war es die Sache der alten Herren des Establishments hierzu durch angedeutete Kopfbewegungen und ein gemurmelter Ja oder Nein ihre Zustimmung auszudrücken. Zwischen ihnen und dem Guya stand der Barde mit seiner Trommel und dann, wenn er den Eindruck hatte, dass die Mehrzahl der Alten zustimmte, trommelte er ein entsprechendes Signal. Dadurch wurde der

¹⁰ Hier danke ich Lewis Coser für den Hinweis auf „dissent“.

Ausspruch bekräftigt und wurde zum Gesetz. Die Alten hatten kein Recht, selbst einen Vorschlag zu formulieren, wohl aber konnten sie ihn durch ein Veto blockieren. Der Guya seinerseits konnte alles formulieren, wonach ihm der Sinn stand, er musste aber mit dem Veto der Alten rechnen. Die öffentliche Meinung war für ihn eine wichtige Bezugsgröße.

Bei den Baseda war etwa die Frage, ob man zum Islam übergehen sollte, insofern durchaus konfliktiv, weil das zur jährlichen Tagsatzung gehörige Fest mit Hirsebier, also mit einem alkoholischen Getränk, gefeiert wurde. Während früher der Konsum des Hirsebiers eine Selbstverständlichkeit war, war er in der Zeit der Islamisierung als „religiös“, als Element heidnischer Religion, interpretiert worden. Konnten die Würdenträger noch an dem Fest teilnehmen, wenn sie Muslime würden? Müssten Zeremonie und Entscheidungsverfahren ausfallen? Auf dem Mpelema wurde die Entscheidung gefasst, dass dieses Ritual nichts mit Religion im Sinne des Islam zu tun habe, dass die Religion insofern Privatsache sei und dass die Möglichkeit keinen Alkohol zu konsumieren, den Einzelnen daher freigestellt würde. Dieses Element des Rituals wurde entritualisiert. Die religiöse Innovation – der Islam als Religion der Schriftkultur und der Verbindung zu fernen Ländern – konnte sich durchsetzen.

In der Kolonialzeit nutzten die Leute von Bassila die verbesserten Möglichkeiten des Reisens und engagierten sich stärker im Handel. Auch Frauen sandten Handels-Karawanen aus. Erst die Durchsetzung der kolonialen Grenzen als Zollgrenzen und später dann die Konkurrenz durch Lastwagen brachte diesen Handel zum Erliegen. Fern der Küste, im Norden der Kolonie, zwischen der Grenze zu Togo und dem Fluss Teru gelegen und ohne eine befestigte Piste wurde Bassila mit dem Aufkommen des Lkw-Verkehrs zu einem marginalen Standort. Desto überraschender ist die weitere Entwicklung: Die Möglichkeiten der Schulbildung wurden genutzt. Die Schulgebildeten zogen in großer Zahl „in die Fremde“, in den Süden des Landes und in die Goldküstenkolonie, das spätere Ghana. Hier hatten sich einige Baseda schon vor Beginn der französischen Kolonialzeit niedergelassen, um nach einigen Jahren der Arbeit mit Geld und britischen Industriewaren wieder in die Heimat zurückkehren zu können. Im Unterschied zu den Byalebe bleiben die Auswanderer dem Ort Bassila verbunden.

1974 verbot der nun „sozialistisch“ gewordene Staat das alte Ritual auf dem Müllhügel. Am Ende des gleichen Jahres gründeten Schulgebildete eine Selbsthilfevereinigung der Ansässigen und Auswanderer. Ohne dass es ihnen bewusst war, führten sie mit der jährlichen Versammlung der Selbsthilfevereinigung eine travestiierte Form der alten Tagsatzung fort. Jede dieser Sitzungen begann mit einem Rechenschaftsbericht, welcher durch Kassenprüfer kritisiert oder bestätigt werden musste. Ein Enkel eines Guya wurde in die Rolle des Kritikers und Kassenprüfers gedrängt. Aufgrund der großen Bedeutung der Öffentlichkeit konnte diese Vereinigung der Bürger von Bassila¹¹ einen hohen sozialen Druck aufbauen und die reich gewordenen Mitbürger und Migranten zu einer Abgabe zwingen. Diese Abgabe wurde investiert. Es wurden kleinere Wirtschaftsbetriebe errichtet, ein kommunaler Lkw gekauft, ein Haus der Volkskultur errichtet und die Alfabetisation unterstützt. In der von mir beobachteten Periode von 1974 bis 1999 kam es – anders als in anderen von mir beobachteten ähnlichen Vereinigungen, die dem Vorbild Bassilas folgten – zu keiner Unterschlagung.¹²

¹¹ *Assemblée Générale des Ressortissants de Bassila.*

¹² Erst 1999 drohte dieses Gemeinschaftsmodell zu zerbrechen, als nun eine charismatische Bewegung versuchte, mit einer neugeschöpften Tradition unter Beibehaltung des Wortes Guya ein Königtum mit einem muslimischen Regenzauberer an der Spitze zu errichten. Ob die Traditionsbewahrer, welche eher wunderkritische Nüchternheit vertreten, sich hiergegen durchsetzen können, ist noch offen. Dass der Import fremder Traditionen verbunden mit einer regen öffentlichen Kommunikation auch solche Phänomene zeitigen könnte, hätte ein So-

Fremde, Konfliktmanagement und Selbstveränderung

Wir erkennen an diesen beiden Beispielen einen Zusammenhang von Formen der Konfliktorganisation, der Selbstveränderung und äußeren evolutiven Bedingungen. Es ist dabei wichtig, dass wir Konflikt nicht als etwas Chaotisches, Störendes und Irreguläres ansehen, sondern als Etwas, das – obwohl unerwünscht – in mehr oder weniger eng gefassten und für jede Gesellschaft spezifischen Bahnen verläuft. Diese Perspektive steht den Gesellschaften selbst kaum vor Augen. Das wenig Erwünschte wird zum Unnormalen erklärt. Gleiches gilt vom sozialen Wandel. Gesellschaftliche Selbstbilder sind überwiegend statisch. Und doch weist jede Gesellschaft, so meine Arbeitshypothese, in der Veränderung ihrer Produkte, ihres Wissens und ihrer Ordnungen spezifische Formen auf. Die Transformationen sind nicht völlig zufällig, sondern folgen Pfaden. Diese für eine Gesellschaft je spezifischen Transformationspfade können die Generationen überdauern. Ich akzentuiere damit die endogenen Muster des Wandels. Diese Muster der Konfliktaustragung und des Wandels interagieren nun mit den Bedingungen, die die umgebenden Gesellschaften und die Natur stellen. Da sich beide wandeln, berührt das die Fähigkeiten einer Gesellschaft, sowohl ihre Individuen als biotische Einheiten als auch sich als ein Muster zu reproduzieren – sich intergenerationell als Selbst-Ähnliches zu erhalten. Hier behandle ich nur die – weitaus dramatischeren – Veränderungen der sozialen Umwelt.

Der Verweis auf evolutive Bedingungen, bedarf der Erklärung. Ich verstehe dabei Evolution nicht im landläufigen Sinne von „Hinentwicklung zu etwas Besserem“ sondern angelehnt an die präzisere Bedeutung in der Biologie als Zusammenwirken von Variation und Selektion mit dem Ergebnis einer gerichteten Entwicklung. Die Gesellschaften der Sklavenküste und ihres Hinterlandes veränderten sich durch Lernen von einander und durch interne Muster-Änderungen, die aus nachträglich legitimierten Normverletzungen oder geplanten Verbesserungen entstanden waren. In der Summe lässt sich dies als Variation in dem Sinne behandeln, den die Biologie dem Begriff verleiht. Zugleich bestand eine Selektion, dadurch dass die Sklavenjagden jedes Jahr aufs Neue einzelne Gesellschaften so schädigten, dass sie nicht fortbestehen konnten. Entweder starben zu viele Menschen oder wurden geraubt oder die wenigen Überlebenden mussten sich, um langfristig überleben zu können, als Flüchtlinge andern Gesellschaften anschließen. Die Vernichtung einzelner Gesellschaften und die Kontinuität anderer war nicht völlig zufällig. Daher kann man die Wirkung der Selektion als einen evolutiven Prozess ansprechen. In diesem Prozess erwiesen sich freilich unterschiedliche Gesellschafts-Typen als reproduktiv und nicht nur die Gejagten sondern auch die Jäger veränderten sich (was hier aber nicht behandelt werden kann, s. Elwert 2000).

Solange Sklavenjagden die Reproduktion bedrohten, war die Gesellschaft der Byalebe ein ausgesprochenes Erfolgsmodell. Sobald aber der Frieden Handel und Migration ermöglichte, kamen sie durch ihre nur schwach ausgebildete Kapazität des endogenen Wandels ins Hintertreffen. Die Baseda hingegen, die sich in der Zeit der Kriege durch eine hohe interne Kohäsion gegen die äußeren Feinde halten konnten, bekamen mit dem kolonialen Frieden ihre Chance. Die Mechanismen, die vorher Inkorporation und Kohäsion ermöglichten, konnten nun verstärkt zum endogenen Wandel genutzt werden. Dadurch konnte sich Bassila in der Konkurrenz der regionalen Hauptorte trotz seiner extremen Randlage erfolgreich behaupten.

zialwissenschaftler vorhersehen können. Charismatische Bewegungen können unter ähnlichen Bedingungen auch in Industriegesellschaften auftreten. Die Mechanismen, welche in innovationsoffenen Gesellschaften mit großer internationaler Vernetzung bei gleichzeitig intensiver Entfaltung der Massenmedien zur Übernahme autoritärer Welterlösungs-Ideologien führten, sind uns aus der deutschen Geschichte durchaus vertraut.

In beiden Gesellschaften – den Byalebe wie den Baseda – finden wir Formen der Grenzziehung gegenüber fremden Menschen und fremden Ideen. Das Thema der Grenzen wird in der Ethnologie selten thematisiert. Selbst in der Luhmann'schen Systemtheorie taucht es als empirisches Phänomen eher marginal auf.¹³ Grenzen zwischen Gesellschaften erscheinen bisweilen als Zonen geringeren Austausches. Grenzen sind nicht notwendigerweise solche Gebiete reduzierten Austausches, sie können sogar der intensivste Austauschort sein. Als Grenzen sind m.E. die Zonen zu bezeichnen, in welchen die auf Austausch angewandten Regeln als Ganzes oder in ihrer Bewertung wechseln. Das Fremde ist das, was jenseits der Grenze ist. Es kann nur nach bestimmten Selektionen oder Transformationen zum Zugehörigen werden. Prozesse, durch die Fremdes zu Eigenem wird, nenne ich Nostrifikation. Jede Gesellschaft weist solche Formen der eingestanden oder uneingestanden An-Eignung auf. Bei den Baseda etwa wurde durch die Entscheidung des Mpelema-Parlaments der Islam von einer fremden zu einer „unsrigen“ Religion.

Grenzen sind ein Mittel, das Betriebssystem, die reproduktive Organisation einer Gesellschaft zu schützen. Schützenswert sind insbesondere zwei Bereiche: 1. die physische Reproduktion und 2. die Kommunikationsregeln. Zur physischen Reproduktion gehören die Regeln des Zusammenhangs von eigener Arbeit und Konsum und die der Organisation von Verwandtschaft und Heirat. Dies ist menschlichen Gesellschaften meist deutlich bewusst; bei den Byalebe wie bei den Baseda wurde als Paradigma von sozialen Normen immer angegeben: das Verbot des Diebstahl und das Verbot des Ehebruchs. Die Kommunikationsregeln im weitesten Sinne sind Voraussetzungen für die Anschlussfähigkeit. Die Anschlussfähigkeit muss auch über die Generationen gewährleistet sein. Bei den Baseda ist dies durch die normative Kontrolle des Zusammenlebens in Familienverbänden und Ehe-Allianzen und eine städtische Verteidigungsgemeinschaft gegeben. Bei den Byalebe wird dies über die Initiation der Männer einerseits und über die darauf aufbauenden Heiratsrituale andererseits vermittelt.

Wenn es außerhalb des Systems attraktive Güter und Formen des Umgangs gibt, welche eine Differenz zum Innern darstellen, ist es für das System überlebenssichernd, das Hereinströmen dieser Ideen, Güter und Verhaltensformen zu kontrollieren. Bei den Baseda kann man dies an einem Extremfall sehr gut zeigen. Die Freiheit des Imports von Fremden ist für den Fall vollständig liberalisiert, dass die Fremden einer nicht minder vollständigen Kontrolle unterworfen werden, dadurch dass sie Sklaven sind.

Die Abgrenzung der Gesellschaft schafft ein schwerwiegendes Problem. Jedes Sozialsystem in einer kompetitiven Umwelt benötigt Formen der Selbstveränderung. Wenn eine Gesellschaft keine Kapazität zum endogenen Wandel hätte, könnte sie sich nicht an wandelnde Umwelten anpassen. Sie kann nicht durch Variation und Selektion (*trial and error*) andere Formen des Sozial- und Wirtschaftslebens erproben, welche ihr unter Umständen gegenüber ihren Nachbarn Vorteile brächten. Je kompetitiver die soziale Umwelt ist, etwa indem sie mit Handelsgütern in Konkurrenz tritt, die gleichen Flächen beansprucht oder die gleichen Menschen an sich ziehen will, desto höher ist die Anforderung an die endogene Veränderungskapazität. Die geringe Kapazität zum sozialen Wandel erscheint bei den Byalebe als ein aktuelles Problem.

Endogener Wandel kann auch durch Missverständnisse und Normverletzungen generiert werden. Jedes Sozialsystem hat immer Elemente von interner Dysfunktionalität und Inkohärenz. Als mögliche Ausgangspunkte von Wandel sind diese Dysfunktionalitäten insofern paradoxerweise „etwas Funktionales“. Nach meinem Eindruck ist diese Quelle des Wandels unter kompetitiven Bedingungen allerdings ein eher schwacher Generator von Veränderung.

¹³ Vgl. Luhmann 1997: 76–77, 641, 809.

Wirksamer ist der Import von Ideen und Praktiken. Der Import von Menschen kann auch ein Import von Ideen und Praktiken sein. Der Import von Fremden kann die Kapazität des Wandels vergrößern. Dort, wo – wie bei den Byalebe – totale Anpassung verlangt wird, ist diese Möglichkeit beschränkt.

Der Import von Fremdheit stellt allerdings eine hohe Anforderung an das System, denn die Reproduktion kann dadurch gefährdet werden. In der elektronischen Datenverarbeitung spricht man von Viren im Betriebssystem. Es sind Mengen von Fremdinformationen, welche sich unkontrollierbar reproduzieren. Selbstreproduktive soziale Systeme benötigen daher eine wirksame Kontrolle des Umgangs mit fremden Ideen, Gütern und Menschen (SSRC 1954). Diese Kontrolle hat zwei Orte: 1. die Grenzzone der Aufnahmen von Fremden; bei den Baseda symbolisch klar markiert durch den Ortsteil Zongo, und 2. die Formen der Konfliktbewältigung; bei den Baseda konkretisiert in dem Mpelema-Verfahren unter Beteiligung des Richters. Den Verlust des internen Anschlusses zeigen jene Byalebe, welche durch ethnische Konversion zu Nicht-Byalebe werden.

Zwischen den unterschiedlichen menschlichen Gesellschaften variieren die Formen des Umgangs mit Fremden nicht beliebig. Sie sind vielmehr von den Formen der Kooperation und des Konflikts konditioniert. Die Formen der Konfliktbewältigung haben dabei das größere Gewicht. Sie können Räume der Vorhersehbarkeit, Prävisionsräume, schaffen. Durch die „Institutionalisierung des Konflikts“ wird vorhersehbar, was durch ein bestimmtes Verhalten geschehen kann und was nicht. Die Rolle des Fremden und die Regeln des Umgangs mit ihm zu definieren, heißt immer auch Konflikte in Bahnen lenken. Dies lässt sich auch aus der Perspektive der Kooperation zwischen Menschen beleuchten:

Die Ausgestaltung von Fremden-Rollen muss zwei Bedingungen gleichzeitig erfüllen, um Kooperation zu ermöglichen: Routine und Differenz. Der Fremde muss 1. als Fremder ein Stück Differenz behalten, um überhaupt als Austauschpartner begehrt zu bleiben; sonst lägen Konkurrenz oder Indifferenz nahe. 2. muss Routine entstehen, um Angst vor fremden Verhaltensmustern eingrenzen zu können. Kaum eine Gesellschaft im Norden Bénins dürfte eine so hohe Bereitschaft zur Integration von Fremden und eine so hohe Frequenz der Aufnahme der Innovation aufweisen wie die Baseda. Aus ihrer eigenen Sicht jedoch sind sie eine Gesellschaft, die Fremden gegenüber größtes Misstrauen walten lässt. Fremde, d.h. neue, Ideen können nicht einfach so eingeführt werden. Selbst als Bassila 1999 angeboten wurde, mit einem Zuschuß der schweizerischen Entwicklungshilfe eine eigene Radiostation zu bauen, hieß es erst einmal: „halt!“ Ein solches Unterfangen kann erst begonnen werden, wenn es die jährliche Versammlung, die *Assemblée Générale*, beschlossen, d.h. sich zu eigen gemacht hat. Der Einbau von Verfahren der Nostrifikation als Schranken für die Übernahme von Innovationen und die Integration von Fremden durch Verfahren mit Ja/Nein-Optionen zeichnen Bassila aus. Dies illustriert die Hypothese, dass die Verfahrensförmigkeit der Nostrifikation von Innovationen und der Fremdenaufnahme sowohl eine große Innovationshäufigkeit als auch eine frequente Fremden-Integration erklären.

Die durch den Umgang mit Fremden geschaffenen Grenzflächen sind von zentraler Bedeutung für die unterschiedlichen Evolutionspfade von Gesellschaften. Das Schicksal einer Gesellschaft ist kein Zufall, sondern wird durch die Formen der Konfliktorganisation und der Abgrenzung zwischen Eigenem und Fremdem konditioniert. Dieser Zusammenhang wird m.E. in der sozialanthropologischen Forschung des gesellschaftlichen Wandels zu wenig beachtet. Dies mag auch daran liegen, dass die Selbstdarstellungen, welche Gesellschaften von sich geben, dies nicht thematisieren. In der Selbstdarstellung erscheint die Grenze als klare Linie. *De facto* ist dies jedoch der Ausnahmefall von gesellschaftlichem Sein; im Kriegsfall wird die Grenze zur Linie. Jede Gesellschaft hat unterschiedliche Modi des Umgangs mit

Fremden, welche zumindest latent, häufig aber aktualisiert, nebeneinander bestehen: Einerseits die aggressive Abgrenzung gegen sie zum Aufbau von Verteidigungsbereitschaft und andererseits die intensiv gesuchte Vernetzung zur Vermehrung der eigenen Kooperations-Chancen (vergl. für Zentralafrika Oppen 1993). Außerhalb des Kriegsfallles sind vielfach gegliederte Grenzzonen mit vielfach gegliederten Rollen für Fremde das Normale. In einem sich selbst organisierenden System übernimmt diese Grenzzone die unverzichtbare Aufgabe des Heranbringens und Austestens neuer Lösungen gesellschaftlicher Probleme.

Ob eine Gesellschaft eher Abweisung verbunden mit rigider Abgrenzung oder eher Inkorporation mit Verfahren der Nostrifizierung des Neuen akzentuiert, lässt sich nicht als mehr oder weniger fortschrittlich bezeichnen. Beides kann den jeweiligen Bedingungen der gesellschaftlichen Umwelt angemessen oder unangemessen sein. Der innovationsstarke zweite Typ, der des Fremde und Innovationen inkorporierenden Bassila, dürfte dabei eher eine Chance unter unterschiedlichen und sich rasch wandelnden Umwelten haben. Ob Bassila aber unter den Bedingungen anhaltender Sklavenjagden noch ein weiteres Jahrhundert standgehalten hätte, darf bezweifelt werden.¹⁴ Die extrem fremdenscheuen Byalebe hätten sich durch Verstecken und Flucht noch länger halten können.

Eine Stärke Reproduktion von Menschen und ihrer Ordnung im Vergleich zu anderen höheren Lebewesen scheint darin zu liegen, dass es sich um die Reproduktion flexibler Muster handelt. Diese Muster dürfen jedoch nicht beliebig variieren. Ordnung muss Räume der Vorhersehbarkeit, Prävisionsräume, schaffen. Konflikt muss in Bahnen gelenkt werden, Kooperation muss routinisiert werden. Die Formen von Konflikt und Kooperation konditionieren die Aufnahme von Fremden. Differenz und Routine sind Bestimmungsgrößen hierfür. Wenn eine Gesellschaft differenzierte Formen der Fremdenintegration mit einer Institutionalisierung der Konflikte verbindet, welche die Angst vor den Fremden kontrolliert, gewinnt sie an Fähigkeit, sich selbst zu verändern, ohne den internen Anschluss der Generationen zu verlieren.

Literatur

- Czekelius, Annette 1999, *Artistry and Effectiveness in language use: the evaluation of ways of speaking among the Berba of Bénin*. Ph.D. Dissertation. London: School of Oriental and African Studies.
- Elwert, Georg 1994, *Petit dictionnaire: Anii-Français*. Version Préliminaire. Sozialanthropologisches Arbeitspapier Nr. 62. Berlin: Das arabische Buch.
- Elwert, Georg 1995, *Changing Certainties and the Move to a „global religion“*. Medical knowledge and Islamisation among Anii (Baseda) in the Republic of Bénin. In: Wendy James ed. *The pursuit of certainty*. London: Routledge.
- Elwert, Georg 2000, *Societal evolution under conditions of violence – cases from West Africa*. Vortrag bei der Tagung „Evolution“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Tschechischen Akademischen Gesellschaft in Prag 11. 3. 2000 (unpubliziert).
- Grätz, Tilo 1998, *Etat, Transformations et pouvoirs locaux à Tanguéta*. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld.
- Luhmann, Niklas 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marin-Grez, Adriana 1995, *Beobachtungen zum Politikverständnis in einem westafrikanischen Kontext*. Ethnologische Magisterarbeit FU Berlin.

¹⁴ Der südliche Feind Danhome (phonetisch: *Danxomé*) setzte systematisch Spione ein, gegen die Bassila – anders als die Byalebe – keinen Schutz aufwies, und arbeitet im Kontakt mit Europäern an der Verbesserung seiner Rüstung. Wäre Danhome nicht von Frankreich unterworfen worden, hätte es die in den 90ern des 19. Jahrhunderts in Abome erprobten Maschinengewehre, durch genaue Rekognoszierung vorbereitet, erfolgreich gegen Bassila einsetzen können.

- Mühlmann, Wilhelm E. 1962, *Homo Creator*. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Oppen, Achim von 1993, *Terms of trade and terms of trust*. Münster: Lit-Verlag.
- Reineke, Brigitte 1998, Des constructions relatives dans les langues de l'Atacora. In: *Gur Papers/Cahiers Voltaïques* 3: 95–106.
- Social Science Research Council 1954, Acculturation. In: *American Anthropologist* 56: 973–1002.

ANDREAS HEINEMANN

Der Übergang zur Marktwirtschaft in der Mongolei – Wettbewerbspolitische Vorgaben und nationale Besonderheiten im Transformationsprozess

Die Überleitung einer zentral geplanten Volkswirtschaft in eine dezentral gesteuerte Marktwirtschaft erfordert ein umfassendes Bündel von Maßnahmen auf wirtschaftlicher, rechtlicher und sozialer Ebene. Auf die Erfahrungen, die in den etablierten Marktwirtschaften gewonnen wurden, kann dabei nicht verzichtet werden. Andererseits ist es erforderlich, wirtschaftspolitische Maßnahmen auf ihre Kompatibilität mit der wirtschaftlichen und politischen Kultur des Reformlands zu überprüfen. Die unbesehene Übernahme fremder Erfolgsrezepte ist mit großer Wahrscheinlichkeit zum Scheitern verurteilt. Vielversprechend ist der Weg, nach dem Kooperationsmodell das Beratungsangebot und die Bedürfnisse des Reformlands zur Deckung zu bringen. Ganz in diesem Sinn ist ein neuer Schwerpunkt in der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit entstanden, nämlich auf dem Gebiet des Aufbaus von Strukturen, die für ein funktionierendes Wirtschaftssystem erforderlich sind. Ökonomen, Juristen und Anthropologen sind hier gefragt. Die deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GtZ) hat in einer ganzen Reihe von Transformationsstaaten in Mittel- und Osteuropa sowie in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion und in der Mongolei Projekte für Wirtschaftsrechtsreform gegründet. Die Aufgabe dieser Einheiten besteht in der Beratung staatlicher Stellen bei der Schaffung oder Verbesserung des marktwirtschaftlichen Rahmens.¹ Die folgenden Ausführungen fußen auf den persönlichen Erfahrungen, die ich 1996 bei zwei Mongolei-Aufenthalten im Auftrag der GtZ sammeln konnte.² Zunächst sind einige allgemeine Bemerkungen über den Stellenwert der Wettbewerbspolitik im Transformationsprozess erforderlich (1.); es folgt ein Abriss über den Transformationsprozess in der Mongolei (2.), um sodann auf einige Erfahrungen aus der praktischen Arbeit einzugehen (3.).

1. Der Stellenwert der Wettbewerbspolitik im Transformationsprozess

a) Das Transformationsproblem

Der Übergang zur Marktwirtschaft wirft regelmäßig zwei grundlegende Fragen auf. Die erste Frage lautet, wie am Ende des Transformationsprozesses das Wirtschaftssystem aussehen soll. Die zweite Frage betrifft die Reihenfolge, in der die wirtschaftlichen Reformen durchgeführt werden sollen.

Die erste Frage beruht darauf, dass weder in der Theorie noch in der Praxis ein präzis definiertes, für alle Länder einheitliches Modell der Marktwirtschaft existiert. Marktwirtschaftliche Systeme gibt es in vielen Schattierungen, die von der Eigenart der jeweiligen Gesell-

¹ Zum Export von Gesetzbüchern am Beispiel der Mongolei s. M. Hilbk, „Ein bisschen wie Deutschland“, Die Zeit v. 24. 2. 2000, S. 15–17 (Dossier).

² Mein herzlicher Dank gilt Immanuel Gebhardt, dem damaligen Leiter des GtZ-Beratungsdiensts Wirtschaftsrechtsreform in der Mongolei in Ulan Bator.

schaft, dem Einfluss der politischen und wirtschaftlichen Interessen, der Einbettung in das internationale Wirtschaftsgeflecht, aber auch von der Überzeugungskraft ökonomischer Vordenker und von anderen Faktoren bestimmt werden. Ein Staat, der zur Marktwirtschaft übergehen möchte, muss sich entscheiden, wie das neue System ausgestaltet werden soll.³ Sicherlich sind die grundlegenden Prinzipien umzusetzen, die zur Koordinierung des wirtschaftlichen Geschehens über dezentrale Märkte erforderlich sind, wie z.B. die Herstellung der Wettbewerbsordnung, Vertragsfreiheit oder der Vorrang des Privateigentums, um nur einige der Prinzipien zu nennen, die *Walter Eucken* als konstituierende Prinzipien der Marktwirtschaft bezeichnet hat.⁴ Diese Prinzipien lassen aber Gestaltungsspielräume offen, die von der Wirtschaftspolitik zu füllen sind. Dies gilt auch und gerade für das Teilgebiet der Wettbewerbspolitik. Das Wirtschaftsvölkerrecht lässt dem nationalen Gesetzgeber hier einen weiten Spielraum; es existieren zwar internationale Vorgaben, deren Mehrzahl aber nicht bindend ist.⁵ In Kernbereichen lässt sich aber dennoch ein internationaler Konsens feststellen. Beispielsweise besteht Einigkeit über die Ächtung der „klassischen“ horizontalen Preis-, Gebiets- und Mengenkartelle, heute auch als *hard core*-Kartelle bezeichnet, also der Absprachen zwischen Wettbewerbern, mit denen der Wettbewerbsmechanismus außer Kraft gesetzt werden soll; dagegen wird die Gefährlichkeit vertikaler Wettbewerbsbeschränkungen, also von Beschränkungen zwischen verschiedenen Wirtschaftsstufen (z.B. im Vertrieb) oder die Notwendigkeit einer Fusionskontrolle eher kontrovers eingeschätzt. Der Gesetzgeber muss sich also entscheiden, welche Wettbewerbspolitik ihm für die Probleme seines Landes als die beste erscheint. Außerdem muss er die Priorität festlegen: Ist die Wettbewerbspolitik (also insbesondere die Verabschiedung von Kartellrecht und die Einrichtung von Kartellbehörden) ein Schlussstein, welcher der Perfektionierung des Systems dient und deshalb erst später hinzugefügt wird, oder benötigt man eine Wettbewerbspolitik schon von Beginn des Transformationsprozesses an?

Damit kommt man zum zweiten Problem, nämlich der Reihenfolge ökonomischer Reformen, dem sogenannten „Sequencing“.⁶ Nach dem „Big Bang“-Ansatz sollen alle notwendigen Reformen sofort durchgeführt werden.⁷ In einer Rosskur sollen Privatisie-

³ Allgemein hierzu *W. Fikentscher*, Probleme der Überleitung einer sozialistischen Zentralverwaltungswirtschaft in eine umweltsoziale Marktwirtschaft, in: *Badura, Scholz* (Hrsg.), Wege und Verfahren des Verfassungslebens – Festschrift für Peter Lerche zum 65. Geburtstag, 1993, S. 893–911; *ders.*, Legal and Political Problems of the Transition to a Free Market System in Eastern Europe, in: *Everling, Narjes, Sedemund* (Hrsg.), Europarecht, Kartellrecht, Wirtschaftsrecht, Festschrift für Arved Deringer, 1993, S. 472–485.

⁴ *W. Eucken*, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 6. Aufl. 1990, S. 254ff.

⁵ Eine neue Qualität würde erst durch einen international verbindlichen Kartellrechtskodex mit wirksamem Streitbeilegungsverfahren erreicht. Ein entsprechender Vorschlag eines ins WTO-System integrierten plurilateralen Abkommens wurde von privater Seite unterbreitet, abgedruckt u. a. in *Fikentscher/Immenga* (Hrsg.), Draft International Antitrust Code – Kommentierter Entwurf eines internationalen Wettbewerbsrechts mit ergänzenden Beiträgen, 1995, s. dazu nur *Fikentscher/Drexel*, Der Draft International Antitrust Code – Zur institutionellen Struktur eines künftigen Weltkartellrechts, RIW 1994, 93–99; *Fikentscher/Heinemann*, Der »Draft International Antitrust Code« – Initiative für ein Weltkartellrecht im Rahmen des GATT, WuW 1994, 97–107; *W. Fikentscher*, Der Draft International Antitrust Code in der Diskussion, GRUR Int. 1996, 543–548; sowie ausführlich die Bibliographie zum DIAC bei *W. Fikentscher*, Antitrust, Market Conceptualization and the World Trade Organization – The Convention Approach, in: *R. Zäch* (Hrsg.), Towards WTO Competition Rules, 1999, S. 89ff.

⁶ Ein Überblick über die verschiedenen Sequenzempfehlungen findet sich bei *Falk/Funke*, Zur Sequenz von Reformschritten: Erste Erfahrungen aus dem Transformationsprozeß in Mittel- und Osteuropa, Die Weltwirtschaft 1993, 186–206.

⁷ Die Big Bang-Metapher findet sich häufiger in der Wirtschaftspolitik, so zuerst in bezug auf die Reform des britischen Finanzmarkts durch Margaret Thatcher Mitte der achtziger Jahre. Auch die Reform des japanischen Finanzmarkts ab dem Frühjahr 1998 wird als *Big Bang* bezeichnet.

rung, umfassende Schaffung von sonstigen privaten Verfügungsrechten, Preisliberalisierung, Liberalisierung des Außenhandels und institutionelle Reformen auf einmal durchgeführt werden.

Für den „Big Bang“ spricht die umfassende Interdependenz des gesamten wirtschaftlichen Geschehens.⁸ Reformen nur in einem Teilbereich können sich leicht als wirkungslos erweisen, wenn die Reste des alten Systems an anderer Stelle gegensteuern. Preisliberalisierung und Gewerbefreiheit können z.B. durch eine simple Anordnung des Gesetzgebers hergestellt werden. Wenn aber nicht gleichzeitig die schwierigere Aufgabe der Privatisierung der Staatsunternehmen in Angriff genommen wird, laufen die Freiheit der Preise und die Gewerbefreiheit leicht ins Leere, da den Staatsunternehmen durch einen unterentwickelten privaten Sektor kein wirksamer Wettbewerb droht.

Gegen den „Big Bang“ spricht das Risiko, das ein Staat bei der übereilten Übernahme eines Wirtschaftssystems eingeht, mit dem er keine Erfahrung hat. Es hat sich gezeigt, dass Staaten beim Übergang von der Plan- zur Marktwirtschaft oft eine Durststrecke durchlaufen. Dabei besteht die Gefahr, dass sich der „Big Bang“ als Negativ-Summen-Spiel erweist. Manche befürchten, dass die gesamte Volkswirtschaft dominosteinartig zusammenbrechen könnte, wenn der Transformationsprozess radikalisiert wird.⁹ Zum anderen kann die Durststrecke eine Gefahr für die Akzeptanz des neuen Systems darstellen. Wenn ein großer Teil der Bevölkerung den Eindruck hat, dass es ihm im alten System besser gegangen ist, können die alten politischen Kräfte oder andere diese Unzufriedenheit zum Kampf gegen das Projekt Demokratie und Marktwirtschaft instrumentalisieren. Dies spricht dafür, den Übergang zur neuen Wirtschaftsordnung graduell zu gestalten. Andererseits bleiben bei zu starker zeitlicher Streckung der Reformen die positiven Wirkungen des neuen Systems zu lange aus, so dass auch dadurch die neue Wirtschaftsordnung diskreditiert werden könnte.

In einem Punkt sind sich allerdings „Big Bang“-Vertreter und Gradualisten einig: Es gibt keinen Grund dafür, die Schaffung eines marktwirtschaftlichen Rechtssystems hinauszuzögern. Dies hat vielmehr am Anfang zu stehen.¹⁰ Dazu gehören zweifellos Zivilrecht, Unternehmensrecht und ein leistungsorientiertes Steuerrecht nebst den zugehörigen Prozess- und Gerichtsverfassungsgesetzen. Unsicherheit bestand darüber, ob zu diesen essentiellen Bestandteilen auch ein Wettbewerbsrecht gehört. Zumindest wird man sagen können, dass, wenn die Grundlagen des Privatrechts einmal gelegt sind, dem Erlass von Normen zum Schutz des Wettbewerbs nichts im Wege steht. Gerade das Wettbewerbsrecht kann das Verständnis der Grundlagen des Zivilrechts vertiefen, indem der Zusammenhang von Privateigentum und Privatautonomie auf der einen Seite und deren Einsatz im Wettbewerb zum Nutzen des Verbrauchers auf der anderen Seite aufgezeigt wird. Durch Schutz vor wirtschaftlicher Macht kann das Wettbewerbsrecht das Privatrecht legitimieren und damit die Durchsetzung des neuen Rechts stärken. Ob diese „zeitlosen“ Gedanken auch für die Transformationsphase gelten, war Gegenstand einer lebhaften Debatte.

⁸ Gros/Steinherr, *Winds of Change – Economic Transition in Central and Eastern Europe*, London 1995, S. 98; grundlegend zur Interdependenz der Wirtschaftsordnungspolitik W. Eucken, *Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung*, ORDO-Jahrbuch Bd. 2 (1949), 1 (84f.). Zu den psychologischen Gründen für einen *Big Bang* s. H. Siebert, *Weltwirtschaft*, 1997, S. 144ff. Für eine Schocktherapie anhand eines Vergleichs zwischen Polen und Rumänien s. *Centre for Research into Post-Communist Economies*, *Living with Transition*, 2000.

⁹ E. Matzner/J. Kregel/G. Grabher, *Der Marktschock, Eine AGENDA für den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wiederaufbau in Zentral- und Osteuropa*, 1992, S. 82.

¹⁰ Falk/Funke (oben Fn. 6), S. 187.

b) Wettbewerbspolitik in Transformationsstaaten

Kritiker haben gegen eine starke Wettbewerbspolitik in der Transformationsphase im wesentlichen vier Argumente ins Feld geführt:¹¹

- Die staatliche Wettbewerbspolitik greife in das Marktgeschehen ein. Man bezwecke mit den Reformen aber gerade das Gegenteil, nämlich mehr auf den Markt und weniger auf staatliche Intervention zu setzen. Unternehmen befürchteten zu viel Bürokratie und Ansatzpunkte für Korruption, die aus den Kontakten zu einer Wettbewerbsbehörde resultierten.
- Die Märkte der betroffenen Länder seien oft recht klein. Es sei nur Raum für wenige Wettbewerber. Die traditionellen Leitbilder der Wettbewerbspolitik passten deshalb nicht auf die spezifischen Probleme der Entwicklungs- und Transformationsländer.
- Zur Durchsetzung der Wettbewerbspolitik brauche man eine starke Verwaltung. Die sei aber in vielen Ländern nicht vorhanden. Außerdem verschlinge der Aufbau von Wettbewerbsbehörden beträchtliche öffentliche Mittel, die bei angespannter Haushaltslage dringend an anderer Stelle benötigt würden.
- Die Wettbewerbsbeschränkungen durch private Marktteilnehmer seien verschwindend gering im Vergleich zu dem, was an staatlichen Wettbewerbsbeschränkungen weiter bestehen bleibe. Unternehmen könnten größere Vorteile durch *lobbying* und Einflussnahme auf den Gesetzgeber erzielen, als durch Kartellierung zu erreichen wäre.¹²

Diese Bedenken weisen auf einige Probleme hin, greifen aber letztendlich nicht durch. Die Angst vor Überregulierung durch Kartellbehörden und Wettbewerbsrecht spricht ein Grundproblem der Marktwirtschaft an, nämlich in welches Verhältnis wirtschaftliche Freiheit und staatlicher Eingriff zu bringen sind. Die geläufigste Formulierung ist, dass der Staat für die Aufstellung und Durchsetzung des wirtschaftlichen Rahmens, der „Spielregeln“¹³ zuständig ist, innerhalb derer die wirtschaftlichen Akteure frei handeln können. Das Kartellrecht ist Teil dieser Spielregeln, kann also nicht als übermäßiger Eingriff in wirtschaftliche Freiheit bewertet werden.¹⁴ Diese Einschätzung fällt für Transformationsstaaten nicht anders aus. Vielmehr gilt sie aus historischen Gründen in besonderem Maße. Da die überkommene Wirtschaftsstruktur monopolistisch war, muss nach einem neuen Instrument für eine marktgerechte Aufsicht gesucht werden.¹⁵ Anderenfalls bestünden zunächst mangels gewachsener Erfahrungen gar keine Spielregeln. *Lord Robbins* hat diese Erkenntnis in folgenden Satz gekleidet: „Die Verfolgung des Eigennutzes, die nicht durch geeignete Institutionen reguliert

¹¹ Vgl. die Nachweise in „The role of competition policy in economic reforms in developing and other countries“, UNCTAD-Dokument TD/RBP/CONF. 4/2 vom 26. 5. 1995. S. auch den Bericht „Empirical Evidence of the Benefits from Applying Competition Law and Policy Principles to Economic Development“, UNCTAD-Dokument TD/B/COM.2/EM/10/Rev. 1 vom 25. 5. 1998.

¹² *Rodriguez/Williams*, The Effectiveness of Proposed Antitrust Programs for Developing Countries, 19 North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation 209–232 (1994), kommen zu diesem Ergebnis auf der Grundlage der Neuen Politischen Ökonomie („rent-seeking“ statt „profit-seeking“ durch die Unternehmen) und schätzen die Wirksamkeit einer Politik gegen private Wettbewerbsbeschränkungen deshalb äußerst skeptisch ein.

¹³ Die „rules of the game“ werden auch in der UNCTAD-Studie (oben Fn. 11) auf S. 12, Ziffer 20 aufgegriffen.

¹⁴ Die von der Bundesregierung eingesetzte „Deregulierungskommission“ hat die „konstitutiven“ von den „speziellen“ Regulierungen unterschieden (*Deregulierungskommission*, Marktöffnung und Wettbewerb, 1991, S. 1 Tz. 4f.). Die „konstitutiven“ Regulierungen ermöglichen erst Marktwirtschaft und können deshalb nicht Gegenstand von Deregulierung sein. Dazu gehört auch das Kartellrecht zumindest in seiner allgemeinen Struktur.

¹⁵ S. *Klaue*, Flankierende Rechtsberatung als Teil der volkswirtschaftlichen Regierungsberatung, Gutachten für die Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, S. 28.

wird, garantiert nur eines: nämlich Chaos“.¹⁶ Etwaige Korruptionsgefahren betreffen nicht spezifisch die Kartellbehörden, sondern müssen allgemein in Staat und Wirtschaft bekämpft werden.

Der Trend auf kleinen Märkten hin zu wenigen Wettbewerbern macht Kartellrecht nicht etwa hinfällig, sondern steigert im Gegenteil seine Erforderlichkeit. Je weniger Kontrolle durch den Wettbewerb herrscht, desto größer ist die Missbrauchsgefahr und desto größer ist das Bedürfnis nach *behördlicher* Kontrolle. Der andere Mechanismus, der den Gefahren der Vermachtung gerade auch auf kleinen Märkten entgegenwirkt, ist die Liberalisierung des Außenhandels.¹⁷ Der Marktzutritt ausländischer Konkurrenten sorgt für zusätzlichen Wettbewerbsdruck und weitet die zu engen nationalen Märkte.

Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass sich die Größe der Märkte im Zeitverlauf ändern kann. Die meisten Transformationsländer haben zumindest langfristig gesehen ein großes Wachstumspotential. Als 1890 in den U.S.A. das erste Antitrustrecht erlassen wurde, war das wirtschaftliche Niveau nicht höher als in vielen heutigen Transformationsstaaten. Ähnliches gilt für die Zeit der Verabschiedung von Kartellgesetzen in Japan (1947) und Deutschland (1957). Festzuhalten ist daher, dass die Größe von Märkten oder die wirtschaftliche Prosperität kein Maßstab für die Notwendigkeit von Wettbewerbsrecht sind.¹⁸

Entgegen dem *laissez faire*-Ansatz ist man heute der Ansicht, dass auch in einem marktwirtschaftlichen System ein starker Staat erforderlich ist, der Voraussetzungen und Funkzionieren des Marktprozesses garantiert.¹⁹ Zu einem starken Staat gehört eine leistungsfähige staatliche Verwaltung, die auch über eine Wettbewerbsbehörde verfügen sollte. Der Unterhalt einer solchen Behörde ist nicht notwendigerweise exzessiv teuer. Sie muss nicht eine Dimension erreichen, die es ihr erlaubt, jeden Wettbewerbsverstoß zu verfolgen. Gerade in der Anfangsphase kann es angebracht sein, sich auf die besonders krassen Verstöße zu konzentrieren und durch kräftige Sanktionen auf Abschreckung zu setzen. Die Wettbewerbspolitik der Europäischen Kommission hat gezeigt, dass man auch bei beschränkten Ressourcen durch paradigmatisches Vorgehen große Wirkungen erzielen kann. Außerdem leisten OECD und UNCTAD Hilfestellung beim Aufbau einer wirksamen Wettbewerbspolitik.²⁰ Schließlich sei erwähnt, dass eine Kartellbehörde auch ganz unmittelbar ihr Geld wert sein kann: Durch die Aufdeckung von Submissionskartellen können Schäden zu Lasten öffentlicher Haushalte vermieden werden.²¹

Sicherlich muss in einer Transformationswirtschaft der Schwerpunkt zunächst auf der Beseitigung staatlicher Wettbewerbsbeschränkungen liegen. Es besteht jedoch kein Grund, die staatlichen gegen die privaten Wettbewerbsbeschränkungen auszuspielen. Kartelle und staatliche Wettbewerbsbeschränkungen stehen nicht in einem alternativen, sondern in einem

¹⁶ Zitiert in: E. Matzner/J. Kregel/G. Grabher (oben Fn. 9), S. 1.

¹⁷ H. Berg, Außenwirtschaftspolitik, in: Vahlens Kompendium der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik, Band 2, 5. Aufl. 1992, S. 463; Feinberg/Meurs, Privatization and Antitrust in Eastern Europe: the Importance of Entry, 39 The Antitrust Bulletin 797, 809 (1994).

¹⁸ Wang Cunxue, in: F. Münzel (Hrsg.), Vergleichendes Kartellrecht, Referate des deutsch-chinesischen Seminars zum vergleichenden Wettbewerbsrecht im September 1993 in Peking, S. 72 (74).

¹⁹ Dies gilt besonders für Transformationsstaaten; sie können dadurch von Anfang an die Fehler vermeiden, die im frühen Kapitalismus gemacht wurden. Vgl. hierzu für China Liang Huixing, in: F. Münzel (vorstehende Fußnote), S. 63 (67).

²⁰ Abschnitt F des RBP-Set enthält eine Aufzählung internationaler Maßnahmen durch die UNCTAD auf diesem Gebiet. Das Aktionsprogramm der OECD findet sich in „Competition Policy and International Trade – OECD Instruments of Cooperation“ (OECD 1987) mit der OECD-Ratsempfehlung vom 21. 5. 1986 über die Formen der Zusammenarbeit der OECD-Staaten im Bereich der Wettbewerbspolitik und des internationalen Handels.

²¹ UNCTAD-Studie (s. o. Fn. 11) S. 14 Ziffer 25.

komplementären Verhältnis.²² Unternehmen entscheiden sich nicht, ob sie ihre Interessen auf dem einen oder dem anderen Weg verfolgen, sondern sie nutzen *beide* Wege, wenn sie sich Vorteile davon versprechen. Der Hinweis auf die Gefahren staatlicher Handelsbeschränkungen kann deshalb nicht dazu benutzt werden, für Milde bei der Verfolgung privater Beschränkungen zu plädieren.

Eine andere Anregung ist dagegen begrüßenswert. Den Kartellbehörden sollten auch Befugnisse übertragen werden, die zum Abbau *staatlicher* Regulierung ermächtigen.²³ Dieser Vorschlag stimmt mit den Erfahrungen mitteleuropäischer Kartellbehörden überein, die ihre Hauptaufgabe nicht nur in der Verfolgung klassischer Wettbewerbsbeschränkungen, sondern als Motor der Deregulierung sehen.²⁴ Dieser Vorschlag ist sicherlich anspruchsvoll. Er lässt sich aber mit europäischen Erfahrungen untermauern. So räumt Art. 86 EG-Vertrag der Europäischen Kommission die Befugnis ein, gegen bestimmte staatliche Regulierungen (nämlich in Bezug auf öffentliche Unternehmen und Unternehmen mit besonderen oder ausschließlichen Rechten) vorzugehen. Seit Ende der achtziger Jahre hat die Kommission diese Kompetenz gegen staatliche Monopole in den Mitgliedstaaten eingesetzt und hat dadurch – unterstützt vom Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaften – obsolet gewordene Strukturen aufgebrochen.²⁵ In den Transformationsstaaten könnte sich eine entsprechend ausgestattete Behörde von den Einflüssen der Interessengruppen besser abkoppeln und den Reformprozess wirkungsvoll unterstützen.

Als *Ergebnis* lässt sich festhalten: Es gibt keine spezifischen Besonderheiten von Transformationsländern, die eine starke Wettbewerbspolitik überflüssig machen würden. Im Gegenteil, für Transformationsländer ist Wettbewerbspolitik besonders wichtig.²⁶ In einer Wirtschaft im Umbruch gibt es viele Möglichkeiten, sich durch Wettbewerbsbeschränkungen Vorteile zu sichern. Aus den früheren staatlichen Monopolen sollen keine privaten Monopole werden. Die Privatisierung staatlicher Unternehmen soll zu möglichst wettbewerbsfreundlichen Ausgangsbedingungen führen. Die staatliche Wirtschaftspolitik muss deshalb von Beginn an die Weichen richtig stellen, da anderenfalls die langfristige Zementierung wirtschaftlicher Macht droht.²⁷

Diese Notwendigkeit haben die Transformationsländer gesehen. Soweit ersichtlich, verfügt der größte Teil von ihnen mittlerweile über eine Wettbewerbsgesetzgebung.²⁸ Die Fra-

²² Conrath/Freeman, A Response to „The Effectiveness of Proposed Antitrust Programs for Developing Countries“, 19 North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation 234 (1994).

²³ Rodriguez/Williams (s. o. Fn. 12), S. 231 f.

²⁴ Anna Fornalczyk (Competition Policy During Transformation of a Centrally Planned Economy, in: B. Hawk (Hrsg.), 1992 Fordham Corporate Law Institute, 1993, S. 385, 389 ff.), Leiterin der polnischen Wettbewerbsbehörde, betont, dass es wichtige Aufgabe der polnischen Kartellbehörde sei, als Sachwalterin des Wettbewerbs Einfluss auf die Politik zu nehmen, um Handelsliberalisierung, Deregulierung und allgemein die Schaffung von Wettbewerb voranzutreiben.

²⁵ Dazu allgemein A. Heinemann, Grenzen staatlicher Monopole im EG-Vertrag, 1996.

²⁶ So im Ergebnis auch F.-J. Säcker, der „sofort“ eine Wettbewerbsgesetzgebung schaffen möchte: Rechtliche Rahmenbedingungen für das Funktionieren marktwirtschaftlicher Ordnungen, S. 16, in: F.-J. Säcker/W. Seiffert/R. Wolfrum (Hrsg.), Wirtschafts- und Gesellschaftsrecht Osteuropas im Zeichen des Übergangs zur Marktwirtschaft, Schriftenreihe zum Osteuropäischen Recht, Bd. 1, 1992, S. 1 ff.

²⁷ A. Deringer, Die Antimonopolpolitik der Ukraine, WuW 1996, 788 (792); So auch speziell für die Mongolei Asian Development Bank (McPhail et al.), Developing Mongolia's Legal Framework – A Needs Analysis, October 1995, S. 2.

²⁸ Ein Überblick über die Wettbewerbsgesetzgebung in den EU-Nachbarländern findet sich in R. Mastalir, Regulation of Competition in the „New“ Free Markets of Eastern Europe: A Comparative Study of Antitrust Laws in Poland, Hungary, Czech and Slovak Republics, and Their Models, 19 North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation 61–89 (1993). Für Estland s. Sepp/Wrobel, Besonderheiten der Wettbewerbspolitik in einem Transformationsland, WuW 2000, 26.

ge nach der Erforderlichkeit der Wettbewerbspolitik in Transformationsstaaten ist jetzt deshalb eher akademischer Natur.²⁹ Da die Frage nach dem Ob damit im positiven Sinn entschieden ist, sollte die Aufmerksamkeit auf die zwei wichtigsten Folgeprobleme gerichtet werden. Es handelt sich dabei erstens um das Anwendungsproblem, also die Umsetzung der Gesetzgebung in die Realität, und zweitens um die Abwehr kurzfristiger politischer Interessen, die den wettbewerbspolitischen Zielsetzungen zuwider laufen könnten.³⁰

2. Der Transformationsprozess in der Mongolei

Die Mongolei³¹ – im Gegensatz zur inneren Mongolei seit 1921 von China unabhängig und damit souveräner Staat – war bis 1989 politisch und wirtschaftlich eng mit der Sowjetunion verbunden. Das politische System der Mongolei und auch ihr Wirtschaftssystem einer zentral gelenkten Planwirtschaft entsprachen dem sowjetischen Vorbild. Seit den 1989 eingeleiteten Reformen³² befindet sich die Mongolei auf dem Weg zum demokratischen Rechtsstaat und zu einem marktwirtschaftlichen Grundsätzen folgenden Wirtschaftssystem. Die Mongolei ist damit ein typisches Transformationsland, gleichzeitig aber auch ein Entwicklungsland, das in der Begrifflichkeit der OECD als „Land der mittleren Einkommensgruppe, unterer Bereich (LMIC)“, d.h. der dritten von fünf Entwicklungsländergruppen geführt wird.³³ 1996 ist die Mongolei der WTO beigetreten.

Die Hauptsäulen der mongolischen Volkswirtschaft sind die Landwirtschaft, die Verarbeitung landwirtschaftlicher Erzeugnisse und der Bergbau. 1990 waren 30,4 Prozent der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft, 25,3 Prozent in der Industrie und 44,3 Prozent im Dienstleistungsbereich beschäftigt. Aufgrund ihrer zwischen den beiden Giganten Russland und China eingekleinten Binnenlage gestaltet sich der Außenhandel schwierig. Die Schwierigkeiten wurden bis zum Jahr 1989 dadurch verschärft, dass die starke Anbindung an die Sowjetunion zu einer nahezu vollständigen Abschottung gegenüber China führte. 93 Prozent des Außenhandels der Mongolei wurde 1988 mit den damaligen COMECON-Staaten durchgeführt.

Im Spätherbst 1989 führten Massendemonstrationen gewaltlos zu politischen und wirtschaftlichen Reformen; der Transformationsprozess war eingeleitet. Im Juli 1990 wurden die ersten freien Parlamentswahlen veranstaltet. Das neu gewählte Parlament verabschiedete zum Aufbau des neuen Wirtschaftssystems bereits 1991 vordringlich ein Gesetz über die Zentral- und die Geschäftsbanken, ein Konkursgesetz, ein Gesellschaftsrecht, ein Arbeitsgesetz sowie ein Privatisierungsgesetz. Ferner arbeitete das Parlament eine neue Verfassung aus, die am 12. Februar 1992 in Kraft trat. Die Mongolei erklärte sich darin zum demokratischen Rechtsstaat. Weitere wichtige Gesetze wurden in der Folgezeit verabschiedet; dazu gehört auch das

²⁹ Dass die Debatte teilweise dennoch fortgesetzt wird, amüsiert *Conrath/Freeman* (o. Fn. 22), S. 233 Fn. 4.

³⁰ UNCTAD-Studie (s. o. Fn. 11), S. 13 f. Ziffer 25.

³¹ Die Mongolei hat eine Fläche von 1,5665 Mio. qkm. Ihre Bevölkerung betrug Anfang 1994 2,25 Mio., davon ca. 700 000 im Ballungsgebiet Ulan Bator.

³² In Anlehnung an die politische Entwicklung in der Sowjetunion propagierte der damalige Staatspräsident und Generalsekretär der Regierungspartei *J. Batmönh* bereits 1986 eine mongolische Form von „Glasnost“. Seit 1987 wurden zögerlich kleinere Reformen der Volkswirtschaft vorgenommen.

³³ Da Transformationsprobleme überwiegen, wird die Mongolei generell der Gruppe der Transformationsländer zugeordnet (s. nur den FZ-Jahresbericht 1995 der Kreditanstalt für Wiederaufbau, S. 34). Dafür spricht auch die Aufnahme der Mongolei in das TACIS-Programm der EU, das sonst nur den Nachfolgestaaten der Sowjetunion offen steht.

Wettbewerbsgesetz vom 5. Juli 1993.^{33a} Die Einleitung des Transformationsprozesses hatte – ähnlich wie in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion – zunächst negative Auswirkungen auf die Wirtschaftsleistung der Mongolei. Bruttosozialprodukt und Industrieproduktion sanken 1991 gegenüber dem Vorjahr um 10–12 Prozent.³⁴ Eine starke Geldentwertung war die Folge. Die Inflationsrate erreichte mit 325 Prozent 1992 ihren Höhepunkt.

Der Transformationsprozess der Mongolei ist längst nicht abgeschlossen. Die Durchführung wichtiger Vorhaben, wie die Bodenreform³⁵ und weitere Privatisierungsmaßnahmen stehen noch aus. Die Energieversorgung des Landes ist immer noch mangelhaft, die Energieproduktion ineffizient und unökologisch. Die Industrieproduktion zeigt einen Aufwärtstrend. Rohstoffe und landwirtschaftliche Erzeugnisse sind die wichtigsten mongolischen Exportprodukte. Es besteht eine Abhängigkeit von wenigen Devisenbringern, beispielsweise Kupfer und Kaschmir. Deutliche Steigerungen konnten im Dienstleistungssektor erzielt werden. Handel und Tourismus sind potentielle Wachstumsbereiche. Das Wirtschaftswachstum war seit 1994 kontinuierlich positiv.³⁶ Allerdings wurde auch die Mongolei von Asien- und Russlandkrise berührt. Zudem haben die große Dürre im Sommer 1999 und der darauf folgende harte Winter zu einer Jahrhundertkatastrophe geführt: Rund drei Millionen Nutztiere sind verendet. Der Winter 2000/2001 war kaum weniger verheerend. Wieder sind Hunderttausende von Tieren Opfer des „weißen Zud“ geworden.

Die Mongolische Revolutionäre Volkspartei („MRVP“), die von ihren marxistisch-leninistischen Positionen zugunsten eines Mitte-Links-Standpunkts abgerückt ist, hatte 1996 ihre parlamentarische Mehrheit verloren. Es folgte eine politisch sehr instabile und skandalträchtige Phase, in der verschiedene Regierungen des demokratischen Bündnisses einander abwechselten. Die Unzufriedenheit der Wähler mit den von zahlreichen Korruptionsfällen überschatteten Zuständen hat der MRVP in den Wahlen vom Juli 2000 einen erdrutschartigen Sieg mit 72 von 76 zu vergebenden Parlamentssitzen beschert. Die wichtigen politischen Schaltstellen werden damit wieder von der MRVP besetzt.³⁷ Auch Staatspräsident *Bagabandi* ist Mitglied der MRVP und war bis zu seiner Wahl 1997 deren Vorsitzender.

3. Das mongolische Wettbewerbsgesetz vom 5. Juli 1993

Mit der Einleitung des Transformationsprozesses wurde die Verabschiedung eines Wettbewerbsgesetzes für dringlich angesehen. 1992 wurde eine Arbeitsgruppe mongolischer Juristen und Volkswirte beauftragt, einen entsprechenden Entwurf vorzulegen. Die Arbeitsgruppe zog rechtsvergleichende Materialien aus über zwanzig Ländern, insbesondere aus den U.S.A., Japan, Ungarn, Russland und Polen hinzu. Amerikanische Wettbewerbsexperten analysierten den Entwurf und gaben Empfehlungen ab. Die meisten Empfehlungen wurden übernommen. Das am 5. 7. 1993 verabschiedete Wettbewerbsgesetz wendet sich nicht nur

^{33a} Ein Überblick über die rechtlichen Rahmenbedingungen findet sich in *McPhail et al.* (oben Fn. 27) und *OECD*, Investment Guide For Mongolia, 2000.

³⁴ Mongolei, Länderkurzporträt, Bundesstelle für Außenhandelsinformation, April 1992, S. 1.

³⁵ Bisher ist ein Eigentumserwerb lediglich an Gebäuden, insbesondere auch an Wohnungen als Gebäudeteilen möglich, nicht dagegen an Grundstücken. Eine Registrierung des Eigentums kann nach den Vorschriften des am 1. Mai 1997 in Kraft getretenen Immobilienregistergesetzes erfolgen. Die Eintragung hat keine konstitutive, sondern nur deklaratorische Wirkung, Art. 3 Abs. 1 Immobilienregistergesetz.

³⁶ Die höchste Zuwachsrate wurde 1995 mit 6,3 Prozent erzielt. Nach einem Wachstum von 2,4 Prozent 1996 konnte 1997 wieder eine Zunahme von 3,3 Prozent erwirtschaftet werden. Übersicht in: *State Statistical Office of Mongolia* (oben Fn. 62), S. 99.

³⁷ Premierminister ist seit dem Wahlen vom Sommer 2000 der MRVP-Vorsitzende *Nambar Enkhbayar*.

gegen Wettbewerbsverfälschungen durch Unternehmen, sondern auch gegen staatliche Eingriffe in den Wettbewerb. Außerdem enthält es neben Kartellrecht auch das Lauterkeitsrecht. Allgemein lässt sich feststellen, dass im Interesse der Rechtssicherheit eine Entscheidung für sehr eng formulierte Tatbestände fiel. Das Gesetz knüpft beispielsweise nicht nur für das Verbot des Missbrauchs marktbeherrschender Stellungen, sondern auch für das Verbot vertraglicher Wettbewerbsbeschränkungen sowie die Fusionskontrolle an das Vorliegen einer marktbeherrschenden Stellung an. Dies ist international unüblich. Diese permissive Haltung gerade gegenüber den schlimmsten Formen der „Verschwörung gegen die Öffentlichkeit“³⁸ kann nicht befriedigen. Es sollten allgemeine Kartell- und Beschränkungsverbote erlassen werden, die sich an alle Unternehmen richten. So ist es z.B. nicht sinnvoll, das Fusionsverbot lediglich an Unternehmen zu richten, die bereits vor der Fusion marktbeherrschend sind. Entscheidend sollte vielmehr sein, ob durch die Fusion eine marktbeherrschende Stellung erlangt wird. Diese allgemeinen Aussagen sollen am Verbot der wettbewerbsbeschränkenden Vereinbarungen in Art. 5 des mongolischen Wettbewerbsgesetzes (MWettbwG) und des Verbots des Missbrauchs marktbeherrschender Stellungen (Art. 4 MWettbwG) exemplifiziert werden.

a) Wettbewerbsbeschränkende Vereinbarungen (Art. 5 MWettbwG)

Art. 5 MWettbwG verbietet es Wettbewerbern, aufgrund einer Vereinbarung oder durch abgestimmte Verhaltensweisen bestimmte Wettbewerbsparameter festzulegen, nämlich 1. Preis- und Mengenabsprachen, 2. Marktaufteilungen, 3. Behinderung von Konkurrenten beim Beitritt zu Berufsvereinigungen, 4. Verweigerung der Geschäftsaufnahme in Verdrängungsabsicht sowie 5. Submissionskartelle. Die Aufzählung ist abschließend, d.h. andere als die genannten Wettbewerbsbeschränkungen werden nicht erfasst. Die Vorschrift erscheint in dreierlei Hinsicht verbesserungsfähig:

- Den Unternehmen werden nur bestimmte, (zu Recht) als besonders gefährlich eingestufte Verhaltensweisen untersagt. Außerhalb der Katalogtaten sind die Unternehmen frei, den Wettbewerb nach Belieben zu beschränken. Durch Ausweichen auf andere Verhaltensweisen können selbst die genannten Verbote leicht umgangen werden, wie z.B. das Verbot der Preisabsprachen durch Preismeldeverfahren. Der Katalog in Art. 5 MWettbwG könnte zu Regelbeispielen umgeformt und um ein allgemeines Beschränkungsverbot ergänzt werden.
- Art. 5 MWettbwG erfasst nur horizontale Wettbewerbsbeschränkungen, da er nur auf Absprachen zwischen konkurrierenden Unternehmen anwendbar ist. Vertikale Bindungen werden lediglich im Rahmen des Art. 4 MWettbwG angesprochen, also im Zusammenhang mit dem Missbrauch marktbeherrschender Stellungen. Der Verzicht auf eigene Vorschriften zur Regelung der vertikalen Beschränkungen spiegelt die Tatsache wider, dass es international keine Einigkeit über ihre Einschätzung gibt.³⁹ Es seien dennoch zwei Anregungen vorgebracht. *Erstens* besteht in vielen Rechtsordnungen ein *per se*-Verbot vertikaler Preisbindungen.⁴⁰ Das mongolische Recht kennt ebenfalls dieses Verbot, knüpft es aber in Art. 4 Ziffer 6 MWettbwG an die marktbeherrschende Stellung des Preisbinders. Auf diese Voraussetzung sollte verzichtet werden, da die Festlegung der Wiederverkaufspreise den wichtigsten Wettbewerbsparameter im *intra brand*-Wettbewerb ausschaltet. Damit

³⁸ „Conspiracy against the public“: *Adam Smith*, *Wealth of Nations* (5. Aufl. von 1789), Bd. 1, Buch I, Kapitel X, Teil II, S. 200.

³⁹ *Europäische Kommission*, Mitteilung an den Rat auf dem Weg zu einem internationalen Wettbewerbsrecht, KOM(96) 284 endg. vom 18. 6. 1996, S. 21 f.

⁴⁰ UNCTAD-Studie (s. o. Fn. 11), S. 22 Teilziffer 44.

hängt der *zweite* Punkt zusammen. Die Zulässigkeit vertikaler Beschränkungen wird regelmäßig damit gerechtfertigt, dass die daraus resultierenden Einschränkungen des *intra brand*-Wettbewerbs durch Stärkung des *inter brand*-Wettbewerbs (mehr als) kompensiert werden.⁴¹ Es ist zweifelhaft, ob diese Erwägung auch für die Mongolei zutrifft. Je kleiner ein nationaler Markt ist, desto mehr machen sich vertikale Bindungen bemerkbar. Da auf einem engen Markt nur Platz für relativ wenige Anbieter ist, ist der Verbraucher gerade auch auf den *intra brand*-Wettbewerb angewiesen. Je wirksamer nämlich *inter brand*-Wettbewerb ist, desto weniger machen sich Einschränkungen des *intra brand*-Wettbewerbs bemerkbar. Wenn aber – umgekehrt – nur wenig *inter brand*-Wettbewerb vorliegt, lassen Einschränkungen des *intra brand*-Wettbewerbs auch noch den Rest an Wettbewerb erstehen. Dies spricht dafür, in das Gesetz zumindest Regeln über die – nach der Preisbindung – wichtigsten vertikalen Bindungen, nämlich Ausschließlichkeitsvereinbarungen aufzunehmen.

b) Missbrauch einer marktbeherrschenden Stellung

Art. 4 MWettbwG verbietet in den Ziffern 1 bis 9 marktbeherrschenden Unternehmen bestimmte, einzeln aufgeführte Verhaltensweisen. Bei diesen Verhaltensweisen handelt es sich um besonders wichtige Missbrauchsformen. Dennoch ist auch hier dieselbe Kritik vorzubringen, die schon dem Verbot bestimmter wettbewerbsbeschränkender Absprachen in Art. 5 MWettbwG galt: Auch einem noch so umfangreichen Katalog bestimmter Verhaltensweisen wird es nicht gelingen, alle bedeutsamen Missbrauchsstrategien zu erfassen. Der Phantasie marktbeherrschender Unternehmen wird es immer gelingen, monopolistische Strategien außerhalb des Katalogs zu realisieren. Deshalb sollte dem Katalog eine Generalklausel vorangestellt werden, die allgemein den Missbrauch marktbeherrschender Stellungen untersagt. Auf die Vorteile, die eine Aufzählung bestimmter Verhaltensweisen für die Leichtigkeit der Rechtsanwendung bietet, muss dadurch nicht verzichtet werden. Wie zu Art. 5 MWettbwG angeregt, kann der Katalog in der Form von Regelbeispielen der Generalklausel hinzugefügt werden.

4. Bedürfnis nach besonderen Regeln aufgrund landesspezifischer Besonderheiten?⁴²

Die Schaffung privater Verfügungsrechte ist unabdingbare Voraussetzung für die Konstituierung eines marktwirtschaftlichen Systems. Genauerer Untersuchung bedarf allerdings die Frage, in welchem Umfang solche privaten Verfügungsrechte zu schaffen sind. Robert Cooter hat diese Frage am Beispiel der Viehwirtschaft in der Mongolei diskutiert.⁴³ Gleichzeitig hat er damit die Eigentumstheorie von Harold Demsetz kritisiert, nach der private Eigentumsrechte dann geschaffen werden, wenn die Kosten des Ausschließlichkeitsrechts niedriger als die Kosten der Übernutzung in Abwesenheit von Ausschließlichkeitsrechten sind. Cooter knüpft an die Gegebenheiten in der Mongolei an und stellt folgendes Kalkül auf: Die extremen klimatischen Unterschiede zwischen Sommer und Winter zwingen die mongolischen Nomaden dazu, ihre Herden zwischen Winter- und Sommerweiden hin- und herzu-

⁴¹ Emmerich, in Immenga/Mestmäcker, *GWB-Kommentar*, 2. Aufl. 1992, § 18 Rdnr. 4.

⁴² Die Verwendung indirekter Rede in diesem Abschnitt weist auf die Aussagen mongolischer Parlamentarier, Ministerialbeamter und Richter im Frühjahr 1996 hin.

⁴³ R. Cooter, *Mongolia: Avoiding Tragedy in the World's Largest Commons*, in: *Law & Evolutionary Biology – Selected Essays in Honor of Margaret Gruter on her 80th Birthday*, 1999, S. 87–109.

treiben. Öffentlicher Zugang zum Land erlaubt solche Transporte uneingeschränkt. Ist das Land privatisiert, muss mit den Eigentümern verhandelt werden. Dies erzeugt Kosten. Diese Kosten können als Versicherungsprämie gegen Klimagefahren interpretiert werden. Cooter stellt die These auf, dass Privateigentum dann vorzugswürdig ist, wenn Überweidung droht und Klimagefahren niedrig sind. Andernfalls sollte öffentlicher Zugang zum Land favorisiert werden, nämlich wenn es nicht zur Überweidung kommt, bzw. wenn die klimatischen Gefahren groß sind. Nach den traditionellen Regeln, die möglicherweise bis auf die Einigung der mongolischen Stämme im 13. Jahrhundert zurückgehen, ist der Zugang zu den höher gelegenen Sommerweiden offen, während ausschließliche Rechte an den Winterweiden bestehen. Dieses seit Jahrhunderten funktionierende System zeigt, dass unter besonderen, insbesondere geographischen und klimatischen Bedingungen die Nutzung von Land als öffentlichem Gut sinnvoll sein kann. Zum „Trauerspiel der Allmende“ kommt es erst dann, wenn das traditionelle Gleichgewicht durch neue Faktoren gestört wird.

Diese differenzierte Sicht mahnt zur Vorsicht gegenüber Eingriffen in jahrhundertealte Strukturen. Der Übergang zur Marktwirtschaft impliziert nicht eine radikale Privatisierung des landwirtschaftlich genutzten Bodens. Reformen sind nur möglich bei genauester Kenntnis der Gegebenheiten und aufgrund fundierter Prognosen über die Auswirkungen. Die Besonderheiten im Bereich der Landwirtschaft sind andererseits kein Grund dafür, Privatisierungsanstrengungen in anderen Bereichen, z.B. der industriellen Produktion, der Versorgungseinrichtungen oder der Dienstleistungen zu unterlassen. Hier bestehen allerdings Meinungsverschiedenheiten zwischen den verschiedenen politischen Hauptströmungen. Während die Altkommunisten großes Vertrauen in staatliche Monopole haben, bemüht sich das Demokratische Bündnis um deren Abschaffung. Über alle Gruppierungen hinaus ist das *infant industry*-Argument verbreitet: Für eine Übergangszeit sollen Wettbewerbsbeschränkungen beibehalten werden, die erforderlich sind, um bisher nicht im Land vorhandene Wirtschaftszweige aufzubauen. Dieses Argument wird nicht lediglich zugunsten von Abschottungen nach außen eingesetzt, sondern auch auf die Wettbewerbspolitik bezogen. Das Kartellverbot soll nicht für Absprachen gelten, die erforderlich sind, um solche Zukunftsbranchen zu fördern.

Hervorzuheben ist auch die Ausgestaltung der kartellrechtlichen Preiskontrolle. Bei der Ausgestaltung des Verbots des Missbrauchs von Monopolstellungen wurde bewusst auf die Kontrolle *überhöhter* Preise verzichtet, die von marktbeherrschenden Unternehmen verlangt werden. Art. 4 Ziffern 3 und 8 MWettbwG ermöglicht lediglich die Kontrolle zu *niedriger* Preise, die von Marktbeherrschern in Verdrängungsabsicht verlangt oder durchgesetzt werden. Diese Zurückhaltung bei der Kontrolle von Monopolpreisen beruht auf der planwirtschaftlichen Vergangenheit: Im alten System der Planwirtschaft waren die Preise zentral festgelegt. Kernelement der Marktwirtschaft ist die freie Preisbildung. Also verstoße die Preiskontrolle durch eine Wettbewerbsbehörde gegen Grundprinzipien des neuen, marktwirtschaftlichen Systems.⁴⁴ Eine solche Argumentation entspricht nicht dem europäischen Konzept von Marktwirtschaft. Freiheit wird nur insoweit gewährt, als Kontrolle durch den Wettbewerb besteht. Dies ist bei marktbeherrschenden Unternehmen nicht mehr gewährleistet. Eine typische Form des Missbrauchs einer marktbeherrschenden Stellung ist der Preismissbrauch.⁴⁵ Bei allen Schwierigkeiten, auf die man bei der Preisaufsicht über Mono-

⁴⁴ So die Ausführungen von Parlamentariern und Mitarbeitern des Justizministeriums bei einer Diskussion in Ulan Bator am 6./7. März 1996.

⁴⁵ Die „Monopolrente“ steht denn auch in der Mikroökonomie im Mittelpunkt der Analyse, s. z.B. von Bö-
 venter/Illing, Einführung in die Mikroökonomie, 8. Aufl. 1995, S. 302f.

polisten gestoßen ist, darf man die Möglichkeit zur Kontrolle überhöhter Preise nicht von vornherein aus der Hand geben.⁴⁶

Noch wichtiger als die Verbesserung des materiellen Wettbewerbsrechts ist allerdings die Ausgestaltung der Sanktionen, der Behördenstruktur sowie allgemein die Umsetzung des geltenden Rechts in die Praxis. Das maximale Bußgeld bei Kartellrechtsverstößen in Höhe von umgerechnet wenigen hundert US-Dollar ist viel zu niedrig. Große Unsicherheit herrscht in der Frage der Behördenzuständigkeit. Es existiert keine eigenständige Kartellbehörde. Die allgemeine Zuständigkeit für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsreform liegt beim Finanzministerium.⁴⁷ Die Abteilung des Finanzministeriums „Wirtschaftspolitik und Makroökonomie“ wurde neu strukturiert.⁴⁸ Es dürfte daher davon auszugehen sein, dass sich das Finanzministerium in Zukunft auch mit der Wettbewerbspolitik befassen wird. Kartellbehördliche Entscheidungen liegen allerdings bis heute nicht vor.

Die Zuständigkeit einer Ministerialabteilung zur Anwendung des Wettbewerbsgesetzes erscheint unbefriedigend. Empfehlenswert wäre es, eine unabhängige Wettbewerbsbehörde zu errichten.⁴⁹ Da Transformationsstaaten über eine lange Tradition des Staatseingriffs verfügen, liegt die Gefahr einer Zweckentfremdung der Wettbewerbspolitik besonders nahe. Die Bedeutung der Wettbewerbspolitik für eine funktionierende Marktwirtschaft macht es erforderlich, eine von der Tagespolitik unabhängige Wettbewerbsbehörde zu schaffen, die in Sachfragen möglichst autonom ist und gerichtsähnlich ausgestaltet sein sollte.⁵⁰ Dies gilt – trotz knappen Staatsbudgets – auch für die Mongolei. Aus Kostengründen könnte die zu errichtende Wettbewerbsbehörde zunächst als Ausgliederung von Mitarbeitern der Abteilung „Wirtschaftspolitik und Makroökonomie“ des Finanzministeriums gegründet werden. Von mongolischen Gesprächspartnern wurde vorgeschlagen, den Direktor der Kartellbehörde vor politischer Einflussnahme abzusichern. Dies könne dadurch geschehen, dass seine Ernennung nicht der Regierung, sondern dem Parlament zugewiesen werde. Außerdem solle er gegenüber der Regierung nicht weisungsgebunden sein. Die gerichtliche Kontrolle der Kartellbehörde solle direkt dem obersten Gerichtshof eingeräumt werden.

5. Ausblick

Die Diskussion um die Funktion der Wettbewerbspolitik in Transformationsstaaten hat ergeben, dass es keinen Grund dafür gibt, in Übergangsländern auf die Prävention und Kontrolle wirtschaftlicher Macht zu verzichten. Im Gegenteil, die Wettbewerbspolitik ist in die Gesamtheit der Maßnahmen einzubauen, die zum Aufbau eines marktwirtschaftlichen Systems erforderlich sind. Nur dadurch wird gewährleistet, dass der Abschied von zentraler Planung und durchgängiger Regulierung nicht zu privaten Monopolen und zur Gängelung durch Unternehmensmacht führt. Das Wettbewerbsgesetz der Mongolei trägt seinen Teil dazu bei. Eine Schwachstelle des Gesetzes ist allerdings der durchgängige Verzicht auf Generalklauseln und die Bescheidung auf Spezialtatbestände. Damit erscheint das Regelwerk nicht ausreichend flexibel, um zukünftigen Wettbewerbsverfälschungen entgegenzuwirken. Die ent-

⁴⁶ Als Berechnungsmethoden bieten sich das Vergleichsmarktkonzept oder das Konzept der Gewinnbegrenzung an, s. hierzu beispielsweise Dirksen, in: *Langen/Bunte*, KartR, 8. Aufl. 1998, Art. 86 EGV Rdnr. 92 ff.

⁴⁷ „Ministers to have Extensive Duties and Responsibilities“, *The Mongol Messenger* vom 31. 7. 1996, S. 3.

⁴⁸ „Ministerial Departments Outlined“, *The UB Post* vom 13. 8. 1996, S. 2.

⁴⁹ Knieper/Boguslavskij, Konzept zur Rechtsberatung in Transformationsstaaten, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, 1995, S. 46.

⁵⁰ S. Klaue (oben Fn. 15), Anlage Wettbewerbsrecht, S. 6f.

scheidende Frage ist allerdings, ob es gelingen wird, die Mängel in der Anwendung abzustellen. Viel wichtiger als eine Verbesserung des materiellen Rechts ist seine konsequentere Handhabung. Es wäre wünschenswert, die augenblickliche Kompetenzzersplitterung durch die Schaffung einer allein zuständigen Kartellbehörde zu überwinden. Für Orientierung könnte ein Wettbewerbsabkommen im Rahmen der WTO sorgen.⁵¹ Bei der Ausarbeitung eines solchen Kartellrechtskodex ist darauf zu achten, dass einerseits universelle Vorgaben aufgestellt werden, die weltweit akzeptabel sind. Andererseits müssen Spielräume für nationale Besonderheiten geöffnet werden; anders ist die Aufnahme internationaler Standards in die nationale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zum Scheitern verurteilt.

⁵¹ S. o. Fn. 5.

MANFRED O. HINZ

Gerechtigkeit und Rechtssystem:
Konflikt und Konfliktlösung in der Begegnung von Tradition und Moderne –
eine Interpretation zweier höchstrichterlicher Urteile

1. Zur Einführung: Schwarze Richter am *white man's court* und
die Suche nach *African jurisprudence*

Als ich vor einigen Jahren im Rahmen eines Projektes des namibischen Justizministeriums zur Vorbereitung eines neuen Gesetzes über traditionelle Gerichte¹ in einer Versammlung traditioneller Führer der Aangandjera Fragen nach ihrem Verhältnis zum Magistratsgericht in Ondangwa stellte,² wurde mir geantwortet, man habe Schwierigkeiten mit dem *white man's court*. Man hatte Schwierigkeiten, obwohl die am betreffenden Gericht arbeitenden Magistrate Namibier schwarzer Hautfarbe waren.

In einem kürzlich in Pretoria vom *Centre for Indigenous Law* der Universität von Südafrika, der südafrikanischen Rechtskommission und der Vereinigung traditionelle Führer von Südafrika³ veranstaltetem Seminar über traditionelle Gerichte und ihrer Stellung im neuen Südafrika³ vertrat ein erfahrener südafrikanischer Magistrat mit Vehemenz die Auffassung, daß unter den gegebenen Bedingungen von Rechtskenntnis, Rechtsausbildung und Rechtspraxis kein staatliches Gericht mit der Verhandlung von Berufungen gegen Entscheidungen traditioneller Gerichte betraut werden sollte.

Ein eindeutiges Wort des Mißtrauens gegen staatlichen Gerichten und ein eindeutiges für die Beibehaltung des dualen Rechtssystems! Nachdem sich revolutionäre Erwartungen der Hinwegdekretierung von traditionellem Recht und traditioneller Regierung⁴ genau so wenig erfüllten wie menschenrechts-inspiriertes Hinwegwünschen,⁵ wurden Harmonisierung und Integration zu politischen und rechtlichen Schlüsselbegriffen.⁶ Allerdings wurde bisher nicht viel harmonisiert und integriert. Namibia vollzog mit seinem *Traditional Authorities Act*⁷ einen ersten Schritt zur Neuregelung der traditionellen Führerschaft. Das Gesetz enthält jedoch, neben einem prinzipiellen (und vermutlich verfassungsrechtlich angreifbaren) Unterordnungsgebot der traditionellen Seite unter die staatliche,⁸ keine Vorgaben zur Handhabung von Zuständigkeitskonflikten der einzelnen Instanzen der lokalen Verwaltung: der Regionalverwaltung, der Kommunalverwaltung und der Verwaltung durch traditionelle Führer. Süd-

¹ Mein *Customary Law in Namibia* (Hinz, 1998) ist Ergebnis des Projektes.

² Aangandjera (sg. Omuganjera) bezeichnet die Mitglieder einer der sieben ethnischen Gruppen in Owambo (im Norden Namibias und an Angola angrenzend), das heute in vier politische Regionen: Omsuati, Oshana, Ohangwena und Oshikoto eingeteilt ist. Ondangwa ist eine der größeren Städte in Owambo (Oshana Region).

³ *Workshop Customary Courts* am 9. September 1999 in Pretoria.

⁴ Vgl. Hinz (1998): 28 f. zur entsprechenden Entwicklung in Simbabwe!

⁵ Wie etwa immer wieder ausgedrückt im Verlauf der Umtata Konferenz *Traditional Leadership in Southern Africa* in 1997. Vgl. Hinz (1997).

⁶ Ausdruck dessen ist z.B. die Aufgabenbeschreibung der namibischen Law Reform and Development Commission, vgl. sec. 4 Law Reform and Development Commission Act, 29 of 1991.

⁷ Act 17 of 1995.

⁸ Siehe sec. 11.

afrika machte seinen Vorstoß in das trügerische Wasser afrikanischer Tradition mit der Verabschiedung eines Gesetzes zur Regelung traditionell geschlossener Ehen.⁹ Dieses Gesetz versucht eherechtliche Einheitlichkeit. Der Erfolg dürfte fragwürdig sein. So erprobt das Gesetz Einheitlichkeit im Bereich des ehelichen Güterstandsrechtes. Wie für bürgerliche Ehen soll für traditionell-rechtlich geschlossene entgegen aller ethnologischer Erkenntnis Gütergemeinschaft als Regelgüterstand gelten.

Die neuen Verfassungen Namibias und Südafrikas und die zu ihrer Interpretation berufenen Gerichte sind sich einig, daß die Verfassungen die obersten Wertordnungen darstellen, an denen alles Recht letztlich zu messen ist. Das traditionelle Recht bildet nicht nur keine Ausnahme, sondern erfährt ausdrückliche Erwähnung.¹⁰ Allerdings öffnen beide Verfassungen Tore zur Relativierung des Verfassungsvorbehaltes, indem sie ausdrücklich ein Recht auf Kultur garantieren.¹¹ Sie garantieren dieses Recht individuell (d.h. nicht als Gruppenrecht) zumindest nach der jeweiligen Formulierung und sehen das Recht durch die Rechte anderer wie das nationale Interesse begrenzt. Eine gesicherte Dogmatik gibt es hierzu bis jetzt nicht.¹² Die zu unterstellende Bereitschaft der Gerichte, in eine Sowohl-als-auch-Interpretation einzutreten, dürfte kaum zu einer gesellschaftlich akzeptierten Abgrenzung der involvierten Rechtspositionen führen.

