

Konflikte meiden oder regeln. Ethnologische Perspektiven und Befunde

Christoph Antweiler

Der Aufsatz thematisiert die Regelung von Konflikten durch Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in ethnologisch-vergleichender Perspektive. Im Mittelpunkt stehen Gewalt und kulturelle Kompetenzen bzw. gedankliche Ressourcen zur Vermeidung von Gewalt. Herausgestellt wird, dass gewaltsame Konfliktaustragung nie unausweichlich, sondern immer nur eine unter mehreren Möglichkeiten ist. Bei Gewaltkonflikten spielen demnach immer Entscheidungen mit hinein, die von individuellen Motiven, kulturellen Werten und politischen Absichten geprägt sind. Konflikte gibt es in allen Kulturen, gewaltsame Konfliktaustragung in fast jeder. Für das Verständnis von Konflikten als auch für ihre Prävention müssen die Ursachen von Konflikten von den Gründen für eine gewaltsame Austragung getrennt werden. Erklärungen von Konflikten aus Interessengegensätzen und sozialstrukturellen Faktoren sind durch die Berücksichtigung spezifischer Konfliktmotive zu ergänzen. Der menschliche Hang zu Kooperation in Kleingruppen und der nahezu universale Ethnozentrismus sind zu berücksichtigen, aber dies sind nur Verhaltensneigungen; es besteht kein Konfliktautomatismus. Gewalt ist immer nur eine unter mehreren Möglichkeiten der Konfliktaustragung. Kulturspezifische Werte, Normen und Ziele sowie Praktiken der Kindererziehung und der weitergehenden Sozialisation sind für Möglichkeiten gewaltarmer Konfliktregelung in zweifacher Hinsicht relevant, nämlich für die Konfliktwahrnehmung und für die Entscheidung, wie angesichts von kollektiven Interessenunterschieden zu reagieren ist. Auch in nichtindustriellen Gesellschaften muss Gewaltlosigkeit aktiv hergestellt werden. Hierbei spielen dritte Personen oder Instanzen oft eine zentrale Rolle, wie ich an einem Beispiel zeige.

Die meisten heutigen „ethnischen Konflikte“ haben keine spezifisch ethnischen Ursachen, aber sie werden von Beteiligten und anderen ethnisiert. Politische und wirtschaftliche Interessen werden mit der scharfen und inzwischen global bekannten Waffe kultureller Unterscheidungen ausgefochten. Wahrnehmung, Erzählformen, Interpretation und mediale Repräsentation sozialer Interessenunterschiede *als Konflikt* sind wichtig. Im Unterschied zu faktischen Unterschieden der Lebenslage, der Ressourcen und der Interessen lassen sich diese eher transformieren. Darin liegt ein verheißungsvoller Ansatz zur gewaltfreien Konfliktregulierung bzw. friedlichen Austragung – in und zwischen Gemeinschaften.¹ Der Beitrag beleuchtet daher kulturspezifische Verfahren der Konfliktregelung und die Rolle von Dritten.

Zunächst führe ich in das Themenfeld ein, indem ich Konflikt, Aggression und Gewalt begrifflich umreiße und die Menschen benenne, die kulturvergleichenden Studien zufolge am ehesten davon bedroht sind (1). Da die Grundausrichtung dieses Beitrags ethnologisch ist, beleuchte ich darauf aktuelle Forschungsrichtungen der Konfliktethnologie und der Ethnologie des Friedens und benenne einige Forschungslücken (2). Darauf aufbauend, skizziere ich den bislang noch recht geringen Wissensstand zu Universalien der Konfliktregelung (3). Mit dem Ziel einer Systematisierung stelle ich dann ein Modell vor, welches die Rolle der kulturellen Wahrnehmung einer Situation als Konflikt und die Entscheidung über die kollektive Antwort herausstellt (4). Um konkret zu zeigen, welche Rolle kulturelle Ideen und Ideale für Konflikte wie auch für ihre Bearbeitung spielen können, erläutere ich beispielhaft kulturspezifische

1 Sponsel/Gregor 1994; Sutterlüty et al. 2019; Sponsel 2021; Budka/Bräuchler 2023.

Konzepte des „Bösen“ (5). In einem ausführlichen Teil beschreibe ich dann die Mechanismen der gewaltfreien Konfliktregelung anhand einer gut erforschten Gesellschaft ohne Zentralgewalt, den Semai in Malaysia (6). Im Fazit betone ich, dass selbst Einzelfälle erfolgreicher, friedlicher oder gewaltarmer Konfliktregelung bedeutsam sind, weil sie zeigen, was menschenmöglich ist (7).²

1 Strukturen gesellschaftlicher Konflikte und „Gewalt“

Da die Wörter „Konflikt“, „Gewalt“ und „Aggression“ zum einen Alltagswörter sind, zum anderen zugleich wissenschaftlich verwendet werden und überdies in verschiedenen Wissenschaften zum Teil unterschiedlich verstanden werden, versuche ich zunächst eine einfache Klärung. „Konflikte“ bestehen im Kern aus Interessenkollisionen. Genauer besehen bestehen sie dann, wenn Menschen oder Kollektive ihre Interessengegensätze als unvereinbar ansehen und zumindest eine der Parteien eine Austragung bzw. Regelung für notwendig hält und sich dazu entscheidet. In diesem Verständnis von Konflikt gehören also immer zwei Elemente zu einem Konflikt: objektive Interessengegensätze und ihre subjektive Wahrnehmung und Entscheidung durch die Akteure. „Gewalt“ kann als die absichtliche Nutzung von körperlicher Kraft seitens einer oder mehrerer Personen oder Organisationen zur Schädigung anderer Personen oder Gegenstände verstanden werden. Aber nicht jede Schädigung einer anderen Person gilt als Gewalt. Gewalt kann daher genauer definiert werden als illegitime Anwendung physischer Kraft.³ Ein erstes Problem entsteht durch unterschiedliche Konzepte zu „Person“ in verschiedenen Kulturen. Sind Personen dauerhaft oder nicht, existieren in der Konzeption einer Gesellschaft nur einzelne oder auch juristische Personen? Ein weiteres Problem bildet Gewalt im Feld der Zauberei (*sorcery*). Hier wird zwar in dem Sinn Gewalt ausgeübt, als anderen Personen Schaden zugefügt wird, aber der Schaden wird in der Vorstellung der Beteiligten gerade nicht durch physischen Eingriff bewirkt.

„Aggression“ kann als die Tendenz zu schädigendem Verhalten gesehen werden, insbesondere der Schädigung von Personen. Die Fähigkeit zu aggressivem Verhalten ist eine Disposition, die alle Menschen haben. Aggressives Verhalten entspringt oft einer Triebspannung bzw. Frustration (impulsive Aggression). Aggression kann aber auch durch Sozialisation erlernt sein und für eigene Ziele eingesetzt werden, oft sogar in bedachter bzw. rational kalkulierter Weise (instrumentelle Aggression). Aggressives Verhalten äußert sich in Worten und besonders in Taten, insbesondere in Gewalt.

Wie unterscheiden sich Gesellschaften hinsichtlich des Vorkommens und der Rolle von Aggression und Gewalt? Hierüber weiß man wenig Sicheres, aber es bestehen durchaus tendenzielle Unterschiede zwischen verschiedenen Typen von Kulturen. In „einfachen“, also etwa politisch oder arbeitsteilig wenig differenzierten Gesellschaften ist offene Aggression eher selten. Wenn sie auftritt, ist eine häufige Ursache, dass erwartete Gegenleistungen zu einer Gabe, von Gütern oder Arbeit, nicht geliefert werden, also Reziprozitätsbetrug. Werden aber Animositäten extrem, kommt es in solchen Gesellschaften schnell zu Mord. Eine weitere verbreitete Ursache sind Fehden zwischen Verwandtschaftsgruppen. Solche Gesellschaften leben heute fast durchweg im Kontext komplexer Nationalstaaten. Hier kommt es etwa in indigenen Bewegungen gegen staatliche Maßnahmen zu internen Konflikten, bei denen Verwandtschaft eine große Rolle spielt.⁴ In komplexeren, also z. B. geschichteten Gesellschaften sind aggressive Verhaltensweisen verbreiteter und besonders offene Gewalt häufiger. Auch sind die Ursachen tendenziell andere. Konflikte drehen sich um Ressourcen wie Land und Tiere sowie um Macht.