Der Gesetzgeber des namibischen *Traditional Authorities Act* empfand es darüber hinaus als notwendig, den Vorrang der Verfassung vor dem traditionellen Recht im Gesetz mehrmals zu wiederholen.¹³ Mißtrauen gegenüber den Repräsentanten der Tradition und die Unterstellung häufigerer Menschenrechtsverletzungen in traditionellen Zusammenhängen als in „modernen“ dürften die Gründe für diese Maßnahme des Gesetzgebers gewesen sein. Allerdings wird die gesetzgeberische Beschwörung der verfassungskonformen Arbeit der traditionellen Instanzen die Anwendung traditionellen Rechts durch die Aufbürdung der Verfassungskontrolle¹⁴ entweder in kaum lösbare Schwierigkeiten bringen oder schlicht zum Ignorieren der betreffenden verfassungsrechtlichen Vorschrift verleiten.

In der internationalen Dimension der Diskussion werden Antworten über eine Kritik der als universal-geltend behaupteten Menschenrechte gesucht.¹⁵ Für die nationale Ebene hilft diese Kritik nur bedingt. Sie hilft, indem sie vor Vergewaltigungen lokalen Gesetztheiten im Namen der Freiheit warnt. Sie hilft, indem sie zu alternativ-dogmatischen Anstrengungen aufruft, prima facie Verfassungswidriges auf Funktionalität zu überprüfen und in einer Funktionsanalyse dem angeblich verfassungsrechtlich Geforderten gegenüber zu stellen. Sie hilft nicht, das Spannungsverhältnis dogmatisch zu klären.

In letzterem Sinne erscheint als der vermutlich am meisten erfolgversprechende Ansatz der zu sein, der die verfassungsrechtlichen Grenzen der Grundrechte erkunden möchte. Die interpretatorische Erkundung der verfassungsrechtlichen Grenzbestimmungen wird nicht zuletzt über deren Verwandtschaft zu den Grenzregeln des Grundgesetzes¹⁶ den Weg in eine kontext-orientierte und damit spezifische Interpretation öffnen. Ob man im Blick von

⁹ Recognition of Customary Marriages Act, 120 of 1998.

¹⁰ Art. 66 der Verfassung von Namibia; sec. 39 und sec. 211 der Verfassung Südafrikas.

¹¹ Art. 19 der Verfassung von Namibia, sec. 31 der Verfassung von Südafrika.

¹² Vgl. aber Bennett (1995): 11 ff.

¹³ Siehe sec. 1 und sec. 11(1)(b).

¹⁴ Sec. 11 Traditional Authorities Act schließt traditionelles Recht, das mit der Verfassung und anderem gesetzten Recht nicht übereinstimmt, von der Anwendung durch traditionelle Gerichte aus. Das kann nichts anderes heißen, als daß der Gesetzgeber von den traditionellen Gerichten eine Verfassungsprüfung erwartet.

¹⁵ Vgl. etwa Dembour (1996).

¹⁶ Vgl. Art. 22 der Verfassung von Namibia, der u. a. auch die Wesensgehaltsgarantie kennt.

außen auf solcherart spezifische Interpretationen den in den Verfassungen Namibias und Südafrikas inhärenten Kelsenschen Grundnormanspruch als hilfreiche Funktionalität noch hinzunehmen geneigt ist, oder, wie ich es in einem anderen Beitrag versucht habe zu benennen,¹⁷ besser von diesen Anspruch relativierenden *constitutional compromises* sprechen sollte, bliebe zu erörtern. Zu erörtern bliebe dabei auch, was der rechts-hierarchische Ort einer Verfassung ist, unter deren Geltung es zu *constitutional compromises* kommen kann (oder darf).

Ein anderer nationaler Versuch zur Raumbewahrung gegen universalistische Vereinnahmung ist die Entfaltung einer *African jurisprudence*.¹⁸ In gewisser Weise sehe ich ihn mit dem Bemühen verbunden, als Gegenzug zur Abwehr des Anspruchs der universalen Geltung der Grundrechte darzustellen, daß bestimmte auf das menschliche Leben gerichtete Wertmaßstäbe integraler Bestandteil afrikanischer Traditionen sind, auch wenn diese nicht wie im Prozeß der europäischen Aufklärung individualistische Schärfung erhalten haben. *Ubuntu* oder *Uuntu*,¹⁹ wurde hier zum Schlüsselbegriff. *Ubuntu/Uuntu* möchte den Rekurs auf afrikanische Menschlichkeit anregen und den Diskurs um diese einleiten. Ziel ist, für die Entscheidung von Konflikten sowohl alternative Begründungswege zu finden als auch Begründungen alternativer Ergebnisse zu erschließen.

In der Gegenüberstellung der Verfahren zur Konfliktlösung, wie sie staatliche Gerichte im Gegensatz zu traditionellen anwenden, wird besonders hervorgehoben, daß letztere im Gegensatz zu ersteren

- einen breiten, den gesellschaftlichen Kontext miteinbeziehenden Begriff des Streitgegenstandes (mit Konsequenzen für die rechtliche Vertretung vor Gericht, Rederechte, erlaubte Referenzbereiche) anwenden,
- grundsätzlich inquisitorisch vorgehen,
- und vor allem an der Wiederherstellung gesellschaftlicher Harmonie (zu der ganz wesentlich die Zahlung von Kompensation an das Opfer und deren Familie gehört) interessiert sind.

In der folgenden Betrachtung soll einiges zu dem soweit Entwickelten konkretisiert und weitergeführt werden. Ich beabsichtige, mich zwei außergewöhnlichen Fällen zuzuwenden, die in Namibia geschahen und höchstrichterlich entschieden wurden. Mein erster Fall ereignete sich zu Beginn der 60er Jahre und wurde im Jahre 1967 nach einer Vorentscheidung des Obersten Gerichtshofes (*Supreme Court*) in Windhoek von der Berufungsabteilung des Obersten Gerichtshofs (*Supreme Court Appellate Division*) in Südafrika entschieden. Der zweite Fall ereignete sich 1992 und wurde vor dem namibischen Obergericht (*High Court*) 1993 verhandelt. Die besondere Dramatik der beiden Fälle läßt verdeutlichen,

- wie systembedingt die Wahrnehmung von als rechtlich-relevant erkannten Konflikten ist,
- wie systembedingt Konfliktlösungen sind
- und wie sich aus der Konfrontation gesellschaftlicher Systeme Zustände (Ausnahmezustände) entstehen, deren gerichtliche Entscheidung nur bedingt unter *Gerechtigkeit* zu fassen ist.

¹⁷ Im Rahmen des oben genannten *workshop* in Pretoria am 9. September 1999 (Hinz 1999).

¹⁸ Das Urteil des südafrikanischen Verfassungsgerichtes, das die Todesstrafe für verfassungswidrig erklärte, S. v. Makwanyane 1995 (6) BCLR 665 (CC), plädierte für die Entwicklung einer afrikanischen Jurisprudenz. (787).

¹⁹ Siehe dazu ebenfalls das oben zitierte Todesstrafenurteil des südafrikanischen Verfassungsgerichtes. *Uuntu* ist die namibische Sprechart zu *Ubuntu*.

2. Der Staat gegen *Omukwaniilwa*²⁰ Martin Ashikoto, König von Ondonga, und Der Staat gegen Frau N/haokxa Glaco aus Buschmanland

*Der Staat gegen Ashikoto*²¹

Martin Ashikoto war zur Zeit des Vorfalls, der ihn in Konflikt mit der südwestafrikanischen Gerichtsbarkeit brachte, König von Ondonga, einer der sieben anerkannten Gruppen im Owamboland benannten Gebiet Nordnamibias.²² Die Genealogie der Ndonga Könige reicht bis in die Mitte des 17ten Jahrhunderts zurück.²³ Bis heute sind die Aandonga und ihr Königshaus weit geachtet. Der gegenwärtige König führt den Vorsitz im regionalen Owambo-Rat der traditionellen Führer wie auch im nationalen Rat der traditionellen Führer.

Der Sachverhalt des Gerichtsfalles gegen König Ashikoto, wie er sich im wesentlichen im April 1966 zutrug, läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Lysias Vaino, der sich bereits mehrfach wegen Diebstahl vor dem Gericht von König Ashikoto zu verantworten hatte und u. a. zu körperlicher Züchtigung verurteilt worden war, war wiederum wegen Diebstahl angeklagt und befand sich im Gewahrsam des Königshofes. Es gelang ihm jedoch zu fliehen, wobei er eine erhebliche Summe Geldes mitgehen ließ. Mit Bekanntwerden dieser Tat rief der König die nächsten Mitglieder der Familie von Lysias Vaino zu sich und legte 16 Stück Vieh in Beschlag. Sollte das gestohlene Geld nicht wieder aufgefunden werden, sollte das Vieh als Ersatz dienen. Außerdem bedrängte der König die Familie von Vaino, beim Aufspüren des Diebes behilflich zu sein.

Kurze Zeit darauf, wurde Vaino von Beamten des Königs gefunden und zusammen mit Timoteus Shivela, dem Vaino etwas von dem gestohlenen Geld gegeben haben soll, verhaftet. Beide Verdächtige wurden aneinander gefesselt und an eine Palme im Palast des Königs festgebunden. Vaino war geständig, was den Diebstahl des Geldes anlangt, gab jedoch keine zufriedenstellende Antwort zum Verbleib des Geldes. Um ihn zur Antwort zu zwingen, wurden ihm die Unterarme hinter seinem Rücken mit Bogensehnen zusammengebunden und mit einem Stock Stück für Stück enger gedreht.

Zu den Familienmitgliedern Vainos, die sich im Palast des Königs einfanden, gehörten unter anderen die Mutter Vainos, Bertha Juwela, seine Schwestern Anna und Maria und der Ehemann von Maria. Der König habe, so führt das Berufungsgericht zur Einlassung des Königs aus, mit der Familie über den Diebstahl und die Zukunft des Diebes beraten. Er, der König, sei des Diebes und seiner Diebstähle müde und wolle von der Familie wissen, was zu tun sei. Er sei veranlaßt, den Dieb der Familie zu übergeben, die jedoch für seinen Gewahrsam verantwortlich sei. Die Familie habe entgegnet, daß sie diese Verantwortung nicht auf sich nehmen könne. Nachdem man überlegt habe, dem Dieb eine Hand oder ein Bein zu amputieren, habe die Mutter des Diebes vorgeschlagen, ihrem Sohn die Augen auszustechen, um ihn am Stehlen zu hindern.

Nach Angaben der Mutter und der Schwestern des Diebes sei der Vorschlag des Augenausstechens nicht von ihnen, sondern vom König gekommen.

²⁰ Allein für den König gebrauchte Anrede des Respekts.

²¹ Martin Ahikoto en Die Staat, Supreme Court of South Africa, Appellate Division, Urteil vom 27. November 1967 (unveröffentlicht).

²² Ondonga ist die Bezeichnung für das Land (Königreich); die zu Ondonga gehörenden Menschen sind Omundonga (sg.) und Aandonga (pl.). Die Aandonga sind die zweitgrößte Gruppe der oshiwambo-sprechenden Gruppen in Namibia.

²³ Vgl. Namuhuya (1996): 5; aber auch Loeb (1962): 270.

Nach weiteren Beratungen zwischen König und Familie wurde Vaino, der noch immer mit Timoteus Shivela zusammengebunden war, von seiner Mutter, seinen Schwestern und dem Ehemann der einen zu einem als Begräbnisplatz bekannten Ort geführt. Dort stach ihm die Mutter, von den Schwestern unterstützt, mit einem erhitzten Eisen die Augen aus. Danach wurden die Fesseln, mit denen Vaino und Timoteus zusammengeschnürt waren, wie auch die Sehnen, mit denen seine Arme auf dem Rücken zusammengedreht waren, gelöst.

Drei Unterhauptleute des Königs hatten die Gruppe zum Begräbnisplatz begleitet: der Auftrag des Königs an diese sei gewesen, einerseits zu verhindern, daß jemand aus dem Palast des Königs beim Ausstechen der Augen helfen würde, aber auch um zu beobachten, ob der Eingriff vollständig ausgeführt würde.

Im Hinblick auf das bei den Aandonga geltende Recht hatte das Gericht der Vorinstanz festgestellt, daß es üblich war, Übeltäter in der Art, wie dies geschildert wurde, zu Geständnissen zu zwingen. Weiterhin berief sich das Gericht auf die Aussagen zweier Oberhauptleute des Königs, nach denen das Ausstechen von Augen bei den Aandonga nicht als zulässige Strafe angesehen werde. Ein derartiger Eingriff stehe auch Mitgliedern der Familie nicht zu. Das Gericht notierte, auch der König habe zugegeben, noch nie von einem derartigen Vorgang gehört zu haben. Er habe mit Unannehmlichkeiten gerechnet und deshalb den Beschluß des Augenausstechens als den Beschluß der Familie in sein Gerichtsbuch eintragen und durch Daumenabdrücke der Mutter und der Schwestern bestätigen lassen.

In der Rekonstruktion der Beratungen mit den Familienmitgliedern blieben für die Vorinstanz wie das Berufungsgericht Unklarheiten. So sagte der König als Zeuge aus, daß er die Mutter am Sonntag vor dem Tattag gefragt habe, ob sie noch zu ihrem Entschluß des Augenausstechens stehe. Als sie bejahte, habe er daraufhin gewiesen, daß man am Sonntag über derartiges nicht reden sollte. Die Mutter und die beiden Schwestern trugen dagegen vor, der König habe die Familie mit einer Pistole bedroht, als man ihm entgegen der von ihm behaupteten Bestätigung des Augenausstechens angeboten habe, Vaino doch in die Obhut der Familie zu nehmen. Ähnlich widersprüchlich erfährt das Gericht den Hergang am Montag vor der Tat.

Das Berufungsgericht übernimmt vom Gericht der Vorinstanz die Einschätzung des Königs als „lügnerischen“ Zeuge, der „einen besonders ungünstigen Eindruck“ gemacht habe, und befindet mit diesem, dem König könne zwar nicht angelastet werden, die Mutter zu der Tat des Augenausstechens gezwungen oder ihr dies zu tun befohlen zu haben. Anstelle sein Gericht zusammenzurufen und den Täter nach den Gebräuchen des „Stammes“ abzuurteilen, habe es der König der Familie überlassen, wie mit Vaino umzugehen sei. Durch sein Verhalten habe der König die Tat gefördert und ihre Durchführung unterstützt. Deshalb sei er der Mittäterschaft schuldig.

Das Urteil der Vorinstanz, das den König zu einer Strafe von R 500 oder 500 Tagen Gefängnis und einer weiteren auf drei Jahre zur Bewährung ausgesetzten Gefängnisstrafe von drei Jahren verurteilte, wurde bestätigt.

*Der Staat gegen Glaco*²⁴

N/haokxa Glaco hatte sich im Jahre 1993 vor dem Obergericht in Windhoek wegen Mord an ihrem Kind Nhakwa zu verantworten. Glaco gehörte zur Gruppe der Ju/'hoansi, die in

²⁴ S. v. Glaco 1993 NR 141 (HC).

Ostbuschmanland und auch als Nyae bekannten Gegend leben. Sie war zum Zeitpunkt des Hergangs, Juli 1992, vermutlich 17 oder 18 Jahre alt. Sie war verheiratet, hatte einen Sohn im Alter von etwas über zwei Jahren und war erneut (im siebten Monat) schwanger. Bis zum Hergang der vor Gericht gebrachten Ereignisse, war Glaco niemals außerhalb Ostbuschmanlands gewesen.

Glaco war nach Windhoek gereist, um ihren Sohn aus dem Krankenhaus im Windhoeker Wohnviertel Katutura abzuholen. Nach Glacos Angaben war ihr Sohn ohne ihr Wissen zur Behandlung dorthin verbracht worden. Es war ihr gelungen, seinen Verbleib auszumachen, nun sollte er mit ihr nach Buschmanland zurückkehren. Glaco reiste mit anderen, darunter auch ihrem Ehemann, in einem Auto der *Nyae Nyae Development Foundation*. Etwa 50 Kilometer nördlich von Okahandja setzten bei Glaco Wehen ein. Das Auto hielt und alle außer Glaco und einer anderen Ju/'hoan Frau verließen den Wagen. Die Geburt fand statt, doch zeigte das Baby kein Zeichen von Leben. Man beriet, ob das Kind an Ort und Stelle begraben werden sollte. Glaco, die aussagte, das Kind habe nicht geatmet, wohl aber habe sie Schlägen des Pulses ausmachen können, wollte nicht von dem Kind lassen und es mit nach Buschmanland nehmen. So entschieden setzte man die Fahrt fort, um etwas später unerwartet und zu aller Freude einen Schrei des vermeintlich toten Kinde zu hören. Ziel sollte nunmehr das etwa 130 Kilometer entfernte Hospital von Otjiwarongo sein. Dort wurde Glaco in die Geburtenabteilung aufgenommen; das Kind wurde in einem eigenen Raum mit Brutkästen für Frühgeburten untergebracht. Glaco erhielt die Erlaubnis, ihren zweijährigen Sohn bei sich zu behalten. Da es Mutter und Baby angemessen gut zu gehen schien, beschlossen die anderen, Glacos Mann eingeschlossen, die Fahrt nach Buschmanland fort zu setzen.

In ihrer Aussage gab Glaco an, daß man ihr nicht erlaubt habe, ihrem Kind die Brust zu geben, wohl aber habe man ihr Milch abgenommen, die sie, Glaco, dem Kind in einem Becher zu trinken gegeben habe. Sie habe sich sehr schwach gefühlt und Schmerzen gehabt. Niemand habe ihre Sprache verstanden, sie spreche nur Ju/'hoan. Auch sei sie noch nie in einem Krankenhaus gewesen.

Am Abend nach der Einlieferung wurde Glaco im Brutkastenraum gefunden, das Kind mit Kopfverletzungen und Druckmalen am Hals tot. Nach Angaben von Glaco sei ihr von einer Schwester bedeutet worden, zum Brutkasten zu gehen und ihr Kind zu säubern. Sie sei dem gefolgt und habe dazu das Tuch benutzt, auf dem das Kind gelegen habe. Danach habe sie das Kind angehoben, um das Tuch gegen ein sauberes, das sich auf dem Brutkasten befunden habe, auszutauschen. Dabei sei ihr das Kind aus dem Arm gerutscht und auf den Boden gefallen. Sie habe es hoch gehoben und in den Kasten zurückgelegt. Glaco bestritt, daß das Kind zweimal gefallen sei. Im Hinblick auf Druckmale am Hals des Kindes beteuerte Glaco, daß sie das Kind nicht gewürgt habe. Als die Schwestern zu ihr in den Raum gekommen seien, habe sie versucht, diesen das Geschehene zu erklären.

Die Hauptzeugin gegen Glaco war Ursulla Areas, eine Besucherin im Krankenhaus, deren Tochter ein Kind erwartete. Sie, Areas, habe sich auf dem Weg ins Freie befunden, um zu rauchen. Dabei habe sie Glaco im Brutkastenraum gesehen. Glaco habe ihr Kind in den Armen gehabt. Areas habe beobachtet, wie Glaco das Kind habe fallen lassen. Nachdem Glaco das Kind aufgenommen hatte, habe sie es ein zweites Mal fallen lassen.

Das Gericht war nicht bereit zu glauben, daß Glaco von einer Schwester zum Brutkasten gerufen worden sei, um ihr Kind zu säubern. Dies widerspreche nicht nur üblicher Praxis, sondern werde durch Glaco selbst widerlegt, die behauptete, nichts vorgefunden zu haben, um ihr Kind zu säubern. Auch wenn kein direkter Beweis vorliege, daß die Druckmale am

Hals des Kindes vor dem fraglichen Ereignis vorhanden waren, sei dies nicht anzunehmen, da sie dann sicher vom Krankenhauspersonal wahrgenommen worden wären. Im Ergebnis befand das Gericht gestützt auf die Zeugenaussage und den gerichtsmedizinischen Befund, daß Glaco ihr Kind absichtlich zweimal zu Boden habe fallen lassen, das Kind gewürgt und so den Tod herbeigeführt habe.

Allerdings entschied das Gericht auch, bei der Zumessung des Strafmaßes mildernde Umstände verschiedenster Art zu berücksichtigen. Der erste Kontakt mit einer fremden Umwelt, die völlig unverständliche Welt des Krankenhauses, die Schwierigkeit, nicht zu verstehen und nicht verstanden zu werden, die besondere durch die Geburt bedingte Anspannung, wurden vom Gericht genannt wie auch, daß Glaco zum Zeitpunkt des Verfahrens gegen sie erneut im 4. oder 5. Monat schwanger war. Für den Rest ihres Lebens, sagte das Gericht, werde sie die Kenntnis in ihrem Herzen tragen müssen, daß sie das Leben ihres kleinen Sohnes beendet habe. Könne es eine größere Strafe geben? Ihr Leid sei für sie Abschreckung genug. Es bedürfe keines besonderen Strafausspruchs, um sie an den Schrecken zu erinnern, den sie durchlebt habe.

In diesem Sinne verkündigte das Gericht, daß Glaco zu einer Gefängnisstrafe bis zu dem Zeitpunkt verurteilt werde, zu dem sich dieses Gericht erhebe, ... und erhob sich.

3. Recht *muß* Recht bleiben; über mildernde Umstände läßt sich reden – eine weiterführende Interpretation

Mildernde Umstände spielten im Ashikoto Fall insofern eine vermittelte Rolle, als Ashikotos eigentliche Gefängnisstrafe zur Bewährung ausgesetzt wurde. Im Glaco Fall wurden die mildernden Umstände zum letztlich entscheidungsbestimmenden Element. Um den besonderen Umständen Rechnung zu tragen, entschied das Gericht auf eine Weise, die den Schuldausspruch praktisch aufhob.

Indem die Besonderheiten der Fälle in die Strafzumessung abgeschoben wurden, wurde der Weg frei, dem Recht um des *Rechtes* willen Genüge zu tun: Der *Zorn des Rechtes* wird beschworen, um Glaco bis in die hinterste Ecke Buschmanlands zu verfolgen. Der Abscheu der Zivilisation vor der barbarischen Behandlung Vainos, erleichtert die Verurteilung des lügnerischen Königs.

Für die Interpretation der beiden Urteile im Sinne der eingangs formulierten Absicht dieses Beitrages drängen sich zwei Fragen auf:

- In welchem Umfang berücksichtigten die staatlichen Gerichte den anders-kulturellen Kontext, um den von ihnen zu entscheidenden Konflikt auszugrenzen?
- In welchem Umfang trugen die Urteile zur Konfliktlösung bei?

Eine dritte Frage, die ggf. sogar als erste zu stellen wäre, ist die nach der immanenten Stimmigkeit der Urteile, und dies insbesondere im Hinblick auf die Argumentation zur Beweislage. Erscheinen doch im ganzen gesehen die Beweiswürdigungen beider Urteile stark subjektiv motiviert. Als aufmerksamer Leser der Urteile notierte ich eine Reihe von Fragen, von denen ich erwartet hätte, daß sie in der Beweiswürdigung berücksichtigt worden wären. So verweist das Gericht im Glaco Fall sogar selbst auf einen derartigen Zusammenhang und stellt fest, daß die Schwester, die nach Angaben von Glaco, sie, Glaco, in den Brutkastenraum gerufen habe, zu diesem Vorgang bedauerlicherweise nicht befragt worden sei. Als Glaco ihre Aussage gemacht habe, sei die Schwester bereits zur Rückkehr nach Otjiwarongo entlassen worden. Eine Vertagung, um die Schwester ihre Aussage ergänzen zu lassen, sei

nicht beantragt worden.²⁵ Gleichwohl wird die Behauptung der Angeklagten vom Gericht als unwahrscheinlich abgetan.

Fragen nach der immanenten Stimmigkeit werden jedoch nicht isoliert gestellt. Sie sind Teil der beiden anderen Fragen, die in ihrem anthropologischen Interesse über die Sorge für dogmatische Korrektheit hinausgehen.

In welchem Umfang berücksichtigen also, so die erste Frage, die staatlichen Gerichte den anders-kulturellen Kontext, um den von ihnen zu entscheidenden Konflikt auszugrenzen? Ich beginne mit dem Ashikoto Fall. Der Hintergrund des Falles ist bedeutsam, weil in ihm ein König, ein traditioneller Führer, für die grausame Behandlung eines Menschen in strafrechtliche Verantwortung genommen wurde, er ist aber insbesondere auch deshalb bedeutsam, weil es um ein Opfer geht, das als mehrfacher ungebrochener (Wiederholungs-)Täter zur Ordnung zu bringen man keinen Rat mehr kannte.

Zu Beginn der 60er Jahre wurden Streitfälle aller Art von den traditionellen Gerichten weitgehend eigenständig abgehandelt. Erst im Jahre 1976 führte die südafrikanische Verwaltung in Owambo ein Gesetz ein, mit dem die Verfahren vor traditionellen Gerichten in Umrissen geregelt wurden.²⁶ Für Strafdelikte verweist das (im übrigen bis heute geltende) Gesetz auf *native law and custom*. Erst in diesem Gesetz werden die Todesstrafe, Verstümmelung und schwere Körperverletzung als traditionelle Sanktionen ausgeschlossen. Körperliche Züchtigung als Sanktion bleibt ausdrücklich anerkannt.²⁷

Die Geschichte der Owambo-Könige verschweigt nicht die Existenz tyrannischer Führer, wie sie auch nicht verschweigt, daß sich die von solchen Tyrannen Betroffenen gegen diese zur Wehr setzten und sogar die Absetzung erreichten.²⁸ Ashikoto ist nicht als Tyrann bekannt.²⁹ Mit anderen Worten, es kann davon ausgegangen werden, daß der Fall Vaino trotz seiner Besonderheit im Rahmen der traditionellen Strukturen abgehandelt wurde. Das heißt, daß Ashikoto einen derartig schwierigen Fall niemals würde allein entscheiden können.³⁰ Der Fall war unter Teilnahme der obersten Ratsleute zu beraten. Die Entscheidung hatte kollektiv und im Konsens wenn auch unter Gewichtung der Seniorität der Berater zu geschehen.

Daß eine Eintragung in das Gerichtsbuch veranlaßt wurde, spricht dafür, daß auch im Fall Vaino gemäß eines traditionell abgesicherten Verfahrens (wenn auch nicht im Rahmen eines Gerichtsverfahrens im engeren Sinne) vorgegangen wurde. Die im Ersturteil über viele Seiten hinweg wiedergegebenen Aussagen von Zeugen, die bei den Beratungen am Samstag und Sonntag vor dem Vollzug der Strafe zugegen waren, belegen weiter, auf welche Weise *verfahren* wurde, um zu einem Ergebnis zu kommen. So berichtet eine Zeugin: Nachdem die Mutter Vainos erklärt hatte, daß sie die Augen ihres Sohnes in ihrem Hof ausstechen werde, habe der König geantwortet, daß dies nicht dort geschehen könne. Wer ihr bei der Tat helfen würde, war darauf eine Frage der Mutter. Ein gewisser Elifas Shindondola habe an dieser Stelle eingewandt, der König dürfe nicht zulassen, daß Vainos Augen ausgestochen würden.

²⁵ Hier wird klar, daß das Gericht vermutlich Fragen nicht berücksichtigte, weil diese (wie es das grundsätzlich adversarielle Verfahren im Prinzip verlangen würde) weder der Vertreter des Staates noch der Vertreter der Angeklagten stellte.

²⁶ Siehe Civil and Criminal Jurisdiction – Chiefs, Headmen, Chiefs' Deputies and Headmen's Deputies, Territory of South West Africa Proclamation R. 348 of 1976.

²⁷ Bis der Supreme Court Namibias sie für unvereinbar mit der Verfassung erklärte: Ex parte Attorney-General, Namibia: In re corporal punishment by organs of state 1991 (1) SA 76 (NmS).

²⁸ Williams (1991) bringt Beispiele. Der Fall des Ombalantu (eine andere der sieben Owambo Gruppen) Königs Kampaku erlangte besondere Berühmtheit. (Williams 1991: 136 f.).

²⁹ Vgl. hier Namuhuja (1996): 59 ff.

³⁰ Siehe Hahn (1966): 18 f.

Hiernach habe Sageus Othenga aus der Bibel gelesen. Danach habe der König seine Hände gewaschen und erklärt, daß er Vaino nicht verurteile und seine Hände in Unschuld wasche.³¹ In der Aussage eines anderen Zeugen wird berichtet, aus der Bibel sei die Stelle vorgelesen worden, in der davon die Rede sei, daß ein Auge, das plage, entfernt werden solle, wie auch ein hinderlicher Arm oder ein hinderliches Bein abzunehmen seien.³²

Berichte auf das im Falle Vainos angewandte Verfahren machen die sich durch das gesamte Urteil hindurchziehende individualisierende Ausrichtungen auf Ashikoto und die Mutter von Vaino fragwürdig und nehmen dem ebenfalls vereinzelt Schuldvorwurf gegen Ashikoto³³ die mit dem Ausspruch beabsichtigte Schärfe. Die Individualisierung des Schuldvorwurfes dürfte dann auch erklären, wieso die Frage, ob im Gewohnheitsrecht der Aandonga die Sanktion des Augenausstechens vorkomme, zwar gestellt, aber damit, daß sowohl die befragten Oberhauptleute des Königs als auch der König selbst erklären, von einer Sanktion wie der an Vaino verübten nicht gehört zu haben, als erledigt angesehen wird.

Wie hätte das Gericht die Sachlage gesehen, wäre Vaino, wie anfänglich erwogen, eine Hand oder ein Bein amputiert worden? Oder, wenn man entschieden hätte, Vaino zu töten? Alte Quellen berichten in der Tat, daß bei den südlichen Nachbarn der Owambo, den Herero, für Diebstahl im Wiederholungsfall und, wenn dem Täter nicht anders beizukommen war, die Todesstrafe verhängt wurde.³⁴ Ist die belegte Existenz der Todesstrafe für ähnliche Fälle im Hinblick auf die so nicht belegte Sanktion des Augenausstechens relevant? Der angenommene Nichtbeleg wäre dann irrelevant, wenn die Hoffnung der Legalisten, durch Worterfassung des traditionellen Rechtes dieses in das Prokrustesbett westlicher Rechtsformen pressen zu können, wahr wäre. Daß dies nicht so ist, ist durch die Forschung belegt.³⁵ Der Hinweis auf die Todesstrafe in vergleichbaren Fällen führt weiter, indem er auf eine Maßnahme hinweist, die eine Gesellschaft dann ergreifen mag, wenn andere Mittel zur Sicherung des Zusammenlebens ausscheiden.

Nicht nach übergreifenden Prinzipien zu fragen, die Rechtsentwicklung und Rechtssetzung absichern, heißt traditionelles Recht als einmal geheimnisvoll gesetztes und danach nicht mehr veränderliches Recht zu kanonisieren und damit die Möglichkeit traditioneller Neusetzung zu verneinen.³⁶ Fragt man jedoch aus einer Perspektive, die traditionelles Recht als dynamisches und somit nach traditionellen Regeln veränderbares und gestaltungsfähiges Recht sieht, steht die Todesstrafe, wie sie für die Herero nachgewiesen ist, nicht anders als die im Ashikoto Fall angewandte Sanktion für eine gesellschaftliche Reaktion im *Ausnahmezustand*, über die dann weiter hätte argumentiert werden können. Ergebnis einer solchen Argumentation hätte sein können, daß zwar einerseits die Auskunft, von der Sanktion des Ausstechen der Augen nichts gehört zu haben, nicht zu kritisieren ist, daß andererseits das nach langen Beratungen erreichte Ergebnis gleichwohl den Prinzipien des Rechts der Aandonga nicht widersprach.

Mit dem Stichwort *Ausnahmezustand* eröffnet sich ein Weg in einen weiteren bedeutsamen und vom Urteil nicht wahrgenommenen Zusammenhang: der Einbezug der Familie Vainos und ihrer Rolle im Vollzug der Sanktion gegen Vaino. Bis heute ist es so, daß die Familie nicht nur der erste und genuine Ort ist, an dem Konflikte erörtert und Lösungen gesucht

³¹ Staat en Martin Ahikoto, Urteil des Supreme Court Windhoek vom 9. Juni 1967: 1748 (zitiert nach den Gerichtsakten).

³² Staat en Martin Ashikoto: 1751.

³³ Das Verfahren gegen die Mutter Vainos wurde wegen der Annahme von Geistesgestörtheit eingestellt.

³⁴ Von Zastrow (1930): 263.

³⁵ Ich verweise hier auf die Kodifikationsdebatte. Siehe Hinz (1998): 46 ff.

³⁶ Vgl. zur traditionellen Rechtssetzung D'Engelbronner: Kolff (1998): 62 ff.

werden; die Familie ist auch der entscheidende Verantwortungsträger, bis eine Person aus dem Hausverband ausscheidet und seinen eigenen gründet. In diesem Sinne liegt die Zahlungsverantwortlichkeit für ein straffälliges Familienmitglied in erster Linie bei der Familie, wie die erste Reaktion nach dem letzten Diebstahl Vainos erklärt, die zur Übergabe von 16 Stück Vieh der Familie Vainos an den König führte.³⁷

Die primäre Familienorientierung erklärt aber auch, daß der König die letztendliche Verantwortung für die durch Vaino fortdauernd bestehende Bedrohung der Familie antrug. Daß es die Mutter Vainos war, die die Verantwortung einlöste und Vaino die Augen austach, hat insofern tragische Logik. Die vom Gericht angewandte Mittäterschaftslehre wird dieser nicht gerecht.

Die Situation des Glaco Falles ist insoweit unterschiedlich, als sich das Gericht nur am Rande mit das Vor- und Umfeld bestimmenden traditionellen Rechtsfragen zu befassen hatte. Eine traditionelle Rechtsfrage war, ob die Ju/'hoansi oder allgemeiner die !Kung³⁸ eine rechtlich tolerierte Praxis kennen (oder kannten), alte Menschen oder auch Kleinkinder zu töten, wenn die natürlichen Umstände eine Beweglichkeit der Gruppe erforderten, die durch gebrechliche oder noch nicht bewegungsfähige Menschen untragbar verhindert wurde. Expertenbefragung erwies,³⁹ daß eine derartige Praxis nicht nachweisbar sei. Im übrigen versicherte sich das Gericht ethnologischer Daten, die die Bedeutung der Geburt und des Mutter/Kindverhältnis bei den Ju/'hoansi unterstrichen.

Im Blick auf die Gesamtargumentation des Urteils möchte ich festhalten, daß sich das Gericht zwar einerseits alle erdenkliche Mühe gab, den Formalitäten des Strafrechts gerecht zu werden und das Vorhandensein aller (objektiver wie subjektiver) Tatbestandsmerkmale des Mordtatbestandes nachzuweisen, aber andererseits an keiner Stelle erwog, wenn schon der Tathergang so anzunehmen war, wie entschieden, ob nicht die Umstände, die im Ergebnis zum Erlaß der Strafe führten, nicht auch Faktoren hätten sein können, die die Annahme der subjektiven Tatbestandsmerkmale in Frage stellen. Oder anders betrachtet: Was bewirkte, sollte sich das Gericht fragen lassen (oder selbst gefragt haben), daß Glaco, die nach der Geburt des zunächst für tot erachteten Kindes darauf bestand, dieses nach Buschmanland mitzunehmen, eben dieses Kind töten? Was geschah im Krankenhaus? Und noch wichtiger: Wie verhielt sich Glaco (ungeachtet ihrer Einlassung, nach der sie nicht beabsichtigt habe, ihr Kind zu töten) zum Ergebnis des Todes des Kindes?

Damit komme ich zu meiner letzten Frage: In welchem Umfang trugen die Urteile zur Konfliktlösung bei? Für eine Kelsenianische Jurisprudenz waren sie sicher unvermeidbar und tragen damit, weil legitim und notwendig, die Vermutung mit sich, einen Beitrag zur Konfliktlösung geleistet zu haben. Vermutlich werden Juristen, die dieser Jurisprudenz nahestehen, dies sogar mit voller Überzeugung im Hinblick auf den Glaco Fall annehmen wollen, obwohl er mit seiner Überholung des Schuldausspruchs durch das Strafmaß die immanente Konsequenz letztlich pervertiert. Der Beitrag der Urteile zum jeweiligen Ausgangskonflikt jedoch ist eher fragwürdig.

Die Verurteilung des Königs brachte keine Rehabilitation Vainos mit sich, wohl aber nur schwer aufgefangene gesellschaftliche Störungen. Ashikoto wurde aus seinem Gebiet verbannt und hinterließ eine ungeklärte Nachfolgesituation.⁴⁰ Inwieweit das Urteil mit seiner

³⁷ Hier ist insbesondere auf fast 200seitige Aussage des Sachverständigen und Regierungsethnologen Dr. K. F. R. H. Budack zu verweisen, (vgl. Gerichtsakten: 1268–14360), der sich zugunsten Ashikotos äußerte.

³⁸ Übergeordnete Bezeichnung für verschiedene Sangruppen.

³⁹ Die US-amerikanische Anthropologin Dr. M. Bieseke, die lange Felderfahrung bei den !Kung hat, wurde als sachverständige Zeugin vernommen.

⁴⁰ Siehe Tötemeyer (1978): 12.

unausgewogenen Herangehensweise an das traditionelle Rechtssystem einen negativen Einfluß auf dessen Berücksichtigung ausübte, kann nur spekuliert werden.

Was das Glaco-Urteil anlangt, so ist zu hoffen, daß die beteiligten Ju/'hoansi, einschließlich der Angeklagten, die zweifelhafte Logik des Urteils nicht verstanden. Ich bezweifle, ob der *Zorn des Rechts* noch immer über Glaco hängt: vielmehr nehme ich an, daß gut durchgeführte Trancetänze dafür sorgten, das Gleichgewicht zur und mit der Umwelt nach den Geschehnissen in Otjiwarongo wieder herzustellen.

Literatur

- Bennett, T.W. (1995): Human rights and African customary law under the South African Constitution, Cape Town (Juta)
- Dembour, M.-B. (1996): Human rights talks and anthropological ambivalence: the particular context of universal claims, in: O. Harris (Hg.), Inside and outside the law. Anthropological studies of authority and ambiguity, London & New York (Routledge): 19 ff.
- D' Engelbronner-Kolff, F. M. (1998): The people as law-makers: The judicial foundation of the legislative power of Namibian traditional communities, in: F. M. d'Engelbronner-Kolff, M. O. Hinz, J. L. Sindano (Hg.), Traditional authority and democracy in Southern Africa, Windhoek (New Namibia Books): 62 ff.
- Hahn, C.H.L. (1966): The Ovambo, in: C.H.L. Hahn, H. Vedder, L. Fourie, The native tribes of South West Africa, London & Edinburgh (Frank Cass): 1 ff.
- Hinz, M. O. (1997): Neither death nor suicide: Traditional government in Namibia. Remarks from experience, in: Traditional leadership in Southern Africa, Johannesburg (Konrad-Adenauer-Stiftung): 169 ff.
- Hinz, M. O. (1998): (unterstützt von S. Joas) Customary law in Namibia: Development and perspective, 4 ed, Windhoek (CASS Paper Nr. 41)
- Hinz, M. O. (1999): Customary courts and jurisdiction, Beitrag zum Workshop Customary Courts organisiert vom *Centre for Indigenous Law*, Universität von Südafrika, der *Convention of Traditional Leaders in South Africa* und der *Law Commission Südafrikas*, Pretoria, 9. September 1999
- Loeb, E. M. (1962): In feudal Africa, Bloomington (Indiana University)
- Namuhuya, H. D. (1996): Ezimo lyaawa yaNdonga, Windhoek (Out of Africa Publishers)
- Töttemeyer, G (1978): Namibia old and new. Traditional and modern leaders in Ovamboland, London (C. Hurts & Company)
- Von Zastrow, B. (1930): Die Herero, in: E. Schultz-Ewerth, L. Adam (Hg.), Das Eingeborenrecht, Togo, Kamerun, Südwestafrika, die Südseekolonien, Stuttgart (Verlag von Strecker und Schröder)
- Williams, F.-N. (1991): Precolonial communities of southwestern Africa. A History of Owambo kingdoms 1600–1920, Windhoek (National Archives)

Windhoek, 26. Juli 2000

WULF SCHIEFENHÖVEL

Kampf, Krieg und Versöhnung bei den Eipo im Bergland
von West-Neuguinea – Zur Evolutionsbiologie und Kulturanthropologie
aggressiven Verhaltens

Einleitung

Aufs neue sind wir mitten in Europa mit Formen von Gewalt konfrontiert, die wir für überwunden gehalten hatten. Aggressionen gegen Fremde in unserem Land und erbitterte Kriege entlang ethnischer Grenzen in nun auseinanderfallenden Staaten unserer weiteren Nachbarschaft lassen uns erschreckt nach den Bedingungen fragen, unter denen sich aus Spannungen Übergriffe oder militärische Auseinandersetzungen entwickeln. Konrad Lorenz (1963) hatte das weitgehend verdrängte evolutionsbiologische Faktum angesprochen, daß die Fähigkeit, aggressiv zu reagieren, zur Grundausrüstung des Lebendigen und damit natürlich auch des Menschen gehört. Je nach den psychologischen sozialen oder im weiteren Sinne ökologischen Randbedingungen (vgl. Dollard et al. 1939, Bandura 1973) neigen wir dazu, uns in bestimmten Situationen gegen den Willen anderer durchzusetzen. Die Tünche der Zivilisation ist, wie die Beispiele der jüngsten Zeit zeigen, oft nur allzu dünn.

Der Kulturenvergleich, wichtiges methodisches Instrument der Humanethologie und evolutionsbiologisch orientierten Anthropologie (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1984, Schiefenhövel et al. 1993), bietet sich als heuristische Möglichkeit auch für die Sichtung der Formen, auslösenden Faktoren und Folgen menschlicher Aggression an. Wie gehen Menschen in anderen Gesellschaften mit den Tendenzen zur gewaltsamen Durchsetzung um und welche Strategien der Aggressionskontrolle und Konfliktlösung wurden dort entwickelt. In diesem Beitrag beziehe ich mich auf jenen Teil der zwischen 1974 und 1980 bei den Eipo im Hochland von West-Neuguinea (Abb. 1) erhobenen Daten, die dem Spektrum der aggressiven und aggressionskontrollierenden Verhaltensweisen bzw. Traditionen zuzurechnen sind.

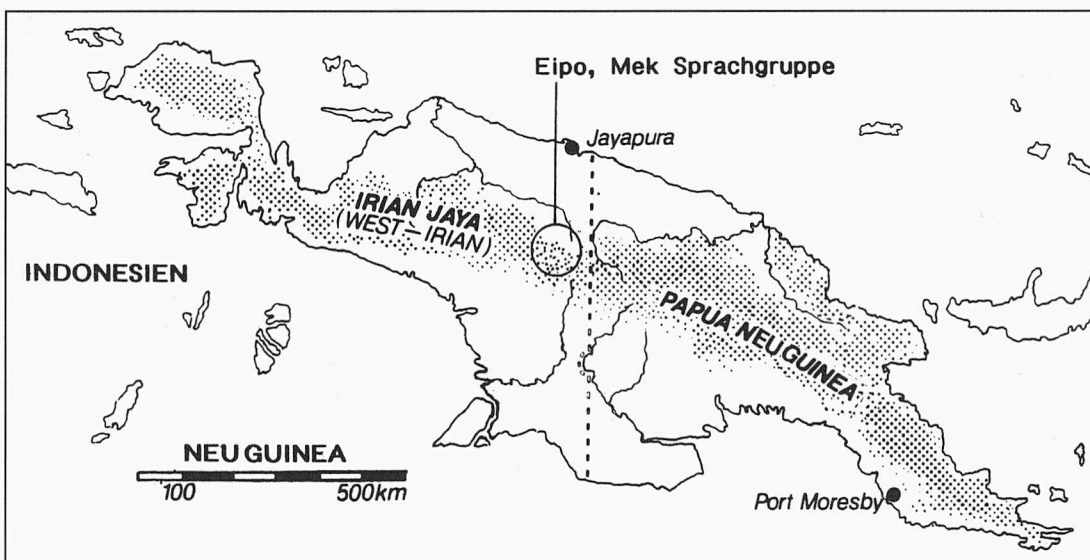


Abb. 1

Die Yali (Jalé), sprachlich und kulturell den Dani verwandt, sozusagen ihr östlicher Brückenkopf, sind die direkten westlichen Nachbarn der Eipo, die ihrerseits zur Sprach- und Kulturgruppe der Mek gehören (Schiefenhövel 1976). Bei den Yali hatte Klaus Friedrich Koch (1974) ein Jahrzehnt vor unserem Team Felduntersuchungen zum Thema Konflikte und Konfliktlösungen vorgenommen und die dortigen Elemente beschrieben, die zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, aber auch zu deren Beendigung führten. Karl Heider (1970) hatte zuvor bei den Dani des Balim (Baliem) Tals ebenfalls individuelle Aggression und Krieg dokumentiert, zusammen mit Gardner auch in dem eindrucksvollen Film „Dead Birds“ und dem Fotoband „Gardens of War“ (Gardner & Heider 1968). Den Felderhebungen in diesen drei Gesellschaften der Hochland-Papua im Westteil der großen Insel Neuguinea ist gemeinsam, daß sie jeweils autochtone, von der Außenwelt nahezu abgeschnittene Ethnien untersuchten, die ihren angestammten Traditionen folgten – bei der Geschwindigkeit des Vordringens der westlichen Kultur und Missionierung der Welt sind derartige Forschungssituationen außerordentlich selten geworden.

Die Bewohner des Eipomek Tales

An anderer Stelle sind verschiedene Aspekte der Kultur der Eipo bereits dargestellt worden (Helfrich et al.), so daß hier nur eine kurze Skizzierung gegeben werden soll; dafür wird das Präteritum verwendet, wenn sich die betreffenden Kennzeichen der Eipo Gesellschaft inzwischen geändert haben.

Die Eipo, Bewohner des Tals des Eipo Flusses, sind wie erwähnt Teil der Sprach- und Kulturfamilie der Mek (Mek = Wasser, Fluß, Bach). Sie leben am Nordabhang des Zentralgebirges zwischen 1600 und 2100m Höhe, in einer Zone also, in der meist gegen Nachmittag und Abend große Regenmengen niedergehen: 6000–7000mm pro Jahr. Tagsüber ist es bei Temperaturen von 20–25 °C warm, doch nachts wird es mit oft nur 11–13 °C empfindlich kalt für die zum Zeitpunkt der Forschungsarbeiten unbedeckten und ohne Zudecke schlafenden, nur vom glimmenden Feuer erwärmten Menschen. Trotzdem waren sie bei unserer Ankunft erstaunlich gesund. Die Eipo sind sehr kleine Menschen, die durchschnittliche Körperlänge der Männer lag bei ca. 146cm, die der Frauen einige Zentimeter darunter. Doch die meisten Einheimischen sind muskulös und außerordentlich leistungsfähig. Die Frauen trugen oft über mehrere Stunden Lasten aus Gartenfrüchten und Brennholz bis zu ihrem eigenen Körpergewicht von ca. 40kg.

Die Bergpapua sind ausgezeichnete Pflanzler, in einigen archäologisch untersuchten Regionen bauen sie ihren Gärten seit bereits ca. 14000 Jahren unterschiedliche Sorten von Nahrungspflanzen an, die vegetativ vermehrt werden. Die Gärtner im Gebirge Neuguineas haben auf diese Weise eine eindrucksvolle Vielfalt an Nahrungspflanzen erzeugt und bewahrt, sozusagen eine pflanzen genetische Mustersammlung geschaffen. Tierisches Eiweiß ist rar. Die neben den Hunden als einzige Haustiere gehaltenen Schweine können sich nicht ausreichend aus der Natur ernähren und müssen daher gefüttert werden. Dementsprechend wertvoll sind sie; man kann sie, wie das die Hochland-Papua ausdrücken, als „Süßkartoffeln auf vier Beinen“ betrachten. Die Eipo benutzten die wenigen Schweine auch als begehrte Tauschobjekte und schlachteten sie nur zu besonderen Anlässen.

Frauen und Mädchen sammelten Insekten, deren Larven sowie andere Kleintiere wie Frösche, Kaulquappen, Eidechsen etc. Diese Nahrung, vermutlich reich an essentiellen Aminosäuren, wurde vor allem von ihnen und den Kleinkindern verzehrt. Auf diese Weise erhielten jene die äußerst hochwertige Nahrung, die ihrer zum Wachsen, in der Schwanger-

schaft und der mehrjährigen Stillzeit am meisten bedurften. Die Ernährungskultur der Eipo war also in dieser Hinsicht den physiologischen Bedürfnissen ausgezeichnet angepaßt. Vermutlich hat Insektennahrung während langer Zeiten der menschlichen Frühgeschichte dieselbe bedeutende Rolle gespielt, die sie noch für die Eipo hatte. Wildlebende Beuteltiere (Marsupialia) wurden im Bergwald mit sinnreichen Schlingen oder mit Pfeil und Bogen erlegt. Eigens abgerichtete Hunde unterstützten die Jäger, die bevorzugt bei Vollmond auf die Pirsch gingen, weil die Beute in den Kronen der Bäume dann besser ausgemacht werden konnte. Diese Aktivitäten spielten zwar keine wesentliche Rolle für den Speisezettel, wurden aber von den Männern mit Begeisterung ausgeführt. Sie genossen die Jagd als aus dem Alltag herausgehobene Existenz in der gefährlichen Zone weit außerhalb des Siedlungsbereichs der Menschen, wo man der Natur und den „Geistern“ trotzen und sich bewähren muß.

Die Eipo hatten zu Beginn der Forschungsarbeiten im Jahr 1974 ein steinzeitliches Inventar an Werkzeugen: quergeschäftete Steinbeile, Steinmesser, Knochenahnen und -dolche, Nagetierzahnschaber sowie weitere Gegenstände aus Knochen, Holz, Rinde und Fasern. Jeder konnte seinen Besitz leicht in einem der großen von den Frauen geknüpften Netzbeutel verstauen. Dabei waren die Eipo keineswegs eine kleine isolierte, sozusagen von der Geschichte vergessene Gruppe. Sie hatten traditionelle Beziehungen zu ihren Nachbarn, die ebenfalls z.T. noch nicht unter dem Einfluß christlicher Missionen standen. Große rituelle Feste verbanden weit voneinander entfernte Täler und sicherten unter anderem den Zugang zu den so lebenswichtigen Rohlingen für die Steinbeile. Die Dörfer standen an verteidigungstechnisch günstigen Stellen und hatten eine Bevölkerung zwischen 50 und 200 Personen.

Wie die materielle Kultur war auch die Gesellschaftsstruktur vor den Veränderungen, die vor allem durch eine fundamentalistische nordamerikanische Mission in Gang gesetzt wurden, einfach und entsprach damit vermutlich einem sehr ursprünglichen Modell menschlicher Gemeinschaft. Die Kinder wurden dem Klan des Vaters zugerechnet. Frauen- und Männerwelt waren klar getrennt, beide Geschlechter wurden aber als komplementär und notwendig für den Fortbestand der Menschen und ihrer Kultur angesehen. Führungsrollen nahmen Männer und Frauen nur aufgrund ihrer erkennbaren Eigenschaften wahr. Institutionalisierte Häuptlinge gab es nicht, sondern nur Rollen als Initiatoren, die man als „Big Men“ bezeichnet. Wenn jemand sein Charisma, seine rhetorischen Fähigkeiten, seine soziale Kompetenz oder seine Vitalität verlor, verlor er auch den Einfluß auf die Gemeinschaft. Die Eipo Gesellschaft wird dementsprechend als akephal und egalitär bezeichnet. Unterschiede in den Begabungen existieren aber natürlich; sie sind es gerade, die dazu führten, daß einige Personen Initiatorrollen ausfüllten, andere dagegen nicht. Die politische Bühne wurde von den Männern bestimmt. Sie waren es meistens, die jene Entscheidungen trafen, die Konsequenzen für die Gesamtheit der Dorfbevölkerung oder die Allianz aus mehreren Dörfern hatten.

Frauen übten vor allem Einfluß in der Sphäre der Familie, der Hausgemeinschaft und der Nachbarschaft aus. Sie konnten sich von einem ungeliebten Ehemann trennen und zogen in solchen Fällen mit ihren kleinen Kindern zu ihrer Verwandtschaft zurück, die oft in einem anderen Tal lebte. Es bestand nämlich strikte Klanexogamie, d.h. die Ehepartner, sogar Personen, die eine vor- oder außereheliche Beziehung eingingen, mußten stets aus verschiedenen Klanen, also Sippen stammen. Wegen der zusätzlich bestehenden Regel der virilokalen Residenz heirateten die Frauen daher öfter nach „draußen“. Sie sind es, die Dörfer und Täler durch die neueingegangene Ehebeziehung und die damit verbundene Verschwägerung in ein Netz aus vielfältigen Beziehungen binden. Leidenschaftliche Liebesgeschichten und Eifersucht waren, ganz im Gegensatz zu der Auffassung, daß die romantische Liebe ein Produkt

der bourgeoisen Gesellschaft sei, durchaus keine Seltenheit. Junge Leute waren bisweilen nicht glücklich über die von ihren Eltern arrangierte Heirat (sie galt als die ideale Form der ehelichen Verbindung), verliebten sich in andere Partner und versuchten, ihre Wahl gegenüber ihrer Familie durchzusetzen. Oft gelang ihnen das. Frauen insbesondere auch mittleren Alters, waren es vor allem, die außereheliche Affären begannen. In der Phase der heftigen Verliebtheit dichteten die Eipo Lieder, die in der formalen Gestaltung und vor allem ihren packenden Metaphern ohne jede Abstriche als Dichtkunst eingestuft werden können. Ähnlich hohe künstlerische Ansprüche erfüllen auch die Texte der „offiziellen“ Tanzlieder und der weiterklärenden Mythen, die in der schriftlosen Kultur der Eipo ausnahmslos mündlich weitergegeben wurden. Hier wird klar, daß die Eipo typische Vertreter des Homo sapiens sind, klug, begabt und in der Lage, nicht nur unter schwierigen Bedingungen zu überleben, sondern mit Kreativität und Phantasie eine geistige Welt, eben menschliche Kultur zu schaffen.

Kennzeichen der aggressiven Männer-Gesellschaft der Eipo

Wie andere Ethnien der Papua des Hochlands, der Fußgebirgsregionen und des Tieflands (z.B. im Golf von Papua) war die Kultur der Eipo durch einen ausgeprägten Geschlechtsantagonismus gekennzeichnet: Frauen- und Männerwelt waren räumlich und inhaltlich weitgehend getrennt, Buben und junge Männer wurden in z. T. mehrstufigen Initiationen Mitglieder der (bezüglich des religiösen Wissens) geheimen Männergesellschaften, lebten meist in den für Frauen tabuierten Männerhäusern (*yoek aik*) und verfolgten als männlich angesehene Rollen und Ideale, z.B. jene des Kriegers, Jägers, Organisators oder Teilnehmers politisch oder religiös bedeutsamer Aktivitäten.

Frauen hatten ein Pendant zum Männerhaus, das Frauenhaus (*barye aik*). Hierhin zogen sie sich zurück, wenn sie menstruierten. Hier, in einer der kleinen Hütten mit Erdfußboden, gebaren sie ihre Kinder, verbrachten das Wochenbett, Zeiten schwererer Krankheit und hierhin wichen sie aus in Zeiten ernster Auseinandersetzung mit ihrem Ehepartner. Männern war der Zutritt zum Frauenhaus und dem tabuierten Bezirk darum herum untersagt, es sei denn, sie wären von den Frauen als Vermittler zur Welt des Außermenschlichen hinzugerufen, wenn etwa bei einer Geburt Schwierigkeiten auftraten. Die Aufteilung in weibliche und männliche Sphären wird auch aus dem Dorfplan ersichtlich (Abb. 2).

Im Gegensatz etwa zur matrilinearen Gesellschaft der Trobriander, die bei bestimmten Gelegenheiten, etwa Tänzen im Verlauf der *milamala* Erntefeierlichkeiten, eine Art „Unisex“ in der Kleidung verwirklichen (Schiefenhövel 1992), betonten die Eipo den biologischen Geschlechtsdimorphismus zwischen Männern und Frauen. Männer trugen ab dem Zeitpunkt ihrer zweiten Initiation einen eng gewickelten Gürtel (*deyatenga*) aus aufgespleißtem Rotan sowie die Peniskalebasse (*sanyum*). Durch das oft recht extreme Zusammenschnüren der Leibesmitte wurde die Breite des Oberkörpers und der Schultern optisch erhöht, die schräg aufgerichtet an einer Schnur gehaltene Peniskalebasse suggerierte eine Dauererektion. Interessanterweise schrieben die Eipo selbst dem *sanyum* keine eigentlich sexuelle Symbolik zu. Am besten läßt sich diese Genitalkleidung als „gefrorene Domianzerektion“ verstehen, die bei den infrahumanen Primaten funktionale Vorläufer hat (Wickler 1966, Eibl-Eibesfeldt & Wickler 1968). Bei den Eipo und in anderen Ethnien des Hochlands von Neuguinea sind die von den Männern eigens gezüchteten und stolz getragenen Kalebassen also am besten zu verstehen als kulturelles Kennzeichen der kriegerischen Potenz des individuellen Mannes und des männlichen Supremats generell.

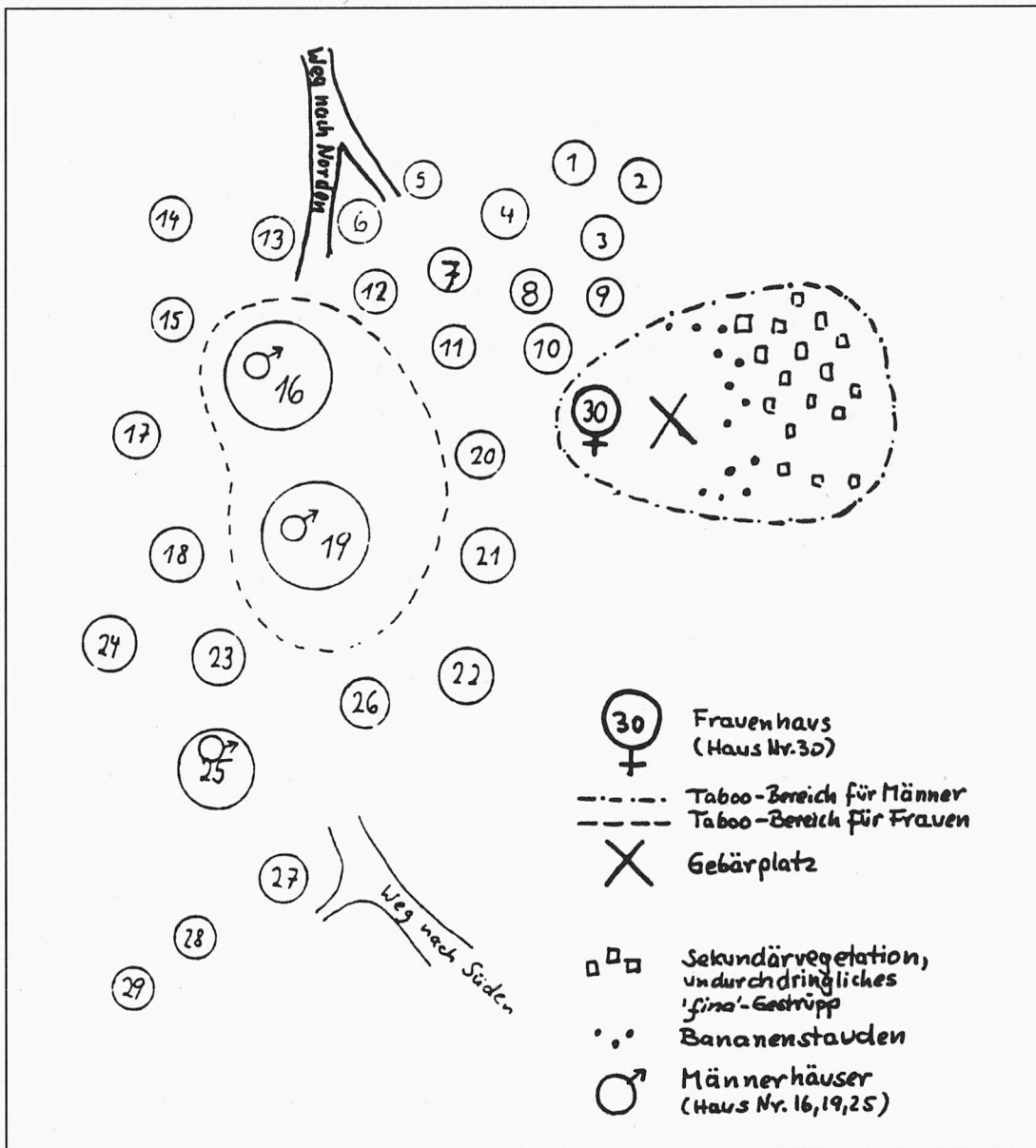


Abb. 2

Ontogenetische Bedingungen kriegerischen Verhaltens

Im Gegensatz zu den Thesen Margret Meads (1936) und anderer Autoren und Autorinnen der kulturellrelativistischen Schule (vgl. DuBois 1944), die aggressives Verhalten als Folge frühkindlicher Vernachlässigung ansahen, war die frühe Kindheit bei den Eipo gekennzeichnet von einem Höchstmaß an Eingehen auf die kindlichen Bedürfnisse. Die Säuglingssterblichkeit im ersten Lebensjahr ausschließlich der unmittelbar postpartalen Infantizide war mit etwa 6% erstaunlich gering.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Neugeborene und Kinder bis zum Alter von ca. 18 Monaten während der Tagesstunden 70–60% in Körperkontakt mit der Mutter bzw. anderen Bezugspersonen waren. Perioden des Mund-Mamillenkontakts summierten sich bei Neugeborenen zu über 20% der Tagesstunden, bei größeren Kindern zu etwa 10%; dabei sind Phasen des nutritiven und des „Trost“-Saugens zusammengefaßt. Kinder weinten selten länger als etwa $\frac{1}{2}$ Minute. Mütter und „Allomothers“ in traditionellen Kulturen sind äußerst kompetent in einer Vielzahl der Strategien des „intuitive parenting“ (Papousek & Papousek 1987). Es verwundert daher nicht, daß die Kinder trotz der gegebenen Belastung mit Infektionen und Wurminfestationen bis zum Abstillen meist eine sehr gute psychomotorische Entwicklung aufwiesen. Auch aus diesem Faktum kann man schließen, daß die frühe Kindheit gerade nicht von biologischer und psychologischer Frustration geprägt war.

Die Sozialisation zum Kämpfer und Krieger fand erst nach der „zweiten Abnabelung“ statt, also nach dem von den Kindern oft als traumatisch empfundenen Abstillen mit etwa drei Jahren und der damit verbundenen endgültigen Aufnahme der Kinder in die Spielgruppen. Hier wurde alles das geübt, was man von einem Mann erwartete: Beherrschen des Bogenschießens, der Deckungssuche, der blitzschnellen, kraftvollen Bewegungen, der Finten und Strategien des guerillaähnlichen Kampfes in kleinen Gruppen und das Aushalten von Schmerz und anderen Belastungen. Die Erwachsenen, auch die Mütter, beobachteten diese spielerischen Kämpfe, bei denen durchaus ernste Verletzungen auftreten konnten (zwei Buben hatten auf diese Weise ein Auge verloren), mit Wohlwollen und feuerten mitunter ihre Kinder an. Bisweilen sah man Mädchen involviert, allerdings nur am Rande. Sie rollten z.B. einen Ball aus Wurzelgeflecht den Hang hinunter, wo die Buben bereitstanden, auf das bewegliche Ziel zu schießen. Die Segregation der Geschlechter wurde hier beispielhaft präsent.

Die Übernahme geschlechtstypischer Rollen geschah übrigens ohne erkennbaren Druck seitens der Eltern, Geschwister oder der Gesellschaft. Hier dürften biopsychologische Voranpassungen im Sinne Skrzypeks (1983) von Bedeutung sein. Buben orientierten sich nach der „zweiten Abnabelung“, dem Abstillen, an ihren älteren Geschlechtsgenossen; Mädchen ebenso. Diese Entwicklung wurde von der Eipo-Gesellschaft als natürlich angesehen und entsprechend gefördert. Mädchen übernahmen bereits viel früher als die Buben Aufgaben in der Versorgung der Familien mit Nahrungsmitteln, Feuerholz etc. Sie würden den Buben in der körperlich-geistigen Entwicklung „davonfliegen“ (*kelaponang fole weik*), sagen die Eipo in richtiger Kenntnis der relativen Akzeleration des weiblichen Geschlechts bezüglich des Eintritts der Pubertät.

Aggressionen im Alltag

Gemessen daran, daß das Doppeldorf Munggona/Kwarelala nur ca. 200 Einwohner zählte, wurden wir bei den Eipo vergleichsweise oft Zeugen von Auseinandersetzungen. Meist äußerten sich Zerwürfnisse und Streitigkeiten in immer heftiger werdenden Wortgefechten, vor allem nachmittags und abends, zu einer Zeit also, in der praktisch alle anwesend waren. Streit zwischen Ehepartnern wurde, zunächst zumindest, im Familienhaus ausgetragen, nach der recht oft zu beobachtenden Eskalation auch außerhalb davon. Streit zwischen Angehörigen verschiedener Familien begann gleich auf der Bühne der Dorfföflichkeit. Meist kam es zu Rede und Gegenrede (üblicherweise ein Gemisch aus hoher Emotionalität, schauspielerischer Überhöhung und oft guter Rhetorik) eventuell auch zur Parteinahme seitens der jeweiligen Familienangehörigen. Bisweilen steigerten sich die Verbalinjurien zu Handgreiflichkeiten und auch zu bewaffneter Auseinandersetzung. Wie nichtig oft die eigentlichen

Anlässe waren, zeigt der Bericht über den Kampf wegen eines Hundes (s.u.), doch ist natürlich zu vermuten, daß jenseits der direkt verursachenden Ebene eine andere, vermutlich längerfristig wirksame bestand (z.B. etwa Dominanzkämpfe zwischen Männern).

Recht häufig waren Zerwürfnisse zwischen Ehepartnern, die zumeist die Anschuldigung sexueller Untreue enthielten. Die Eipo haben dafür die periphrasierende Bezeichnung *kwaning deysuma* (wörtlich: Vogelschwanz ums Essen, damit ist gemeint: sexuelle Eifersucht). In einem Fall verletzte ein Ehemann seine Frau mit einem Holzseil am Kopf, weil er vermutete, daß sie, eine sehr grazile, gute Tänzerin, am Tanz auf dem Dorfplatz nur deswegen teilgenommen hatte, um einem Galan zu gefallen. In einem anderen Fall verletzte ein Ehemann seine Frau unter ähnlichen Anschuldigungen; sie lief daraufhin laut klagend durchs Dorf, die Untat kundtuend. Etwa eine Stunde später saßen beide jedoch wieder friedlich bei der Abendmahlzeit zusammen. Eine junge Frau verletzte im Streit ihren Mann und stach ein Küchenmesser, das wir ihr geschenkt hatten, bis zum Heft in seinen Oberschenkel. Ein unverheirateter Mann wurde direkt neben dem Eingang zu unserer Hütte durch Pfeilschuß von hinten 12 cm tief in den Rücken geschossen, weil er angeblich (und wohl auch tatsächlich) mit der Frau des Schützen eine sexuelle Affäre hatte. Überraschend für den teilnehmenden Beobachter war, daß der Lungenverletzte trotz Pneumothorax die Verfolgung aufnahm. Die Liste derartiger Begebenheiten ist länger als der hier zur Verfügung stehende Raum.

Zusammenfassend kann man sagen, daß in beiden Geschlechtern eine Tendenz bestand, Aggressionen vergleichsweise ungehemmt auszuagieren. Meist wirkte sich das bestehende Machtgefälle Männer>Frauen>Kinder in dieser Vektorenrichtung aus, doch es kam vor, daß Frauen sich auch brachial erfolgreich wehrten. Physische Gewalt von Erwachsenen gegen Kinder ist dagegen, auch aus europäischer Sicht betrachtet, selten.

Bericht über einen Kampf innerhalb der eigenen Gruppe

Der Informant Kwengkweg schilderte am 26. 4. 1980 einen Kampf (*abala*, s.u.) im südlichen Eiopomek Tal.

Tinteningde (T.), ein Mann aus Dingerkon, dachte, sein Hund sei von Beteb (B.), einem Mann aus Talim, erschossen worden. Dieser Hund hatte die Angewohnheit, allein in den Bergwald zu laufen. Als Vergeltung nahm T. daraufhin ein Schwein von B., stahl es also, und zwar in der Nähe des Dorfes Talim und sagte: „Beteb hat meinen Hund getötet, dafür nehme ich das Schwein“. Das Schwein wurde geschlachtet und von vielen Leuten aus Dingerkon aufgegessen.

B. rief vom Steilufer des Baknanye Baches (unweit Dingerkon), er habe den Hund nicht getötet. T. rief: „Du hast es doch getan!“ Der Wortstreit wurde heftiger. T. schoß den ersten Pfeil, darauf schoß B., der Krieger aus Talim bei sich hatte. Die Männer aus Talim zogen ab und schlugen auf dem Rückweg, in der Nähe des großen Ba-Baumes im Gartengelände der Dingerkon Leute die Taropflanzen ab und zerstörten die Taroknollen, so daß man aus ihnen kein Pflanzgut mehr gewinnen konnte. Außerdem zogen sie Süßkartoffeln, Zuckerrohr, Bananenpflanzen und *bace*-Gemüsepflanzen aus der Erde oder zerstörten sie mit Füßen und Steinen. Die Dingerkon Männer schauten sich das an und gingen in die Gärten Talims am Ufer des Mabun Baches. Sie gingen auf zwei verschiedenen Wegen dorthin und zerstörten alle Taro- und Süßkartoffelpflanzen und andere Gartenpflanzen. T. rief: „Beteb, meine Taro, Süßkartoffeln, alles, die Bananen, hast Du mir umgestoßen, auch Deine stoße ich um!“ B. rief: „Nein, Du hast mein Schwein gegessen, so ist es!“ T. antwortete: „Ohne Grund habe ich Dein Schwein nicht gegessen!“ B. rief: „Den Hund habe ich nicht getötet!“ So stritten sie weiter mit Worten.

Am nächsten Tag kämpften sie wieder mit Pfeil und Bogen. Drei oder vier Tage kämpften sie. Auf jeder Seite gab es zwei Verletzte. Am 5. Tag kam der Hund völlig unbeschädigt zurück nach Dingerkon. T. rief: „Der Hund ist zu mir zurückgekommen, nicht weiter kämpfen!“ B. antwortete: „Nein, mein Schwein hast Du gestohlen, ohne aufzuhören werden wir beide kämpfen!“ Dann kämpften sie wieder. Die Männer von Londinin und von Kolmumdama und Lyandama waren auf der Dingerkon Seite, die von Lalekon und Sirabum kämpften auf Seite Talims. Urwo kämpfte sehr heftig. Eines nachmittags rief er: „Es dämmt, laßt uns aufhören und nach Hause gehen!“ In diesem Augenblick schoß Ginyang Urwo einen *be*-Pfeil in den Bauch. Die Dingerkon Männer zogen den Pfeil heraus, sie brachten Urwo in das Egloaik Männerhaus und führten die *kamkamuna* Pfeilbehandlungszeremonie aus. Der Kampf hatte auf dem Westufer des Eipo stattgefunden. Danach wurden die Dingerkon Leute sehr wütend. Als der Kampf wieder auf die Ostseite des Eipo verlagert war, töteten sie Ebnal, als er gerade über eine Baumstammbrücke über den Eipo ging. Buwungde hatte sich auf dem diesseitigen (Ost-)Ufer hinter einem Felsen versteckt und Ebnal mit einem einzigen Schuß mit einem *dangub*-Pfeil getötet. Ebnal starb bald danach. Buwungde lief hinter den anderen Talim Männern her. Er ergriff Ginyang und hielt ihn fest, der riß sich aber los. Buwungde schoß viele Pfeile in Ginyangs Körper, der konnte aber weglaufen und genas. Sie kämpften weiter. Buwungde hatte nicht gesehen, daß Ebnal tödlich verwundet war. Er hatte gedacht, Ebnal sei entkommen, daher hatte er den Männern aus Dingerkon nichts von seinem Schuß gesagt.

Die Dingerkon Leute kamen an die Stelle, wo Buwungde Ebnal getötet hatte. Sie sahen viel Blut. Sie suchten und fanden Ebnal, der da lag, als sei er in tiefem Schlaf. T. rief daraufhin B. zu: „Ich habe einen von Deinen getötet!“ Da weinten die Talim Männer sehr.

Buwungdes Name wurde nicht erwähnt, erst viel später wurde bekannt, wer den tödlichen Schuß auf Ebnal getan hatte. Die Talim Leute holten die Leiche Ebnals. Dabei zogen sich die Kämpfer aus Dingerkon zurück. Es wird nicht gekämpft in einem *abala*, wenn eine Leiche geholt wird. Die Talim Leute bestatteten Ebnal, wie es üblich ist, auf einem Baum. Dann kämpften sie wieder und töteten Melase, direkt am Eipo Ufer, der allein dort auf der Ostseite war. Der Schütze war Lingban. Der Schuß ging in das Knie. Melase versteckte sich, aber die Talim Männer fanden ihn und spickten ihn mit Pfeilen. Die Dingerkon Männer wußten nichts von Melases Verwundung und konnten sein Rufen auch nicht hören, da sie ziemlich weit von ihm entfernt waren und der Fluß so laut rauschte.

Die Leute von Dingerkon holten und bestatteten Melase. Der Kampf dauerte schon etwa zwei Monate. Die Talim Männer legten einen Hinterhalt mit vielen Kriegerern (sie wurden dabei von den Männern aus Lalekon und den anderen Verbündeten unterstützt), als die Dingerkon Männer über den Erdrutsch in der Nähe des Minmin Baches nach Hause gingen. Somsom traf Lekwoleb zuerst in die Brust, dann spickten sie ihn mit Pfeilen. Lekwoleb stürzte einen Felsabsturz hinunter, war aber schon durch die Pfeile getötet. Die Dingerkon Leute brachten Lekwoleb in ihr Dorf und bestatteten ihn. Danach ging der Kampf noch ungefähr eineinhalb Monate weiter. Dann schlossen sie Frieden.

T. sagte zu B.: „Du hast zwei von meinen getötet, ich habe nur einen von deinen getötet, also jetzt haben wir beide genug gekämpft, laßt uns Frieden schließen“. Alle schlossen Frieden am Eipo Ufer. Dort wird immer Frieden geschlossen. Auch nach einem Krieg gegen die Leute aus Marikla.

Ethnosemantische Unterscheidung zwischen „Kampf“ und „Krieg“

Die Eipo unterscheiden verschiedene Formen der aggressiven Auseinandersetzung (Abb. 3). Die erste Form, nämlich die Innergruppenaggression, wird *abala* genannt, die zweite, die

Zwischengruppenaggression, heißt *male fey bin-* (auf Kriegspfad sein) bzw. *ise mal* (Geisterpfeil), was man am zutreffendsten mit Krieg übersetzen kann. Eine dritte abgrenzbare Form ist das Töten von Hexen oder Hexern.

**Aggressions-Konzepte der Eipo
(Hochland-Papua West-Neuguineas)**

	<u><i>abala</i> (Kampf)</u>	<u><i>ise mal</i> (Krieg)</u>
Art	<i>intra</i> -Gruppen A.	<i>inter</i> -Gruppen A.
Konstellation	wechselnd	"Erbfeindschaft"
Anlaß	spontan/individuell	spontan/historisch
Beteiligte	kleinere Gruppen	Dörfer/Allianzen
Dauer	Tage - Monate	Monate - Jahre
Ritualisierung	hoch	mittelgradig
Propaganda	fehlt	sehr ausgeprägt (Dehumanisierung)
Reaktion	Tote bedauert	Tote bejubelt/Fest
Waffenstillstand	ja (u.a. zum Bergen von Toten)	nein
Kannibalismus	nein, normale Bestattung	ja (in best. Fällen als Akt der Gruppe)
Beendigung	Friedensschluß (meist definitiv)	Friedensschluß (vorübergehend)

Abb. 3

Auf den ersten Blick sehen die Aktionen in *abala* bzw. *male fey bin-(ise mal)* ähnlich aus. In beiden Fällen kämpften die Männer mit den nicht-vergifteten, aber meist durch Widerhaken an den oberen Enden gefährlicher gemachten Pfeilen (*male*) und den recht durchschlagsstarken ca. 150 cm langen (damit für die Eipo mannshohen) Bögen (*yin*). Falls vorhanden trugen sie dabei zu ihrem Schutz den aus Rotanmaterial hergestellten Brustpanzer (*ting*), der selbst wuchtig auftreffenden Pfeilen einen guten Widerstand entgegensetzt und nur ihren Spitzen gestattet, ein paar Zentimeter einzudringen. In beiden Modi des Kampfes wurde unter Einsatz aller Fähigkeiten gekämpft, und es gab es nicht selten Tote. Die Rate aller Getöteten lag im Beobachtungszeitraum von 1974 bis 1980 bei 3 Personen pro Jahr pro 1000 Bewohner und liegt damit etwas unter jener in einigen anderen Hochlandgesellschaften (Abb. 4). Die damalige Wahrscheinlichkeit, durch Gewalt zu sterben, war in der männlichen Population etwa 1:4. Die Rate der getöteten Frauen lag bei 13%. In anderen Hochlandgesellschaften war die Homizidrate noch höher.

Trotzdem bestanden zwischen den beiden Hauptformen der kämpferischen Auseinandersetzung bedeutende Unterschiede, die auch im Abschnitt „Aggressionskontrolle“ kurz behandelt werden. Ein im *abala* Getöteter wurde von allen, auch vom Gegner, bedauert. Damit er der Tradition gemäß auf einem Baum bestattet werden konnte, galt für diese Zeit eine Waffenruhe. Ein Opfer von *male fey bin-(ise mal)* dagegen hatte keinen Respekt von seiten des Gegners zu erwarten. Im Gegenteil, wurde jemand fernab seines Dorfes getötet und waren keine Krieger aus seiner Gruppe in der Nähe, die eine Verfolgung hätten aufnehmen können, brachte man den Leichnam ins eigene Dorf, um ihn dort, unter Beteiligung aller Bewohner in einer kannibalischen Zeremonie zu verzehren. So geschah es mit Mute, einem unserer Nachbarn in Munggona. Dieser Exokannibalismus war nicht motiviert durch die Vorstellung, daß man so bestimmte Eigenschaften des Getöteten in sich aufnehmen könne (das gilt vielmehr für den in anderen Regionen Neuguineas verbreitet gewesenen emotional-religiös geprägten Endokannibalismus an den eigenen toten Verwandten), sondern wurde als Akt der letzten und vollständigen Zerstörung eines verhaßten Gegners erklärt.

Eine dritte Form des Tötens ist das aus unserer Sicht sehr grausame Vorgehen (*olane*, Töten) gegen Personen, die man verdächtigte, durch „schwarzen Zauber“ (*kire*) eine andere Person zunächst krank gemacht und dadurch getötet zu haben. Einen solchen Fall haben wir während unserer Anwesenheit im Eipomek Tal erlebt. Ein etwa zweijähriger Bub, Sohn einer Frau aus dem kleinen, nicht weit vom Tal der Feinde im Famek Tal gelegenen Dorfe Moknergon und einem unter einem großen Jodmangelkropf leidenden Vater (G.) starb, vermutlich an einer Infektion. Die Mutter des verstorbenen Kindes hatte sich zum Zeitpunkt seines Todes bereits von G. getrennt und war (nachdem sie der virilokalen Regel gemäß zunächst im Dorf ihres Ehemannes gelebt hatte) in ihr Heimatdorf zurückgekehrt. Gleich nach dem Tod des Buben wurde die Vermutung laut, daß der böse Zauber aus Moknerkon gekommen sei. Dorthin war ja die Mutter des Kindes zurückgegangen, dort war man vor allem, so die Argumentation im Eipomek Tal, im Verlauf des damals herrschenden Krieges zwischen dem Eipomek und dem Famek Tal zu sehr aus der sonst eingehaltenen Position der Neutralität auf die Seite des Feindes geschwenkt. Diese Verdächtigung war für die Bewohner Moknerkons sehr kritisch, denn sie waren mit etwa 50–60 Einwohnern selbst viel zu schwach, um sich mit einer der beiden Seiten ernsthaft zu verfeinden. Ihre geographische Lage erforderte eine enge Anbindung an das Eipomek Tal mit seiner mächtigen politischen und militärischen Allianz.

Eines Tages kam B., eine in Moknerkon virilokal verheiratete gewesene, nun verwitwete ca. 35jährige Frau, die ursprünglich aus einem Dorf weit im Nordwesten stammte, mit ihrem wenige Monate alten Säugling zu Besuch nach Munggona/Kwarelala. Im letzteren

Jährliche Homizidrate pro 1.000 Einwohner		
Eipo	Intragruppen H.	1.5/1.000/Jahr
	Intergruppen H.	1.5./1.000 Jahr
	Insgesamt	3.0/1.000/Jahr
Kunimaipa (McArthur 1971)		5.0/1.000/Jahr

Homizide in Prozent aller Todesfälle			
	Frauen	Männer	insgesamt
Eipo Todesfälle	8	17	25
beobachtete Homizide	1 (13%)	4 (24%)	5 (20%)
Gebusi (Knauf 1985) Homizid anamnestisch erhobene Fälle	29%	35%	32%

Abb. 4

Weiler lebte G., der Vater des toten Kindes. Kurz nach ihrer Ankunft erreichte ein als Seher (*asing ketenenang*) angesehener Mann ebenfalls aus Moknerkon das Doppeldorf im Eipomek Tal. Er wandte sich sogleich an G., präsentierte ein rauchgeschwärztes Bündel aus Fasern, das angeblich Essensreste des kleinen Buben enthielt, die er bei seinen noch ungeschickt eingenommenen Mahlzeiten fallengelassen hätte. Diese Art der „Kontaktstoffe“, auch als „personal leavings“ bezeichnet, werden überall in Melanesien zu Zwecken des Schadenszaubers verwendet. In dem Faserbündel (*kir-to*) sollten sich nach Auskunft des Sehers

Kontaktstoffe des Kindes befinden, die von B., einer „Hexe“, über der Feuerstelle „heiß“ und mit entsprechenden Formeln wirksam gemacht worden seien. Das „corpus delicti“ belegte nach der später geäußerten Meinung vieler Dorfbewohner die eindeutige Schuld der B.

G. nahm nach den Erklärungen des Sehers sofort seine Waffen, zog seinen Brustpanzer an und weihte F., einen unverheirateten Mann aus Kwarelala ein. Beide liefen zum eigentlich sakrosankten Frauenhaus Munggonas, wo B. gerade ihren Besuch abstattete. Sie versuchte zu entkommen, wurde aber durch Pfeilschüsse der beiden Männer getötet. Unter Gejohle und Verwünschungen wurde der Leichnam B.s dann mittels Lianenschlinge um ihren Hals von G. und F. mehr als 100 Meter zum Kirimnye Bach geschleift und dort weiter über Felsen und durch das Wasser gezogen. Jugendliche schossen ad hoc gefertigte wertlose Pfeile auf den Leichnam. Viele der Erwachsenen schauten vom Ufer aus zu, nur bei einigen konnte man Betroffenheit erkennen. – Die aggressiven Akte gegenüber der Leiche wurden von Dieter Heunemann (HF 92, s. Lit. Verz.) filmisch festgehalten.

Sie erinnern an ähnliche Szenen, die aus dem Nahostkrieg und anderen Schauplätzen gewaltsamer Auseinandersetzungen bekannt wurden: Tote Feinde werden geschleift, mit den Händen oder hinter einem Militärfahrzeug. Auch Achill schleifte ja Hektor, an den Streitwagen gebunden, dreimal um Troja. Das Motiv für derartige Handlungen scheint mir eine Mischung aus unversöhnlichem Haß auf den getöteten Menschen und Triumph zu sein. Die Eipo sehen „Hexer“ und „Hexen“ als Personen an, die sich mit der Kraft des von ihnen ausgeübten Schadens- und Todeszaubers an den Normen der Gesellschaft in üblerer Weise vergangen haben, als das bei anderen Rechtsverletzungen, auch Tötungen, der Fall ist. Frauen sind nach den Auskünften meiner Informanten übrigens öfter Opfer derartiger Anschuldigungen als Männer – möglicherweise wegen ihrer insgesamt schwächeren Position, die auch daher rührt, daß sie nach Maßgabe der virilokalen Wohnregel und als Folge der Klanexogamie wie erwähnt stets ihre eigene Familie, oft auch ihr Heimatdorf verlassen und damit z. T. keine wehrhaften Verwandten zu ihrem unmittelbaren Schutz in der Nähe haben. Das Geschehen um B. bestätigte Berichte, die mir meine Informanten einige Zeit zuvor gegeben hatten und die ich wegen der darin beschriebenen Grausamkeiten für stark übertrieben gehalten hatte.

In einer etischen, also von außen kommenden Analyse ist der aus unserer Sicht feige Mord an einer höchstwahrscheinlich auch subjektiv unschuldigen Frau so zu erklären. Das Dorf Moknerkon benötigte in der damaligen Konstellation des Krieges zwischen zwei mächtigen Nachbartälern eine Korrektur des im Eipomek Tal herrschenden Eindrucks, daß nämlich die Bewohner der kleinen, zentral gelegenen Siedlung sich zu eng an den Feind im Famek Tal angelehnt hätten. Ein Blick auf die Demographie hätte auch dem Fremden B. als die verwundbarste Person Moknerkons ausgewiesen. Ihr Ehemann war kürzlich verstorben, sie hatte keinen Verwandten aus der eigenen Familie in ihrer Nähe und war damit bar des besten Schutzes, nämlich wehrhafter männlicher Angehöriger, gegen Angriffe. Ihr ältester Sohn T. war erst um die 18 Jahre alt und damit weder physisch noch strategisch-sozial in der Lage, seine Mutter zu rächen. Er schoß in einer Art verzweifelter Akt denn auch nur von ferne einige Pfeile in Richtung Munggonas und Kwarelala. Alle Einwohner des Eipomek Tals und erstaunlicherweise auch die Bewohner Moknerkons selbst waren der Meinung, daß B. zu Recht getötet worden sei. Das Verhältnis der Dörfer besserte sich dementsprechend. Das Opfer hatte seine Schuldigkeit getan.

Propaganda

Während des etwa 12 Monate währenden Krieges zwischen der Allianz der Dörfer im Eipomek Tal und jener im Famek Tal sprachen die Eipo vom Gegner nahezu ausschließlich in pejorativen Zuschreibungen. Meist wurde, unter dem mimischen Ausdruck unüberwindlichen Ekels die Bezeichnung *isenang* verwendet, Geisterwesen. Fragen nach den Menschen im Famek Tal wurden mit einem kurzen „*mem, isenang!*“, „Tabu, es sind Geisterwesen!“ abgeschnitten. Es war auch in anderer Hinsicht offensichtlich, daß in dieser Zeit der ständig präsenten Bedrohung durch den Feind ideologische Aufrüstung betrieben wurde. In unregelmäßigen Abständen versammelten sich Krieger auf einer gut sichtbaren Anhöhe, stellten sich in Reihe auf und präsentierten stumm ihre erhobenen Waffen. Die schwarzen Bögen und die hellen Pfeile waren weithin sichtbar; *mal tekene*, mit den Pfeilen aufstellen, heißt diese Zeremonie. Sie diente dazu, allen im Tal bewußt zu machen: Wir sind im Krieg mit den Feinden, vergeßt das nicht, beteiligt euch am Kampf.

An manchen Kampftagen war die Präsenzrate der Krieger z.T. recht gering. Männer mit gesundheitlichen Beschwerden konnten sich ohne großen Prestigeverlust von den Kämpfen fernhalten. Ich hatte den Eindruck, daß diese Art der Kriegsmüdigkeit nach und nach zunahm, vor allem dann, wenn der Feind schon länger niemand aus den eigenen Reihen verwundet oder getötet hatte. Ich bin der Meinung, daß der Krieg ohne diese Propaganda deutlich schneller beendet worden wäre.

Denn es bestanden durchaus familiäre Bindungen zum Famek Tal. L., eine der sehr geachteten Frauen unseres Dorfes, stammte aus einem der Feindesdörfer und in Friedenszeiten gingen Besuche hin und her. Die Bewohner der Dörfer im höher gelegenen Abschnitt des Eipomek Tals waren in noch weit stärkerem Maße mit den Bewohnern des Famek Tals verwandt. An bestimmten sehr bedeutenden Festen, die die Fruchtbarkeit der Erde sichern sollten, nahmen auch die Erbfeinde teil, trotzdem wurde über lange Zeiträume gegen sie propagandistisch mobil gemacht. – Die Dehumanisierung des Gegners ist ganz offenbar ein archaisches und effektives Instrument des Menschenkrieges.

Zu den weiter entfernten Nachbarn bestanden keine solchen ideologischen Abgrenzungen. Die Bewohner des Heime Tales jenseits des zentralen Kordillere, getrennt vom südlichen Eipomek Tal durch einen 3700m hohen Paß und die Unwirtlichkeit des alpinen Geländes mit Temperaturen, die unter den Gefrierpunkt absinken können, waren seit Menschengedenken Verbündete. Der Hauptgrund dafür ist wohl die Tatsache, daß nur dort die Rohlinge der Steinbeilklingen gefunden und gefertigt werden konnten, auf die Menschen mit neolithischen Inventar so sehr angewiesen sind. Durch viele Heiraten zwischen diesen Regionen wurde die Handelspartnerschaft besiegelt und vor kriegesischen Belastungen geschützt.

Aggressionskontrolle und Versöhnung

Die bisher aufgezeigten Befunde lassen den Eindruck entstehen, daß in der Gesellschaft der Eipo den aggressiven Handlungstendenzen keinerlei Zügel angelegt wurden. Das ist aber nicht der Fall. Für praktisch alle Stufen der Gewalt existierten Möglichkeiten der Reduktion der bereits entstandenen aggressiven Handlungsbereitschaft. Einige dieser Mechanismen sollen hier aufgezeigt werden.

Bei Streitigkeiten zwischen Dorfbewohnern versuchten fast immer einige Umstehende, das Eskalieren der Gewalt zu verhindern. Diese Personen stellten sich zwischen die Streitenden und bemühten sich auch auf andere Weise, den Streit zu schlichten oder zumindest Verletzungen zu verhindern.

Interessanterweise waren es die Frauen, die sich dann einmischten, wenn Männer desselben Dorfes ihre Streitigkeiten mit Pfeil und Bogen, also auf die gefährlichste Weise, austrugen. Der Gestus dieser Streitschlichterinnen war sehr einheitlich: Sie näherten sich mit ruhigen Bewegungen von hinten oder von der Seite bis auf etwa Armlänge einem enragierten Kämpfer, sprachen in besänftigendem Ton zu ihm und streckten Hand und Arm in einer Intentionsbewegung des Berührens aus, allerdings ohne tatsächlich Körperkontakt aufzunehmen. Die Frauen sprachen in diesen Momenten darüber, wie sehr sie doch alle fähigen Kämpfer im Dorf benötigten, um den Schutz gegen die Feinde im Krieg sicher zu stellen, es sei doch schrecklich, wenn einer der ihren getötet würde. Wie effektiv diese Art der Beruhigung war, konnte ich nicht abschätzen; die Kämpfe gingen jedenfalls weiter, möglicherweise trug der Versuch der Frauen, die Aggression der Männer einzudämmen, aber doch insgesamt dazu bei, daß weniger schwere oder tödliche Verletzungen entstanden.

Von der gebremsten Art, im *abala* zu kämpfen, war oben schon die Rede. Es geschah bei diesen Anlässen z.B., daß die Männer der beiden Parteien sich in offenem Gelände beschossen, dies aber sofort einstellten, als einige Frauen, wie üblich mit Gartenprodukten beladen, zwischen den feindlichen Linien hindurchgingen.

In einem Fall beobachtete ich, wie zwei Männer mit halbgezogenen Bögen, durch das dazwischenliegende große Männerhaus verdeckt, aufeinander zuingen. Als sie dann einander ansichtig wurden, ließen sie die Waffen sinken. Möglicherweise war hier die direkte Begegnung mit Blickkontakt ein Element der Aggressionsabblockung, wie es ja auch aus modernen Kriegen bekannt ist (vgl. die Fraternisierung in den Stellungskämpfen zwischen Franzosen und Deutschen im 1. Weltkrieg).

Man hatte den Eindruck, daß die einheimischen Männer diese bewaffneten Auseinandersetzungen zwar wegen der damit verbundenen Herausforderung willkommen hießen, sie auch regelrecht als eine Art Turnier genossen, dessen bisweilen fatale Folgen jedoch eigentlich bedauerten. Es fehlte ihnen eben die dritte Instanz, an die man einen Streitfall delegieren kann, und so war das Gesetz des Handelns das alttestamentarische „Aug um Auge ...“. Einmal in brachiale Gewalt eskalierte Aggression kam daher meist nur zur Ruhe, wenn auf beiden Seiten der Leidensdruck durch eigene Verluste groß genug war, die Motivation zum Weiterkämpfen zu überlagern.

Die Aktionen im Krieg zwischen den Gruppen waren dagegen wesentlich entschiedener als jene im Kampf innerhalb der Gruppe. Man versuchte, den Gegner zu überraschen und legte vorzugsweise Hinterhalte. In eine solche Falle gerieten einige Männer aus Dingerkon, die bis auf einen fliehen konnten. Diesen jedoch spickten die Feinde aus dem Famek Tal mit Pfeilen, zwei in jede Thoraxseite und weitere vier in andere Körperteile. Trotz des nahezu kompletten Pneumothorax und der anderen Verletzungen überlebte der in traditioneller, psychosomatischer Weise und von mir mit modernen Medikamenten behandelte Mann. Die Feinde hatten ihn wohl so schwer verwundet geglaubt, daß sie sich seines Todes sicher waren.

Mehrmals brachen die Krieger des Eipomek Tals zu nächtlichen Angriffen gegen Imde, das Hauptdorf der Gegner auf. Mir ging durch den pazifistischen Sinn, daß sie die Effektivität ihres Angriffs leicht erhöhen könnten, wenn sie die hellen, auch nachts auffälligen Pfeile mit Ruß schwärzten und ihren schimmernden Schmuck aus Meeresschnecken ablegten. Geschmückt wie zum Tanz in den Krieg zu ziehen, ist jedoch Tradition. Hierin darf man wohl

auch ein Element der Aggressionkontrolle sehen. Die Informanten berichteten mir, daß man kurz vor dem Angriff auf ein Männerhaus einen gemeinsamen lauten Schrei ausstoße. So wurde möglicherweise die eigene Kampfmotivation erhöht, doch auch der Feind gewarnt, der die sorgfältig in der Pfeilhalterung des *yoek aik* abgestellten Waffen sofort griffbereit hatte.

Der Friedensschluß war auch nach Zwischengruppen-Kriegen ein formaler, zeremonieller Akt. Man traf sich am Eipomek Fluß, der Grenze zwischen den beiden Territorien und versicherte, fortan friedlich miteinander zu leben. So geschah es, bis ein neuer Anlaß die alte Erbfeindschaft wieder aufflammen ließ. Von den bedeutenden sakralen Zeremonien zur Sicherung der Fruchtbarkeit, an denen auch die Bewohner bisweilen verfeindeter Täler teilnahmen, wurde schon kurz berichtet. Man kann diese Tradition als religiöses Moment der Aggressionskontrolle ansehen.

Diskussion

Die archetypischen Muster aggressiven Verhaltens, die wir bei den Eipo dokumentieren konnten, sind uns wohl nicht so fern, wie wir auf den ersten Blick zu meinen gewillt sind. Das Ausmaß an tatsächlicher brachialer Gewalt ist wie gezeigt auch in den anderen Hochlandgesellschaften sehr hoch. Offenbar herrschen bei den Bergpapua Bedingungen, die aggressiven Handlungstendenzen Vorschub leisten. Im folgenden sollen einige dieser möglichen Faktoren kurz besprochen werden.

Die ausgeprägte kulturelle Überhöhung des biologischen Geschlechtsdimorphismus scheint mir eine Ursache der machistischen Aggressionskultur der Eipo und ihrer Nachbarn zu sein. Jedenfalls ist auffällig, daß in der weitgehend matrilinearen Gesellschaft der Trobriander, die wie erwähnt eine partielle Tendenz zu androgynen Verhaltensmustern aufweist, das Ausmaß an ausgeführter Gewalt (ca. 2 Getötete pro ca. 30 000 Einwohner pro Jahr) etwa um den Faktor 45 geringer ist als im Hochland. Möglicherweise spielt in der austronesischen Inselkultur auch eine Rolle, daß die oft sehr mächtigen mit etlichen Frauen verheirateten Häuptlinge eine Mittlerfunktion in Streitigkeiten einnehmen können; so ist eine triadische Lösung von Konflikten (vgl. Koch 1974) zumindest im Prinzip möglich.

Ähnlich aggressiv wie die Neuguinea-Hochlandkulturen sind die Yanomami am Oberlauf des Orinoko. Auch dort werden, so scheint es mir, die existierenden Unterschiede zwischen Männern Frauen kulturell überhöht (Chagnon 1968, Zerries & Schuster 1974, Eibl-Eibesfeldt 1984, Herzog-Schröder 1990).

Ohne Zweifel sind die meisten Eipo Männer seitens ihrer Physis bestens für das Kämpfen geeignet: muskulös, mit sehr guten Reflexen versehen, körperlich sehr geschickt und bestens trainiert. Diese Eigenschaften, neben sozialer Kompetenz und der Fähigkeit zur Bindung an die Ehepartnerin und die gemeinsamen Kinder, sind es auch, die Frauen an den Männern bevorzugen. Hier dürfte, wie vermutlich immer im Verlauf der Hominisation, sexuelle Selektion im Spiel gewesen sein. ‚Female choice‘ hätte dann entscheidend dazu beigetragen, daß Männer testosterongesteuertes Aggressionsverhalten aufweisen. Ein kämpferischer, kontrolliert aggressiver Mann wurde im ‚environment of evolutionary adaptedness‘ (EEA) sicherlich als Partner präferiert, weil er mit diesen Eigenschaften ein guter Beschützer war.

Wie oben bereits angedeutet sind die Versuche, aggressives Verhalten in traditionellen Kulturen als Effekt einer grausamen oder auf andere Weise frustrierenden frühen Sozialisation der Kleinkinder zu erklären, im Ansatz falsch. Im Vergleich zu uns gehen die Menschen in diesen „primitiven“ Kulturen in höchstem Maße auf die Bedürfnisse von Kleinkindern

ein. Die Wurzel martialischen Verhaltens kann also nicht in dieser ontogenetischen Spanne liegen, wie das von der kulturellrelativistischen Schule (s.o.) behauptet wurde. Frühkindliche psychische Traumata mögen durchaus zu Störungen des Sozialverhaltens führen (ich meine, daß man das in unserer eigenen Gesellschaft deutlich bemerken kann), doch, wie Eibl-Eibesfeldt (1984) richtig gesagt hat, Männer mit pathologischem Sozialverhalten kann man in einer auf soldatische Solidarität aufbauenden Kriegergruppe nicht gebrauchen. Die Kinder und Jugendlichen identifizieren sich nur dann mit ihren Eltern, in diesem Fall den kriegerischen Vätern, wenn sie deren Vorbildrolle insgesamt akzeptieren. Dazu bedarf es der kindgerechten Sozialisation, wie sie für die Eipo und vermutlich die meisten traditionellen Kulturen typisch ist.

Evolutionärsbiologen gehen davon aus, daß wiederkehrende Strukturen in Morphologie, Wahrnehmung, Fühlen, Denken und Verhalten bestimmte Funktionen erfüllen. Die Fähigkeit, aggressiv zu handeln, wird natürlich sinnvollerweise ebenfalls unter diesem Aspekt zu betrachten sein. Das aggressive Verteidigen bedeutsamer Ressourcen, z.B. Nahrung, Territorium, Sexualpartner, Nachkommen (G. Medicus hat eine Zusammenstellung der evolutionären Stufen der Respektierung solcher Ressourcen veröffentlicht, 1993) ist altes phylogenetisches Erbe. Ebenso sind aggressive Strategien der Aneignung dieser Ressourcen in der Stammesgeschichte weit zurückzuverfolgen. Im Gleichgewicht gehalten werden diese Tendenzen zur gewaltsamen Durchsetzung eigener Interessen durch ebenso bemerkenswerte Tendenzen der Kooperation, des reziproken und nonreziproken Altruismus.

Polly Wiessner (et al. 1998) hat im Zuge einer sorgfältigen ethnohistorischen Dokumentation der oralen Historie der Enga im Hochland von Papua Neuguinea zeigen können, daß die dort bis heute sehr aggressiven Auseinandersetzungen um primäre Ressourcen wie Land, aber auch um sekundäre wie Macht und Einfluß geführt wurden.

Im Gebiet der Eipo und ihrer Mek-Nachbarn sind nach meinen Daten Kriege in den letzten Generationen nicht um Land geführt worden. Jedenfalls haben Landnahme und Eroberung keine Rolle gespielt. Lediglich ein Dorf am westlichen Steilufer des Eipomek Flusses wurde im Gefolge wiederholter Angriffe durch die Krieger der nahegelegenen Dörfer des Famek Tals von seinen Eipo Bewohnern aufgegeben. Allerdings ließen die Feinde das Gelände ihrerseits unbesiedelt. Nach wie vor haben die Eipo ihre Gärten in diesem Gebiet. – Es scheint also mehr um die Demonstration von Wehrhaftigkeit, militärischer Macht und politischen Einfluß zu gehen als um Eroberung oder etwa den Zugriff auf geraubte Frauen, wie es Chagnon (1968) für die Yanomami beschreibt. Doch auch dort scheint dieses Muster nicht durchgängig zuzutreffen (vgl. Herzog-Schröder 1990).

Eine ganz wesentliche Funktion der kriegerischen Auseinandersetzungen in Neuguinea und in anderen Regionen der Welt ist ohne Zweifel zentripetal gerichtet: Die Aggression gegen „Die anderen“ ermöglicht die kontrastbetonende Absetzung der eigenen Gruppe von jenen anderen. Der Krieg nach außen ist Kitt nach innen. Das dürfte ein sehr altes bio- und sozialpsychologisches Prinzip sein (vgl. die in Kindergruppen gewonnenen Daten von G. Haug-Schnabel, 1994) und liegt letztlich auch den agonistischen Auswirkungen des Prinzips Ethnizität (vgl. Schiefenhövel 1993) und damit im weiteren Sinne des Nationalismus zugrunde.

Das ethologische Konzept der Kontrastbetonung (im Englischen „character enhancement“) postuliert einen evolutionärsbiologischen Mechanismus, der sich folgendermaßen auswirkt: In zwei minimal unterschiedlichen Populationen einer Spezies bilden sich Verhaltensdifferenzen aus, die dazu führen, daß die räumliche Trennung zwischen den beiden Populationen stärker wird. Das kann z.B. dadurch geschehen, daß kleine, aber elementare Bausteine des Balzverhaltens so weit voneinander abweichen, daß es zwischen den beiden

Populationen nicht mehr zur Fortpflanzung kommt. Infolge dieser Kontrastbetonung, so die Hypothese, entstehen letztlich neue Arten.

Für die Spezies *Homo sapiens*, die ja trotz geographischer Getrenntheit über einen Zeitraum von etwa 6000 Generationen interessanterweise nach wie vor eine biologische Einheit bildet, hat Erikson (1966) das Prinzip der kulturellen Kontrastbetonung als „Pseudo-speziation“ beschrieben. Auch die Kulturethologie weist vielfache Effekte dieses Prozesses nach (vgl. König 1970).

Das Hochland von Neuguinea und Melanesien im allgemeinen sind schlagende Beispiele für diese Art der kulturellen Auseinanderentwicklung, denn man zählt, je nach Methode, zwischen 700 und 1000 Sprachen und Kulturen in diesem Raum, der vor der Kolonisierung vielleicht 2 Millionen Menschen beherbergte; d.h. eine solche Sprach- und Kulturgruppe hatte im Schnitt 2000 Mitglieder. Für die Eipo trifft das recht gut zu. Je nachdem, wie man die Grenze zwischen Dialekt und Sprache ansetzt, kommt man auf ca. 500 bis wenige tausend Sprecher.

Einer der Mechanismen, der zu dieser auffälligen Vielfalt geführt haben mag, scheint mir die betont kriegerische Abgrenzung der kleinen Gruppen untereinander zu sein (Schiefenhövel 1990). In dem Synergismus zwischen sehr langer Besiedlungsdauer, geographischer Isolation in den schwer zugänglichen Bergen Neuguineas und starker Betonung der Ethnizität einschließlich der Propaganda gegen bestimmte Nachbarn und der ideologischen und religiösen Absetzung mag die auffällige kulturelle Zersplitterung der Populationen Neuguineas entstanden sein.

Eibl-Eibesfeldt (1975) verweist darauf, daß der Krieg, wie wir ihn in archaischen oder modernen Kulturen finden, d.h. eine mittels elaborierter Propaganda angeheizte gewaltsame längerdauernde Auseinandersetzung, nicht Produkt der menschlichen Biologie, sondern Folge kultureller Prozesse sei. Wenn man Jane Goodalls Bericht liest (Goodall 1986), können einem Zweifel an dieser Sicht kommen. Denn männliche Tiere benachbarter Gruppen zeigen bei Patrouillengängen und Kämpfen an der Grenze der beiden Territorien Verhaltensweisen, die dem menschlichen Krieg verdächtig nahe sind. Ob in diesen Fällen proto-kulturelle Mechanismen die aggressiven Tendenzen verstärken, muß in Ermangelung ausreichender Daten aus diesem Bereich der Primatologie vorerst ungeklärt bleiben. Weitere Felduntersuchungen bei unseren nächsten Verwandten werden zeigen müssen, ob wir die Perspektive beibehalten können, daß unsere animalische Natur zwar aggressiv, aber nicht Verursacherin furchtbarer Kriege ist.

Angesichts der biopsychisch fixierten Tendenz, auf tatsächliche oder vermeintliche Bedrohung individuell oder für die Gruppe bedeutsamer Ressourcen mit Aggression zu reagieren, und der ebenso klaren Tendenz, nach dem Zwiebelschalen-Prinzip gestufte Loyalitäten aufzubauen und damit starke Gruppenidentität zu erzeugen, werden wir kriegerische Auseinandersetzungen in Zukunft nur dann verhindern oder beenden können, wenn wir die für Krieg und Frieden relevanten Faktoren, zu denen neben der Fähigkeit zur Versöhnung und des transkulturellen Verstehens eben auch die aggressive menschliche Natur gehört, besser verstehen und bessere Methoden der Mediation entwickeln lernen.

Literaturangaben

- Bandura, A. (1973) *Aggression: A Social Learning Analysis*. Prentice Hall, Englewood Cliffs
 Chagnon, N. (1968) *The fierce people*. Holt, Rinehart & Winston, New York
 Dollard, J., Doob, L. W., Miller, N. E., Mowrer, O. H., Sears, R. R. (1939) *Frustration and Aggression*, New Haven (Yale University Press)

- DuBois, C. (1944) *The people of Alor – a social-psychological study of an East Indian island*. University of Minnesota Press, Minneapolis
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1975). *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. Piper, München
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1984, 1986) *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. Piper, München
- Eibl-Eibesfeldt, I. & W., W. (1968). „Die ethologische Deutung einiger Wächterfiguren auf Bali.“ *Zeitschrift für Tierpsychologie* 25: 719–726
- Erikson, E. H. (1966). Ontogeny of Ritualization in Man. *Philosophical Transactions. Royal Society, London B*: 251, 337–349
- Gardner, R. & Heider, K. G. (1968) *Gardens of War. Life and Death in the New Guinea Stone Age*. Random House, New York
- Goodall, J. (1986) *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London
- Haug-Schnabel, G. (1994). Das neue biologische Aggressionsverständnis. *Biologie in unserer Zeit*, 24, 4:
- Heider, K. G. (1970) *The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Aldine Publishing Company, Chicago
- Helfrich, K., Jacobshagen, V., Koch, G., Krieger, K., Schiefenhövel, W. u. Schultz, W. (Hrsg.) *Mensch, Kultur und Umwelt im zentralen Bergland von West-Neuguinea*. Beiträge zum interdisziplinären Schwerpunktprogramm der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Reimer, Berlin
- Herzog-Schröder, G. (1990). Patanoetheri. *Eine Dorfgemeinschaft der Yanomami im Südlichen Venezuela*. Magisterarbeit. Ludwig-Maximilians-Universität.
- Heunemann, D., & Schiefenhövel, W.: Eipo (West-Neuguinea, Zentrales Hochland). Aggression gegen eine getötete Zauberin. Filmarchiv der Max-Planck-Gesellschaft, HF 92
- Koch, K. F. (1974) *War and Peace in Jalémo*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Koenig, Ö. (1970). *Kultur und Verhaltensforschung*, dtv, München
- Lorenz, K. (1963) *Das sogenannte Böse*. Borotha-Schoeler, Wien
- Mead, M. (1939) *Growing Up in New Guinea*. Morrow, New York
- Medicus, G. (1993). Neigung oder Norm? Zur Ethologie des Besitzes. In: W. Schiefenhövel, J. Uher u. R. Krell (Eds.) *Im Spiegel der anderen*, Realis, München: 166–173
- Papousek, H. & Papousek, M. (1987) Intuitive parenting. A dialectic counterpart to the infant's integrative competence. In: J. D. Osofsky (Ed.), *Handbook of infant development* (2nd ed.). Wiley, New York:
- Röll, W. & Zimmermann, G. R. (1979). *Untersuchungen zur Bevölkerungs-, Siedlungs- und Agrarstruktur im zentralen Bergland von Irian Jaya (West-Neuguinea), Indonesien*, Reimer Berlin
- Schiefenhövel, W. (1976). „Die Eipo-Leute des Berglands von Indonesisch-Neuguinea: Kurzer Überblick über den Lebensraum und seine Menschen. Einführung zu den Eipo-Filmen des Humanethologischen Filmarchivs der Max-Planck-Gesellschaft.“ *Homo* 24,4: 263–275
- Schiefenhövel, W. (1990). Aggression and character displacement as possible causes of highland New Guinea cultural diversity. The Mek and their Neighbors. International Conference, Okt. 17.–22. 10. 1992, Seewiesen
- Schiefenhövel, W. (1992) Zwischen Patriarchat und Matrilinearität – Melanesische Antworten auf ein biopsychologisches und soziokulturelles Problem. In: Wessel, K. F. u. Bosinski, H. A. G. (Hrsg.) *Interdisziplinäre Aspekte der Geschlechterverhältnisse in einer sich wandelnden Zeit*. Kleine, Bielefeld: 144–164
- Schiefenhövel, W., Uher, J. & Krell, R. (Ed.) (1993). *Im Spiegel der Anderen. Aus dem Lebenswerk des Verhaltensforschers I. Eibl-Eibesfeldt*. Realis, München
- Wiessner, P. et al. (1998). Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea (Translations by Nitze Pupu). Smithsonian Institute Press, Washington, D. C.
- Zerries, O. & Schuster, M. (1974) *Mahekodotedi, Monographie eines Dorfes der Waika-Indianer (Yanomama) am oberen Orinoco (Venezuela)*. Klaus-Renner, München

Abbildungsliste

- Abb. 1: Karte von Neuguinea
- Abb. 2: Plan des Dorfes Munggona
- Abb. 3: Formen der Intra- und Intergruppen-Aggression bei den Eipo
- Abb. 4: Beobachtete jährliche Homizidrate bei den Eipo

BERTRAM TURNER

Die Persistenz traditioneller Konfliktregelungsverfahren im Souss (Marokko)

1. Thema/Fragestellung

In der vorliegenden Studie wird der Frage nach Persistenz und Dynamik *Izref*-konformer – d.h. berberischen autochthonen Rechtskonzeptionen verpflichteter – Konfliktregelungsverfahren im Südwesten Marokkos nachgegangen. In ihrer Relevanz für die Wahrung vitaler Interessen der sie tragenden Gesellschaften sind sie als heute informelle Formen der Konfliktverwaltung unverzichtbar. Das gilt vor allem für das Konfliktpotential, das in der Konkurrenz um die Nutzung natürlicher Ressourcen begründet ist. Besondere Bedeutung kommt in diesem Rahmen der Verknüpfung der drei in Marokko miteinander korrespondierenden Rechtssysteme zu, erstens dem modernen staatlichen marokkanischen Recht, zweitens dem islamischen Recht malekitischer Richtung, das heißt der *Chra'*, sowie eben drittens den diversen Erscheinungsformen des *Izref*. Dargestellt werden die vorläufigen Ergebnisse aus der laufenden Feldforschung in Marokko.

2. Region

Die Region *al-Sus al-aksa* im Süden Marokkos verdankt ihren Namen dem *Oued Souss*, der die Ebene in ost-westlicher Richtung entwässert. Im Westen reicht sie bis an den Atlantik, im Norden wird sie von den Hängen des Atlas, im Süden von denen des Antiatlas begrenzt. Die östliche Begrenzung des Souss bildet die Vereinigung von Atlas und Antiatlas, so dass die gesamte Region die Form eines Dreiecks bildet. Hauptorte sind die Küsten- und Touristenstadt Agadir und die Provinzhauptstadt Taroudant, ca. 80 km landeinwärts gelegen. Die gesamte Region wurde bzw. wird landwirtschaftlich intensiv genutzt. Die potentiell natürliche Vegetation stellt bis in mittlere Höhe der Berghänge der Arganenwald (frz. *Arganeraie*) dar. In vielen Regionen ist er durch anthropogene Einflüsse im Laufe der Zeit stark zurückgedrängt worden. Der Arganenbaum (*argana spinosa*, Eisenholzbaum) ist abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen ausschließlich im Südwesten Marokkos endemisch. Sein mittlerweile gefährdeter Bestand stellt eine weltweit einzigartige Naturlandschaft dar. Seit Ende 1998 firmiert die gesamte Region des Arganenwaldes in Marokko unter den Biosphärenreservaten der UNESCO (RBA). Mit internationaler Unterstützung wird eine ökologisch verträgliche nachhaltige Nutzung des Naturraums angestrebt.¹

Während in der Ebene große, mit moderner Technik bewässerte Agrumenfarmen und Gemüseplantagen das Landschaftsbild prägen,² trifft man an der Peripherie vor allem auf in

¹ U.a. berät die GTZ im Rahmen eines Kooperationsabkommens (*PCDA = Projet de Conservation et Développement de l'Arganeraie*) die marokkanischen Behörden, v.a. die Forstverwaltung, u. fördert Maßnahmen, die sowohl den Schutz der Arganeraie als auch eine nachhaltige Nutzung gewährleisten sollen. Vgl. Agroforest 1997. Zur Lit. über die Arganeraie vgl. Koubry & El Jaraf 1997.

² Vgl. FAO 1974 u. v. a. Popp 1983.

der Anbaupalette diversifizierte, traditionell bewässerte Landwirtschaft. Regenfeldbau (*bour*) von Cerealien und v. a. Kleinviehhaltung kommen hinzu. Ackerbaukulturen, Arborikulturen, Viehzucht und „Agroforstwirtschaft“ mit Anbau im Wald, Sammel- und Weidenutzung, Ölgewinnung u. a. m. sind die wesentlichen Praktiken der Landnutzung.

Die Probleme, die sowohl die konventionelle als auch in verstärktem Maße die moderne Ressourcennutzung mit sich bringen, sind offensichtlich. Die intensive Nutzung führt zu Überpumpung, Wassermangel, Überweidung, Erosion und Landflucht. Damit ist auch der Kontext gekennzeichnet, innerhalb dessen sich der weitaus größte Teil des aktuellen Konfliktaufkommens in der Region manifestiert.

Im Rahmen der fortschreitenden Modernisierung können die herkömmlichen angepassten Agrartechnologien nicht aufgegeben werden, will man einer ökologischen und sozialen Krise entgehen. Deren rechtliche Einbettung in den sozialen Kontext markiert den Rahmen, in dem erfolgreich vorsichtige Schritte in Richtung Modernisierung bei gleichzeitigem Erhalt der ökologischen Grundlagen unternommen werden können. Dies setzt eine fundierte Kenntnis der Agrarethnographie und der autochthonen Rechtsverhältnisse voraus.

3. Ethnographische Skizze

Die Soussi sind Berber, die zur *Chleuh*-Gruppe (*Ishilhayen*) gerechnet werden (*Tachelhait*-Sprecher)³. In der Ebene stark vertreten sind daneben Nachkommen von Arabergruppen (*Ma'qil*), die im Laufe der Geschichte zu verschiedenen Zeiten (11. Jh.; 16. Jh.) ansässig wurden (z. B. *Haouaris*). In den urbanen Zentren bilden sie die Mehrheit. Die Soussi gelten keineswegs als kulturell homogene Gruppe. Die lokale Variabilität innerhalb des kulturell gemeinsamen Gestaltungsspielraums ist vergleichsweise groß. Kennzeichnend sind typische Solidarstrukturen der jeweiligen Territorialgemeinschaften.⁴ Gegenseitige Kultureinflüsse lassen etwa eine Differenzierung arabisierter Berber von berberisierten Arabern nur nach linguistischen Kriterien zu. In der Rechtssphäre ist das repertoire of rules der *Izref*-Varianten nicht auf berberische Soussi an der Peripherie beschränkt. Zahlreiche charakteristische Züge lassen sich auch bei arabischen Gruppen in der Ebene feststellen.⁵

Historisch gesehen bildete der Souss ein Mosaik aus temporären lokalen und überregionalen politischen und sozialen Einheiten, die teils über politische Zentralinstanzen verfügten, die *Caïds/Amghars*, teils von kollektiven Gremien geleitet wurden, die auch den Rechtskanon der jeweiligen politischen Einheit verwalteten. Die Region war Zentrum und Ausgangspunkt religiöser Bewegungen, die für die politische Geschichte ganz Marokkos entscheidend waren.⁶

4. Rechtskonzeption

Zum Themenkomplex Rechtsvorstellungen und Konfliktverwaltung kann auf eine gute Forschungsgrundlage für den Souss verwiesen werden vor allem für die Zeit vor der Unabhängigkeit 1956.⁷ Das erleichtert es, die Untersuchung der rezenten Verhältnisse in den his-

³ Soussi; Pl. arab. Souassa. In der europ. Lit. wird mal der arab. Sing. mal der Pl. als Kollektivum verwendet.

⁴ Vgl. Montagne 1930; Ait Hamza 1998.

⁵ S. a. Duclos 1973: 220.

⁶ Vgl. Jacques-Meunié 1982; Pascon 1982; 1984; Ennaji/Pascon 1988; Lévi-Provençal/Lefébure 1997.

⁷ Vgl. Laoust 1920, Montagne 1924; 1930, Ben Daoud 1927; Surdon 1928; 1932²; Marcy 1954; Lafond 1948; Jacques-Meunié 1982; Hatt 1996; Kahen 1997; Hart 1997; 1998; u. a. m.

torischen Kontext einzuordnen und den Prozess des historischen Wandels in der Konfliktverwaltung zu skizzieren.

Als traditionell bezeichnete berberische Rechtssysteme in Marokko (berb. *Azref*, *Izref*; arab. *ʿurf*) sind dynamische, nicht statische Rechtskonzeptionen. Sie beruhen auf Konsens und Erfahrungswerten der durch korporative Identität gekennzeichneten Territorialgemeinschaften als Träger des *Izref*, deren Solidarstrukturen über die von Deszendenzgruppierungen hinausgehen. Sie reflektieren die kollektiven Wertvorstellungen einer Gemeinschaft und gleichzeitig deren Reaktion auf sich verändernde Lebensumstände. Sogenanntes traditionelles Gewohnheitsrecht manifestiert sich in lokalen Subsystemen, die außerhalb oder neben dem staatsmonopolisierten legalistischen Recht stehen, mit diesem aber auf verschiedenen Rechtsebenen korrespondieren können. Der *Izref* besteht also aus einer fast unbegrenzten Zahl von lokalen Varianten, die sich nicht zu einem allgemeingültigen übergeordneten Kodex „homogenisieren“ lassen. Keines der Rechtssysteme, weder die sogenannten traditionellen oder gewohnheitlichen, noch das staatliche und das islamische malekitische, steht aber isoliert. Die gegenseitigen Einflüsse manifestieren sich je nach Rechtsebene und Konfliktkontext nur unterschiedlich stark in Raum und Zeit. Ein entscheidender Unterschied zu den kodifizierten und schwerfälligen Rechtssystemen liegt in der extrem flexiblen Reaktion der *Izref*-Konzeptionen auf Veränderungen. Zwar existieren auch schriftliche Versionen von *Izref*-Inhalten (*llouh*); diese haben aber nur stark begrenzte lokale und temporäre Gültigkeit.⁸

Im Souss hat die gegenseitige Beeinflussung, ja Vermischung der drei genannten juristischen Systeme vergleichsweise früh eingesetzt und war schon im 19. Jh. lange vor der französischen Protektoratszeit weit fortgeschritten.⁹ Eine eindeutige Differenzierung der Rechtskomponenten nach ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu einem der verschiedenen Rechtssysteme macht oft keinen rechten Sinn mehr – auch nicht in der Konfliktverwaltung.¹⁰

Im Laufe seiner wechselhaften Geschichte stand der Souss im Gegensatz zu anderen Regionen vergleichsweise stark unter dem Einfluss des *Makhzen*, das heißt des Staates und der politischen Zentralinstanz. Starke Arabisierungstendenzen im 13. und 16. Jh. in der Ebene und der Einfluss von islamischen Bruderschaften (*turuq*) förderten die Etablierung der malekitischen *Chraʿ*. Auch in den umliegenden berberophonen Gebieten respektierte man die *Chraʿ* als religiöses Gesetz, nur nicht in den den autochthonen Vorstellungen widersprechenden Elementen vor allem, was den Erbspruch von Frauen betraf und das Beweisverfahren durch den kollektiven Eid (*tagallit*), dem eigentlich zentralen Element des *Izref*. Hier kam es erst sehr allmählich zu einer Annäherung an die Normen des islamischen Rechts. So leistet man heute nicht mehr den beweiskräftigen Eid im Solidarverband auf den Gräbern der *Igurramen* (Heiligen, Marabouts), sondern man schwört individuell in der Moschee. Der folgenden Lebensphase des Eidleisters wird aber nach wie vor in der Öffentlichkeit Aufmerksam-

⁸ Bei den meisten dieser oft auf Rundhölzern oder Holzplättchen geschriebenen Texte handelt es sich um Heiratskontrakte und Verträge über Landverkäufe. Die Verfasser beherrschten die arab. Rechtsterminologie. Der Rest der Texte ist in lokalem Arab. und *Tachelhait* verfasst. Seltener, im Souss aber häufiger als in anderen Regionen, sind Sanktionskataloge und Kodizes. Diesen liegt indes kaum eine erkennbare Systematik zugrunde. Vgl. Montagne 1924: 329: „Le recueil de droit coutumier, le louh est parfois incompréhensible en raison des rédactions défectueuses ou du désordre dans lequel sont rangées les divers décisions ...“ S. a. Marcy 1954: 19; Hart 1998: 55.

⁹ Vgl. Hart 1998: 55 u. ö.

¹⁰ Vgl. Montagne 1924; Boudhan 1996; Hart 1997: 29: „The non-existence of Islamic courts in Berber regions does not signify any absence of Islamic law, as the latter was itself integrated into and with customary law (and vice versa).“

keit zuteil und positiven wie negativen Ereignissen für den Betreffenden Ordalcharakter zugesprochen.

Höchst vital dagegen zeigt sich der *Izref* in all den Rechtsbereichen, zu denen die *Chra'* keine Aussage trifft. Und das islamische Recht ist nun einmal ursprünglich konzipiert nach den Rechtsbedürfnissen mobiler Viehzüchtergruppen und urbaner Händler – und eben nicht denen einer Agrargesellschaft. Hinzu kommt, dass die *Chra'* grundsätzlich über drei Rechtsquellen verfügt: den Qur'an, die Sunna und eben den '*urf*', das heißt das lokale Recht, das überall da zum Tragen kommt, wo die beiden anderen Quellen schweigen. Das gilt entsprechend für den gesamten Bereich der Konfliktregelung. Voraussetzung ist, dass die gewohnheitsrechtlichen Regelungen nicht gegen Grundprinzipien des islamischen Rechts verstoßen. Zu diesem ganzen Themenkomplex liegen allerdings für Marokko keinerlei befriedigende Untersuchungen vor.¹¹

So sind im gesamten Souss, das heißt auch in den Gebieten mit arabischer Bevölkerung wie im Haouara, *Izref*-Vorstellungen im Agrarrecht vorherrschend.¹² Das gilt vor allem für die auf den traditionellen Kollektivvorstellungen basierenden Anbau- und Viehzucht-Assoziationen sowie für das gesamte Irrigationsrecht. Auch die Regelung der Eigentumsverhältnisse und damit verbunden z.B. die Eheverträge aber auch das Adoptionsrecht zeigen starke *Izref*-Züge.¹³ Es ist also nicht nur so, dass in *Chra'*-Zonen wie der Soussebene Institutionen des *Izref* unter islamischen Rechtseinfluss geraten sind, sondern auch typische Institutionen des malekitischen Rechts wurden durch den *Izref* beeinflusst. Oft ist die Verbindung von *Izref* und *Chra'* so eng, dass die einzelnen Komponenten ihre Herkunft nicht mehr preisgeben, also neue Formen entstanden sind. Es gibt zahlreiche konkrete Exempel solcher neotraditionell geprägter Rechtsinstitutionen. Auch in der Rechtsbegründung lassen sich diese Verbindungen erkennen. Bekanntes historisches Beispiel ist der belegte Fall eines *Ishil-hayen-Amghar*, der gegenüber einer arabischen *qabila* unter seinem Kommando „strafrechtliche“ Bestimmungen des *Izref* zur Anwendung brachte und deren Gültigkeit durch Verweise auf Qur'an-Zitate begründete.¹⁴

Eine strikte Trennung nach *Chra'* und *Izref* erscheint zumindest im Souss daher zunächst einmal reichlich artifiziell. Genau dies taten aber die Franzosen während der Protektoratszeit zwischen 1912 und 1956. Erst spät konnte an der Peripherie des Souss der Widerstand der *Chleuh* gegen die Franzosen und den *Makhzen* gebrochen werden. Aber schon 1914, lange bevor die *Chleuh* pazifiziert und in den *Makhzen* eingliedert worden waren, vertraten die Franzosen eine Politik der Beibehaltung des berberischen Gewohnheitsrechts auf lokaler Ebene gegenüber dem Recht des *Makhzen* – unter zunächst militärischer, später ziviler Protektoratsaufsicht und Verwaltung. In den unterworfenen Gebieten wurden einheimische politische Zentralinstanzen, *Caïds/Amghars* eingesetzt auch dort, wo es vorher keine politische Zentralisierung gegeben hatte. Und klare Vorstellungen darüber, welche Gruppen davon betroffen, also als Berber anzusehen seien, lagen zu dieser Zeit genauso wenig vor wie konkrete Kenntnisse über die Inhalte des *Izref* – außer der klischeehaften Vorstellung dass das „*Izref*-Strafrecht“ auf einem zu barbarischen Sanktionsrepertoire ba-

¹¹ Völlig an den realen Rechtsverhältnissen geht Hart 1998: 55, 64 vorbei, wenn er schreibt: „The '*urf*' today is a dead letter, as it was first undermined by the shari'a during the nineteenth century and then finally destroyed by the French legal system instituted under the Protectorate.“ Das gilt so nicht einmal für den von ihm untersuchten „worst case“ Homizid.

¹² Vgl. Marcy 1954: 16; Hart 1997: 29; Kahen 1997: 52.

¹³ Vgl. Marcy 1954: 17f.; Bertrand 1985: 139–141. Auf das Problem der Adoption im islamischen Recht kann hier nicht weiter eingegangen werden.

¹⁴ Vgl. Gros 1934; Marcy 1954: 16; Hart 1998.

sieren.¹⁵ Die wissenschaftliche Erforschung der lokalen Rechtsverhältnisse setzte erst in gebührendem zeitlichen Abstand nach der Pazifizierung ein.¹⁶ Es muss betont werden, dass selbst die wenigen frühen bekannten Sanktionskataloge wie auch die aus dem 19. und frühen 20. Jh. zwar gravierende Reaktionen auf gewaltorientierte Normverletzungen vorschreiben wie z.B. Wüstung, Exil etc. im Falle von Homizid, diese Reaktionen aber sehr wohl geeignet sind, in ihrer Tendenz eine Gewalteskalation zu vermeiden und im günstigen Fall eine Reintegration beider konfligierender Parteien zu gegebenem Zeitpunkt möglich zu machen. Direkte Reziprozität im Gewaltaustausch, also die Tötung eines Täters im Homizidfall, wird nur höchst selten und wenn, dann als Konsequenz auf dessen Verweigerung, die Verantwortung zu übernehmen und die geforderten Ausgleichsleistungen an die geschädigte Partei und das Kollektiv zu akzeptieren, thematisiert. Und realer Hintergrund dieses Standpunktes im *Izref* scheint weniger zu sein, des Täters habhaft zu werden und ihn dieser Strafe zuzuführen als eben die Gewaltreziprozität der geschädigten Partei bei diesem Konfliktverlauf zu legitimieren.

Die *Djema'a's*, die Gremien der Repräsentanten der Deszendenzgruppen und anderer exponierter Persönlichkeiten auf Dorfebene, zu denen es Pendants auf Fraktions- und *Taqbilt/Qabila*-Ebene (korporative Verbände, Stämme) gibt, wurden von der Protektoratsmacht in Zusammensetzung und Kompetenz modifiziert. Sie behielten ihre Aufgaben in Verwaltung und Organisation der kollektiven Tätigkeiten bei. Als Dezisionsorgane hatten sie ohnehin nur sehr verhalten gewirkt, waren aber in Konfliktverwaltung und Streitschlichtung involviert gewesen. Kontrahenten einigten sich in der Regel selbst auf eine als Mediator oder Arbitr fungierende neutrale Person, wenn es um interne Streitigkeiten innerhalb der Dorfgemeinschaft ging. Nur wenn man sich nicht auf einen Arbitr einigen konnte, schlug die *Djema'a* eine geeignete Person vor. Verhandlungen der *Djema'a* über Konflikte, Sanktionsmaßnahmen oder Modifikationen des *Izref* erforderten im Ergebnis Konsens. Die *Djema'a* überwachte die Anwendung des *Izref* und nahm darüber hinaus auch rituelle Aufgaben wahr. Die Protektoratsmacht ließ die *Djema'a's* bestehen, um das politische Handeln auf lokalem Niveau zu belassen und schuf eine parallele protektoratliche Verwaltungsstruktur.¹⁷

Besondere Bedeutung für den *Izref* erlangte der berüchtigte *Dahir Berbère* von 1930. Die politische und kolonialideologische Dimension und die Bedeutung des *Dahir* für die Formierung eines nationalen Widerstandes können hier nicht weiter verfolgt werden.¹⁸ Es ging letztlich darum, dass die Berbergebiete der Rechtssphäre der *Chra'* und damit auch der Souveränität des Sultans entzogen werden und eine juristische Sonderzone unter französischer Kontrolle bilden sollten. Begründet wurde dies auch mit den erheblichen Differenzen zwischen *Chra'* und *Izref*, was für den Souss, wie schon gesagt, so nicht zutrifft. Letztlich wollte die Protektoratsmacht damit auch eine Legalisierung der herrschenden Rechtssituation und – praxis durch den Sultan. Neben all den anderen Auswirkungen bedeutete der *Dahir* für den *Izref*, dass die Konfliktverwaltung verantwortlich von den *Caïds*, die die Franzosen eingesetzt

¹⁵ Vgl. Hart 1997: 15. Französische Kolonialjuristen waren generell der Ansicht, dass französische Friedensrichter das berberische Gewohnheitsrecht besser zur Entfaltung bringen würden als die autochthonen Rechtsinstanzen – wozu es dann aber nicht kam.

¹⁶ Vgl. Hart 1997: 23 f.

¹⁷ Abrous 1995. Über den Wandel der Rolle der *Djema'a* in der jüngeren Vergangenheit vgl. z.B. a. Ait Hamza 1998.

¹⁸ Vgl. Lafuente 1994; 1999; Hart 1997. Bis heute hat der *Dahir Berbère* im politischen Diskurs in Marokko im Kontext von Kolonialideologie und Kampf für die Unabhängigkeit, aber auch neuerdings im Diskurs über die Dynamik des Verhältnisses zwischen der politischen Zentrale und den berberophonen Regionen des Landes an Brisanz wenig eingebüßt. Vgl. Boudhan 1996; Le Matin z.B. vom 29. 12. 98; 20. 8. 99; 9. 4. 2000 u. ö.

hatten, betrieben wurde. Die *Djema'a's* fungierten als abhängige Tribunale mit beschnittenen Kompetenzen. Resultat dieser Politik war, dass dem *Izref* die ihm eigene Dynamik genommen und er für die Dauer von Jahrzehnten quasi eingefroren wurde, auch wenn in Marokko nicht wie in Algerien verbindliche Kodifizierungen des Gewohnheitsrechts als Grundlage für die alltägliche Konfliktbewältigung erstellt wurden.¹⁹

Mit der Unabhängigkeit 1956 trat ein weiterer radikaler Wandel ein. Im Souss verloren viele der *Caïds*, die mit den Franzosen kooperiert hatten, ihre Position. Etliche wurden liquidiert. An die Stelle ihres französischen Pendants, des *contrôleur civil*, der als zivile Variante den militärischen Vertreter aus der Frühphase des Protektorats abgelöst hatte, trat nun ein marokkanischer Verwaltungsbeamter mit der Bezeichnung *Caïd*. Der ehemalige einheimische *Caïd* – autochthone politische Zentralinstanz und Großgrundbesitzer – hinterließ aber im lokalen pseudo-traditionellen, postprotektoratlichen Rechtsgefüge ein Machtvakuum, das erst mit der Zeit von Vertretern der neuen politischen Elite informell ausgefüllt wurde.²⁰ Zu Beginn der Unabhängigkeit wurde zudem jede *Izref*-entlehnte Vorschrift aus den an den protektoratlichen Vorläufern orientierten Verwaltungshandbüchern des neuen Staates getilgt. Die französische Berberpolitik hatte durch die Schaffung der Protektorats-Version des *Izref* als Rechtssystem außerhalb des staatlich-islamischen Rechtsrahmens dessen offizielle Anerkennung im unabhängigen Marokko nach 1956 unmöglich gemacht.

Eine weitere gravierende Auswirkung auf die Konfliktregelung hatte die Zurückdrängung des Einflusses der *Marabouts/Igurramen* („Heilige“; Personen, die über ein hohes Maß an *Baraka*/Segenskraft verfügen) durch den Staat und die theologische Orthodoxie aus Gründen, denen hier nicht weiter nachgegangen werden kann.²¹ Die religiösen Spezialisten waren gerade in gravierenden Fällen und intertribalen Konflikten als Mediatoren in Erscheinung getreten. Im Souss waren traditionell die Interventionen verschiedener *Turuq* (Bruderschaften), v.a. der *Aissaoua*, durch ihre *Zaouijas* als örtliche Dependenz oder zu zyklischen Anlässen wie den *Moussems* (Feste, Wallfahrt zu Ehren eines lokalen Heiligen) für das Konfliktgeschehen und die Disputverwaltung von eminenter Bedeutung.

Mit der Tilgung des *Izref* aus der gesamten offiziellen Rechtssphäre wurde ihm aber auch die protektoratliche Statik genommen und die alte Dynamik zurückgegeben – als informelles Rechtssystem.²²

5. Die Persistenz des *Izref*: Agrarethnographie, Local Knowledge und nachhaltige Ressourcennutzung

Hier zeigt sich der *Izref* besonders vital und anpassungsfähig.²³ Das Prinzip der Kollektivität bzw. Kommunalität, das traditionell z.B. seinen Niederschlag findet in der Verwaltung der Irrigation, der kollektiven Speicher etc. zeigt sich heute in der Gründung von Assoziationen auf Dorfebene, um etwa eine Trinkwasserversorgung oder die Elektrifizierung zu bewerk-

¹⁹ Hanoteau & Letourneux 1893. Vgl. Marcy 1954: 39; Hart 1997: 23–25. Das 1928 erstmals von Surdon publizierte und höchst fehlerhafte Handbuch des berberischen Gewohnheitsrechts in Marokko für den Gebrauch durch die Funktionäre des *Service des Affaires Indigènes* in Rabat stellt den gescheiterten Versuch einer Generalisierung des *Izref* dar.

²⁰ Vgl. z.B. Marais 1973; Kaddour 1973.

²¹ Vgl. Eickelman 1974; s. a. Lang 1992.

²² Vgl. a. Gellner 1985: 303; Hart 1997: 22f.

²³ Vgl. Turner 1999a.

stelligen.²⁴ Die traditionellen Agrar- und Viehhalterassoziationen werden als Reaktion auf Ressourcenknappheit revitalisiert.²⁵

Nach wie vor koordiniert die *Djema'a* die agrarischen Tätigkeiten. Irrigation, Anbauzyklen, Erntezeiten, Feldwache, die Nutzung der kollektiven Weiden (*agdal*/pl. *igudal*) müssen im Konsens festgelegt werden. Heute läßt sich die *Djema'a* die festgesetzten Regeln von den lokalen Autoritäten bestätigen.²⁶

Der staatliche Eingriff in den Lebensbereich der Menschen ist aber gerade im Bereich der nachhaltigen Ressourcennutzung und des Umweltschutzes besonders gravierend – allerdings nicht mit dem gebotenen Erfolg. Zwar werden die Repräsentanten des *Makhzen* in der Gestalt der *Garde Forestière* nicht mehr als Besatzungsmacht angesehen wie noch vor 20 Jahren – heute sind in ihren Reihen auch erheblich mehr Menschen aus der Region vertreten – ihre Tätigkeit hat aber nur verhaltenen Erfolg und führt oft eher zu einer weiteren finanziellen Belastung der Bauern als zum Schutz der Arganeraie. Ein wesentliches Problem dabei ist, dass der Staatsapparat zu schwerfällig ist und nach wie vor zentral organisiert nicht auf die Bedürfnisse der Betroffenen angemessen reagieren kann. Um einen Baum fällen zu dürfen, der auf ein Haus zu stürzen droht, müssen Genehmigungen zweier Ministerien aus Rabat vorliegen und lokale Behörden in unbenannter Größenordnung involviert werden.

Will man im Souss das Ökosystem der Arganeraie erhalten, müssen geeignete Maßnahmen gefunden werden, die auch von der betroffenen Bevölkerung akzeptiert werden können. Nun ist der schonende Umgang mit den natürlichen Ressourcen, die so genannte nachhaltige Nutzung, in den autochthonen Konzeptionen dessen, was rechtens sei, durchaus verankert. Die Verbindung von Agrarrecht und Naturschutz ist wie gesagt kein Monopol staatlicher Gesetzgebung. Nur bedeuten generell lokale Umweltkenntnisse und indigenes Ökologieverständnis keineswegs automatisch deren praktische konkrete Berücksichtigung. Die unmittelbare Existenzsicherung geht vor. Dennoch läßt sich auf dieses Wissen rekurrieren. So werden etwa umweltangepasste Anbaumethoden mit vergleichsweise geringeren Folgen für das Ökosystem beachtet. Die *Igudal*, um ein anderes Beispiel zu nennen, die kollektiven Weidegebiete, können nur zu den festgesetzten Fristen, das heißt nach Ablauf der Schonzeit, vom dazu berechtigten Personenkreis genutzt werden, wobei oft auch noch eine maximale Herdengröße und Einschränkungen nach Tierart berücksichtigt werden müssen.²⁷

In besonderem Maße gelten als *Izref* aufgefaßte Rechtsvorstellungen für die Regelung des Zugangs zum Wasser und dessen Verteilung. Die lokalen Varianten des Wasserrechts sind entsprechend den großen lokalen Unterschieden im Detail ausgesprochen elaboriert. Schon während der Protektoratszeit wurde der seinerzeit besonders häufig existierende, ehemals hochkomplizierte Verteilungsmodus in den dörflichen Gemeinschaften zunehmend modifiziert. Die Anteile an Bewässerungszeiten, nicht -quantitäten, wurden getrennt von den Ansprüchen auf Grund und Boden vererbt. Frauen erben ungleiche und geringere Anteile als Männer. Die Anteile konnten veräußert oder verpachtet werden. So kamen hochkomplizierte Mosaike von unterschiedlichen Besitzgrößen an Anbauflächen und Wasseransprüchen zustande, die es zu verwalten galt. Eine Bezahlung des Wassers gab es nicht, nur eine gemäß den Anteilen korrekte Verteilung. Die Betriebskosten wurden proportional zu den Anteilen von den Nutzern getragen. Ein anderes präferiertes und heute häufiger anzutreffendes Mo-

²⁴ Vgl. z. B. Mernissi 1998.

²⁵ Einen anders gelagerten Fall einer Weideassoziation im benachbarten Hohen Atlas beschreibt Rachik 1993 a.

²⁶ Abrous 1995: 2435; Ait Hamza 1998: 151.

²⁷ Zu den verschiedenen Versuchen einer Definition des Begriffs *agdal* und zum terminologischen Problem vgl. Rachik 1993 a: 182.

dell sieht die kollektive Bewirtschaftung der Wasserressourcen ohne Erbensprüche vor. Eine gerechte Verteilung muss durch Absprache und Konsens nach festgelegten Regeln, die die Prioritäten klären, erzielt werden. Dafür war und ist ein von der Solidargemeinschaft gewählter Spezialist verantwortlich. Bewässerungszeiten müssen vor allem dort, wo das Wasser aus Brunnen mit Motorpumpen gehoben wird, von den Nutzern gekauft werden. Mit dem Erlös werden die Materialien für den Unterhalt von Pumpanlagen, Kanälen etc. beschafft.

Nicht minder kompliziert stellen sich die Eigentums- und Nutzungsrechte an Grund und Boden dar, wenn man ein wenig ins Detail geht. Je nach Definition können grob fünf bis neun verschiedene Typen von Eigentum festgestellt werden, zum Teil mit fließenden Übergängen, die ganz unterschiedlichen *régimes juridiques* unterliegen.²⁸ An erster Stelle steht das individuelle Eigentum (*melk*). Es wird vererbt und unter *Izref*-Verhältnissen möglichst nicht verkauft. Bewässerungsland ist bis auf wenige Ausnahmen privates Eigentum. Komplizierter ist es mit den Kollektivländern (*terres collectives*), die kollektives oder kommunales Eigentum eines „Stammes“ bzw. eines Territorial- oder Solidarverbandes sind. Diese Länder können nicht veräußert werden. Es können aber ganz unterschiedliche Nutzungsrechte mit diesen Territorien verknüpft sein. Über die individuell vererbaren Nutzungsrechte kann Kollektivland im Laufe der Zeit in *melk* übergehen bzw. können Aspekte beider Eigentumstypen darauf Anwendung finden. Auch die religiösen Stiftungen (*Habous*) spielen im Souss eine Rolle und zwar als Anbieter von Pachtland. Nutzungsrechte liegen auch auf Staatsland. Dazu zählen praktisch alle Waldgebiete, auch die Arganeraie. Die Rechte können sich auf eine festgelegte Parzelle beschränken oder generelle Gültigkeit haben. Sie können das Recht auf Anbau beinhalten, im Regenfeldbau oft bei freier Wahl des Standortes. Die Länder dürfen als Weideparcours von allen genutzt werden. Totholz und Arganfrüchte werden gesammelt.²⁹ Ein Individuum kann über verschiedene Nutzungsrechte in ein ganzes Netz von Strategien der Existenzsicherung eingebunden sein.

6. Konfliktaufkommen

Mit den genannten Rechtsebenen sind die potentiellen Konfliktfelder vorgezeichnet. Nutzungskonflikte müssen geklärt werden, Konkurrenzen um Weide, Wasser und bebaubares Land. Gerade im Bereich der Landnutzung und dem nachhaltigen Schutz der Umwelt sind die in ihrer Tendenz ausgleichsorientierten konventionellen Konfliktregelungsverfahren von Bedeutung. Die hohe Variabilität der diesbezüglichen *Izref*-Vorschriften korrespondiert mit der hohen regionalen Variabilität in angepassten Nutzungsstrategien.

Im Vordergrund stehen Erbstreitigkeiten wegen *Melk*-Landes. Die Präferenz für *Izref*-orientierte Regelungen kann aber auch, wie z.B. im Rahmen von Erbstreitigkeiten, dazu führen, Probleme eher zu perpetuieren. Diese Tendenzen sind aber durch äußere Einflüsse auf den *Izref* erst erheblich verstärkt worden. Nicht nur Emigration und andere Faktoren wirken sich auf das Erbrecht aus. Auch die durch die malekitische *Chra'* und den *Makhzen* durchgesetzte Erbfähigkeit der Frau hat die Erbzerstückelung erheblich forciert und weiteres Konfliktpotential geschaffen. Zudem musste man das Problem lösen, dass Frauen auch „nach außen“ heiraten und dennoch das Land im Besitz von Ansässigen bleibt.

Ein weiteres Beispiel ist der Eingriff der Entwicklungsorganisationen in die Nutzung der Arganeraie durch die umliegenden Berechtigten, insbesondere in die Arganölproduktion, die

²⁸ Vgl. Harabi 1983: 160–165, der einen Teil der einschlägigen Literatur zusammengestellt hat.

²⁹ Das Recht auf Anbau im Wald existiert nur für die Zone des Arganwaldes. Vgl. generell RBA 1990.

traditionell in der Hand der Frauen liegt. Der Verdienst daraus zirkuliert vor allem in *Ishil-hayen*-Gruppen an der Peripherie des Souss ausschließlich in Frauenkreisen; sie müssen davon nichts in den Gesamthaushalt einspeisen. Durch die Gründung von Frauenkooperativen, denen das Arganöl zu garantierten Höchstpreisen abgenommen wird, wurde ein erhebliches materielles Ungleichgewicht provoziert. Obendrein wurden die Männer nun auch noch ihrer Aufgabe, nämlich dem Verkauf des Öls auf dem *Suq*, beraubt. Die geschlechtsspezifischen Zirkulationskreisläufe von Gütern, Werten und Immobilien, die unterschiedlichen Solidarverpflichtungen unterworfen sind, wurden so erheblich gestört. Weder der aktuellen Dynamik der niemals statischen Nutzungssysteme wurde in diesem Kontext Rechnung getragen, noch dem Umstand, dass es eben keine generell gültigen Modelle gibt, staatliche Gesetzgebung hin oder her. Die lokale Variabilität wird ignoriert. Zukünftige Konflikte werden vorgezeichnet.

Konfliktkonstellationen, die das überschaubare soziale Umfeld übersteigen wie Dispute mit Kamelnomaden aus dem Süden als Konkurrenten um die knappen Weiden machen die Relevanz der sozialen Nähe in der Konfliktverwaltung deutlich. Konflikte können auch gezielt inszeniert werden, etwa um weitere Konkurrenten auszuschalten. Ein Streit zwischen zwei Nutzern der gleichen kollektiven Weide führt automatisch zu deren Nutzungsunterbrechung, solange der Konflikt nicht geregelt ist. Eine dritte Partei, die etwa ihr Durchzugsrecht mit temporärer Nutzung in Anspruch nehmen will, ist damit blockiert.³⁰

Einblick in den Wandel des Konfliktaufkommens lässt sich auf der Grundlage der wenigen bekannten schriftlichen Quellen vom Mittelalter bis ins 20. Jh. hinein gewinnen, die bisweilen mehr bieten als reine Sanktionskataloge mit Tariftabellen. Diese Auflistungen von Normverletzungen und ihren Folgen stellen eine Reaktion der betroffenen *Taqbilt* auf ein real existierendes Konfliktpotential dar. Die Interpretation dieser Texte birgt allerdings einige Probleme. Manches deutet darauf hin, dass spektakuläre aber singuläre Ereignisse den Anlass dazu gegeben haben, die Sanktions-Reaktion des Kollektivs zu konkretisieren. Dennoch lassen sich bestimmte Grundzüge erkennen, die bis in die aktuelle informelle bzw. semiformelle Konfliktverwaltung hineinwirken.³¹

Themen der öffentlichen und privaten Sicherheit und Regulierung des Gewaltaufkommens stehen gemessen am Konfliktpotential in der Ressourcennutzung heute nicht mehr so im Vordergrund wie in den alten Schriftquellen. Nach wie vor bleiben aber die im *Izref* vorgesehenen Regelungen – ob man sie nun immer Sanktionen nennen mag oder nicht – für etliche Deliktfelder von nicht minderer Bedeutung als die des staatlichen Rechts. Im Gegenteil. Zudem hat, wie gesagt, die Verbindung mit Elementen der *Chra'* diese informelle Konfliktregelung gestärkt. *Izref*-Konzeptionen demonstrieren ihr typisches Charakteristikum, auf den Prozess des dynamischen Wandels zu reagieren, nicht nur in der Regelung der Ressourcennutzung, wenn es darum geht, den Umgang mit Innovationen wie Motorpumpen, Tröpfchenbewässerung oder Gewächshäuser zu integrieren. Dennoch kann es auch zu erheblichen Spannungen kommen, wenn bewährte Schutz- und Regulierungsinstitutionen des *Izref* einer Anpassung an moderne Anforderungen unterworfen sind. Ein solch sensibler Bereich wäre das *Suq*-Recht (Marktrecht). Die sakralen Schutzmechanismen sind aktuell in Frage gestellt und die traditionell vorgeschriebenen Verhaltenweisen auf dem *Suq* z.B. zum Schutz vor Diebstahl werden auf den großen überregionalen Märkten nicht mehr beachtet. Das hat zu einer erheblichen Steigerung des Deliktaufkommens auf den Märkten geführt, da die statt dessen staatlicherseits garantierte Sicherheit reine Fiktion blieb. So kam es sporadisch

³⁰ S. a. Kraus 1998: 6; Ilahiane 1999: 40 über vergleichbare Konstellationen im Hohen Atlas.

³¹ Montagne 1924; Ben Daoud 1927; s. a. Marcy 1954: 20; Hart 1998.

zu heftigen gewalttätigen Reaktionen, die den *Izref*-orientierten Vorstellungen wieder Geltung verschafften. Zudem macht es die Anonymität eines großen *Suq* heute schwer, auch gültige, nicht bestrittene Konzeptionen der Deliktkontrolle aufrecht zu halten. Zwar gilt der gute Leumund – das heißt der Handelspartner hat, von Zeugen verbürgt, keine Konflikte, die seine Marktfähigkeit beeinträchtigen, offen bzw. Verantwortlichkeiten für Normbrüche auf sich lasten – nach wie vor als Voraussetzung für die Handels- und Vertragsfähigkeit eines Individuums. Dies gilt vor *Izref*-Instanzen genauso wie vor staatlichen. Nur lässt sich dieses Prinzip nicht mehr realisieren, wenn auf einem Markt Händler aus allen Teiles Marokkos zugegen sind. Diese sind nicht mehr wie früher darauf angewiesen, einen lokalen Garanten ihrer Handelsfähigkeit vorzuweisen. So können im Falle von Hehlerei heute mehr denn je unbedarfte Kunden Gefahr laufen, zur Verantwortung gezogen werden.³²

7. Konfliktregelung

Auf informeller Ebene konnte auch nach 1956 auf *Izref*-orientierte Konfliktverwaltung gar nicht verzichtet werden, vor allem was die Eigentumsverhältnisse und die Landnutzung betraf. So wurde 1986 stillschweigend durch einen diskreten Dahir die rechtliche Grundlage im nachhinein geschaffen, um den lokalen kollektiven Wertvorstellungen Geltung zu verschaffen.³³ Damit entgeht der Staat auch dem Dilemma, Konflikte entscheiden zu müssen, für deren Beurteilung ihm gar keine Rechtsgrundlage zur Verfügung steht wie z.B. bei einem Verstoß gegen den kollektiven Erntetermin. Kann ein Streitfall nicht von den involvierten Parteien eigenständig oder informell durch öffentlichen Druck beigelegt werden, müssen Fachleute herangezogen werden. Nach wie vor bestimmt die *Djema'a* die Funktionäre der kollektiven Ressourcenverwaltung, die auch im Falle von Konflikten zu intervenieren haben. Neben den Wasservächter, den Feldaufseher, *Agdal*-Wächter und wenn noch vorhanden, Verwalter des kollektiven Speichers etc., sind heute nach dem gleichen Prinzip die Verwalter der Strom- und Trinkwasserversorgung getreten. Die informellen Mediatoren und die Konfliktspezialisten für die verschiedenen Bereiche wie z.B. das Irrigationsrecht wirkten also nach 1956 weiter. Die *Amghars* und *Shikhs*, die informellen *Djema'a*s und Assoziationen, die *Fqara* (sing. *Fqir*) und andere religiöse Funktionsträger, auch die *Turuq*, die religiösen Bruderschaften, sowie die Pseudocäids wirken als institutionelle Träger der Konfliktverwaltung.

In den peripheren berberophonen Zonen des Souss ist der Grad der autonomen Konfliktregelung abhängig von der Qualität des Verhältnisses zwischen dem *Amghar/Shikh* und der Administration das heißt dem neuen *Caïd*, der meist ortsfremd und der lokalen Sprache nicht mächtig ist. Der *Amghar* wird vom *Caïd* eingesetzt und fungiert als Mittler zwischen dem *Makhzen* und dem *Taqbilt/der Qabila*. Je größer das Vertrauensverhältnis zwischen beiden ist, desto mehr lässt der *Caïd* dem *Amghar* freie Hand, um in Kooperation mit der informellen *Djema'a* und den Assoziationen die Konfliktregelung zu betreiben.³⁴ Die staatlichen Autoritäten begnügen sich dann damit, stets informiert zu sein, sofern sie ihre Option gewahrt sehen, als letzte Instanz vor allem Gewalteskalation unterbunden zu haben. Wenden sich Konfliktparteien direkt an die staatliche Administration, weil sie sich dadurch Vorteile versprechen, was nebenbei kostenintensiv werden kann, kommt es nicht selten vor, dass der *Amghar* direkt damit beauftragt wird, einen Regelungsvorschlag zu unterbreiten. Im allgemeinen werden

³² Vgl. a. Brown 1982: 241.

³³ S. a. Hart 1997: 26.

³⁴ Vgl. Hatt 1996.

Konflikte, wenn es sich vermeiden lässt, nicht vor die staatlichen Instanzen gebracht. Umgekehrt verhindert eine Konfliktregelung vor staatlichen Instanzen keineswegs eine weitere nach den tradierten Rechtsvorstellungen des lokalen *Izref*. Auf der anderen Seite kann es ein Risiko sein, die *Izref*-Instanzen der Konfliktregelung zu aktivieren, wenn man offensichtlich unlautere Motive verfolgt. Die als falsch erwiesene Beschuldigung eines anderen gegenüber den Mediationsinstanzen zieht in der Regel negative Konsequenzen für den Denunzianten nach sich.

In einigen zentralen Regionen des Souss jedoch wurde das Vakuum, das die *anciens Caïds* in der Konfliktregelung hinterließen, von Profiteuren der Unabhängigkeit, von Vertretern der politischen Elite des *Makhzen* ausgefüllt. Politiker bedürfen einer regionalen Hausmacht, um in der politischen Zentrale Gewicht zu haben. Sie verwalten für ihre lokale Klientel die Beziehungen zur Administration, nutzen auf der anderen Seite ihre Position gezielt zu ihrem eigenen Vorteil, indem sie z.B. in Konfliktkonstellationen, vor allem wenn es um Erbstreitigkeiten geht, selbst zur Partei werden und den Konfliktverlauf in ihrem Sinne steuern.

Der Einfluss der religiösen Institutionen als Garanten *Izref*-konformer Regelungen in der Konfliktbewältigung geht im Souss weit über den der orthodoxen Theologie und des malekitischen Rechts hinaus. Manche Delikte wie illegale Schatzsuche, die bei den Verantwortlichen fundierte religiöse Kenntnisse und besondere Beziehungen zur übernatürlichen Welt voraussetzen und häufig für große Aufregung sorgen oder die Instrumentalisierung illegaler Beziehungen zur übernatürlichen Sphäre im Konfliktgeschehen, können ohnehin nur unter Heranziehung religiöser Spezialisten untersucht werden, da profane Administratoren hier zum Scheitern verurteilt sind.³⁵ Aber auch das Konkurrieren um Ressourcen geht die so genannten volksislamischen Institutionen etwas an. Sie verteidigen in der Regel die Reziprozität und das Gleichheitsprinzip bei strittigen Fragen. Sie insistieren etwa darauf, dass ein Brunnenbesitzer erst dann seinen Brunnen nochmals vertiefen darf, wenn der Nachbar mitgezogen hat und so letzterem nicht buchstäblich das Wasser abgegraben wird. Aufgrund ihrer radikalen Betonung der Egalität, versuchen die Besitzer moderner großer Agrarbetriebe, die auch besonders gute Beziehungen zur staatlichen Administration pflegen, sich dem Einfluss dieser religiösen Funktionäre zu entziehen. Das gelingt ihnen auch auf Kosten ihres Ansehens in der Region.

Zyklische Anlässe zur Konfliktbewältigung stellen wie gesagt die *Moussems* und Feste der *Turuq*, im Souss vor allem der *Aissaoua*, dar. Eigentumsdelikte, Nutzungskonflikte mit Nachbarn und viele andere Probleme der sozialen Ordnung werden in religiösem Rahmen auf Initiative von Einzelnen hin öffentlich thematisiert, ohne Nennung der Namen der weiteren Involvierten. Auch institutionalisierte Schutzgewährung, die bis in die Protektoratszeit hinein ein wesentliches Element ausgleichsorientierter Konfliktregelung vor allem bei gravierenden Normverletzungen war,³⁶ existiert heute fort. Zwar spielt sie keine Rolle mehr bei intratribalen Konflikten und kaum mehr in Homizidfällen, dafür heute umso mehr in Fällen häuslicher Gewalt. Orte, die unter dem Schutz der sakralen Sphäre stehen, etwa weil sich dort die Gräber von *Igurramen* befinden oder *Zaouijas* mächtiger *Turuq* stehen, sind auch heute vor radikaler Ressourcenausbeutung, vor allem den Begierden der landbesitzenden Elite, weit besser geschützt als rein profane Gebiete. Man scheut sich dann doch, gegen den Willen der übernatürlichen Mächte in die konventionelle Nutzung einzugreifen. Grundsätzlich stehen

³⁵ Vgl. z.B. die Bedeutung des 'ar, des konditionellen Fluchs, in der Konfliktverwaltung, der rezent durchaus eine Rolle spielen kann. S. Westermarck 1926, I: 518–569; 1947; Brown 1982: 234 für den Souss im 19. Jh. u. 241–243 mit rezenten Exempeln. S. a. Dwyer 1982; Rachik 1993 b.

³⁶ Vgl. z.B. Turner 1998: 40–42.

die religiösen Mediatoren und die sakralen Räume außerhalb der profanen Kontexte. In den kollektiven Wertvorstellungen wird mit ihnen Neutralität, Schutzgewährung, Mediation und rituelle Reinigung konnotiert. Insgesamt hat sich die Zurückdrängung der sakralen Sphäre aus der Konfliktverwaltung als Nachteil herausgestellt, da an dessen Stelle eher ein Vakuum getreten ist und aktuell keine geeigneten Alternativen greifen, die in allen Rechtssystemen verankert wären.

Bei Konflikten in den Agrarassoziationen, wenn keine informelle Einigung der Kontrahenten durch öffentlichen Druck zu erzeugen ist, wird ein Schiedsgremium, bestehend aus den umliegenden Feldbesitzern konstituiert. Heute sind bisweilen die *Associés* durch schriftliche Verträge abgesichert. Sehr selten wird in einem solchen Falle eine *Djema'a* einberufen, eigentlich nur wenn ein Schiedsspruch abgelehnt wurde.

Für die modernen Assoziationen gilt entsprechendes. Hat z.B. in der vom Kollektiv durch eine Assoziation getragenen Stromversorgung ein Mitglied durch Manipulation des Zählers die anderen betrogen, so wird realiter, trotz aller möglichen angedrohten Strafen, versucht, einen Schadensausgleich zu erzielen, soweit sich der Betreffende in den Augen der Gemeinschaft bislang nichts weiter hat zu Schulden kommen lassen. Die ökonomisch prekäre Situation des Betrügers wird dann in Rechnung gestellt etc. Es ist eine Frage der Interpretation, ob man Elemente der Konfliktregelung in einem solchen Fall als Sanktion bezeichnen soll. Der Täter hat zunächst einmal in den Augen der Öffentlichkeit erheblich an Prestige verloren. Zweitens muss er den schuldig gebliebenen Betrag erstatten. Drittens beraten die *inflas*, die Mitglieder der *Djema'a*, den Fall im Hause des Delinquenten, wo sie unterhalten und beköstigt werden müssen. Dazu gehört unabdingbar das Schlachten eines Tieres, meist eines Schafes, manchmal auch nur einer Ziege oder eines Huhns. Diese Sitzung der *inflas* als Sanktion, *insaf*, hin zu stellen, geht an der Sache vorbei, auch wenn sie in den Quellen stets mit Sanktionen in einen Kontext gestellt ist.³⁷ Die sozio-religiöse Konnotation des Schlachtens und des gemeinsamen Mahls mit den Würdenträgern der Gemeinschaft weist typische Züge ritueller Purifikation mit anschließender Reintegration des Täters ins Kollektiv auf. Die charakteristischen Züge ausgleichsorientierter Konfliktregelung – Mediation, rituelle Purifikation und materielle Ausgleichsleistungen – wie sie bei Primärtätern zum Tragen kommen lassen sich hier erkennen. Sollte der gleiche Täter aber noch einmal das gleiche Delikt zu verantworten haben, ist es nicht ungewöhnlich, wenn die für den Wiederholungsfall angedrohte Gewaltanwendung realisiert wird. Erst danach, bei einem weiteren Verstoß des gleichen *Associé* gegen die Solidarprinzipien kommen die so häufig erwähnten Geldstrafen ins Spiel, oft unter Hinzuziehung staatlicher Instanzen wie *Caïd* oder Polizei. Entscheidend aber ist, dass der als notorisch erkannte Täter aus der Assoziation ausgeschlossen und vom Stromnetz abgehängt wird. Die staatlichen Instanzen werden also erst dann aktiviert, wenn der Täter nicht mehr als Mitglied angesehen wird. Was also offiziell als Sanktion bei Verstößen gegen die Statuten der Assoziation stets im Vordergrund steht, die Geldstrafe, kommt in der Konfliktrealität nur dann zur Anwendung, wenn der Konflikt durch das Verhalten des Täters die Tendenz zur Eskalation birgt oder der Täter sich als notorisch erweist.

Auf informellem Wege erzielte Übereinkommen lässt man sich in vielen Fällen durch den *Caïd* bzw. dessen Repräsentanten bestätigen. Nicht selten wird ihm der Disput als ungeklärt vorgestellt. Nachdem er dann seine Inkompetenz in der Konfliktverwaltung manifestiert hat, kann man davon ausgehen, dass er den ihm vorgelegten Regelungsvorschlag akzeptiert.

Das den kollektiven Wertvorstellungen korrespondierende Sanktionsrepertoire ist dem Bemühen, einen entstandenen Verlust für die geschädigte Partei auszugleichen, nachgeord-

³⁷ Vgl. Hart 1998.

net. Das wirksamste Instrument des Sanktionsapparats sind die sozialen Konsequenzen, der öffentliche Druck. Wer in einer Agrarassoziation seine Partner beim Verkauf der Ernte betrügt, muss damit rechnen, seine soziale Stellung im Solidarverband erheblich zu gefährden. Mediation, die Alternativen zu gewaltsamer Vergeltung in Form materiellen Ausgleichs nahe legt, greift auch im Kontext von Gewaltaustausch und verhindert Eskalation.

Es zeigt sich indes, dass die permanente Aufrechterhaltung des latenten Konfliktzustandes z.B. zwischen Nutzungsberechtigten eines *agdal*, die Aufrechterhaltung der Gewaltoption, die von Zeit zu Zeit entsprechend zum Ausdruck gebracht werden muss, der Umwandlung von Kollektiv- in *Melk*-Land vorbeugt. Es kann also gar nicht das erstrebenswerte Ziel des Kollektivs sein, die Konkurrenz um die Nutzung endgültig zu unterbinden. Denn unbestritten ist, dass mit der Zunahme des Privatbesitzes auch die Zunahme von Übernutzung, Überweidung, Landverkauf und Verarmung der Bevölkerung einher geht.³⁸

Hinzu kommt ein weiteres. Für jeden Landkonflikt gilt generell und unumstößlich: Solange der Konflikt nicht beigelegt ist, kann das Land nicht genutzt werden. Das trifft auf kollektive Weiden genauso zu wie auf Bewässerungsland in Privatbesitz, um das die Erben streiten. Diese Regelung der erzwungenen Brache bzw. Ruhe stellt einen nicht unwesentlichen Faktor in der Schonung der Ressourcen dar.

Ein weiterer Aspekt darf aber nicht unberücksichtigt bleiben: Konflikte im genannten Kontext werden selten endgültig gelöst – im Souss nicht und nirgendwo. Sie werden geregelt, temporär neutralisiert etc., bleiben aber latent offen oder gehen in den Pool der kollektiven Erfahrungen ein, werden memorisiert und somit stets wieder thematisiert.³⁹ Damit einher geht die permanente Aufrechterhaltung der Gewaltoption. Gerade allen Formen von Gewaltaustausch, seien es *Izref*-konforme wie etwa die gewaltinduzierte „Befragung“ Ortsfremder, die sich nicht den Regeln entsprechend den Repräsentanten der Gemeinschaft vorgestellt haben,⁴⁰ seien es irreguläre, gilt die besondere Aufmerksamkeit der staatlichen Instanzen. Der *Makhzen* fordert, von den formellen und informellen lokalen Konfliktverwaltern stets auf dem Laufenden gehalten zu werden, behält sich eine Art von Interventionsrecht vor, greift aber nicht automatisch in jedem Fall ein, nicht einmal wenn er gerufen wird, sondern wenn er es für opportun erachtet. Wenn z.B. mächtige Repräsentanten des *Makhzen* selbst in einen mit Gewalt ausgetragenen Disput in der Ressourcennutzung involviert sind und auf der Täterseite stehen, versuchen staatliche Instanzen so etwas wie „Neutralität“ zu demonstrieren. Dann müssen die Geschädigten die Gewalt erst so weit eskalieren lassen, bis das offizielle Gebot, alles zu tun, um Gewaltaustausch zu unterbinden, von den staatlichen Organen wieder wichtiger genommen wird als die Gefahr, sich mit einem Repräsentanten der politischen Elite eine Konfrontation zu leisten. Interne Gewaltaktivitäten auf niedrigem Niveau wie eine Schlägerei im Dorf überlässt man den lokalen Spezialisten zur Schlichtung. Kommt es aber zu einem Homizid, ist eine Intervention „von außen“ in aller Regel nicht zu vermeiden. Das wird nicht generell als unzulässige Einmischung angesehen. Es kann aber auch zu Ereignissen kommen, in denen sich die mächtige Polizei und andere staatliche Instanzen außer Stande sehen, dem staatlichen Recht gegenüber *Izref*-konformen Strafaktionen Geltung zu verschaffen. Der oben erwähnte Wandel der Rechtsverhältnisse auf dem *Suq* hat z.B. in mehreren Fällen dazu geführt, dass Normverletzer, Diebe etwa, die den sakralen Marktfrie-

³⁸ Gellner 1985: 318; s. a. Ilahiane 1999.