In vielen Gesellschaften ist die Grenze zwischen privater körperlicher Gewalt und kleinen Kriegen unklar. Oft existiert Gewalt in Form institutionalisierter Fehden zwischen verschiedenen kleinen Gesellschaften oder beispielsweise Dörfern. Solche Gewalt kann chronisch sein („endemischer Krieg“), ist aber immer begrenzt; sie dauert nur kurz an und es gibt in aller Regel nur wenige Tote. Blutrachefehden sind

2 Da es heute nicht mehr viele Gesellschaften ohne Zentralgewalt gibt, die sich ethnologisch untersuchen ließen, greife ich teilweise auf andere „kleine“ Gesellschaften zurück.

3 Siehe die Beiträge in Riches 1986 sowie Riches 1991.

4 Z. B. Lanoue 2021 am Beispiel indigener Protestbewegungen gegen staatliche Wasserbaumaßnahmen in Kanada.

besonders dann zu finden, wenn es keine zentralisierte Herrschaft gibt, also in nichtstaatlichen Gesellschaften. Eine Hauptfunktion früher Herrscher scheint es gewesen zu sein, solche Konflikte zu regeln.

In systematisch kulturvergleichenden Studien konnten Ethnologen einige allgemeine Faktoren aufzeigen, die Gewalt begünstigen. Es zeigte sich, dass körperliche Gewalt besonders in solchen Gesellschaften auftritt, wo die Heirats- und Wohnregeln vorsehen, dass miteinander verwandte Männer zusammen wohnen. Mehrere Brüder wohnen mit ihren Vätern zusammen (Koresidenz fraternaler Interessengruppen) und sie verhalten sich oft gewalttätig nicht nur gegen Frauen, sondern gegen andere Personengruppen. Dies gilt auch bei denjenigen nichtmenschlichen Primaten, die patrilokale Sozialstrukturen aufweisen wie Schimpansen (nicht dagegen z. B. bei Bonobos)⁵. Ein weiterer gewaltbegünstigender Faktor ist eine extrem strenge Erziehung, die Ideale der Härte, der Unbeugsamkeit und des Mutes (bis hin zu „Töter-Idealen“) fördert. Ein dritter Faktor ist gegeben, wenn in einer Gesellschaft die Norm lokaler Endogamie gilt, d. h. die Vorschrift, den Heiratspartner in der eigenen Verwandtschaftsgruppe oder im eigenen Dorf zu nehmen.

Mord (*homicide*) ist, sehr vereinfacht gesagt, die Tötung eines Menschen in feindlicher Absicht außerhalb von legitimierten Strafen oder Kriegen. Mord ist in fast allen bekannten Gesellschaften vor allem Männersache. Täter und Opfer sind überwiegend Männer. Weltweit verbreitet ist das Vorkommen von Mord als Rache für Mord. Die Mordraten variieren sehr stark zwischen verschiedenen Gesellschaften und auch innerhalb von Ländern. So ist etwa in den Vereinigten Staaten Mord in den Südstaaten stärker verbreitet, was man u. a. mit den dort starken Vorstellungen von männlicher Ehre erklären kann. In nichtstaatlichen Gesellschaften sind die Mordraten oft sehr hoch. Dies widerspricht der Vorstellung von friedlichen Jägern und Sammlern. Mord wird meist privat gesühnt oder durch Vermeiden, z. B. Auswanderung von Täter und/oder Opfer, geregelt.⁶ Eine Erklärung für die hohe Anzahl an Morden in diesen Gruppen kann darin gesehen werden, dass es in solchen Gesellschaften keine Zentrale gibt, die das Monopol auf physische Gewaltausübung hat. Wie solche Tötungen gesellschaftlich bewertet werden, hängt oft weniger von der Beziehung von Täter und Opfer ab als von den Vorstellungen über Tod und Leben, etwa über „falschen Tod“, „schlechten Tod“ oder „unzeitigen Tod“.

Tendenziell lässt sich auch sagen, welche Personen in kulturvergleichender Sicht am ehesten von Gewalt und Mord bedroht sind. Einem vergleichsweise hohen Risiko, getötet zu werden, unterliegen nichtverwandte Kinder in Haushalten. Frauen werden weltweit häufig von ihren Ehemännern oder nach Vergewaltigungen ermordet. Alte Frauen leben überall in der Gefahr, von Räubern umgebracht zu werden. Kinder sind generell gefährdet, wenn kein männlicher Beschützer oder Unterstützer im Haushalt lebt.

Sozialpsychologen betonen mit vollem Recht, dass im Hinblick auf eine breitere psychologische Forschung zu Aggression, Konflikt und Friede vor allem Kenntnisse zur Rolle von Kultur fehlen.⁷ Auch in der Soziologie und Ethnologie gibt es vergleichsweise wenige systematische Forschungen hierzu.⁸ Ein besonders starkes Manko besteht an Untersuchungen, die notorische Konfliktauslöser, kulturspezifische Aggressionskognition, Aggressionsnormen und Gewaltideale *vergleichend* betrachten. In einigen Studien konnten mittels eines kognitionsethnologischen Herangehens kulturspezifische Gewaltvorstellungen, u. a. auch Gewaltideale, aufgezeigt werden.⁹

2 Ethnologie zu Konflikten und Gewalt – Forschungsrichtungen und Lücken

Dieser Aufsatz argumentiert aus einer disziplinären Perspektive, die verglichen etwa mit sozialpsychologischen Forschungen zu Konfliktregelung stärker an menschlichen Kollektiven (Kulturen, Ethnien) als an einzelnen Personen ausgerichtet ist. In methodischer Hinsicht bildet die Ethnologie eine Forschungstradition, die weniger auf Laboruntersuchungen aufbaut, sondern auf naturalistische Studien von Personen in ihrem realen raum-zeitlichen Lebenskontext. Solche kontextstarken Studien sind lebensnäher, bestimmte Faktoren aber auch sehr viel schwieriger zu kontrollieren. Ich sehe diese stärker kollektiv ausgerichtete

5 Wrangham/Peterson 1996.

6 Knauft 1987; Antweiler 1999a; Boehm 2000.

7 Krahé 2015.

8 Riches 1996.

9 Orywal 1996; 1998, 83–111.

Perspektive auf Aggression und den stärker naturalistischen und kulturvergleichenden Zugriff als Ergänzung zu experimentellen Studien.

Die Ethnologie nahm Konflikte erst spät ernsthaft als Forschungsthema ins Visier.¹⁰ Bis zum Zweiten Weltkrieg finden sich in ethnologischen Monographien nur wenige Hinweise auf kollektive Konflikte, besonders auf gewaltsame Auseinandersetzungen.¹¹ Ein Grund liegt in der funktionalistischen Tradition des Fachs. Biofunktionalisten wie Bronisław Malinowski und Strukturfunktionalisten wie Alfred Radcliffe-Brown und Edward Evans-Pritchard gingen davon aus, dass Gesellschaften im Normalfall stabil sind. Sie suchten nach den Gründen der Erhaltung von Gesellschaften und fahndeten nach dem funktionalen Beitrag einzelner kultureller Elemente oder Institutionen für den Fortbestand der Gesellschaft. Schon Émile Durkheim hatte das Zusammenwirken, die Kooperation und Solidarität in Gesellschaften in den Mittelpunkt der Soziologie gestellt. Marcel Mauss sah Gaben und Gegengaben als Mittel gegen kriegerische Tendenzen in Gesellschaften. In dieser Sicht waren Konflikte Ausnahmen, die Aberration vom gesellschaftlich Normalen. Sie galten als dysfunktional und führten zu gesellschaftlicher Anomie. Kulturwandel stand nicht im Mittelpunkt des Interesses. Ausgehend vom Bild einer ganzheitlichen und geschlossenen Kultur übersah man intra-kulturelle Vielfalt, Interessensgegensätze und erst recht Konflikte. Wenn solche Untersuchungen dann doch auf Konflikte stießen, beeilten sie sich, diese als stabilisierend zu deuten. Frühe Untersuchungen in komplexen Gesellschaften z. B. betonten, dass Fehden Menschen dadurch vereinen können, dass die Kämpfer gemeinsame Normen und Erwartungen haben.¹² Aber auch die zentralen theoretischen Paradigmen der meisten anderen Schulen der Ethnologie waren eher auf gesellschaftliche Kohärenz und Einheit ausgerichtet.

Das Auf und Ab in der Forschungsgeschichte der Ethnologie des Kriegs steht in engem Zusammenhang mit Ereignissen und Trends in den Herkunftsgesellschaften der Forscher. Keith Otterbein unterscheidet eine Gründungsphase (1850–1920), eine klassische Periode (1920–1960), eine „goldene“ Phase (1960–1980) und eine neuere Periode, in der die Vielfalt der Theorien zu einigen wenigen konvergiert.¹³ In der Zeit des zweiten Weltkriegs gab es einige Studien, welche die Aggressivität ganzer Völker aus ihren Sozialisationspraktiken erklären wollten (oder sollten?). Das waren vorwiegend Nationalcharakter-Studien der amerikanischen „Kultur-und-Persönlichkeit“-Schule über Feinde der USA, vor allem über Japan. In der Nachkriegszeit gab es kaum ein ethnologisches Interesse an Konflikten. Noch in den 1950er Jahren erschienen in den zwei größten ethnologischen Zeitschriften lediglich fünf Aufsätze zum Thema Gewalt und Krieg.¹⁴ Erst danach führten Weltereignisse und theoretische Umorientierungen dazu, dass Konflikt, Gewalt und Krieg zu ethnologischen Themen wurden. Zentrale Motoren hierfür waren die Konflikte während der Entkolonialisierung sowie der Vietnamkrieg. Der Marxismus wie auch die soziologische Konflikttheorie, die in den 1950er und 1960er Jahren aufkam,¹⁵ gingen – ganz entgegen dem Funktionalismus – davon aus, dass Konflikte der Normalfall in Gesellschaften sind.

Ein Großteil ethnologischer Untersuchungen zu Konflikten firmiert heute unter dem Label „Dunkle Ethnologie“ (*dark anthropology*). Sherry Ortner fasst darunter Formen einer Anthropologie seit den 1980er Jahren, die sich auf die physisch oder psychisch harten Dimensionen des sozialen Lebens (Macht, Herrschaft, Ungleichheit und Unterdrückung) sowie auf das subjektive Erleben in Form von Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung und Depression konzentriert. Sie werden vor dem Hintergrund struktureller und historischer Bedingungen gesehen, insbesondere seit dem Aufkommen des Neoliberalismus.¹⁶ Ethnologen tendieren dazu, sich mit den Menschen zu identifizieren, bei und mit denen sie forschen. Hier aber besteht die Herausforderung darin, ethnographisch mit Menschen zu arbeiten, die etwa als Kriminelle, Täter, militante Extremisten oder Terroristen eingestuft werden und die Anthropologen „nicht unbedingt mögen“¹⁷.

10 In diesem Teil verwende ich Passagen aus Antweiler 2003 in veränderter Form.

11 Otterbein 1970, 926; 2000.

12 Gluckman 1955.

13 Otterbein 2000; vgl. van der Dennen 2014.

14 Ferguson 1984, 6.

15 Etwa Collins 1975.

16 Ortner 2016, 47; 49–51.

17 Bangstad 2017.

Wenn man in modernen ethnologischen Lehr- und Nachschlagewerken explizit nach dem Stichwort „Konflikt“ sucht, findet man dagegen zunächst wenig. Auch in den Inhaltsverzeichnissen und Registern ethnologischer Lehrbücher wird man kaum fündig. Die Themen „Konflikt“ und „Umgang mit Konflikten“ wird teilweise unter „Recht“ (*law*) sowie „Normen“ und ihrer Verletzung (*norm, deviance*) abgehandelt. Gewaltsame Konflikte findet man schon eher, nämlich unter „Gewalt“ (*violence*) oder „Krieg“ (*war, warfare, primitive war, endemic war, internal war*) bzw. „Fehde“ (*feud*), also Rachegehalt aufgrund verletzter Ehre.¹⁸ Viele ethnologische Beiträge zu Konflikten firmieren somit unter „Rechtsethnologie“ (*Anthropology of Law, Legal Anthropology*), manche unter Politikethnologie (*Political Anthropology* bzw. *Anthropology of Politics*)¹⁹ und analysieren oft Institutionen oder Rituale der Konfliktregelung in einzelnen Gesellschaften. Diese Beiträge sind auch für Konflikte in Nationen relevant, denn ethnische Mobilisierung entsteht häufig dann, wenn Institutionen fehlen, die Interessen vermitteln und Konflikte regulieren.²⁰ Dies gilt etwa für Gebiete der Welt, in denen die formal existierende staatliche Macht de facto nur ein begrenztes Gewaltmonopol hat, wie in Teilen Zentralafrikas und in Teilen Myanmars.

Eine spezielle Ethnologie gewaltsamer Konflikte gibt es seit einigen Jahren unter dem Titel „Konfliktethnologie“, im angloamerikanischen Schrifttum als *Anthropology of War* oder *Anthropology of Violence*.²¹ Thema sind zumeist die kleinen Kriege der kleinen Völker, der Ethnien ohne Zentralgewalt, zunehmend werden aber auch Konflikte im nationalstaatlichen Rahmen untersucht.²² Weitergehend wird gefragt, inwiefern die Bildung von Nationen (*nation building*) prinzipiell zum Ausschluss bestimmter Kategorien und Gruppen von Menschen führt und auf diese Weise Konflikte vorprogrammiert sind.²³ Es waren gewaltsame Konflikte und besonders Kriege, welche die Diskussion ethischer Fragen in der Ethnologie überhaupt erst richtig in Gang brachten, auch wenn die angewandte Ethnologie, die es seit Beginn der Ethnologie gab, sie schon früher aufgeworfen hatte.²⁴ Eine echte und dauerhafte Auseinandersetzung mit ethischen Fragen der Forschung gab es ab den 1970er Jahren im Gefolge der Studentenbewegung und im Kontext des Krieges in Indochina („Vietnamkrieg“).

Was sind die Schwerpunkte heutiger Konfliktethnologie und wo bestehen die größten Forschungslücken? Wegen der vielen methodischen Probleme, vor allem hinsichtlich Untersuchungseinheiten und Datenqualität, sind insbesondere Studien, die breit vergleichen, also viele Merkmale und Zusammenhänge in vielen Kulturen heranziehen, rar. Besonders interethnische Konflikte in modernen Nationalstaaten werden vergleichend eher von anderen Wissenschaften angegangen. Ferner ist eine Ethnologie noch selten, die beides, Krieg und Frieden, integriert.²⁵ Nur wenige Studien behandeln die ganze Bandbreite von Beziehungen zwischen Gruppen von Feindschaft über Toleranz bis zu freundschaftlichem Miteinander. Angesichts des Fokus auf Konflikt und Gewalt wird leicht vergessen, dass ein friedliches Neben- oder Miteinander eher als Gewaltkonflikte den Normalfall darstellt.²⁶

Die ethnologischen Beiträge zur Entstehung und zur Regelung von Konflikten verfolgen zwei zumeist unverbundene Fragen mit verschiedenen Methoden.²⁷ Zum einen untersuchen Ethnologen mittels intensiver Feldforschung einzelne Fälle von Konflikten und ihrer Regelung. Hier stehen vor allem die Wahrnehmung, die Sicht und die Transformation des Konfliktes während seiner Bearbeitung im Mittelpunkt. Regional betreffen viele solcher ethnographischen Studien Neuguinea und das Amazonastiefland, da es dort noch vergleichsweise viele Gesellschaften ohne dauerhafte Zentralgewalt gibt (bzw. bis vor Kurzem gab). Die

18 Eller 2006 als m. E. bester Überblick inklusive vieler Fälle und Fallgeschichten.

19 Vgl. Roberts 1981.

20 Eckert 1998, 271.

21 Klassisch Chagnon 1988, der die evolutive Basis betont; dagegen Fry 2013; vgl. auch Rubinstein 2018 sowie als Sammelbände Haas 1990; Reyna/Downs 1994; Stewart/Strathern 2003.

22 Schmidt/Schröder 2001.

23 Wimmer 2002.

24 Für einen Überblick vgl. Antweiler 2002.

25 Beiträge in Bräunlein/Lauser 1995.

26 Jensen 1996, 10–13.

27 Ross 1990.

meisten Ethnologen untersuchen entweder interne oder externe Konflikte, während die kombinierte Erforschung beider bezüglich derselben ethnischen Gruppe selten blieb.²⁸ Bislang liefern die meisten dieser ethnologischen Fallstudien Beschreibungen einzelner Konflikte. Klassischerweise drehen sich die Studien um Konflikte in oder zwischen kleinen Gesellschaften ohne Zentralgewalt statt um interethnische Konflikte im Rahmen von Nationalstaaten. Daneben werden Erklärungen gesucht, wie z. B. Exogamie als Ursache für internen Krieg.²⁹ Bezüglich Konflikten zwischen ethnischen Gruppen zur Zeit des Erstkontakts ist umstritten, ob Fehden und Kriege, die in vielen kleinen Gesellschaften bis zur erzwungenen Pazifizierung endemisch waren (*tribal warfare, primitive warfare*) und teils bis zum Genozid gingen, auf frühe Kontakte mit Europäern zurückgehen³⁰ oder doch ökologisch bzw. demographisch zu erklären sind.³¹ Wenige Arbeiten vergleichen mehrere Erklärungen zu einem Konflikt und wägen diese ab. Ein Beispiel hierfür ist Knauffs Untersuchung extrem hoher Mordraten in einer soziopolitisch einfachen Gesellschaft in Neuguinea.³²