³⁹ Vgl. Turner 1999b: 54f.

⁴⁰ Der marokkan. Staat garantiert im Grundsatz allen Bürgern Bewegungsfreiheit – im Gegensatz zum *Izref*. „Offizielle Fremde“, die sich den lokalen Notablen vorstellen, genießen Gastrecht und Schutz. Anderen, die den Eindruck erwecken, klandestin zu reisen, werden kriminelle Motive unterstellt.

den verletzt hatten, zu Tode kamen, bevor staatlicherseits überhaupt interveniert werden konnte. Die Aufregung war stets immens, weitere Konsequenzen zeitigten diese Ereignisse zunächst nicht. Erst ganz allmählich und diskret erhöhten die staatlichen Ordnungskräfte ihre Präsenz auf diesen Märkten. Kollidieren die lokalen kollektiven Wertvorstellungen mit dem legalistischen staatsmonopolisierten Recht, entstehen nicht selten Konfliktsituationen, die einer diskreten informellen Behandlung bedürfen, die nicht unbedingt über den lokalen Rahmen hinaus bekannt wird. Keineswegs automatisch muss sich dabei immer ein staatlich präferiertes Konzept durchsetzen. Kompromisse, mit denen beide Seiten in lokalem Kontext leben können, wirken auch auf die *Izref*-Vorstellungen und setzen dynamische Prozesse einer Neuorientierung frei. Das kann z.B. auch durch die Rückkehr von Dorfbewohnern aus der Emigration ausgelöst werden, die neue Elemente in ihre Herkunftsregionen transportieren.⁴¹

Abschließend stellt sich generell die Frage, inwiefern die *Izref*-konformen Konfliktregelungsverfahren, die vornehmlich von Mediatoren und Arbitern gelenkt werden und in ihrer Tendenz ausgleichsorientiert und nur vergleichsweise verhalten dezisionsorientiert sind, sich überhaupt auf Sanktionen stützen. Zunächst einmal bilden die Konstituenden der Konfliktverwaltung das Repertoire der gesellschaftlich anerkannten Reaktionen auf Regelverstöße gegen die kollektiven Wertvorstellungen der Souassa. Wie sich die einzelnen Konstituenden in einem aktuellen Fall in einem spezifischen Konfliktverlauf konkretisieren, welche Dynamik ein Konflikt nimmt, hängt von vielen Faktoren ab und lässt sich nicht zweifelsfrei vorhersagen. Soziale Nähe der konfligierenden Parteien spielt genauso dabei eine Rolle, wie die Qualität der Normverletzung, der soziale Status der involvierten Parteien, der konfliktbezogene Kontostand der Betroffenen nach Maßgabe des kollektiven Gedächtnisses, bzw. die Konfliktfrequenz. Auch von den Fähigkeiten der Interventionsinstanzen hängt wesentlich der Disputablauf ab. In diesem ganzen Kontext werden bestimmte Elemente sehr wohl als Sanktion eingesetzt und auch so aufgefasst. Eine entscheidende Sanktion stellt die Reaktion der involvierten Öffentlichkeit dar. Soziale Meidung und öffentlicher Druck können die eigentlich wirksamen Faktoren im Konfliktgeschehen innerhalb einer überschaubaren sozialen Einheit sein. Dabei wird heute kaum mehr ein Täter aktiv aus dem Kollektiv ausgeschlossen. Es kann sich aber für ihn seine Situation so darstellen, dass er es selbst vorzieht, sein soziales Umfeld zu verlassen. Nach Auskunft von Informanten, die in der Literatur Bestätigung findet,⁴² gingen zu Zeiten vor der Intervention der Franzosen im Souss Ende der 20er Jahre mit der Bannung eines notorischen Unruhestifters auch extreme Sanktionen einher wie Wüstung des immobilien Eigentums und Konfiskation der Herden.⁴³ Auch die ehemalige Regelung, dass vor der Intervention der Konfliktverwalter im Falle einer gravierenden Normverletzung nicht nur der Verantwortliche, sondern auch etliche, wenn nicht alle männlichen Mitglieder seiner Solidargruppe temporär ins Exil gehen mussten, ist noch lebhaft in Erinnerung. Sie gilt seit der Protektorszeit nicht mehr. Damit begründet man aber heute noch die negativen sozialen Konsequenzen einer Normverletzung auf alle Mitglieder der Täterpartei. Die Position des Individuums in seinem Solidarverband wird zwar heute nicht mehr durch den *tagallit* (kollektiven Eid) offensichtlich, ist aber auch ohne diese Form der Demonstration grundlegend. Was als materielle Sanktionen bezeichnet wird, die oft gar nicht in Bargeld entrichtet werden, sind indes in den meisten Fällen Ausgleichsleistungen, die erstens gegenüber der geschädigten Partei und zweitens gegenüber dem Kollektiv geleistet werden. Die Aufteilung

⁴¹ Vgl. z.B. Ait Hamza 1998, der eine gut dokumentierte Fallstudie aus dem Hohen Atlas präsentiert.

⁴² Vgl. Hart 1998.

⁴³ Vgl. Surdon 1938²: 319f. In der Ausgabe von 1928: 189 noch als typische *Chra'*-Element im *Irzef* bezeichnet, was keinesfalls zutrifft. S. a. Ben Daoud 1927; Hart 1998: 57 u. Hart 1993: 148f. für Nordmarokko.

des materiellen Ausgleichs in zwei Tranchen ist ein typisches Kennzeichen, das die *Ishilhayan*-Konfliktverwaltung von anderen unterscheidet. Diese Ausgleichsleistungen können in gravierenden Fällen in der Tat eine enorme ökonomische Belastung darstellen. Im Extremfall spricht man vom „Aufessen eines Delinquenten“, wenn sich die *inflas* so lange auf dessen Kosten beraten, bis der Normverletzer ökonomisch ruiniert ist. In der Regel sind die materiellen Sanktionen Bestandteil einer Konfliktverwaltungsstrategie, die für einen relativ unvorbelasteten Täter über Schadensausgleich zwischen den Parteien und gegenüber dem Kollektiv und Purifikation zu einer Reintegration des Täters führen soll. Hier ist es längst zu einer Fusion von islamischen Vorstellungen über die *dija* (berb. *dijit*), die Kompensation vor allem bei Personenschäden und Homizid, und *Izref*-Vorstellungen gekommen. Während der Protektoratszeit postulierten die Franzosen die Integration dieses *Chra'*-Elements in den *Izref*, ohne dass es wie in der Kabylei zu heftigen Protesten gekommen wäre, da diese Fusionsprozesse seit dem Mittelalter im Gange waren.⁴⁴

Sanktionen wurden nach konventioneller Sicht gerade dann verhängt, wenn eine Person, die einer Normverletzung bezichtigt wurde, sich weigerte, wenigstens in ein Mediationsverfahren einzuwilligen. In einem solchen Fall wurden angedrohte materielle Strafen nach Ablauf einer festgesetzten Frist verdoppelt.⁴⁵

8. Fazit

Die kollektiven Wertvorstellungen jenseits des staatsmonopolisierten und des islamischen Rechts erweisen sich als flexibel und tragen wesentlich zum Erhalt des sozialen Bezugsrahmens der untersuchten Gesellschaften bei. Nur unter Berücksichtigung der autochthonen kollektiven Wertvorstellungen im Umgang mit den natürlichen Ressourcen und der traditionell institutionalisierten Verfahren der Konfliktregelung ist eine nachhaltige, ökologisch und sozial verträgliche Entwicklung zu erwarten. In der Rechtsrealität hat die auf dem *Izref* basierende Konfliktverwaltung ihre Dynamik und integrative Fähigkeit im Souss nach der Unabhängigkeit 1956 unter Beweis gestellt. Dabei gingen die verschiedenen, den jeweiligen lokalen Verhältnissen angepassten *Izref*-Konzeptionen ganz unterschiedliche Verbindungen mit dem staatsmonopolisierten und dem islamischen Recht ein.

Literatur

- Abrous, D. 1995. Djmaâ-Tajmaet. *Encyclopédie Berbère*, vol. XVI. Aix-en-Provence, 2434–2438.
 Agroforest 1997. *Etude du plan cadre de la réserve de biosphère Arganeraie (RBA)*. Rabat.
 Ait Hamza, M. 1998. Migration et dynamique de l'espace social: Bouteghar. IN *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe* (eds.) M. Berriane & H. Popp. Passau, 147–158.
 Ben Daoud, 1924. Recueil du droit coutumier de Massat: *Hespéris* 4,3, 405–439.
 Bertrand, A. 1985. Adoption. *Encyclopédie Berbère*, vol. II. Aix-en-Provence, 139–141.
 Boudhan, M. 1996. Le Dahir Berbère: Mythe ou Réalité?: *Tidmi*, No. 74. Rabat.
 Brown, K. 1982. The „Curse“ of Westermarck. IN *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works* (ed.) T. Stroup. Helsinki, 219–259.
 Duclos, L.-J. 1973. The Berbers and the rise of Moroccan nationalism. IN *Arabs and Berbers* (eds.) E. Gellner & C. Micaud. London, 217–229.

⁴⁴ Vgl. Marcy 1954: 21; s. a. Hart 1993: 148 f. auf das Rifgebiet bezogen zum Begr. *haqq*.

⁴⁵ Auf div. Spezialitäten des *Izref* einzugehen ist hier nicht der Platz. Erwähnt sei etwa die Möglichkeit, eine beabsichtigte Normverletzung z. B. in der Ressourcennutzung der *Djma'a* vorher anzukündigen und die „Strafe“ [„Steuer“] an die *inflas* und damit das Kollektiv im voraus zu bezahlen. Diese fällt dann geringer aus.

- Dwyer, D. 1982. Litigants Law and Judicial Tensions in Morocco: Westermarck's Ethnography of Law in a Contemporary Context. IN *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works* (ed.) T. Stroup. Helsinki, 260–273.
- Eickelman, D. 1974. Islam and the impact of the French colonial system in Morocco: *Humaniora Islamica* 2, 215–235.
- Ennadji, M. & Pascon, P. 1988. *Le Makhzen et le Souss Al-Aqsa*. Paris/Casablanca.
- FAO (ed.). 1974. *Développement hydroagricole de la vallée du Souss*. Paris.
- Gellner, E. 1985. *Leben im Islam*. Stuttgart.
- Gros, P. 1934. Deux Kanouns Marocains du Début du XVI^e Siècle: *Hespéris* 18, 1, 64–75.
- Hanoteau, A. & Letourneux, A. 1873. *La Kabylie et les coutumes kabyles*. 3 vols. Paris.
- Harabi, M. *Agrarpolitik Marokkos (1956–1980). Analyse aus entwicklungspolitischer Sicht*. Diss. Zürich.
- Hart, D. 1993. Oaths, Sponsorship, Protection, Alliance and the Feud in the Moroccan Berber Work of Edward Westermarck. IN *Westermarck et la société marocaine*. (eds.) R. Bourquia et al. Rabat, 131–157.
- Hart, D. 1997. The Berber Dahir of 1930 in Colonial Morocco: Then and Now (1930–1997): *Journal of North African Studies* 2,2, 1–33.
- Hart, D. 1998. The Penal Code in the Customary Law of the Swasa of the Moroccan Western Atlas and Anti-Atlas: *Journal of North African Studies* 3,4, 55–67.
- Hart, D. 1996. Establishing Tradition: The development of chiefly authority in the Western High Atlas: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 37/38, 123–153.
- Ilahiane, H. 1999. The Berber Agdal Institution: Indigenous Range Management in the Atlas Mountains: *Ethnology* 38, 1, 21–45.
- Jacques-Meunié, D. 1982. *Le Maroc Saharien des origines à 1670*. 2 vols. Paris.
- Kaddour, A. 1973. The neo-makhzen and the Berbers. IN *Arabs and Berbers* (eds.) E. Gellner & C. Micaud. London, 259–267.
- Kahen, K. 1997. Le droit amazigh: *Tifinagh* 10, 51–53.
- Koubry, F. & A. El Jaraf. 1997. *Evaluation de la documentation sur l'Arganeraie*. Agadir.
- Kraus, W. 1998. Tribal Structures in the Moroccan High Atlas: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4,1, 1–22.
- Le Matin du Sahara et du Maghreb*. Casablanca.
- Lafond, J. 1948. *Les sources du droit coutumier dans le Souss*. Agadir.
- Lafuente, G. 1994. Dahir Berbère. *Encyclopédie Berbère*, vol. XIV, Aix-en Provence, 2178–2192.
- Lafuente, G. 1999. *La Politique Berbère de la France et le Nationalisme Marocain*. Paris.
- Lang, H. 1992. *Der Heiligenkult in Marokko*. Passau.
- Laoust, E. 1920(1983). *Mots et choses berbères*. Paris.
- Lévi-Provençal, E. & Lefébure, C. 1997. Al-Sûs al-Aksa: *The Encyclopaedia of Islam* (ned.) 9, 899–901.
- Marcy, G. 1954. Le Problème du Droit Coutumier: *Revue Alger., Tunis. et Maroc. de Législ. et de Jurispr.*, 1–44.
- Maraïs, O. 1973. The political evolution of the Berbers in independent Morocco. IN *Arabs and Berbers*. (eds.) E. Gellner & C. Micaud. London, 277–283.
- Mernissi, F. 1998. *ONG Rurales du Haut-Atlas. Les Ait Débrouille*. Casablanca.
- Montagne, R. 1924. Le régime juridique des tribus du Sud Marocain: *Hespéris* 4,3, 313–331.
- Montagne, R. 1930 (1989). *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris.
- Pascon, P. 1982. La propriété des terres et des eaux de la maison d'Illigh: *Hommes, Terre et Eaux* 12, 67–86.
- Pascon, P. 1984. *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazenvalt*. Rabat.
- Popp, H. 1983. *Moderne Bewässerungslandwirtschaft in Marokko*. 2 vols. Erlangen.
- Rachik, H. 1993a. Espace pastoral et conflits de gestion collective dans une vallée du Haut Atlas occidental. IN *Utilisation et Conservation des Ressources*. (ed.) A. Bencherifa. Rabat, 181–197.
- Rachik, H. 1993b. Sacrifice et humiliation. Essai sur le 'âr à partir l'oeuvre de Westermarck. IN *Westermarck et la société marocaine*. (eds.) R. Bourquia et al. Rabat, 167–183.
- RBA (Réserve Biosphère Arganeraie) (ed.). 1990. *Proposition, Annexe 3: Dahir*. Agadir.
- Surdon, G. 1928/1938². *Esquisses du droit coutumier berbère marocain*. Rabat.
- Turner, B. 1998. Gerhard Rohlfs über Marokko – ethnographische Notizen in quellenkritischer Sicht. IN *Afrika-Reise: Leben und Werk des Afrikaforschers Gerhard Rohlfs*. Bonn, 29–46.
- Turner, B. 1999a. Agrarethnographie, Ressourcennutzung und die Persistenz traditioneller kollektiver Wertvorstellungen und Rechtsauffassungen im Souss, Marokko. IN *Afrika und die Globalisierung* (eds.) H. Hahn & G. Spittler. Hamburg, 491–501.
- Turner, B. 1999b. Zeitkollisionen. IN *Menschenzeit* (ed.) B. Clewing. München, 46–56.
- Westermarck, E. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols. London.
- Westermarck, E. 1947. Customs Connected With Homicide In Morocco. IN *Transactions of the Westermarck Society*, I London, 7–38.

4. Kapitel Musikanthropologie

TILMAN SEEBASS

Konflikte und ihre Bewältigung in einer Musikkultur: der Fall Bali

I. Vorbemerkungen

1. (Das Manko in der musikethnologischen Forschung.) Über die Frage, ob sich soziale und psychische Konflikte in der Musik niederschlagen, ob sie den Schönheitsbegriff bestimmen oder ändern, haben die Musikwissenschaftler seit dem Zweiten Weltkrieg eigentlich kaum mehr nachgedacht. Die Literatursuche ist mühsam und die Ausbeute erschreckend mager. Eine Methodik gibt es offenbar nicht. Die Gründe dafür liegen wohl in der Wissenschaftsgeschichte und im Wissenschaftsverständnis. Sozialgeschichtlich orientierte Forscher, die z.B. in der Musikethnologie in den USA den Ton angeben, bringt ästhetischen Fragen ein tiefes Mißtrauen, ja oft Ablehnung entgegen; ähnliches gilt für die marxistischen oder positivistischen Strömungen. Angesichts eines so offenkundigen Mankos wird der Leser hoffentlich nicht allzu viele Erwartungen an ein einfaches Essay stellen. Es ist schon etwas erreicht, wenn das methodischen Vorgehen ausführlich genug expliziert wird, um nachvollziehbar zu sein, und wenn das Paradigma stimmt.

2. (Ästhetik und ihre Konditionierung.) Ich glaube, daß eine Kunstäußerungen nur dann befriedigend mit dem sozialen Kontext verbunden werden kann, wenn dabei die Ästhetik nicht ausgeschaltet wird. Darum soll es also hier gehen: eine Verbindung, ja womöglich Verklammerung von psycho-sozialen Konfliktsituationen mit der formalen *cum* inhaltlichen, d.h. ästhetischen Beschaffenheit der künstlerischen Ausdrucksformen.

3. (Verkörperung und Sublimation.) Der Mangel einer Methodik hat sich auch im fehlenden wissenschaftlichen Vokabular niedergeschlagen. Wie soll man den Inhalt von Musik, die sich im Kontext von inneren oder äußeren Konflikten, Spannungen und Begegnungen abspielt, beschreiben, wo sie doch – außer in der Metaphorik der Musikkritik – weder mit Schwertern und verbalen Invektiven, noch mit Tränen und Trostbildchen operiert? Seit es europäische Musikgeschichtsschreibung gibt, gibt es die Frustration, daß sich trotz akribischer biographischer Bemühungen einerseits und akribischer Musikanalysen andererseits, die beiden „Dinge“ nicht gegenseitig erklären wollen.¹

Um das Problem in den Griff zu bekommen, bieten sich Verkörperung und Sublimation als Termini an – Wörter, die anzeigen können, daß psycho-soziale Erlebnisse und emotionelle Inhalte in ein anderes (sprachliches, bildliches, musikalisches oder tänzerisches) Medium transferiert werden und dabei die Spannung ins Bewußtsein gehoben, gestaltet, und womög-

¹ Das bekannteste Beispiel ist Hildesheimer's Annäherungsversuch in seiner Mozartbiographie (1977).

lich auflöst wird. Den Beweis für einen solchen Transfer zu führen, ist für das Medium Musik (wie auch für die bildenden Kunst) bedeutend heikler, als für die Dichtung, für die Goethe in seinem *Torquato Tasso* den Vorgang gültig formuliert hat.² Verkörperung und Sublimation werden nur dann etwas in der musikwissenschaftlichen Deutung von Kunst bezeichnen können, wenn sie sich auf analytische Beobachtungen auf beiden Seiten des Transfers abstützen können.³

4. (Die Frage der Synchronizität.) Wir haben in Europa die Erfahrung gemacht, daß sich die Spannungen in den Künsten und die Krisen in der Ästhetik nicht immer im Gleichtakt miteinander und mit politischen Geschehnissen und Turbulenzen bewegen. Der nachfolgend geschilderte Fall zeigt dagegen, daß es anderswo eine Synchronizität von politischen oder anderen Ereignissen mit entsprechenden in den Künsten geben, ja, daß dort eine auffallende Synchronizität sogar zum Beweis für die Schlüssigkeit der These mit herangezogen werden kann.

* * *

Nähern wir uns nunmehr empirisch einem konkreten Fall, der Untersuchung von Konflikten und Konfliktbewältigung in der Musikkultur der Insel Bali. Es gibt dafür an mehreren Stellen Ansatzpunkte. Wir besprechen sie in chronologischer Reihenfolge.

II. Die vorkoloniale Zeit: indischer Musikimport als Konfliktstoff

Die Insel Bali gehörte einmal als östlichste Insel vor der Wallace-Linie zum Kontinentalsokkel und besitzt dementsprechend viele mit den westlicher gelegenen Inseln und dem südostasiatischen Festland gemeinsame Kulturmerkmale. Bali blieb auch nach der postglazialen Abtrennung vom Kontinent durch Auslegerbote leicht erreichbar. Für größere Schiffe freilich bildeten die geographisch-topographischen Umstände eine natürliche Barriere, da die der nördlichen Küste vorgelagerte See für Landungen zu seicht und die südliche Küste zu rauh ist. Daher haben Konflikte der Außenwelt die Insel vor der Mitte des 19. Jahrhunderts kaum berührt. Lassen wir die historischen Ereignisse kurz Revue passieren: Die Absorption von Hinduismus und Buddhismus erfolgte auf friedlichem Wege und über einen langen Zeitraum, und weder der Islam, noch die Generäle der chinesische Strafexpedition nach Java von 1293, noch die Portugiesen und Holländer hatten an der Insel ein so großes Interesse, daß es zu Konflikten gekommen wäre. (Aus diesem Grunde beginnt die Kolonialzeit in Bali erst mit der Mitte des 19. Jahrhunderts.) Von anderen indonesischen Ethnien kommt nur Javaner und Sassak (auf Lombok) als Kontaktvölker in Betracht. Javaner und Balinesen standen sich schon immer anthropologisch und sprachlich besonders nahe und ihre herrschende Klasse war durch die gemeinsame Annahme hindu-buddhistischer religiöser Praktiken und durch dynastische Heiraten miteinander verbunden. Abgesehen von den üblichen Rivalitäten, gab es vermutlich nur ein Ereignis – die Zuwanderung des ostjavanischen Adels, der im 14. und 15. Jahrhundert – das nicht ganz so reibungslos vonstatten gegangen sein dürfte; Genaueres wissen wir aber nicht.⁴

² Goethe, *Torquato Tasso*, insbesondere die Schlüsselstelle V, 3426–3433. Hamburger Ausgabe Bd. V: 166.

³ Es gab einmal einen berühmten Beitrag in der Verhaltensforschung zu diesem Thema, Gregory Batesons und Margaret Meads Analyse von Bewegungs- und anderen Ausdrucksformen in Kindern als Ergebnis von Spannungen zwischen Mutter und Kind (1942). Sie basierte ausgerechnet auf einem balinesischen Paradigma und war den Anthropologen einer ganzen Generation bekannt. Aber die Theorie hatte keine nachhaltigen Auswirkungen auf die Forschung und geriet in Vergessenheit.

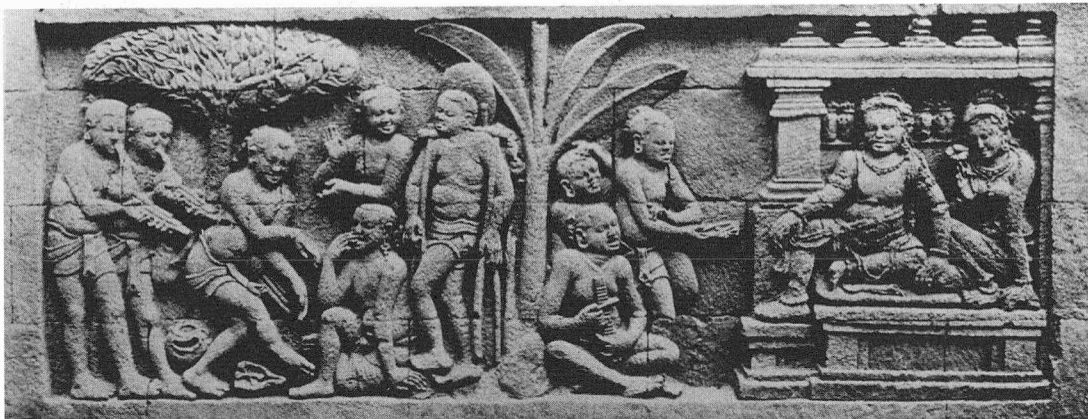
⁴ Siehe Swellengrebel 1960: 21–24.

Was die Musikkultur im besonderen angeht, so nahm die Insel seit prähistorischer Zeit an dem unvergleichlichen Reichtum von Musizierformen teil, der für Südostasien schon immer typisch gewesen sein muß. Feudale Strukturen führten zur Schichtung mit einer dörflichen und einer höfischen Musikpraxis. Für letztere wurden im Laufe des ersten Jahrtausends – d.h. also sehr langsam – metallene Instrumente (Kesselgongs und vielleicht Metallophone) in den indonesischen Archipel eingeführt. Das kann aber nur vereinzelt und spät geschehen sein, sonst hätte das Ereignis in irgendeiner der vielen Musikszenen auf den Reliefs der großen javanischen Baudenkmäler des 9. Jahrhunderts Spuren hinterlassen.⁵

Die beiden wichtigsten Monumente, der buddhistische Borobudur und der hinduistische Prambanan bezeugen – parallel zu epigraphischen und handschriftlichen Texten – das Vorhandensein einer von indischer Religion und Kastenpraxis geprägten Hofkultur. Die Vermutung liegt nahe, daß eine Hofkultur dieser Art in Konflikt mit der nicht-indisierten Stammeskultur geraten sein dürfte. Auslöser dafür wäre nicht nur die hinduistische Kastenidee, welche dem zu Egalitarismus und Kooperative neigenden Altindonesien diametral gegenübersteht, sondern auch Gegensätze in ästhetische Normen und Vorstellungen von musikalischen Prozessen.

In der Tat ist der Kontrast zwischen indisiertem Hof und nicht-indisierter Basis an den Musikdarstellungen gut abzulesen (siehe die Abbildungen 1 und 2).

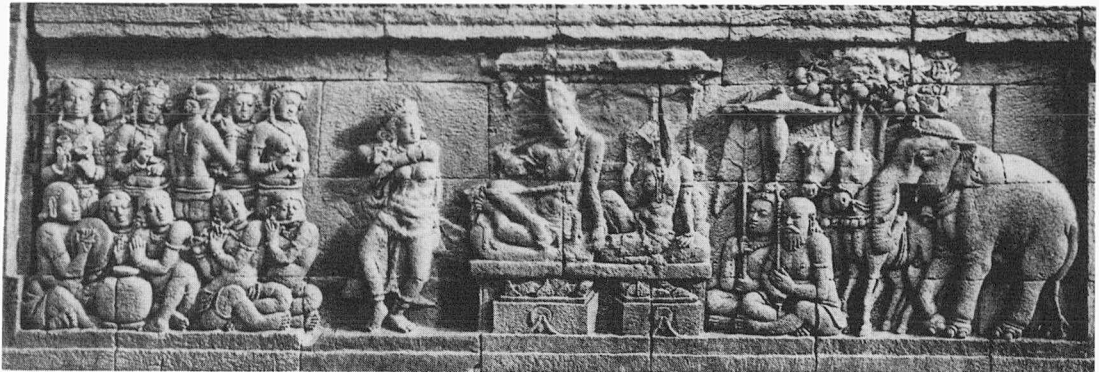
Abb. 1: Borobudur, Basis, Fries mit Darstellungen aus dem Mahākarmavibhanga.
Szene 0 39. – Photo: nach Bernet Kempers 1959



Auf dem untersten Fries des Borobudur (Basisfries, Szene 0 39) ist als Illustration zum Mahākarmavibhanga eine indigene Musikpraxis dargestellt: ein wohlhabendes Paar in einem steinernen Pavillon wohnt einer Musik- und Tanzvorstellung von javanischen, in Hüfttücher gekleideten Bauern bei. Der Text dazu lautet „man ist der Verachtung aller ausgesetzt“ (Frédéric und Nou 1996:221). Ein Palmbaum trennt die Szene in zwei Hälften, rechts davon drei Musiker (mit Schrapec und Metallstäbchen in Muschel) sowie sitzend das Paar im Pavillon, links der Palme sechs Personen: Straßenhändler, händeklatschender Teilnehmer, Sänger, Tänzer, zwei Mundorgelspieler, zusätzlich noch eine Mundorgel, eine Muschel mit Metallstäbchen und ein nicht identifiziertes Instrument. Die Figuren sind in abwechslungsreichen Stellungen locker gruppiert, ohne das auf Symmetrie Wert gelegt wird.

⁵ Zu den Kesselgongs und der Geschichte der Metallverarbeitung gibt es von musikwissenschaftlicher Seite her fast keine Literatur. Wir verweisen auf das archäologische Standardwerk Bernet Kempers 1988. Was die sogenannte hindujavanische Periode anbelangt, so sind die schriftlichen und bildlichen Quellen seit der grundlegenden Studie von Kunst und Goris 1927/68 bekannt.

Abb. 2: Borobudur, Erste Terrasse, Fries mit Darstellungen aus den Jātaka-Geschichten.
Szene Ib 19. – Photo: nach Bernet Kempers 1959



Auf der ersten Terrasse (Ib 19) sieht man eine Illustration zu einer Jātaka Geschichte: In der Bildmitte sitzen ein Bodhisattva und seine Gefährtin erhöht in einem Pavillon und wohnen einer Musik- und Tanzvorführung bei, die rechts dargestellt ist, während links der Hofstaat mit Priester, Palmwedelhalter, zwei Pferden und ein Elefant zugegen sind. Rechts tanzt eine übergroß wiedergegebene Tänzerin zu den Klängen eines Orchesters mit sechs Cymbelspielerinnen in der oberen Reihe, zwei Querflötisten, zwei Trommlern mit irdenen Gefäßtrommeln und einem Beckenspieler in der unteren Reihe. Diese Szene ist sehr viel bewußter gegliedert und stellt das Orchester als kompakte Gruppe und den Tänzer vollkommen isoliert im freien Raum dar. Das Prinzip der Paarigkeit wird auf die Bildelemente in der Mitte und rechts angewandt.

Die einzelnen Elemente der zweiten Szene entstammen einschließlich Tanz und Musik stilistisch und inhaltlich der indischen Ikonographie und weisen jene Merkmale auf, die für die Paradiesbilder im ganzen buddhistischen Kulturraum (Indien, Zentralasien, Ostasien, Südostasien) gelten. Dagegen bestehen in der ersten Szene keine formalen Bezüge zu Indien. Die Mundorgel ist ein „Leitfossil“ der südostasiatischen Musikkulturen und nur nach Norden aber nie nach Indien gedrungen.

Handelt es sich bloß um einen Kontrast oder haben wir es mit einer Spannung oder womöglich einem Konflikt zu tun? Die Umstände sprechen für Letztgenanntes: Die Gesamtkonographie des Tempels hat den Aufstieg vom irdisch Sündhaften und Befangenen zur Läuterung zum Inhalt. Der Pilger vollzieht ihn nach, indem er an der Basis beginnend Terrasse für Terrasse durchwandert, bis er oben den Stupa erreicht. Die beiden Bilder sind also auf einer Wertskala an verschiedenen Stellen plziert. Nach dem Willen der Planer, der religiösen Autoritäten und des Hofstaates läßt man die niedere Welt der Stammeskultur hinter sich und erstrebt ein Paradies, das besser ist und höfische, hieratische Charakterzüge trägt. Jene unzähligen Pilger aber, die nicht der höfischen Welt entstammen, geraten auf dem Läuterungsweg in einen Konflikt, da sie ihre eigene kulturelle und soziale Identität zugunsten einer fremden aufgeben müssen.

Ob dieser Konflikt im neunten Jahrhundert selbst auf irgendeine Weise aufgelöst werden konnte, können wir nicht beantworten. Aber durch einen seltenen Glücksfall von stabiler Überlieferung läßt sich rekonstruieren, was aus dem Konflikt in den folgenden tausend Jahren geworden ist.

Das indische Ensemble auf der Terrasse Ib mit Flöten, kleinen und großen Becken und Trommeln hat als Typus in Indonesien in einer kleinen Ecke überlebt, im *Gambuh*, einem exklusiven Tanzdrama der balinesischen Hofkultur. Es enthält genau die gleichen Instrumententypen, Flöten, kleine Cymbeln, zwei Trommeln und dazu als Sekundärinstrumente eine Rebab, die die Flöten unterstützt, ein paar kleine metallene Idiophone, die den Klangteppich der Becken farbiger machen, und einen mittelgroßen, hängenden Gong. *Gambuh* hat mit seiner Instrumentation und der dominierenden Flötenmelodie keinen nahen Verwandten unter den großen Orchestern; er wird selbst von den Balinesen als ein höchst merkwürdiger Sonderfall empfunden, wenn nicht mit Unverständnis betrachtet, und nur von

Spezialisten gepflegt. Das Fremdartige des Gambuhensembles besteht in der Abwesenheit der Metallophone, Xylophone und Gongspiele mit ihren festen pentatonischen oder heptatonischen Skalen, in der ungewöhnlichen Modalität, die sich weder unter *slendro* noch *pelog* einordnen läßt, im Mangel an prononcierter Metrik und in der nur schwach ausgebildeten Interpunktion (Kolotomie). Alle anderen traditionellen instrumentalen Gattungen auf Bali, ob im höfischen oder dörflichen Milieu wurzelnd, leben von diesen Elementen, die man recht eigentlich als Charakteristika der javanisch-balinesischen Musikkultur bezeichnen kann.

Von daher läßt sich diese Sonderstellung von Gambuh auf verschiedene Art deuten: als ein Stachel im Fleisch der Gamelankultur, d.h. als arroganten feudalen Affront, oder zumindest als Ausleben einer fürstlich esoterischen Laune. Je nach Auffassung wird man dann von Konflikt, Spannung oder nur Außenseiterlage sprechen wollen. Aus der Perspektive der postkolonialen Zeit, d.h. meinen Beobachtungen am Ort in den 70er und 80er Jahren zufolge, wird Gambuh – je stärker wir uns vom höfischen Milieu entfernen – als seltsames Sondergewächs betrachtet, mit dem der normale Dorfbewohner nichts anfangen kann. Das erklärt auch, weshalb von den etwa ein Dutzend Gambuhvereinen, die es einst gegeben hat, fast keiner überlebt hat, obwohl das Instrumentarium unvergleichlich viel billiger ist, als das der gängigen Gamelans.⁶ Fazit: Die ehemals provokative Andersartigkeit von Gambuh ist vom Durchschnittsbalinesen durch Marginalisierung entschärft worden.

Bei keiner der anderen Gattungen auf Bali hat man ähnliche Verhältnisse feststellen können. Egal ob sie im 19. und 20. Jahrhundert mehr in den Dörfern oder Höfen zuhause waren, ihre Geschichte läßt sich überall ohne Brüche oder gewaltsame Veränderungen von der Prähistorie weg supponieren. Auch was wir über die gängigen Schattenspiel-Gattungen wissen, paßt in dieses Bild. Wie jeder, der sich etwas mit den südasiatischen rituellen und zereemoniellen Praktiken beschäftigt hat, bestätigen kann, besitzen Süd- und Südostasien im Ahnenkult und Animismus eine derart starke gemeinsame Basis, daß die Akkulturation zwischen den beiden Zonen à la longue zu einer Intensivierung der Produktion in Musik, Kunst, und Kunsthandwerk – unter indonesischem Vorzeichen – führte, nicht zu Konflikten. Außer bei Gambuh.

Bei dieser Sachlage mutet es seltsam, wenn nicht grotesk an, daß Balinesen sich immer wieder auf Gambuh als die Mutter aller Gamelangattungen berufen. Der früheste schriftliche Beleg ist ein Traktat, den vermutlich ein Priester am Ende des letzten Jahrhunderts (oder früher) verfaßte, und der die Einordnung der Musik in ein kosmologisches System zum Ziel hatte.⁷ Der nächste Beleg ist eine 1973 veröffentlichte, wissenschaftliche Broschüre (Rembang 1973); zuletzt wird der Zusammenhang in einer Gemeinschaftspublikation (Vickers, im Druck) betont. Damit wären wir bei einer anderen Möglichkeit der ästhetischen Konfliktbewältigung. Durch die angenommene Patenschaft von Gambuh, der höfischsten aller Gattungen, über die übrigen Gamelane werden letztere in die höfische Kulturhierarchie integriert. Wir wissen zwar über die Entstehung der großen höfischen Orchester nichts, weil sie weder in Bild- noch Schriftquellen vor dem 18. Jahrhundert dokumentiert sind, aber angesichts der Tatsache, daß sie alle auf Gruppen von Tastenidiophonen und Gongspielen mit festen Leitern und einem Satz von interpungierenden Instrumenten beruhen, kommen als Vorgänger der Gamelankultur zweifellos primär die altindonesischen Xylophon- und Kesselgongensembles, nicht das am Borobudur abgebildete indische Flötenorchester in Betracht.

⁶ Gong gedé, Semar Pegulingan, Angklung, u. a. m. Nur die Maultrommelensembles machen eine Ausnahme. – Das einzige teure Instrument des Ensembles ist der Gong.

⁷ Edition und deutsche Übersetzung: Schuhmacher 1985. Zur Denkweise des anonymen Autors: Seebass 1989.

Es gibt nur ein südasiatisch gefärbtes Verbindungsglied zwischen den Orchestern und Gambuh. Es ist ein sekundäres und besteht darin, daß beide zur musikalischen Begleitung von Tanzdramen dienen. Diese lassen noch heute, was Tanzstil und Bewegungsrepertoire angehen, südasiatische Elemente erkennen⁸ und verarbeiten hauptsächlich indische sowie einige indonesische Stoffe.⁹ Im Bereich des Tanzes und der Stoffe hat sich also der Kontrast zwischen Indien und Java-Bali durch Absorption aufgelöst, in die Musik war das indische Element nicht integrierbar.¹⁰

III. Die Zeit des holländischen Spätkolonialismus: Kebyar als musikalische Verkörperung einer psycho-sozialen Krise

1. Altes und Neues bei Instrumenten, Spieltechnik und Form

In den Zwanzigerjahren unseres Jahrhunderts breitete sich in Südbali ein neuer Musikstil aus, der aus Nordbali stammte und bei dem zu vermuten ist, daß er mit der dort um die Mitte des 19. Jh. einsetzenden Kolonialisierung der Holländer in Verbindung steht. Über diesen *kebyar* genannten Stil gibt es mehr Sekundärliteratur als über jeden andere Musikstil der Insel – von Colin McPhees Schriften und Ruby Ornsteins Dissertation bis zu Michael Tenzer reichend.

Wie bei allen anderen Instrumentalgattungen bestand auch im Falle von Kebyar eine Einheit von Instrumentation, Spieltechnik, Stil, Repertoire und Funktion. Begnügen wir uns hier, festzuhalten, daß man die traditionellen Metallophone, die massigen *gangsa jongkok* mit ihren dicken, ungedämpft gespielten Bronzetasten durch *gangsa gantung* ersetzte, Instrumente mit dünnen Tasten, die durch Bambusresonatoren verstärkt sind. Diese neuen Instrumente sprechen wegen ihrer geringen Masse sehr rasch an, können ebenso rasch wieder abgedämpft werden und erlauben extrem rasche Tonfolgen, rapide Rhythmuswechsel und Synkopen; ferner besitzen sie einen beträchtlichen dynamischen Umfang. Die *gangsa gantung* wurden in die größeren Gamelanformationen eingeführt und verdrängten die dort als Melodieträger eingebürgerten *gangsa jongkok*. Die Spieltechnik ging Hand in Hand mit einer neuen Form, die sehr episodenhaft ist und bei der in Centotechnik musikalische Ideen, die vormals in eigenen Stücken für sich bestanden, auf eine Schnur wie bunte Schmucksteine aufgereiht werden.¹¹ Mit der neuen Form entstand zwangsläufig auch eine neue Vorstellung von musikalischen Prozessen und damit schließlich eine neue Ästhetik.

Die traditionellen Gamelanstücke bestehen aus wenigen, sehr homogenen Teilen mit vielen Wiederholungen, und die Instrumentation und Dynamik sind fixiert; das Tempo ändert

⁸ Zur frappanten Nähe der hindu-javanischen Tanzdarstellungen zum choreographischen Korpus des indischen Nāṭyaśāstra siehe neuestens Iyer 1998, mit meiner Rezension 1999/2000.

⁹ Indisch sind die Stoffvorlagen Ramayana und Mahabharata, indonesisch Malat (mit den Panji-Geschichten), Calonarang und Cupak. Die beste Übersicht über die dramatischen Stoffe im balinesischen Theater ist Spies und de Zoete 1938.

¹⁰ Nur bei Trommelbau und Trommeltechnik ist eine Fusion offensichtlich.

¹¹ Die Verknüpfung von formalen Elementen und Aufbau von Kebyar einerseits und Inhalt andererseits ist Gegenstand meines Aufsatzes von 1996, der zuvor an einem Kongreß in Princeton als Vortrag gehalten wurde. (NB: die Skizze auf S. 82 ist seitenverkehrt gedruckt, und die Zeilen 13–15 auf S. 80 müssen richtig lauten: „Moderation and evenness are not **only** the stylistic hallmark of *gangsa* tunes, **but also** of the orchestra as a whole.“) – Am selben Kongreß hielt Michel Picard einen Vortrag, in welchem er Interviews mit Tänzern verwertete, die bei jenen Kebyaraufführungen für Touristen teilnahmen und sich erinnern, wie traditionelle Tänze fragmentiert und neu zusammengestellt wurden (Picard 1996: 128).

sich, wenn überhaupt, nur langsam im letzten Drittel der Stücke; Puls, Melodieablauf, Interpunktion und Periodenbildung sind sehr gleichförmig. Die Stücke dauern 7–20 Minuten und dienen dazu, ein Affektkontinuum zu schaffen, den Puls bei Prozessionen zu liefern und bei Gruppen und Solotänzen den rhythmisch-melodischen Rahmen für die Choreographie fest zu legen.

Im Gegensatz dazu kann sich bei Kebyarstücken innert Minuten, ja Sekunden jeder musikalische Parameter ändern, Tempo (bei einem von mir aufgenommenen Beispiel zwischen MM 42 und 200), Metrum, Rhythmus, Lautstärke, Instrumentation, Phrase, Form. Die Musik ist nicht mehr statisch, sondern extrem dynamisch. Nach meinem Dafürhalten (Seebass 1996) ist die Entstehung und Beliebtheit dieses Stils, der eine musikalische *cupiditas rerum novarum* verkörpert und die Selbstdarstellung sucht, in Zusammenhang mit einer psychische Unruhe zu sehen, die sich bei der Suche nach Bewältigung der sozialen und politischen Veränderungen und nach Identität in allen Schichten der Bevölkerung manifestierte.

Am Vergleich zwischen einem Stück aus dem Repertoire des *Gong Gedé* Orchesters mit einem aus dem Kebyarrepertoire erkennt man nach wenigen Augenblicken, daß die traditionellen instrumentalen Musikstücke (wie auch die ältere Musikbegleitung zu den Theater- und Schattenspielgattungen) auf einem Kebyar diametral entgegengesetzten ästhetischen Prinzip beruhen. Die alte Musik schildert nicht Prozesse und Vorgänge, sondern verkörpert Zustände. Sie soll den Teilnehmer in Ritual, Fest und Theatervorstellung einstimmen, umgeben, ja unter Umständen in Trance versetzen. Dem Zeitbegriff entsprechend sind die Formen zyklisch und repetitiv. Kebyar dagegen weist eine dynamische Prozeßkurve auf – der Zeitbegriff ist linear geworden. Kebyar hat daher viel mit dem Prozedere gemeinsam, mit welchem in der europäischen Kunstmusik seit 1600 musikalische Ideen exponiert und durchgeführt werden.¹²

2. Politische und ökonomische Umwälzungen, ihre psycho-sozialen Folgen und deren Transfer in die Musik

Die holländische Eroberung Nordbali war eine Unternehmung, die nur verhältnismäßig wenigen Einwohnern das Leben kostete, aber ein neues Schulsystem einführte, die Macht der Höfe beschnitt und das ökonomische und soziale System durch Frohnarbeit und exzessiven Steuerdruck schädigte. Verarmung und Verschuldung und Lockerung des Zusammenhaltes in den Dörfern waren die Folgen. In dieser Atmosphäre psycho-sozialer Verunsicherung fanden in Nordbali die ersten Experimente mit Kebyar statt.¹³

Als die Holländer dann fünfzig Jahre später, d. h. im ersten Jahrzehnt des 20. Jh., nach dem Süden griffen, war die Eroberung von Blutbädern begleitet (mit Massensuiziden an drei Höfen), und innerhalb von zwei Jahrzehnten breitete sich die wirtschaftliche Misere über die gesamte Insel aus. Besitzverlust und Verarmung erfaßt alle Schichten und alle Gegenden der Insel und verursacht zusammen mit Seuchen und schweren Vulkanausbrüchen (1917 und

¹² Der Vergleich ist, wie wir sehen werden, deshalb relevant, weil die westlichen Touristen mit diesen Musikvorstellungen außereuropäische Musik hören.

¹³ Die Forschung über das Jahrhundert ist erst langsam in Gang gekommen, wir verweisen auf zwei besonders wichtige Autoren A. A. G. Agung (1991) und Henk Schulte Nordholt (z. B. 1986). Ramstedt (1992: 60f) vermutet meines Erachtens zu Recht, daß Kebyar nicht eine höfische Erfindung war, sondern unter den *jaba*, d. h. den Kastenlosen in den Dörfern entstand. Bisher sind aber keine konkreten Auskünfte von Informanten oder durch Quellen bekannt geworden. – Was die politische Lage im 20. Jh., besonders im 2. Weltkrieg und danach anbelangt, siehe Robinson 1995. Zum Verhältnis Musik – Politik siehe Ramstedt 1992).

1926) irreparable Schäden. Der eruptive, erratische, expressionistische, ja fiebrige Stil von Kebyar ist der kongruente musikalische Ausdruck für den psychischen Zustand des balinesischen Musikers und Tänzers dieser Zeit – ja man kann angesichts der Beteiligung aller Schichten an Musik und Tanz ohne Zögern sagen, des Balinesen überhaupt.

Wenn sich in Kebyar ein derartiges Lebensgefühl auslebt, haben wir es mit einer Art extravertierten Form von Sublimation oder zumindest der Verkörperung einer existentiellen Krise in der Kunst zu tun. Die Korrelation zwischen psychischer Unruhe und formaler Unruhe in der Musik, zwischen der irritierenden Unberechenbarkeit der Lebensumstände und der Unvorhersehbarkeit musikalischer Ereignisse, zwischen einer defaitistischen, ungezügelten „Nach mir die Sintflut“-Stimmung und brillantem, virtuosen Feuerwerk, das ebenso so rasch verpufft, wie es auftritt, diese Parallelen sind so offensichtlich, daß ich die Begriffe Verkörperung und Sublimation für taugliche wissenschaftliche Termini ansehe – nicht nur bloße Beschreibungen im Sinne nachvollziehender Kunstkritik.

Bis etwa 1970 blieben die sozio-ökonomischen und psychischen Umstände mehr oder weniger die gleichen, da der Weltkrieg, der Kampf um die Unabhängigkeit, der Kommunistenaufstand und der Vulkanausbruch des Gunung Agung von 1968 nahtlos an frühere menschliche und natürliche Katastrophen anschloß.

Indessen war die Verbreitung von Kebyar nicht bloß eine harmlose Bereicherung der Gattungen und Stile der Musik; es stellte sich heraus, daß die Balinesen sich auf ein Danaergeschenk eingelassen hatten. Die Gamelanvereine wetteiferten in der Adoption des Stils und entsprechend rasch wuchs der Bedarf nach den Instrumenten. Weil das Geld für den Kauf der teuren Bronze fehlte, schmolz man die älteren Instrumente ein, insbesondere die *gangsa jongkok*, die für den alten Stil unentbehrlich waren, um daraus *gangsa gantung* herzustellen. So verfuhr man bis in die späten Sechzigerjahre, d.h. solange die wirtschaftliche Lage schlecht war, und zerstörte damit die Basis für den wichtigsten traditionellen Stil. 1972, als ich das erste Mal auf Bali war, war der alte Stil fast ausgestorben. Vielerorts praktizierte man ein ärmliches Surrogat mit den umgebauten Gamelans und verkaufte es als echt.¹⁴ Die wuchernde Glyzinie hatte die anderen Gattungen fast erstickt. Der Konflikt mit der Tradition hatte den Höhepunkt überschritten und sich schließlich dadurch aufgelöst, daß man die musikalische Tradition neu definierte und den alten Stil begrub.

Ob wir eher von Verkörperung oder von Sublimation sprechen, hängt davon ab, ob wir im Transfer selbst nur den Reflex oder auch die bewußte Bewältigung sehen und dies wiederum ist eine Frage der Chronologie, d.h. des Zeitabschnitts, den wir ins Auge fassen. Die Antwort hängt meines Erachtens davon ab, ob das Produkt Kebyar die qualitative Bezeichnung ‚schön‘ verdient. Um darüber zu befinden, oder wenigstens zu spekulieren, reicht der diesem Aufsatz gewährte Raum nicht aus. Es geht hier ja auch nur um einen Anstoß, der ein Problem zur Diskussion stellen will. Mehr wird darüber etwas weiter unten zu bemerken sein; nur soviel sei gesagt, daß sich weder die westlichen Wissenschaftler noch die Einheimischen eindeutig verhalten. Einerseits identifiziert sich der balinesische Musiker auch heute noch mit Kebyar als moderner Form der Selbstdarstellung, andererseits ist das Bewußtsein für die Besonderheiten der Tradition und den Konnex zwischen Funktion und Stil erheblich gestiegen und man bemüht sich, einen kebyarfreien Stil in gewissen Gattungen wieder herzustellen.

¹⁴ Auch westliche Reporter wie Jacques Brunet gingen der Fälschung auf den Leim, siehe Seebaß 1974/75.

IV. Tourismus oder: Ein Konflikt in der Musikkultur ohne *lieto fine*

Bis etwa 1927 war die Anzahl der Vergnügungsreisenden, die Indonesien besuchten, klein. Danach trat eine rasche Änderung ein. Den Anfang machten die Touristen auf weltumfahrenden Riesendampfern und die europamüden Künstler der Expressionistenzeit. Die holländische Koninklijke Paketvaart Maatschappij brachte 1930 ein eigenes Bilderbuch für Touristen heraus, zu dem Roelof Goris, ein vorzüglicher Philologe holländisch-indonesischer Abstammung den Text, und der deutsche Maler Walter Spies die Photos beisteuerte (1930). Die in den Jahren zwischen 1920 und 1939 entstehende Liste von Besuchern liest sich wie ein Prominenten-Who's Who, zu dem noch eine illustre Reihe von Wissenschaftlern hinzukommen:

Gregory Bateson, Jane Belo, Claire Holt, Tyra de Kleen, Jaap Kunst, Colin McPhee, Margaret Mead, Katharine Mereson, Ernst Schlager, Walter Spies und Beryl de Zoete.

Wenn heute Balifahrer meinen, die Insel verändere sich von einem Jahrzehnt zum nächsten zu drastisch, so gilt das nicht minder für die Zeit zwischen der Ankunft von Tyra de Kleen im Jahre 1920 und des Ehepaares Kunst auf Hochzeitsreise ein Jahr danach – als nur ein paar Kolonialbeamte und Ärzte auf der Insel lebten – und der Ankunft Margaret Meads im Jahr 1936, als Touristen auf den Durchgangsstraßen schon ein alltäglicher Anblick waren. Die nachhaltigsten Spuren hat unter allen Besuchern Walter Spies hinterlassen, der erwähnte Koautor des Bali-Bilderbuchs von 1930.

Spies stammte aus einer auslanddeutschen, jüdischen Familie in Rußland, floh als 23-jähriger während der 1918er Revolution nach Deutschland und nahm dort mit Künstlerkreisen in Dresden und Berlin Kontakt auf. Er war ein ausgezeichnete Pianist, besaß eine stupende Aufnahmefähigkeit und Sprachbegabung, wählte sich aber die Malerei zum Beruf. Kulturermüdung im überhitzten Künstlerklima der Zwanzigerjahre, ein gauguinscher Drang nach Erneuerung durch das Erlebnis der Südsee und ein Zwist mit seinem älteren Freund und Mäzen, dem Filmmacher Friedrich Murnau, verdichteten sich in ihm so sehr, bis er buchstäblich ausriß, sich auf einem nach Ost-Indien abgehenden Frachter anheuern ließ und in Java an Land ging.

1927 übersiedelte er nach Bali und lebte dort bis zu seiner Internierung von 1940. Er starb 1942 auf einem Gefangenentransport vor der Küste Sumatras. Spies sprach fließend Balinesisch, war mit balinesischen Adligen und Gemeinen gleichermaßen befreundet, bereiste kreuz und quer die ganze Insel und legte eine Sammlung von Kunstgegenständen an, die später die Basis für das Balimuseum in Denpasar abgab. Der Strom westlicher Besucher, Touristen und Forscher, die sich von ihm die Insel zeigen ließen, nahm solche Ausmaße an, daß er sich eine Eremitage in den Bergen baute, um zeitweise für sich zu sein und zu malen.

Von seinem Malstil her ist Spies am besten mit dem Zöllner Rousseau und Chagall zu vergleichen, seine Briefe sind stilistisch aber ganz dem Expressionismus verpflichtet und das gleiche gilt für seine Musikästhetik.¹⁵ Er sucht sich unter allen balinesischen Musikstilen sofort Kebyar als den ihm am nächsten stehenden aus und beschreibt ihn als ein gänzlich expressionistisches Phänomen. Er setzt sich für Kebyar ein, indem er dafür sorgt, daß entsprechende Stücke auf Schellackplatten erscheinen, mit den dazugehörigen Tänzen auf Programme für Touristen im Bali-Hotel gesetzt und in Gamelanwettbewerbe einbezogen werden. Im Bereich der bildenden Kunst war seine Aktivität nicht weniger folgenreich: er führte die Balinesischen Maler in die Perspektive ein.

¹⁵ Dieser und die folgenden beiden Abschnitte sind eine Zusammenfassung der einschlägigen Stellen aus meinem Aufsatz von 1996.

Bei Walter Spies ist Kebyar als orientalische, expressionistische Tonkunst ein exaktes Korrelat zur „expressionistischen Wortkunst“ (um einen Terminus des Berliner Sturm-Kreises zu benützen). Er erkennt richtig in Kebyar das, was der Basler Germanist Walter Muschg als ein „kaleidoskopisches Zusammenrücken von Wirklichkeitsfragmenten“ in der expressionistischen Dichtung bezeichnet hat (1961: 22). Aber nur wer die Tradition kennt, weiß um den Charakter des Fragmentarischen. Für den Touristen ist Kebyar ein brillantes Feuerwerk, schöner und aufregender als alle traditionellen Stile.

Auch Colin McPhee, der die wichtigste Monographie über balinesische Musik geschrieben hat, verdankt Spies die Einführung in die Musik Balis und insbesondere in Kebyar. Und auch er verfällt dem Zauber dieser Musik, bis er zu spät bemerkt, daß Spies und er mitgeholfen hatten, ein Kuckucksei auszubrüten. Der von ihm gepriesene und gezielt geförderte Kebyar war nicht mehr los zu werden. In einem Abschiedsinterview von 1938, das er den Herausgebern der *Indischen Courant* gewährte, stellte er der Überlebensfähigkeit der traditionellen balinesischen Musik eine düstere Prognose aus (Anonym 1938). McPhee ist in seinem Verhältnis zu Kebyar gespaltenener als Spies und andere westliche Besucher. Als Musiker und Komponisten faszinieren ihn wie andere westliche Besucher die steile dramatische Kurve, das virtuose Blendwerk, die Brillanz der Ausführung und der Abwechslungsreichtum der musikalischen Ideen. Erst bei der Abreise wagt er, eine ästhetische Wertung nach ethnohistorischen Maßstäben auszusprechen, und später findet sich ein Urteil bezeichnenderweise nicht in den wissenschaftlichen Schriften, sondern nur in einer seiner beiden literarischen Selbstbiographien (*A house in Bali*, 1944: 159–60, zitiert in Seebass 1996: 88). Dort kann man nachlesen, wie genau er den Zusammenhang zwischen der neuen mit Kebyar im Zentrum stehenden Musikpraxis und dem instabilen psychischen Lebensgefühl des Balinesen, deren innere Krise sich im Kebyarspiel ausdrückt, erkannt hat.

V. Einzelheiten zur Ästhetik

Vielen Beobachtern, die die vorkolonialen Kulturformen in Indonesien und anderswo über einen längeren Zeitraum im Auge behalten konnten, ist aufgefallen, daß Experimente und Modeerscheinungen verhältnismäßig kurzlebig sind und die Substanz der wesentlichen Kulturelemente nicht angreifen. Daß dies bei Kebyar nicht der Fall war, liegt am Zusammentreffen der balinesischen Ästhetik mit der westlichen. Hier müssen wir vielleicht etwas ausholen.

Im Gegensatz zu bildlicher Kunst und Kunsthandwerk ist in der Ästhetik der traditionellen Musik Balis die Spannweite der Kriterien breiter. Je strenger die rituelle Verankerung der Musik ist, desto stärker verlagert sich im Begriffspaar ‚schön-gut‘ das Gewicht auf ‚gut‘. Das heißt, wenn die Musik ihre Funktion im Ritual erfüllt und das Ritual erfolgreich ist, dann ist die Musik selbst schön, und es spielt dabei keine Rolle, ob die Instrumente verstimmt sind oder nicht, und ob in der heterophonen Praxis die Figuration immer musikalisch korrekt gespielt wird; nur für den Vortrag der Kernmelodie gibt es die Vorstellung von fehlerhaft. Ein falscher Ton kann hier den Erfolg des Rituals gefährden. Lockert sich die rituelle Bindung und steht das Zeremonielle oder die gehobene, höfische Unterhaltung im Vordergrund, verlagert sich das Gewicht in unserem Begriffspaar fast ganz auf ‚schön‘. Bei höfischen, bzw. ehemals höfischen Tanzdramen, bei der traditionellen Unterhaltung und beim Gamelanwettbewerb sind korrekte Ausführung, präzises Ineinandergreifen der Stimmen, Eleganz der Melodie etc., d.h. das ganze Korpus von Elementen, die stilistische Korrektheit ausmachen, die Kriterien, die das Urteil bestimmen.

In diesem traditionellen ästhetischen System – wenn man es so nennen will – war Kebyar vorerst, d.h. vor dem 2. Weltkrieg, sicher ein Fremdkörper, weil es dafür weder musikalisch, noch von der Zugehörigkeit zu Ritualen oder sozialen Schichten her irgendwelche Standards gab. Musikalisch lebte Kebyar vom Experiment, dem *ex improviso*, etwas, für das es in den traditionellen Gattungen keinen Raum gab, und er war weder an die Musikpflege einer bestimmten sozialen Schicht noch an ein Ritual gebunden. Verspieltheit, Virtuosität, Erfindungsgabe und Originalität des sitzenden Solomusikers/Tänzers waren die ersten Gradmesser für Erfolg.

Dazu kam nun ein externes ästhetisches Kriterium, der Geschmack des westlichen, E-Musik gewohnten Touristen, welcher in Kebyar vergleichbare Bauprinzipien erkannte und würdigte. Den traditionellen Gattungen konnte er vermutlich nur dann etwas abgewinnen, wenn sie kebyarisiert wurden, d.h. als stark verkleinerte Bausteine einem Potpourri (für den Abwechslung ein Gütekriterium ist) einverleibt oder in einen dramatischen Plan (für dessen Erfolg die Stringenz maßgebend ist) eingepaßt wurden. In einer bestimmten Phase muß die Übernahme dieser externen Kriterien in das Korpus von ästhetischen Codes, die Kebyar bestimmten, stattgefunden haben. Das wichtigste Indiz dafür, daß dies erst in den sechziger Jahren geschah, ist, daß den wissenschaftlichen Arbeiten von McPhee und Schlager zufolge in der Zeit davor, Kebyar eine Sondererscheinung war, die keinen Einfluß auf andere Stile hatte. Von den Sechzigerjahren an aber nisten sich Elemente von Kebyar in allen nicht-rituellen Gamelangattungen ein. Die Kebyarästhetik gerät damit in Konflikt mit fast dem gesamten Korpus traditioneller Musik.

Wäre Kebyar ein ausschließlich durch den Tourismus induziertes Phänomen, wäre seine Stellung marginal geblieben. Insofern kann man vielleicht Michel Picards Beobachtungen über die Schwierigkeiten der Balinesen, den Standort ihrer Kunst im Spannungsfeld ‚Ritus – Säkularkunst westlichen Zuschnitts‘ zu definieren (1996: 116), ergänzen. Falls in der Tat Picard's Vermutung stimmt, daß beim Tanztheater erst der Kulturkontakt mit westlichen Touristen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Diskussion um eine neue Ästhetik herbeigeführt hat, gilt dies sicher nicht für die Musik. Kebyar wurzelt in einer (säkularen, modernen) Ästhetik, die die Balinesen selbst entwickelt haben und die sie in die herkömmlichen Gattungen eindringen ließen, wo sie im Stilbereich irreparable Schäden anrichtete.

Tourismus hat überall auf dem Globus bei den indigenen Bevölkerungen Konflikte mit der Tradition heraufbeschworen. Im Falle Balis war aber der Konflikt in der Bevölkerung selbst schon vorhanden und das Ergebnis ästhetisch schon so weit sanktioniert, daß der Musikgeschmack fremder Besucher das Problem nur vertiefte. Bestimmte ältere Stile wären auch ohne ihn dem Untergang geweiht gewesen.

VI. Indonesien und Bali: Kulturpolitik als Konfliktstifter

Konflikt und Gleichgewicht zwischen Ganzem und Gliedern ist ein Stichwort, das angesichts der zwanzig Jahre andauernden Tragödie in Osttimor und den anderen aufflackernden Brandherden im indonesischen Archipel nicht nur den politischen Wissenschaftlern geläufig sind. Das Problem war schon von den Gründern Indonesiens selbst erkannt worden und wurde dementsprechend auch im Motto, das das Wappen ziert, reflektiert: „Einheit in der Vielfalt“ (Bhinneka Tunggal Ika). Die indonesische Sukarno-, Suharto- und Post-Suhartosche Politik war immer vom Problem geprägt, wie man einen Archipel mit unzähligen Ethnien und Sprachen und beinahe zehn Millionen Quadratkilometern Ausdehnung zusammenhält.

Der Grund für die bis heute extrem aufgefächerte Musikkultur Indonesiens liegt in erster Linie in der engen Bindung an andere Kulturelemente wie Sprache und Ritual, in zweiter in der Art und Weise, wie Musik überliefert wurde. In der traditionellen und rituell gebundenen Musik war die Weitergabe der Tradition Sache der Höfe und der teils rituellen, teils säkularen Gamelanvereinigungen in den Dörfern. Bei dem extremen Partikularismus konnte es nicht anders sein, als daß jeder Hof und jede Vereinigung ihren eigenen Stil pflegte. Im Ritualbereich wurde musikalisches Wissen oft streng gehütet; Instrumente, Repertoire, Spieltechnik waren mit Tabus belegt, die sich erst durch die Audiotechnik, d.h. die Möglichkeit, Musik aufzunehmen, lockerten. Die christliche Mission und Islam, die anderswo sehr viel Einfluß auf die Musik nahmen, blieben in Bali gänzlich unwirksam. Erst mit dem holländischen Kolonialismus und der Unabhängigkeit, d.h. mit der Enteignung des Adels und dem Zusammenbruch der Hofkultur änderte sich die Tradition. Einige Gamelans wurden eingemottet, andere verkauft, andere wiederum von neuen Musikervereinen aus den Dörfern übernommen und fast alle kebyarisiert. Die Regierung wartete nicht ab, bis sich die Sache von selbst eingespielt hätte – was mit dem Risiko größerer Verluste verbunden gewesen wäre –, sondern ging etwa 1970 daran, auf Java und Bali, jenen beiden Inseln, die eine besonders prominente Gamelankultur besaßen, staatliche Hochschulen für Musik und Tanz zu gründen und gleichzeitig staatliche Jurys zu bilden (Listibiya, d.i. Majelis Pertimbangan dan Pembinaan Kebudayaan), die Wettbewerbe organisierten. Es ist müßig zu spekulieren, ob die Gamelankultur ernstlich Schaden gelitten hätte, wenn der Staat nicht eingegriffen hätte. Fraglos war dadurch die Existenzgrundlage vieler der besten Musiker gesichert, deren Wissen sonst verloren gegangen wäre. Aber der Nachteil lag in der Unmöglichkeit, dem für Bali's Musikkultur typischen, ja lebensnotwendigen Partikularismus gerecht zu werden.

Man muß sich vorstellen, daß zwischen den Musikvereinen nicht einmal über das Repertoire und die genaue Instrumentation innerhalb der Gattungen Einigkeit bestand und teilweise noch besteht, geschweige denn über den Stil. Bis zur Gründung der Hochschule gab es eine gesunde Konkurrenz zwischen den Höfen und berühmtesten Musikvereinen; nunmehr wurde durch die Übernahme des Unterrichtssystems durch den Staat eine Normierung notwendig, ohne die sich der Stoff nicht vernünftig unterrichten ließ.¹⁶ Innert kürzester Zeit begann ein Streit darum, welcher Stil besser sei und gelehrt werden sollte. Die Folgen der Standardisierung begannen sich auszuwirken, sobald die erste Schülergeneration auf die Dörfer und in ihre Musikvereine zurückkehrte.

Ein Schlüsselement in der Musikausbildung an den Hochschulen verdient noch einen gesonderten Kommentar, die *kreasi baru*. Es handelt sich um ein aus dem Holländischen und Indonesischen geschaffenes Mischwort, das ‚Neukomposition‘ bedeutet. Vermutlich in Anlehnung an die Ausbildungsgänge an amerikanischen Musikhochschulen verlangte man von den Diplomanden die Ablieferung einer Kreasi baru – selbstverständlich nicht als Partitur, sondern als eine bis in die letzten Einzelheiten während Dutzender von Proben einstudierte Aufführung. Der Kandidat erfindet an den wichtigsten Instrumenten das Gerüst und studiert es mit den Kommilitonen zusammen ein, wobei er gleichzeitig die heterophone Idee auf die anderen Instrumente ausweitete. Eine Jury beurteilt dann die konzertante Aufführung. Die Kreasi baru entstammt dem Umfeld des Kebyar, der ja seinerseits auch eine Art Neukomposition gewesen war, genauer ein aus mehreren Musikstücken und musikalischen Ideen zusammengesetzter Potpourri – mit dem Unterschied, daß Kebyarstücke immer noch als Gruppenkomposition, nicht als Produkt eines Individuums entstehen. Die Kreasi baru kann beides

¹⁶ Wir lassen die Frage unbeantwortet, ob durch die Anstellungspolitik zusätzlich bestimmte lokale oder regionale Stile benachteiligt wurden.

sein: Als Examensarbeit im Konservatorium eine individuelle Erfindung, anderswo ein kollektives Produkt.

Es wäre wohl zu einfach, im Vorgehen der Zentralregierung nur den Versuch einer staatlichen Dämpfung des Selbstständigkeitsdranges der lokalen Kulturträger zu sehen; welcher Lehrstoff setzte, wie gesagt, schließlich nicht eine gewisse Vereinfachung voraus. Andererseits sollte man die politischen Motive auch nicht unterschätzen; dazu sind die Parallelen in anderen Bereichen der Kultur- und Sprachpolitik zu unübersehbar.

Schon im Bereich der Sprache verwarf die Regierung den Ausgleich. In der öffentlichen Verwaltung und im Militär ist nur das Indonesische zugelassen, im Erziehungswesen und an den Hochschulen dominiert es völlig, so daß die lokalen Sprachen und Schriften nur noch ein Schattendasein führen. Eine indonesische Musik gab es bis zum zweiten Weltkrieg nicht. Dem standen die von Insel zu Insel und Region zu Region variierenden Instrumentalensembles, Leitern und modalen Strukturen, sowie die an die lokale Sprache gebundene Vokalmusik entgegen. Nur in der populären Musik ist die überregionalen Musikpraxis ein älteres Phänomen, das in die Kolonialzeit zurückreicht. Mit andern Worten, die vom Spätkolonialismus ausgelöste, vor allem wirtschaftlich und sozial bedingte existentielle Krise wurde von einer postkolonialen politischen Identitätskrise abgelöst, Kebyar behielt daher seine psychische und ästhetische Funktion bei. Da sich auch am Geschmack des Touristen – die inzwischen nach Tausenden pro Tag zählen – nichts geändert hat, nimmt Kebyar auch heute noch eine zentrale Stelle in der Musikproduktion ein.

Ist das nun Konfliktbewältigung, wenn unter dem Auge des lenkenden Staats der Drang nach lokaler Selbstbestätigung entschärft wird? Mindestens einige der verantwortungsbewußten älteren Experten unter der balinesischen Elite sehen den Einfluß, den der Staat via Hochschulen auf das Kulturleben nimmt, mit größter Besorgnis. Ihnen würde ich mich anschließen. Indem die Kulturpolitik den indonesischen Einheitsstil fördert, schwächt sie die kulturelle Eigenständigkeit der Region und der Dörfer. Das kann nicht ohne Widerspruch und Konflikt abgehen. So frustrierend es auch für den Baliforscher ist, daß der rituelle und zeremonielle Partikularismus das Herausarbeiten von Normen und Gesetzmäßigkeiten immer wieder verunmöglicht, die Lebendigkeit der kulturellen Äußerungen und insbesondere der Musik liegt ohne Zweifel gerade dort.

Das Überraschende ist, daß die Kulturpolitik einerseits die Einheit über die Vielfalt stellt, andererseits aber durch die Übernahme westlicher akademischer Systeme den Individualkult, der das westliche Künstlertum seit der Renaissance prägt und von dort sich auf die Haltung der Touristen und der Medien global ausgeweitet hat, fördert – ein Ideal außerhalb traditioneller Normen also. Auch in diesem Bereich ist das Potential für einen Konflikt gegeben, denn im traditionellen balinesischen und indonesischen Denken und Agieren bricht nur, wer *amok* ist, aus der spirituellen und sozialen Gemeinschaft und aus Stilnormen der Kunst aus. Hier sind aber vielleicht die Chancen, daß sich der traditionelle Standpunkt durchsetzt, größer.

VII. Schlußbemerkung

Ich hoffe, daß diese Abhandlung über gewisse Phänomene der balinesischen Musik und ihre Synchronizität mit außermusikalischen Ereignissen ausreicht, um der Hypothese Gewicht zu verleihen, daß sich Konfliktsituationen und Konfliktlösungen auch in der Musik niederschlagen. In jedem der vier beschriebenen Fälle gibt es ein musikalisches Korrelat zu einer politischen oder psychosozialen Konfliktsituation, und in jedem der vier Fälle – dies konnte freilich aus Platzgründen nicht überall ausgeführt werden – gibt es zum Modus, mit welchem

man mit dem Konflikt verfährt (austragen, marginalisieren, umleiten, absorbieren, stehen lassen) ein korrelierendes Verfahren in der Musik.

Unter keinen Umständen kommt man bei der Bewertung der musikalischen Produkte um ästhetische Kriterien herum. Gambuh ist schön aus der Sicht der höfischen Kunsttradition, weil er auf sich Exklusivität, extreme Schwierigkeit des Erlernens und Rang im System abstützt. Als Marginalie in der Musik- und Tanzkultur ist er aber für den Geschmack der großen Mehrheit von Musikbeflissenen irrelevant. Kebyar ist schön für den westlichen Touristen, weil er mehr als alle anderen Musikstile dem Schönheitsbegriff der populären westlichen Kunstmusik entspricht. Für den Balinesen war er ursprünglich Spielfeld und unbewußte Verkörperung seines krisenhaften Zustandes; er wurde vermutlich vorerst nicht an traditionellen ästhetischen Kriterien gemessen. Spätestens seit den Siebzigerjahren stieg er zum primären Vehikel für bewußte Sublimation und Werkzeug für künstlerische Gestaltung auf – bis hin zur *kreasi baru* –, blieb aber, glaube ich, nach wie vor kaum abgelöst von den mannigfaltigen Krisen, denen sich der Balinese im spätkolonialen Zeitalter gegenüber sah und heute noch gegenüber sieht.

Verwendete Literatur

- Agung, Ida Anak Agung Gde
1991 *Bali in the 19th century*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Anonym
1938 „Gamelanmuziek van Bali. Ondergangsschemering van een Kunst. Interview met Colin McPhee.“ *Indische Curant*, 13. Dezember 1938, Wiederabdruck in *Djawa* 19 (1939), 183–85.
- Bateson, Gregory, und Margaret Mead
1942 *Balinese character: a photographic analysis*. New York: Academy of Sciences. (*New York Academy of Sciences Special Publication*, 2)
- Bernet Kempers, A.J.
1959 *Ancient Indonesian art*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1959
1988 *The kettledrums in Southeast Asia: a bronze world and its aftermath*. Rotterdam and Brookfield: A.A. Balkema. (*Modern Quaternary Research in Southeast Asia*, 10)
- de Zoete, Beryl, und Walter Spies
1938 *Dance and drama in Bali*. London: Faber & Faber, 1938. Reprints.
- Frédéric, Louis, und Jean-Louis Nou
1996 *Borobudur*. Engl. Ausg. New York etc.: Abbéville Press.
- Goris, Roelof, und Walter Spies
1930 *Bali: godsdienst en ceremoniën*. Hrsg. von der Koninklijke Paketvaart Maatschappij. Batavia: G. Kolff et Co. (auch englische und französische Ausgaben).
- Hildesheimer, Wolfgang
1977 *Mozart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Iyer, Alessandra
1998 *Prambanan: sculpture and dance in ancient Java*. Bangkok: White Lotus.
Rezension: Tilman Seebass in *Imago Musicae* 16/17 (1999/2000), 278–279.
- Kunst, Jaap [und Roelof Goris]
1927/68 *Hindu-Javanese musical instruments*. 2nd. ed. Den Haag: Nijhoff, 1968. – Die erste Ausgabe erschien auf Holländisch 1927 mit Goris' Namen als Koautor auf dem Titelblatt.
- Muschg, Walter
1961 *Von Trakl zu Brecht*. München: Piper.
- Picard, Michel
1996 „Dance and drama in Bali: the making of an Indonesian art form.“ In: Vickers, Adrian, ed., *Being modern in Bali: Image and change*. New Haven (CT): Yale University Southeast Asia Studies, 1996; 115–57. (*Monograph*, 43)
- Ramstedt, Martin
1992 „Indonesian cultural policy in relation to the development of Balinese performing arts.“ *Balinese music in context* [Gedenkschrift Hans Oesch]. Winterthur: Amadeus; 59–84.

- Rembang, I Nyoman
1973 *Gambelan gambuh dan gambelan2 lainnya di Bali*. Denpasar: Konservatori Karawitan.
- Robinson, Geoffrey
1995 *The dark side of paradise: political violence in Bali*. Ithaca (NY) und London: Cornell University Press.
- Schuhmacher, Rüdiger
1985 „Aji Ghūrṇṇita. Eine Balinesische Musiklehre.“ *Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde* 12: 13–49.
- Schulte Nordholt, Henk G.
1986 *Bali: colonial conception and political change, 1700–1940. From shifting hierarchies to fixed order*. Rotterdam: Erasmus University. (*Comparative Area Studies Programme*, 15)
- Seebass, Tilman
1974/5 Rezension von Jacques Brunet, *Musical Traditions of Asia: Bali*, und ders., –: *Java* (Bärenreiter Archiv 2565 015–017; 28–29); und idem, *Unesco Collection Musical Sources IX–1: Bali, IX–2: Java* (Philips 6586 008; 004), in: *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Musik des Orients*, XIII: 99–103.
- 1983 *Compressed version of „gambuh“ (dance drama) in Batuan (district Gianyar, Bali)*. [Textheft und Film]. Göttingen: Institut für den wissenschaftlichen Film.
- 1989 „Theory (English), Lehre (German) versus Téori (Indonesian).“ In: *Atti del XIV congresso della Società Internazionale di Musicologia, Bologna 27 agosto–1° settembre, Ferrara-Parma, 30 agosto, 1987*. A cura di Angelo Pompilio, Donatella Restani, Lorenzo Bianconi e F. Alberto Gallo. Bologna: EDT, 1990; vol. I, 200–21.
- 1996 „Change in Balinese Musical Life: „Kebiar“ in the 1920s and 1930s.“ In: Vickers, Adrian, ed., *Being modern in Bali: Image and change*. New Haven (CT): Yale University Southeast Asia Studies, 1996; 71–91. (*Monograph*, 43)
- Swellengrebel, J. L.
1960 „Introduction.“ In: *Bali. studies in life, thought, and ritual*. Den Haag und Bandung: W. van Hoeve; 1–76
- Vickers, Adrian, ed.
im Druck *Gambuh: das alte Balinesische Tanzdrama*. [In Indonesisch]. Mit Beiträgen verschiedener Autoren. Denpasar: Lontar Foundation.

MAX PETER BAUMANN

Musikfestivals –
Begegnung und Konflikt im transkulturellen Diskurs

1. Zwischen Nationalismus, Moderne und Globalisierung

In der Kultur- und Geschichtsauffassung des 20. Jahrhunderts hatten sich unter anderem zwei große Trends abgezeichnet, die zueinander im Konflikt stehen: Erstens die Kritik der Moderne an dem traditionellen bzw. essentialistischen Kulturverständnis und zweitens – in Gegenreaktion darauf – der bewusste Rekurs auf eine Kulturphilosophie des Konservierens und der Revitalisierung des Vergangenen. Es zeigte sich allerdings, dass nach Wirtschaftskrisen, Weltkriegen, Weltrevolution, Glaubensschwund, Sinnverlust und Wert-Desorientierung weder das modernistische Denken, noch traditionelle Maßstäbe, weder neue Werte noch überlieferte Normen für sich allein ausreichen, um die beschleunigten globalen Probleme der Gegenwart, geschweige denn jene der Zukunft, zu lösen (Sandvoss 1994: 320).

Die Postmoderne brachte mit ihrem radikalen Bekenntnis zur kulturellen Pluralität die Einsicht in die kulturabhängigen Wertekonstruktionen noch einmal pointiert auf den Begriff. Der Zusammenbruch der bis anhin eher essentialistisch wahrgenommenen Kulturkonzepte nahm jedoch in vielen Bereichen das Maß einer neuen Desorientierung an. Denn in letzter Konsequenz bedeutet das Bekenntnis zu einem radikalen Pluralismus eine veränderte Grundsituation, in der jede bewertende Neupositionierung in der fortschreitenden Differenz und Entgrenzung immer wieder von neuem dekonstruierbar wird. Diese „Kultur der Übergänge“ entgrenzt die nationalen und fundamentalistischen Sichtweisen durch das Konfliktfeld interkultureller Prozesse (Belobratow 1998: 1). Die damit wechselweise verbundenen Prozesse der Neu-Identifizierung bzw. der jeweils vorausgehenden De- oder Gegenidentifizierung verursachen Irritationen, welche – im Widerstreit mentaler Konstrukte – die radikale Pluralität deutlicher vor Augen führen (vgl. Mall 1995). Einzelne Sachverhalte, Ideen, Positionen, Wertvorstellungen und Identifikationen werden auf diese Weise laufend dezentriert und werden damit auch unter dem Aspekt differenter Codes lesbar. Die Vielheit des Lokalen wird im globalen Diskurs auf beschleunigte Weise präsent, zugleich aber in neuen Kontexten mehrdeutig interpretiert und in anderen Wertzuordnungen beurteilt. „Different people have different notions of what is local and how that space is reproduced, maintained and imagined.“ (Erlmann 1998: 13) Dies wirkt sowohl den essentialistischen Denkweisen als auch den „Uniformisierungseffekten der expandierenden Funktionswelt“ entgegen (vgl. Welsch 1993: 324). Die Vielheit ist damit zur Gestalt der kreativen Freiheit geworden. Konstitutiv bleiben demnach Pluralität, Dekonstruktion und kulturelle Hybridbildungen sowohl in hochkarätigen Formen als auch im Trivialen (Welsch 1993: 207). Alle kulturellen Phänomene sind – wie Wolfgang Iepenes (1996: 23) meint – ohnehin nur noch Mischformen, da „sich die lokale Kultur – gesamtgesellschaftlich wie in Bezug auf das Individuum gesehen – zunehmend aus kulturellen ‚Materialien‘ unterschiedlichster Herkunft zusammensetzt.“ (Harmsen 1999: 104) Die Wahrnehmung dieses „kulturellen Kontinuums“ hebt sich prinzipiell ab von den traditionalistischen Ideen und Ideologien, welche die Einzelkultur als territorial gebundene und als klar abgrenzbare interpretierten und sie auf distinktive Merkmale wie „original“, „echt“, „authentisch“ oder „ideal“ einschränkten. Aber auch die Exklusivauffassung von der Logik

der einen Moderne wurde wie die Logik der einen nationalen (Leit)Kultur mit ihrem romantisch-emphatischen Anspruch des *einen* „Wahren“ (Wissen), des *einen* „Schönen“ (Ästhetik) und des *einen* „Guten“ (von Moral und Politik) mit dem Zusammenprall unterschiedlicher Welt- und Kulturhorizonte langsam aber nachhaltig durch die Logik der Vielheiten ausdifferenziert. Entgegen der vermuteten „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“ (Habermas 1988) erfolgt zunehmend eine Ausdifferenzierung in der Wahrnehmung vieler Logiken im lokalen, nationalen oder internationalen Nebeneinander unterschiedlicher Weltsichten, Wissenskonzepten, Geschmacksauffassungen und Moralvorstellungen. Die von Jürgen Habermas betonten (1.) kognitiv-instrumentellen, (2.) ästhetisch-expressiven und (3.) moralisch-praktischen Wissenschaftskonzepte (Habermas 1994: 184) kennen inzwischen doch nicht nur die eine, sondern viele interne Geschichten sowohl auf lokalen, regionalen, nationalen und transnationalen Ebenen. Diese Geschichten sind nicht mehr hierarchisch unter den einen Hut eines essentialistischen oder modernistischen Kulturbegriffs zu bringen noch kann man ihnen den Hut einer einzigen großen Erzähltradition überstülpen. Es ist vermutlich sogar ein Abschied von den „beiden wichtigsten narrativen Entwürfen der Moderne – die vorherrschenden Versionen des Liberalismus und des Marxismus –, die beide das Telos der Geschichte in einer letztendlich universellen Weltkultur verkörpert sehen.“ (Sousa Ribeiro 1998: 1)

2. Vom Kult der kulturellen Identität im Konflikt zur Globalisierung: zwischen Authentizität, Identitätswahn, Alterität und Selbstbestimmung

Die Prozesse der Globalisierung sind durch den Weltmarkt inzwischen eine gegebene Realität und werden von den Wirtschaftsunternehmen kaum mehr hinterfragt. Hinterfragt wird dagegen eine mögliche kulturelle Globalisierung. Globalisierung verunsichert existente kulturelle Identitätskonzepte. In Reaktion darauf entwickeln sich oft Widerstand und Subversion (vgl. Sakolsky 1995). Besonders benachteiligte Gruppen formieren sich mit regional-kulturellen Identitätsstrategien und bringen ihre politischen Anliegen entsprechend vor. Das Anliegen bleibt in erster Linie die kulturelle Selbstbestimmung, die aber zusehends in Konflikt mit wachsenden Konsumwünschen gerät. Die Ängste vor der Globalisierung sind unter anderem Reaktionen auf die Theorie des zweckrationalen Handelns (Max Weber), auf die Kulturimperialismus-Theorie (John Tomlinson 1991) oder auf die einhergehenden Homogenisierung- bzw. Standardisierungstheorien (Theodor W. Adorno). Die Ängste beziehen sich auf die Thesen von den Kulturgütern als Ware, welche inzwischen eher den Gesetzen des Marktes anstelle denen einer kulturimmanenten Ästhetik unterworfen würden. Ängste basieren auch auf der These von der McDonaldisierung (George Ritzer 1993), d.h. der Geschmacksanpassung aufgrund von Verkaufs-Charts, Einschalt- und Zuhörer-Quoten (*Top of the Pops*). Malm und Wallis (1992: 208–15) hatten bereits in ihrer früheren Studie *Big Sounds from Small Peoples* (1984: 297–302) zwischen vier unterschiedlichen Modellen des kulturellen Austausches unterschieden. Es sind dies folgende Interaktionsmuster:

- (1.) Kulturaustausch (*cultural exchange*) unter relativ gegenseitig ausgewogenen Bedingungen;
- (2.) Kulturdominanz (*cultural dominance*), bei der die eine Kultur die andere dominiert;
- (3.) Kulturimperialismus (*cultural imperialism*), bei welchem die Dominanz verstärkt wird durch den Fluss von Kapital und Ressourcen aus der dominierenden Kultur in die dominierte hinein und den Weg zurück, und
- (4.) Transkulturation (*transculturation*), welche bestimmt ist durch weltweit operierende transnationale Korporationen, deren Technologietransfer und deren Vermarktungsstrategien neue Bedürfnisse schaffen (s. auch Malm 1992: 219).

Wallis und Malm zeigten mit ihren Modellen allgemeine Grundtendenzen für den Bereich der Musiken der Welt auf. Die Realität scheint allerdings im Einzelfall doch viel komplexer zu sein und wird seit den 1990er Jahren eher im Kontext verschiedener *image-centered, narrative-based mediascapes* (Apparudai 1995: 299) gesehen. Brian Longhurst stellt hierzu fest:

„Such mediascapes would not be the product of one group or controlling organization, but involve complex negotiations and struggles around the placing together of different elements. The mediascape is like a landscape in that it can be seen in different ways from alternative perspectives and is relatively open to different uses. The idea suggests that configurations of media are very complex, and that while they are affected by the operation of power, they are not simply subject to the whims of powerful corporations or governments.“ (Longhurst 1995: 53).

Zwar wird die führende Rolle großer Unternehmen gesehen, doch plädiert Longhurst gleichzeitig für spezifischere Analyseansätze dieser „Mediascapes“: „It suggests that more attention should be paid to the production (and consumption) of music in specific local contexts, as part of a consideration of the interaction of the global and the local.“ (Longhurst 1995: 53) Kulturelle Identität wird unter diesen Vorzeichen als eine „spannungsvolle Konstruktion“ erkannt, die durch Ambivalenzmomente entscheidend strukturiert ist, die weder blind den Globalisierungstrends ausgesetzt bleibt noch sich widerspruchsfrei zu lokal, regional, national oder kosmopolitisch orientierten Strömungen begreift. Kulturelle Identität ist keine Konstante, sondern ein dynamisch-unabgeschlossener Habitus, bestimmt durch das Vertraute des Eigenen in der Auseinandersetzung mit der Unvertrautheit der potentiell immer gegebenen Alterität. Das mentale Konstrukt in der Gleichsetzung von Gesellschaft, Kultur und Territorium ist in Bezug auf die Realität nicht haltbar (Harmsen 1999: 100). Die zunehmende Autonomie des Selbst nimmt dort – wo zentrierte Gewalt- und Machtmonopole aufgebrochen werden – die angebotene Vielfalt automatisch selektiv wahr und verabschiedet sich mit erlangter Mündigkeit von vordefiniertem Identitätswahn. Jene „anderen“, die in den europäischen Diskursen jahrhundertlang bloß als Objekte und Repräsentierte vorkamen, beginnen nun für sich selbst zu sprechen (Honold 1997: 3). In der Begegnung und im dialogischen Konflikt mit distinktiven Kulturkonstrukten zeichnen sich „die Prozesse der lokalen Selektion, der Ablehnung, Aneignung, (Re-)Interpretation oder Transformation“ ab. Es ist mehr und mehr das Individuum, welches in seinem sozialen Kontext sein „kulturelles“ Umfeld aus sucht und sein kulturelles Repertoire auf mehr oder weniger kreative Weise mitgestaltet (Harmsen 1999: 104).

3. Multipolare Wechselbeziehungen und globale Gesellschaft

Aus der Sicht des Weltmarktes werden kulturell begründete Grenzen und Identitätskonzeptionen in erster Linie als Hindernis für die freie Marktwirtschaft empfunden. Kritisiert wird hierbei vor allem der immer wieder ins Feld geführte statische Kulturbegriff der Essentialisten und deren technologiefeindliche Kulturkritik. Gerade im Kult und der bewussten Pflege von regionalen oder nationalen Identitätskonzepten („*miar sin miar*“) rekurrierte auch die Musikfolklore immer wieder auf das Territoriale, Authentische, Traditionale, auf das Typische, Echte, Wahre oder Charakteristische. Im Gefolge des erstarkenden Nationalismus des 19. Jahrhunderts wurden solche Topoi gerne zum Nationalen erhoben. Zu Beginn der neuen Nationalstaatsideen war der Begriff der „Nation“ zwar noch eher eine progressive Integrations- und Identifikationsfigur, die das partikularistische Denken zu überwinden half. Aber gerade unter dem Deckmantel des Nationenbegriffs heftete sich dieses Nationale zu sehr an emotional be-

stimmte, kulturelle Abgrenzungen und Inhalte. Der nationale Kulturfaktor bezog sich nach 1900 in der Regel zudem retrospektiv noch eher auf die rurale Folklore eines vorindustriell imaginierten Landlebens und offenbarte darin und im Zusammengehen mit den restaurativen Kräften eine „fundamentalistisch“ geprägte Verhaltensstruktur. Der volkskundliche Raum wurde über die mentalen Konstrukte des Ethnisch-Mythisch-Narrativen, der Authentizität und des (Art)Echten im Nationalsozialismus schließlich bis zur Absurdität hin als Blut- und Bodentheorie konzipiert. Das „Reinheitsgebot“ der Rasse und Kultur, die Ideologie der puristischen Kulturkonzeption, die Ideen der „Verwurzelung“ verloren sich zum Teil in einem nachhaltig wirkenden Identitätsfetischismus. Kultur- und Identitätsprozesse sind aber prinzipiell immer etwas Unabgeschlossenes:

„Das Bewusstsein von dieser Unabgeschlossenheit ist die notwendige Voraussetzung für eine Weltkultur, die (...) wirklich keinen Inhalt hat oder haben kann, sondern aus nichts anderem als aus der Bereitschaft besteht, die Grenzen nicht als Abgrenzungen, sondern als Orte des Übergangs, der Über-Setzung, zu betrachten.“ (Sousa Ribeiro 1989: 9).

Das Prinzip der Territorialität und das der (ethnischen) Abstammung im Verbund mit einer puristisch geprägten Abgrenzungsrhetorik von Kultur, Region und Heimat ist allerdings in vielen Köpfen weiterhin latent vorhanden. Dies offenbart sich letztlich immer wieder in den aufflackernden Diskussionen um die „Ausländerfrage“ oder etwa der „deutschen Leitkultur“ und der Reinheit der deutschen Sprache. Die Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen, die „kulturelle Hybridation“ an den Interaktionspunkten von „Grenzen“ sind allenthalben für ganz Europa schon jahrhundertlang wirksam gewesen, nicht nur in Fragen der Königshäuser, der Wirtschaft und des Handels, der Kochkunst, Flora und Fauna, sondern auch in denen der Religionen und Kulturen, ganz zu schweigen von jenen in der europäischen und außereuropäischen Musikgeschichte. Transnationale Entwicklungen sind historisch gesehen nicht neu. Neu ist allerdings die Geschwindigkeit, mit der im Zeitalter der Globalisierung grenzüberschreitend die Mobilität von Personen, Markt, Kapital, Technik und Kulturgüter voranschreitet sowie die Omnipräsenz der weltweit strukturierten Medientechnologien, die damit verbundenen beschleunigten Zeitabläufe bei Innovationen und der zunehmende Druck zur permanenten Veränderung. Hinter den technischen und ökonomischen Mitteln der Globalisierung stehen die Wirtschaftskonzerne als treibende Kräfte, die letztlich aber auch die Voraussetzungen schaffen, dass auch Staaten mit autoritären Strukturen zu Verhandlungspartnern werden. Hieraus leiten sich wiederum die Postulate ab, die wirtschaftlichen Rechte seien auf globaler Ebene zu verhandeln, um diese schließlich dereinst ebenso um die sozialen und kulturellen Rechte zu erweitern. Die Menschenrechtspostulate der UN und das Unesco-Projekt „Our Creative Diversity“ vermitteln hierzu die global konzipierte regulative Idee des friedlichen Zusammenlebens auf der Basis unterschiedlicher kultureller Ausdrucksformen (Unesco Report 1995).

4. Wertewandel und Dynamisierung des Kulturbegriffs

Die zunehmende multipolare Orientierung erzeugt auch im Bereich der Musik eine laufende Dekonstruktion von traditionellen Kultur- und Identitätskonzepten. Der einst scheinbar unveränderliche Wesenscharakter von Raum-, Zeit-, Kultur- und traditionellen Musikkonzeptionen wurde zwar schon immer durch die Dynamik der Grenzüberschreitungen in allen Bereichen des Lebens und der Alltagskultur stetig und mit Nachhaltigkeit in Frage gestellt, selbst dort, wo ideologische Befangenheit es anders zu interpretieren trachtete. Die Prozesse werden heute allerdings wegen ihrer beschleunigten Abläufe leichter erfahrbar. De-Essenta-

lisierung, De-Zentrierung, De-Territorialisierung und De-Kontextualisierung sind hierbei die herausragenden Stichworte. Aber trotz dieser multipolaren Prozesse ist es erstaunlich, dass in der deutschen Sprache das Wort „Musik“ – im Unterschied etwa zu dem Englischen „*music and musics*“ (vgl. Baumann 1992) weiterhin fast nur im Singular verwendet wird. Dabei ist es gerade die grenzüberschreitende Wahrnehmung der Musiken-Vielfalt, welche das Bewusstsein für den Wertewandel sowie für den Wandel des traditionellen Kulturbegriffes vorbereitete, auch wenn die Sprache den neuen Begrifflichkeiten hinterherhinkt. Für die Schaffung eines zunehmend überregionalen, transnationalen und schließlich auch transkulturellen Bewusstseins von „Musiken der Welt“ war im 20. Jahrhundert der schnell angestiegene Informationsfluss ausschlaggebend. Die grenzüberschreitenden Entdeckungen der musikalischen Vielfalt war u. a. durch folgende Faktoren gekennzeichnet:

- die ethnologische Dokumentation traditioneller Musikkulturen seit der Gründung von Phonogrammarchiven um 1900, das *International Council for Traditional Music* (gegründet 1947) und die *Society for Ethnomusicology* (seit 1953)
- die Herausgabe verschiedener Schallplattenreihen mit traditionellen und populären Musiken der Kulturen der Welt
- die Migration der „Gastarbeiter“, allgemeine Mobilität und weltweiter Tourismus seit den 60er Jahren
- die *Folk Revival* Bewegungen seit dem *Newport Folk Festival* 1959 und der *Women's Music Festivals* seit 1980
- die anglo-amerikanische, europäische und lateinamerikanische Folkbewegung (die ersteren seit den 1960er, die letztere seit Allendes Sturz im Jahr 1973)
- die Organisation von Folk- Meta- und Weltmusikfestivals in allen großen Städten der Welt (u. a. WOMAD: das *World of Music and Dance Festival* seit 1982)
- die Wahrnehmung „exotischer“ Musikinstrumente im Kontext von Jazz-Festivals (*Jazz Meets the World*, MPS-Schallplattenreihe ab 1968, produziert von Joachim E. Berendt)
- *World-Music-Projekte* von bekannten Musikern wie Paul Simon, Peter Gabriel, Mickey Hart, David Byrne, Ry Cooder, Led Zeppelin, Santana und anderen
- die Kritik an der „Mentalität des Kulturkolonialismus“ (vgl. Warnier 1999: 78–83) und der weltweiten Missionierung als geistiges Erbe des 19. Jahrhunderts (gegen Etablierung von Musikkonservatorien europäischen Zuschnitts in der sogenannten „Dritten Welt“ bei gleichzeitigem Verbot indigener Musiktraditionen)
- die Diskussionen um den Multikulturalismus seit den 1980er Jahren (Bade 1996: 135; Volk 1998)
- die Unesco-Mexico-Konferenz von 1982 mit dem Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt und Diversität (Schöffthaler/Dyroff 1996)
- die Air Port-Kultur mit typischen Musikinstrumenten des jeweiligen Landes
- die neuen Medien: von der Musikkassette über LPs, CDs und PCs, Rundfunk, Fernsehen, Internet und Napster (multikulturelle Radioprogramme)
- die weltweite Markt-Deregulationen seit dem Fall der Mauer (1989)
- neue CD-Editionen mit „*cross-cultural*“ und „*musical hybrids*“ in „*collaboration across races and places*“ (Tylor 1997: 187). Es sind Projekte seit 1995, welche über die traditionellen und ebenso über die einseitig westlich orientierten Konzepte der *World Fusion Music* und des *World Beat* weit hinausgehen (vgl. Nettle 1992; Schnabel 1998; Taylor 1997; Guilbault 1997).

Was schließlich mit der De-Regulation des Marktes in der Idee vom freien Fluss des Kapitals, der Waren und Ideen umgesetzt werden sollte, wurde auch unter dem Aspekt der neuen kulturellen Kreativität zu eigen gemacht. Zwar wurden neue Informationen über tra-

ditionelle Musikkulturen in erster Linie wieder nach den alten Mustern an national verstandenen Kulturbegriffen, Musikarten und Instrumenten dingfest gemacht. Das Musikalisch-Traditionale im engeren Sinne kam vorerst im Verhältnis zu der marktbestimmenden *World Music* zwar nur am Rande zur Geltung. Über größere Kampagnen von Pop Stars wie Sting, Peter Gabriel, Paul Simon und Milton Nascimento, über Festivals traditioneller Musik und *World Music Festivals* (im Pazifischen Raum, in Australien, in Amerika durch *The Smithsonian Institution*, in Berlin durch das Haus der Kulturen der Welt und in Paris durch das *Musée de l'Homme* usw.) wurden jedoch direkt und indirekt immer auch traditionelle Musikgruppen gefördert. Ein neues Bewusstsein von der Differenz der Musikkulturen der Welt wurde so über bekannte Künstler im Synergieeffekt geschaffen. Neben dieser Bestandssichtung wurde das Potential kultureller Ausdrucksformen zunehmend auch transkulturell wahrgenommen und als Bausteine für neue, ent-nationalisierte Musikkreationen genutzt.

Säkularisierung, Demokratisierung, Gleichheitsprinzip und Individualisierung schlugen sich so in allen gesellschaftlichen Bereichen nieder. Die zunehmend global sich auswirkenden Einflüsse der Informationsgesellschaft produzierten entsprechend neue Kenntnisse über kulturelle Ausdrucksformen, Musiken und Musikinstrumente unterschiedlicher Länder, über Traditionen, Stile und Stilmischungen. Die erstarrten Fronten zwischen Unterhaltungsmusik, Klassik, Jazz, Pop und Rock begannen sich im Kontext von *World Beat*, *Global Pop*, *Ethnopop*, *World Music*, *Fusion* oder *Transculture* zu verwischen. Anachronistische Begrifflichkeiten, wie die in Deutschland weiterhin noch vorgenommene Unterteilung in E-Musik (für ernste Musik, d.h. Klassik) und U-Musik (für unterhaltende Musik) spiegeln hierbei weniger den Sachverhalt als vielmehr die Trägheit institutioneller Einteilungskriterien wider. Der Mentalitätswandel von den romantischen Ideen des Reinheitsgebots in Auffassungen vom „Ernsten“ und „Unterhaltenden“, vom „Authentischen“, „Echten“ und „Traditionellen“ wurde im Schaffen der Musiker selber zunehmend abgelöst durch multi-kulturelle und transkulturelle Experimentierlust, mit denen ethnozentrische und nationale Konzepte zum Teil bewusst durchbrochen werden. Insgesamt ist ein Bewusstseinswandel festzustellen, der sich besonders in der Auffächerung des Kulturbegriffes abzeichnet. Es sind dies zusammenfassend (1.) der traditionelle, (2.) der erweiterte und (3.) der transkulturelle Kulturbegriff:

1. Der romantische Begriff des ethnisch zentrierten Handelns auf der Grundlage des Lokalen als Heimat exklusiver Werte kann als der traditionelle Kulturbegriff aus der Überlieferung des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden (die Musik im Dorf unter der Linde (*traditional village*). Er ist und war im Wesentlichen durch ethnozentrische und nationale Perspektiven in der (missverstandenen) Nachfolge Herders essentialistisch geprägt.
2. Der erweiterte Kulturbegriff des interethnischen Handelns verortet im Lokalen das inter-kulturelle Miteinander von Ansässigen und Immigranten, indem die zusammenprallenden Kulturkonzepte mentalitätsmäßig bewusst als Vielfalt gegenseitig toleriert und in ihrer Verschiedenheit von „face-to-face“ grundsätzlich akzeptiert und geachtet werden (Musiken im „*global village*“).
3. Das interethnische Handeln wird schließlich zusehends durch den transnationalen Bewusstseinshorizont des Mediasiert-Globalen mitbestimmt. Im lokalen Handeln kann bereits ein entterritorialisierter und transkultureller Bewusstseinswandel konstatiert werden, der unterschiedlichste Anleihen in distanten kulturellen Ausdrucksformen machen kann, ohne vor Ort je mit den Erfahrungen direkt (*face-to-face*) konfrontiert zu sein. Mentalitätsmäßig ist für den Kosmopoliten die ganze Welt auf eklektische Weise eine Fundgrube geworden, aus der er seine Bausteine schöpft und auf individuelle Weise kreativ verarbeitet (Musik als „*globales*“ Handeln).

Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass die eine Kulturkonzeption die andere obsolet machte. Ganz im Gegenteil, ein Kennzeichen der Nachmoderne besteht eben darin, dass die Vielfalt der Differenz auch hierin erhalten bleibt, unterschiedliche mentale Konstrukte ohne weiteres im Nebeneinander und auch in verschiedenen oder gleichen Musikgruppen existieren können und ebenso gleichzeitig oder nacheinander zum Ausdruck gebracht werden.

5. Transkulturelle Werkstatt: jenseits von Homogenisierung und Partikularismus

In der Begegnung und im Konflikt der Kulturen der Welt spielen international ausgerichtete Festivalveranstaltungen eine immer wichtiger werdende Rolle. Sie werden zu Wegbereitern für die friedliche Idee, über die Erfahrung der interkulturellen Differenz neue, kreative Umgangsformen der gegenseitigen Achtung zu entwickeln und kulturell bedingte Vorurteile abzubauen. Im Europa der Regionen, an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, verwirklicht sich der Dialog der Kulturen im zunehmenden Spannungsgefälle von eher lokal oder global orientierten Musikgruppen und Interaktionsmodellen (Baumann 1994).

In den Denkmodellen sowohl des universalistischen als auch des kulturelrelativistischen Denkens konnte man immer wieder kontrovers diskutierte Widersprüche ausmachen. Der Universalismus hatte einst mit seinem spezifischen Vernunftkonzept der Aufklärung („alle sind gleich“) und dem Gedanken der ihm immanenten Modernisierung das globale Anliegen, die ganze Welt in ihrer Gleichheit emanzipieren zu wollen. Er lief damit in der Praxis unweigerlich auch in eine musikalische Missionierungs-, Kolonialisierungs- und Globalisierungsfalle. Wird unter Globalisierung primär nur die Markterweiterung oder die Integration von Räumen verstanden, so stellt sich die Frage nach der Anpassung von Musikgruppen und Musikorganisatoren an diese veränderten Rahmenbedingungen. Der Kulturelrelativismus dagegen („jeder ist anders“) hatte mit seiner globalen Idee der vielen Vernunftkonzepte und mit der Vielfalt der Kulturen das lokale und damit oft auch partikularisierende Anliegen, die einzelne Tradition oder musikalische Ethnie in ihrer Einmaligkeit und Festlegung für sich alleine stehen zu lassen. In der Konsequenz haben sich auch Selbstgettoisierung, Fundamentalismen und Ethnisierungseffekte abgezeichnet.

Weder universalistische noch kulturelrelativistische Programme können in ihrer übersteigerten Wahrnehmung eine Antwort auf die Zeit von heute sein. Denn in der Sehnsucht nach einfachen politischen Formeln hießen derart verkürzte Polaritäten doch nur „Partikularismus“ versus „Homogenisierung“. Samuel P. Huntington (1993) prognostizierte diese unterschwelligen Tendenzen für die postmoderne Zeit in der griffigen Formel (1.) als These von der Modernisierung und Verwestlichung der Kulturen („*the West against the Rest*“) oder aber (2.) die These vom „Kampf der Kulturen“ („*the Clash of Civilizations*“).

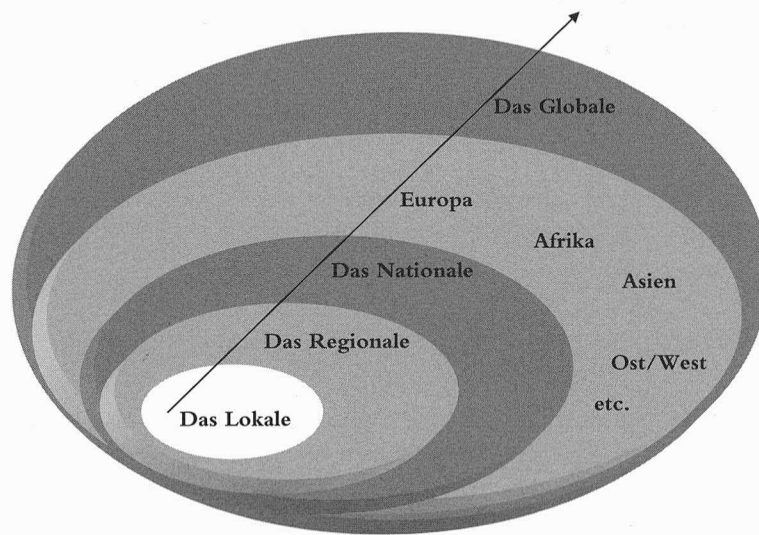
Doch wird erst ein mehr oder weniger gleichberechtigter Dialog aus den beiden Sackgasen herausführen: ein Dialog, der in der Dynamik der interkulturellen Begegnung stattfindet und das Andere in seiner Andersheit prinzipiell anerkennt, ohne das Eigene zu überbetonen, festsetzen zu wollen oder zu verdrängen (Baumann 1996). Musikfestivals, die solch eine traditionelle Vielfalt unterschiedlicher Kulturen zum Ausdruck bringen, bilden den idealen Ort der multikulturellen Begegnung in der Praxis sowohl der Fremd- als auch Selbsterfahrung.

Festival-Veranstalter haben sich mehrere Fragen zu stellen: Gibt es so etwas wie einen „Konflikt der Kulturen“ im regionalen Bereich traditioneller Musik oder handelt es sich hierbei – mit den Worten von Dieter Senghaas (1998) – nicht vielmehr um einen „Konflikt der Einzelkultur mit sich selber“? Wie gestaltet sich der Dialog zwischen Modernisten und Traditionalisten, zwischen „europäischer Musik“ und „außereuropäischer Musik“, zwischen

Volksmusik/Folk und *Global Pop*? – Wie wirkt sich die moderne kulturelle Vielfalt mit ihren Modernisierungsschüben auf die Musik der Regionen und ihre traditionellen Konzepte aus? Welche Wege kommen und führen aus der Moderne heraus? (Welsch 1994: 37).

Die regionalen Traditionen stehen heute im Wechselverhältnis zur musikalischen Vielsprachigkeit und zum interkulturellen Musizieren und Improvisieren. Im Zeitalter des Tourismus, der Migrationen, des Zusammenwachsens der Welt und der technologisch bedingten Globalisierung wird die „Konzeptualisierung von Kultur und Region“ (Bahadir 2000: 9–11) auf ganz unterschiedliche und höchst differenzierte Weise auch musikalisch in Szene gesetzt. Die Region, in der musiziert wird, ist hierbei zu unterscheiden von der (Trans)Region, die durch Musik symbolisch zur Darstellung gebracht wird.

Abb. 1: Lokale, regionale, nationale und transnationale Konstrukte in ihrer hierarchisch-mental Einschließlichkeit (Grafik, Verf.).



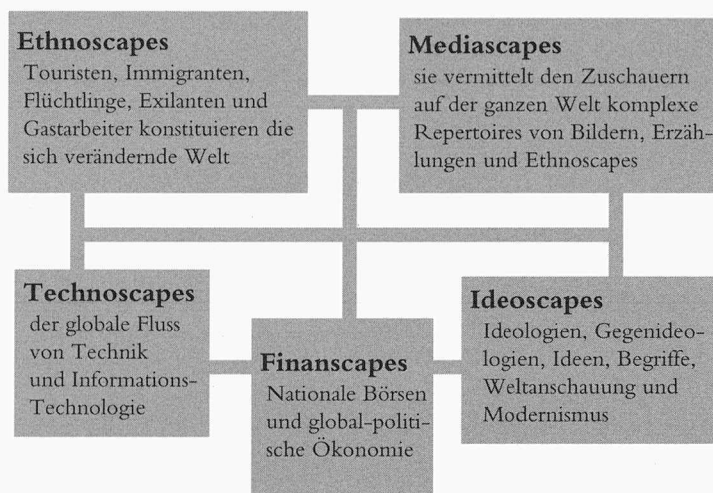
Das Lokale, Regionale, Nationale, das Europäische, Ost und West sind als kulturelle Rubriken in der Musik auch heute noch unterschiedlich weit gefasste Identifikationsräume, die in der Konstruktion von Kultur und Raum sich allerdings zunehmend de-territorialisieren (vgl. Abb. 1). Unter dem Konzept der „musikalischen Identität“ werden hier allerdings subjektive Gefühle und Bewertungen von Bevölkerungsgruppen verstanden, die auf ähnlichen und gemeinsamen Erfahrungen basieren und sich über eine längere Zeit erstrecken, sich aber auch wandeln. Gemeinsam sind den Gruppen für gewöhnlich Erfahrungen der Sprache, Religion und Bräuche, sowie ein besonderer Bezug zu der räumlich-geografischen Umgebung. Migration und Tourismus haben diese Erfahrung des Raumes erheblich erweitert, die Welt ist kleiner, aber auch durchmischter geworden. Auch die musikalisch-kulturelle Identität ist längst nicht mehr allein eindimensional aufs Lokale des Eigenen bezogen. Das Lokale und das Regionale, das Nationale und das Globale haben sich verschwistert zum „Glokalen“ der vernetzten Wechselbeziehungen.

Kultur wird nach Immanuel Wallerstein zum „ideologischen Schlachtfeld des modernen Weltsystems“ (1995: 31). Charakteristisch hierbei sei die Tatsache, dass „die Weltkultur sowohl durch die zunehmende Vernetzung unterschiedlicher Lokalkulturen geschaffen wird als auch durch die Weiterentwicklung von Kulturen, die überhaupt nicht mehr in einer bestimmten Region ihre Verankerung kennen. (Hannerz 1995: 237). Hierbei sind es nach dem

Anthropologen Arjun Appadurai (1995: 296–300) besonders fünf Dimensionen, die den globalen kulturellen Fluß (*global cultural flow*) bestimmen. Es sind dies 1. ethnische, 2. mediale, 3. technologische, 4. ökonomische und 5. ideologische Konstrukte bzw. in Appadurais Terminologie: *Ethnoscapes*, *Mediascapes*, *Technoscapes*, *Finanscapes* und *Ideoscapes* (vgl. Abb. 2).

Abb. 2: Die fünf Dimensionen des globalen kulturellen Flusses (*global cultural flow*) nach A. Appadurai (1995: 296–300); (Grafik, Verf.).

Fünf Dimensionen der globalen kulturellen Dynamik



Die *Ethnoscape* bezieht sich auf das globale Phänomen des Tourismus, der Immigrationsbewegungen von Flüchtlingen und Gastarbeitern, die ein multikulturelles Phänomen forcieren. Die *Mediascape* zeigt den Zuschauern komplexe Images von sozialen Narrationen und ethnischen Bräuchen. Die *Technoscape* verbreitet mechanische und informationsbezogene Technologie, mit welcher das Wissen transportiert wird. Die *Finanscape* ist der Fluss des Kapitals, und die *Ideoscape* wird dominiert durch politische Ideologien und post-modernistische Fortschrittsideen. Alle fünf Bereiche haben ihre Eigengesetzlichkeit: Leute, Maschinerie, Geld, Bilder und Ideen folgen inzwischen dynamischen Prozessen, die voneinander losgekoppelt sind. In diesem kulturell zunehmend deterritorialisierten Kontext sind heute gewiss auch alle unterschiedlichen Arten von großen und internationalen Festivals zu sehen, sei es nun das internationale Rudolstädter Festival, das Afrika-Festival in Würzburg, ein Hackbrett-Festival in München, ein Samba Festival in Würzburg oder das Ethnocamp in Falún.

6. Musikfestivals als Stätte der interkulturellen Begegnung

Festivals feiern die *Ethnoscapes* mit den Mitteln musikalischer Ausdrucksformen. Sie feiern lokale, regionale, nationale oder kosmopolitische Identitätskonzepte und markieren über bestimmte Traditionen, Revivals, Musikgenres, Musikinstrumente oder regionale Bezüge die Vielfalt und Pluralität der Ausdrucksformen. Im musikalischen Wettkampf von Sängern und Musikern, von Folkgruppen, Volkstänzern, zwischen Tradition, Innovation und Avantgarde, aber auch in der Präsenz von ethnischen Minderheiten artikuliert sich ein gesellschaftspolitisches Bewusstsein der grundsätzlichen Gleichberechtigung trotz kultureller Differenz.

Internationale Veranstaltungen des *European Forum of World Wide Music Festivals*, zu denen auch das in Deutschland wohl größte Tanz- & FolkFest in Rudolstadt zählt, tragen bei zur interkulturellen Verständigung über alle nationalen Grenzen und sozialen Schranken hinweg. Regionale Kirchweihfeste mit lokalen und überregionalen Musikgruppen, traditionelle Volksmusikfeste, Musik-Fan-Clubs, Musikantenstadl, alpenländische Musikfestivals, das Bardentreffen in Nürnberg, das Smithsonian Folkore Festival, internationale Folk-Festivals traditioneller Musik des *Extra European Arts Committee* in allen größeren Städten Europas, die Europeade der Trachtengruppen, das *World Music and Dance Festival*, das *Rainforest World Music Festival*, die Musikschau der Nationen mit Blasmusiken der Welt, der Eurovision Schlagerwettbewerb und verschiedenste Arten von Jazz- und *World Music-Festivals*, Love Parade und Karneval der Kulturen, sie alle stehen im Wettbewerb zueinander und feiern die Differenz der kulturellen wie auch musikalischen Ausdrucksformen. Den Veranstaltungen liegen musikalisch regionale, nationale oder globale Identifikationsmuster und unterschiedliche Gesellschaftsmodelle zugrunde. Der Aktionsradius ihrer Akteure ist dementsprechend breit und differenziert.

Die Konditionierung auch traditioneller Brauchtumsträger zur Selbstinszenierung in Form von Schaustellung in Medien, auf der Bühne sowie zu primär ästhetischen Zwecken vor einer kritischen Zuschauer- und Zuhörerschaft scheint heute nahezu ein universales Modell geworden zu sein. Nicht universell sind dagegen die dargebotenen Inhalte. Waren in einer traditionellen Gesellschaft die musikalisch Handelnden immer auf die ganze Dorfgemeinschaft bezogen, so ist mit der zunehmenden Komplexität der arbeitsteiligen Gesellschaften schon längst eine wachsende Differenzierung zwischen Musikern, Zuhörern, Organisatoren und medialen Vermittlern zustande gekommen. Die Professionalisierung aller Bereiche – der Veranstalter, Musiker und Medien – führt notwendigerweise zum Konzept der Perfektionierung der Bühnen, der Werbung, des Marketing und der ästhetisch forcierten „*Public Performances*“. Das einstmalige religiöse (Stammes)Ritual im Dorf wurde abgelöst durch das profanierte Ritual der Inszenierungen von zahlreichen Welten auf unterschiedlichen Bühnen der Welt. Die Einheit des Festival-Ortes wird zunehmend zu einer Vielheit der interkulturellen Räume, die Einheit der Festival-Zeit zur Synchronie unterschiedlicher Erzähltraditionen. Im Festival sind es zum Beispiel die musikalischen Erzähltraditionen von vietnamesischen Immigranten, die schon 25 Jahre lang in Paris im Exil leben und nun wiederum den Vietnamesen in Vietnam helfen, sich dort auf ihre „eigene“ Tradition zu besinnen. Erzähltraditionen basieren mit ihrem Wissen immer auf einer Vergangenheit, die jedoch oft nur benutzt wird, um neue Traditionen als alte ausgeben zu können, wie etwa bei dem japanischen Trommel-Ensemble Ondekoza, das in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts sich formierte. Die Gruppe ist weder in der Besetzung noch im dargebotenen Inhalt und in der Art der Folklore direkt in einer lokalen Tradition verankert. Vielmehr ist es ein narratives Konstrukt von vagen ästhetischen Vorstellungen mit Bezug auf Samurai-Ästhetik, Sport und Fitness, Professionalismus, Show und präzisiertem Marketing. Nach dem einen Vorbild entstehen plötzlich in der ganzen Welt ähnliche Taiko-Ensembles vor allem bei amerikanischen und kanadischen Immigranten japanischer Herkunft. Mit einem Mal kristallisierte sich aus dieser „neuen Tradition“ ein Image japanisch-ethnischer Festival-Identität fern von Japan heraus. Doch der Prozess der Globalisierung bleibt hier nicht stehen und geht übers Internet weiter. Zum Thema „Taiko“ finden sich inzwischen weltweit über 15000 Websites und nahezu eine gleiche Anzahl von Taiko-Gruppen-Nachahmungen auf der ganzen Welt und in unterschiedlichsten Kulturen. Auch können Festivals politisch instrumentalisiert werden, wie es etwa beim importierten Tango in Barcelona der Fall ist, wo im Zuge der katalanischen Bewegung dieser Tanz eingebürgert bzw. „katalanisert“ wurde und der Tango zusammen mit der katalanischen Sprache zu einer wahren Ikone eines symbolisch-ethnischen Festival-Mythos

hochstilisiert werden konnte. Identifikationen und De-Identifikation, Konstruktion und De-Konstruktion von alten und neuen musikalischen Werten sind bei Festivals im Zusammenprall unterschiedlicher Wirklichkeitskonzepte treibende Kräfte. Ein Paradigmawechsel scheint sich allerdings schon seit längerer Zeit abzuzeichnen: die Ablösung nämlich der „romantisch-kollektiv“ gedachten Vorstellung von regionalen oder nationalen Musiken durch die Individualisierung der Erfahrungen im multikulturellen Kontext. Es sind die Musikerinnen und Musiker, die heute aus dem vielfältigen Angebot auf individuelle Weise auswählen, neu konfigurieren, historisieren, sampeln, innovieren, synthetisieren und ihre eigenen musikalischen Erzählkonstrukte erarbeiten, organisieren. Von den Hörern wird oft nichts weiteres erwartet, als dass diese sich ihre subjektiven Hörgeschichten selber konstruieren und dabei zu autonomen Interpreten ihrer eigenen musikalischen Erlebniswelt werden (vgl. Baumann 2001).

7. Globale Prozesse und die Differenz kultureller Ausdrucksformen

Ein interkulturelles Festival mit einem offenen Konzept wie das 10. Tanz- & FolkFest Rudolstadt 2000 vereinigte in sich praktisch alle möglichen Konzepte. Ethnische Musik, traditionelle Volksmusik, Folk und Roots, World Music, Jazz, Ethno-Pop, HipHop, Brass Bands, Tanz und Meditation fanden nebeneinander einen eigenständigen Platz auf insgesamt 25 Bühnen. Die globale Gleichzeitigkeit ungleicher Musikstile und Regionen aus allen fünf Kontinenten (zwischen Europa, Eritrea, Vietnam, Australien, Brasilien und Kanada) ist bei diesem Festival jedes Jahr wieder beeindruckend, ebenso die unterschiedlichen Präsentationsformen. In über 270 Veranstaltungen, in Konzerten, Workshops, auf Tanzbühnen, in der Straße, mit Musik in der Kirche, im Zelt, im Innenhof, auf großen oder kleinen Bühnen und bei Kinderfesten traten im Juli 2000 während dreier Tage nahezu 1000 Musikerinnen und Musiker aus 40 Ländern auf. Bulgarische Mehrstimmigkeit, schottische Arbeitslieder zum *tuweed-wal-ken*, Techno-Jodel aus der Schweiz, finnischer Brüllchor, japanische Werbung als Straßenmusik im revitalisierten *ching-dong*, schwedische Tierlockrufe, Vokalspiele der Inuit, neue deutsche Lieder und vieles andere mehr waren nur einige der vielen Höhepunkte aus dem Instrumentenschwerpunkt „die menschliche Stimme“ im Projekt der „*Magic Voices*“ (Tanz- & FolkFest 2000). Auch mit einem zusätzlichen Länderschwerpunkt zeigte das großzügige Festival-Konzept eine komplementäre Vernetzung von globaler Offenheit und lokaler Fokussierung. Grundsätzlich soll es nach der Vorstellung von Bernhard Hanneken, dem künstlerischen Leiter des Tanz- & FolkFests, bei der Auswahl der Gruppen weder regionale, noch stilistische Begrenzungen geben. Willkommen sind jeweils sowohl Laiengruppen, professionelle oder auch kommerzielle Ensembles. Solch ein Festival soll eine Feier der Begegnung sein, so wie es vor zehn Jahren nach der Wende zum erstenmal auch im Organisatorischen bereits ein friedliches Miteinander zwischen Ost- und Westdeutschen geworden war. Eine Idee der „*Reconciliation*“, der Versöhnung zwischen Aborigines und der weißen Mehrheitsbevölkerung, liegt auch in Australien den *Woodford Festivals* zugrunde. Denn die für lange Zeit ausgeschlossene indigene Bevölkerung und deren Traditionen sollen hierbei programmatisch in den öffentlichen Diskurs gebracht werden. Mit Musik, Tanz und Gesprächszirkeln geht man heute in Australien aufeinander zu, was noch vor 15 Jahren aus politischen, sozialen oder ästhetischen Vorurteilen undenkbar gewesen war. Festivals dienen in diesem Sinn auch der geschichtlichen oder kulturellen Versöhnung und Begegnung zwischen Regionen, Minderheiten, Kulturen und Staaten. Denn sie feiern die kulturelle Verschiedenheit und gegenseitige Anerkennung mit den Mitteln musikalischer Ausdrucksformen. Es umfasst das Einüben in ein transkulturelles Verhalten und Verstehen sowie den Abbau von Vorurteilen

in der persönlichen Begegnung und Erfahrung von Künstlern und Zuschauern. Betont wird die Wertschätzung anderer musikalischer Ausdrucksformen und Ästhetiken und die Vermittlung zwischen Konzeptionen von dominanten Kulturformen und Minderheitenfragen, wie es etwa auch Festivals am Beispiel von Roma-Musikern in Europa zu Anschauung bringen. Durchbrochen werden hierbei die wieder zunehmend bemerkbaren Phänomene der Xenophobie, die Minderheiten von der Mehrheitskultur auszugrenzen trachtet. Mit interkulturellen Festivals werden demnach eigen- und fremdkulturelle Konzepte vorerst bewusst gemacht. Durch die Vielfalt des Angebots werden ethnozentrische Sichtweisen und Vorurteile unweigerlich dekonstruiert, was unabdingbare Voraussetzung ist, damit Nationalismen und fremdenfeindliche Vorurteile abgebaut werden können. Mit der Präsentation der kulturellen Vielfalt und Pluralität wird im Sinne der Unesco eine interkulturelle Aufmerksamkeitskoalition gefördert. Allerdings bemerkt man gelegentlich auch die Ängste der einheimischen Spielleute, wie etwa bei den internationalen Volksmusikfestivals in Norwegen, die glaubten, von afrikanischen Musikern und deren „Exotik“ in den Hintergrund gedrängt zu werden. Die Veranstalter sahen gerade diese kulturelle Xenophobie als einen der wichtigsten Gründe an, mit solchen Projekten weiterzumachen, um den einheimischen Spielleuten durch den unmittelbaren Kontakt mit Musikern aus anderen Ländern diese Angst zu nehmen.

Der Zug der internationalen Ausrichtung zeichnete sich auch etwa beim schwedischen Festival in Falún seit 1986 relativ schnell ab, manchmal noch bevor die Veranstalter sich selber einer multikulturellen Konzeption im vornherein schon richtig bewusst geworden waren. Entscheidend war in der Regel jedoch das faire Aushandeln von Ideen, interessanter Musik und der Wirtschaftlichkeit im Zusammenspiel von Veranstaltern, Musikern und Marketing. Wichtig blieb auch das Anliegen, einen kreativen Dialog zwischen den Traditionalisten einerseits und den neueren Fusionisten andererseits zu finden. Konflikte müssen nicht gleich mit der Axt gelöst werden, wie 1965 noch zu Zeiten des amerikanischen *Festival* von *Newport*. Damals versuchten Pete Seeger und Alan Lomax das Kabel zur E-Gitarre von Bob Dylan mit einer Axt zu durchtrennen, weil es nach deren damaligem Folk-Verständnis ein Ding der Unmöglichkeit sei, traditionelle *Folksongs* mit Verstärker zu spielen.

Am Beispiel einzelner Folklore-Gruppen kann heute allerdings auch schon deren eigener Konzeptionswandel aufgezeigt werden. Dieser erstreckt sich z.B. von der romantischen Idee der sogenannten „authentischen Volksmusik“ und der damit verbunden ästhetischen Einfachheit bis hin zum neo-stilistischen Pluralismus, bei dem zum Beispiel lettisch-traditionelle Musik und Irish-Folk-Rock, indische Musik und litauische Volksmusik in synthetischen Formen umgestaltet werden. Solch eine litauische Gruppe bezeichnete diese neue Musik sogar selber als „Postfolklore“. Demgegenüber problematisiert aber auch die Erwartungshaltung des Publikums die Frage nach dem „kulturellen Erbe“ und dem Rollenspiel von Musikgruppen. Roma-Musiker, die in der Regel ohnehin in mehreren Traditionen zuhause sind und sich als musikalische „Dienstleister“ verstehen, kleiden sich normalerweise bei ihren eigenen Festen ganz alltäglich und individuell; in dem Augenblick, wo sie jedoch einem internationalen Festivalpublikum gegenüberstehen, ordnet sich ihre Individualität, angesichts der Publikumserwartung, einer kollektiven Einheitstracht unter (vgl. Baumann 2001).

8. Das Lokale in Interaktion mit dem Globalen

Auch das traditionellste Fest bei den abgelegensten ethnischen Gruppen im Amazonas ist heute bereits durch die moderne Technik des globalen Warenflusses mitbestimmt. Bei den Xikrín im Amazonas wurde 1988 ein Kassettenrecorder zur Selbstdokumentation bei dem

Nhok Initiationsritual mitgetragen (Baumann 1992: 160). Der Häuptling war sich bewusst geworden, wie der globale Fluss von Waren, Kapital, Menschen und Ideen die angestammte Tradition mitbestimmt und verändert. In der Sorge um das Verschwinden der eigenen kulturellen Ausdrucksformen will er für die nachfolgenden Generationen dokumentieren, was im traditionellen Weltbild noch vorhanden ist. Auf diese Weise will der Caziue seinen Großenkeln bewusst übermitteln, woher die Xikrín kommen. Auch über die Dokumentation von Anthropologen werden Informationen und Klangdokumente auf CDs weltweit verbreitet. Sie bereiten auf diese Weise den Weg seit vielen Jahren schon zur De-Kontextualisierung primärfunktionaler Musik vor und überführen die Musiktradition in eine jeweils neue Kontextsituation. Von daher gesehen ist es ein kurzer Weg zur Präsentation von „autochthoner“ Musik auf der Bühne und in Festivals.

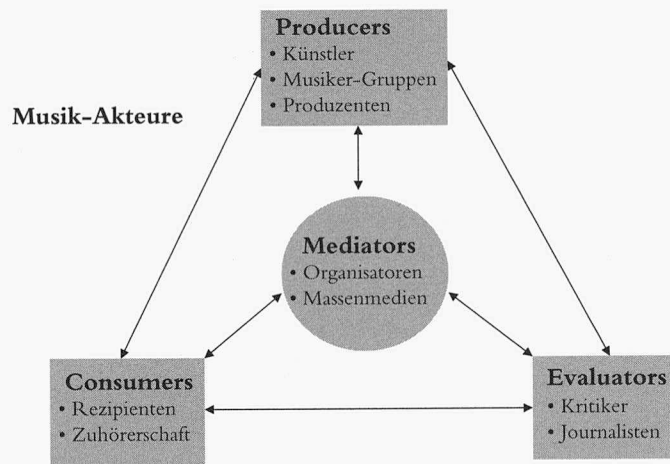
In einem Zeitalter, wo auch im Männerhaus der Kayapó-Indianer ein Fernseher mit Anschluss an einen Satellitentisch steht, wird lokales Denken und Handeln unmittelbar mit globalen Ideen, Bildern und Werten konfrontiert. Ähnliches gilt ebenso von den australischen Aborigines. Die musikalische „Authentizität“ des lokalen Eigenen, die angestammte soziale Identifizierung und die Frage nach dem Selbstbestimmtsein werden von außen permanent in Frage gestellt und müssen von jeder Gruppe sowohl nach innen wie auch nach außen hin jeweils neu verhandelt und neu bestimmt werden. Doch im Kampf ums Überleben und im Konflikt rivalisierender Konzeptionen, im Spannungsfeld von Tradition und Moderne wird sowohl bei indigenen Völkern als auch bei europäischen Trachtengruppen das Bewusstsein von einer vergangenen Welt immer wieder hochgehalten. Die Vergangenheit traditioneller Bräuche ist dergestalt in allen regionalen Erzählungen nachhaltig präsent bis in die Nachmoderne hinein. Die Gegenwart der Vergangenheit ist selbst in Folklore-Festivals Rückerinnerung, Imagination oder Auseinandersetzung mit dem romantischen Thema der vorindustriellen Welt im Konflikt mit einer unabänderlich sich verändernden und kurzlebigen Modernität. Fast jede Folklore wirbt noch mit der Imagologie ihrer Trachten, ihren traditionellen Musikinstrumenten und Ausdrucksformen und bezieht sich auf ein vergangenes Dasein, auf das Dasein als Jäger, Bauern oder das Leben auf dem Lande im Reflex auf den globalen Schwund von Zeit und Raum.

9. Musikakteure im Netzwerk von Festivals: Das Aushandeln musikalischer Werte und Normen

Waren in einer traditionellen Gesellschaft die musikalisch Handelnden mehr oder weniger auf die ganze Dorfgemeinschaft bezogen, so ist mit der zunehmenden Komplexität der arbeitsteiligen Gesellschaften auch eine anwachsende Differenzierung zwischen Musiker/in, Zuhörer/in, Organisatoren und medialen Vermittlern zustande gekommen. Waren Zeit und Raum bei Festen von Stammeskulturen und traditionellen Ereignissen weitgehend bestimmt durch lebensrituelle oder religiöse Kalender, so sind in der postmodernen Welt der *Event*-Gesellschaft Veranstaltungsort und -zeit vorwiegend nach marktstrategischen und touristischen Vorgaben determiniert. Bestimmte in der Stammesgesellschaft im Amazonas der Schamane und der Caziue noch mit der Autorität der traditionellen Überlieferung, wie etwas richtig getanzt, gesungen und musiziert wird, so muss der Künstler von heute sich in einem Beziehungsgeflecht von Produzenten, Verbrauchern, Vermittlern und Kritikern zurechtfinden und im Einzelnen aushandeln, wo und wann er oder sie die individuell konzipierte musikalische Konzeption zur Aufführung bringen darf und wie man sich dabei auf lokaler, nationaler oder globaler Ebene sowohl selbst verwirklichen als auch zugleich selbst vermarkten

kann. Auf der einen Seite verlangt dieses Aushandeln Harmonisierung im globalen und technischen Bereich. Harmonisiert werden Länge und Art der Musikauftritte auf der Bühne, Handlungsablauf, elektronische Verstärkung, rechtliche Absprachen betreffs Honorar, Senderechte und Copyrights usw. Auf der anderen Seite sind es gerade die Aspekte der musikalisch inhaltlichen Differenzierung, die bewusst die „lokalen Eigenheiten“ und „Abgrenzungen“ der Musikgruppen betonen und hervorheben wollen, lokale Eigenheiten, die ihrerseits wiederum zu Stereotypen hochstilisiert werden können (s. Abb. 3).

Abb. 3: Musik-Akteure in der Begegnung und im kulturellen Aushandeln von Bedeutungen (Grafik, Verf.).



10. Auf dem Weg zu einer transnationalen Kulturgesellschaft?

Befindet sich die ganze Entwicklung der Festival-Idee und des Musikmachens heute auf dem Weg in eine transnationale Gesellschaft? Stellen wir heute einen prinzipiellen Wechsel von Werten und Kulturkonzepten fest? Werden (1.) musikalische Praktiken als Lokalisierung selbstbezogener Traditionen und Rituale abgelöst durch (2.) formale Prozesse der Modernisierung und werden auf diese Weise (3.) lokale Musiken in den globalen Diskurs eingebracht, der schließlich (4.) in die transnationale Dynamik übergeht und eine transnationale Kulturgesellschaft hervorbringt, welche sich – jenseits von Revival, Synkretismus und *Cross-Over* – einfach im Individualistischen einzelner Musikgruppen etabliert?

Die Transkultur sei an einem musikalischen Beispiel von *Ankala & World Orchestra* (2000) verdeutlicht. Die Lokalisierung von spezifischen Musikinstrumenten kann am Beispiel von diesem interkulturellen Ensemble illustriert werden. Atkins and Janawirri Yiparrka, zwei Aborigines spielen auf ihrem *didjeridu* zusammen mit einem indischen *tabla*-Trommler, einem *djembe*-Trommler aus Ghana, einem brasilianischen *berimbau*-Spieler und weiteren Musikern aus Europa, deren Spielweise sich stilistisch auf französische Musette, auf amerikanischen Soul, Jazz and Gospel bezieht. Wenn der Zuhörer einige Hörerfahrung zu Musiken anderer Kulturen hat, wird er oder sie ohne Zweifel die einzelnen Musikinstrumente in diesem Weltorchester identifizieren können und mit spezifischen Ländern konnotieren: Die Spielweise des *didjeridu*-Instrumentes steht hierbei für Australien, jene des Akkordeons für Frankreich, die der *tabla* für Indien, und jene des *berimbau* für Brasilien usw. Paradoxerweise werden in der Hörerfahrung die Musikinstrumente vorerst wiederum zu nationalen Ikonen hochsti-

liert, obwohl sie eigentlich als de-territorialisierte Ausdrucksformen in einem transnationalen Gesamtzusammenhang erklingen. Was augenfällig ist bei dieser multikulturell besetzten Gruppe ist die „musikalisch-demokratisch“ konzipierte Gleichberechtigung des interkulturellen Dialogisierens mit akustischen Instrumenten. Dies steht ganz im Unterschied zu vielen ähnlichen Produktionen, welche ansonsten vielfach mit elektronischen Instrumenten, mit Pop, Synthesizer oder Techno kombiniert werden und dabei ihre Individualität vielfach einer musikalisch „westlichen“ Idee unterwerfen müssen und somit oft nur einen exotischen Hintergrund zu repräsentieren haben (man vgl. hierzu etwa CDs wie *Deep Forest* oder Paul Simon's *The Saints*, usw.).

11. Globale Prozesse mit der Differenz regionaler Ausdrucksformen

Im 21. Jahrhundert wird im Abendland, in Amerika und Asien der Identifikationsbegriff der Nation allerdings zunehmend durch transnationale Handlungsräume wie Europa, Lateinamerika, Asien und Pazifik ersetzt. Davon zeugen auch zahlreiche überregionale und transnationale *World Music Festivals* (zum Beispiel das *Reggae World Music Festival*, *California World Music Festival*, *Winnipeg's Festival of World Music*, *Drums around the World*, *World Peace Festival*, *Himalaya Festival*, *Pacific Festivals*, *Hindu Festivals*, *Voices of the World* etc.). Der integrierende Wettkampf im „Europa der Regionen“ wird etwa durch Festivalkonzepte finanziell gefördert, die mehrere Regionen in der Planung, Organisation und Durchführung beteiligen. Als Resultat kommt es in der Begegnung bei Workshops sehr oft zu gemeinsamem Musizieren, das die einzelnen Stile hinter sich lässt und im kreativen Miteinander neue Ausdrucksformen hervorbringt. Mit solchen folkloristischen *Jam-Sessions* werden essentialistische Auffassungen von der einen „echten Tradition“ stetig durchbrochen. Synkretismus, Fusion und *World Music* brachten tendenziell die traditionellen Grenzen schon seit den 1980er in Bewegung. Der freie Zugang zu allen möglichen Musiken, Musikinstrumenten, Stilen, Klängen und musikalischen Konzeption ist heute prinzipiell viel umfassender möglich als vor 25 Jahren, als diese Vielfalt in diesem Ausmaß überhaupt noch nicht erreichbar war.

Über das Vehikel von musikspezifischen und ästhetischen Gruppenidentifizierungen werden traditionelle, populäre oder transkulturelle Musiken inzwischen ganz unterschiedlich wahrgenommen. Musikinstrumente wurden zu Ikonen für die Differenz einzelner Regionen und Nationen – das Alphorn für die Schweiz, die *gaita* für Gallizien, die *nyckelharpan* für Schweden, die *shakuhachi*-Flöte für Japan, die *siku*-Panflöte für die Anden, die *mbira* für Zimbabwe, usf. – alle diese nationalisierten Stereotypen leben einerseits von einer globalisierenden Vereinnahmung des Regionalen wie auch andererseits von der regionalen oder nationalen Differenzierung im Blick auf den global bestimmten Markt und auf ihre Markenzeichen. Über Netzwerk-Gruppen zu Themen wie die Musik und Kultur der Sinti und Roma, Festivals der Borduninstrumente, Folklore Tanzfestivals, Renaissance-Musikfestivals, Karneval der Weltkulturen, Spiritual Festivals, Techno Love Parade, Internet, HipHop, Urban und Underground Music usw. manifestieren sich kleinere und größere Festivals, sei es in der Bürgerrechtsbewegung, als historisierendes Revival alter Instrumente, als multikulturelles Ereignis oder sei es im sozialpolitischen Engagement.

Einst regionale Traditionen wie Tango, Samba, Salsa, Reggae sind schon seit langer Zeit global vermarktet worden. So wie allerdings das Globale von den regionalen Wurzeln zehrt, ist das Regionale – um anerkannt zu werden – von der Kenntnisnahme durch Globalstrategien abhängig geworden. Homogenisierung und Differenzierung sind damit wechselseitig sich bedingende und dynamische Prozesse, sofern die demokratischen, ökonomischen und

gesellschaftspolitischen Voraussetzungen als freier Fluss der Ideen, der Waren (Musikinstrumente), der Musiker und des Marktes gegeben sind.

12. Bewusstseinswandel: Mentale Konstrukte, Kulturkonzepte und Regionen der Musik

Ein allgemeiner Bewusstseinswandel scheint sich jedoch unter den Folk-Musikern schon länger abzuzeichnen. Der Wandel bezieht sich auf die mentalen Konstrukte in der Frage, mit welcher Musik und mit welcher musikalischen Region man sich identifiziert. Musikalische Identifizierungen verbalisieren sich im Beurteilen, im Schließen oder Öffnen. Der Bezug der Region als soziale Dimension ist in der mentalen Verfassung der Akteure (sowohl von Einheimischen als auch Immigranten) von unterschiedlichen Perspektiven abhängig: So geht die konventionelle Perspektive von der Aneignung der „Region als Heimat oder Fremde“ aus (Baumann 2000: 447). Es handelt sich hierbei, wie bereits erwähnt, um das homogen und kollektiv gedachte traditionelle Musikkonstrukt, welche das Andere tendenziell als „nicht-authentisch“ oder „(art)fremd“ ausschließt und damit dominant ein puristisches Element des Ethnozentrismus vertritt (vgl. hierzu Bocker/Nau 1997). So wird etwa heute noch von Traditionalisten angemahnt, ein Banjo oder ein *didjeridu* gehöre nicht in die „echt-bairische Volksmusik“. Diese essentialistische Musikkonzeption unterscheidet sich wesentlich von dem inkluisiven Musikkonstrukt, welches die „Region als Stätte der interkulturellen und multikulturellen Begegnung“ begreift. Das *didjeridu* ist inzwischen weltweit in den unterschiedlichsten Regionen und Kontexten anzutreffen (vgl. Neuenfeldt 1997). Diese Verfügbarkeit über die Grenzen hinweg impliziert den erweiterten Kulturbegriff, der das Andere gleichwertig akzeptiert und auf gleichberechtigte Weise einschließt, sei es im unabhängigen Nebeneinander oder im Vermischen von Musikstilen. Noch nicht überall wird es als selbstverständlich angesehen, wenn eine deutsche Gruppe sich zum Beispiel gänzlich der irischen Volksmusik verschrieben hat oder wenn Robert Zollitsch auf „bairisch“ jodelt und dieses Jodeln mit mongolischem Obertongesang auf intelligente Weise verknüpft. Auch eine multikulturelle Gruppe wie Bustan Abraham geht von ganz anderen gestalterischen Prinzipien aus, wenn jeder Musiker seine eigenkulturelle Dynamik in ein polykulturelles Stück mit jüdisch-arabisch-spanischen Traditionselementen einbringt. Ihre Instrumente mischen Stile und Kulturen: eine persische *kanun* mit der *ud* des mittleren Ostens, dazu die spanische Gitarre mit amerikanischem Banjo, die arabische *darabuka* mit europäischer Violine und mit nordafrikanischen Rahmen- und Fasstrommeln. Auch stilistisch wird hierbei ein integratives Konzept verfolgt: Die Roma-Geige erklingt zur spanischen Flamenco-Gitarre über den von arabischen Rhythmen getragenen Perkussionsinstrumenten des Mittleren Ostens.

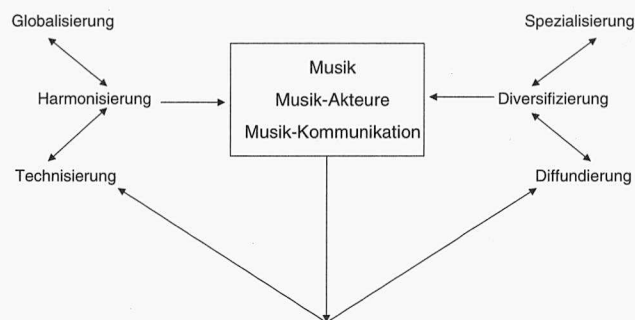
Eine dritte Perspektive ist schließlich das transnationale Musikkonstrukt einer Weltgesellschaft, welche die „Region“ eher am globalen Horizont eines transkulturellen Musikgestaltens begreift. Es handelt sich hierbei um den transregionalen, individualisierten Musikbegriff, der die stereotypen Kategorien des Nationalen weit hinter sich lässt und die kulturelle Vielfalt als eine einzige große Quelle, als Erbe für die gesamte Menschheit versteht, aus der jeder Künstler, jede Gruppe unabhängig von einem Ortsprinzip schöpfen kann, um die eigene Kreativität auf singuläre Weise zu kultivieren. Der einzelne Musiker braucht nicht einmal mehr in einer bestimmten Musiktradition „verwurzelt“ zu sein. *The Transglobal & Magig Sounds* von László Hortobágyi (1999) vermischen und konstruieren zum Beispiel traditionelle, neue akustische und elektroakustische Klänge: Sampling, Gongs, Glocken, Bodune, zeit- und ortslose *Soundscapes*, kosmische Imagination von neuen Klangwelten und traditionelle Klangkom-

binationen werden gesucht, gefunden und transformiert wie etwa mit dem Stück „Râgame-lan“ (einer Synthese von indischem rāga und javanischem Gamelan), oder „Barock-Rāga“, „Kriti-Baroque“, „Trance Macabre“ neben gregorianischen und tibetischen Anklängen etc. Zwischen Mythos, Archaikum, Magie, Futurismus, Kosmovision, psycho-musikalischer Exploration und virtuellem Spiel, zwischen Spaß und Spleen bewegt sich das „Glokale“ plötzlich höchst individualisiert in seiner transkulturellen Ausdrucksform.

13. Festivalkonzepte als Kultur-, Wissens- und Technologietransfer

Zahlreiche *World Wide Music Festivals*, wie auch das erwähnte von Rudolstadt, ermöglichen die Wahrnehmung unterschiedlicher Traditionsstrukturen im direkten Nebeneinander. Sie vermögen sowohl Musiker wie Zuschauer zu sensibilisieren für eine differenziertere Wahrnehmung. Letztlich verhilft Differenzierung zum Abbau bestehender Vorurteile, seien diese als mentale Konstrukte primär nun ethnisch, religiös, politisch, sozial, ökonomisch, ästhetisch oder auch wissenschaftlich konzipiert. Nicht nur den traditionellen, sondern auch den globalen Denkweisen liegen natürlich auf gleicher Weise pauschalierende Verallgemeinerungen zugrunde. Die gegensätzlichen Perspektiven sind deswegen komplementär und weniger kontradiktorisch zu verstehen. Denn keine Perspektive kann für sich alleine, weder im ästhetischen noch kulturpolitischen Gesamtzusammenhang, Ausschließlichkeit beanspruchen. Im Wechsel der Fokussierung – einmal aus der vertrauten Perspektive der „Kirchturmspitze“, ein andermal aus der groben Perspektive einer „Space-Shuttle“ – liegt das kreative Potential der Differenzierung. Erst der Perspektivwechsel fordert „den Zwang zur Zivilisierung“ (Dieter Senghaas 1998) und kreiert den befreienden Diskurs zwischen den dynamischen Prozessen der Globalisierung, der Harmonisierung und der Technisierung des Lokalen in reaktiver Wechselbeziehung zur Lokalisierung, Differenzierung und Diffundierung des Globalen (s. Abb. 4).

Abb. 4: Musik, Musik-Akteure und Kommunikation im Regelkreis von Globalisierung und Diversifizierung (Prozessmodell in Ableitung zur Grafik von Gerhard Burdin (1998: 2).



Jede Interessengruppe verhält sich im Sinne der Erhaltung der Ziele, welche als eigene Identitätskonstrukte und Zielsetzung verstanden werden. Diese systemspezifischen Sinnkonstruktionen beziehen sich auf die Selbstorganisation von Musikgruppen, von Vereinen, von Tagungsprogrammen, Programmgestaltern, Festival-Organisatoren, von Moderatoren, Medienanstalten und natürlich auch von Wissenschaftsgruppen. Sie alle wirken mit an der Konstruktion von Sinn (oder vermeintlichem Unsinn). Unter diesen Voraussetzungen ist die Festival-Veranstaltung auch ein Aushandeln von Bedeutungen, von Kulturtransfer, von Wissenstransfer und

Technologietransfer. Kulturpolitische, wirtschaftliche, technologische und dokumentarische Zielsetzungen werden zu einem Gesamtkomplex vernetzt und aktualisieren auf mehrfachen Ebenen den interkulturellen Dialog in Praxis und Theorie.

Festivals, die nicht selbstreferentiell konzipiert werden, ermöglichen das Einüben in ein transkulturelles Verstehen, den Abbau von Vorurteilen in der persönlichen Begegnung und Erfahrung von Künstlern und Zuschauern. Betont wird die kulturpolitische Wertschätzung anderer musikalischer Ausdrucksformen und Ästhetiken und die Vermittlung zwischen Konzeptionen von dominanten Kulturformen und Minderheitenfragen. Mit solchen Festivals werden zudem auch eigenkulturelle Konzepte bewusst gemacht. Durch die Vielfalt des Angebots werden ethnozentrische Sichtweisen und essentialistisch geprägte Vorurteile dekonstruiert, was eine unerlässliche Voraussetzung ist, damit Nationalismen und Vorurteile gegenüber dem „Anderen“, dem „Fremden“, dem „Ausländer“ abgebaut werden können. Mit der Präsentation von kultureller Vielfalt und Pluralität wird eine inter- und transkulturelle Aufmerksamkeitskoalition gefördert. Kulturüberschreitende Festivals werden zugleich zur Plattform des musikalischen Ideenwettbewerbs und des friedlichen Wettbewerbs künstlerischer Ausdrucksformen. Das Festival kann so zwischen unterschiedlichen Musikstilen, kulturellen und sozialen Gruppen vermitteln. In der Kulturbeggnung wird das Konzept des friedlichen Miteinanders und der gegenseitigen Achtung trotz unterschiedlicher mentaler Konstrukte gefestigt. Im Edutainment geht die musikalische Bereicherung auch vom bildungspolitischen Auftrag her gesehen eine fruchtbare Symbiose mit Spiel, Ernst und Unterhaltung ein. Multikulturelle Festivals führen jedem den Charakter von mentalen Konstrukten von Traditionen, Innovationen und kreativer Weiterentwicklung vor Augen und sie relativieren im Vergleich der unterschiedlichen Musikkonzeptionen kulturelle Überheblichkeitsattitüden. Mit der ökonomischen Zielsetzung von Festivals werden darüber hinaus auch regionale, nationale und internationale Künstler und Gruppen gefördert. Die Kulturförderung bewirkt wiederum eine Stärkung der Regionen durch den Festival-Tourismus, die regionale Umsatzförderung von Hotels, Gaststätten und lokalem Gewerbe. Große Festivals befördern gleichzeitig die Entwicklung und Professionalisierung des Kulturmanagements und der Logistik. Die technische Umsetzung neuer, verbesserter oder alternativer Performance Konzepte steht metaphorisch für die wechselseitige Integration von Kultur, Markt, neuen Technologien und Medien. In der Vernetzung von regionalen und überregionalen Musikgruppen und Organisatoren und mit dem Einrichten einer Kulturbörse und der Weitervermittlung von Musikergruppen bringt die Region sich selber in den globalen Diskurs der einen Welt mit den vielen Stimmen ein.

Wenn Ethnografie und Musikdokumentationen zwar primär nicht im Zentrum stehen, so ist dennoch durch die Präsenz von Journalisten, Rundfunk- und Fernsehen eine Dokumentation der musikalischen Ausdrucksformen der Welt in ihrer Nachhaltigkeit gewährleistet. Mit Blick auf das Unesco-Projekt *„Intangible Cultural Heritage“* darf dies positiv vermerkt werden. Die Dokumentationen gehen einher mit Interpretationen zu unterschiedlichen Erzähltraditionen, mit Reflexionen über den Charakter von Inszenierungen und mit einem aktualisierten Gewahrsein des ungeheuren Reichtums der Kulturen der Welt. Es ist die Region, die im Zeichen der globalen Entwicklungen die Vielfalt des kulturellen Erbes der Menschheit feiert. Dokumentation und Nachbearbeitung des Festivals lassen es zu, dauerhaft die mentalen Konstrukte und Schlagworte von „Authentizität“, „genuiner Folklore“, „nationaler Folklore“, „Fakelore“, „Folklorismus“, „Relativismus“, „Multikulturalismus“, „Post-Folklore“ und „Transkultur“ zu befragen. Jede Zeit kennt ihre eigenen Narrationen. Es sind dies die Ideen des kulturellen Konservierens und Innovierens, des Heimatschutzes, des Umweltschutzes oder des Weltkulturerbes. Zwischen Puristen, Synkretisten

und Transkulturisten bewegt sich der weitgefächerte Diskurs, der heute die einseitige Kritik aus der Logik der einen Kultur heraus nicht mehr ernst nehmen kann, geht es doch letztlich mit Huntington und gegen Huntington selber darum, kulturpolitisch das Miteinander einzuüben.

Robert Cantwell, ein amerikanischer Experte für Folksongs und Festivals, fasste seine Erfahrungen als Veranstalter unter dem Leitbild „der Wieder(er)findung unserer Menschlichkeit“ wie folgt zusammen: Das *Folklife Festival* sei eine angewandte Untersuchung zur Genese gesellschaftlicher Experimente in einer Welt, wo die Grenzen zwischen den Kulturen nicht mehr länger geografische oder soziale sind, sondern personeller Natur. Die Einzelperson sei kulturell gesehen nicht mehr nur eine sondern viele. Sie bewege sich in verschiedenen Gruppen, bei denen „Kultur“ als Kraft zutage tritt, welche jeweils eine Verbindung zwischen Realität und individueller Seele sichert. In dieser Welt von heute ist *Folklife* nicht das Leben eines „rohen“ Bauern oder eines rustikalen Berglers, sondern ein wahrhaftiges Modell für die Art und Weise, wie wir lernen, unsere eigene Humanität wieder zu finden (Cantwell 1992: 303). Aber selbstkritisch wird man weiter nachfragen müssen: Wie können wir diese Humanitas erreichen, wenn wir gleichzeitig feststellen, dass zunehmend die Marktgesetze alle inhaltlichen Bereiche des Lebens zu bestimmen scheinen. Ohne Zweifel reproduzieren Ökonomisierung, Gewinnmaximierung und Einschaltquote überraschend schnell die Pavarottisierung der musikalischen „events“. Der formgebende Zwang zum Massenprodukt kann sehr schnell sensible Inhalte und Minderheiten zerschlagen. Angesichts der medialen Anpassung des Geschmacks durch die Reproduktion des „kleinsten gemeinsamen Nenners“ bzw. des „geringsten Irritationsfaktors“ ist besonders die traditionelle Musik in ihrer gesellschaftskritischen Funktion heute mehr denn je wieder gefragt. Denn es war die *Folk Music*, welche von ihrer geschichtlichen Herkunft her immer die korrigierende Optik aufwies: nämlich eher den Blick „von unten nach oben“, die Optik aus der Sicht des lokalen, ökonomisch und kulturpolitisch Schwächeren. Aus dieser sensibilisierten Sichtweise schöpfte sie ihre Stärke. Sie war widerspenstig, aufsässig, gelegentlich provozierend. Nie hat sie sich ins bequeme Bett des *Mainstream* gelegt. Die Humanitas der regionalen Musik kann ihre Kraft nur da weitergeben, wo sie kritisch ihre Stimme erhebt, sich nicht abschottet, aber auch nicht zum Anwalt von Mehrheiten oder Machtinteressen macht, sondern sich mit Nachdruck für das Unerhörte, für ungehörte Minderheiten und unterprivilegierte Gruppen einsetzt und sich gleichzeitig von essentialistischen Denkweisen frei macht. (vgl. Zombik 1999).

14. Zusammenfassung

Die Zukunft wird sich vermutlich weniger um inhaltliche Konzepte streiten als vielmehr dafür sorgen, geeignete formale Verfahren zu entwickeln, um kulturelle Konflikte zu lösen. Zugleich sind es die marktfördernden Gesetze, die vermehrt kulturelle Produktion und Kulturvermittlung prägen. Die pauschalierenden Urteile der kulturellen Kolonialismusdebatte, die generalisierende Kritik von Musik und einzelner Stilrichtungen aus der Perspektive des „abendländischen Verständnisses“ oder der kritischen Theorie, die politische Widerständigkeit aus fundamentalistischen Haltungen heraus oder das euphorische Loblied auf das *anything-goes*, – alle diese unterschiedlichen Denkmodelle verlangen heute nach Differenzierung in der Einzelfallanalyse. Musik, Musikinstrumente und Konzeptionen des Musizierens basieren mehr denn je auf dem Grundprinzip des Aushandelns von Werten und Bewertungen. Ausgehandelt werden vergangene und neue Werte zwischen den Musikerinnen und Musikern der Einzelgruppe auf der einen Seite und zwischen den Produzenten und den

Zuhörern auf der anderen. Dieses Verhandeln von Tradition und Moderne, von Authentizität und Synkretismus, von Widerstand, Transformation und Ökonomisierung der Kultur verlangt von jeder Musikerin, von jedem Musiker spezielle Entscheidungsgrundlagen, für jeden Auftritt und für jedes einzelne Musikstück. R. Carlos Nakai, ein Mitglied des Ute- und des Navajo-Tribe, der sein indianisches Erbe sorgfältig weiterführt und sich dennoch nicht als Traditionalist versteht, findet es nicht als Hindernis, abwechselnd auch zusammen mit japanischen Ensembles, mit amerikanischen Harfengitarristen, Symphonie-Orchestern, mit Jazz Musikern und Pianisten oder in einer eignen Fusion Gruppe mitzuspielen. Er äußerte sich zum Thema des kulturellen Aushandelns wie folgt:

„From what has been told to me by elders, I'm not here to continue to try to be them, but I'm here to know their story which is the ancient oral tradition, the history of how I came to be here as a person of culture. My responsibility is to define myself based on that knowledge, and to include the experiences that I have in the world now as part of that history.“ (Planet Soup 1995: 21).

Ausgehandelt werden nicht nur überlieferte Werte, sondern auch Fragen der Hegemonieanmassungen, der Ästhetik, der Spiritualität und natürlich auch die der Kommerzialisierung und der Copyrights. Musikinstrumente und Musikstile als Ikonen unterschiedlicher Traditionsbegriffe symbolisieren unter diesem Aspekt auf globaler Ebene die kreative Imagination einer bereits post-nationalen Welt. Es ist das von Appadurai angekündigte Paradigma der transnational Anthropologie:

„We need to think ourselves beyond the nation. This is not to suggest that thought alone will carry us beyond the nation or that the nation is largely a thought or an imagined thing. Rather, it is to suggest that the role of intellectual practices is to identify the current crisis of the nation and in identifying it to provide part of the apparatus of recognition for post-national social forms.“ (Appadurai 1998: 158).

Bibliografie

- Adorno, Theodor W. und M. Horkheimer
 1977 „The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception.“ In: J. Curran, M. Gurevitch und J. Woollacott (Hrsg.): *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold in association with The Open University Press, 349–83.
- Ankala & World Orchestra
 2000 *Ankala & World Orchestra. Didge Blows the Games*. Frankfurt a.M.: Network-CD 35 405.
- Appadurai, Arjun
 1995 „Disjuncture and Differences in the Global Cultural Economy.“ In: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, hrsg. von Mike Featherstone. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 295–310.
- 1998 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bade, Klaus (Hrsg.)
 1996 *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Bahadir, Şefik Alp (Hrsg.)
 2000 *Kultur und Region im Zeichen der Globalisierung. Wohin treiben die Regionalkulturen?* Neustadt a.d. Aisch: Verlag Degener & Co. (Schriften des Zentralinstituts für Regionalforschung der Universität Erlangen-Nürnberg, Bd. 36).
- Baumann, Max Peter
 1994 „Verstehen als dialogisches Prinzip – zur Komplementarität von Harmonie und Disharmonie.“ In: August Schmidhofer und Dietrich Schüller (Hrsg.): *For Gerhard Kubik: Festschrift on the Occasion of his 60th Birthday*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York u. a.: Peter Lang, 433–50 (Vergleichende Musikwissenschaft 3).

- 1996 „Intercultural Philosophy, Multiculturalism, and Music.“ In: Jinko Katsumura und Yoshihiko Tokumaru (Hrsg.): *World Musics as a Means of International Understanding – A Multicultural Approach in Music Education*. Tokyo: Foundation for the Promotion of Music Education Culture, 5–23.
- 2000 „Musik der Regionen im Kontext globaler Konstrukte.“ In: Şefik Alp Bahadır (Hrsg.): *Kultur und Region im Zeichen der Globalisierung. Wohin treiben die Regionalkulturen?* Neustadt an der Aisch: Verlag Degener & Co., 431–54 (Schriften des Zentralinstituts für Regionalforschung der Universität Erlangen-Nürnberg, Bd. 36).
- Baumann, Max Peter (Hrsg.)
- 1992 *World Music – Musics of the World. Aspects of Documentation, Mass Media and Acculturation*, Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag (Intercultural Music Studies Bd. 3).
- 2001 „Folk Music in Public Performance.“ [Spezialthema] *the world of music* 43(2). (Im Druck mit Beiträgen von M. Bartmann, M. Boiko, O. Elschek, L. Fujie, B. Hanneken, U. Hemetek, J. Marti, K. Neuenfeldt, O. Ronström, G. Ternhag, H. H. Thedens, Tran Quan Hai)
- Belobratow, Alexandr W.
- 1998 „Die Kultur der Übergänge: Konfliktfelder interkultureller Prozesse.“ *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 5 (Juli): 1–7. <<http://www.adis.at/arlt/institut/trans/5Nr/belobra2.htm>>
- Brocker, Manfred; Nau, Heino Heinrich (Hrsg.)
- 1997 *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cantwell, Robert
- 1992 „Feasts of Unnaming. Folk Festivals and the Representation of Folklife.“ In: Robert Baron and Nicholas R. Spitzer (Hrsg.): *Public Folklore*. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 263–305.
- Erlmann, Veit
- 1997 „How Beautiful is Small? Music, Globalization and the Aesthetics of the Local.“ *Yearbook for Traditional Music* 30: 12–21.
- Featherstone, Mike (Hrsg.)
- 1995 *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications (Reprint; first published in 1990).
- Guilbault, Jocelyne
- 1997 „Beyond the ‚World Music‘ Label. An Ethnography of Transnational Musical Practices.“ *Beitrag zur Konferenz, ‚Grounding Music‘, Mai 1996* <www2.hu-berlin/inside/fpm/giulbau.htm>
- Habermas, Jürgen
- 1988 „Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen.“ *Merkur* Heft 1 (Januar), 1–14.
- 1994 „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt?“ In: Wolfgang Iser (Hrsg.): *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie Verlag, 177–92 (Acta humaniora).
- Hannerz, Ulf
- 1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Harmsen, Andrea
- 1999 *Globalisierung und lokale Kultur*. Münster, Hamburg, London: Lit Verlag (Interethnische Beziehungen und Kulturwandel, 38).
- Honold, Alexander
- 1997 „Das Fremde verstehen – das Verstehen verfremden: Ethnographie als Herausforderung für Literatur- und Kulturwissenschaft.“ *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (September): 1–10. <<http://www.adis.at/arlt/institut/trans/1Nr/honold.htm>>
- Hortobágyi, Láslo
- 1999 *The Transglobal & Magic Sounds of László Hortobágyi*. Frankfurt a. M.: Network. CD LC 6759–24 209.
- Huntington, Samuel P.
- 1998 *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fließbach. 1. Aufl. München: Siedler.
- Longhurst, Brian
- 1999 *Popular Music and Society*. Cambridge: Polity Press (Reprint of the ed. 1995).
- Lepenies, Wolf
- 1996 „Nur noch Mischformen. Wandel des Wertesystems in Europa.“ *Der Tagesspiegel* 52 (Nr. 15608), vom 27. April, 23.
- Mall, Ram Adhar
- 1995 *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Malm, Krister
 1992 „Local, National and International Musics: A Changing Scene of Interaction“, in: Max Peter Baumann (Hrsg.), *World Music – Musics of the World*, Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag, 211–28 (Intercultural Music Studies Bd. 3).
- Malm, Krister und Roger Wallis
 1984 *Big Sounds from Small Peoples: The Music Industry in Small Countries*, London: Constable.
 1992 *Media Policy and Music Activity*. London, New York: Routledge.
- Nettl, Bruno [et al.]
 1992 *Excursion in World Music* von Bruno Nettl, Charles Capwell, Isabel K. F. Wong, Thomas Turino, Philip V. Bohlmann. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Neuenfeldt, Karl (Hrsg.)
 1997 *The Didjeridu: From Arnhem Land to Internet*. London. Paris, Rome, Sydney: John Libbey.
- Planet Soup
 1995 *Planet Soup. A Stirring Collection of Cross-Cultural Collaborations & Musical Hybrids*. Roslyn, NY: Ellipsis Arts
 1995. Book and 3 CDs – 3451–3.
- Ritzer, George
 1993 *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Sandvoss, Ernst R.
 1994 *Philosophie im globalen Zeitalter. Eine Tetralogie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sakolsky, Ron und Fred Wei-Han Ho (Hrsg.)
 1995 *Sounding Off! Music as Subversion/Resistance/Revolution*. Brooklyn, New York: Autonomedia.
- Schnabel, Thom
 1998 *Rhythm Planet. The Great World Music Makers*. Foreword by Brian Eno. New York: Universe Publishing.
- Schöffhale, Traugott und Hans-Dieter Dyroff (Hrsg.)
 1996 *Unsere kreative Vielfalt: Bericht der Weltkommission ‚Kultur und Entwicklung‘*, Bonn: Deutsche Unesco-Kommission.
- Senghaas, Dieter
 1998 *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sousa Ribeiro, António
 1998 „Globalisierung und kulturelle Identität.“ *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 5: 1–9
 <<http://www.adis.at/arlt/institut/5Nr/ribeiro.htm>>
- Tanz- & FolkFest
 2000 *Tanz- & FolkFest Rudolstadt, 7.–9. Juli 2000*. Das Programm. Rudolstadt: Kulturdezernat und CD mit gleichem Titel LC – 01955 (des weiteren auch Programmhefte und CDs zu den Festivals von 1990–2000).
- Taylor, Timothy D.
 1997 *Global Pop. World Music, World Markets*. New York, London: Routledge.
- Tomlinson, John
 1991 *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*. London: Pinter Publishers.
- Unesco Report
 1995 *Our Creative Diversity*. Paris: World Commission on Culture and Development.
- Volk, Terese M.
 1998 *Music, Education and Multiculturalism: Foundations and Principles*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Warnier, Jean-Pierre
 1999 *La mondialisation de la culture*. Paris: Édition La Découverte.
- Welsch, Wolfgang
 1993 *Unsere postmoderne Moderne*, 4. Aufl. Berlin: Akademie Verlag (Acta humaniora).
- Welsch, Wolfgang (Hrsg.)
 1994 *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie Verlag (Acta humaniora).
- Zombik, Peter
 1999 „Globale Netze – Regionale Musikkulturen. Siegt der Mainstream über Musikvielfalt?“ *Musikforum* 35 (Heft 91): 33–8.

KAI FIKENTSCHER

Music as Counterculture: Hip-hop, House Music and the Black Public Sphere¹

"The dominant constructions of music as non-referential and non-ideological (Western classical music) or as marginalized and primitive (popular and ethnic music) are implicated in strategies of control that make legitimate music into something transcendental that exists apart from practice. This shields music from being implicated in relations of power and the same time inhibits understanding about performance practices because it is difficult to conceive of performance or participation as a total experience. The closest we come to conceptualizing a performance that at once mobilizes music/dance/thought/history/play/spirituality etc., is the idea of ritual, but this word is problematic as it still marks off and compartmentalizes human activity. Music is neither transcendental nor trivial, but inhabits a site where hegemonic processes are contested. Placing music back in the world does not reduce music, but gives it social force."²

"The public sphere is the site where struggles are decided by other means than war."³

I. Questions

In the context of contact and conflict as paradigms of cultural anthropology, four related questions, taken from the field of music, will be discussed as they may help to identify topics of current ethnomusicological research. The questions are:

(1) Does music constitute a part of what has been called a "public sphere"? (2) If so, how do different types of music relate to each other within one public sphere? (3) How and why are certain types of music able to transcend their original public spheres and enter another? (4) Have hip-hop and house music, two types of music which have recently emerged from a (US-American) Black public sphere, become part of a larger (possibly global) musically informed public sphere?

II. Premises

This essay is part of an ongoing study of both African American expressive culture and global popular culture, and of the remarkable relationship between the two. From this perspective, particularly in the context of that sector of enculturation which flows primarily through music and dance, a process of Afro-Americanization appears to be well underway, and on a global scale at that. In the US, beginning about a century ago, this process rather rapidly broadened its scope from the local to the national level. Today, it has transgressed the national dimension, and continues to shape a phenomenon which, for lack of a better term,

¹ The following comments are based on conclusions drawn during and following a decade of ethnographic work on African American dance music in metropolitan New York City.