Der zweite ethnologische Ansatz sucht mittels eines Vergleichs von Gesellschaften nach Unterschieden in deren Konfliktverhalten und in den Lösungsformen. Die Frage ist, warum manche Gesellschaften konfliktreicher sind als andere. Insbesondere sucht man nach Korrelationen von Gewalt und Wirtschaftsform (Jäger-Sammler, Bauern, Industriegesellschaften) oder Politiktyp (Horde bzw. *band*, Stamm, Häuptlingstum, Staat). Solche kulturvergleichenden Studien, seien sie beschreibend oder erklärend, sind immer noch selten, aber sie deuten darauf hin, dass in kleinen Gesellschaften Krieg fast nur gegen andere erfolgt und in Gesellschaften tatsächlich ein konstantes Phänomen war, die nicht zwangsweise durch externe Mächte pazifiziert wurden.³³

Ein kleiner Zweig der Forschung, die *Anthropology of Peace*, befasst sich mit den wenigen bekannten dauerhaft gewaltarmen Menschengruppen, etwa der ethnischen Gruppe der Semai-Senoi in Malaysia, die ich weiter unten als Beispiel darstelle. Frühe Arbeiten deuteten die relative Friedfertigkeit mit egalitären Strukturen und friedlichen Werten und Weltbildern,³⁴ in neueren Arbeiten wird dagegen klar, dass friedliches Handeln auch das Resultat von Umwelтанpassung, individuellen Zielen und rationalen Entscheidungen sein kann, etwa als Strategie der Risikovermeidung.³⁵ Eine neuere, ausdrücklich interdisziplinär angelegte und auf Gewaltverminderung ausgerichtete Forschungsrichtung ist die „Ethnologie des Nichttötens“ (*Anthropology of Non-killing*). Hier geht es um die Gewinnung theoretischen, aber auch anwendungsorientierten Wissens durch eine Zusammenarbeit von Ethnologie und sozialwissenschaftlicher Friedensforschung.³⁶

3 Konflikterleben und Universalien der Konfliktregelung

Einerseits haben Menschen ein grundsätzliches Aggressionspotenzial. Sie können sehr gewalttätig sein; Konflikt, Gewalt und Krieg interessieren als Themen jeden. Gleichzeitig sind Gewaltausbrüche angesichts der Lebensumstände auf diesem Planeten recht selten. Eine Anthropologin vom Mars würde sich wundern, wie wenig Gewalt und Morde es auf der Welt gibt! Wie hängt das eine mit dem anderen zusammen? Wir wissen es nicht, aber auf dem Weg zu einer Antwort lohnt sich ein Blick auf andere Kulturen. Wenn wir auch nur *eine* Gesellschaft finden, die dauerhaft Gewalt meidet oder keinen Krieg führt, wäre das ein wichtiger Ansatzpunkt. Eine solche Kultur beweist, dass eine friedliche Lebensweise möglich ist. Und das wurde und wird immer wieder bezweifelt. Ebenso aufschlussreich wäre der Fund einer einzigen Gesellschaft, in der männliche Gewalt nicht oder kaum vorkommt oder in der es keine Vergewaltigungen

28 Vgl. Bollig 1992.

29 Lang 1977.

30 Blick 1988.

31 So z. B. Shankman 1991.

32 Knauff 1987.

33 Ember/Ember 1997, 5.

34 Endicott 1979; 1999; Howell/Willis 1989 und Sponsel/Gregor 1994.

35 Robarchek 1977; 1990; van der Dennen 1998; Fry 2013; Rubinstein 2018; vgl. bezüglich komplexer Gesellschaften Eltringham 2021.

36 Sponsel 2021.

gibt. Solche Nachweise würden zeigen, dass es sich bei Gewalt und Krieg nicht um Naturgesetze oder um unausweichliche strukturelle Notwendigkeiten des Lebens in Gesellschaft handelt.

Ein aktuelles Forschungsfeld sind detaillierte Studien zur subjektiven Erfahrung von Gewalt und Krieg.³⁷ Die methodische wie ethische Problematik der Konfliktethnologie wird besonders deutlich, wenn Ethnologen aus Ländern, in denen Krieg herrscht, selbst zu Ethnographen des Kriegs werden, wie beispielsweise in Gebieten Ex-Jugoslawiens.³⁸ Der makropolitische Aspekt von Gewalt im Rahmen politischer Sicherheit wird bislang nur von wenigen Ethnologen untersucht.³⁹ Seit den 1990ern widmen sich Ethnologen intensiv den Themen Staatsterror und Genozid, also physischem Völkermord.⁴⁰ Kriegsbezogene Technologie und Wissenschaft wurde bislang von Ethnologen kaum untersucht. Ein Beispiel hierfür ist das Buch von Hugh Gusterson, der aufgrund intensiver Interviews in Laboren eine Innensicht militärischer Forschung in den USA vermittelt.⁴¹

Diese Lücken werden zum Teil durch Beiträge aus anderen Teilgebieten des Fachs geschlossen. Die Politikethnologie widmet sich verstärkt auch gewaltsamen Machtkonflikten.⁴² In der Medizinethnologie und der noch jungen Ethnologie des Körpers (*Anthropology of the Body*) wird menschliches Erleiden von Gewalt untersucht.⁴³ Die ethnologische Genderforschung beschäftigt sich mit dem Thema „Gewalt im Krieg“. Medienethnologen verfolgen die Rolle von Journalisten im Krieg und den Effekt von Massenmedien auf gewaltsame Konflikte.⁴⁴ Schließlich widmen sich neuerdings Kulturökologen einem speziellen Konfliktfeld, den „Konflikten“ zwischen Menschen und (wilden) Tieren, vor allem Auseinandersetzungen zwischen Menschen um Tiere.⁴⁵ Konflikt und Gewalt werden also in vielen Feldern der Ethnologie erforscht, und Konflikt wird zunehmend als Querschnittsthema der Ethnologie gesehen.

Sämtliche Kulturen verfügen über einige Regelungen, die Mord, Gewalt und Vergewaltigung verbieten, wozu aber in der Regel Ausnahmen formuliert werden. Üblich sind Strafen durch Isolierung des für schuldig befundenen Individuums von der Gemeinschaft. Verbreitete Formen der sozialen Exklusion sind Vertreibung, Ostrazismus, Einkerkierung und Tötung. Verhalten, das als gruppenschädigend gilt, wird überall in der Welt besonders hart bestraft. Alle Kulturen verfügen über Regeln, welche die Mitgliedschaft in permanenten Sozialeinheiten bestimmen, mit daraus folgenden Rechten und Pflichten. In fast allen Kulturen finden wir nicht nur etablierte Konfliktregelungsformen und Spezialisten der Konfliktregulierung, sondern auch Spezialisten für die Entscheidung öffentlicher Angelegenheiten. Dieses Universal wurde von George P. Murdock als *government* bezeichnet. Überall nehmen Personen Führungsrollen ein, auch wenn sie eventuell nur zeitweilig oder nur situationsbezogen führen. Üblicherweise wird von Führern erwartet, dass sie freigiebig sind. Politische Führung erfolgt in der Regel als De-facto-Oligarchie, nie als volle Demokratie, nie als volle Autokratie.

Die Rechtsethnologie des zwanzigsten Jahrhunderts war stark fallorientiert und bearbeitete kaum Fragen des Naturrechts, sondern interessierte sich für die Übertragbarkeit westlicher Rechtskonzepte auf nichtwestliche Gesellschaften.⁴⁶ Aber immerhin listet Laura Nader, eine Nestorin der Rechtsethnologie, als zwei von acht grundlegenden Forschungsthemen der Rechtsethnologie folgende auf: „Is law present in

37 Malkki 1985 sowie als Sammelbände Nordstrom/Robben 1995; Orywal et al. 1996. Vgl. Lemelson/Tucker 2022 am aktuellen Beispiel postkonfliktiver Traumata in Indonesien.

38 Etwa Povrzanovic 2000 und Maček 2011 am Beispiel der erfahrungsnahen Untersuchung von Kriegen in Osteuropa. Massive ethische Fragen ergeben sich auch, wenn Ethnologen zu Genozid forschen und dann in Postkonflikt-Tribunalen als Experten fungieren; dazu als Erfahrungsbericht Hinton 2022.

39 Rubinstein/Foster 1988; Turner/Pitt 1989; Orywal 2002; vgl. auch Ryan 1995; Laubacher-Kubat 2000.

40 Avruch et al. 1992; Nagengast 1994; Ross 2000. Zu ethnologischer Forschung zu aktuellen Genoziden am Beispiel der *Khmer Rouge* in Kambodscha siehe Hinton 2002; 2022.