² Robin Balliger, in Salkolsky & Ho (1995: 14).

³ Alexander Kluge, as quoted by Miriam Hansen in *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, edited by Oskar Negt and Alexander Kluge (eds.). Minneapolis and London: University of Minnesota Press: 1993: ix.

may be called "(a) global music culture(s)." The stage for these local, national and global processes will be referred to as the "public sphere" below.

My aim here is to investigate the role of music, in particular, of two species of contemporary popular music of the West, within the public sphere. Limiting the discussion to hip-hop and house music, two types of Afro-diasporic music that have recently left a significant local imprint on both popular music and culture worldwide results in a two-fold consequence: (1) the public sphere in question here is originally a Black public sphere. (2) By employing the prefix "Black," a secondary line of investigation has to examine the space defined by the relationship between a general public sphere, and a Black Public Sphere. Since we cannot very well move to an assessment of the role of music, specifically hip-hop and house music, within both the 'Black public sphere' and the 'public sphere' before we have a sense of how they relate to each other, we need to define and contextualize these terms further.

If, as has been argued, virtually any institution or entity with the prefix "Black" came into existence in North America through various individual and collective struggles against strongly felt pressures of economic exploitation, political racism, displacement, exile⁴, as well as against poverty, hardship, deprivation, and the denial of human dignity⁵, then the question of how a Black public sphere distinguishes itself from other public spheres⁶ needs to include a discussion of how its musical components – including hip hop and house music – have been able to have the considerable impact they've had, both within the US and beyond. In general terms, ethical principles are often pointed out as the foundation for political struggles of various kinds, and African American history is indeed rife with musical examples embodying these ideas, as has been borne out by the history connecting early slave work songs, spirituals, gospel songs and their use as "freedom songs" during the Civil Rights Movement. What has not yet been sorted out sufficiently, however, are the connections between a geographically and historically specific situation – that of the plight of African Americans in 20th century America on one hand, – and, in the words of Paul Gilroy, of the "colonization" and "conquest" of popular music by "Afro-diasporic musics" across the globe⁷ – especially striking in the case of hip-hop and house, but of others as well –, on the other hand.⁸

Gilroy's definition of Afro-diasporic musics as "musics in motion" (*ibid.*) points to their character as musics arising as the consequence of cultural and political encounter and conflict. He views hip-hop and house as "important not least because they have endowed youth cultures all over the world with a radical ethical backbone drawn from the black underground"⁹. Still, his qualifications of hip-hop as the main vehicle for the international spread of Afro-centric ideas and of house emerging as "the current lingua franca" among European youths because of its primarily instrumental nature are presented as assertions or hypotheses

⁴ Gilroy (1993).

⁵ Hooks (1990).

⁶ Note that in view of the plurality inherent in Appadurai (1993: 274), we should not speak (with Holt, 1995) "of one black public sphere but of a plurality of public spheres." Among public spheres so defined, at least one of them has been constituted by the relationship between a DJ and his floor filled with dancers, ever since the transformation of the Civil Rights Struggle into the Black Power Movement and the concomitant rise of the discotheque as a forum of social empowerment and community building in the early 1970s. Also note that early disco and rap music were both referred to as "party music" at a time when they emerged in the context of an intense focus on "freedom zones" shaped jointly by DJs and dancers (Rose 1994; Toop 1991).

⁷ Gilroy (*ibid.*).

⁸ Gilroy's and others' plural use of the word music is followed here in order to avoid the repeated use of the synonymous, yet clumsy "types of music," a term that may give rise to misleading connotations of typology theories which are of no concern here.

⁹ Gilroy (*ibid.*).

rather than conclusions.¹⁰ While Gilroy points to a need to include studies on popular music in the discussion of any public sphere, be it Black or otherwise, he is less successful at explaining the causes for the phenomena he accurately describes. The argument here is to work toward a more circumspect treatment of the issues by taking into account some recent insights provided by cultural theory.

III. Working definitions

As indicated before, the musical transplantation from a US-American Black public sphere into a near-global popular culture can be exemplified by both hip-hop and house music. Before commenting further on the global impact of hip-hop and house, it might be advisable to agree on some working definitions of each, offered here as operational tools only rather than as essentializing concepts. Accordingly, shared and distinctive aspects of hip-hop versus house music cultures may be summed up as follows.¹¹

1. Both hip-hop and house music emerged in relation to 1970s' disco music, reasserting, in different ways, the importance of 'blackness' in the face of a disco 'whitewash' in the late 1970s/early 1980s. While hip-hop prioritizes rhythmic speech (rap), verbal over instrumental improvisation, individual dancing, street smarts and heterosexual male virility, house music centers around collective dancing, timbral and textural traits in the (often) instrumental music, club culture, and gay sensibilities.

2. Associated with hip-hop and house musics, two distinct associated music cultures emerged around the shared centrality of the DJ (disc-jockey)-dance floor nexus. In hip-hop, before the arrival of the MC (Master of Ceremonies), DJs were the stars; in house, DJs evolved from local-hero/amateur status to become professionals in both radio promotion and record production. In both cultures, crowd control through music was the foundation for successful DJing.

3. Therefore, the most authoritative voice in the performance of both hip-hop and house music is that of the DJ. His voice is expressed through a personalized repertoire of recordings, which are made audible on his instrument, a set of turntables and a mixer. Vinyl-based turntable technology has established the standards by which the performance of both hip-hop and house music continue to be evaluated. This is notwithstanding the current focus within hip-hop industry on the MC as the more marketable face or "star" of hip-hop music, and the fact that vinyl records have begun to be superseded by digital sound carriers since about a decade ago. Almost two decades after house music emerged from Chicago's underground dance scene in the mid-1980s, the issue of the "faceless" (read: instrumental, producer-driven) nature of house is still the subject of debate among followers as well as critics.

4. The cultures of hip-hop and house are male-dominated worlds of music, reminiscent of those of blues, be-bop and, to an extent, soul music. Hip-hop values strongly emphasize the virility and gender of the heterosexual male, while house continues disco's close ties with a core following infused with gay sensibilities. Hip-hop might also be interpreted as uptown's street-smart reaction to the velvet-rope exclusivity and drug (ab-)use associated with downtown disco (most infamously represented by the spectacles outside and inside Studio 54, Manhattan's most notoriously exclusive discotheque). By contrast, house music can be seen as the

¹⁰ Ibid.

¹¹ In addition to my own findings, I am relying on the observations of several noted scholars including Bärnthaler (1998), Cross (1993), Neal (1999), Poschardt (1995), Rose (1994), Thomas (1995), and Toop (1991).

electronically stripped-down, “Reaganomic” answer to disco’s lavishly (over-)produced extravagance.¹²

5. Both hip-hop and house articulate issues *of* and *within* counterpublic spheres. ‘Of’ refers to issues shared and understood by the participants, and may pertain to race rather than gender, or class rather than age. The lyrics of many hip-hop songs treat the deleterious effect of a disadvantaged status defined race and class and accorded to so-called “minorities” in the US. ‘Within’ refers to various modes of articulation which may involve dress code, dance styles, admission policies, music selection, and style and means of promotion. Among hip-hop heads¹³, the mere notion of gatherings of sizable groups of young male African-Americans and Latinos is associated with potential conflict at a time when this segment of American society makes up a disproportionate portion of the prison population. In the context of house, the gathering of gay Latinos and African-Americans, with or without the participation of other men and women who are neither Latino, black, or gay, recalls the earliest days of gay liberation and gay community building, when, in the face of the taboo of homosexuality, collective dancing was a strong political statement with subversive undertones.¹⁴ In New York City, the correspondence of “crews” or posses of straight or closeted “b-boys” to openly gay “houses” like the Extravanzas or Labeijas has been commented on by Livingston in her documentary “Paris Is Burning”.¹⁵

6. “Underground” is a term used in both hip-hop and house scenes to designate a socio-cultural milieu which is understood as separate from the US. American mainstream in often multiple ways. The choice of a term with a priori political associations (e.g. the Underground Railroad, political underground resistance movements, late 20th-century underground forms of press, film, theater, and comics) is not coincidental. Both hip-hop and house musics engage primarily with the here-and-now, addressing issues and problems their constituencies face in a public sphere defined by mainstream institutions, yet are or feel unable to address there. In counterpublic spaces such as dance clubs and ballrooms, however, alternative models or responses can be tested, tried, affirmed, and celebrated collectively, often with the help of music and dance.¹⁶

Amplifying Gilroy’s comments above, the literature on hip-hop and house music is shot through with references to the their uses as instruments of opposition, resistance, subversion, and assertion of marginal ethnic and racial identities.¹⁷ When viewed as contemporary expressions of historically interweaving strands of African American music (e.g. the ring shout, spirituals, blues music, or bebop, as discussed, for example, by Floyd, Levine, Murray and Neal, respectively, these functional uses of Afro-diasporic music can be traced back to musical practices of pre-Emancipation slaves of the 18th and 19th centuries.¹⁸

7. For this reason alone, we need to unpack the term public sphere as coined by Habermas¹⁹, and take stock of those traits that distinguish what has been termed the Black public

¹² DJ Frankie Knuckles, nicknamed, “the godfather of house,” has referred to house as “disco’s revenge” (as quoted in Brewster & Broughton (1999: 292).

¹³ Heads is vernacular American English, similar to the British term pundits. Both translate roughly as followers.

¹⁴ Carroll (1994), also Clendinen & Nagourney (1999: 25, 77–78).

¹⁵ Livingston (1990).

¹⁶ In Deep’s song “Last Night A DJ Saved My Life” released in 1983 on the New York Sound label, is but one of many examples of the treatment of this topic in African American popular music.

¹⁷ Examples are Thomas (1989), Toop (1991), Rose (1994), Cross (1993), Neal (1999), Fikentscher (2000a).

¹⁸ Floyd (1995); Levine (1977); Murray (1976); Neal (1999). See also Bynoe (2000) for a discussion of rap as contemporary blues.

¹⁹ Habermas (1973).

sphere (whether understood in historical or contemporary terms) from it. To facilitate this, I shall refer to the work of the Black Public Sphere Collective, published in 1994 in the Journal *Public Culture* and, a year later, in book form.²⁰ While there is no room here to discuss the collective's work in detail, three defining elements comprising a 20th-century Black public sphere, as identified and agreed upon by several collective members, may serve as a basis from which the trajectories and dynamics of hip-hop and house music within the Black public sphere can be traced and explained. They are enumerated and elaborated below.

IV. Public Spheres

1. "The Black counterpublic is not a bourgeois sphere in the sense that Habermas describes. . . . Black institutions and publics have been largely multi-class, at least up to 1970, due to the long regime of forced segregation. Second, . . . its leadership has been male and patriarchal, due in no small part to the importance of male religious leaders in the Black community."²¹ Women, if present, have so far been relegated to smaller roles within the Black public sphere.²² The Black public sphere is thus based on a-priori inequalities affecting its participants, sometimes in similar, sometimes in different ways, with gender often a key difference. In all, the Black public sphere needs to be understood as a counterpublic sphere. "In other words, among critical public spheres, none is more critical than the Black public sphere."²³

2. Habermas' concept of the bourgeois public sphere suffers from "contradictions" and, worse, from an acute lack of historical and cultural sensitivity. Despite this diachronically crippled eurocentrism, as indicated by Baker,²⁴ Habermas' ideas have been taken up by a variety of writers working and reworking the concept of the Black Public Sphere.²⁵ Accordingly, the Black public sphere is said to be geographically and historically specific, differing from "[t]he bourgeois public sphere . . . [which] had a historically specific provenance and development; it cannot be simply mapped onto contemporary African-American life worlds. Emblematic of the historical distance is the fact that the same coffee houses that nurtured Habermas' seventeenth and eighteenth century bourgeois version gave birth as well to Lloyd's of London and other underwriters of the Atlantic slave trade."²⁶ In spite of these contradictions, Habermas' characterization of the public sphere may be used to identify contexts of musics performed in public. The role of music – among other factors – for the constitution of a given public sphere permits an evaluative assignment of both the music and the sphere in question. History (especially of the relations between Europe and the Americas) thus almost dictates that the character of the Black public sphere be counterpublic.

3. The Black public sphere of the twentieth century is thus as intimately connected to North American urban spaces as Habermas' concept of a slightly older, essentially European public sphere. Following hooks²⁷ and Fraser,²⁸ Haymes states that the Black public sphere is "the basis for building a community of resistance," producing specifically "urban meanings"

²⁰ The Black Public Sphere Collective (1995).

²¹ Dawson, in The Black Public Sphere Collective (1995: 201).

²² This contrasts sharply with the Black domestic sphere where many men have historically been marginalized.

²³ The Black Public Sphere Collective (1995: i).

²⁴ Baker, in The Black Public Sphere Collective (1995: 12).

²⁵ Baker, Dawson, Holt, op. cit.

²⁶ Holt, op. cit.: 326.

²⁷ hooks (1990).

²⁸ Fraser (1991).

as part of a "Black Urban Struggle" against poverty, hardship, deprivation, and the denial of human dignity.²⁹ Even though much of this struggle was historically headquartered in the Black church, a unilateral focus on the church does not do justice to the other institutions that have helped shape the Black public sphere of today.³⁰

4. The crucial task of scrutinizing secular spaces and institutions of the Black public sphere as intensely as sacred ones is even more pressing if we remember that sacred and secular music in African American communities often differed (and continues to differ) in name only.³¹ For example, one of the most pervasive and culturally tenacious characteristics of African-American music, call-and-response,³² is so pervasive as to define both the dynamics of the music and of the relationship between performer-audience, preacher-congregation or (characteristic of hip-hop and house) between the DJ and his dancers. Those who have regarded African American popular music as most suitable to chronicle the evolution of the Black Public Sphere are guilty of omission by ignoring the counterpublic and countercultural³³ spaces associated with disco and post-disco dance music such as hip-hop and house. As research on disco, house and rap music has gained momentum, it appears that the associated spaces are as significant as those opened up older African-American musical "relatives," such as the spirituals, blues, and bebop. As the most prevalent forms of post-disco music, hip-hop and house music are the latest types of African American music having provided a forum for voices of those who have long felt voiceless at the margins of contemporary mainstream America.³⁴ This makes the appeal of both hip-hop and house music beyond US-American boundaries all the more remarkable and worthy of further investigation.

V. A comparison of hip-hop and house music: Revisiting the underground vs. the mainstream

Let us now return to the main question posed earlier: (1) If struggle, resistance, and community-building are at the core of Black public spheres, affecting the choices among available instruments of individual and collective expression, and (2) if music has continually served as one of the chief vehicles of such functions and expressions, how then can the disparate, yet overlapping trajectories of hip-hop and house be explained and understood in both local and global terms? While a final answer may appear elusive today, it seems reasonable to begin answering this question by comparing these musical "cousins" in terms of the degree to which they share overlapping histories and geographies while diverging in terms of musical style, constituencies and economic strategies. This comparison is particularly promising in view of the rather different reception histories of hip-hop and house music. History will therefore be treated first, to be followed by remarks on sonics, geography, constituencies and strategies.

²⁹ Haymes (1995).

³⁰ Neal who views the Black church as "the quintessential institution of the Black Public Sphere" (1999: 5) also views Black Popular music as its chief chronicle, thereby essentially contradicting himself, as not all North American popular music comes out of the Black church. The secular dimension of the Black public sphere thus deserves more scrutiny.

³¹ Murray (1976).

³² Call-and-response in African American music has been retained from West African origins.

³³ The term countercultural therefore does not exclusively refer to late 1960's Counterculture (with its leftist, anti-Vietnam War ideological stance and its audio/visual traits – psychedelic rock music, long hair, tie-dye-shirts), but extends its applicability into the present.

³⁴ Cross (1993); Fikentscher (1995, 1997, 2000a, 2000b); Poschardt (1995), Reynolds (1998); Rietveld (1998); Rose (1994); Thomas (1995); Toop (1991).

1. History

Since it has been continually defined by a powerful, at times repressive majority, the social position of African Americans has always given rise to specific patterns of resistance, to tactics by which disagreement and opposition could be articulated more effectively through allusion and distinctive forms of communication rather than through open revolt.³⁵ These tactics have also been applied in Black forms of cultural and artistic expression, both in private and public spheres. Of particular relevance are those autonomous communicative spaces which have been (re-)created through linguistic codes. "The Black vernacular has assumed the singular role as the black person's ultimate sign of difference, a blackness of the tongue. It is in the vernacular that, since slavery, the black person has encoded private yet communal cultural rituals".³⁶ Gates has labeled these linguistic tactics 'signifyin', a cultural retention in Black America with roots in West African oral traditions.³⁷ This form of linguistic differentiation is evident in many forms of African-American speech and music, including hollers, work songs, toasts, spirituals, blues, jazz, and rap music (and even in house music, despite its emphasis on instrumental textures).³⁸ Comparable to mid-century jive talk among urban hipsters, the lingo of both hip-hop and house encodes through a corrosion and transformation of predominant modes of expression. Hip-hop and house vernacular and slang work with shifts of meaning, grammatical peculiarities and neologisms, enabling the like-minded to communicate "safely," i.e. by extending the private sphere into the public sphere. While interpretation by outsiders is thus made difficult, the dangers of outsider co-optation are lessened and solidarity within the subculture is being promoted. Hip-hop and house music are thus characterized by culturally specific approaches to poetics and rhetoric based on a long evolution which includes songs of praise and derision, playing the dozens, toasts and boasts, talking shit or jive.³⁹ For example, appellations such as "my nigga" (in hip-hop) or "Miss Thing" (in house) are so culturally specific as to be meaningless to or misunderstood by outsiders.⁴⁰ The Black public sphere thus has the potential of functioning as a private sphere, yet publicly so.

2. Sonics: Words and Music

However, coded or otherwise indirect forms of resistance or subversion in African-American expressive arts such as hip-hop or house are not limited to the realm of words. Since hip-hop became nationally and internationally known as rap music in the 1980s, the musical, non-linguistic component music has continually played a part enhancing the strategies put forth by the rapper. The DJ's domain, the sounds and beats that ground the rapper's performance, are evaluated using similar criteria. To be successful, they have to be as "slammin", "dope", or "powerful" as the rhymes themselves. If those beats cannot be found on commercially available recordings ranging from disco to hard rock, a detuned drum machine ("beat box") will do just as fine. As rap pioneer Kurtis Blow put it: "The (Roland TR-)808 (analog drum

³⁵ See, for example, Floyd (1995); Levine (1977); Lomax (1993); Murray (1976).

³⁶ Bärnthaler (1998).

³⁷ Gates (1988).

³⁸ One famous example of African American signifyin' in music is Jimi Hendrix' rendition of the US-American national anthem at the Woodstock Festival in 1969.

³⁹ Note that while most of these activities tend to be specific to participation by men, both in Africa and in the United States, women, particularly in the worlds of blues, jazz, hip-hop and what is referred as vocal or diva house have been known to display similar verbal prowess.

⁴⁰ "My nigga" translates roughly into "my buddy," whereas "Miss Thing" is a less-than-complimentary address used between gay men "reading" i.e. taunting each other.

computer) is great because you can detune it and get this low frequency hum. It's a car speaker destroyer. That's what we try to do as rap producers – break car speakers and house speakers and boom boxes.⁴¹ And the 808 does it. It's African music!"⁴² About two decades after this assertion, rap music is perceived as "the most massive form of social criticism and oppositionality of African Americans yet," as well as "a central vehicle for open social reflection."⁴³ The idea of open, yet coded oppositionality in rap has been summarized by Rose as follows: "A large and significant element in rap's discursive territory is engaged in symbolic and ideological warfare with institutions and groups that symbolically, ideologically and materially oppress African Americans. In this way, rap music is a contemporary stage for the theater of the powerless."⁴⁴ The actors on this stage are counterpublic characters.

House music, in general terms, and in contrast to rap which points to disco as just one of many musical resources, is the electronic offspring of disco music. More precisely, it represents the outgrowth and reworking of 1970s' gospel-inspired Philly-soul – a sound characterized by its lush orchestration including orchestral string and horn sections⁴⁵ – with rather crude electronic means. Since house emerged in the mid-1980s, when rap music had just made its transition from local outdoor party music to urban radio novelty, it is not surprising that the Roland TR-808 drum computer became one of its most defining instruments. Programmed by DJs such as Frankie Knuckles – who had left the world's mecca of disco, New York, to become the resident DJ at the Warehouse (in Chicago)⁴⁶, in his words "the only venue really for young black gays to go dancing" – to provide a relentless "four-on-the-floor" 4/4 beat on the kick drum, it allowed for other drum sounds to be programmed in syncopation to it, in imitation of the patterns studio drummers such as Earl Young (of MFSB fame) had established in the disco era in the trap set. In this way, at a time when drum machines replaced many studio drummer in the context of producing popular music in general, danceable i.e. uptempo Philly-soul and Motown classics by MFSB, First Choice, or Diana Ross were given a new, edgier sound. Following the model provided by early house producers such as Frankie Knuckles, Jesse Saunders, Larry Heard, and Marshall Jefferson, hordes of local DJs began producing their own versions and tracks, using any technology available, mostly of the less-than-state-of-the-art analog type.⁴⁷ This included rather inexpensive synthesizers made by Japanese companies such as Roland and Yamaha who were responding to the demands of a growing international home studio market. The most famous examples of these trial-and-error applications is the oft-repeated story of DJ Pierre, his friends Herb Jackson and Spanky, and producer Marshall Jefferson giving birth to the acid house sound in Chicago by "fooling around" with the controls on their new Roland TB-303 Bass Line computer. The result, the record "Acid Tracks", released in 1987, gave rise to a local, and later international, wave of imitations, collectively known as acid house, which, as a subgenre of Chicago house, went on to thoroughly transform dance music in the UK in the late

⁴¹ The latter term refers to powerful, yet portable stereo cassette players.

⁴² As quoted in Rose (1994: 75).

⁴³ Diedrichsen, as quoted in Bärnthaler (1998).

⁴⁴ Rose (1994: 100).

⁴⁵ The Philadelphia-based studio orchestra MFSB (MotherFatherSisterBrother) and its hit releases "Love Is The Message" and "TSOP – The Sound Of Philadelphia" released 1973 on the Philadelphia International label, are good examples of the Philly-soul sound.

⁴⁶ House is the abbreviation of Warehouse, denoting the type of music associated initially with this venue only. Knuckles' New York-based DJ style seems to have been an innovation in Chicago's disco scene at the time.

⁴⁷ House music compilations on local labels such as DJ International give a good overview of production standards used in late-1980s' Chicago.

1980s.⁴⁸ To this day, the drum sounds of the TR-808 and its MIDI-controllable update, the TR-909, form the basic timbral palette of any house music producer anywhere, to the extent that the use of a human drummer in the recording studio is the exception to the rules of house music production. Thus, a Japanese-made instruments playing “African music” have conquered the sensibilities of dance enthusiasts as far away from Tokyo and Chicago as London, San Francisco, or Tel Aviv. Which brings us to the question of geography, and its relationship to the Black public sphere.

3. *Geography*

Hip-hop originated on the East Coast, primarily in two of New York’s essentially African American sections, Harlem and the Bronx.⁴⁹ Initially it was known as outdoor “party music”, mobile enough to shift from the park or the street corner basketball court to local venues such as community centers, and, only after limited radio exposure, to downtown Manhattan clubs like the Mudd Club and the Roxy where DJs such as Afrika Bambaataa and Grandmaster Flash became local cult figures.

House, by contrast, has essentially always been indoor music, as had been the case with disco before. Its geographic origins are in Chicago, in local clubs that established reputations based on the styles popularized by resident DJs (Frankie Knuckles at the Warehouse and, later, the Power Plant; Ron Hardy at the Music Box; Lil’ Louis at the Future). Possessing a functional adaptability comparable to that of spirituals and gospel music – which, over time, had moved from the confines of Black churches to contribute to the soundtrack of 1960s’ civil rights freedom marches and demonstrations –, house music did not move from indoor applications to the outdoor stages of raves until the late 1980s, and then for only a relatively short period, and primarily in the UK.⁵⁰ As we shall see, neither geographic boundaries nor race or class traits define a public sphere musically.

4. *Constituencies*

A fourth point of reference for the identification of a counterpublic sphere are its constituencies. As mentioned earlier, hip-hop culture was originally developed by members of an urban underclass, some of them former members of African-American and Latino gangs. Armed with markers and spray cans, some became tag and graffiti artists while others organized in crews of so-called b-boys. Central among these peer-shaped expressive forms was and is an emphasis on heterosexual masculinity. More than twenty years after Sylvester, the first openly gay star of disco, gay hip-hop stars have yet to emerge from the proverbial closet while the objectification of the (often scantily clad) female body and, conversely, the celebration of the male gaze in contemporary hip-hop productions (audio and video) so far continue unabatedly.

House, on the other hand, has long been associated with a core following of gay African-Americans and Latinos. As much as disco before it, house musically represents a sensibility that is both essentially gay and African-derived. As such, the assertion and celebration of distinctly gay identities and sensibilities have been part and parcel of the concept of house music, to the extent that it has largely been shunned by mainstream media and industry institu-

⁴⁸ Poschardt (1995: 283).

⁴⁹ Rose (1994).

⁵⁰ For detailed accounts of house music’s transformation in the UK into techno and rave music, see Reynolds (1998) and Rietveld (1998). On rave culture as an import phenomenon in North America, see Fritz (1999) and Gerard (2001).

tions such as radio, television, and major recording companies, based largely on the persistent institutional racism and the ongoing tabooization of homosexuality in the American mainstream. Recordings by house drag divas such as Ru Paul's "Supermodel – You Better Work!" (released on the Tommy Boy label in 1992) and Celeda's "Be Yourself!" (released on the Twisted label in 1999) are (self-)conscious attempts at continuing Sylvester's brave legacy.

5. Strategies

As mentioned before, hip-hop music derived its stylistic traits largely from crowd control tactics. DJs and MCs worked together, praising each other's skills on the "wheels of steel" (turntables) or on the "mic"(-rophone). After the mid-1980s' success of hip-hop acts such as Run DMC and Public Enemy, DJs gave way to MCs as stars. The latter became the "faces" used to market the music as popular music (for example, Run-DMC's album *Raising Hell*, released on Profile Records in 1986), with the help of mainstream media such as radio and MTV as marketing outlets. As a result of the success of this approach, video and radio marketing are now sine-qua-nons in the contemporary hip-hop industry.

Via television, radio and recordings, hip-hop culture has been exported to all corners of the globe. Not only has hip hop become part of a global public sphere of music, it is now a visually recognizable culture as well. While still connected to its sonic codes and conventions, but no longer dependent on its Bronx-based idelect, the visual dimension of hip-hop culture (clothing design and colors, graphic design, dance styles) has superseded hip-hop's sonic dimension in being embraced by urban young people worldwide, an indication perhaps of the world's first meta-culture. To practitioners and followers in Berlin, Lagos, Tokyo, Istanbul, and Sao Paulo, its origins in the US-American Black public sphere have in turn become less central. Instead, hip-hop has turned into many forms of locally specific counterpublic expression.⁵¹ US hip-hop heads are generally aware of the extent to which their collective expressions have permeated world youth cultures, by taking up space in the worlds of commerce and media, especially advertising. While some view this accomplishment with some degree of pride, others see hip-hop as a force field where co-optation by commercial interests threatens to dilute the culture as much as so-called "true heads" rally to defend its authenticity in a so-called hip-hop underground.

The tension between mainstream and underground dynamics is much less of an issue in house culture. Here, less emphasis is placed on the individual in competition with others. Rather, following a longstanding tradition in African-American culture, community-building and collective efforts tend to be upheld as central values. Still, house paved the way for the DJ's ascendancy from local hero to studio auteur (as remixer and producer), signaling a break with the conventions of disco where the producer and the DJ were separate entities. Thanks to the work of house DJs such as Frankie Knuckles and David Morales, remixing is now a Grammy award-winning category in the US. Still closely linked to nightclub industries of urban centers that often include gay enclaves, house music has also become the soundtrack of fashion shows and boutiques, while finding new bases in urban dance scenes abroad (in addition to the UK, Japan, Australia,⁵² France, and many other European countries). Beginning

⁵¹ Even neo-Nazi youth groups in 1990s' Germany began dressing their xenophobic slogans in rap style, reminiscent of musical practices of German National Socialists of the late 1920s and 1930s in which the recorder, lute and vocal music of the Wandervogel (a German romantic anti-establishment and pacifist youth movement during the first three decades of the 20th century) were adapted to the goals and slogans of Nazi ideology.

⁵² For an Australian account of the relationship between house music and urban gay culture, see Lewis & Ross (1995).

in the early 1990s, the *Love Parade* in Berlin, Germany, continues to draw thousands annually to assert and celebrate youth as a distinctly collective identity marker to the soundtrack of techno music, a variant of house music.⁵³

VI. Conclusions

I have briefly looked at hip-hop and house, two recently emerging urban musics of Black America, in order to better locate those dynamics of the Black public sphere that are shaped and negotiated through music and dance, two of the most important contributions of the African Diaspora to the rest of the world.

The topic under investigation has been the role of music within counterpublic spheres, exemplified by the overlapping and divergent discourses of hip-hop music and house music. In the worlds of hip-hop and house, but in different ways, and along different trajectories, the DJ has assumed the role of authority figure, teacher, preacher, offering guidance, encouragement, exhortations, reminders with musical rather than oratory skills that carry the potential of turning his club, his dance floor into communities brought together in the ritual of social dance. This idea, to some, ideal, of “*communitas*”,⁵⁴ however fleeting, for many urban youths has taken over the traditional function of the weekly church service or mass, those rituals that have long served as regular reminders of the discrepancies between the world-as-is and the world-as-it-should-be. In the process, a global youth culture has begun to take shape, defining (and being defined by) a globally oriented public sphere, which in turn is marked by a technologically increased transfer of socio-cultural concepts across vast geographic distances, and by an adherence to generational boundaries (“the internet generation”). Any future transnational meta-culture may very well take shape in the context of a globally mediated public sphere, in the minds and hands of those entering the 21st century as youngsters, digital musical technologies in hand (both literally and figuratively).

The following four theses may serve as a concluding summary:

1. Music, in its many manifestations – whether mediated or not – may be regarded a constituent part of any given public sphere.
2. Musical types (musics) may travel from one public sphere to another, and may cross boundaries of class, gender, language and geography in the process. The examples under scrutiny here have been hip-hop and house music, two types of music emanating from the Black public sphere of US-America that are now found in places as diverse as the UK, Japan, and Turkey. The audiences involved in these crossings have been the youth, and, to a lesser degree, marginal segments of primarily urban populations. The role the music industry plays in these processes varies from instance to instance, with visual media playing an increasingly significant role.
3. Both hip-hop and house are branches of the tree of 1970s African-American dance music. Hip-hop developed on ghetto streets, and was created by young and often underprivileged members of US-American society. It centers around the performance of poetry, music, rhymes and rhythm. House music, like disco, evolved indoors, primarily in gay and black clubs such as the Warehouse in Chicago and the Paradise Garage in New York City. While its New York-based audiences draw on urban Black and gay culture, elsewhere house and its derivations have attracted large non-gay and, as with hip-hop, non-African American contin-

⁵³ See Schäfer et. al. (1998).

⁵⁴ Turner (1969). See also Gerard (2001) for a more recent and pertinent example.

gents. Despite the UK-specific rave concept, house still carries the “indoors” association, in distinction to street-born hip-hop music which is as mobile as the boom-boxes it was originally associated with. Both hip-hop and house were originally conveyed to their audiences by DJs who got progressively involved as musical (co-)creators or producers. In house music, the DJ/producer is still the central character, whereas in hip-hop, he has been displaced by the MC.

4. The central issue of this essay was why African American music (exemplified by hip-hop and house) has transcended local, ethnically and sexually defined public spheres to become appealing to a number of increasingly diverse constituencies which are positioned in a global public sphere. Given the space allotted here, the question could not be answered in full. However, a number of building blocks for a possibly more encompassing answer could be identified. These included the significance of music as a counterpublic and countercultural force, and the resulting association with that function – if not with the actual contents of the counterpublic or counterculture in question – with various urban populations (other than gay or African American) who are both similarly and dissimilarly marginalized, and the resulting worldwide dissemination of musics of this kind. In view of a sluggish global music industry, entangled in corporate take-overs and mergers while struggling to adapt its infrastructure to changes brought about by the onslaught of the digital revolution, this feat – remarkable as it may be at face value – might be related to an interest among global youth to synthesize its collective identity as a global citizenry of the 21st century using specific cultural means.

Underlying this interest may be the desire to experience life in an increasingly mediated world (radio, television, internet, cell phones, pagers, palm pilots etc.) directly, physically, and immediately, through the most directly physical and immediate instrument available – the body. To this day, there seems to be no better way to pursue this aim than by means of participating in music and dance.

Bibliography

- Appadurai, Arjun. 1993. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.” In *The Phantom Public Sphere*, edited by Bruce Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 269–295.
- Bärnthaler, Thomas. 1998. “Two Turntables and a Microphone: Widerständigkeit und Subversivität in der Hip-Hop-Kultur.” Internet document. <http://www.lrz-muenchen.de/~uf121as/www/jive.html>.
- Baker, Houston A. Jr. 1995. “Critical Memory and the Black Public Sphere.” In *The Black Public Sphere*, by the Black Public Sphere Committee, 5–38.
- Balliger, Robin. 1995. “The Sound of Resistance.” In *Sounding Off! Music as Subversion/Resistance/Revolution*, by Ron Sakolsky and Fred Wei-Han Ho (eds.). Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Black Public Sphere Collective, The. 1995. *The Black Public Sphere*. A Public Culture Book. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Brewster, Bill and Frank Broughton. 1999. *Last Night a DJ Saved My Life. The History of the Disc Jockey*. New York: Grove.
- Bynoe, Yvonne. 2000. “Rap: The New Blues?” *Doula* 1/1 (Fall issue), 14–17.
- Carroll, Jack. 1994. “Around Stonewall.” Internet document. <http://www.jessecc.com/index3/html>.
- Clendinen, Dudley and Adam Nagourney. 1999. *Out for Good: The Struggle to Build a Gay Rights Movement in America*. New York: Simon & Schuster.
- Cross, Brian. 1993. *It's not about a Salary: Rap, Race and Resistance in Los Angeles*. London: Verso.
- Dawson, Michael C. 1995. “A Black Counterpublic?: Economic Earthquakes, Racial Agenda(s), and Black Politics.” In *The Black Public Sphere*, The Black Public Sphere Committee (eds.), 199–228.
- Fikentscher, Kai. 1995. “Popular Music and Age Stratification: The Case of Underground Dance Music in the Post-Disco Period.” In *Popular Music: Style and Identity*, edited by Will Straw (ed.). Montréal, QU: The Centre for Research in Canadian Cultural Industries and Institutions, 89–94.

- Fikentscher, Kai. 1997. "The DJ as Performer." In *Music on Show: Issues of Performance*, by Helmi Järviuoma and Tarja Hautamäki (eds.). Tampere, Finland: Department of Folk Tradition, University of Tampere, 70–74.
- Fikentscher, Kai. 2000a. "You Better Work!" *Underground Dance Music in New York City*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Fikentscher, Kai. 2000b. "Vom Plattenaufleger zur Kulturikone." *UNESCO Kurier*, Nr. 7/8 (41. Jahrgang), 47–50.
- Floyd, Samuel. 1995. *The Power of Black Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, Nancy. 1991. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In *Social Text*. Spring.
- Fritz, Jimi. 1999. *Rave Culture – An Insider's Overview: A Primer for the Global Rave Phenomenon*. Victoria, BC: Smallfry Enterprises.
- Gates, Henry Louis. 1988. *The Signifying Monkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerard, Morgan. 2001. *Into the Liminal: Music, Dance, and the Construction of Ritual in Toronto's Rave and Club Subcultures*. Unpubl. Ph.D. dissertation, Social Anthropology, University of Toronto, Ontario.
- Gilroy, Paul. 1993. "Between Afro-centrism and Euro-centrism: Youth Culture and the Problem of Hybridity." *YOUNG*, 1/2.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Kultur und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haymes, Stephen. 1995. *Race, Culture and the City: A Pedagogy for Black Urban Struggle*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Holt, Thomas C. 1995. "Mapping the Black Public Sphere." In *The Black Public Sphere*, edited by the Black Public Sphere Committee, 325–328.
- hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.
- Levine, Lawrence. 1977. *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, Lynette and Michael W. Ross. 1995. *A Select Body: The Gay Dance Party Subculture and the HIV/AIDS Pandemic*. London and New York: Cassell.
- Livingston, Jennie. 1990. *Paris Is Burning*. New York: Off White Productions.
- Lomax, Alan. 1993. *The Land Where The Blues Began*. New York: Pantheon.
- Murray, Albert. 1976. *Stompin' the Blues*. New York: Doubleday.
- Neal, Mark Anthony. 1999. *What the Music Said. Black Popular Music and Black Public Culture*. New York and London: Routledge.
- Poschardt, Ulf. 1995. *DJ Culture*. Hamburg, Germany: Rogner & Bernhard.
- Reynolds, Simon. 1998. *Generation Ecstasy. Into the World of Techno and Rave Culture*. New York: Little, Brown.
- Rietveld, Hillegonda. 1998. *This Is Our House. House Music, Cultural Spaces and Technologies*. Aldershot: Ashgate.
- Rose, Tricia. 1994. *Black Noise*. Hanover & London: Wesleyan University Press.
- Schäfer, Sven et. al. 1998. *Techno Lexikon*. Berlin: Raveline/Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Thomas, Anthony. 1995. "The House the Kids Built." In *Out in Culture: Gay, Lesbian and Queer Essays on Popular Culture*, edited by Corey Creekmur and Alexander Doty (eds.). London: Cassell.
- Toop, David. 1991. *The Rap Attack 2. African Rap to Global Hip-hop* (2nd edition). New York: Serpent's Tail.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine.

Discography

- Celeda. 1999. "Be Yourself!" Twisted Records.
- In Deep. 1983. "Last Night A DJ Saved My Life." New York Sound Records.
- Hendrix, Jimi. 1999. "The Star Spangled Banner." *Live at Woodstock*, Universal/MCA Records.
- MFSB. 1973. "Love Is The Message." Philadelphia International Records.
- MFSB. 1973. "TSOP – The Sound of Philadelphia." Philadelphia International Records.
- Phuture. 1987. "Acid Tracks." Trax Records.
- Paul, Ru. 1992. "Supermodel – You Better Work!" Tommy Boy Records.
- Run-DMC. 1986. *Raising Hell*. Profile Records.
- Various artists. 1988. *Jackmaster Vol. 1*. DJ International Records.

5. Kapitel

Naturwissenschaftliche Bezüge der Kulturanthropologie

SILVIA EXENBERGER

Wer spielt mit wem in einem multi-ethnischen Kindergarten? (Südafrika)

Wer spielt mit wem in einem multi-ethnischen Kindergarten, welchen Einfluss haben Geschlecht, ethnische Herkunft, Alter und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen, auf die Wahl des Freundes/der Freundin? Dies sind die zentralen Fragen einer Studie, die im Kindergarten der Universität Stellenbosch (Südafrika) durchgeführt wurde. Dabei wurde der jeweilige Einfluss der unabhängigen Variablen (Geschlecht, Ethnizität, Alter und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen) auf das Freundschaftsverhalten von Kindern unterschiedlicher ethnischer Herkunft (schwarze, weiße und coloured Kinder) untersucht. Das Konstrukt Freundschaft wurde anhand von achtzehn Kategorien – soziales, agonales und neutrales Verhalten betreffend – operational definiert. Anhand von fünfzig Stunden Videoaufnahmen der Freispielzeit und durch soziometrische Befragung wurde festgestellt, wer der beste Freund/die beste Freundin von wem ist. Die Videodaten wurden einer quantitativen Analyse unterzogen, während die Antworten der soziometrischen Befragung qualitativ ausgewertet wurden. Die Ergebnisse zeigten, dass nur Geschlecht und Ethnizität die Freundschaftswahl beeinflussen.

Gleichgeschlechtlichen Kindern wurde eindeutig der Vorzug gegeben. Mit Bezug auf Ethnizität wurden drei allgemeine Tendenzen festgestellt, wobei statistisch signifikant die folgenden Ergebnisse waren: (1) Schwarze Kinder zeigen eine klare Präferenz für die eigene ethnische Gruppe, während (2) weiße Kinder sich im Grossen und Ganzen nicht absondern. (3) Coloured Kinder sondern sich gegenüber den schwarzen Kindern, jedoch nicht gegenüber den weißen Kindern ab.

Das Freundschaftsverständnis von Kindern unterliegt altersbedingten Vorstellungen. Das heißt jüngere Kinder betonen vor allem physische Eigenschaften und Tätigkeiten, wogegen ältere Kinder psychologische Attribute hervorheben. Mit zunehmendem Alter macht die Vorstellung über Freundschaft einen qualitativen Wandel durch (Furman & Bierman, 1983; Selman, 1980; Youniss, 1980).

Wagner (1994) listet verschiedene demographische Merkmale auf, die die Freundschaftswahl beeinflussen können. In dieser Studie wird der Einfluss folgender Merkmale berücksichtigt: *Geschlecht, Ethnizität, Alter und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen.*

Die Präferenz für das eigene Geschlecht bei Kindern ist ein weitverbreitetes Phänomen und wird anhand vieler älterer und aktueller Untersuchungsergebnisse dokumentiert (z.B. Jacklin & Maccoby, 1978; Martin et al., 1999; McCandless & Hoyt, 1961; Ramsey, 1991; Sbrzesny, 1976; Serbin et al., 1977).

Mit Hilfe des „Color Meaning Test“ und des „Preschool Racial Attitude Measure“ konnte festgestellt werden, dass schwarze Kinder, weiße Kinder sowie Kinder anderer ethnischer Herkunft sich ethnischer Unterschiede bewusst sind (Best, Naylor & Williams, 1975; Iwawaki et al. 1978). In den ethnisch-gemischten Kindergärten der Universität von Hawai zeigten die Untersuchungsergebnisse von McCandless & Hoyt (1961), dass Kinder Kinder gleicher ethnischer Herkunft bevorzugten. In schwarz-weiß gemischten Settings stellte sich heraus, dass schwarze Kinder sich wesentlich mehr der eigenen ethnischen Gruppe zuwenden als weiße Kinder (z.B. Dutton et al., 1998; Hallinan, 1982; Kandel, 1978; Kupersmidt et al., 1995; Schofield, 1986; Singleton & Asher, 1979).

Gemäß Grammer (1988) lässt sich die Vorliebe für gleichaltrige Kinder durch unterschiedliche kognitive Entwicklungsschritte erklären. Die Untersuchungsergebnisse der Studie von Rubin et al. (1978) unterstützen diese Annahme. Jüngere Kinder zeigten kognitiv unreiferes Spielverhalten im Vergleich zu ihren älteren Spielgefährten. Die Autoren stellten fest, dass Kinder Spielgefährten mit ähnlichen Spielinteressen bevorzugten.

Ähnlichkeiten wie demographische Merkmale oder Persönlichkeitseigenschaften sind oft Ausgangspunkt gegenseitiger Anziehung. Diese Ähnlichkeiten bestimmen unter anderem die Wahl des besten Freundes/der besten Freundin (z.B. Hartup, 1983, 1995; Kandel, 1978; Kupersmidt et al., 1995; Nangle et al. 1996). Dabei wurden die folgenden Hypothesen gebildet:

Hypothese 1:

Kinder wählen ihren besten Freund/ihre beste Freundin aufgrund des gleichen Geschlechts – Ethnizität, Alter und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen außer Acht lassend.

Hypothese 2:

Kinder wählen ihren besten Freund/ihre beste Freundin aufgrund der gleichen ethnischen Herkunft – Geschlecht, Alter und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen außer Acht lassend.

Hypothese 3:

Kinder wählen ihren besten Freund/ihre beste Freundin aufgrund des gleichen Alters – Geschlecht, Ethnizität und die Zeit, die Kinder miteinander verbringen außer Acht lassend.

Hypothese 4:

Kinder wählen ihren besten Freund/ihre beste Freundin aufgrund der Zeit, die sie miteinander verbringen – Geschlecht, Ethnizität und Alter außer Acht lassend.

Hypothese 5:

Kulturunterschiede führen zu Verhaltensunterschieden.

Methode

Setting und Untersuchungsteilnehmer

Die Studie wurde in einem Kindergarten (Preprimary, Preschool & Daycare) der Universität Stellenbosch (Südafrika) durchgeführt. Insgesamt nahmen 26 Kinder (Preschool) an der Studie teil: sieben weiße Kinder, fünf schwarze Kinder und vierzehn coloured Kinder. Auch die Kindergärtnerinnen waren unterschiedlicher ethnischer Herkunft. Das Alter der Kinder variierte von drei Jahre und einem Monat bis vier Jahre und elf Monate. In der Gruppe waren zehn Mädchen und sechzehn Jungen. Die Kinder wurden entweder in Englisch oder Afrikaans angesprochen, wobei allgemeine Gruppentätigkeiten zweisprachig durchgeführt wurden.

Durchführung der Untersuchung

Videoaufnahmen: Mindestens drei Tage in der Woche wurden die Kinder für fünfzig Minuten in der Freispielzeit gefilmt. Bereits in den Sommerferien (Dezember 1997 und Januar 1998) wurde mit den Kindern Kontakt aufgenommen. Die darauffolgende Datensammlung war in zwei Teile geteilt: Februar 1998 bis Mitte März 1998, Mai 1998 bis Mitte Juni 1998. Insgesamt wurde fünfzig Stunden gefilmt. Auch Preprimary Kinder wurden gefilmt, da diese mit den Preschool Kindern die Freispielzeit verbrachten. Sie wurden bei der quantitativen Analyse miteinbezogen, wenn bei Interaktionen Preschool Kinder involviert waren.

Soziometrische Befragung: Am Ende der Videodatensammlung wurde von jedem Kind (Preprimary und Preschool) ein Foto genommen. Einzeln wurden die Kinder – nach Auflegen der Fotos und Benennung der Namen – gefragt, welche Kinder sie am liebsten hätten und welches Kind sie nicht mögen. Benennungen von Freunden und Nicht-Freunden wurden notiert.

Datenanalyse

Videodaten: Um Informationsverlust zu vermeiden, wurden die Daten mit Hilfe des event sampling ausgewertet. Das heißt jedes ‚event‘ (= Freundschaftsverhalten) wurde festgehalten. Das Verhaltensinventar wurde in drei Übergruppen geteilt: soziales-, agonales- und neutrales Verhalten. Die Kategorien wurden anhand von Literatur und vorangegangener Durchsicht der Videos – wie folgt – operational definiert:

SOZIALES VERHALTEN

KOOPERATIVES SPIEL: Gemäß Strayer et al. (1979) wird dann von kooperativen Aktivitäten gesprochen, wenn diese im Laufe des Spieles auftreten. Zum Beispiel bauen Kinder gemeinsam einen Turm oder decken den Tisch für ein Kaffeekränzchen. Serbin et al. (1977) sehen als zusätzliche Kriterien das gemeinsame Ziel im Spiel (Rollenspiel, didaktische Spiele usw.), jedoch keine Anregung darf von der Kindergärtnerin kommen.

HELFEN: Strayer et al. (1979) sowie Grammer (1979) betonen die einseitige Hilfeleistung, die ein Kind dem anderen gewährt.

TEILEN VON ESSEN: Geben ist aktives Teilen. Birch & Billman (1986) unterscheiden drei verschiedene Arten von Teilen: (1) das teilende Kind ergreift die Initiative ohne Aufforderung; (2) direkte Aufforderung zum Teilen; (3) wegnehmen, ohne Protest des betroffenen Kindes.

TEILEN VON OBJEKTEN: Es handelt sich dabei um Objekte, die in einer spezifischen Situation Wert haben. (Drei Arten von Teilen: siehe „Teilen von Essen“).

TRÖSTEN: Ein Kind nimmt mit dem betroffenen Kind Blickkontakt auf, nähert sich oder probiert aktiv das Leid dieses Kindes zu vermindern (Strayer et al., 1979).

PARTNERWAHL: Ein spezifisches Kind muss offensichtlich und freiwillig ein anderes Kind wählen, um neben diesem zu sitzen, stehen oder liegen.

POSITIVER KÖRPERKONTAKT: Körperlicher Ausdruck von Zuneigung zu einem anderen Kind (z.B. küssen, umarmen, Hand in Hand gehen usw.).

KONTAKTAUFNAHME: Ein Kind sagt etwas zu einem anderen ohne dieses in ein Gespräch zu verwickeln. Zwei oder mehrere Kinder sitzen, stehen oder gehen zusammen ohne ein Ziel zu verfolgen.

AUFMERKSAMKEIT AUF SICH LENKEN: Die Aufmerksamkeit wird anhand physischen Kontaktes, mit Hilfe des Zeigefingers, durch Kopfnicken auf sich gelenkt, um auf etwas anderes zu verweisen.

NACHAHMUNG: Ein Kind imitiert die Aktivität eines anderen Kindes.

FOLGEN: Zwei Kinder sind im Kontakt. Das eine verlässt das andere und das „verlassene“ Kind probiert den Kontakt aufrecht zu erhalten, indem es dem anderen folgt.

ROUGH & TUMBLE PLAY: Ein Kind lädt ein anderes zu einem spielerischen Kampf ein. Diese Situation wird auch dann festgehalten, wenn das betroffene Kind diese Aufforderung ablehnt. Das Rough & Tumble Play ist durch Lachen, Zurückhalten der eigenen Kräfte, Abwechseln beim oben und unten liegen im Kampf, gekennzeichnet (Smith & Boulton, 1990).

SPIELERISCHE AGGRESSION: Diese Kategorie ist der Einladung zum Rough & Tumble Play ähnlich. Dabei wird in Form von einem leichten Schlag, von Haare ziehen usw. physischer Kontakt aufgenommen, allerdings mit der Absicht den anderen nicht zu verletzen.

NEUTRALES VERHALTEN

BEOBACHTEN: Das Kind ist in keine Spielaktivität integriert, beobachtet die Aktivitäten anderer Kinder, ohne selbst mit ihnen in Kontakt zu kommen.

AGONALES VERHALTEN

FANGEN: Ein Kind probiert ein anderes Kind in drohender Weise zu fangen, dass dieses die Flucht ergreift.
NECKEN: Ein Kind nimmt einem anderen Kind etwas weg, hält es anschließend in dessen Reichweite und zieht es dann zurück, wenn das betroffene Kind danach greift. Das neckende Kind lässt erst dann vom Geneckten ab, wenn dieser sein Elend zu zeigen beginnt.
KÖRPERLICHE AGGRESSION: Nach Cummings et al. (1989) schlägt, stößt oder beißt ein Kind ein anderes bzw. schlägt es mit einem Gegenstand oder probiert den Gegenstand in die Richtung des betroffenen Kindes zu werfen, um dieses zu treffen und zu verletzen. Mit Hilfe von körperlicher Aggression probiert ein Kind sein Ziel zu erreichen.
OBJEKT-BEZOGENE AGGRESSION: Ein Kind nimmt einem anderen Kind einen Gegenstand weg bzw. probiert ihn wegzunehmen und behält diesen auch. Eine Situation wird dann als „Objekt-bezogene Aggression“ bezeichnet, wenn das betroffene Kind probiert seinen Besitz zurückzuerobern (Cummings et al., 1989).

Antworten der soziometrischen Befragung: Als Ausgangspunkt für die graphische Darstellung dient die Soziomatrix. Diese tabellarische Aufzeichnung ermöglicht einen besseren Überblick über die gesammelten Daten. Positive und negative Nennungen werden als Plus- und Minuszeichen eingetragen, wobei am Kopf der horizontalen Zeile die Wähler eingetragen sind und in der vertikalen Spalte die Gewählten. Anhand des aufgelisteten Datenmaterials wird eine Rangordnung erstellt (Ardelt, 1984; Höhn & Seidel, 1976; Eberspächer, 1985). Die Datensammlung wird im Zielscheibensoziogramm (Northway, 1940) entsprechend wiedergegeben (Ardelt, 1984; Höhn & Seidel, 1976; Eberspächer, 1985).

Ergebnisse

Quantitative Analyse der Videodaten

Geschlecht-Überkategorien: In der einfaktoriellen Varianzanalyse (ANOVA) wurde eine hochsignifikante Wirkung der unabhängigen Variable „Geschlecht“ auf die abhängigen Variablen (soziales, agonales und neutrales Verhalten) festgestellt, $F(0,99; 2; 427) = 4,71; p < 0,01$.
Mit Hilfe der Tukey-Methode (post hoc Test) wurde festgestellt, welche Mittelwerte statistische Unterschiede aufweisen (Tabelle 1).

Tabelle 1: TUKEY TEST. Die drei verschiedenen Geschlechtsformationen werden in allen möglichen Kombinationen miteinander verglichen.

abhängige Variable	Vergleich der Geschlechtsformationen (+ Mittelwerte)		signifikante Mittelwertsunterschiede
AGONAL	weiblich-weiblich (0,012)	männlich-männlich (0,014)	nein
	weiblich-weiblich (0,012)	männlich-weiblich (0,006)	ja**)
	männlich-männlich (0,014)	männlich-weiblich (0,006)	ja**

abhängige Variable	Vergleich der Geschlechtsformationen (+ Mittelwerte)		signifikante Mittelwertsunterschiede
SOZIAL	weiblich-weiblich (0,026)	männlich-männlich (0,02)	nein
	weiblich-weiblich (0,026)	männlich-weiblich (0,01)	ja**
	männlich-männlich (0,02)	männlich-weiblich (0,01)	ja**
NEUTRAL	weiblich-weiblich (0,04)	männlich-männlich (0,023)	ja**
	weiblich-weiblich (0,04)	männlich-weiblich (0,019)	ja**
	männlich-männlich (0,023)	männlich-weiblich (0,019)	nein

**) Hoch signifikante Mittelwertsunterschiede zwischen den horizontal erwähnten Geschlechtsformationen ($p < 0,01$; Tukey Test).

Wenn beide gleichgeschlechtlichen Formationen miteinander verglichen werden, ist bezüglich des agonalen und sozialen Verhaltens kein Unterschied in der durchschnittlichen Auftretenshöhe zu verzeichnen. Jedoch der Vergleich der gleichgeschlechtlichen Formation mit der gemischtgeschlechtlichen Formation zeigt, dass Kinder sich gegenüber dem gleichen Geschlecht signifikant mehr agonal bzw. sozial verhalten. Innerhalb der neutralen Überkategorie kann festgestellt werden, dass Mädchen – verglichen mit der gleichgeschlechtlichen sowie mit der gemischt-geschlechtlichen Formation – untereinander mehr Beobachtungsverhalten zeigen als Jungen.

Geschlecht-Unterkategorien: In der einfaktoriellen Varianzanalyse (ANOVA) wurde eine hochsignifikante Wirkung der unabhängigen Variable „Geschlecht“ festgestellt, $F(0,99; 2; 427) = 4,71$; $p < 0,01$. Die Wirkung auf die Unterkategorie „Teilen von Essen“ ist signifikant, $F(0,95; 2; 427) = 3,02$; $p < 0,05$. Keine Signifikanz ist bei den Unterkategorien „Necken“ und „Trösten“ zu finden.

Mit Hilfe der Tukey-Methode wurde festgestellt, welche Mittelwerte statistische Unterschiede aufweisen:

Die Kinder zeigen gegenüber dem gleichen Geschlecht wesentlich mehr *körperliche Aggression* und *Fangverhalten* als gegenüber dem Gegengeschlecht. Bezüglich der *objekt-bezogenen Aggression* konnte festgestellt werden, dass dieses Verhalten nur innerhalb von Jungenbeziehungen viel mehr zu finden ist, wenn diese mit Jungen-Mädchen-Beziehungen verglichen werden.

Rough & Tumble Play kommt bei Jungen wesentlich häufiger vor als bei Mädchen, und auch im Vergleich zu Jungen-Mädchen-Beziehungen. Die Unterkategorien *Spielerische Aggression* und *Aufmerksamkeit auf sich lenken* sind bei Jungen im Vergleich mit gegengeschlechtlichen Beziehungen viel mehr zu beobachten. Einige Verhaltensweisen treten häufiger innerhalb von Mädchenbeziehungen als innerhalb von Jungenbeziehungen auf: *Kontaktaufnahme* ($p < 0,05$); *positiver Körperkontakt* ($p < 0,01$); *Kooperatives Spiel* ($p < 0,01$); *Helfen* ($p < 0,05$). Bei vielen Verhaltenskategorien steht eindeutig die Bevorzugung des eigenen Geschlechts im Vordergrund: *Kontaktaufnahme* ($p < 0,01$); *positiver Körperkontakt* ($p < 0,01$), jedoch nur bei Mädchenbeziehungen im Vergleich mit gegengeschlechtlichen Beziehungen; *Nachahmung* (weiblich-weiblich vgl. männlich-weiblich: ($p < 0,05$); männlich-männlich vgl. männlich-weiblich: ($p < 0,01$), *Kooperatives Spiel* ($p < 0,01$); *Partnerwahl* ($p < 0,01$); *Teilen von Essen* ($p < 0,05$), jedoch nur bei Jungenbeziehungen im Vergleich mit gegengeschlechtlichen Beziehungen; *Teilen von Objekten* (weiblich-weiblich vgl. männlich-weiblich: ($p < 0,01$); männlich-männlich vgl. männlich-weiblich: ($p < 0,05$), *Helfen* ($p < 0,05$), jedoch nur bei Mädchenbeziehungen im Vergleich mit gegen-geschlechtlichen Beziehungen; *Folgen* ($p < 0,01$).

Die Unterkategorie „Beobachten“ entspricht der neutralen Überkategorie (siehe oben).

Ethnizität-Überkategorien: In der einfaktoriellen Varianzanalyse (ANOVA) wurde eine hochsignifikante Wirkung der unabhängigen Variable „Ethnizität“ auf die abhängigen Variablen (soziales, agonales und neutrales Verhalten) festgestellt, $F(0,99; 5; 424) = 3,11; p < 0,01$.

Mit Hilfe der Tukey-Methode wurde festgestellt, welche Mittelwerte statistische Unterschiede aufweisen (Tabelle 2).

Tabelle 2: TUKEY TEST. Die verschiedenen Ethnizitätsformationen werden in einigen möglichen Kombinationen miteinander verglichen.

abhängige Variable	Vergleich der Geschlechtsformationen (+Mittelwerte)		Signifikante Mittelwertsunterschiede
AGONAL	weiß-weiß (0,007)	schwarz-schwarz (0,018)	Nein
	weiß-weiß (0,007)	coloured-coloured (0,012)	Nein
	weiß-weiß (0,007)	coloured-weiß (0,009)	nein
	weiß-weiß (0,007)	schwarz-weiß (0,006)	nein
	schwarz-schwarz (0,018)	coloured-coloured (0,012)	nein
	schwarz-schwarz (0,018)	schwarz-weiß (0,006)	ja**)
	schwarz-schwarz (0,018)	schwarz-coloured (0,008)	ja*)
	coloured-coloured (0,012)	coloured-weiß (0,009)	nein
	coloured-coloured (0,012)	schwarz-coloured (0,008)	nein
SOZIAL	weiß-weiß (0,021)	schwarz-schwarz (0,032)	nein
	weiß-weiß (0,021)	coloured-coloured (0,022)	nein
	weiß-weiß (0,021)	coloured-weiß (0,016)	nein
	weiß-weiß (0,021)	schwarz-weiß (0,006)	nein
	schwarz-schwarz (0,032)	coloured-coloured (0,022)	nein
	schwarz-schwarz (0,032)	schwarz-weiß (0,006)	ja**
	schwarz-schwarz (0,032)	schwarz-coloured (0,009)	ja**
	coloured-coloured (0,022)	coloured-weiß (0,016)	nein
	coloured-coloured (0,022)	schwarz-coloured (0,009)	ja**
NEUTRAL	weiß-weiß (0,023)	schwarz-schwarz (0,035)	nein
	weiß-weiß (0,023)	coloured-coloured (0,03)	nein
	weiß-weiß (0,023)	coloured-weiß (0,027)	nein
	weiß-weiß (0,023)	schwarz-weiß (0,009)	nein
	schwarz-schwarz (0,035)	coloured-coloured (0,03)	nein
	schwarz-schwarz (0,035)	schwarz-weiß (0,009)	ja**
	schwarz-schwarz (0,035)	schwarz-coloured (0,017)	nein
	coloured-coloured (0,03)	coloured-weiß (0,027)	nein
	coloured-coloured (0,03)	schwarz-coloured (0,017)	ja**

*) Signifikante Mittelwertsunterschiede zwischen den horizontal erwähnten Ethnizitätsformationen ($p < 0,01$; Tukey Test).

**) Hoch signifikante Mittelwertsunterschiede zwischen den horizontal erwähnten Ethnizitätsformationen ($p < 0,01$; Tukey Test).

Agonales Verhalten tritt wesentlich häufiger zwischen schwarzen Kindern als zwischen schwarzen und weißen Kindern auf und häufiger als zwischen schwarzen und coloured Kindern.

Im Vergleich zu der schwarzen und weißen Ethnizitätsformation und zu der schwarzen und coloured Ethnizitätsformation zeigen die schwarzen Kinder untereinander viel mehr soziales Verhalten. Auch die coloured Kinder verhalten sich zueinander eindeutig sozialer als soziales Verhalten zwischen coloured und schwarzen Kinder gefunden wird.

Neutrales Verhalten tritt innerhalb der schwarzen Gruppierung bzw. der coloured Gruppierung wesentlich häufiger auf, als innerhalb der schwarz-weißen bzw. schwarz-coloured Gruppierung.

Ethnizität-Unterkategorien: In der einfaktoriellen Varianzanalyse (ANOVA) wurde eine hochsignifikante Wirkung der unabhängigen Variable „Ethnizität“ festgestellt, $F(0,99; 5; 424) = 3,11$; $p < 0,01$. Die Wirkung auf die Unterkategorien „spielerische Aggression“, „Rough & Tumble Play“, „Objekt-bezogene Aggression“ und „Teilen von Essen“ ist signifikant, $F(0,95; 5; 424) = 2,24$; $p < 0,05$. Keine Signifikanz ist bei den Unterkategorien „körperliche Aggression“, „Helfen“, „Trösten“ und „Fangen“ zu finden.

Mit Hilfe der Tukey-Methode wurde festgestellt, welche Mittelwerte statistische Unterschiede aufweisen:

Einige Verhaltensweisen treten innerhalb der schwarzen Gruppierung wesentlich häufiger auf als innerhalb der weißen und innerhalb der coloured Gruppierung: *Necken* (schwarz vgl. mit weiß bzw. mit coloured, $p < 0,01$); *Kontaktaufnahme* (schwarz vgl. mit weiß, $p < 0,05$; schwarz vgl. mit coloured, $p < 0,01$); *Kooperatives Spiel* (schwarz vgl. mit weiß, $p < 0,05$).

Weiters wurde tendenziell festgestellt, dass schwarze Kinder Kindern der eigenen ethnischen Herkunft gegenüber Kindern anderer ethnischer Herkunft den Vorzug geben: *Necken* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. mit schwarz-coloured: $p < 0,01$); *Kontaktaufnahme* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. mit schwarz-coloured: $p < 0,01$); *positiver Körperkontakt* (vgl. mit schwarz-weiß: $p < 0,05$; vgl. mit schwarz-coloured: $p < 0,01$); *Aufmerksamkeit auf sich lenken* (vgl. mit schwarz-coloured: $p < 0,05$); *Kooperatives Spiel* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. schwarz-coloured: $p < 0,01$); *Partnerwahl* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. schwarz-coloured: $p < 0,05$); *Teilen von Objekten* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. mit schwarz-coloured: $p < 0,01$); *Folgen* (vgl. mit schwarz-weiß bzw. mit schwarz-coloured: $p < 0,01$).

Die Ergebnisse zeigen auch eine Tendenz, dass sich weiße Kinder gegenüber Kindern anderer ethnischer Herkunft nicht absondern, AUSGENOMMEN bei den Unterkategorien *Nachahmung* ($p < 0,01$) und *Partnerwahl* ($p < 0,01$) bevorzugen sie die eigene ethnische Gruppe gegenüber der weiß-schwarzen Gruppierung, jedoch nicht gegenüber der weiß-coloured Gruppierung.

Coloured Kinder sondern sich gegenüber den schwarzen, jedoch nicht gegenüber den weißen Kindern ab: *spielerische Aggression* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,05$); *Rough & Tumble Play* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,05$); *Kontaktaufnahme* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,01$); *positiver Körperkontakt* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,05$); *Aufmerksamkeit auf sich lenken* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,05$); *Kooperatives Spiel* (vgl. mit coloured-schwarz: $p < 0,01$) – in dieser Kategorie findet auch eine Bevorzugung der eigenen ethnischen Gruppe gegenüber der coloured-weiß Gruppierung statt (vgl. mit coloured-weiß: $p < 0,05$).

Die Unterkategorie „Beobachten“ entspricht der neutralen Überkategorie (siehe oben).

Alter-Überkategorien/Unterkategorien: Die unabhängige Variable „Alter“ hat weder auf die Überkategorien noch auf die Unterkategorien eine signifikante Wirkung. Dies wurde anhand des t-Tests für unabhängige Stichproben gemessen, $t(0,075; 323) = 1,97$.

Zeit, die Kinder miteinander verbringen-Überkategorien/Unterkategorien: Die unabhängige Variable „ganztags bzw. halbtags im Kindergarten“ hat weder auf die Überkategorien noch auf die Unterkategorien eine signifikante Wirkung. Dies wurde anhand der einfaktoriellen Varianzanalyse (ANOVA) festgestellt, $F(0,95, 2, 322) = 3,04$, $p < 0,05$.

Qualitative Analyse der soziometrischen Befragung

Das Soziogramm unterstützt die quantitative Analyse der Videodaten hinsichtlich der unabhängigen Variablen Geschlecht und Ethnizität. Es gibt einseitige gegengeschlechtliche Freundschaftswahlen, die von Mädchen sowie Jungen ausgehen, jedoch wurde keine wechselseitige gegengeschlechtliche Wahl angegeben.

Weiters ist aus dem Soziogramm ersichtlich, dass sich die schwarzen Kinder gegenüber den beiden anderen Ethnizitäten absondern, mit Ausnahme eines Mädchens, das eine einseitige Wahl für ein weißes Mädchen trifft. Coloured und weiße Kinder sind in wechselseitigen Freundschaften involviert.

Diskussion

In dieser Studie wurde jeweils der Einfluss der unabhängigen Variable (Geschlecht, Ethnizität, Alter und ganztags/halbtags) auf das Freundschaftsverhalten von Kindern unterschiedlicher ethnischer Herkunft untersucht.

Die Ergebnisse der Überkategorien „agonal“ und „sozial“ zeigen eindeutig, dass Kinder häufiger mit Kindern des eigenen Geschlechts in Kontakt sind. Diese Tendenz – die soziale Überkategorie betreffend – wird in einer Reihe von Unterkategorien bestätigt: „Kontaktaufnahme“, „Nachahmung“, „Kooperatives Spiel“, „Partnerwahl“, „Teilen von Objekten“ und „Folgen“. In den Unterkategorien „Spielerische Aggression“, „Rough & Tumble Play“, „Aufmerksamkeit auf sich lenken“ und „Teilen von Essen“ wird diese Vorliebe für das eigene Geschlecht nur bei Jungen gefunden. Mädchen zeigen diese Art von Verhalten kaum gegenüber dem eigenen sowie gegenüber dem anderen Geschlecht, wobei es bei „Positivem Körperkontakt“ und „Helfen“ genau umgekehrt ist. Auch in der agonalen Überkategorie wird diese Präferenz für das eigene Geschlecht durch die Unterkategorien „Körperliche Aggression“ und „Fangen“ bestätigt, während in der Kategorie „Objektbezogene Aggression“ dies nur für Jungen zutrifft. In der neutralen Überkategorie (entspricht der Unterkategorie „Beobachten“) zeigen nur Mädchen eine Vorliebe für gleichgeschlechtliche Spielgefährten und bei Jungen tritt dieses Verhalten allgemein selten auf. In keiner Kategorie gaben die Kinder dem Gegengeschlecht den Vorzug. Diese Ergebnisse bestätigen Hypothese 1.

Von einer sozialen Perspektive ausgehend wurde festgestellt, dass die kognitive Überzeugung eine auslösende Rolle in der Trennung der Geschlechter bei Kindern spielt. Diesen Glauben entwickeln Kinder aus ihren Beobachtungen in Schule und auf dem Spielplatz. Sie stellen dabei fest, wer mit wem spielt und nehmen an, dass geschlechtsgetrenntes Spiel durch geteilte Vorlieben vom jeweiligen Geschlecht ausgelöst wird (Martin et al., 1999). Gewisse Verhaltensweisen sind auch typischer für Jungen und andere wiederum entsprechen mehr den Mädchen (Haskett, 1971). Beispielsweise verbringen Jungen signifikant mehr Zeit mit Rough & Tumble Play als Mädchen (Humphreys & Smith, 1987).

Hypothese 2 konnte in Bezug auf die schwarzen Kinder bestätigt werden und bezüglich der coloured Kinder nur, wenn diese im Vergleich mit der schwarz-coloured Gruppierung standen. Für jede ethnische Gruppe konnte eine allgemeine Tendenz – die Trennung bzw. Vermischung ethnischer Gruppen betreffend – festgestellt werden:

(1) Schwarze Kinder sondern sich gegenüber weißen und coloured Kindern ab. Diese Tendenz spiegelt sich in den Unterkategorien „Kontaktaufnahme“, „positiver Körperkontakt“, „Kooperatives Spiel“, „Partnerwahl“, „Teilen von Objekten“ und „Folgen“ wider.

(2) Weiße Kinder sondern sich nicht ab. Dies wird in allen Unterkategorien bestätigt, ausgenommen in den Unterkategorien „Nachahmung“ und „Partnerwahl“.

(3) Coloured Kinder zeigen nur dann eine Präferenz für die eigene ethnische Gruppe, wenn sie mit der schwarz-coloured Gruppierung verglichen werden. Diese Tendenz wird durch die folgenden Unterkategorien bestätigt: „Spielerische Aggression“, „Rough & Tumble Play“, „Kontaktaufnahme“, „Positiver Körperkontakt“, „Aufmerksamkeit auf sich lenken“, „Kooperatives Spiel“, „Partnerwahl“ und „Teilen von Objekten“.

Eine Erklärung für die Zuwendung der schwarzen Kinder zur eigenen ethnischen Gruppe gibt Hallinan (1982). Sie nimmt an, dass schwarze Kinder ein niedrigeres Statusgefühl haben. „Blacks may feel a need to protect themselves from real or imagined social threats by turning to peers of their own race for social support“ (S. 65/66, 1982). Als ein aufschlussreiches Ergebnis erweist sich die Tatsache, dass weiße Kinder sich gegenüber den anderen ethnischen Gruppen nicht absondern, *ausgenommen* in den Unterkategorien „Nachahmung“ und „Partnerwahl“. Durch dieses Ergebnis wird die Hypothese von Hallinan (1982) unterstützt, denn die weiße Bevölkerung verkörpert selbst die Gruppe – eingebettet in einen historischen und politischen Hintergrund –, die das entwickelte niedrige Statusgefühl der schwarzen Bevölkerung gefördert hat. Das heißt ein Kind mit „höherem“ Status kopiert keine Ideen von einem Kind mit „niedrigerem“ Status bzw. macht auch keine direkte Wahl für dieses. In der Unterkategorie „Nachahmung“ bevorzugen schwarze Kinder ausnahmsweise nicht die eigene ethnische Gruppe.

Die coloured Kinder stehen im wahrsten Sinne des Wortes zwischen den beiden anderen ethnischen Gruppen. Sie wenden sich von den schwarzen Kindern ab, jedoch nicht von den weißen. Das heißt, dass sie sich dem Statushöheren zuwenden und den Statusniedrigeren meiden. Dies erklärt wiederum die Abwendung der schwarzen Kinder von den beiden anderen ethnischen Gruppen: Die Meidung der weißen Kinder ergibt sich durch die große Statusdifferenz. Den coloured Kindern wird wiederum nicht der Vorzug gegeben, weil jene eine Vorliebe für weiße Kinder, jedoch nicht für schwarze zeigen, obwohl sie nicht den Status der weißen Kinder teilen und doch im biologischen Sinne eine Gemeinsamkeit mit den schwarzen haben.

Hypothese 3 und Hypothese 4 konnten nicht bestätigt werden. Es muss in Betracht gezogen werden, dass Preprimary Kinder in die Berechnungen von Hypothese 3 nicht miteinbezogen wurden, obwohl Preprimary und Preschool Kinder den größten Teil der Zeit miteinander verbrachten. Die Preschool Gruppe ist nicht altershomogen, allerdings im Vergleich zu den fünfjährigen Preprimary Kindern entwickeln sie sich zu einer homogenen Gruppe.

Auch die Tatsache, ob Kinder den ganzen oder nur den halben Tag im Kindergarten sind, hat keinen Einfluss auf die Freundeswahl. Eine mögliche Erklärung hierfür wäre, dass die Kinder jeden Abend vor dem Nachhausegehen die Spielsachen verräumen mussten und somit keine Möglichkeit war, am folgenden Tag an ein vorangegangenes Spiel anzuknüpfen.

Dieser Kindergarten bietet Kindern unterschiedlicher ethnischer Herkunft die Möglichkeit einander besser kennen zu lernen und verstehen zu lernen. Anhand der Ergebnisse lassen sich kulturelle Unterschiede feststellen, wie beispielsweise das jeweils höchste Auftreten von den in der Studie erwähnten Verhaltensweisen bei den schwarzen Kindern. Daraus kann man schließen, dass schwarze Kinder in ihrem Verhalten wesentlich expressiver sind als weiße Kinder. Die multi-kulturelle Atmosphäre bereitet den Boden für ein gegenseitiges Verständnis.

Literaturverzeichnis

- ARDELT, E. (1984). Soziogramm. In E. Roth (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Methoden. Lehr- und Handbuch für Forschung und Praxis*. München: Oldenbourg.
- BEST, D. L., NAYLOR, C. E., & WILLIAMS, J. E. (1975). Extension of Color Bias Research to Young French and Italian Children. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 6 No. 4, 390–405.
- BIRCH, L. L., & BILLMAN, J. (1986). Preschool Children's Food Sharing with Friends and Acquaintances. *Child Development*, 57, 387–395.
- CUMMINGS, E. M., IANNOTTI, R. J., & ZAHN-WAXLER, C. (1989). Aggression between Peers in Early Childhood: Individual Continuity and Developmental Change. *Child Development*, 60, 887–895.
- DUTTON, S. E., SINGER, J. A., & DEVLIN, A. S. (1998). Racial Identity of Children in Integrated, Predominantly White, and Black Schools. *The Journal of Social Psychology*, 138 (1), 41–53.
- EBERSPÄCHER, H. (1985). Soziometrie im Handlungsfeld Sport. In R. Singer, & K. Willimczik (Hrsg.), *Grundkurs Datenerhebung 2*. Hamburg: Ingrid Czwalina Verlag.
- FURMAN, W., & BIERMAN, K. L. (1983). Developmental Changes in Young Children's Conceptions of Friendship. *Child Development*, 54, 549–556.
- GRAMMER, K. (1979). Helfen und Unterstützen in Kindergruppen. Universität München: Diplomarbeit.
- GRAMMER, K. (1988). Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HALLINAN, M. T. (1982). Classroom racial composition and children's friendships. *Social Forces*, 61, 56–72.
- HARTUP, W. W. (1983). Peer relations. In E. M. Hetherington (Ed.), *Handbook of child psychology*. Vol. 4: Socialization, personality, and social development. New York: Wiley.
- HARTUP, W. W. (1995). The Three Faces of Friendship. *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 12 (4), 569–574.
- HASKETT, G. J. (1971). Modification of peer preferences of first-grade children. *Developmental Psychology*, 4, 429–433.
- HÖHN, E., & SEIDEL, G. (1976). *Das Soziogramm. Die Erfassung von Gruppenstrukturen*. Göttingen: Verlag für Psychologie, Hogrefe.
- HUMPHREYS, A. P., & SMITH, P. K. (1987). Rough and Tumble, Friendship, and Dominance in Schoolchildren: Evidence for Continuity and Change with Age. *Child Development*, 58, 201–212.
- IWAWAKI, S., SONOO, K., WILLIAMS, J. E., & BEST, D. L. (1978). Color Bias among Young Japanese Children. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 9 No. 1, 61–73.
- JACKLIN, C. N., & MACCOBY, E. E. (1978). Social Behavior at Thirty-three Months in Same-sex and Mixed-sex Dyads. *Child Development*, 49, 557–569.
- KANDEL, D. B. (1978). Similarity in Real-Life Adolescent Friendship Pairs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 306–312.
- KUPERSMIDT, J. B., DeROSIER, M. E., & PATTERSON, C. P. (1995). Similarity as the Basis for Children's Friendships: the Roles of Sociometric Status, Aggressive and Withdrawn Behavior, Academic Achievement and Demographic Characteristics. *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 12 (3), 439–452.
- MARTIN, C. L., FABES, R. A., EVANS, S. M., & WYMAN, H. (1999). Social Cognition on the Playground: Children's Beliefs about Playing with Girls versus Boys and their Relations to Sex Segregated Play. *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 16 (6), 751–771.
- MCCANDLESS, B. R., & HOYT, J. M. (1961). Sex, Ethnicity, and Play Preferences of Preschool Children. *Journal of Abnormal Social Psychology*, Vol. 62 No. 3, 683–685.
- NANGLE, D. W., ERDLEY, C. A., & GOLD, J. A. (1996). A Reflection on the Popularity Construct: The Importance of Who Likes or Dislikes a Child. *Behavior Therapy* 27, 337–352.
- RAMSEY, P. G. (1991). The Salience of Race in Young Children Growing Up in an All-White Community. *Journal of Educational Psychology*, Vol. 83, No. 1, 28–34.
- RUBIN, K. H., WATSON, K. S., & JAMBOR, T. (1978). Free-Play Behaviors in Preschool and Kindergarten Children. *Child Development*, 49, 534–536.
- SBRZESNY, H. (1976). Kinderverbände und Spielgruppen. Die Spiele der !Ko-Buschleute – unter Berücksichtigung ihrer sozialisierenden und gruppenbindenden Funktionen, 221–239, München: Piper.
- SCHOFIELD, J. W. (1986). Complementary and conflicting identities: images and interaction in an interracial school. In C. Zahn-Waxler, E. M. Cummings, & R. J. Iannotti (Ed.), *Altruism and Aggression, Biological and Social Origins*. Cambridge: University Press.
- SELMAN, R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding*. New York: Academic Press.

- SERBIN, L.A., TONICK, I.J., & STERNGLANZ, S.H. (1977). Shaping Cooperative Cross-Sex Play. *Child Development*, 48, 924–929.
- SINGLERTON, L.C., & ASHER, S.R. (1979). Racial Integration and Children's Peer Preferences: An Investigation of Developmental and Cohort Differences. *Child Development*, 50, 936–941.
- SMITH, P.K., & BOULTON, M. (1990). Rough-and-Tumble Play, Aggression and Dominance: Perception and Behaviour in Children's Encounters. *Human Development*, 33, 271–282.
- STRAYER, F.F., WAREING, S., & RUSHTON, J.P. (1979). Social Constraints on Naturally Occurring Preschool Altruism. *Ethology and Sociobiology*, 1, 3–11.
- WAGNER, J. (1994). *Kinderfreundschaften*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- YOUNISS, J. (1980). *Parents and peers in social development: A Sullivan-Piaget perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ich möchte mich bei den Kindergärtnerinnen und Kindern bedanken, die es ermöglichten, meine Studie durchzuführen!

FRIEDEMANN SCHRENK

Knochen und Konflikte: Paläontologische Zeugnisse von Zusammenleben und Gewalt

Die Paläoanthropologie arbeitet mit naturwissenschaftlichen Methoden ist aber dem Wesen nach historisch ausgerichtet. Die einzigen harten Beweise für die Stammesgeschichte des Menschen sind fossile Überreste, die aber nur spärlich überliefert sind. Statistisch gesehen steht zur Rekonstruktion von 100 Generationen nicht mehr als ein fossiles Fragment zur Verfügung.

In der Regel sind für unsere Untersuchungen Knochen und Zähne überliefert, die als härteste Gewebe des Organismus oft gut fossilisieren. Es fehlen alle organischen Bestandteile, also beispielsweise Nervenzellen, Muskeln, Blutgefäße, Organe. Es gibt keine Hinweise auf physiologische Vorgänge. Auch soziale Verhaltensweisen, Traditionen, Schmerz und Freude sind ebenso wenig fossilisationsfähig wie Emotionen, ästhetisches Empfinden oder Begegnungen und Konflikte. Auch die Sprache fossilisiert nicht, höchstens anatomische Merkmale der Sprechfähigkeit. Daher ist also der paläontologische Horizont insgesamt sehr begrenzt und die Lebens- und Verhaltensweisen der Vor- und Urmenschen nicht vollständig nachzuzeichnen¹.

Dennoch können die Paläontologie und die Paläoanthropologie etwas zum Thema beitragen. Denn es gibt in der Tat Hinweise und indirekt zu erschließende Erkenntnisse über die Anfänge des menschlichen Zusammenlebens und der Konflikte.

Hierbei kann man zwei Ebenen unterscheiden: 1. **Die Populationsebene:** Je weiter man in der geologischen Zeit zurückgeht, desto klarer wird, daß es unterschiedliche evolutionsökologische Strategien waren, die jedenfalls vor Erreichen des *Homo sapiens* zu unterschiedlichen Arten geführt haben, die nebeneinander existierten, sich gleichwohl aber kaum in die Quere kamen. 2. **Die individuelle Ebene:** Sowohl aus Einzelfunden als auch aus Fundverhältnissen kann hier auf Zusammenleben und Konflikten in Gruppen und auf das Einzelverhalten bei Vor- und Urmenschen geschlossen werden.

Da es sich hierbei stets um historische Vorgänge handelt, bei denen kein Berichterstatter daneben stand, und die wir daher in unserem heutigen Weltbild rekonstruieren, bedeutet das: Erforschung und Interpretation sind vom Weltbild des jeweiligen Rekonstruktors beeinflusst. So erstaunt es kaum, dass z.B. „Killer-ape-man“-Hypothesen vor allem in den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts sehr beliebt waren², während seit den 70er Jahren eher die Aspekte des Sozialverhaltens und die Rolle der Frau³ erforscht wurden, und in den 90er Jahren vor allem die Klima-Entwicklung und deren Einfluss auf die Menschwerdung untersucht wurde⁴.

Bevor hauptsächlich die zweite angesprochene Ebene, die individuelle, näher betrachtet werden soll, soll die Frage beantwortet werden: Was sind die wesentlichen biologischen Merkmale der Vormenschen, die vor knapp 5 Millionen Jahren entstanden?

¹ Schrenk, F. 1997 Die Frühzeit des Menschen, München, C. H. Beck.

² Adrey, R. (1961): African Genesis, Atheneum, New York.

³ Tanner, N.M. (1994): Wie wir Menschen wurden. Der Anteil der Frau in der Evolution des Menschen, Campus Verlag, Frankfurt a.M.

⁴ Bromage, T.G. & Schrenk, F. 1999.

1924 bargen Steinbrucharbeiter in Taung, am Südrand der Kalahari einen fossilen Kinderschädel, der von Raymond Dart als *Australopithecus africanus* (= südlicher Affe aus Afrika) beschrieben wurde⁵. Das Fossil ließ erkennen, daß das ehemalige Lebewesen zwar bereits den aufrechten Gang besaß, das Gehirn aber nicht größer war, als bei Schimpansen. Wichtig ist die Beobachtung, dass die Eckzähne, wie beim Menschen, schon stark reduziert waren, also nicht mehr, wie etwa bei Menschenaffen üblich, als Tötungswerkzeuge eingesetzt werden konnten.

Die wichtigsten Entwicklungs-Merkmale der Vormenschen (Gattung *Australopithecus*) lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- **Gehirngröße:** vergleichbar mit der der Menschenaffen
- **Werkzeugkultur:** keine
- **Nahrungsverarbeitung:** auf postcanine Bezahnung angewiesen
- **Fortbewegung:** biped und kletternd

Da sich *Australopithecus* nach dem Zahnschmelz zu urteilen, als Allesfresser ernährte, gehörte neben reichlich Pflanzennahrung auch Fleisch zum Speiseplan. Da es keine Anzeichen für Jagdverhalten wie etwa Schnittpuren auf den Knochenresten gibt, wurden wohl nur kleinere Tiere gejagt, wenn dies ohne Bedrohung möglich war. Viel häufiger als die Jagd war bei *Australopithecus* das Fleddern schon gerissenen Wildes, ein auch für Schimpansen nicht unübliches Verhalten. Gerade in den Trockenzeiten war Aas zum Beispiel von verhungerten Tieren reichlich zu finden. Und: wir wissen heute: *Australopithecus* war nicht etwa der Jäger, als der er oft dargestellt wurde, in Wirklichkeit war er der Gejagte⁶.

Ende der fünfziger Jahre hatte sich Raymond Dart, der Entdecker des eben genannten „Taung Babys“ mit einer Hypothese zur Kultur der Vormenschen zu Wort gemeldet⁷. Die weit über 100 000 in der Makapansgat-Höhle in Südafrika gefundenen fossilen Knochenfragmente, die hauptsächlich von Antilopen stammen, regten seine Phantasie an. Er stellte sich eine Knochen-, Zahn- und Hornkultur vor und erklärte die Knochenansammlungen zu fossilen Knochen-„Müllkippen“ von *Australopithecus*. Die sogenannte *Osteodontokeratische Kultur*, die vor allem in den sechziger Jahren stark popularisiert wurde, sieht die Vormenschen als blutrünstige *Killer-Apemen*. Nach Darts Hypothese sollen die aggressiven Vormenschen sich nicht nur als gefürchtete Jäger Nahrungstiere aller Art verschafft haben, sondern in seiner Sicht waren sie auch Mörder und Kannibalen, die Reste ihrer Beutetiere als Jagdwaffen gegen Artgenossen einsetzten.

Die Dart'sche Theorie der *osteodontokeratischen Kultur* rief viel Zustimmung, aber auch starken Widerspruch hervor; es stellte sich heraus, daß weder über die Bildung von Fossilienlagerstätten noch über das Sozialverhalten von Primaten genügend Wissen vorlag, um die Theorie zu widerlegen. So war beispielsweise der Beginn der Schimpansenforschung Jane Goodalls eine direkte Folge der Aggressions-Theorie Darts⁸. Da sich zum Beispiel zeigte, daß Werkzeugbenutzung bei allen höheren Primaten eine große Rolle spielt, spricht nichts dagegen, daß *Australopithecus* Knochenreste als Hilfsmittel eingesetzt haben könnte. Nur lassen sich die gewaltigen Knochenansammlungen in keinem Fall als eine Deponie abgenutzter Werkzeuge interpretieren. Es konnte nämlich gezeigt werden, dass die Vormenschen nur eine sehr untergeordnete Rolle bei ihrer Akkumulation spielten. Wesentlich häufigere Faktoren waren

⁵ Dart, R. A. (1925) *Australopithecus Africanus: the Man-ape of South Africa*. *Nature* **115**: 195–199, London.

⁶ Brain, C. K. (1981): *The Hunters or the Hunted?*, Chicago University Press.

⁷ Dart, R. A. (1956): *The Osteodontokeratic Culture of Australopithecus Prometheus*, Transvaal Museum Memoirs 10, Pretoria.

⁸ Goodall, J. & Hamburg, D. A. (1975): *Chimpanzee Behaviour as a Model for the Behaviour of Early Man*, In: Hamburg, D. A. & Brodie, H. K. (Hrsg.): *New Psychiatric Frontiers*. S. 14–43, Basic Books, New York.

zum Beispiel das Einspülen von außen oder der Eintransport durch Stachelschweine oder Hyänen⁹.

Auch die meisten der von Raymond Dart angeführten Einzelbeweise für gewalttätige Australopithecinen konnten widerlegt werden: Deutliche Spuren hinterließ z.B. ein Leopard auf einer fossilen Schädeldecke aus Swartkrans, Südafrika, der sein Opfer, einen jugendlichen *Australopithecus* mit einem Biß über den Augen tötete – und dabei Verletzungsspuren erzeugte, die Raymond Dart im Sinne seiner Theorie als durch gezielten Angriff eines Artgenossen hervorgerufen ansah. Das erwähnte Baby von Taung wurde wahrscheinlich Opfer eines großen Greifvogels, entsprechende Spuren sind auf dem Innenausguß seines Gehirnschädels überliefert. In anderen Fällen war es der Prozess der Akkumulation der Knochenreste in den Höhlen selbst, die zu charakteristischen Beschädigungen führten. So konnte in diesen Fällen gezeigt werden, dass die Knochen nicht mehr von Gewebe umgeben waren, als sie beschädigt wurden.

Die paläontologischen Nachweise für Gewaltanwendung bei *Australopithecus* werden zwar in der Literatur noch häufig und gerne zitiert, sind aber äußerst dürftig. Ein einziges Schädeldach aus der Höhle von Sterkfontein, Südafrika, ist von der üppigen „Osteodontokeratischen Kultur“ übrig geblieben¹⁰. Es scheint sich hier vielleicht tatsächlich um einen gezielten Schlag auf den Kopf eines lebenden Vormenschen gehandelt zu haben, den dieser nicht, jedenfalls nicht bis zur Phase der Knochenneubildung, überlebte.

Jane Goodall¹¹ hat nachgewiesen, dass es bei Schimpansen zur Tötung und zum Verzehr von Artgenossen kommt, verspeist werden stets Jungtiere nicht älter als zwei Jahre und meist jünger als 6 Monate, und oft sind erwachsene Männchen die Töter. Für sie ergeben sich drei mögliche Vorteile: 1. sexuelle Verfügbarkeit einer potentiellen Partnerin, denn Schimpansinnen, die ein Jungtier säugen sind nicht empfängnisbereit, 2. Beseitigung eines zukünftigen männlichen Rivalen, und 3. gehaltvolle Nahrung.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß Beobachtungen an Menschenaffen für das Verhalten des Menschen aufschlußreich sind. Dennoch sind Menschen trotz enger Verwandtschaft keine Schimpansen und die Existenz einer Sitte, wie Kannibalismus bei den Schimpansen, vermag die fehlende Beobachtung bei den Menschen nicht zu ersetzen¹².

Offensichtlich lassen sich beim heutigen Menschen im wesentlichen nur symbolische Handlungen als gesellschaftlich akzeptierte Formen des Kannibalismus nachweisen¹³. In diesem Sinne dürften heute viele früher als Kannibalismus gedeutete Erscheinungen an vorzeitlichen Menschen, z.B. bei *Homo erectus* und bei den Neandertalern, als Todesriten mit disartikulierten Menschenknochen erklärt werden.

Für die Vormenschen der Gattung *Australopithecus* sollte noch ein weiterer Aspekt beachtet werden: Die Eckzähne wurden seit 4 Millionen Jahren innerhalb der Australopithecinenreihe sehr stark reduziert, also zunehmend weniger als Tötungsinstrument eingesetzt. Aus der Tatsache, daß weder anatomische noch kulturelle Verteidigungs- geschweige denn Angriffsmerkmale bei *Australopithecus* vorhanden waren, läßt sich schließen, daß also eher ein kooperatives Sozialverhalten die entscheidende Schutzfunktion gegenüber der Umwelt über-

⁹ Schrenk, F. (1985): Alte Höhle in neuem Licht: Die Hominiden-Fundstelle Makapansgat Limeworks in Südafrika, Natur und Museum 115 (6), Frankfurt.

¹⁰ Brain, C.K. (1981): The Hunters or the Hunted?, Chicago University Press.

¹¹ Goodall, J. & Hamburg, D.A. (1975): Chimpanzee Behaviour as a Model for the Behaviour of Early Man, In: Hamburg, D.A. & Brodie, H.K. (Hrsg.): New psychiatric frontiers. S. 14–43, Basic Books, New York.

¹² Peter-Röcher, H. (1998): Mythos Menschenfresser – Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen, C.H. Beck, München.

¹³ Brain, C.K. (1981): The Hunters or the Hunted?, Chicago University Press.

nahm. In dieser frühen Phase der Hominidenentwicklung, in der eine Verteidigung mit Hilfe der Zähne nicht mehr und mit Hilfe von Werkzeugen noch nicht möglich war, lag der Selektionsvorteil eher in der starken Verfeinerung und Weiterentwicklung des primatentypischen Sozialverhaltens. Vor allem die ernährungspolitische Strategie der Australopithecinen, das vielfältige Nahrungsangebot entsprechend der Verfügbarkeit in einem saisonalen Lebensraum opportunistisch und bestmöglich auszunutzen, setzte einen sinnvollen Informations-transfer und Zusammenwirken voraus.

Vor ungefähr 2,8 Mio. Jahren begann eine Phase der Abkühlung und zunehmenden Trockenheit in Afrika. Der Selektionsdruck dieser Umweltveränderungen erhöhte die Chancen für Hominiden mit größeren Backenzähnen, die sich das härtere Nahrungsangebot der Savannen erschlossen hatten¹⁴. Dieser Druck war groß genug, um eine stammesgeschichtliche Spaltung von *Australopithecus* in die robusten Australopithecinen (*Paranthropus*) und in die Gattung *Homo* vor ca. 2,5 Mio. Jahren hervorzurufen. So gab es zwei unterschiedliche „Strategien“, wie der zunehmenden Klimaverschlechterung und der damit einhergehenden Zunahme harter pflanzlicher Nahrung begegnet wurde: mit bestehender unmittelbarer Umweltabhängigkeit durch eine Verstärkung der Kaumuskulatur (bei den robusten Australopithecinen, Nussknackermenschen) und durch Auskoppelung aus der unmittelbaren Umweltabhängigkeit durch Entwicklung einer Werkzeugkultur (bei der Gattung *Homo*).

Die wichtigsten Entwicklungs-Merkmale der Gattung *Homo*, die vor 2,5 Mio Jahren zum ersten Mal auftrat, und zu der wir selbst gehören, sind¹⁵:

- **Gehirngröße:** stark zunehmend
- **Werkzeugkultur:** vorhanden
- **Nahrungsverarbeitung:** postcanine Bezahnung verliert an Bedeutung
- **Fortbewegung:** dauernd biped.

Mit Entstehen der Gattung *Homo* beginnt die für den Menschen so wesentliche kulturelle Evolution die biologische Evolution zu überprägen. Die aufgrund von Werkzeugen zunehmende Unabhängigkeit von der Umwelt wird teuer bezahlt, nämlich mit zunehmender Abhängigkeit von eben diesen Werkzeugen, bis heute ein Charakteristikum des Menschen. Die zunehmende kulturelle Evolution hat jedoch auch entscheidende Auswirkungen auf das Sozialverhalten, speziell auf das Verhaltensrepertoire, sowohl auf der Populations- als auch auf der individuellen Ebene:

1. Die weltweite kulturelle Vereinheitlichung führt letztendlich sowohl zur Entstehung des modernen Menschen, als auch gleichzeitig zur Schaffung und Verstärkung des Konfliktpotentials zwischen verschiedenen Menschengruppen, und
2. Das individuelle Verhalten, noch bei *Australopithecus* in das evolutionsökologische Geschehen eingebunden, koppelt sich mit zunehmender kultureller Evolution immer stärker ab, und erzeugt dadurch zunehmend größere Freiheitsgrade für Konflikt- aber auch für Konfliktlösungs-Verhalten.

Zwar sind die paläoanthropologischen Belege hierfür nicht gerade üppig, aber doch vorhanden. Eine entscheidende Veränderung zeigt sich zum Beispiel in der Art und Weise der Nahrungsbeschaffung: Zum ersten Mal kann vor ca. 2 Ma Nahrungsteilung nachgewiesen werden¹⁶. Sowohl aus Olduvai Gorge, Tanzania, als auch aus Koobi Fora, Kenya, sind Zerlegungs-

¹⁴ Schrenk, F. & Bromage, T. G. (2000): Der Hominiden-Korridor Südafrikas, Spektrum der Wissenschaft, August 2000, S. 45–53, Heidelberg.

¹⁵ Schrenk, F. & Bromage, T. G. (2000): Der Hominiden-Korridor Südafrikas, Spektrum der Wissenschaft, August 2000, S. 45–53, Heidelberg.

¹⁶ Binford, L. (1981): *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, Academic Press, New York.

plätze von Großwild bekannt¹⁷. Dort wurden manche Steingeräte zwischen den teilweise noch im anatomischen Verband erhaltenen Tierknochen gefunden, manche Knochen wiesen auch Schnittmarken auf. So könnte bereits vor fast 2 Millionen Jahren eine gesellschaftliche Arbeitsteilung bestanden haben: Das Fleisch wurde von den männlichen Mitgliedern der Gruppe herangeschafft und gemeinsam an einer Stelle, die als vorübergehender Lebensort („Home base“) der Gruppe diente, geteilt. Die am besten untersuchte paläoanthropologische Fundstelle hierzu befindet sich jedoch in Deutschland, in Bilzingsleben in Thüringen. Hier hatte vor ca. 500 000 Jahren eine *Homo erectus*-Gruppe ein Lager unterhalb einer Quelle am Ufer eines kleinen Sees. Die Heimbasis der Gruppe hatte im Mittelpunkt ein Lagerfeuer, kleine Behausungen deuten auf Differenzierung der Gruppe in kleinere Gemeinschaften hin. Eine im Denken reflektierte Gruppenzugehörigkeit war verbunden mit dem aufkeimenden Wissen um die Beziehung des Individuums zur gesellschaftlichen Lebensform¹⁸.

Neben Hinweisen auf Kooperation, ist aber eindeutig, dass Belege für Gewalt im Laufe der Zeit zunehmen. Dies kann nur zum Teil an den Überlieferungsbedingungen liegen, denn Bestattungen, wo Skelettreste meist perfekt erhalten werden, sind erst viel später, seit der Zeit der Neandertaler bekannt. Bereits lange vorher, bei *Homo erectus* finden sich jedoch eindeutige Hinweise auf innerartliche Gewaltanwendungen:

Von den zahlreichen Funden des Pekingmenschen (ebenfalls *Homo erectus*, Alter ca. 1 Mio. J.) in Choukoutien bleiben nach Anlegung strengster Maßstäbe immerhin 3 Schädelreste übrig (Fund Nr. 10, 11 und 12), die nach ihren Schnitt-, Schlag- und Verletzungsspuren, sowie aufgrund fehlender Skelettreste eine gewalttätige Vorgeschichte aufweisen: Die drei Individuen wurden zuerst getötet (absichtlich oder aus Versehen ist nicht erschließbar), ihre Körper ließ man an einem geschützten Platz außerhalb der Höhle solange verwesen, bis es möglich war, ohne die Halswirbel zu verletzen, den Schädel abzutrennen. Dies ergibt sich aus der Beobachtung, dass in der Höhle keine Halswirbel gefunden wurden, sich der Kopf von einer frischen Leiche aber nur komplett mit ihnen abtrennen läßt. Der Schädel wurde schließlich in die Höhle gebracht, offensichtlich von Frühmenschen, die nicht selbst dort lebten.

Auch später, in der Zeit des Mittelpaläolithikum, bei Neandertalern, gibt es eindruckliche Beispiele von Gewalt gegenüber Individuen, so nachgewiesen bei einem getöteten Kind in Belgien und – gut untersucht – bei zwei männlichen Individuen von Shanidar in Kurdistan, den Skeletten Shanidar I und III. Der Schädel von Shanidar I weist signifikante Verletzungen im Gesichtsbereich auf, die auf eine kämpferische Auseinandersetzung schließen lassen. Beim Skelett von Shanidar III steckte zwischen den Rippen eine Steinklinge. Interessanterweise ist Shanidar III daran jedoch nicht gestorben, sondern wurde erst nach einer Rekonvaleszenzphase durch Teileinsturz der Höhlendecke getötet.

In Shanidar wurde aber auch das Skelett eines Mannes gefunden, der besonders unter Krankheiten und Verletzungen schwer zu leiden hatte: Auf einem Auge war er durch eine massive Kopfverletzung erblindet, ihm fehlte eine Hand, ein Arm war verkrüppelt, sein linkes Bein war mehrmals gebrochen und wieder verheilt, die Knochensubstanz war verändert. Die Tatsache, daß er trotz dieser schweren Behinderungen lange Zeit überlebte, kann nur damit erklärt werden, daß ihm von Mitgliedern der Gruppe aktive Hilfe und Fürsorge zuteil wurde. So kann bei den Neandertalern durchaus ein hohes Maß an Mitgefühl und Verantwortungsbewußtsein angenommen werden.

¹⁷ Schrenk, F. 1997 Die Frühzeit des Menschen, München, C.H. Beck.

¹⁸ Mania, D. (1998): Die ersten Menschen in Deutschland, Sonderband, Archäologie in Deutschland, Konrad Theiss Verlag, Stuttgart.

Es gibt jedoch auch neuere Arbeiten, die Kannibalismus bei Neandertalern, jedenfalls vereinzelt, zu belegen scheinen¹⁹: Seit 1991 werden in der Höhlenfundstelle Moula-Guercy in der Ardèche die Reste von Neandertalern ausgegraben die vor ca. 100 000 Jahren das Rhonetal und die umliegenden Gegenden besiedelten. In derselben Schicht sind reichlich Steinwerkzeuge und Tierknochen, hauptsächlich von Hirschen und Beutegreifern überliefert. Das Besondere aber sind zahlreiche Schnittpuren auf Tier- und Neandertaler-Knochen ebenso wie die Überlieferungsfrequenz und die räumliche Verteilung der fossilen Knochen, die als sicherer Nachweis für die Kannibalen-Natur der dortigen Neandertaler angesehen werden. Wesentlich ist die Beobachtung, dass mit exakt derselben Messer- und Schnittechnik sowohl Fleisch und Knochenmark der Hirsche als auch der Menschen zerlegt und bearbeitet wurde.

Seit wir wissen, dass der moderne Mensch in Afrika bereits vor 150 000 Jahren entstanden war, während die Neandertaler in Europa noch auf dem Wege waren, sich zu ihrer vollen Blüte zu entwickeln, wird die Frage diskutiert, wie sich diese beiden Menschengruppen zueinander verhielten. Dass sie sich trafen ist belegt, nämlich in Fundstellen im Nahen Osten, hauptsächlich in Israel, wo beide Arten in derselben Fundstelle vorkommen. Keineswegs führte aber die Überlappung ihrer Ausbreitungsgebiete zu einem Kampf auf Leben und Tod. Im Gegenteil, fast 50 000 Jahre lang besiedelten Neandertaler und moderne Menschen gemeinsam dasselbe Gebiet. Auch nach dem weiteren Vordringen des modernen Menschen in Europa, dürften diese einige tausend Jahre neben den Neandertalern gelebt haben. Es ist durchaus vorstellbar, dass die Neandertaler von den modernen Menschen lernten. Hinweise dafür ergeben sich beispielsweise aus der Vermischung der Moustérien- und der für den modernen Menschen typischen, komplizierteren Aurignaciën-Werkzeugkultur an der Neandertaler-Fundstelle von Saint Césaire in Frankreich.

Erst in der Zeit des urgeschichtlichen *Homo sapiens*, seit dem Ober-Paläolithikum steigt die Zahl der Nachweise für Gewalt deutlich an, die Besiedlungsdichte nimmt zu. Eindeutige Nachweise für die Tötung von Individuen sind aus Fundstellen in Ungarn, Rumänien, und Tschechien belegt. Aus der Zeit der Bandkeramik vor etwa 7000 Jahren sind zwei Massengräber mit Skelettresten von über 100 erschlagenen Menschen überliefert. Da Säuglinge und jüngere erwachsene Frauen fast ganz fehlen, wird geschlossen, dass die Angreifer das Ziel hatten, gebärfähige Frauen zu rauben, und Säuglinge, die sich noch problemlos in eine fremde Gemeinschaft integrieren ließen.

Zeugnisse von Gewalt sind also nicht etwa in der Frühphase der Evolution des Menschen besonders ausgeprägt, und nehmen danach ab. Zeugnisse von Gewalt finden sich hauptsächlich erst nach Entstehung der Gattung Mensch vor 2,5 Millionen Jahren. Lange vor Beginn des Ackerbaus und der damit zusammenhängenden Eroberung und Verteidigung von Land, kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen auf individueller Ebene. Hierbei bestand jedoch nie die Gefahr einer Dezimierung der Population. Häufiger wurde Gewaltverhalten erst mit zunehmender kultureller Evolution, also parallel zu höherer Perfektion der eingesetzten Werkzeuge und parallel zur Zunahme der Bevölkerungsdichte von *Homo sapiens*.

¹⁹ Defleur, A. et al. (1999): Science 1. 10. 99, New York.

JOSEF H. REICHHOLF

Gemeinsam gegen die Anderen: Evolutionenbiologie kultureller Differenzierung

1. Das Phänomen: Gruppenkonkurrenz und Verdrängung

HERODOT, der „Vater der Geschichtsschreibung“ stellte schon vor gut 2400 Jahren fest: „Die Thraker sind das zahlreichste Volk der Welt nach den Indern, und wären sie von einem Mann regiert oder könnten sie sich untereinander besser verständigen, wären sie unbesiegbar und bei weitem das mächtigste aller Völker ... Aber sie sind nicht fähig, sich zu einigen, und es erscheint unmöglich, dass sie es jemals können, und aus diesem Grund sind sie schwach.“

Glücklicherweise, mag der große Grieche und Kenner der damaligen Verhältnisse im Umkreis seiner Welt gedacht haben, denn damals wie heute kennzeichnet die Geschichte des Menschen ein unablässiger Kampf innerhalb der Art Mensch, *Homo sapiens*! So sehr, dass die Geschichtsschreibung geradezu bestimmt wird durch die Abfolge von Kriegen und Herrschern.

Ein unbefangener Betrachter dieser Art Mensch, könnte es unter Menschen so eine Unbefangenheit geben, müsste sich zwangsläufig die Frage stellen, warum das so ist und ob das so sein muß?

Liegt diese so ausgeprägte, bis zur Selbstzerstörung reichende innerartliche Aggressivität in der Natur des Menschen? Und warum? Wie ist sie zustande gekommen? Zeigt diese „Schattenseite des Menschseins“, dass *Homo sapiens* anders ist? Anders als die Tiere, die sich nicht gegen ihre Art richten.

Mit der Beantwortung solcher Fragen verbindet sich naturgemäß mehr als ein kritischer Blick auf uns selbst und die bloße Feststellung, dass der Mensch eben so ist wie er ist. Vielmehr ist das Problem allgegenwärtig, zeitlos und mit dem Anwachsen der Gesamtbevölkerung der Menschheit eine globale Zukunftsherausforderung geworden.

2. Der Forschungsansatz der Evolutionsbiologie

Die Phänomene der innerartlichen Auseinandersetzung (im ganz unmittelbaren Wortsinn zu betrachten, dass es in der ursprünglich geschlossenen Gruppe dazu kommt, dass sich Teile davon auseinander setzen!) und der damit verbundenen Konflikte sind hinlänglich bekannt. Sie sollen hier nicht weiter betrachtet werden. Auch sind die Folgen dieses Verhaltens hinreichend klar: Es kommt zur Ausgrenzung „der Anderen“, zu Aggressionen und den vielfältigen Formen versuchter Unterwerfung „der Anderen“; günstigstenfalls zu einer Art erweiterten Waffenstillstandes (um Schäden zu vermeiden, wenn kein klarer Gruppensieg realistisch erscheint) oder einer gegenseitigen Tolerierung. Zusammengefasst kann man die unterschiedlichen Auswirkungen der innerartlichen Auseinandersetzung als divergierende oder zentrifugale Kräfte betrachten. Ihnen stehen, durch Verstärkung des Gruppen-Zusammenhaltes und des „Wir“-Bewußtseins zentripetale Kräfte entgegen.

Was hierbei in die Bereiche des aktuellen Verhaltens, der Gruppendynamik und der Soziologie fällt, ist in einer Vielzahl von Untersuchungen, Theorien oder Spekulationen darge-

legt worden. Für den verhaltensbiologischen Bereich sei auf das umfassende Werk von EIBL-EIBESFELDT (1984) verwiesen.

Der Forschungsansatz der Evolutionsbiologie, der selbstverständlich von den Befunden von Verhaltensbiologie, Psychologie und Soziologie ausgeht, unterscheidet sich von diesen Wissenschaftsbereichen insofern, als weniger die unmittelbaren Ursachen (Proximalfaktoren) und Folgen analysiert werden, sondern die tieferliegenden, evolutionär entstandenen Gründe (Ultimatfaktoren). Irgendwann und in bedeutungsvollen Zusammenhängen sollten diese evolutionären Gründe „wichtig“, d.h. überlebensförderlich oder -entscheidend gewesen sein. Wie in anderen Teilbereichen stammesgeschichtlicher Forschung ist die Evolutionsbiologie auch hier auf Vergleiche mit anderen Stammlinien („Verwandte“) und anderen „Lösungsformen“ des Problems (Analogien) angewiesen. Sie versucht zur konkreten Frage plausible Lösungsmodelle zu entwickeln, die möglichst – so die oberste Zielsetzung(!) – überprüfbar und widerlegbar sein sollen.

Die beachtlichen Erfolge von Vergleichender Verhaltensforschung und Soziobiologie rechtfertigen die Vorgehensweise, die ursprünglich für Anatomie, Morphologie und Physiologie entwickelt worden war. Dass die Weiterentwicklung der Vergleichenden Verhaltensforschung, die Soziobiologie (WILSON 1975), so heftige Reaktionen in verschiedenen anderen Bereichen von Natur- und Geisteswissenschaften hervorgerufen hat, drückt unabhängig von Kritik, Zustimmung oder Ablehnung ihre methodische Stringenz aus. Darin äußert sich auch ihre heuristische Qualität. Die hier gewählte Vorgehensweise zur evolutionsbiologischen Betrachtung der Problematik von Ausgrenzung „der Anderen“ und kultureller Differenzierung versucht hingegen keine stringente soziobiologische Erklärung. Vielmehr soll der Versuch eines Rückblicks auf unsere stammesgeschichtliche Herkunft Möglichkeiten aufzeigen, warum der Mensch so geworden ist, wie er ist. Warum er sich selbst zum größten Feind wurde.

Eine der Kernfragen betrifft den Unterschied zwischen „fremd sein“ und „fremd werden (geworden sein)“. Eine Folge davon ist offenbar, dass sich das „Wir“-Gefühl um so mehr gegen „die Anderen“ richtet, je stärker es wird, aber nach Durchlaufen eines Maximums (an Ablehnung) wieder zurückgeht bis zu erstaunlich emotionsbefrachteter Hinwendung. Letzteren Teil dieses Vorgangs erleben wir gegenwärtig mit der Sorge um die Erhaltung der Menschenaffen, unserer nächsten Art-Verwandten, und der Diskussion darüber, ob diesen nichtmenschlichen Primaten so etwas wie Menschenrechte zugebilligt werden sollen.

3. Abgrenzung als Differenzierung

Was bedeutet nun „fremd sein“ bei anderen, nicht menschlichen Lebewesen? Fremd sind einander **verschiedene Arten** und dass sie durch irgendwelche Mechanismen voneinander abgehalten werden, bewirkt, dass sie sich nicht wieder vermischen oder zu vermischen versuchen. Die „Artbarriere“ ist im biologischen Artbegriff der wichtigste und entscheidende Differenzierungsschritt. Dieser hat einstens Zusammengehörige voneinander getrennt, isoliert und durch diesen evolutionären Prozess zu anderen Arten gemacht.

Handelt es sich bei zwei (oder mehr) verschiedenen Arten um Angehörige einer Gattung, die aus einer gemeinsamen Stammlinie herauskommend in Arten aufgefächert hat, so sind sie ihrer Herkunft gemäß (und mit heutigen Methoden der Genetik objektiv nachweisbar) mehr oder minder eng miteinander verwandt, doch so verschieden, dass es normalerweise zu keiner Vermischung, in der Regel nicht einmal zu Vermischungsversuchen mehr kommt. Es handelt sich dann um „gute Arten“.

Solche konkurrieren zumeist zwar um (lebens)wichtige Ressourcen miteinander, weil wegen ihrer gemeinsamen Herkunft auch ähnliche Lebensansprüche gegeben sind, aber sie ten-

denzieren dazu einander aus dem Weg zu gehen. In der Terminologie der Ökologie: Es hat mit der Artbildung auch eine „Nischentrennung“ stattgefunden.

Die Differenzierung zu verschiedenen Arten bildet die Endstufe jenes Prozesses, der innerhalb der Art angefangen hat. Hier steckt somit ganz allgemein das Problem des „Anders(artig) werdens“.

Dem zwischenartlichen Auseinanderweichen und einander Tolerieren ist daher ein innerartlicher Differenzierungsprozess vorgeschaltet. Bei diesem geht es in aller Regel direkt oder indirekt um die Fortpflanzung. Abgrenzung und Absonderung der „fertigen Arten“ fallen nach allgemeinem Verständnis in der Biologie in den Bereich der Ökologie. Die vergleichbaren innerartlichen (intraspezifischen) Vorgänge bilden dagegen das Kernstück der Soziobiologie. Im Teilbereich der Konflikte geht es im Regelfall um Positionen und Rangordnungen. Aus ihnen geht die Strukturierung der Gruppen, geht das Sozialverhalten hervor. Erstaunlicherweise finden sich jedoch vergleichsweise selten echte Gruppenkonflikte, die zwischen verschiedenen Gruppen entstehen und ausgetragen werden. Mit weitem Abstand am häufigsten sind Konflikte zwischen Gruppen bei Primaten (SOMMER 1996, VOGEL 1989 und WILSON 1975) festgestellt worden. Aber es gibt sie auch bei Nagetieren mit hochdifferenziertem Sozialverhalten; z.B. beim Biber (*Castor fiber*) zwischen Familien und bei Ratten (*Rattus sp.*) zwischen Clans. Dass solche Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen, die ein und derselben Art angehören und deren Mitglieder uneingeschränkt untereinander fortpflanzungsfähig wären, zustandekommen können, setzt voraus, dass sich die Gruppenzugehörigkeit eindeutig genug äußert. Ratten erkennen sich untereinander am Sippengeruch; die Angehörigen von Primatengruppen einander persönlich. Bei diesen ist anscheinend die Individualität so ausgeprägt, dass innerhalb einer Gruppe jedes Mitglied jedes andere kennt.

Bezeichnenderweise verläuft parallel zu diesem skizzierten Zusammenhang zwischen interner Gruppendifferenzierung und Individualität der Gruppenangehörigen auch eine entsprechend graduelle Differenzierung und Ausbildung kultur-analoger Verhaltensweisen. Die beobachtenden Menschen können erstaunlich oft und leicht gruppenspezifische Eigenheiten feststellen; insbesondere bei höheren Primaten und bei den Menschenaffen (BONNER 1978). Hieraus ergibt sich die Frage, ob beides mehr ist als eine Parallelität und Ausgrenzung anderer Gruppen und Kulturentwicklung miteinander in direktem Zusammenhang stehen.

Sollte dem so sein, ist nach den zugrundeliegenden Mechanismen, den proximalen Ursachen, zu fragen, aber auch danach, welche (Überlebens)Vorteile eine Verstärkung sozialer Verhaltensweisen innerhalb der Gruppe mit sich gebracht haben könnten, die so groß gewesen sind (und das möglicherweise immer noch sind), dass Ausgrenzung Anderer, Konflikte, ja sogar direkte, gezielte Vernichtung von Artgenossen im Evolutionsprozess toleriert werden konnten (ultimate Ursachen).

An diesem Problem haben sich schon seit Jahrzehnten unterschiedliche Betrachtungsweisen getroffen, überschritten und sind miteinander in Konflikt geraten, weil man zumindest die direkte Vernichtung von Artgenossen keineswegs als ein evolutionär „sinnvolles“ Verhalten einstufen wollte. Kornrad LORENZ (1963) versuchte in seinem wohl bekanntesten Werk über „das sogenannte Böse“ die konstruktive Kraft der innerartlichen Aggression als arterhaltend zu erklären, während WYNNE-EDWARDS (1967) in der „Gruppenselektion“ die Lösung für die offensichtlichen Widersprüchlichkeiten gefunden zu haben glaubte. Beide wurden auf der Basis der zunehmend besseren Kenntnisse der Genetik widerlegt beziehungsweise korrigiert (HAMILTON 1974) und alle Formen von Altruismus im Sozialverhalten auf den genetischen Egoismus (DAWKINS 1978) reduziert. Letzterer vermag jedoch nicht zu begründen, warum sich Gruppen, zumal solche, die nicht Großfamilien oder Clans repräsentieren, mit solcher Vehemenz und bis zum Risiko weitgehender Vernichtung der

eigenen Gruppe gegen andere Gruppen aus Artgenossen abgrenzen. Die Verwandtschaftsselection (kin selection) basiert auf Verwandtschaft; konkurrierende, sich gegeneinander abgrenzende Gruppen weisen aber nicht jenen ausreichend hohen Grad an genetischer Unterschiedlichkeit auf, der zu fordern wäre, zumal sich gleichzeitig die Möglichkeiten zum Genaustausch und zur Ausbreitung der „eigenen Gene“ einschränken. So scheint die Genetik zwar die Basis abzugeben, die Phänomene aber nicht allein und ausschließlich erklären zu können, die im Verhalten der Gruppen untereinander auftreten und bedeutsam werden.

Außerdem erscheinen die genetischen Unterschiede, so wie sie gegenwärtig quantitativ erfaßt werden können, zu geringfügig für so massive Folgewirkungen. Trennen uns Menschen als Art doch lediglich etwa 1,2 bis 1,3 Prozent Unterschied im Erbgut von unseren nächsten Verwandten, den Schimpansen, von denen sich unsere eigene Stammeslinie schon vor mehr als 5 Millionen Jahren abgetrennt hat. Eher könnte man umgekehrt meinen: Bei einer genetischen Übereinstimmung von fast 99 Prozent ist es kein Wunder, dass wir Schimpansen mögen und als Arten erhalten wollen oder über ihren Status ernsthaft diskutieren („Menschenrechte für Menschenaffen“). Nach den Gepflogenheiten der zoologischen Systematik und Klassifikation würde nichts formal dagegen sprechen, den Menschen als den „Dritten Schimpansen“ artlich einzustufen (DIAMOND 1994).

Unbeschadet der Position zur Soziobiologie und der Annahme strengen genetischen Determinismus auch im Bereich des Sozialverhaltens läßt sich zum gegenwärtigen Stand der Kenntnisse feststellen, das die Genetik allein bislang keine ausreichende Begründung für die gruppenbezogenen Formen des Sozialverhaltens bei höheren Primaten und beim Menschen gibt. Noch nicht vielleicht; die Forschung schreitet gerade in diesem Bereich ungemein rasch voran!

4. (Einander)Fremd sein: Die Mechanismen

Die individuelle Kenntnis aller Mitglieder einer Gruppe ist zwar eine Voraussetzung für deren Integration und für die Strukturierung der Gruppe, aber Individualität allein schafft keine hinreichenden Bedingungen für die Ab- und Ausgrenzung. Der Grad der Bekanntheit könnte/sollte eigentlich, entsprechend der abnehmenden genetischen Verwandtschaft einem Diffusionsprozess vergleichbar ausdünnen und mehr oder minder kontinuierlich in die benachbarten Gruppen übergehen, wenn sich solche aus ökologischen Gründen durch Konzentration von Artgenossen in besonderen Räumen ausbilden. Diese Gegebenheit ist für Tierpopulationen vielfach aufgezeigt und nachgewiesen worden; man spricht von „Metapopulationen“. Beim Menschen scheint es auf den ersten Blick ganz ähnliche zu sein. Doch dieser Anschein trügt. Im Gegensatz zu den Metapopulationen der allermeisten Tierarten findet bei den Populationen des Menschen eine ganz auffällige Abgrenzung statt, wie man sie sonst nur von sogenannten Artenschwärmen bei Tieren und Pflanzen kennt.

Die Populationen von *Homo sapiens*, die Völker, Staaten, Rassen, Ideologie-Gemeinschaften, verhalten sich wie ein höchst dynamisches, in innere Auseinandersetzungen um Lebensraum und Lebensmöglichkeiten verwickeltes Mosaik von Arten; Arten die gerade im Entstehen begriffen sind. Dieser Zustand (in „statu nascendi“) wird jedoch, anders als bei echten Artenschwärmen, nicht so sehr durch körperliche Unterschiede (morphologische Differenzierung) verursacht, als vielmehr durch kulturelle Verschiedenheiten. Die Zahl der morphologisch fassbaren Formen der Art *Homo sapiens* (die Menschenrassen; umstritten, wie sie aus guten Gründen sind!) ist viel zu gering um das Ausmaß der tatsächlichen Differenzierung darauf begründen zu können. „Ausgegrenzte“ und „Gegner“ lassen sich bekannt-

lich selten auf rein biologischer Basis und an körperlichen Äußerlichkeiten so gut wie überhaupt nicht unterscheiden!

Im Hinblick auf die kulturellen Unterschiedlichkeiten muß zudem festgehalten werden, dass Vieles, insbesondere die große Mehrzahl der kulturellen Eigenheiten, eigentlich voll kongruent ist. Dass sich benachbarte Volksgruppen unterschiedlich kleiden oder andere Gesänge schätzen oder Gerichte kochen, hat in aller Regel mit funktionalen Anpassungen überhaupt nichts zu tun! Im Gegenteil: Fast alles, was die Besonderheiten einer örtlichen oder regionalen Kultur ausmacht, ließe sich ohne funktionelle Beeinträchtigung der Lebensumstände (und damit auch ohne Aus- und Nachwirkungen auf den biologischen Fortpflanzungserfolg!) untereinander beliebig austauschen. Es handelt sich eben nicht um Anpassungen im biologischen Sinne und Kontext, sondern höchstens um ein Epiphänomen von biologischen Vorgängen, die aber offenbar, zumindest in der Art Mensch und ansatzweise auch bei den uns nahestehenden Primaten, von fundamentaler Bedeutung (gewesen) sind. Wir können Kleidung wie andere Ausdrucksformen von Sitten und Gebräuchen zwar durchaus im Rahmen der evolutionsbiologischen Abläufe vergleichend betrachten (KOENIG 1970) und eine beschreibende Darstellung der „Kulturevolution“ darauf aufbauen. Aber das Phänomen als solches und seine ultimativen Gründe werden dadurch nicht erklärt. Sitten und Gebräuche gehören in den Bereich der Mechanismen, welche die erreichten kulturellen Unterschiede aufrechterhalten oder weiter fortentwickeln. Sie sind gleichsam die Träger und Ersatz-Organen dieses Prozesses, dessen Ursprung es zu klären gilt.

Das bedeutendste Mittel hierzu und zugleich jene Eigenschaft, die uns Menschen auch am stärksten von nichtmenschlichen Primaten unterscheidet, ist ohne Zweifel die Sprache. Ihre Funktionsweise ist so sehr und so ausgeprägt analog zum genetischen Informationsübermittler, dass DAWKINS (1978) bekanntlich als entsprechendes Gegenstück zu den Genen die von der Sprache verwendeten Meme einzuführen versucht hat. An den Genen und an der genetisch ungebrochenen Kontinuität allen Lebens hängt der Prozess der biologischen Evolution. Die genetische Differenzierung ist der Ursprung des Neuen. Aber in der Kultur ist das die Sprache, weil an ihr die Weitergabe, die Übermittlung, die Tradition hängen wie an den Genen die Weitergabe der neuen biologischen Kombinationen und Veränderungen. Somit kommt aller Wahrscheinlichkeit der Sprache eine Schlüsselstellung in der Problematik der Differenzierungsvorgänge innerhalb der Art Mensch zu. Aber warum und in welcher Form?

5. Der Differenzierungsprozess

Der Mensch gilt als „zoon politicon“. Mit voller Berechtigung, denn kein Mensch könnte allein leben und zu seinem Leben allein aufgewachsen sein. Auch der extremste Einzelgänger ist aus einer Gruppe gekommen, und sei es nur eine Kleingruppe gewesen, eine Kernfamilie. Das gilt gerade so für die meisten Primaten; der Unterschied zum Menschen ist gradueller Natur, nicht qualitativ anders. Auch die Grundorganisation von Primatengruppen, insbesondere jene von Menschenaffen (deWAAL 1997 u. a.) unterscheidet sich nicht wesentlich von der sozialen Organisation menschlicher Großfamilien oder kleiner Stammesgruppen. Die Verhaltensweisen, welche die Primatengruppen bei Konfrontationen zeigen, ähneln denen von menschlichen Stammesgruppen oder Gruppen von Jugendlichen in frappierender Weise (EIBL-EIBESFELDT 1984). Rufe und Rufduelle, wie bei Brüllaffen oder Gibbons zu den Zeiten der Dämmerung oder bei akuter Bedrohung, bilden einen zentralen Teil der vokalen Kommunikation. Das ist alles lange bekannt. Doch im Vergleich mit dem Menschen wird zu wenig beachtet, dass alles, was mit primatentypischer Gruppenkonkurrenz und -auseinander-

setzung zu tun hat, mit Gesten und Rufen („Kriegsgeschrei“) abgewickelt werden kann. Einer Sprache bedarf es hierfür nicht. Sie ist unter Umständen sogar – merkwürdigerweise – hinderlich in der kritischen Phase einer Kommunikation zwischen zwei verschiedenen Gruppen, in der noch nicht entschieden ist, ob es zu aggressiver Auseinandersetzung kommt oder nicht. Denn wenn die Gegner die eigenen Worte gar nicht verstehen, sind diese auch nicht gerade dienlich!

Die direkte Funktion der Sprache als Mittel der Kommunikation zwischen Gruppen ist daher offenbar überraschend eingeschränkt und im Konfliktfall, wo es unter Umständen um Leben und Tod geht, wird auf das allgemein verständliche, weil der Art Mensch zukommende Repertoire an Verhaltensweisen und Lautäußerungen zurückgegriffen. EHRENREICHs (1997) Analyse der soziologischen Zusammenhänge und Ursprünge des Krieges können hier offensichtlich nur bedingt ansetzen. Ob es zum Krieg kommt oder ob Frieden erhalten bleibt, basiert auf anderen, ursprünglicheren Kommunikationsmechanismen (EIBL-EIBESFELDT 1975 und 1982).

Der Differenzierungsprozess der Art Mensch in einander bekämpfende Gruppen läßt sich, so die Schlußfolgerung, aus diesen Gegebenheiten nicht überzeugend genug ableiten. Dass jedoch auch Auseinandersetzungen zwischen Primatengruppen auftreten, die alle Grunderscheinungen des Krieges zeigen, führt wieder zurück zur (Primaten)Gruppe und ihrer Funktion.

6. Gruppenbildung und Ausgrenzung

Eines ist klar: Für Ausgegrenzte ergibt sich seitens der Gruppe eine mehr oder minder starke Bedrohung, für Zugehörige eine Vergrößerung/Verstärkung ihrer Macht. Diese konzentriert sich innerhalb der Gruppe zur Spitze hin. Primatengruppen sind in aller Regel hierarchisch geordnet. Für die ranghohen Männchen bringt dies kurzfristig und unmittelbar einen gesteigerten Fortpflanzungserfolg, für die Weibchen eher mittelfristig und mittelbar, da die Zahl ihrer Schwangerschaften begrenzt ist.

Die ursprünglichste Form der Ausgrenzung stellt daher ohne Zweifel die Verdrängung junger, potentiell nachrückender Männchen dar, wobei jedoch mit zunehmender Größe der Gruppe insgesamt es für ein einzelnes Männchen immer schwieriger wird, einen größeren Weibchen-Harem zusammenhalten und zu schützen. Vergrößerung der Zahl fortpflanzungsfähiger Weibchen bedeutet daher für das/die ranghohe/n Männchen keineswegs einfach eine Verbesserung der Position. Sie wird um so gefährdeter sein, je größer das „Angebot“ am ansonsten „knappen Gut“ fortpflanzungsfähiger Weibchen wird. Rasche Wechsel in der Führung der Gruppe sind die unausweichliche Folge; bestens vorgeführt von Löwenrudeln. Allianzen zwischen Männchen verbessern die Dauer der Herrschaft über eine Weibchengruppe; bestens vorgeführt von den „Männerbünden“ in Pavian-Horden. Doch in der Evolution des Menschen kam ein neuer und sehr wirkungsvoller Aspekt hinzu: Die Verlängerung der nachgeburtlichen Abhängigkeit des Nachwuchses und die damit verbundene außerordentlich lange Zeitspanne der Jugendentwicklung bis zur Fortpflanzungsreife. Die Verdopplung bis Verdreifachung der Zeitdauer verglichen mit den anderen Menschenaffen wird zwar kompensiert über die nahezu entsprechende Verlängerung der Lebenserwartung, aber das verringert nicht die Problematik der Dauer des Zusammenhalts von Familienverband und Gruppe. Gleichzeitig ermöglichen die Verlängerung der Jugendentwicklung in Verbindung mit dem stark vergrößerten Gehirn und die lange Lebenserwartung eine ganz außerordentliche Verstärkung des Lernens und komplexer sozialer Interaktionen. Das im Vergleich zu an-

deren Primaten und der Körpergröße (Masse) übergroße Gehirn des Menschen, das mit etwa 5 Prozent Anteil an der Gesamtkörpermasse aber etwa 20 Prozent des Energieverbrauchs in Anspruch nimmt (REICHHOLF 1990 und 1998) ist funktional eigentlich erst unter dem Aspekt langfristiger Speicherung und Bearbeitung von Informationen zu komplexen Gegebenheiten und Zusammenhängen, die nicht nur die Gegenwart betreffen, sondern zusätzlich zur Vergangenheit („Erfahrung“) auch die Zukunft („Überlegung“) mit einschließen, zu verstehen. Die Sozialisierung des Menschenkindes ist ein langer, in manchen Teilbereichen letztendlich bis weit ins Alter hineinreichender Prozess. Er verstärkt ungemein die genetisch bereits vorhandene Individualität, die aber erst durch das (kulturell) Erlernte zu eine äußerlichen, für andere Gruppenmitglieder oder Artgenossen erkennbaren Individualität (HALLIGAN & OAKLEY 2000) gedeiht. Eine hinreichend lange Beständigkeit der Gruppe ist die offensichtliche Voraussetzung hierfür. Ansonsten würde das Gelernte zu wenig nützen. Art-spezifische Auslöser und Verhaltensmechanismen würden, wie bei Primaten mit wenig stabilen Gruppen, funktionell voll und ganz ausreichen. Von unserem eigenen Verhalten sind uns zahlreiche solche „angeborenen“ Verhaltensweisen vertraut (EIBL-EIBELFELDT 1984, HASSENSTEIN 1987 zur Verhaltensbiologie des Kindes). Ausgrenzung könnte daher ein Mittel sein, die Gruppen für längere Dauer stabiler zu halten; die kulturelle Differenzierung damit mehr als nur ein analoger Vorgang zur biologischen Artbildung: Ein Mechanismus zum Ausweichen der Gruppen untereinander und zur Festigung ihrer inneren Integrität.

Genau dieser Aspekt passt bestens mit bekannten, so erschreckenden „Fähigkeiten“ der Menschen zusammen, wenn sie, in starken Gruppen organisiert, auf die „Anderen“ losgehen.

7. Der Krieg

Dann werden die normalerweise zuverlässig genug funktionierenden Hemmschwellen erniedrigt, weil „die Anderen von anderer Art und nicht wie wir sind“. Deshalb können/dürfen/müssen sie vernichtet werden! Sogar Großreligionen, welche die Nächstenliebe predigen, haben bis in die jüngste Vergangenheit zum „Heiligen Krieg“ aufgerufen. Mit der Nächstenliebe meinten sie anscheinend lediglich die zur eigenen Gruppe Gehörigen. Auf Grundlage der Interpretationen, die Konrad LORENZ (1963) im „sogenannten Bösen“ zur Naturgeschichte der Aggression angeboten hat, läßt sich aus dieser Betrachtung heraus folgern, dass es der Mensch offenbar ziemlich leicht schafft, die Aggression von der innerartlichen Ebene auf die zwischenartliche zu verschieben, ohne dabei aber die Art Mensch wirklich zu verlassen. Der Mensch schafft dies, indem er Artgenossen zu Fremden macht.

Dabei leisten kulturelle Differenzierungen gewaltig Vorschub. Über die unmittelbare biologische, für solche Prozesse bei weitem nicht ausreichend differenzierte Ebene des Erbgutes hinaus fassen Sitten, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe nach außen gerichtet demonstrieren, und insbesondere die Religionen gleich denkende, agierende und reagierende Menschen zu Gruppen und die Gruppen zu größeren Einheiten zusammen. Ihr Grundanliegen besteht darin, das „wir-Gefühl“ zu erzeugen und zu stärken und „uns“ von „den Anderen“ abzugrenzen. Dass die zugehörige Stimmung am stärksten durch Musik geschaffen und beeinflusst werden kann, gibt Anlass zum Nachdenken. Der Verstand, die Ratio, soll offenbar mit Hilfe dieser Mittel möglichst ausgeschaltet werden, denn die „Gruppe“ muß über die Individualität Herrschaft gewinnen!

Solcherart „gestimmt“ (und auf unser ansonsten so dominantes Sehen bezogen „blind“ gemacht), nehmen die Gruppenangehörigen schwerste Nachteile und Gefährdungen, wie schwerwiegende Verletzungen, Getötetwerden, Verlust der Handlungs- und Bewegungsfrei-

heit sowie Einschränkungen im Denken) in Kauf. Offensichtlich können weder die proximalen Ursachen, die „Auslöser“, noch die unmittelbar zu erwartenden Gewinne einen derartigen Wechsel im Verhalten hinreichend erklären. Der Verstand sagt klar, dass sich Krieg nahezu nie „lohnt“. Es dürfte Krieg eigentlich gar nicht geben, da die Kooperation viel größere Vorteile bringt und das Leben ungleich besser sichert als jeder gewonnene Krieg das jemals konnte und können wird (RIDLEY 1997).

Eine Behandlung des Kernproblems der Ausgrenzung von Menschen nach dem Prinzip „Gemeinsam gegen die Anderen“ läßt sich offenbar auf der Basis der gegenwärtigen Gegebenheiten, Vor- und Nachteile, nicht der Lösung zuführen. EHRENREICH (1997) sieht daher folgerichtig die anscheinende „Lust am Krieg“ mit der Entstehungsgeschichte des Menschen verbunden. Die zugrundeliegende Gruppenbildung mit Ausgrenzung muß ein Erbe der Vergangenheit sein, sonst ließe sie sich aufgrund der Schrecknisse, die dieses „Erbe“ in seinen zahlreichen Formen hervorgerufen hat, leichter in den Griff bekommen und abstellen. Ginge es bei Gruppenaggression und Krieg lediglich um wirtschaftliche oder machtpolitische Aspekte oder um den Größenwahn einzelner Menschen, wäre schwer vorstellbar, dass die große Masse einfach mitmacht. Ein tief verwurzeltes, inneres Programm scheint da im Hintergrund zu wirken und verhältnismäßig leicht in Aktion gesetzt werden können, allen Gegenanstrengungen zum Trotz. Und es muß ein recht spezifischer Vorgang beim Menschen, während seiner „Menschwerdung“, gewesen sein, denn sonst würden wir uns selbst, wie in so vielen anderen biologischen Abläufen, im Spiegel des Verhaltens anderer Arten, insbesondere bei Primaten, leicht wiedererkennen. Und leichter ändern können!

8. Evolutionsbiologisches Modell

Die Entwicklung unserer Gattung begann vor 5 bis 6 Millionen Jahren wahrscheinlich in der ostafrikanischen Savanne des ausgehenden Tertiärs. In der dortigen Stammeslinie der Hominiden bildete sich der aufrechte Gang, die Bipedie. Sie ging der Steigerung der Gehirngröße stammesgeschichtlich voraus. Viele ernährungsbiologische und stoffwechselphysiologische Gegebenheiten beim Menschen weisen auf einen massiven Wechsel in der Zusammensetzung der Nahrung in der frühen Phase der Menschwerdung hin. Eine besondere (und unentbehrliche) Rolle spielen für die Ausbildung des übergroßen Gehirns qualitativ hochwertige Nahrungsstoffe, insbesondere Eiweiß, Fettsäuren und (energiereiche) Phosphorverbindungen. Der Übergang von vormenschlichen Primaten, von den Australopithecinen, zur Gattung *Homo* wird durch diesen Nahrungswechsel gekennzeichnet (REICHHOLF 1997). Der Mensch ist zum Läufer geworden – und entwickelt in der Folgezeit der letzten zwei Millionen Jahre während des Pleistozäns einen ausgeprägten Nomadismus.

Was in der Rückschau wie ein zwar verschlungener, dennoch aber durchgehender Pfad der „Menschwerdung“ aussieht, ist aber begleitet vom Entstehen und Verschwinden anderer Formen der Gattung, von der, trotz weiterer Auffächerung nach dem typischen Muster von Artbildung, schließlich nur eine einzige, *Homo sapiens*, übrig geblieben ist. Bei dieser Art sind offenbar aber dieselben Differenzierungsprozesse in Gang gewesen und bis in die jüngste Vergangenheit wirksam geblieben, so dass regelrecht von „Genozid“ gesprochen werden konnte. Die Ausrottung von Völkern innerhalb der Art Mensch scheint auch in der unmittelbaren Gegenwart noch nicht völlig gebannt zu sein.

Das evolutionsbiologische Modell kann hierfür eine mögliche Erklärung zur Diskussion stellen, die durch neuere genetische Befunde bekräftigt wird.

In seinen Grundzügen sieht dieses Modell folgendermaßen aus: Die starken klimatischen Wechselbäder des pleistozänen Klimas („Eiszeit“) verursachten mehrfach genetische „Flaschenhals-Situationen“, in denen die Populationen des Menschen stark vermindert wurden. Bei extremer Verknappung von lebenswichtigen Ressourcen, insbesondere von Großtieren, welche die Basis für den Lebensunterhalt bildeten, stieg die innerartliche Konkurrenz stark an. Doch für das Überleben am besten geeignet erweisen sich unter solchen Extremsituationen nicht die „besten Individuen“ im Sinne des DARWINschen „survival of the fittest“, sondern die am besten organisierten Gruppen. Denn nur die Gruppe kann das Überleben des Nachwuchses sichern.

Wie kommt die „beste Gruppe“ zustande? Die genetisch wirksamste Vorbedingung ergibt sich aus der Kombination von mehr oder minder eng untereinander Verwandten (Großfamilie, Sippe, Clan) mit dem Mechanismus der Endogamie unter Verminderung der Exogamie auf das für Genfluss und zur Vermeidung von Inzuchtsdepression notwendige Minimum des Austausches zwischen Gruppen. Ein bis in die Neuzeit von Jäger- und Sammler-Gruppen geübtes Verhalten in dieser Hinsicht war der Frauenraub; z.B. bei den Yanomamö im Regenwald des nördlichen Südamerika. In solchen Gruppen, die untereinander konkurrieren, bilden die fortpflanzungsfähigen Frauen die für das genetische Überleben wichtigste „Ressource“, die kampffähigen Männer hingegen sind am bedeutendsten für das unmittelbar physische Überleben. Je größer die Gruppe, desto stärker wird sie und um so geringer ist ihre „Aussterbe-Wahrscheinlichkeit“. Nun scheint aber für die direkte, physisch-emotionale Kommunikation in einer Primatengruppe eine „soziale Kapazitätsgrenze“ gegeben zu sein, die etwa (grob) bei 150 Personen liegt (DUNBAR 1998). Steigt die Gruppengröße darüber hinaus an, ist entweder der Zusammenhalt nicht mehr aufrechtzuerhalten und es kommt zur Aufteilung. Hierfür gibt es verschiedene Beispiele für Primaten-Sozietäten. Oder aber es muß ein anderes Kommunikationssystem wirksam werden, das die Gruppen-Identität hinreichend sichert, das kaum eine oder möglichst keine Täuschung zuläßt, ohne aber persönliche Bekanntschaften vorauszusetzen. Solche Kommunikations- und Identifikationssysteme sind von Tiersozietäten gut bekannt und zumeist chemischer Natur. Ameisen erkennen ihre Kolonie-Zugehörigkeit daran ebenso wie sich Ratten am sippentypischen Geruch zu erkennen oder zu unterscheiden vermögen. Doch beim Menschen ist das Riechvermögen vergleichsweise schwach entwickelt und weit mehr auf der individuellen Ebene bedeutsam (ob man einander „riechen“ kann oder nicht) als im Hinblick auf die Gruppe. Zudem verändert das beim Menschen zur Regulierung der Körpertemperatur besonders wichtige Schwitzen die individuelle Geruchssphäre kurzzeitig sehr stark. Erkennen und sehen mit dem Gesichtssinn funktionieren nur bei ausreichenden Lichtverhältnissen und im Nahbereich – nicht aber auf Distanz und im Dämmerlicht.

All diese Schwierigkeiten gibt es beim anderen Fernsinn, beim Hören, nicht. Unser Hörvermögen ist wie bei unserer Primatenverwandtschaft auch recht gut entwickelt und zu sehr feinen Unterscheidungen befähigt. Das Spektrum der Differenzierungsmöglichkeiten breitet sich viel weiter aus als bei den anderen uns verfügbaren Sinnesorganen. Das war und ist die evolutionsbiologische Voraussetzung für den grandiosen Erfolg, der sich mit der Entwicklung der **Sprache** einstellte. Sie ermöglicht so feine, so präzise Unterscheidungen, dass wir normalerweise keine Mühe haben, die Nähe oder Distanz zu anderen Menschen, sobald diese sprechen, fast quantitativ (aber intuitiv!) zu erfassen. Sprache wird gelernt. Sie ist nicht von Geburt an vorhanden. Sie wird ganz individuell von jedem Menschen gelernt und bildet bekanntlich die Grundlage für jede Sozietät von Menschen. Sprache identifiziert den Sprecher! Sie weist ihm den Platz nach Herkunft und Lebensbereich eindeutiger als jedes andere Kommunikationssystem zu. Sprache ist mehr als Kommunikation. Sie ist der entscheidende

Schlüssel zum wechselseitigen „Verständnis“, das nicht nur auf dem Verstehen und Verstandenwerden beruht, sondern viel mehr und in der entwicklungsgeschichtlichen Vergangenheit des Menschen wohl auch in sehr viel bedeutungsvollerem Umgang **Zugehörigkeit** zu einer bestimmten Menschengruppe signalisierte.

Sprache, so betrachtet, sollte daher nicht als eine Ursprache begonnen haben, die allen Menschen oder – noch weiter gefasst – ursprünglich allen Zugehörigen zur Gattung Homo einheitlich zugekommen war, wie ein artspezifisches Kommunikationssystem bei Tieren. Sie sollte als gruppenspezifische Leistung, als Nutzung der anatomisch-physiologischen Befähigungen, sprechen zu lernen, zustande gekommen sein und damit von Anfang an, anders als die emotionalen Lautäußerungen, die in der Tat auch allgemein verstanden werden und nicht erlernt werden müssen, im sozialen Kontext der Gruppen gestanden haben.

Sprache dient(e) nicht allein und womöglich gar nicht primär der allgemeinen Verständigung der Angehörigen der Art Mensch untereinander, sondern dem Aufbau und der Erhaltung sozialer Kommunikation innerhalb recht abgeschlossener Gruppen. Und sie wurde zu deren bestem Identifikationsmittel! Denn zusätzlich zum Einander-Erkennen aufgrund der Sprache bringt die gruppenspezifische Sprache die Möglichkeit hervor, Nachrichten und Botschaften ausschließlich an die Gruppenmitglieder kundzutun, ohne dass andere diese verstehen können. Sprache wird auf diese Weise auch zum Mittel der Ausgrenzung. Sie ist, so die Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen, vielfach unterschiedlich aus „Dialekten“ hervorgegangen und erneuert sich immer wieder durch gruppenspezifische Ausdrucksweisen, an denen sich, auch in komplexen Großgesellschaften mit einheitlichen „Hochsprachen“, die Teilgruppenmitglieder untereinander erkennen oder über Kenntnis spezifischer Ausdrucksweisen genauer einordnen. Die anatomische Vorbedingung hierzu ist im Sprachorgan der Abstieg des Kehlkopfes, während sich im Gehirn das Sprachzentrum formiert und differenziert. Beide biologischen Vorbedingungen fehlen den nichtmenschlichen Primaten. Sprache ist somit keine Folge der primären Ausbildung von Sozialstrukturen und sozialen Kommunikationsbedürfnissen, sondern sekundär mit der Ausbildung, Vergrößerung und Stabilisierung größerer Gruppen als überlebensfähiger, miteinander konkurrierender „Einheiten“ verbunden. Das mag auch der Grund dafür sein, dass die Sprachentwicklung und Differenzierung in Sprachen Muster und Prozesse zeigt, wie sie für biologische Evolutionsprozesse typisch sind (CAVALLI-SFORZA 1988, DIAMOND 1998).

Die (heutige) Menschheit bildet mit ihren Sprachen ein Mosaik von einander mehr oder weniger ähnlichen „Arten“. Das damit verbundene Anderssprechen und Andersdenken bildet den Kern der innerartlichen Konflikt-Problematik. Vom Anderssprechen leitet sich die unbewußte Empfindung des Andersseins ab. Die Einflußnahme gerät am wirkungsvollsten über Indoktrination und löst den unmittelbar physischen Zwang weitgehend ab. Ausgegrenztsein aus der Gruppengemeinschaft bedeutet nicht mehr angesprochen zu werden, nicht zuhören zu dürfen; kurz nicht mehr am Eigentlichen der Gruppe teilzuhaben. Hegemoniebestrebungen von Gruppen und Völkern bedienen sich in aller Regel der Durchsetzung „ihrer“ Sprache (DIAMOND 1997). Feindbilder lassen sich um so leichter aufbauen und „kultivieren“ je weniger die anderen von der eigenen Sprache verstehen.

Folglich müßte die Entwicklung einer einheitlichen Weltsprache für alle Menschen konfliktmindernd sein. Offenbar ist das bei weltweit benutzten Formalsprachen auch der Fall: Mathematik und Naturwissenschaften, Technik und Medizin bedienen sich seit langem ihrer fachspezifischen „Weltsprachen“; die gegenwärtige Digitalisierung treibt die Entwicklung in Richtung Vereinheitlichung weiter. Waren in der Vergangenheit nicht auch konkrete Sprachen auf diesem Weg? Latein etwa im Weltreich der Römer! Und gegenwärtig Englisch als die Sprache der einzigen derzeitigen Weltmacht!

Doch die Vereinheitlichung um des besseren Verstehens willen hat ihren Preis: Sie gefährdet die kulturelle Vielfalt; ihre Eigenständigkeiten und Entwicklungen. Sie würde die Sprache jenes mitschwingenden Teiles berauben, der uns seit den Anfängen der Entstehung unserer Gattung sicher genug mitgeteilt hat, wie vertraut oder wie fremd uns „die Anderen“ sind. Die ungebrochen starke Tendenz zu Regional- und Lokal-Dialekten stellt offenbar die biologische Gegenreaktion auf die Globalisierung dar. Die Sprache, als Kennzeichen der Gruppe und Träger ihrer kulturellen Identität, wehrt sich gegen die Gleichmacherei; wehrt sich gegen das Entwurzeltwerden von der Herkunft. Nur in einer so gut wie gänzlich ahistorisch gewordenen Menschheit, die nur noch in der Gegenwart lebt, wäre eine einheitliche Allgemeinsprache ohne Differenzierung vorstellbar. Ob sie auch möglich im Sinne von funktions- und überlebensfähig wäre, darf stark bezweifelt werden. Und es sei dahingestellt, ob der damit verbundene Kulturverlust die totale Vereinheitlichung rechtfertigen würde.

Abgrenzung: Die Spiegelseite der Kultur

Kultur und Sprache sind untrennbar miteinander verbunden. Alle Vorzüge der kulturellen Entwicklung bauen auf dem Tradierungssystem der Sprache und der von ihr ausgehenden „Festlegung“ von Worten und Sätzen in der Schrift auf. Die besten Gedanken, was würden sie nützen, könnten sie nicht ausgesprochen und schriftlich niedergelegt werden? Ohne Übermittlung, ohne die Möglichkeit, weitergetragen zu werden in die Zukunft, bliebe jeder Gedanke so gut wie ungedacht und könnte sich nur in momentanen, unmittelbaren Reaktionen äußern. Doch ähnlich wie im genetischen Bereich, wo auch die beste Neukombination oder die günstigste Mutation keine nennenswerten Chancen hätte, manifest zu werden und sich durchzusetzen, wenn die Masse des gesamten Genpools zu groß geworden ist, sind Leistungen des Denkens und kulturelle Fortschritte analog auf klein(er)e Gruppen angewiesen, um sich manifestieren und durchsetzen zu können. Die soziale Gruppenbildung bewirkt daher im kulturellen Bereich ganz Entsprechendes wie die genetische Strukturierung in Metapopulationen. Darin steckt, so die Kernthese, die Problematik des „Gemeinsam gegen die Anderen“ im Prozess der kulturellen Differenzierung. Und das Konfliktpotenzial ist eine Folge davon. Eine Art von „Über-Kultur“ ist notwendig, um dieses Konfliktpotenzial in Schach zu halten; wir pflegen dies Zivilisation zu nennen. Doch deren Kräfte sind noch (zu) schwach, wie die Geschichte bis in die allerjüngste Vergangenheit gelehrt hat, um die Schattenseite der Kultur zu „zivilisieren“.

Abstract

Together against the others: evolutionary biology of cultural differentiation

Outing of "the others" or "those of other kind" is a prominent and highly disturbing feature of human groups with a destructive potential unknown elsewhere in nature within a biological species. The origin of this aspect of human behavior is still poorly known and controversial. According to several recent findings of human genetics and the fossils available for reconstruction of human evolution outgrouping may be closely related to group survival in early evolutionary times of human ancestors. A direct biological change to a much prolonged period of dependence of human offsprings from their mother's group compared to the great ape species resulted in the necessity of a reliably long lasting existence and contingency of early human groups in order to ensure survival. This condition gave rise to a group specific development of language in form of group dialects which served not only for information exchange but also, and probably in an even more important form, for identification of group members and attachment if group size surpassed the critical upper limit of personal acquaintance among all members.

But being much faster in differentiation with respect to the information transmission and combination of the genetic system, the language based form quickly became the central part of an evolutionary process of its own: cultural differentiation and evolution. The result was, as we easily can see, a much more differentiated mosaic of cultural units within our species than in terms of genetics. These cultural "units" compete like different species and more often than not we had to realize that such units or sub-units are viewed to be simply non-human and, therefore, free for destruction. Such a pseudo-biological process of differentiation and outgrouping may be the dark side of the light of culture, the greatest achievement of any species as far as we know in all of life's evolutionary history. To reduce intraspecific conflict potentials to insignificant individual confrontations would mean, in theory, to create completely unified culture based on one and only one general language. Obviously, this would be an illusion, and even quite a bad one, for it would reduce culture to an ant-like stereotypical way of living. Civilization, therefore, is probably the only other possibility of overcoming the conflict potential of the dark side of humans and culture. But human's (biological) nature is a very strong enemy still and we may do well to take this into account.

Literatur

- Bonner, J. T. 1980: *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton Univ. Press, Princeton, N.J. (dt. *Kultur-evolution bei Tieren*, Parey, Berlin 1983).
- Cavalli-Sforza, L. L. et al. 1988: Reconstruction of human evolution: Bringing together genetic, archeological, and linguistic data. *Proc. Natl. Acad. Science*, 85: 6002–6006.
- Dawkins, R. 1978: *Das egoistische Gen*. Springer, Berlin.
- Diamond, J. 1994: *Der Dritte Schimpanse*. S. Fischer, Frankfurt.
- – 1997: *Guns, Germs, and Steel*. Jonathan Cape, London (dt. 1998: *Arm und Reich*. S. Fischer, Frankfurt).
- Dunbar R. 1996: *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Faber and Faber, London (dt. 1998: *Klatsch und Tratsch – Wie der Mensch zur Sprache fand*. C. Bertelsmann, München).
- Ehrenreich, B. 1997: *Blutrituale. Ursprung und Geschichte der Lust am Krieg*. Kunstmann, München.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1975: *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. Piper, München
- – 1982: Warfare: Man's indoctrinability and group selection. *Z. Tierpsychol.* 60: 177–198.
- – 1984 *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. Piper, München.
- Halligan, P. W. & D. A. Oakley 2000: Greatest myth of all. *New Scientist* 186 (2265): 34–39.
- Hamilton, W. D. 1964: The genetical evolution of social behavior. *J. Theor. Biol.* 7: 1–52.
- Hassenstein, B. 1987: *Verhaltensbiologie des Kindes*. Piper, München.
- Hinde, R. A. 1978: *Individuals, Relationships and Culture*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Koenig, O. 1970: *Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie*. dtv, München.
- Liedtke, M. Hrsg. 1994: *Kulturethologie*. Realis, München.
- Lorenz, K. 1963: *Das sogenannte Böse*. B. Schoeler, Wien.
- Reichholf, J. H. 1990: *Das Rätsel der Menschwerdung. Die Entstehung des Menschen im Wechselspiel der Natur*. DVA, Stuttgart.
- – 1998: Wandel der Ernährung im Verlauf der Evolution des Menschen. *Bayerische Akademie der Wissenschaften: Rundgespräche der Kommission für Ökologie* 15: 17–31.
- Ridley, M. 1997: *Die Biologie der Tugend*. Ullstein, Berlin.
- Sommer, V. 1996: *Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelaffen*. Beck, München.
- Vogel, C. 1989: *Vom Töten zum Mord*. C. Hanser, München.
- Waal, F. de. 1997: *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*. C. Hanser, München.
- Wilson, E. O. 1975: *Sociobiologie: The new synthesis*. Harvard Univ. Press.
- Wynne-Edwards, V. C. 1963: *Animal dispersion in relation to social behaviour*. Univ. Edinburgh Press, Edinburgh.

Anhang

THOMAS RAMSAUER

Tagungsbericht

1. Referat Wolfgang Fikentscher

Die Konferenz eröffnete Wolfgang Fikentscher mit einer Einführung in die kulturalanthropologische Arbeit heute. Seinen Ausführungen legte er den Anthropologiebegriff Paul Bohannans zugrunde, wonach Anthropologie die Lehre der Befindlichkeit des Menschen aus kulturvergleichender Sicht darstelle. Als Jurist erläuterte Fikentscher zudem den Ansatz der Rechtsanthropologie, welche seinen Schwerpunkt ausmache. Das Recht könne in anthropologischer Hinsicht von zwei Seiten aus untersucht werden: Einmal als Ausfluß einer bestimmten Kultur, die ein Individuum umgebe (kultureller Ansatz) und einmal als verhaltenssteuernder Faktor, der auf ein Individuum einwirke (biologischer Ansatz). An diese einführenden Bemerkungen schloß sich eine Bestandsaufnahme der kulturalanthropologischen Zentren an. Hierbei spannte Fikentscher den Bogen von klassischen Schulen, welche sich schwerpunktmäßig ausgewählten Sachthemen in ausgewählten Regionen widmeten bis hin zu den modernen Ablegern des Fachs, der sogenannten Alltagsanthropologie. Vergleiche man die Themen der kulturalanthropologischen Arbeiten, so lasse sich – bei aller Verschiedenheit – im groben eine Zweiteilung feststellen: Klassische Kulturalanthropologie gehe regelmäßig ethnienorientiert vor, das heißt Ausgangspunkt der Betrachtung seien ausgewählte ethnische Einheiten, deren Kultur erforscht werde. Demgegenüber machte Fikentscher in den neueren Veröffentlichungen einen anderen Blickwinkel aus, für den er die Bezeichnung „institutionelle Anthropologie“ vorschlug. Bei letzterer ständen statt den Ethnien bestimmte Topoi im Vordergrund, etwa das Phänomen der Entschuldigung oder der Verzeihung. Zum Abschluß wies Fikentscher noch darauf hin, dass die Kulturalanthropologie in der Vergangenheit eine große Tradition gehabt habe, nach Max Weber aber die kulturvergleichende Methode in den Gesellschaftswissenschaften zunehmend vernachlässigt worden sei. Ziel der Arbeit der Kommission und der gegenwärtigen Tagung sei es daher, eine immer noch bestehende Lücke zu füllen.

In der folgenden Diskussion wurde vor allem das Verhältnis der Anthropologie zu den benachbarten Gesellschaftswissenschaften, der Völkerkunde und der Volkskunde einerseits und der Soziologie andererseits, erörtert. Dabei stellten Karl-Heinz Kohl und Georg Elwert heraus, dass gerade zwischen diesen verschiedenen Disziplinen seit Max Weber bis in die heutige Zeit weitgehend eine strikte Trennung bestehe. Franz von Benda-Beckmann äußerte demgegenüber die Hoffnung, dass möglicherweise das neuerliche Aufblühen des kulturvergleichenden Ansatzes eine Synthese der Disziplinen ermöglichen könne. Als Leitbild für die von ihm für möglich gehaltene einheitliche Lehre der Sozialwissenschaften könnte dabei die Konfliktforschung dienen, auf deren Gebiet heute bereits die akademischen Grenzen weitgehend überwunden seien. Tilman Seebaß und Bertram Turner führten noch ergänzend zu den von Fikentscher behandelten Gebieten anthropologischer Forschung neuere Arbeiten über die Medien, etwa zur Anthropologie von Netzwelten (visuelle Anthropologie) an. Schließlich beleuchteten Thomas O. Höllmann und Georg Elwert noch die Rolle der Empirie in der Anthropologie. Wenngleich ihre Vertreter sich selbst als empirisch einstufen, dürfe nicht übersehen werden, dass zumindest der kulturvergleichende Teil ihrer Arbeit bloß vom Lehnstuhl aus erfolgen könne, wobei auch der Akt der Faktensammlung selbst regelmäßig zum Gegenstand der Betrachtung werde.

2. Referat Franz von Benda-Beckmann

Franz von Benda-Beckmann widmete seinen Vortrag dem *Adatrecht* auf der indonesischen Insel Sumatra. Dabei ging er insbesondere auf die Reproduktion von *Adat*normen im Alltag und auf die Bedeutung einer solchen Re-

produktion für die Entwicklung und Verbindlichkeit von Recht im Allgemeinen ein. Seit der Kolonisation der Region sei diese ursprüngliche Rechtsordnung in steten Konflikt mit den jeweiligen Normen der neuen Herren des Landes geraten. Trotz diesem Druck von Außen lebten laut Benda-Beckmann auch heute noch die *Adat*-strukturen im Bewusstsein der Urbevölkerung fort. Dieses Fortleben lasse sich gerade in der Reproduktion von *Adat*normen feststellen. Als Beispiel führte von Benda-Beckmann die Aussage eines Einheimischen an, dass ein bestimmtes Feld Familieneigentum sei und vom Bruder der Mutter als Oberhaupt verwaltet werde. In dieser Aussage würde sowohl eine bestimmte Eigentumsform des *Adatrechts* (ererbtes Familiengut) als auch die Bedeutung der lineage als Familienform als auch die matrilineare Ausrichtung der *Adat*familie (der Bruder der Mutter ist Oberhaupt) bestätigt. In der klassischen rechtsanthropologischen Literatur vermißte Franz von Benda-Beckmann demgegenüber die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Reproduktion von Normen. Anhand seiner Ausführungen zur Reproduktion im *Adatrecht* wollte er daher verdeutlichen, wie sich aus der Aggregation von Einzelfällen Aussagen zum Rechtsbewußtsein einer Bevölkerung gewinnen ließen.

In der folgenden Diskussion erhielt von Benda-Beckmann Zustimmung von Wolfgang Fikentscher, welcher in der Aggregation von Einzelfällen ebenfalls eine wertvolle Methode sah, um einen Gesamteindruck über eine Rechtsordnung zu gewinnen. Was den Konflikt zwischen dem *Adatrecht* und der heute herrschenden islamischen Ordnung anging, schlug Fikentscher vor, nach kollisionsrechtlichen Normen als möglichem Ansatz einer übergreifenden Struktur zu fahnden. Kritisch gegenüber dem Reproduktionsbegriff zeigte sich Bertram Turner: seiner Meinung nach müsse schärfer zwischen der Begründung, der Instandhaltung und der Veränderung von Normen unterschieden werden, wenn ihre Reproduktion betrachtet werde. Ähnlich pessimistisch äußerte sich Tilman Seebass: auf seinem Gebiet habe er mehrfach erlebt, dass die Interpretation eines Phänomens derart auf den Gegenstand ihrer Betrachtung zurückwirken könne, dass sie selbst zur Leitlinie werde, nach der sich das vormalige Untersuchungsobjekt ausrichte. Entsprechendes müsse man auch bei Untersuchungen zur Reproduktion von Normen beachten.

3. Referat Georg Elwert

Georg Elwert setzte sich mit dem Phänomen des Fremden auseinander. Dabei wollte er sich von den herkömmlichen Gesichtspunkten, etwa der Tadelung eines Egozentrismus in der eigenen Gesellschaft oder einem Plädoyer für vorbehaltlose Gastfreundschaft, absetzen. Vielmehr lag seinen Ausführungen die Forderung nach einem simultanen Prozess von Abgrenzung und Einbeziehung zugrunde. Damit ein Fremder für eine Gesellschaft interessant sein könne, müsse seine Rolle einerseits vorhersehbar sein, um nicht abschreckend zu wirken. Andererseits müsse der Fremde sich aber noch genügend von der einheimischen Gesellschaft abheben, da andernfalls er ja den Reiz des Andersartigen verlöre. Weiterhin machte Elwert auch Ausführungen zum Begriff der Grenze. Er wies darauf hin, dass es sich dabei regelmäßig nicht um eine starre Linie handle. Dies sei lediglich etwa in der Zeit unmittelbar vor Kriegen der Fall. Vielmehr müsse von mehr oder weniger flexiblen „Grenzonen“ ausgegangen werden, welche sich im Laufe der Zeit – etwa – durch Assimilation veränderten. Zusammenfassend führte Elwert aus, dass der Import des Fremden für jedes System zu einer Gefährdung der Reproduktion des ursprünglichen Zustands führte, dass dies aber gerade zur Anpassung an Veränderungen in der Umwelt notwendig sei. Zur Verdeutlichung führte Elwert seine Ergebnisse aus Studien von afrikanischen Savannenvölkern an: Ein Stamm etwa, der Konflikte mit dem Fremden durch Meidung zu lösen versuche, müsse starke Einschränkungen im Lebensstandard hinnehmen und könne den Wandel in seiner Umwelt nur mit Mühe nachvollziehen. Lediglich in Extremsituationen – wie etwa zur Zeit der Sklavenjagden – könne dieser Stamm expandieren, da die sich immer wieder verstreuen Mitglieder den Jägern die Jagd zu sehr erschwerten. Anders lägen die Dinge bei Stämmen, die sich durch Offenheit gegenüber dem Fremden auszeichneten: hier sei auch der Gedanke der Diskussion und des Wettbewerbs bekannt, was schließlich in heutiger Zeit zu beachtlichen Ergebnissen in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des jeweiligen Stammes führe.

Die Diskussion nach Elwerts Referat eröffnete Knut Borchardt mit dem Hinweis, dass man den Begriff des Fremden von zwei Seiten aus sehen könne, nämlich von innerhalb und außerhalb der Grenzen eines Systems. Keebet von Benda-Beckmann schloß daran ihre Frage nach den Mechanismen an, welche für die Festlegung von Grenzen verantwortlich seien. Günter Bierbrauer sah diese einmal darin, dass das Bedürfnis nach Selbstwertgewinnung vor allem aus der Gruppe befriedigt würde, was zwangsläufig zu einer Abgrenzung gegenüber den Nichtmitgliedern führe. Zudem schaffe auch das Gefühl einer Bedrohung Wälle. Wolfgang Fikentscher führte demgegenüber aus linguistischer Sicht den Wandel des lateinischen Wortes *hostis* zu *hospes* in vorklassischer Zeit als gelungenes Beispiel der Überwindung der Furcht vor dem Fremden an. Als Beispiel für die positive Rezeption (Nostrifikation) des Fremden in der heutigen Zeit wurde von allen Beteiligten die in vielen Gesellschaften vorherrschende Beliebtheit weltanschaulicher oder künstlerischer Ideen aus der Fremde gesehen.

4. Referat Manfred O. Hinz

Manfred O. Hinz befaßte sich mit dem Aufeinandertreffen einerseits moderner staatlicher und andererseits traditioneller Gerichtsbarkeit in Namibia. Nachdem frühe Bestrebungen, den Dualismus durch Dekrete abzuschaffen, gescheitert seien, hätten die Autoritäten des Staates Harmonisierung und Integration als neue Leitlinien entdeckt. Wie schwierig sich ein solches Unterfangen bis in die heutige Zeit gestalte, wollte Hinz anhand zweier außerordentlicher Fälle aufzeigen. Der erste Fall handelte von einem Stammeskönig, der sich vor dem staatlichen Gericht wegen der grausamen Bestrafung eines Seriendiebes verantworten mußte. Auffällig an dem Fall sei einerseits, dass die gegen den Dieb seinerzeit verhängte Sanktion des Augenausstechens zwar bei dem fraglichen Stamm bis dahin unbekannt gewesen, dafür aber nicht grausamer zu befinden sei als die dort üblichen Maßnahmen. Zum anderen falle die große Rolle auf, welche die Familie des Diebes bei der Findung des Schuldspruchs sowie seiner Vollziehung gespielt habe. Der stammeskulturelle Hintergrund dieser Faktoren sei vom staatlichen Gericht nicht hinreichend gewürdigt worden, meinte Hinz. Auch habe die Verurteilung des Königs letzten Endes zu bloß schwer auffangbaren gesellschaftlichen Störungen bei dem fraglichen Stamm geführt. Im zweiten Fall ging es um eine Bushman-Frau, welche der vorsätzlichen Tötung ihres neugeborenen Kindes schuldig befunden wurde. Wesentlich an dem zugrundeliegenden Sachverhalt sei gewesen, dass die Frau niemals vor der Geburt ihr Stammesgebiet verlassen habe, dass es zu einer Frühgeburt gekommen sei, und dass überhaupt hinsichtlich des Tathergangs Unklarheit geherrscht habe. Am bemerkenswertesten sei aber gewesen, dass der Schuldspruch keine vollstreckbare Sanktion enthielt. Das Gericht habe sich mit dem Hinweis begnügt, die Täterin sei durch die Erinnerung an die Tat ausreichend bestraft. Hinz kritisierte an diesem Verfahren, dass die aufgeführten Besonderheiten bei der Gewichtung des Schuldvorwurfs praktisch nicht beachtet worden seien. Erst bei der eine Verurteilung ad absurdum führenden Suche nach einem Strafmaß habe das Gericht versucht, diesen Faktoren Rechnung zu tragen. Im Interesse der Verurteilten und ihren Angehörigen hoffe er, dass diese die zweifelhafte Logik des Urteils nicht verstanden hätten.