41 Gusterson 1998.

42 Cheater 1999.

43 Klassisch: Scheper-Hughes 1992; vgl. auch Kleinmann et al. 1997.

44 Pedelty 1995; Allen/Seaton 1999.

45 Knight 2000.

46 Adams 1998, 186.

all societies?“ und „What are the universal characteristics of law wherever it is found?“⁴⁷ Nach Leopold Pospíšil, gleichfalls Nestor der Rechtsethnologie, lassen sich folgende Universalien im Bereich des Rechts finden (*basic patterns of law*)⁴⁸. Sämtliche Gesellschaften bestrafen Normenübertretungen (*sanction*), alle Kulturen kennen Rechtsautorität (*authority*) und in sämtlichen Gesellschaften werden Dispute durch Verallgemeinerungen geregelt (*settling of disputes*), wobei Pospíšil die Basis für diese Regelungen für genetisch bedingt hält. Wolfgang Fikentscher unterstützt dies, schränkt die Universalität bezüglich grundlegender rechtlicher Denkweisen aber ein: „One negative result should be mentioned: there is as yet no indication that certain *modes* of legal thought are universal“⁴⁹.

4 Konfliktrelevante kulturspezifische Konzepte – ein Modell

In den Massenmedien ist immer schnell von „tribalen Konflikten“ oder „ethnischer Gewalt“ die Rede. Empirische Studien wie die oben erwähnten zeigen eher, dass die Ursachen von Konflikt, Aggression und Gewalt weniger grundlegend kultureller Art als vielmehr situativer bzw. ökonomischer Natur sind.⁵⁰ Kulturen sind nicht einfach als Ganze kriegerisch oder friedlich. Ein zentraler Befund ethnologischer Untersuchungen besteht darin, dass nicht nur soziale Strukturen für Konflikte und ihre Regelung bedeutsam sind, sondern auch Ideen und Ideale.

Konflikte entstehen aus Interessenskollisionen. Hier spielt eine zentrale Rolle, welche kulturspezifisch geteilten (emischen) Vorstellungen darüber bestehen, was überhaupt einen Konflikt ausmacht. Zweitens spielt eine Rolle, ob eine Interessenskollision jeweils als Konflikt eingestuft wird. Genauer besehen bestehen Konflikte dann, wenn Menschen oder Kollektive ihre Interessengegensätze als unvereinbar ansehen und zumindest eine der Parteien eine Austragung bzw. Regelung für notwendig hält und sich dazu entscheidet. In diesem Verständnis von Konflikt gehören also immer zwei Elemente zu einem Konflikt: einerseits objektive Interessengegensätze und andererseits ihre subjektive bzw. kulturspezifische Wahrnehmung und Einordnung sowie die Entscheidung seitens der Akteure. Zum einen beeinflussen sie die Wahrnehmung und Interpretation einer Situation dahingehend: „Haben wir einen Konflikt oder nicht?“. Zum anderen prägen sie die Entscheidung, wie reagiert wird, falls die Situation als Konflikt wahrgenommen wird: „Wollen wir mit Meidung, Verhandlung, Mediation durch Dritte oder mit Gewalt reagieren?“⁵¹.

Dies erlaubt eine Annäherung an ein Verständnis von Gewaltkonflikten. Wenn man Gewaltkonflikte verstehen oder erklären will, muss zwischen *Ursachen des Interessengegensatzes* und den *Gründen der konflikthaften Austragung* unterschieden werden. Deshalb unterscheide ich zwischen Konfliktmotoren und Gewaltmotiven. Objektive Interessengegensätze lassen sich weginterpretieren, und selbst unvereinbare Interessengegensätze können unter den Tisch gekehrt werden, etwa aus Furcht vor einer Niederlage im Fall eines offenen Konflikts. Damit haben Konflikte nicht nur mit Interessengegensätzen, sondern immer auch mit Interpretation und rationalen Entscheidungen über Durchsetzungsstrategien zu tun.⁵² Kollektive Konflikte haben immer eine politische Dimension, und dies gilt auch für die gewaltsame Austragung, denn Gewalt ist durchaus nicht nur die letzte explosive Stufe eines Konflikts, sondern wird oft schon früh als strategisches Mittel zur bewussten Eskalierung eingesetzt.⁵³ Ich versuche, diese Einsichten zu nutzen für ein Modell der verschiedenen Formen, Konflikte gesellschaftlich zu bearbeiten (Abb. 1).

Gegen allzu vereinfachende Aussagen, dass „die“ Ursache eines gewaltsamen Konflikts genau dies oder jenes sei, halte ich im Hinblick auf die Bewältigung von Konflikten, insbesondere gewaltsamen Auseinandersetzungen, fest:

47 Nader 1967, 2; 7.

48 Pospíšil 1986.

49 Fikentscher 1995, 64.

50 Schlee 2006.

51 Vgl. Alber 2004 für instruktive afrikanische Beispiele zur Meidung als Modus des Konfliktumgangs.

52 Ross 1990, 95; 1996; Orywal 1996; 1998; van der Dennen 1998.

53 Brubaker/Laitin 1998, 426–429.

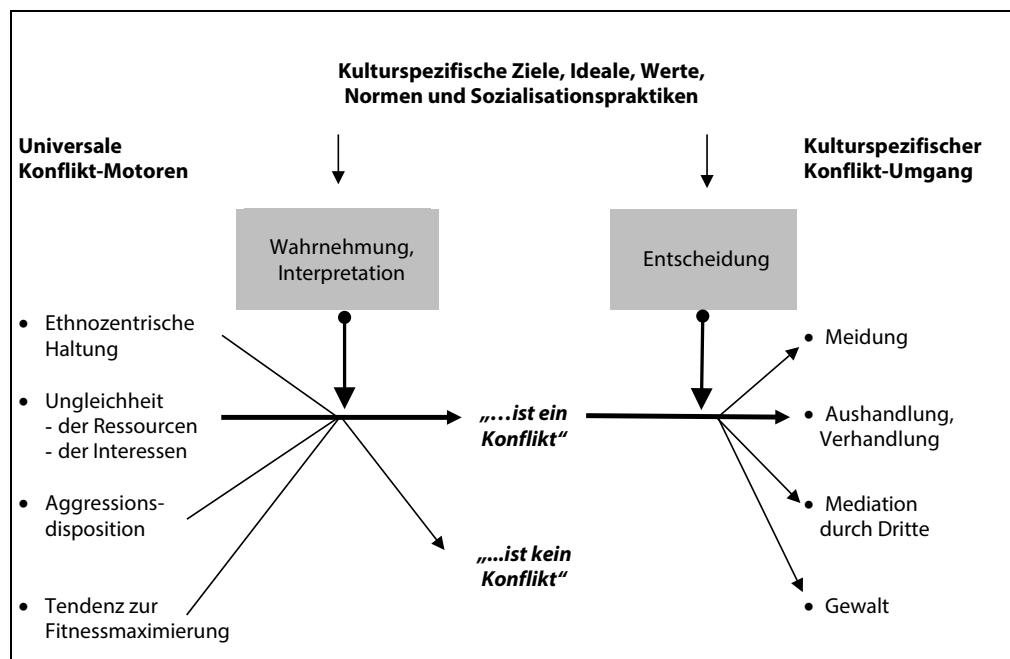


Abb. 1. Ursachen von Konflikten (Konflikt-Motoren) und Formen gewaltsamer oder friedlicher Austragung bzw. Regulierung (Konflikt-Umgang) (stark verändert nach Antweiler 2014, 43).

1. Eine genetische Disposition zu Aggression besteht zwar, aber sie ist nicht determinierend, sie führt nicht notwendigerweise zu Gewalt!
2. Individuelle Frustration führt nicht automatisch zu aggressivem Handeln; kollektive Frustration führt nicht automatisch zu gewaltsamer Konfliktaustragung!
3. Auch stark konfligierende, ja sogar unvereinbare Interessengegensätze führen nicht automatisch zu gewaltsamen Lösungen!
4. Große kulturelle Unterschiede innerhalb und zwischen Gesellschaften, ethnische oder religiös-konfessionelle Vielfalt und auch starke Fremdheit führen nicht notwendigerweise zu Gewaltkonflikten!
5. Starke Ethnizität, ausgeprägter Ethnozentrismus bzw. kollektive Stereotype über andere Gruppen führen nicht automatisch zu gewaltsamem kollektivem Handeln!
6. Es gibt keine spezifisch „ethnischen“ Gründe für begrenzte gewaltsame Konflikte bzw. Kriege, sondern evolutionäre, psychische, soziale, ökologische usw. Ursachen, zu denen spezifische situationsgeprägte Umstände treten!

Gewaltkonflikte sind umso wahrscheinlicher, je positiver eine gedankliche Rechtfertigung oder emotionale Wertung von gewaltsamen Handlungen bewertet wird und je sicherer sich die Akteure in der Annahme sind, dass diese Handlung Ruhm, Ehre oder materiellen Gewinn bringt. Die konzeptuelle Rahmung und Interpretation seitens der Akteure spielt eine entscheidende Rolle. Mit Erwin Orywal⁵⁴ ist festzuhalten, dass folgende Normen und Werte in kollektiven Konflikten gewaltfördernd wirken:

- die Befürwortung physischer Konfliktaustragung,
- die Förderung kämpferischer Ideale wie Mut und Tapferkeit,
- die Forderung der Vergeltung bei erlittenem Unrecht,
- ein positives Image von Kriegern bzw. Soldaten,
- eine Ideologie männlicher Überlegenheit.

54 Orywal 2001, 352.

5 „Das Böse“ – ein Beispiel gewaltrelevanter kultureller Konzepte

Ein Beispiel von für Konfliktregelung relevanten Ideen, die weltweit verbreitet, wenn auch je kulturspezifisch ausgeformt sind, bilden Vorstellungen vom Bösen. Sie drehen sich in vielen Gesellschaften um Leiden (*suffering*), das einer oder mehreren Personen durch andere zugefügt wird. Solches Verhalten gilt allgemein als destruktiv. Als besonders böse gilt, wer es genießt, Leiden zu verursachen. Ein solches Verhalten nicht einfach abgelehnt, sondern mit moralischen Kategorien bewertet und in aller Regel verurteilt. Damit ist die Unterstellung böser Absichten ein geeignetes Mittel, Konfliktgegner zu essentialisieren und zu dämonisieren.⁵⁵

Das Böse kann in der Sicht vieler Gesellschaften als der negative Aspekt eines moralischen Systems gesehen werden.⁵⁶ Häufig wird es als „Diebstahl am Kosmos“, nämlich als Diebstahl des Lebens gesehen, z. B. durch Leiden und besonders körperliche Verletzung oder Mord. Dagegen wird die Moral der ganzen Gesellschaft gesetzt. Dabei wird oft zwischen moralisch Bösem und metaphysisch Bösem unterschieden: Moralisch Böses geht auf menschliche Schuld zurück, während metaphysisch Böses durch kosmische Unordnung verursacht ist. Es äußert sich etwa in Krankheit, Plagen, Erdbeben, Armut, Hunger oder Ignoranz. In manchen Gesellschaften existieren auch Vorstellungen, die als „deskriptives Übel“ bezeichnet worden sind.⁵⁷ Man fürchtet beispielsweise bestimmte Plätze oder meidet die furchterregende Atmosphäre.

Das Spektrum dessen, was man als Folge des Bösen fürchtet, reicht von befürchtetem geringeren Unheil bis hin zu Tod und Zerstörung. Die auslösende Kraft oder Person erzeugt in erster Linie Schrecken. Sie wird aber auch für ihre Cleverness oder Macht bewundert und löst teilweise sogar humorvolle Reaktionen aus. In westlichen Gesellschaften wird Böses oft als intendiert und persönlich gewertet. Entsprechend wird es verurteilt und mit Konsequenzen belegt. In vielen nichtwestlichen Gesellschaften dagegen denkt man, dass Böses auch unbewusst von Menschen erzeugt werden kann, z. B. durch starke Gefühle wie Hass oder Neid. Ein Akteur kann Böses sogar gegen den eigenen Willen bewirken.

Der Bedeutungsfokus, der mit dem Wort „böse“ verbunden wird, dreht sich in vielen Gesellschaften um Dinge oder Menschen, die als physisch verdorben, ungeschickt, hässlich oder dreckig angesehen werden (etwa bei einigen Amazonasindianern, bei den Bantu in Afrika und in einigen ethnischen Gruppen in Asien). Das ist eine stärkere Form der Deutung von Paul Ricœur, der sagte, das Böse sei ursprünglich Sauberes und Reines, das verdorben ist.⁵⁸ Max Weber setzte in seiner Deutung den Akzent auf Unvollkommenheit, der sich exemplarisch in vorzeitigem, unzeitigem, nichtnatürlichem oder unkontrolliertem Tod zeige.⁵⁹ In manchen Gesellschaften existieren aber auch quasi deskriptive Vorstellungen des Bösen als einfachem Gegenteil des Guten, so bei den Hebräern. In vielen Religionen stellt sich das bekannte Problem, die Existenz des Bösen trotz eines guten Gottes zu erklären. Das ist die Aufgabe von Theodizeen als Rechtfertigungen Gottes angesichts der Existenz des Bösen.

Neben der Konzeption des Bösen als Unvollkommenheit existiert eine zweite Konzeption, die das Böse mit Exzess, mit Überangebot gleichsetzt. Im Keltischen steht dafür das Wort *ubiloz* (= „über die Maßen“, „die Grenzen überschreitend“)⁶⁰. Oft wird geglaubt, dass z. B. zu viel Wissen Böses bewirken könne. Adam entdeckt durch Eva Nacktheit, Sex und Sterblichkeit. In den großen Religionen und in den kleineren Glaubensrichtungen und lokalen Überzeugungssystemen gibt es sehr unterschiedliche Konzepte (a) zur Eigenart des Bösen, (b) zu den Ursachen des Bösen und (c) zu Gegenmaßnahmen. Diese Fragen kann ich hier nur kurz anreißen. Hinsichtlich des Verhältnisses von Gut und Böse existieren zum einen monistische Konzepte, die besagen, dass das Böse im Guten steckt. Im Unterschied dazu gehen dualistische Konzeptionen davon aus, dass Böses immer gegen Gutes steht (Böses *versus* Gutes). Extrem ausgeprägt ist das im manichäischen Dualismus der Zoroaster-Gläubigen. Eine logische Folge solch dichotomer

55 Dieser Abschnitt nutzt Passagen von Antweiler 1999b in veränderter Form.

56 Parkin 1985, 3; 8; vgl. Csordas/Olsen 2022.

57 Parkin 1985, 7.

58 Ricœur 1967.

59 Weber 1958.

60 Pocock 1985.

- Kernbedeutung des Bösen
 - negativer Aspekt moralischer Wertkategorien, moralisches Unrecht
 - nicht Gegenteil, sondern Missbrauch bzw. Perversion des Guten
 - Diskurs über menschliches Leid
- Ursache: ambivalente Kräfte, Wesen (Geister, Dämonen, Götter) oder Personen
- Manifestation: Unvollkommenheit, Schwäche, Exzess, Destruktion, Leiden
- Personalisierung: Monster, Hexen
- Symbolisierung: schwarz, Nacht, Gegenwelt, Drittes neben Gut und Schlecht, Wildheit, Natur
- Funktion: kulturadäquate Erklärung von Leiden und Unglück
- Lebensbereich: jenseits des Menschlichen, Antithese des Mensch(lich)en; Hintergrundkonzept: Theorien der menschlichen Natur, der Existenz, der Freiheit zum Bösen, der Fehlbarkeit oder Schuld

Abb. 2. Vorstellungen des Bösen: Negative und moralische Kernbedeutung und weitere Dimensionen in kulturvergleichender Sicht (stark vereinfacht nach Antweiler 1999, 95).

Vorstellungen ist der Glaube besonders in institutionalisierten Religionen, dass es das absolute Böse gebe und dass es irgendwie abgetrennt werden könne.

Vielfach gilt das Böse nicht einfach als schlecht, sondern als ambivalente Kraft. Es ist nicht Gegenteil des Guten, sondern eine gute Kraft, die missbraucht werden kann. Bei den Lugbara in Afrika glaubt man an eine mystische Kraft (*ole*). Sie kann heilen und wirkt erhaltend, wenn sie von Älteren angewandt wird, aber schadet, wenn Jüngere sie missbrauchen. Als „schlecht“ gelten die Personen, die andere durch unbewusstes Handeln schädigen, „böse“ sind dagegen diejenigen, die eigens Spezialisten für Böses anstellen.⁶¹ In einer Entgegensetzung von Natur und Kultur wird in manchen Gesellschaften auch geglaubt, dass die Kultur ein wildes Potential hat, das gezähmt werden muss. Auch hier zeigt sich die Ambivalenz des Bösen, weil es ja der verbreiteten ethnozentrischen Sicht zufolge meistens gerade die Natur und nicht die Kultur ist, der das Böse zugeordnet wird.