Wie der Referent schätzte in der Diskussion auch Franz von Benda-Beckmann den Konflikt zwischen modernen und traditionellen Rechtssystemen in Ländern der Dritten Welt als schwer zu handhaben ein. Die beiden besprochenen Fälle zeigten deutlich, wie lange die Folgen der Kolonialverwaltung nachwirken könnten. Entsprechend äußerte sich Keebet von Benda-Beckmann, die den Urteilen eine Gemengelage von ideologischen Hintergründen entnahm. Karl-Heinz Kohl stellte daraufhin den angesprochenen Konflikt in das Gesamtverhältnis zwischen Tradition und Moderne in allen Kulturen ein. Er äußerte in diesem Zusammenhang die Hoffnung, dass ein ernsthafter Diskurs helfen könne, kulturelle Differenzen zu überwinden. Bertram Turner wusste schließlich von vergleichbaren Fällen zu berichten, wie der Referent sie vorgetragen hatte. Insbesondere der Umstand, dass der Tathergang sich nicht mehr rekonstruieren ließe, sei ein typisches Merkmal des afrikanischen Prozesses.

5. Referat Keebet von Benda-Beckmann

Keebet von Benda-Beckmann erläuterte zum Thema des normativen Pluralismus, inwieweit internationale Abkommen, die äußerlich ein Zeichen der Begegnung darstellen, sich als Vehikel der Machtentfaltung zugunsten der stärkeren Parteien auswirken können. Besonders lag ihr daran aufzuzeigen, dass Eingriffe in Staatenkompetenzen nicht nur auf der materiellrechtlichen sondern auch auf der verfahrensrechtlichen Ebene vorkämen. Hierbei gehe es um die Frage, wie die Wirkungsentfaltung materiellrechtlicher Normen durch bestimmte Veränderungen im Verfahren gesteuert würde. Aus ihren Erfahrungen in Indonesien berichtete Keebet von Benda-Beckmann zunächst davon, wie man die Diskussion über Menschenrechte in Entwicklungsländern derart instrumentalisieren könne, dass es zu Autoritätsverlusten der örtlichen Streitschlichtungsinstanzen käme. Als weiteres Beispiel führte sie strukturelle Anpassungen an, welche durch Programme der Weltbank oder des IMF bewirkt würden. Hierbei handele es sich um sogenannte inoffizielle Eingriffe: offiziell stellten derartige Programme lediglich Vorschläge dar, tatsächlich bestünde aber für die Adressatenländer selten die Entscheidungsfreiheit, einen „Vorschlag“ abzulehnen. Abschließend ging die Referentin noch auf das Vordringen von Methoden der Alternativen Streitbeilegung (englisch abgekürzt ADR) in Entwicklungsländern ein. Auf zwischenstaatlicher Ebene komme der ADR immer größere Bedeutung zu, was hauptsächlich auf Bestrebungen der USA zurückzuführen sei. Im innerstaatlichen Bereich wachse die Bedeutung proportional an. Man habe daher einen Beleg dafür, wie sich außenpolitische Bemühungen einer Vormacht auf regionale Systeme auswirken könnten.

Die Beobachtungen Keebet von Benda-Beckmanns wurden von mehreren Teilnehmern, welche ebenfalls über längere Erfahrungen in der Entwicklungspolitik verfügten, bestätigt. Andererseits wurden auch allgemein die Ver-

dienste internationaler Abkommen gewürdigt. Einen besonderen Aspekt beleuchtete schließlich Georg Elwert. Er nahm die verfahrensrechtlichen Ausführungen der Rednerin zum Anlaß, für eine differenzierte Auffassung des Begriffs des Verfahrens zu plädieren. In einem weiteren Sinne könne man Verfahren lediglich als rituell geordnete Auseinandersetzung zwischen Parteien auffassen, bei der das Ergebnis unverbindlich bleibe. In einem engeren, soziologischen Sinne müsse dagegen nach der Auseinandersetzung eine Entscheidung ergehen, welche zwingend Handlungskonsequenzen nach sich zöge. Bei seinen Ausführungen berief sich Elwert auf Niklas Luhmann.

6. Referat Bertram Turner

Bertram Turner berichtete von berberischen autochthonen Rechtsvorstellungen (*Izref*), die in Teilen Marokkos neben dem staatlichen Recht sowie dem islamischen Recht malekitischer Richtung bis heute fortbestünden. Bei den als *Izref* zu bezeichnenden Konzeptionen handele es sich um dynamische Systeme, welche auf Konsens und Erfahrungswerten der durch korporative Identität gekennzeichneten Territorialgemeinschaften beruhten. Das entscheidende Merkmal der *Izref*-Konzeptionen sei deren extrem flexible Reaktion auf Veränderungen in der Umwelt. Allerdings habe im Laufe der wechselhaften Geschichte des untersuchten Gebiets eine derartige Vermischung mit den anderen beiden Rechtssystemen stattgefunden, dass heute eine eindeutige Differenzierung der Rechtskomponenten nach deren ursprünglicher Zugehörigkeit praktisch unmöglich sei. Vital zeige sich der *Izref* vor allem in Rechtsgebieten, wo das islamische Recht keine Aussagen treffe, nämlich im Agrarrecht. Das dem *Izref* eigene kollektive Prinzip erweise sich heute beispielsweise besonders nützlich bei der Gründung von Assoziationen auf Dorfebene, um etwa die Trinkwasserversorgung sicher zu stellen. Staatliche Eingriffe in den Lebensbereich der Bevölkerung verzeichneten dagegen aufgrund ihrer Umständlichkeit weniger durchschlagende Erfolge. Auch zur Lösung lokaler Konflikte eigne sich der *Izref* besonders gut, da er die lokalen kollektiven Wertvorstellungen zur Geltung bringe. So entgehe der Staat dem Dilemma, Konflikte entscheiden zu müssen, für deren Beurteilung ihm die Handhabe fehle, etwa bei Verstößen gegen einen kollektiven Erntetermin. Wesentliches Merkmal der Konfliktregelung nach dem *Izref* sei der öffentliche Druck, der mit sozialen Konsequenzen bei Fehlverhalten einhergehe. Zusammenfassend stellte Turner fest, dass angesichts der Ressourcenknappheit in der untersuchten Region Marokkos die in den *Izref* eingegangenen kollektiven Erfahrungen und Wertvorstellungen eine nachhaltige, ökologisch und sozial verträgliche Entwicklung maßgeblich zu unterstützen vermöchten.

In der folgenden Diskussion hob zunächst Georg Elwert die Vorzüge einer flexiblen Rechtsordnung in einer schwierigen Umwelt hervor und verwies auf die nachteiligen Folgen, welche seine „Verriegelung“ durch moderne Kodifikationen nach sich ziehen könnte. Im Gespräch mit Keebet von Benda-Beckmann erläuterte Turner noch das besonders komplizierte Wasserrecht des *Izref*, wobei er auch hier wiederum den kollektiven Ansatz betonte. Franz von Benda-Beckmann ging schließlich noch den Auswirkungen des kollektiven Prinzips auf das Erbrecht nach. Einer Entwertung des Landeigentums durch Erbzerstückelung sei dabei insoweit vorgebaut, als angesichts der Verpflichtung zu einer kollektiven Entscheidung jedem Beteiligten ein gleichwertiges Mitspracherecht zustehe.

7. Referat Friedemann Schrenk

Mit seinem Vortrag zur kulturanthropologischen Paläontologie leitete Friedemann Schrenk auf ein neues Gebiet, die Naturwissenschaften über. Zu Beginn wies Schrenk darauf hin, dass seine Objekte als stumme Zeugen immer einen erheblichen Interpretationsspielraum offenließen, sodass paläontologische Ergebnisse regelmäßig vom Weltbild des Interpreten beeinflusst seien. Als Beispiel nannte er Theorien vom Killer Ape Man aus den 50er Jahren und die Untersuchungen aus den 70er Jahren, welche dem Geist der Zeit folgend besonders das Sozialverhalten der früheren Akteure betonten. In seiner Untersuchung entnahm Schrenk den fossilen Zeugnissen ambivalente Ergebnisse zu möglichen Aggressionen zwischen den frühen Menschen beziehungsweise unter ihren Vorläufern. Seiner Ansicht nach müsse es Merkmal des Vorläufers des Menschen gewesen sein, ein kooperatives Schutzverhalten an den Tag zu legen. So lasse es sich erklären, dass eine Vielzahl von Funden weder anatomische noch kulturelle Spuren von Angriffen untereinander aufwiesen. Belege für Gewalt kämen aus paläontologischer Sicht dagegen erst nach Beginn der Gattung Mensch vor 2,5 Millionen Jahren in Betracht. Grund für das Aufkommen von Gewalt könnte die zunehmende kulturelle Evolution sein, welche den Menschen zum „biologischen Erfolgsmodell“ gemacht habe. Ein wichtiges Zeichen des Menschen und seines Vorläufers sei nämlich die Angewiesenheit auf Werkzeuge gewesen. Erst als taugliche Werkzeuge gefunden waren, habe es somit zu erfolgreichen Angriffen kommen können. Als besonders beachtlich strich Schrenk dabei heraus, dass sich ganze Massengräber finden ließen, in denen weder junge Frauen noch Säuglinge vorkämen. Derartige Beobachtungen könnten einen

Hinweis darauf geben, nach welchen sozialen Kategorien der frühe Mensch bei seiner Aggression differenzierte: integrationsfähige Säuglinge und gebärfähige junge Frauen seien verschont und zur Verstärkung der eigenen Gruppe übernommen worden.

Die Diskussion leitete Thomas O. Höllmann mit der Bemerkung ein, zu bedenken, welche Schwierigkeiten die Interpretation fossiler Funde mache. Schrenks Beobachtungen zu den Massengräbern könnten ebenso auf besonderen Bestattungsmustern beruhen. Anschließend gingen Bertram Turner, Josef H. Reichholf und Detlev Ploog der Frage nach dem Ursprung der Strafe nach. Zwar seien verschiedene strafende Verhaltensweisen auch bei Primaten zu beobachten, eine standardisierte Bestrafung sei aber ausschließlich Zeichen des Menschen. Auf Nachfrage von Wolfgang Fikentscher führte Schrenk schließlich Fälle an, in denen eine Zusammenarbeit von Paläontologen und Mythenforschern überraschende Ergebnisse hervor gebracht habe: beispielsweise sei es in früheren Jahrhunderten vorgekommen, dass die Überreste eines Wollnashorns dem damaligen Mythos entsprechend als „Lindwurm“ identifiziert worden seien.

8. Referat Josef H. Reichholf

Josef Reichholf begann seinen Vortrag mit der Feststellung, dass der Mensch das einzige Lebewesen sei, das Gewalt gegen einen Artgenossen bis zu dessen Vernichtung anwende. Bei den höheren Tieren sei es dagegen die Norm, innerartliche Konkurrenz lediglich bis zum Rückzug des Widersachers zu betreiben. Der Mensch verhalte sich daher so, als ob er in einem Schwarm verschiedener Arten lebe. An diesen Befund schloß der Referent die Frage an, wie sich der normwidrige Verdrängungswettkampf habe entwickeln können, das heißt worin sein evolutionärer Vorteil gelegen haben könne. Nach Reichholf habe sich der Vorteil in einer Stufe der Entwicklung ergeben, in der einerseits mit dem Gehirn ein überproportional aufwendiges Organ sich herausbildete, andererseits aber die klimatischen Umstände eine verschärfte innerartliche Konkurrenz um die Nahrung hervorriefen. Unter dem resultierenden Selektionsdruck habe sich dann ein Gruppenverhalten als vorteilhaft erwiesen, welches gegenüber anderen Artgenossen exklusiv wirkte. Das Mittel für die notwendige Unterscheidung zwischen zugehörig und fremd soll dabei die Sprache geliefert haben. Sie sei als einzige Ausdrucksweise kontrollierbar genug gewesen, um eine Verschlüsselung der Botschaften gegenüber den Außenstehenden zu ermöglichen. Die Tatsache, dass heute die Menschheit in eine Vielzahl von Kulturen zerfalle, sei als Zeichen einer späteren Verfestigung der über die Vielsprachigkeit entstandenen Gruppenstruktur zu werten. Reichholf schloß seine Ausführungen mit dem Hinweis, dass nach seiner Theorie die Etablierung einer Einheitssprache zwangsläufig zum Ende der kulturellen Vielfalt führen müsse.

Zu Beginn der Diskussion nahm Thomas O. Höllmann ein Relativierung von Reichhofs These vor, die Sprache sei als Identifikations- beziehungsweise Abgrenzungsmittel entstanden: In Südostasien seien Kleingruppen zu beobachten, in welchen bis zu drei Sprachen gesprochen würden, die aber trotzdem keine Identifikationsprobleme hätten. Kritisch äußerte sich auch Kohl, der darauf hinwies, dass es zumindest heute als erstrebenswert angesehen werde, mehrere Sprachen zu sprechen, um Grenzen überwinden zu können. Elwert führte Kohls Gedanken noch weiter, indem er in der Sprache eine Voraussetzung für Vernetzungsfähigkeit erkannte. Reichholf räumte in seiner Erwiderung ein, dass der von ihm beschriebene Selektionsvorteil der Sprache mit der Zeit entfallen sei, und andere Vorteile in den Vordergrund getreten sein mögen. Die von seinen Kritikern angeführten Beobachtungen stellten aber Zustände relativ junger Natur dar, die sich außerhalb evolutionärer Zeiträume bewegten. Unterstützung bekam Reichholf von Theodor Göllner, der eine Parallele zu den Singvögeln zog, welche sich teilweise auch bloß am Gesang unterscheiden ließen. Günter Bierbrauer sah schließlich in der kontroversen Debatte um Reichhofs Ausführungen eine typische Begleiterscheinung von Untersuchungen, die sich an der Funktion der Sprache orientierten.

9. Referat Silvia Exenberger

Silvia Exenberger berichtete von den Ergebnissen einer sozialpsychologischen Studie, die sie in einem südafrikanischen Kindergarten durchgeführt hatte. In dem Kindergarten lebten in mehreren Kleingruppen Kinder verschiedener Hautfarben zusammen, welche die Referentin in „weiß“, „schwarz“ und „colored“ einteilte. Der Untersuchung lag die Frage zugrunde, nach welchen Mustern die Kinder ihre Freunde auswählten. In einer quantitativen Erhebung bildete Exenberger mehrere verschiedene Kategorien von Freundschaft. Eine hohe Signifikanz hätten die Ergebnisse zur Rolle des Geschlechts und der Hautfarbe aufgewiesen. Als gesichert sah es die Referentin danach an, dass die Kinder sich jeweils bloß dem eigenen Geschlecht zuwandten. Hinsichtlich der

Rolle der Hautfarbe ließen sich zumindest drei Tendenzen erkennen: die „schwarzen“ Kinder schienen dabei bevorzugt unter sich zu bleiben, während bei den „weißen“ Absonderungstendenzen kaum zu erkennen gewesen seien; bei den „colored“ Kindern stöße zumindest die Kombination mit „schwarzen“ signifikant auf Ablehnung. Eine direkte Befragung der Kinder habe schließlich die Darstellung eines Soziogramms ermöglicht, welches „schwarzen“ Kindern mehrheitlich den niedrigsten und „weißen“ den höchsten Status zuspreche.

An den Vortrag Exenbergers schloss sich eine Reihe von Bemerkungen zur Kategorienauswahl und Hypothesenbildung an. Während Manfred O. Hinz auf die Schwierigkeiten hinwies, welche eine Kategorisierung von Ethnizitäten im südlichen Afrika grundsätzlich mitbringe, sprach Keebet von Benda-Beckmann Einflüsse von außerhalb des Kindergartens als möglicherweise signifikanten Faktor an. Knut Borchardts Interesse richtete sich auf das Gruppengefühl der gesamten Kindergartenpopulation gegenüber Außenstehenden. Bertram Turner und Detlev Ploog hoben schließlich den Wert einer phänotypischen Differenzierung gegenüber einer ethnischen hervor. Die Zustimmung aller Anwesenden konnte Tillmann Seebass auf sich vereinigen, der herausstrich, dass jegliche Kategorienbildung untrennbar mit der Person des Auswertenden verknüpft sei: ein und das selbe Signal könne je nach Empfänger eben unterschiedliche Bedeutung erlangen.

10. Referat Tilman Seebaß

Tilman Seebaß widmete sich der Musikkultur auf Bali und war damit der erste von zwei Vertretern der Musikethnologie. Auf Bali sei in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts mit der *kebiar* eine neue Stilrichtung entstanden. Diese Musik setze ein besonderes Tasteninstrument mit doppeltem Resonanzboden voraus. Bemerkenswert an der *kebiar* sei, dass sie als junge Neuerfindung bereits sehr früh vorher ungleich länger bestehende traditionelle Musikrichtungen verdrängen konnte. Insbesondere seien klassische Metall-Instrumente der traditionellen Musik immer öfter eingeschmolzen worden, um die neuen Instrumente auch bei Ressourcenknappheit herstellen zu können. Zum heutigen Zeitpunkt würde die *kebiar* weithin als die ursprüngliche Musik auf Bali gelten, jahrhunderte alte Traditionen seien aus dem Bewußtsein der Bevölkerung weitgehend verschwunden. In dieser Entwicklung sah Seebaß einen Musterfall für den Konflikt zwischen Tradition und westlicher Kultur im Bereich der Ästhetik. Als Gründe für den unaufhaltsamen Siegeszug der *kebiar* führte er mehrere Entwicklungen an, die zum Anfang des 20. Jahrhunderts einsetzten. Zum einen habe der vermehrte Kontakt mit den Kolonialherren aus Europa eine gewisse „*cupiditas rerum novarum*“ unter der Bevölkerung hervorgerufen, welche das Bewußtsein für alte Traditionen beeinträchtigt habe. Als weiterer Faktor seien Bestrebungen der indonesischen Zentralregierung nach dem Ende der Kolonialzeit zu werten, eine landestypische Musikform durch Einrichtung von Hochschulen zu etablieren. Die zu diesem Zeitpunkt bereits weit verbreitete *kebiar* Kultur habe gegenüber den sonst örtlich stark variierenden anderen Stilrichtungen die dazu erforderliche Eignung aufgewiesen. Den abschließenden Beitrag habe schließlich der Tourismus geliefert, welcher das Bild von der *kebiar* als balinesischer „Urkultur“ in die Welt hinaus und wieder zurück trug. Dabei habe der deutsche Maler Walter Spieß mit seinen Bildern in besonderer Weise an der Entstehung einer neuen Balinesischen Ästhetik im Zeichen der *kebiar* mitgewirkt.

In der anschließenden Diskussion wies zunächst Franz von Benda-Beckmann ergänzend darauf hin, dass heute auch die Medien in entscheidender Weise an der Veränderung ursprünglicher Kulturen mitwirkten. Weniger pessimistisch als seine Vorredner gab sich Thomas O. Höllmann: Er sah die Integrationsfähigkeit einer Kultur als notwendige Voraussetzung für ihre Überlebensfähigkeit an. In diesem Sinne äußerte sich auch Karl-Heinz Kohl, der das Werk Walter Spieß' als Zeichen für die Integrationsfähigkeit der balinesischen Kultur interpretierte. Georg Elwert wollte schließlich wertneutral von einem „Synkretismus“ zwischen alter und neuer Kultur sprechen. Seiner Meinung nach sei zur Weiterführung einer Tradition immer auch ein gewisses Maß an Begegnungsfähigkeit erforderlich. Wo aber die Grenze zwischen konfliktlösender Begegnung und bloßer Verdrängung liege, wagte keiner der Beteiligten festzulegen.

11. Referat Artur Simon

Artur Simons Beitrag handelte von musikalischen Ritualen der Batak in Nordsumatra und Indonesien. Zunächst zeigte er eine Videoaufnahme von einem der dort wichtigsten religiösen Festen, dem Fest der Knochenumbettung. Hierbei handele es sich die gemeinschaftliche Verlegung der Gebeine verstorbener Angehöriger, wobei bestimmte Gäste um ihren Segen angerufen würden. Ausschlaggebend sei das soziale Prestige, der Ablauf der Tänze würde am Vorabend festgelegt. Simon wies auf verschiedene symbolhafte Gesten hin, etwa eine Übergabe von Tüchern. Diese sollten eine Versöhnung mit der verehrten „Vitalkraft“ bewirken. Ein weiterer Film zeigte einen

Bessenheitstanz. Dabei gerieten die Tänzer immer mehr in einen psychogenen Ausnahmezustand, während dessen sie Geister anzurufen oder zu vertreiben versuchten. Abschließend wies Simon darauf hin, dass Aufnahmen, wie er sie noch anfertigen habe können, heute kaum mehr möglich seien. Vielmehr seien die fraglichen Riten weitgehend aus dem Alltagsleben verschwunden und dienten vorwiegend touristischen Zwecken. Auch die von ihm besonders geschätzte Musik sei durch den Einsatz moderner Instrumente (Synthesizer, aber auch Posaunen) verändert worden.

Während der Vorführung der Filme ergaben sich Rückfragen. Die Filme wurden dabei als kulturanthropologisches Anschauungsmaterial gewürdigt.

12. Referat James Whitman

James Whitman ging als Rechtshistoriker der Frage nach dem Ursprung des Rechts nach. Hierzu setzte er sich mit der herrschenden talionistischen Theorie der Selbsthilfe auseinander. Danach sei es primäre Aufgabe des Rechts gewesen, unkontrollierte Gewalt in Auseinandersetzungen zu vermeiden und ein Gewaltmonopol des Staates einzurichten. Als gewaltbegrenzende Maßnahme sei in den ersten Schlichtungsinstanzen das talionistische Prinzip entwickelt worden. Wenngleich Whitman die herrschende Lehre grundsätzlich nicht in Frage stellen wollte, ging es ihm doch darum, ihre Grenzen aufzuzeigen. Besonders zweifelhaft erschien ihm die Grundannahme, dass der Mensch Gewalt generell als unerträglich empfinde und deshalb Mittel zu ihrer Kanalisierung habe schaffen wollen. Ein derartiges Empfinden sei in der westlichen Welt erst im 19. Jahrhundert aufgekommen, während es vorher derartige Bestrebungen nicht gegeben habe. In einer Analyse verschiedener Quellen, versuchte er nachzuweisen, dass neben der Talion auch andere Gründe für Verstümmelungen zu erkennen seien, etwa rituelle Gründe. Um einen größeren Zusammenhang herstellen zu können, ging Whitman schließlich noch auf die archaische Preispolitik ein. Er wies darauf hin, dass eine Vielzahl von Quellen mit Waren und Lohntarifen anfangen. Daraus zog er den Schluss, dass der Ursprung des Rechts auch in einer Regelung des Marktgeschehens liegen könnte. Die als talionistisch zu bezeichnenden Quellen stellten nämlich ebenfalls Tarife auf, indem sie das Maß der Bestrafung regelten. Auf diese Weise fügten sie sich als Sonderklassen auch in seinen Ansatz ein.

In der folgenden Diskussion steuerte zunächst Richard Potz ergänzende Ausführungen zum Prinzip der Talion bei, wobei er deren minimalisierende Wirkung auf das Strafmaß herausstrich. Im Sinne des Referenten äußerte er sich, als er darauf hinwies, dass ein staatliches Gewaltmonopol nicht unbedingt von einer gewaltvermeidenden Gesinnung zeugen müsse, was sich an der Brutalität des deutschen Mittelalters zeige. Franz von Benda-Beckmann fügte hinzu, dass bei den Begründern der Selbsthilfetheorie im 19. Jahrhundert deren Wunschvorstellungen von einer gewaltfreien Gesellschaft in ihre Interpretation alter Quellen eingeflossen seien. Dagegen unterschied Wolfgang Fikentscher zwischen Sitte und Recht als Ausgangspunkt. Letzteres müsse im Gegensatz zu ersterem durch seine „innere Autorität“ gesetzt werden. Entscheidend sei bei der Rechtssetzung, dass neben den Parteien auch immer ein übergeordnetes Allgemeininteresse zu berücksichtigen sei. Daran anknüpfend legte Keebet von Benda-Beckmann dar, dass das Recht eine Reaktion darauf sei, dass die Selbstregulierung in einer Gruppe mit zunehmender Öffnung nach außen immer schwieriger würde. Zur Verteidigung der herrschenden Lehre wollte schließlich Dietmar Willoweit antreten. Ein gewisses Racheverlangen sei bereits bei Tieren zu beobachten. Es müsse daher auch beim Menschen von einem ursprünglichen Bedürfnis ausgegangen werden, welches bereits früh eine Zügelung durch das Recht notwendig gemacht habe. Der Talion sprach er insbesondere die erzieherische Funktion zu, ein Bewußtsein für Verhältnismäßigkeit zu vermitteln.

13. Referat Yoichi Nishikawa

Yoichi Nishikawa behandelte das Gerichtsverfahren der mittelalterlichen militärischen Regierung in Japan (Bakufu) in der Zeit vom Ende des 12. bis in die 70er Jahre des 13. Jahrhunderts. Hier ließen sich auf den ersten Blick Parallelen zu den einheimischen Gerichten des früh- und hochmittelalterlichen Europa finden, andererseits bestünden im Einzelnen wesentliche Unterschiede. Das Gericht des Bakufu sei als interne Instanz zur Schlichtung von Streitigkeiten unter den Gefolgsleuten eines Heerführers entstanden. Später habe es sich zu einer neuen Gerichtsbarkeit außerhalb der staatlichen Gerichtsgewalt des antiken Tennostaates entwickelt. Dieses Gericht habe im wesentlichen dem Zweck gedient, den Parteien ein Forum zum Austausch ihrer Meinungen zu bieten. Das Urteil an sich habe dagegen keine Lösung herbeiführen können, vielmehr sei es auf die einvernehmliche Übernahme der Entscheidung durch die Parteien angekommen. Eine vergleichbare Bedeutung sei auch dem Urteil im

einheimischen europäischen Prozess zugekommen. Diese Parallele sei auf eine ähnlich strukturierte gesellschaftlich-politische Konstellation zurückzuführen, insbesondere auf die relativ starke Stellung der Kriegsherren. Unterschiede ergäben sich demgegenüber im Verfahren. Hier sei zum einen die große Bedeutung der Schriftlichkeit im japanischen Verfahren zu nennen, während der europäische Prozess regelmäßig mündlich verlief. Hinzu komme die in Europa unbekannte, aber in Japan unter den Parteien weitverbreitete Übung, aus Gesetzen zu zitieren. Schließlich sei im japanischen Mittelalter die Entscheidung unter Ausschluss der Öffentlichkeit ergangen – was sich sogar noch in der räumlichen Anordnung des Gerichtes widerspiegle –, während gerade die Öffentlichkeit im europäischen Mittelalter ein wesentlicher Grundsatz gewesen sei. Diese Unterschiede zeigten, dass das japanische Verfahren bei weitem autoritärer ausgerichtet war als das europäische. Hierin bestünde ein tiefer Unterschied in der Rechtskultur der beiden Gesellschaften.

Angeregt von Nishikawas Schilderung ging zunächst Thomas O. Höllmann Parallelen des Bakufu-Verfahrens in der heutigen Universitätsverwaltung nach. Später beleuchtete Höllmann die Ausgestaltung der Rechtsverantwortlichkeit in Japan: Bei der dortigen Machtpyramide berührte bereits eine Störung an der Basis die Position des Kaisers, womit sich die eher autoritäre Ausgestaltung des japanischen Verfahrens erklären ließe. James Whitman ergänzte die Ausführungen des Redners, indem er die Feudalstruktur des japanischen Mittelalters mit dem Reichsgedanken des europäischen Mittelalters in Bezug setzte. Franz von Benda-Beckmann fand, dass Nishikawas Methode, die auch die Rolle der Parteien und der Öffentlichkeit bis hin zur räumlichen Anordnung einbezogen habe, derjenigen des Rechtsanthropologen beträchtlich nahekomme. Dieter Willoweit hob schließlich die Chancen hervor, die ein vergleichender Ansatz dem Rechtshistoriker biete: auch die Untersuchung der Verfahren in verschiedenen Kulturen könne in der Frage nach dem Ursprung des Rechts weiterhelfen.

14. Referate Richard Potz

Richard Potz begann sein Referat zunächst mit allgemeinen Betrachtungen zur Religionsfreiheit, um anschließend auf die besondere Problematik beim Schutz der Religionen indigener Völker einzugehen. Im allgemeinen sei die Religionsfreiheit ein Produkt des westlichen Kulturkreises. Sie habe dort zwei fundamentale Aufgaben: Zum einen müsse der Staat religiösen Gruppierungen die freie Ausübung ihrer Religion, einschließlich der Missionierung neuer Mitglieder, gewährleisten. Andererseits habe der Staat aber auch die Aufgabe, seine Bürger vor unzulässiger Indoktrinierung zu schützen. Der Staat stünde damit in einem Spannungsverhältnis zwischen dem Recht der beteiligten Gemeinschaften und seinem Gemeinwohlauftrag. Zudem bestünden auch noch mögliche Kollisionen mit den Grundrechten anderer Rechtsträger, etwa dem Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder. Demnach habe der Staat die Pflicht, einen Markt der Religionen einzurichten, der einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Positionen schaffe. Die besondere Problematik indigener Religionen liege demgegenüber darin, dass dort Religion als umfassende Kultur aufgefaßt wird und sich nicht nur auf Fragen der Transzendenz beschränke. Die Einführung einer Religionsfreiheit, wie er sie zuvor skizziert hatte, würde folglich dort die gesamte Kultur aus dem Gleichgewicht bringen, indem sie die zugrunde liegende Religion relativierte. Missionarische Tätigkeit anderer Religionsgemeinschaften müsste zum Schutz der indigenen Kulturen also weitgehend untersagt werden. Wie Potz in einem abschließenden Überblick zeigte, sei dieser Gedanke in internationalen Verträgen bis heute lediglich ansatzweise übernommen worden.

Ähnliches wie der Redner wußte Günter Bierbrauer aus Indien zu berichten: Dort würde die Gefährdung einheimischer Religionen durch die christliche Mission heute besonders stark wahrgenommen. Karl-Heinz Kohl und Georg Elwert sprachen die besondere Problematik der Religionsfreiheit an, dass sie ihr Schutzobjekt erst definieren müsse. Franz von Benda-Beckmann hob in diesem Zusammenhang die Vorzüge eines empirischen Vorgehens zur Bestimmung des Schutzbereichs der Religionsfreiheit hervor. Einen Lösungsansatz aus der Pueblopaxis in den USA berichtete Wolfgang Fikentscher: dort sei bei Einführung der US-Grundrechte in den Reservaten die Religionsfreiheit zum Schutz der Kultur eigens ausgenommen worden. Skeptisch äußerte sich demgegenüber Josef H. Reichholf, indem er Parallelen zum internationalen Naturschutz zog: dort forderten ebenfalls manche Völker, von bestimmten Bestimmungen ausgenommen zu werden, indem sie sich pauschal auf ihre indigene Abstammung beriefen. Die Relativität sämtlicher Wertungen in diesem Bereich stellte schließlich Manfred O. Hinz heraus: nach seinen Erfahrungen in Afrika sähen sogar nach calvinistischem Brauch lebende heimische Völker ihre Religion als indigen an.

In einem zweiten Referat äußerte sich Richard Potz zur Rolle der Rechtsanthropologie im Rahmen der österreichischen Juristenausbildung. Seine Ausführungen zeigten, daß dort diesem Grundlagenfach stetig wachsende Bedeutung zukommt. Insbesondere die deutschen Hochschullehrer lobten diese Entwicklung und wünschten sich auch in ihrem Land eine stärkere Berücksichtigung anthropologischer Aspekte bei der Behandlung juristischer Fragen.

15. Referat Günter Bierbrauer

Günter Bierbrauer setzte sich mit der Frage auseinander, wie die Gesellschaft in Deutschland Solidarität gegenüber ihren Minderheiten zeige. Bei einer Telefonbefragung versuchte er die Einstellung der Befragten zu sozialer Gerechtigkeit zu erforschen. Dabei ging er von verschiedenen Weisen aus, auf die sich soziale Gerechtigkeit artikulieren könne. Die wichtigsten seien die distributive Gerechtigkeit und die Verfahrensgerechtigkeit. Während es bei ersterer um eine gleichmäßige Beteiligung an Zuwendungen gehe, zeige letztere sich in einer fairen Behandlung, was die Stellung in einem Verfahren angehe. Ausgangspunkt von Bierbrauers Umfrage war die politische Einstellung seines jeweiligen Interviewpartners. Er unterschied hier zwischen konservativ und liberal. Die Auswertung der Gespräche habe ergeben, dass bezüglich der distributiven Gerechtigkeit die Konservativen sich in signifikanter Weise zurückhaltender zeigten als die Liberalen. Dies zeige, dass erstere einer Notsituation bis zu einem gewissen Grad erzieherische und punitive Effekte zusprächen, während letztere Zuwendungen weitgehend unabhängig von der persönlichen Leistung oder Verantwortung des Empfängers vergönnten. Hinsichtlich der Verfahrensgerechtigkeit bestünden dagegen kaum signifikante Unterschiede zwischen den Vergleichsgruppen. Dies lasse sich damit erklären, dass eine faire Behandlung im Verfahren regelmäßig ohne eigene materielle Einbußen gewährt werden könne. Aus den Ergebnissen seiner Studie zog Bierbrauer den Schluss, dass es sich lohne, weitere Anstrengungen zum Ausbau der Verfahrensgerechtigkeit in Deutschland zu unternehmen.

In der anschließenden Diskussion griffen Keebet und Franz von Benda-Beckmann ein weiteres Mal die Problematik der Kategorienbildung bei empirischen Untersuchungen auf. Besondere Schwierigkeiten ergäben sich bei der Bezeichnung politischer Einstellungen, da das Politspektrum hier die verschiedensten Alternativen biete. Kritisch äußerte sich hierzu auch Detlev Ploog, der die Frage aufwarf, ob etwa die PDS als konservativ oder liberal einzustufen sei. Hier komme es entscheidend auf das Selbstverständnis des Betrachters an. Georg Elwert hob schließlich den Zusammenhang zwischen der Bereitschaft zur Solidarität und der Wahrnehmung von Bedrohung hervor. Dieser zeige sich insbesondere daran, dass Vorteile umso bereitwilliger gewährt würden, je weniger die eigene Position berührt würde.

16. Referat Karl-Heinz Kohl

Karl-Heinz Kohl setzte sich mit dem Schicksal europäischer Güter in außereuropäischen Kulturen auseinander. Die Annäherung letzterer an Europa sei zu einem großen Teil auf den Warenhandel zurückzuführen. Aus dem Warenhandel entstandene Abhängigkeiten hätten heute die direkte Herrschaft der Kolonialzeit abgelöst. Der zerstörerische Einfluß europäischer Güter sei allerdings auch den Autoritäten der belieferten Kulturen nicht verborgen geblieben. Es sei vielerorts zu Gegenmaßnahmen gekommen, das Verbot des Handels sei dabei nicht die einzige angewandte Methode. Kohl berichtete davon, wie indigene Kulturen versuchten, die fremden Güter durch deren Integration unschädlich zu machen. Dies könne auf dreierlei Weise unternommen werden. Ein Weg bestünde darin, die unerwünschten Gegenstände zu tabuisieren, indem man sie als Fetisch sakralisierte. Desweiteren komme in Betracht, fremde Waren durch Bildung eines besonderen Marktes dem allgemeinen Wirtschaftsleben zu entziehen (Demonetarisierung). Schließlich sei auch noch an bestimmte Verfahren der hemmungslosen Verschwendung, etwa den *Potlatch* bei nordamerikanischen Indianervölkern, zu erinnern. Bei diesen Verhaltensweisen gehe es darum, besonderes Prestige durch die Zerstörung exotischer – also europäischer – Güter zu erlangen.

Von ähnlichen Erfahrungen, wie Kohl sie gemacht hatte, wusste Franz von Benda-Beckmann zu berichten. Auch er sah in der Einführung von westlichen Gütern in indigene Kulturen ein Mittel zur Schaffung von Abhängigkeiten. Positiver zur Rolle der „Waren-Implantate“ äußerte sich Georg Elwert, der im Erfolg der Warenwelt immerhin einen Faktor für die Annäherung zwischen Kulturen erkannte. Auch Detlev Ploog wollte das Bild von der zunehmenden Verwestlichung der Welt nicht uneingeschränkt übernehmen. Vielmehr habe er in Südindien auch Kulturen erlebt, die gegen fremde Einflüsse offensichtlich immun gewesen seien. Wolfgang Fikentscher gab schließlich zu bedenken, dass das Verständnis des Verhältnisses von Subjekt und Objekt bei einem Volk stets kulturspezifisch geprägt sei. Dementsprechend könne es in verschiedenen Kulturen zu ganz unterschiedlichen Formen des Umgangs mit fremden Gegenständen kommen. Methodenkritisch äußerte sich schließlich Thomas O. Höllmann, der auf die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten bei bestimmten Ritualen hinwies: So könne man *Potlatch*-artige Verbrennungsfeste auf Bali auch als Investition in die Zukunft betrachten, da sie Raum für neue Güter schüfen.

Teilnehmerverzeichnis

Professor Dr. Max Peter Baumann
Feldkirchenstr. 21
96045 Bamberg

Professor Dr. Franz von Benda-Beckmann
MPI für Ethnologische Forschung
Projektgruppe Rechtspluralismus
Postfach 11 03 51
06017 Halle/S.

Professor Dr. Keebet von Benda-Beckmann
MPI für Ethnologische Forschung
Projektgruppe Rechtspluralismus
Postfach 11 03 51
06017 Halle/S.
Faculty of Law,
Erasmus University Rotterdam
P. O. Box 1637
3000 DR Rotterdam
(Niederlande)

Professor Dr. Dres. h. c. Knut Borchardt
Zeller Weg 22 a
D-82057 Icking

Professor Günter Bierbrauer, Ph. D.
Fachbereich Psychologie
Universität Osnabrück
Postfach 4469
4500 Osnabrück

Professor Dr. Georg Elwert
Institut für Ethnologie
FU Berlin
Drosselweg 1
D-14195 Berlin

Mag. rer. nat.
Silvia Exenberger
De Vriërestraat 13
B-2000 Antwerpen
Belgien

Professor Kai Fikentscher, Ph.D.
20 Seaman Avenue, # 1 B
New York, NY 10034 USA

Professor Dr. Dr. h. c. Wolfgang Fikentscher
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtsinformatik
LMU München
Ludwigstr. 29 II
80539 München

Professor Dr. Theodor Göllner
817 Knapp Drive
Santa Barbara, CA 93108 USA

Professor Dr. Andreas Heinemann
Université de Lausanne
Faculté de Droit, BFSH 1,
CH 1015, Lausanne (Schweiz)

Professor Dr. Manfred O. Hinz
University of Namibia, Faculty of Law
P. O. Box 30822
Windhoek Namibia

Professor Dr. Thomas O. Höllmann
Institut für Ostasienkunde – Sinologie
LMU München
Kaulbachstraße 51 a
D-80539 München (Germany)

Professor Dr. Karl-Heinz Kohl
Frobenius-Institut
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt/M.

Professor Dr. Dr. h. c. Peter Landau
Institut für Rechtsgeschichte
LMU München
Professor Huber Platz 2
D-80539 München

Professor Dr. Yoichi Nishikawa
The University of Tokyo
Faculty of Law
Hongo, Bunkyo-ku
Tokyo, 113 Japan

Professor Dr. med. Dr. phil. h. c. Detlev Ploog
Max-Planck-Institut für Psychiatrie
Kraepelinstraße 2
D-80804 München

Professor Dr. Richard Potz
Freyung 6/2/2/4
A-1010 Wien

Thomas Ramsauer
Institut für Internationales Recht
– Europäisches und Internationales Wirtschaftsrecht –
der Universität München
Ludwigstr. 29/II
80539 München

Professor Dr. Josef H. Reichholf
Zoologische Staatssammlung München
Abteilung Wirbeltiere
Münchhausenstraße 21
D-81247 München

Professor Dr. Wulf Schiefenhövel
Institut für Verhaltensphysiologie
Von-der-Tann-Straße 3
D-82346 Andechs

Professor Dr. Friedemann Schrenk
Forschungsinstitut Senckenberg
Senckenberganlage 25
60325 Frankfurt/Main

Professor Dr. Tilman Seebaß
Universität Innsbruck
Institut für Musikwissenschaft
Karl-Schönherr-Straße 3
A-6020 Innsbruck (Austria)

Professor Dr. Artur Simon
Riehlstra. 13
D-14057 Berlin

Dr. Bertram Turner
Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung
Max Planck Institute for Social Anthropology
Postfach/PO Box 11 03 51
D-06017 Halle (Saale) (Germany)

Professor James Q. Whitman
Yale Law School
127 Wall St.
New Haven
Connecticut, 06511 USA

Professor Dr. Dietmar Willoweit
Judenbühlweg 46
D-97082 Würzburg

Autoren

MAX PETER BAUMANN, geb. 1944 in Altdorf/Uri, ist Universitätsprofessor für Ethnomusikologie an der Universität Bamberg. Er studierte Musikwissenschaft, Germanische Philologie, Sprache, Literatur und Volkskunde und promovierte 1974 an der Universität Bern. Von 1976–1982 wirkte er als Assistenzprofessor am Institut für Vergleichende Musikwissenschaft der Freien Universität Berlin. 1982 wurde er zum Universitätsprofessor an die Universität Bamberg berufen, wo er den entsprechenden Magister- und Promotionsstudiengang einrichtete. 1985/86 hielt er eine Gastprofessur am Center for Ethnomusicology an der Columbia University in New York inne. Von 1987 bis 1996 war er Direktor des Internationalen Institut für Traditionelle Musik in Berlin. Seit 1997 lehrt er wieder an der Universität Bamberg. Baumann führte größere und kleinere ethnomusikologische Feldforschungen und Partnerschaftsprojekte durch, so u. a. in Äthiopien, Argentinien, Bayern, Bolivien, Brasilien, Portugal, Japan, Maine (USA) und in der Schweiz. Er ist Herausgeber verschiedener Publikationen, u. a. *Musik der Türken in Deutschland* (1985), *Music in the Dialogue of Cultures* (1991), *World Music – Musics of the World* (1992), *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika* (1994), *Cosmología y Música en los Andes* (1996), *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti* (2000). Er verfasste zahlreiche Artikel zu methodischen Fragen der musikologischen Feldforschung, des interkulturellen Verstehens, zur Kultur-anthropologie des Hörens, zur Musik der Alpenländer, Lateinamerikas, der Sinti und Roma und der traditionellen Musik im Prozess der Globalisierung. Außerdem ist er Herausgeber der Zeitschrift *the world of music* (seit 1988), der Buchreihe *Intercultural Music Studies* (vols. 1–12 ff., 1990 ff.) und der kommentierten CD-Serie *The World's Musical Traditions* (vols. 1–10, 1990–1996). Adresse: Ethnomusikologie/Volksmusik, Feldkirchenstr. 21, 96045 Bamberg; max-peter.baumann@ppp.uni-bamberg.de; Website: www.uni-bamberg.de/ppp/ethnomusikologie.

KEEBET VON BENDA-BECKMANN is the head of the project on legal pluralism at the Max Planck Institute for Social Anthropology at Halle (together with Franz von Benda-Beckmann). She is also a professor in anthropology of law at Erasmus University Rotterdam. She has done research and published widely on dispute management in West Sumatra, on local forms of social security in the Moluccas and in the Netherlands and has been involved in research on water rights in Nepal. She wrote „the Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau“ and co-edited amongst others „Coping with Insecurity: an ‚Underall‘ Perspective on Social Security in the Third World“, „Water, Land and Law: Changing Rights to Land and Water in Nepal“, „Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe“ and „Natural resources, Environment and Legal Pluralism“. She is president of the IUAES Commission on Folk Law and Legal Pluralism and serves on the editorial board of several international journals. She is a member of the Dutch Advisory Council of International Affairs and Vice-chairperson of its Commission on Human Rights. Adresse: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Projektgruppe Rechtspluralismus, Leipzigerstrasse 91, Postfach 110351, D-060108 Halle/Saale.

FRANZ VON BENDA-BECKMANN is (jointly with Keebet von Benda-Beckmann) head of the Project Group on Legal Anthropology at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle. Until July 2000, he was professor in the Department of Social Sciences of Wageningen University in the Netherlands and taught on law and rural development in third world states and anthropology of law. He holds doctorate in law and a Habilitation in anthropology. He did field research in Malawi, West Sumatra, the Moluccas and Nepal. His primary research interests are issues of property rights and social security in rural development, legal pluralism and legal anthropological theory. He is the author of *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships Through Time in Minangkabau, West Sumatra*. 1979, The Hague: M. Nijhoff, and has co-edited a number of books, among which *Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries*. 1988, Dordrecht: Foris (with K. von Benda-Beckmann, E. Casino, F. Hirtz, G. Woodman and H. Zacher), *Natural resources, environment and legal pluralism*. Yearbook *Law and Anthropology* 9.1997 (with K. von Benda-Beckmann and A. Hoekema), *Old World Places, New World Problems: Exploring Resource Management Issues in Eastern Indonesia*. 1998, Canberra: The Australian National University, Centre for Resource and Environmental Studies (with S. Pannell) and *Property rights and economic development: Land and natural resources in Southeast Asia and Oceania*. 1999, London: Kegan Paul (with T. Van Meijl). He has also published numerous articles on property rights and social security in rural development in the Third World, on legal plural-

ism and legal anthropological theory. Adresse: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Projektgruppe Rechtspluralismus, Leipzigerstrasse 91, Postfach 11 03 51 D-060108 Halle/Saale, e-mail fbenda@eth.mpg.de.

GÜNTER BIERBRAUER ist Professor für Psychologie und lehrt an den Universitäten Osnabrück und Trondheim (NTNU), Norwegen. Nach seiner Promotion an der Stanford University hat er an mehreren Universitäten gelehrt und war Gastprofessor an den Universitäten Freiburg (Schweiz), Bergen (Norwegen), Berkeley (USA) und Warschau (Polen). Seine Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Sozialpsychologie, Interkulturelle Psychologie und Rechtspsychologie. Zahlreiche Veröffentlichungen über Gerechtigkeit und Konfliktregulation, Migration und Multikulturalismus. Er ist u. a. Autor des Standardtextes „Sozialpsychologie“ (Kohlhammer, 1996). Adresse: Fachbereich Psychologie, Universität Osnabrück, Postfach 4469, 4500 Osnabrück.

KNUT BORCHARDT, geboren 1929, studierte Germanistik, Geschichte, Betriebs- und Volkswirtschaftslehre in Berlin und München. Dr.oec.publ. 1956, Habilitation für Volkswirtschaftslehre und neuere Wirtschaftsgeschichte 1961. Professor für Wirtschaftsgeschichte und Volkswirtschaftslehre an der Wirtschaftshochschule/Universität Mannheim 1962–1969; an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1969–1991. Mitglied Bayerische Akademie der Wissenschaften (seit 1974), Wissenschaftlicher Beirat des Bundeswirtschaftsministeriums (seit 1970), Historische Kommission (seit 1981). Mitherausgeber „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“ (1968–1982), „Historische Zeitschrift“ (seit 1980). 1986 Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Adresse: Zeller Weg 22a, D-82057 Icking (Germany).

GEORG ELWERT, geboren 1947 in München, Promotion 1973 in Heidelberg nach Studium von Ethnologie und Soziologie (mit Afrikanistik und Philosophie) in Mainz und Heidelberg. Habilitation 1980 in Bielefeld in Soziologie und Sozialanthropologie. Seit 1985 Professor für Ethnologie an der Freien Universität Berlin, seit 1992 auch Lehre im Graduiertenkolleg Gesellschaftsvergleich. Feldforschungen v. a. in Bénin und Usbekistan. Letzte Buchveröffentlichung (mit Stephan Feuchtwang und Dieter Neubert): Dynamics of Violence (Berlin, Duncker & Humblot). Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Adresse: Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin, Drosselweg 1, D-14195 Berlin, e-mail: elwert@zedat.fu-berlin.de.

SILVIA EXENBERGER, geboren 4. April 1972 in Hall in Tirol/Österreich, 1991 Abitur (Bundesbildungsanstalt für Kindergartenpädagogik), 1995–1996 Kindergärtnerin in Jenbach/Österreich, 1992–1999 Psychologiestudium an der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck, 1995–1996 Universitätswechsel: Freie Universität Berlin, Dez. 1997–Okt. 1998 Diplomarbeit (englisch): „Friendshipbehaviour in a multi-cultural preschool at the University of Stellenbosch, South Africa“, in Südafrika. Diplomarbeitsbetreuer: Prof. Dr. Wulf Schiefenhövel, 5. Juli 1999 Abschluss des Psychologiestudiums, Sept. 1999–Nov. 1999 Vertragsassistentin an der Universität Innsbruck; Untersuchung: „Reue und Schuldgefühl“ unter der Leitung von: Prof. Dr. Eva Bänninger-Huber und Dr. Barbara Juen, Dez. 1999 Dissertationsanmeldung: „Fieldstudy on the Choice of Friends in a multi-racial Nursery School“. Eine Vergleichsstudie zur Studie in Südafrika; Dissertationsbetreuer: Prof. Dr. Wulf Schiefenhövel, Mai 2000–Aug. 2000 Goldsmiths College/University of London: Datensammlung für die Dissertation (Videoaufnahmen); Supervisor: Prof. Dr. P.K. Smith, seit Sep. 2000 Datenauswertung und Schreiben der Dissertation, Okt. 2000–April 2001 Praktikum für den Erwerb der fachlichen Kompetenz als Klinische Psychologin & Gesundheitspsychologin im Universitätskrankenhaus Antwerpen/Belgien, Kinder- und Jugendpsychiatrie. Adresse: De Vriërestraat 13B – 2000 Antwerpen, Tel.: 0032/3/213 29 85, e-mail: silviaexenberger@hotmail.com.

KAI FIKENTSCHER (Ph.D., Columbia University, 1996) lebt seit 1984 in New York, wo er als Professor für Musikethnologie und Populärmusikwissenschaften, Sprachlehrer, Jazz- und Rock-Gitarrist, Musikproduzent, sowie als Disc Jockey arbeitete. Sein erstes Buch „You Better Work! Underground Dance Music in New York City“ ist im Jahr 2000 bei Wesleyan University Press/University Press of New England erschienen. Er lehrt als Assistent Professor Ethnomusikologie und Populärmusikwissenschaften an der New Jersey State University, Ramapo College, School of Contemporary Arts, Mahwah, New Jersey, USA. Adresse: 20 Seaman Avenue #1-B, New York, New York 10034, kfikentscher@hotmail.com.

WOLFGANG FIKENTSCHER, geb. 17. 5. 1928, Dr. jur. (München), LL.M. (Ann Arbor, Michigan), Dr. jur. h.c. (Zürich); Professuren für Bürgerliches, Handels- und Wirtschaftsrecht, Gewerblichen Rechtsschutz und Urheberrecht sowie Rechtsvergleichung in Münster/Westfalen (1957–1965), Tübingen (1965–1971) und München (seit 1971). 1996 emeritiert mit Lehr- und Forschungstätigkeit in der Rechtsanthropologie und -ethnologie in München und Berkeley. Feldstudien seit 1986 bei Indianerstämmen (hauptsächlich Pueblos) und Altvölkern Taiwans. Ausw. Wissenschaftliches Mitglied des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Patent-,

Urheber- und Wettbewerbsrecht, München (seit 1971). Visiting professor an den Rechtsfakultäten der Universitäten Georgetown (1962 and 1966), Ann Arbor (1966 and 1987), Yale (1986, auch am Department of Anthropology), Nanjing (1993) und Berkeley (1980/81, 1988, 1992, 1996–2000). Fellow des Netherlands Institute of Advanced Study, Wassenaar (1970/71), Santa Fe Institute, Santa Fe (1991/92, 1995/96 und 2002), und Gruter Institute for Law and Behavioral Research (1992 bis heute, Direktor der Institutsbüros München und Berkeley). Bücher: *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, 5 Bde. 1975–1977; *Wirtschaftsrecht*, 1983; *Modes of Thought: A Study in the Anthropology of Law and Religion*, 1995. Adresse: Mathildenstr. 8a, D-82319 Starnberg, Tel. = Fax ++49-8151-13454; Fikentscher@jura.uni-muenchen.de.

THEODOR GÖLLNER. Geboren 1929 in Bielefeld. Studium der Musikwissenschaft in Heidelberg; Musikstudium in den USA. 1957 Dr. phil. Heidelberg (Thr. Georgiades, H.-G. Gadamer, W. Bulst). Universität München: Lehrbeauftragter (1958), wiss. Assistent (1962), Habilitation und Universitätsdozent (1967). University of California, Santa Barbara, Professor of Musicology (1967–73). Universität München, Lehrstuhl für Musikwissenschaft (1973, em. 1997). Bayerische Akademie der Wissenschaften, Vorsitz der Musikhistorischen Kommission (seit 1982). Forschungsschwerpunkt u. a.: Vokale und instrumentale Mehrstimmigkeit im Mittelalter. Adresse: 817 Knapp Drive, Santa Barbara, CA 93108 (USA).

ANDREAS HEINEMANN ist Professor an der Juristischen Fakultät der Universität Lausanne. Nach dem Studium der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften und Rechtsreferendariat in Berlin nahm er am 15-monatigen Programm der Ecole Nationale d'Administration in Paris teil. In München promovierte er über staatliche Monopole und habilitierte sich im Sommer 2000 mit einer Untersuchung über das Verhältnis von Kartellrecht und Recht des geistigen Eigentums. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Gebiet des europäischen und internationalen Wirtschaftsrechts und der Rechtsvergleichung. Im Auftrag der GtZ war er rechtsberatend in der Mongolei tätig. Adresse: Rue Voltaire 7, CH-1006 Lausanne (Suisse).

MANFRED O. HINZ, studierte Rechtswissenschaft und Philosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz. Er legte sein Referendarexamen im Jahre 1960 und sein Assessorexamen im Jahre 1964 ab. Er promovierte mit einem verfassungsrechtlichen Thema im gleichen Jahr. Nach einem Zweitstudium der Ethnologie, Soziologie und Afrikanistik und einer Assistenz bei Prof. Dr. Peter Schneider wurde die Habilitation für die Fächer Öffentliches Recht, Politische Soziologie und Rechtssoziologie mit der Berufung an die Universität Bremen auf eine entsprechende Professur im Jahre 1971 abgeschlossen. Auf drei Jahre Arbeit im namibischen Justizministerium (1990–1993) folgte eine Tätigkeit an der von ihm mitbegründeten Rechtsfakultät der Universität von Namibia. Im Wintersemester 2000/01 nahm Prof. Hinz die Eric-Voegelin-Gastprofessur am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilian-Universität in München wahr. Adresse: University of Namibia, Faculty of Law P. O. Box 30822, Windhoek (Namibia).

THOMAS O. HÖLLMANN, geboren 1952. Studium in München und Hsinchu (Taiwan). 1981 Promotion in Sinologie, 1986 Habilitation in Völkerkunde. 1987–1988 Professor in Heidelberg, seit 1988 in München. Ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des deutschen Archäologischen Instituts; Berater der UNESCO (u. a. Mitglied des International Consultative Committee of the Silk Roads Project). Gastprofessuren in Peking und Canberra. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Ethnologie, Archäologie und der Geschichte Ost-, Südost-, und Zentralasiens, darunter: *Die Tsou. Werden und Wandel einer ethnischen Minderheit in Zentraltaiwan* (1982). *Tabak in Südostasien* (1988). *Maoqingou. Ein eisenzeitliches Gräberfeld in der Ordos-Region* (1992, hrsg. zus. m. Georg W. Kossak). *Burma* (1996, zus. m. Achim Bunz). *Botschaften an die Götter: Religiöse Schriften der Yao* (1999, hrsg. zus. m. Michael Friedrich). Mitherausgeber (u. a.) von *Asiatische Forschungen*, *Münchener Ostasiatische Studien*, *Saeculum* und *South China and Maritime Asia*. Adresse: Institut für Ostasienkunde (Sinologie), Kaulbachstr. 51a, 80539 München.

KARL-HEINZ KOHL, geb. 1948 in Fürth/Bay.; Studium der Religionswissenschaft, Ethnologie, Geschichte und Philosophie in Erlangen und Berlin; Promotion 1980; Habilitation 1986; ethnographische Feldforschungsaufenthalte in Ost-Indonesien, Neuguinea und Nigeria; 1988–1996 Professor für Ethnologie in Mainz; seit 1996 Professor am Institut für Historische Ethnologie und Direktor des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Wichtigste Buchpublikationen: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas* (Hrsg.) Berlin 1982; *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt a. M. 2. A. 1986; *Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnologie*, Frankfurt a. M., New York 2. A. 1986; *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M., New York 1987; *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven* (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1992; *Der Tod der Reisjungfrau. My-*

then, Rituale und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur, Stuttgart: Kohlhammer 1998; Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 2. A. 2000. Adresse: Frobenius-Institut an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt.

PETER LANDAU, geb. 26. 2. 1935 in Berlin. Nach juristischem, historischem und philosophischem Studium in Deutschland und Amerika juristische Promotion in Bonn 1964. Nach Habilitation in Bonn 1968 seit 1968 Ordentlicher Professor für Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht in Regensburg, seit 1987 in München. Präsident des Stefan Kuttner-Institute of Medieval Canon Law seit 1991. Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Rechtsgeschichte, besonders der Kirchlichen Rechtsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, sonstige Publikationen in den Bereichen der Deutschen Rechtsgeschichte und der Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Seit 1985 Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Klassensekretär der Philosophisch-Historischen Klasse 1991–1999. Adresse: Leopold-Wenger-Institut für Rechtsgeschichte, LMU München, Prof.-Huber-Platz 2, 80539 München.

YOICHI NISHIKAWA 1954 geboren in Osaka, Japan. 1973–77 Studium an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tokyo. 1977–80 Wissenschaftlicher Assistent an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tokyo (Lehrstuhl für Okzidentale Rechtsgeschichte). 1980–93 Associate Professor an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tokyo (Lehrstuhl für Okzidentale Rechtsgeschichte). 1981–83 Forschungsaufenthalt als DAAD Stipendiat an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. 1987–89 Forschungsaufenthalt als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt Stiftung an der Ludwig-Maximilian-Universität München 1993. Professor für Okzidentale Rechtsgeschichte an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tokyo. Adresse: Faculty of Law, The University of Tokyo Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo, J-113-03 (Japan).

DETLEV PLOOG, 1920 in Hamburg geboren, habilitiert für Neurologie und Psychiatrie. 1958–60 in den USA am National Institute of Mental Health. 1962 Aufbau des ersten deutschen Laboratoriums zur Erforschung der neurobiologischen Grundlagen des Verhaltens subhumaner Primaten an der Deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie (Max-Planck-Institut) in München. 1964 wurde er zum Direktor der neuen Forschungsklinik des Max-Planck-Instituts berufen und war dort bis zu seiner Emeritierung 1989 tätig. Von mehreren in- und ausländischen wissenschaftlichen Akademien zum Mitglied berufen. Veröffentlichung von etwa 200 wissenschaftlichen Arbeiten, Handbuch- und Buchbeiträgen mit dem Leitthema: Neuroethologie und Pathologie der Kommunikationsprozesse bei nichtmenschlichen und menschlichen Primaten. Fortsetzung dieser Arbeit als Emeritus. Adresse: Max-Planck-Institut für Psychiatrie, Kraepelinstr. 2, 80804 München.

RICHARD POTZ, geb. 1943, Dr. iur. Wien 1965, Studien in Italien, Griechenland und der Türkei. Prof. für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht 1981; österreichischer Vertreter im European Consortium for State and Church Research. Arbeitsschwerpunkte: Österreichisches, europäisches und vergleichendes Religionsrecht; Recht und Religion in der europäischen Rechtsgeschichte; Ostkirchenrecht; Islam in Europa; Rechtsanthropologie. Vorstand des Instituts für Recht und Religion der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Adresse: Freyung 6/2/2/4, A-1010 Wien.

THOMAS RAMSAUER, geboren 10. März 1974, Studium der Rechtswissenschaften und Referendariat in München, Singapur und Paris. 1999–2001 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Internationales Recht – Europäisches und Internationales Wirtschaftsrecht – der Universität München, Drittmittelfinanzierung durch das Grutter Institute for Law and Behavioral Research, Portola Valley, Californien/USA, ab September 2001 Assistent an der Juristischen Fakultät der Universität Lausanne, Schweiz.

JOSEF H. REICHHOLF, Fellow der Linnean Society of London, leitet die Abteilung Wirbeltiere an der Zoologischen Staatssammlung in München und lehrt als Professor an beiden Münchener Universitäten. Seine Hauptforschungsgebiete sind Evolutionsbiologie und Ökologie. In seinem Buch „Das Rätsel der Menschwerdung. Die Evolution des Menschen im Wechselspiel der Natur“, das seit 1990 in acht Auflagen erschienen und in zahlreiche Sprachen übersetzt worden ist, behandelt er die Entstehungsgeschichte unserer Gattung nach den Erfordernissen und Gegebenheiten von Psychologie und Ernährungsbiologie, wodurch aufschlußreiche Querverbindungen zum Sozialverhalten des Menschen zustandekommen. Adresse: Zoologische Staatssammlung, Wirbeltierabteilung, Münchhausenstr. 21, 81247 München.

WULF SCHIEFENHÖVEL, Professor für Ethnomedizin und Medizinische Psychologie an der LMU München, seit 1977 wissenschaftlicher Mitarbeiter in der MPG. Feldforschung seit 1965 vor allem in Melanesien und Indone-

sien. Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin, des Collegium Budapest sowie des Zentrums für interdisziplinäre Forschung (ZIF), Bielefeld. Gründungsmitglied des Humanwissenschaftlichen Zentrums der Ludwig-Maximilians-Universität München. Publikationen und Filme vor allem zu humanethnologischen, ethnomedizinischen und anthropologischen Themen. Das dreibändige Werk „Der Mensch in seiner Welt“ (Hrsg. W. Schiefenhövel, Ch. Vogel, G. Vollmer u. U. Opolka, Trias Verlag Stuttgart) wurde 1995 als „Wissenschaftsbuch des Jahres“ ausgezeichnet. Adresse: Max-Planck-Gesellschaft, Forschungsstelle für Ornithologie, Gruppe Schiefenhövel (Humanethologie), Von-der-Tann-Str. 3, 82346 Andechs; schiefen@erl.ornithol.mpg.de.

FRIEDEMANN SCHRENK, geb. 1956 in Stuttgart. Studium der Geologie, Paläontologie, Zoologie, Anatomie und Anthropologie in Johannesburg und Frankfurt. Dissertation über ein schädelanatomisches Thema 1987 am Zentrum der Morphologie in Frankfurt. 1987–88 Assistent am Institut für Zoologie der Universität Tübingen, seit 1989 am Hessischen Landesmuseum Darmstadt, seit 1990 Leiter der Paläontologischen Abteilung. 1992 bis 1999 stellvertretender Direktor des Hessischen Landesmuseums Darmstadt. Habilitation 1994 an der Technischen Universität Darmstadt im Fach Paläontologie, 1999 Ruf auf C4-Professur für Paläobiologie an der Universität Frankfurt am Main und Leitung der Abteilung Paläoanthropologie & Quartärpaläontologie am Forschungsinstitut Senckenberg, Frankfurt am Main. Schwerpunkte der Forschungsprojekte: Palaeoanthropologie, Biogeographie und Evolutionsökologie des Plio-Pleistozäns Afrikas; Evolutions- und Funktionsmorphologie der Säugetiere; Vergleichende Konstruktionsmorphologie von Hartgeweben. Hauptarbeitsgebiete der Geländearbeiten: Südafrika, Malawi, Tanzania, Kenya und Zypern. Adresse: Forschungsinstitut Senckenberg, Senckenberganlage 25, 60325 Frankfurt/Main. Schrenk@malawi.net.

TILMAN SEEBASS ist seit 1993 Ordinarius für Musikwissenschaft an der Universität Innsbruck. Vorher hat er an der Duke University (NC) in den U.S.A. gelehrt. Seine Spezialgebiete in der Musikethnologie sind Indonesien und „cross-cultural issues“, in der europäischen Musikgeschichte die Beziehungen zwischen Musik und Bildender Kunst. Er gibt das internationale Jahrbuch *Imago musicae* heraus. Adresse: Institut für Musikwissenschaft, Universität Innsbruck, Karl-Schönherr-Str. 3, A-6020 Innsbruck (Österreich).

BERTRAM TURNER, geb. 1958, Studium der Ethnologie, Anthropologie und Alten Geschichte in München. M.A. 1986; Diss. 1996: „Asyl und Konflikt. Ethnologische Untersuchungen zur institutionalisierten Schutzgewährung.“ Wissenschaftliche Schwerpunkte: Rechtsethnologie und ethnologische Konfliktforschung; Regionen: v.a. Afrika, Mediterraneum, Vorderer Orient. Feldforschungen in Südwest-Marokko seit 1996. Bis 2001 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Völkerkunde und Afrikanistik an der LMU, München. Seit April 2001 Mitarbeiter in der Projektgruppe „Rechtspluralismus“ am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle. Adresse: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Postfach 11 03 51; 06017 Halle/Saale, email: turner@eth.mpg.de.

JAMES Q. WHITMAN ist Ford Foundation Professor of Comparative and Foreign Law an Yale University in den Vereinigten Staaten. Seine Forschung bezieht sich hauptsächlich auf Fragen der vergleichenden Rechtsgeschichte. Unter seinen neueren Publikationen sind „Enforcing Civility and Respect: Three Societies“ (Yale Law Journal, 2000), und „From Nazi ‚Honor‘ to European ‚Human Dignity‘“ (European University Institute, 2001). Adresse: Yale Law School, 127 Wall St., New Haven, Connecticut, 06511 (USA).

Sachverzeichnis

A

Abgrenzung 132
 Absorption 208
 acid house 247
 Adatrecht 4, 284
 African jurisprudence 160
 Afro-Americanization 240
 Agenda 21 86
 Aggression 176 ff.
 Aggressionen im Alltag 174
 Aggressionskontrolle 181
 Agonales Verhalten 256, 253
 Ahnenschätze 70
 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 76
 Allmende 155
 Alltagsanthropologie 283
 Alltagswelt 25
 Alor 70 f.
 Alternative Dispute Resolution 39 ff., 45
 Alternative Konfliktlösungsmodelle – Lehrfach 94 f.
 Altruismus 272
 Anpassungen 274
 Anthropologie, biologische 11
 –, historische 10, 22, 28
 –, institutionelle 283
 –, kulturelle 9 f., 238
 –, philosophische 14
 –, soziokulturelle 16
 –, spekulative 13
 –, transnationale 230, 237
 Anthropos-Schule 28
 Äquivalenz 53
 Arbiter 191
 Artbarriere 271
 Asian Development Bank 36
 Asian values 35
 Assimilation 60
 Assoziation 190, 192 f., 196, 198 f.
 Ästhetik im Ritual und ungebunden 212–213
 Ästhetik und sozialer Kontext 203
 Ästhetik, indigene 211, 216
 –, westliche 211, 216
 Asyl 57
 Ausdrucksformen, regionale 232

Ausgleich 198–201
 Ausgrenzung 270 ff.
 Aushandeln 237
 Australopithecus 265

B

Bakufu, Kamakura-Bakufu 106–117
 Bali 4, 70, 73, 203–217
 Befolgung 49
 Begegnung, interkulturelle 226
 Bevölkerungsdichte 269
 Bewässerung 190, 192 f., 196
 Bewusstseinswandel 223, 233
 Bibel 166
 Biber 272
 Big Bang 146
 Bilzingsleben 268
 Biodiversität 86, 90
 Bipedie 277
 Black church 245
 Boas, Franz 27
 Bolia 71
 Borobudur 205–206
 Bruderschaften/Turuq 189, 192, 196 f.
 Buschmanland 162 ff.
 Bußgeld 156

C

Caïd/Amghar 188, 190 ff., 196, 198
 Canonical law 42
 cartography of law 124, 128
 Ceram 70
 Chra/malekitisches Recht 187, 189 ff., 194 f., 197, 200 f.
 communitas 250
 compounded law 119
 concrete law 123
 constitutional compromise 160
 counterpublic sphere 244, 247, 248, 250
 cultural theory 242
 custom 165
 customary law 33, 42

D

Dahir Berbère 191

demographische Merkmale 253, 254
 Demonetarisierung 69, 71
 Deutsche Forschungsgemeinschaft 10
 development cooperation 37, 38, 44
 Diachronie 21
 diagnostic events 127
 Dialekt 279
 Differenz kultureller Ausdrucksformen 228
 disco 242, 243, 247, 248, 250
 Djema'a 191 ff., 196, 198
 Dorfkultur 205–207, 214
 Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples 1994 86
 Duell 111 f.
 Dynamik, kulturelle 226

E

Egoismus, genetischer 272
 Eid 189, 200
 Eigentum 190, 194, 197, 200
 Eipo 4, 170
 Eisennägel 65, 69
 Eiszeit 278
 Elefantenstoßzähne 70 f.
 Emotionen, moralische 50
 Emotionen, selbstreferentielle 55
 Empirie 12
 Enklave 23
 Entwicklungszusammenarbeit und Mission 89
 Epigenesis 20
 Erbrecht 189, 193 f., 197
 Erröten 55
 Eskalation 198 f.
 Ethnie 134, 136
 Ethnizität 184, 285
 Europäische Menschenrechtskonvention 1950 80
 Europäisierung 63 f.
 events of articulation 127
 Evolution 140, 142
 Evolutionsbiologie 270 ff.
 existence of law 122, 125
 Exokannibalismus 178
 Exotika 65, 67 f.

Experimente 212
 Expressionismus 211f.

F

Familie 167
 Flaschenhals-Situationen, genetische 278
 Flores 70f.
 Flüchtlinge 133, 136
 Folklore 227
 fremd, das Fremde 4
 Fremde 133, 136f., 140, 142, 284
 Freundschaft (bei Kindern) 253

G

Gambuh, Tanzdrama 206–208, 216
 Gamelan 207–214
 gay sensibilities 242, 248
 Geisteswissenschaften 9ff.
 generalization 126, 129
 Generalklauseln 156
 Genozid 277
 geography of law 129
 Gerichtsverfassung 107–109, 113, 116
 Geschlecht 256
 Geschlechtsantagonismus 172
 Gesetz, Gesetzgebung 108, 112–113, 114, 116, 138f.
 Gewalt 191, 198ff.
 Gewissen 50
 Gewohnheitsrecht 165
 global public sphere 250, 251
 Globalisierung 63, 73, 219
 Globalisierung und Differenzierung 234
 Globalstrategien 232
 Goseibai-Shikimoku 111–114
 Gottesurteil 111f.
 Gradualisten 147
 Grenzziehung 141f.
 Grundrechte (und traditionelles Recht) 159
 Grundrechtsabwägung, und Missionsfreiheit 80
 Gruppengröße 278
 Gruppenkonkurrenz 270ff.
 Gruppenselektion 272f.
 Gruter Institute for Law and Behavioral Research 5, 296

H

Habous 194
 hardcore-Kartelle 146
 Herero 166
 Herodot 270

„Hexe“ 180
 Hikitsuke 110–115
 Hindu law 42, 43
 Historische Sozialforschung und Historische Anthropologie 10, 22, 28
 Hofkultur 205–207, 214, 216
 Hojo (Familie) 108, 110, 112–117
 Hominiden 277
 Homizid 191, 197, 199, 201
 Homo 267
 homosexuality, see also “gay sensibilities” 243, 248ff.
 Hörvermögen 278
 Human rights 33, 34, 35, 39, 40
 hybrid law 44
 Hyojo 110, 113, 114–116

I

Identifikation 49
 Identität 51
 –, kulturelle 220
 Ikonographie 205–206
 ILO (International Labour Organization)
 –, Konventionen 85f., 88, 107, 169
 Indianer 26
 Indien und Indonesien 204, 208
 Indigene Kultur 291
 –, und internationale Menschenrechtsinstrumente 84–86
 indigene Religionen 4, 81–84
 indigene Völker, Typologie 82 (Fn)
 indigenous people 33, 34, 35
 Indigenous Peoples, Draft Declaration on the Rights of 86
 Individualität 272, 273, 276
 Indoktrinierungsverbot 79, 90
 Indonesian adat laws 125
 infant industry 155
 Initiation 134
 Inkorporation 132
 Inkulturation 87, 90
 innere Stimme 50
 Innergruppenaggression 176
 Innovation (s. a. Selbstveränderung, Transformation, Wandel) 136
 inspection panel 40
 institutionelle Anthropologie 283
 Institutionen 26
 Inszenierung 227
 Integration 60
 Internalisierung 49
 international abstraction 36
 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte 1966 85, 76

Internationaler Pakt, über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte 1966 85
 Internationales Kartellrecht 146, 157
 Intoleranz und Diskriminierung, UN-Deklaration über die Beseitigung von 77, 88
 intuitive parenting 174
 Irrigation 190, 192f., 196
 Islamic law 33, 42ff., 120
 Izref 187–197, 199ff., 286

J

Japan 67f.
 Java 70
 Ju/'hoansi 162ff.
 Jurisprudence 160
 Juristischer Studienplan – Rechtsanthropologie 92–96

K

Kampf innerhalb der eigenen Gruppe 175
 Kampf und Krieg, Unterscheidung zwischen 176
 Kannibalismus 178, 266
 Kartellbehörde 156
 Kartellrecht 145ff.
 Kebiav 288
 Kebyar, Kebyarästhetik 209–213, 216
 killer-apeman, Hypothesen 264
 kin selection 272f.
 Kindergarten 4, 253ff.
 Kishomon 111
 Klima 154f.
 Kolonialismus 63f., 209
 Konflikt 135, 137, 140, 142
 –, Bewältigung 192, 197
 –, Potential 187f., 194f.
 –, Regelung 187, 190, 194, 196ff., 200f.
 –, Verlauf 191, 199
 –, Verwaltung 187ff., 191f., 195–198, 201
 Konfliktlösung 236
 Konfliktstoff 206, 211, 213–214, 216
 Konformität 49
 konservativ 134
 Konstrukte, mentale 225
 Kontrastbetonung 184
 Konzeptualisierung von Kultur 225
 Korruption 148f.
 Krieg 276ff.

- Krise, ökonomische 209–210
 Kultur 16, 50, 280
 –, Konzeptualisierung von 225
 kultur-analoge Verhaltensweisen 272
 Kulturanthropologie 9 ff., 283
 Kulturaustausch 219
 Kulturbegriff 223
 Kulturen 15, 290
 –, individualistisch 52
 –, kollektivistisch 52
 Kultargesellschaft, transnationale 231
 Kulturmanagement 235
 Kulturpersönlichkeit 17
 Kulturpolitik 213–214
 Kulturrelativismus 224
 Kulturrevolution 274
 Kulturtransfer 234
 Kulturvergleich 50
 Kulturwissenschaft 9 ff.
 !Kung 167
 Kurden 57
 Kwakintse 71 f.
- L**
 Laissez faire 149
 landscape of legal pluralism 121
 law as outcome 119
 law as process 119
 law in context 120
 law in space 120, 124
 law, native 165
 –, compounded 119
 –, concrete 123
 –, customary 33, 42
 –, multilocal 121, 129
 –, proto- 38
 legal pluralism 33, 36, 37, 39, 44, 45, 120, 124
 lex mercatoria 33, 41
 Liberalisierung 147
 Lokales und Globales 229
 Lorenz, Konrad 169
 Luhmann, Niklas 141
- M**
 machistische Aggressionskultur 183
 macro scale 129
 Mahzen/Staat 189 f., 193 f., 196 f., 199
 Marabout/Igurramen 189, 192, 197
 Marginalisierung, Außenseiterlage 207, 216
 marginality 243
 Markt/Suq 195 f., 199
 Marktwirtschaft 145 ff.
 Marokko 187 ff.
 Mediascapes 220
 Mediation 41, 42, 192, 196–199, 201
 –, Lehrfach 94 f.
 Meidung 135
 Meme 274
 Menschenrechte, Universalität der und kultureller Partikularismus 74, 91 (s. a. Human rights)
 Menschenrechtsdiplomatie 76
 Menschenrechtskonvention 80
 Menschenrechtskonzept und indigene Völker 75, 84–86, 91
 meta-culture 249, 250
 Metapopulation 273, 280
 Methoden 22, 29 ff.
 micro scale 128
 Migration 23, 25
 mildernde Umstände 164
 Minderheiten 229, 236
 Minderheitenschutz 80
 Mission 87, 89 f.
 Missionsfreiheit 76, 77–81
 Missionskonzepte, christliche 87
 –, islamische 87
 Modernisierung 231
 Monchujo 107, 114–115
 Mongolei 4, 145 ff.
 moralische Emotion 50
 multilocal law 121, 129
 Musik 276
 Musik, -Mobilität 23
 Musikakteure 230
 Musikanthropologie 3
 Musiken der Welt 222
 Musikfestivals 218–239
 Musikkonstrukte 233
 Musiktheorie 207
- N**
 Nahrungsteilung 267
 Namibia 158 ff.
 native law 165
 nature and nurture 20
 Naturwissenschaft 10
 Neandertaler 269
 negotiation in the shadow of law 43
 neighbourhood justice 41
 neo-traditional dispositive resolution 35, 40
 neu, das Neue 209, 214–216
 neutrales Verhalten 256, 253
 NGOs (Non Governmental Organizations) 38, 39
 Nine 65 f.
 Nkondi-Figuren 69
 Normen, Normbefolgung 49
 Nyae 163
- O**
 Öffentlichkeit (des Gerichtsverfahrens) 110, 113–114, 115
 Olduvai Gorge 267
 Osso (Wiederholung der Klage) 108, 115
 Osteodontokeratische Kultur 265
 Owamboland 161
- P**
 Paläoanthropologie 264
 Paläontologie 286
 Parteiherrschaft 109–110
 Partikularismus 214–215
 Pekingmensch 268
 Planwirtschaft 145 ff.
 Polynesien 65 f.
 Postmoderne 20, 218
 Potlatch 71 f.
 Prestige, soziales 69, 71 f.
 private sphere vs. public sphere 246
 private Verfügungsrechte 154
 Privatisierung 150
 project law 38, 42
 Propaganda 181
 Proselytismus 79
 Protektorat 189–193, 197, 200 f.
 proto-law 38
 Prozesse 19
 Psychologie 30
 Purifikation 198, 201
- R**
 rassische Diskriminierung, internationales Abkommen über die Beseitigung von 85
 Ratio 276
 Ratten 272
 Realismus 13
 Rechtsanthropologie 3 f., 24
 –, Ausbildungskonzept 93–95
 –, Lehrfach 92–96
 –, Universität Wien 92–96
 Rechtskulturen 60
 Rechtsvergleichung 24
 Region und Musik 233
 Regulativ, normatives 52
 Rehabilitation 167
 Religionen 276
 Religionsfreiheit 290
 –, und indigene Völker 74–91

- religiöses Moment der Aggressionskontrolle 183
 religious courts 42
 religious law 33, 34, 42ff.
 reproduction of law 119, 123, 124
 resistance 243, 246, 247
 Ressourcen 187f., 192–195, 197, 199, 201
 Retraditionalisierung 63
 rights to water 37, 41
 Rio-Deklaration 1992 86
 Rituale indigener Religionen und Recht 83–84
 Ritus 289
- S**
 Sakralisierung 69ff.
 Sanktion 49, 165, 189ff., 195, 198, 200
 Savigny, Friedrich-Carl v. 21
 Schadenersatz (Vieh) 161, 167
 Scham 50
 Schamkulturen 56
 Schimpansen 273
 Schriftlichkeit 106–107, 110–114
 Schuld 50
 Schuldbewußtsein 56
 Schuldkulturen 56
 Schuldvorwurf 166f.
 Schutzgewährung 197f.
 Selbst, interdependentes 51
 Selbst, Selbstkonzept 50
 Selbst, unabhängiges 51
 Selbstveränderung (s. a. Innovation, Transformation, Wandel) 140
 self-determination 34
 Sequencing wirtschaftlicher Reformen 146
 Shanidar 268
 shari'a 42, 43
 Sherbert-Yoder-Test 82
 Shogun 107–108, 115–116
 Shomuzata 106
 signifyin' 246
 simultaneity 121
 Sklavenjagd 135, 136, 140
 Sommerweide 154f.
 Souss 4
 Sozialanthropologie 17, 27
 soziales Verhalten 255, 253
 Sozialisierung 276
 Sozialverhalten 266, 272
 Sozialwissenschaft 10
 Soziobiologie 271f.
 Soziogramm 288
 Soziologie 30
- soziometrische Befragung 255, 256, 260
 Spiegelfetische 69
 Spielcasinos 73
 Sprachdifferenzierung 4
 Sprache 274, 275, 278ff., 287
 Staat v. Ashikoto 161
 Staat v. Glaco 162
 Staat, religiös neutraler 78
 Staatenkompetenz 285
 Staatliche Monopole 150
 Stammeskultur 205–207, 214
 Standards, innere 50
 Statusgefühl 261
 steinzeitliches Inventar 171
 Störung, gesellschaftliche 167
 structural adjustment 36
 subculture 246
 Sublimation von Konflikten 203–204, 210, 216
 subversion 243, 246
 Südafrika 158ff., 253
 Synchronie 21
 Synepeia 19, 30
 Synkrise 23
 Szientismus 12
- T**
 Talion 289
 Tanz- & FolkFest Rudolstadt 228
 Tanz 4
 techno music 250
 Tenno 107–108, 112–113, 117
 Territorialität 221
 thunginus 115
 time-space geography of law 119
 Todesstrafe 166
 Tokugawa-Shogune 67ff.
 Tonkrüge 71
 Tourismus und Musik 211–213, 216
 Touristen 73
 Tradition 285
 traditionelles Recht (Verfassungskonflikt) 159f.
 Transformation (s. a. Innovation, Selbstveränderung, Wandel) 140
 Transformationsprozess 145ff.
 transnational law 33, 42
 triple inheritance 20
 T-shirt 68
 Türkei 57
 Tylor, Edward B. 14
- U**
 U.K. raves 248, 251
 Überweidung 155
- Ubuntu/Uuntu 160
 underground 143, 245, 249
 Universalismus 224
 Unterricht 214–215
 Ureinwohner 26
 Urkundenbeweis 111
 Urteilerfüllungsergebnis 109
- V**
 variation 125, 126
 Verdrängung 270ff.
 Verdrängungswettkampf 287
 Vereenigde Oost-Indische Compagnie 67, 70
 Verfahrensgerechtigkeit 291
 Verfassungskonflikt 159
 Verfassungsrang 159
 Verhaltensforschung (in multi-ethnischem Kindergarten) 253ff.
 Verkörperung von Konflikten 203, 209–210
 Versäumnis 109, 116
 Versöhnung 181
 Verteidigen bedeutsamer Ressourcen 184
 Verteidigung 136
 Vertragsabschlüsse 69
 Verunsicherung, psycho-soziale 209–210
 Verwandtschaftsselektion 272f.
 Vielfalt, musikalische 222
 Völkermord, Konvention über die Verhütung und Bestrafung von 85
- W**
 Wandel (s. a. Innovation, Selbstveränderung, Transformation) 133
 Warenfetischismus 69f.
 Warenhandel 64f.
 Warenimplantate 63ff.
 Weiderecht/Agdal 193ff., 199
 Weltkartellrecht 146, 157
 Weltkultur 63, 66, 73
 Wemale 70
 Werte und Normen, musikalische 230f.
 Werte 13
 Wertewandel 221
 West-Neuguinea 169
 Wettbewerbspolitik 145ff.
 Wien, Universität – Rechtsanthropologie 92–96
 „Wilde“ 18, 26
 Winterweide 154f.
 Wirklichkeit, Fragmente der 212
 Worldbank 36, 40
 Wunderkammern 68

Y

Yombe 69

Yoritomo, Minamoto 107, 108,
114–115**Z**Zakat (obligatory alms-tax in Islam)
120

Zaouija 192, 197

Zeit 23

Zweikampf (gerichtlicher) 111f.

Zwischengruppenaggression 177

ISSN 0005-710X
ISBN 3 7696 0115 7