In allen Glaubensrichtungen wurde nach den Grundursachen der Entstehung von Bösem gesucht. In der jüdisch-christlichen Glaubenswelt wurde dabei oft eine komplizierte Verquickung von Akteur, Intention und Konsequenz angenommen. Im Hinduismus ist die Intention bösen Handelns dagegen weniger wichtig, weil das Handeln in der Gegenwart als kausale Folge früheren Handelns gesehen wird. Gegenwärtige Absichten können allenfalls die Folgen von Bösem lindern. Sufis wiederum argumentieren, da Gott alles kontrolliere, müsse auch das Böse von ihm kommen. Eine Gegenthese besagt, dass in diesem Fall Gott entweder nicht völlig fürsorglich sein könne oder nicht wirklich mächtig sei. In vielen polytheistischen Glaubensformen wird die Ursache des Bösen darin gesehen, dass Menschen Vorfahren missachteten oder Geister beleidigten. Böses kann darin bestehen, dass die kosmische Ordnung verletzt wurde, etwa durch die Missachtung sexueller Verbote (Abb. 2).

Meist sind es bestimmte Rituale, mit denen versucht wird, das Böse zu überwinden, zu bekämpfen oder gar zu entfernen. „Das Böse in der Welt kann man nicht sich selbst überlassen, wenn man auch noch so sehr an die Kraft des Guten glaubt“⁶² schreibt Kurt Goldammer als vergleichender Religionswissenschaftler. Es gibt Säuberungs- und Reinigungsriten, man wäscht sich, besprengt sich mit Wasser, reibt sich mit Öl ein, wischt sich mit Wolle ab oder schlägt sich mit Zweigen, Ruten und Peitschen. An diesen Riten wird die Verbreitung der Vorstellung deutlich, dass es bestimmte Stoffe sind, die das Böse, Üble oder Sündige transportieren. Neben diesen Sühne- und Reinigungsriten existieren Rituale der Wiedergutmachung, hinter denen die Vorstellung einer Ersatzleistung besteht. Unter den Ritualen zur Reinigung oder Wiedergutmachung finden sich kollektive und individuelle Formen. In manchen Gruppen werden Ritualexperten wie Schamanen oder Priester eingeschaltet, bei anderen dominiert die Selbstreinigung. In späten Entwicklungsstadien vieler Religionen besteht die Tendenz, dass bestimmte Institutionen das Böse

61 Middleton 1960.

62 Goldammer 1960, 450 f.

definieren und damit festschreiben (Essentialisierung). Damit geht oft einher, dass die Verantwortung als „Schuld“ in das Individuum hinein verlagert wird.

6 Frieden machen mithilfe von Dritten – Fallbeispiel Semai in Malaysia

Die Semai⁶³ gelten als friedliche Gesellschaft. Sie leben in Malaysia in Südostasien, nicht weit entfernt von den gigantischen Wolkenkratzern der Hauptstadt Kuala Lumpur. Einige von ihnen arbeiten sogar in der hypermodernen Computerstadt *Cyberjaya*. Der traditionelle Lebensraum der heute um die 20.000 Menschen zählenden Gruppe liegt aber im ländlichen Gebiet mitten auf der malaiischen Halbinsel. Die Semai wirtschaften traditionell als Sammlerinnen und Jäger. Sie leben im Wald und sie leben vom Wald. Sie nutzen eine enorme Bandbreite von Bäumen und anderen Pflanzen, sammeln Früchte und jagen kleinere Tiere. Außerdem bauen sie Reis und Maniok an und verkaufen Waldprodukte wie Rattan, aus dem in den Städten Möbel hergestellt werden. Robert Knox Dentan ist der Ethnograph der Semai. Seit 1962 verbrachte er bei ihnen insgesamt mehrere Jahre. Der US-Amerikaner war besonders fasziniert von den Semai, da er selbst aus einer Kultur kommt, in der das Leben gefährlich sein kann und in der Gewalt immer wieder verherrlicht wird. Durch das Studium dieser und weiterer gewaltarmer Kulturen wurde Dentan zum Experten für Gewaltlosigkeit und damit in den USA auch zum gefragten Experten für Gewalt.

Das große kulturelle Ideal, man könnte sogar sagen, das zentrale Kulturthema der Semai ist soziale Harmonie. Das gilt für die Beziehungen in der eigenen Gruppe genauso wie für den Umgang mit anderen – etwa mit den Vertretern der Provinzverwaltung, die in ihrem Wohngebiet eine Nickelmine errichten will. Die Semai sind kein sanftmütiges Naturvolk, bei dem es gar nicht erst zu Konflikten kommt. So etwas gibt es nur in der Pop-Ethnologie. Das Leben soll friedlich sein, und dafür tun die Semai eine Menge. Normen, Werte und die ganze Erziehung drehen sich um Gewaltlosigkeit. Auch bei ihnen gibt es Meinungsverschiedenheiten, aber sie mildern Konflikte, etwa indem sie versuchen, Gefühle des Ärgers bewusst zu unterdrücken. Auch bei ihnen gibt es Streit: Es geht um Sachbesitz und Landnutzung, um Seitensprünge und Unfruchtbarkeit.

Ein Konflikt muss aus Sicht der Semai aber ohne Gewalt ausgetragen werden. Also beruft der Häuptling bei einem solchen Anlass eine Zusammenkunft ein, das *becharaa'*. Die Kontrahenten treffen sich im Haus des Anführers und bringen Verwandte mit. Auch wer sonst noch Interesse hat, kann dazu kommen. Hier gibt es demnach nicht nur eine einzelne dritte Person und konfliktregelnde Figur bzw. Institution, sondern mehrere Mittler bzw. an der Schlichtung Beteiligte. Bei einer solchen Zusammenkunft wird zunächst einmal viel geredet und getrunken und so eine verstärkte Sozialität hergestellt. Dann tragen die Gegner ihre Sicht der Dinge vor. Sämtliche anwesenden Personen können ihre Meinung dazu sagen und Fragen an die Kontrahenten stellen. Wie in einer kalifornischen Marathon-Psychogruppe wird der Konflikt aus jeglicher Perspektive besprochen. Man redet so lange, bis wirklich alles gesagt ist. Es geht nicht um Schuldzuweisungen oder einseitige Interessendurchsetzung, sondern um Konfliktverarbeitung, und das im öffentlichen Raum. Statt sich gewaltsam abzureagieren, wird geredet, bis der Ärger verfliegen ist.

Am Ende hält der Häuptling oder einer der Alten noch eine Rede, ermahnt die Kontrahenten und betont, wie bedeutend der Zusammenhalt der Gruppe und wie wichtig die soziale Harmonie ist. Hier zeigt sich die besondere Bedeutung der Figur des Dritten. So können auch starke Konflikte in Ruhe beigelegt werden. Man achtet darauf, dass jeder mit geradem Rückgrat aus der Angelegenheit herauskommt. Da wundert es nicht, dass es bei den Semai so gut wie keine Mordfälle gibt. Sie kommen vor, aber sie sind so selten, dass Ethnologen lange annahmen, Mord sei bei ihnen gänzlich unbekannt.

63 Da sich der Aufsatz nicht primär an Ethnologen wendet, stelle ich das Folgende bewusst stark vereinfacht dar. So schreibe ich (a) trotz aller interindividuellen Unterschiede von „den Semai“ und formuliere außerdem (b) unhistorisch im ethnologischen Präsens, auch wenn manches nicht mehr der heutigen Situation entspricht. Hierfür nutze ich in veränderter Form Textteile aus Antweiler 2022. Für Details zu den Semai vgl. Endicott 1979; 1999; Robarchek/Dentan 1987; Robarchek 1990; Dentan 2002.

Die Friedlichkeit wird durch eine Vielzahl von Normen gestützt – vor allem aber durch das bei den Semai verbreitete kollektive Selbstbild. Die Semai sehen sich selbst als friedlich, während sie die Umwelt für aggressiv und feindlich halten, nicht nur die Nachbarn, sondern auch die Natur. Dort hausen böse Mächte und Geister. Die Semai haben vor allem ein klares Bewusstsein ihrer Angewiesenheit auf die eigene Gruppe. Das Teilen von Nahrung bestimmt ihr Leben, und so erziehen sie ihre Kinder nicht nur zur Gewaltlosigkeit, sondern auch dazu, alles zu teilen.

Auch für Konflikte mit anderen Gruppen haben die Semai eine eigene Herangehensweise. Werden sie bedroht, weichen sie aus, statt sich dem Konflikt zu stellen. Sie bauen ihre einfachen Häuser ab, ziehen woanders hin und errichten eine neue Siedlung. Die Semai führen keine Kriege, weder untereinander noch mit Nachbarethnien. Als Sklavenjäger ihnen nachstellten, verschwanden die Semai scheinbar spurlos im Wald. Im modernen Staat Malaysia führt die Ausweichtaktik mitunter selbst zu Problemen, zum Beispiel mit der Regierung. Dies zeigt sich etwa dann, wenn sich die räumlich flexiblen Waldbewohner nicht einfach in territorial bestimmte Muster und formale Vorgaben der Stadt- oder Regionalplanung einfügen.

Fragt man Mitglieder der Semai, warum sie so viel Wert auf ein friedliches Leben legen, erfährt man nicht viel. Das ist eine allgemeine Erfahrung von Ethnologen: Direkte Fragen nach dem Warum führen nicht weit. Die meisten Semai reflektieren ihre friedfertigen Umgangsformen im Alltag so wenig, wie sie die Existenz übernatürlicher Wesen in Frage stellen. Die Semai „wissen“ einfach, dass es sie gibt. Und so ist es im Prinzip in allen Gesellschaften: Die Kultur wird gelebt und für „natürlich“ gehalten, Zweifel an den eigenen Vorstellungen kommen selten auf. Die Semai wissen einfach, dass Harmonie wichtig ist. Sie haben ihre Gewaltvermeidung nicht erst kürzlich von westlichen Predigern gelernt oder von den internationalen Organisationen, deren Vertreter sich in Kuala Lumpur bei Banketten die Hand reichen.

Die Kultur der Semai ist gewaltarm, aber ihre einzelnen Mitglieder können durchaus aggressiv sein. Einige Männer wurden in den 1950er Jahren von den Briten rekrutiert, um die Aufstände von Kommunisten gegen die Kolonialregierung zu bekämpfen. Sie waren aggressive Kämpfer. Zurück in ihren Siedlungen kehrten sie aber zur gewohnten friedlichen Lebensart zurück. Die Semai leben in einer modernen Welt, in der sie nicht allein sind. Die Einführung von Alkohol und modernen Waffen bedroht den inneren Frieden. Sie können nicht mehr ausweichen, sie müssen heute auf andere reagieren. Viele Semai bleiben bei ihrer Haltung, lieber zu sterben als gegen andere zu kämpfen, die ihnen ihr Land wegnehmen wollen. Andere Semai argumentieren dagegen, dass die kompromisslos friedliche Haltung aufgegeben werden muss, wenn ihr Volk nicht untergehen soll.

7 Fazit zur Konfliktbeilegung: Alles, was existiert, ist möglich!

Im Fazit ist festzuhalten: Strukturelle Ungleichheit, Armut, Unterdrückung, ausgeprägte Ethnizität, Machtgier usw. können immer nur erklären, warum Interessengegensätze bestehen und warum diese von einer oder mehreren Parteien unter Umständen als unausweichliche Konflikte gesehen werden. Die gewaltsame Austragung ist aber immer ein Resultat von überindividuellen Entscheidungen, also von Politik. Denn es bleiben immer die Optionen friedlicher Konfliktregelung, etwa durch Meidung, direkte Verhandlung oder Mediation durch Dritte.

Es gibt also tatsächlich Kulturen, die dauerhaft friedvoll sind. Bislang wurden über siebzig Gesellschaften gefunden, die keine Kriege führen. Auch wenn das nur ein Bruchteil der weltweit an die 7.000 Kulturen ist, bildet es einen wichtigen empirischen Befund.⁶⁴ Selbst ein gut dokumentierter Einzelfall bedeutet: Alles, was existiert, ist möglich! Die meisten dieser gewaltmeidenden Gesellschaften sind übersichtliche ethnische Gruppen mit einigen Hundert bis wenigen Tausend Personen. Es gibt allerdings auch kleine Gesellschaften, die den Semai sogar in vielen anderen Aspekten ähneln, die aber Gewalt positiv sehen. Auch das sind wichtige Feststellungen. Schließlich leben die gewaltarmen Gesellschaften meist am Rande der modernen Zivilisation. Da liegt die Vermutung nahe, dass es Gewaltfreiheit vielleicht nur

64 Vgl. Bonta 1996 zu einer vergleichenden Untersuchung von 24 friedensorientierten Gesellschaften, die viele Aspekte mit den Semai teilen. Vgl. auch Dentan 2002 und die Website <https://peacefulsocieties.uncg.edu/societies/> [28.10.2023], mit zahlreichen Daten und weiterführender Literatur.

um den Preis von Marginalität und Isolation gibt. Angesichts der weitgehend vernetzten Kulturen ist es sinnvoll, „Friedenssysteme“ (*peace systems*) zu untersuchen, also Cluster benachbarter Gesellschaften, die ohne Krieg interagieren.⁶⁵

Können Gesellschaften auch friedlich werden, wenn sie vorher gewaltsam waren? Die Antwort ist ein vorsichtiges Ja. Ein Beispiel sind die Fipa in Tansania, eine Gruppe von über 100.000 Menschen, die von der Landwirtschaft leben. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren sie permanent in gewaltsame Konflikte verwickelt und beantworteten Gewalt mit Gewalt. Kurz nach dem Kontakt mit westlichen Gesellschaften bauten sie ihre Kultur um und wurden entschieden friedlicher. Sie stellten ihren internen Kleinkrieg und die Kriege gegen Nachbargruppen ein, sie entwickelten Normen des gewaltfreien Umgangs untereinander und sie brachten ihren Kindern den Wert des Friedens bei. In der Geschichte gibt es eine Vielzahl von Beispielen für langfristigen Wandel vom Krieg zum Frieden. Waren die Wikinger vor tausend Jahren als Gewaltmenschen an den Küsten Europas gefürchtet, gilt Norwegen heute als eines der gewaltärmsten Länder der ganzen Welt.

Es gibt also durchaus große Gesellschaften, die es geschafft haben, weitgehend ohne Mord und Krieg auszukommen. In Norwegen gibt es fast keine Tötungsdelikte. Eine ganze Reihe von Staaten hat schon lange keinen Krieg mehr erleiden müssen: Schweden seit 170 Jahren, die Schweiz seit fast 200 Jahren und Island sogar seit 700 Jahren. Bei der Schweiz und Island könnte man meinen, die gewollte oder geographische Isolation sei der Grund für diese Rekord-Friedenszeit und sie seien damit Einzelfälle ohne Vorbildfunktion. Aber immerhin haben zwanzig Staaten Perioden von mindestens hundert kriegsfreien Jahren erlebt. Einzelne Länder haben sogar ihr Militär abgeschafft oder minimiert, etwa Costa Rica.

Entgegen populären Vorstellungen bilden Gewaltlosigkeit und Frieden demnach nicht den Naturzustand vermeintlich glücklicher Gesellschaften. Er fällt nicht vom Himmel. Nun kann man die kleinen konfliktscheuen Gesellschaften nicht einfach als Modelle für die Organisation des Miteinanders in den heutigen Großgesellschaften heranziehen. Das wäre naiv. Jede Gesellschaft hat ihre Besonderheiten, das zeigt schon der Vergleich der Semai mit den Fipa. Das „Konfliktvermeidungsmanagement“ muss auf die jeweiligen Lebensbedingungen und Interaktionssituationen abgestimmt sein. Was uns diese Gruppen aber klar vor Augen führen, ist die Tatsache, dass Frieden immer durch spezifische Maßnahmen erzeugt und auch gesichert werden muss. Auch in Gesellschaften ohne Zentralgewalt bekommt man Frieden nicht geschenkt; er muss gemacht werden. Und diese Gesellschaften zeigen uns, dass man Kindern aktiv soziale Werte beibringen kann. Sie mahnen uns, dies von Anfang an, kontinuierlich und konsequent zu tun.

Auch in nichtindustriellen Gesellschaften muss Gewaltlosigkeit aktiv hergestellt werden. Dauerhafter Frieden setzt die Existenz ausdrücklich friedensstiftender Mechanismen voraus. Die heutigen Länder, in denen wenig Gewalt vorkommt, wie etwa Norwegen, haben das nur durch einen ganzen Kranz von Maßnahmen geschafft, der von Gesetzen auf Landesebene bis zum alltäglichen Umgang im Kindergarten reicht. Die Semai, die Fipa und andere friedliche Gesellschaften geben uns keine Patentrezepte, aber sie können uns motivieren und inspirieren. Sie machen Hoffnung, dass Frieden im wahrsten Sinn des Wortes machbar ist.

65 Vgl. Fry 2007 und Coleman/Fry 2021 mit vielen neueren empirischen Daten sowie einem komplexen Systemmodell zu „Friedenssystemen“.

Literatur

- ADAMS 1998: W. Y. Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*. CSLI Lecture Notes 86 (Stanford: Center for the Study of Language and Information 1998).
- ALBER 2004: E. Alber, *Meidung als Modus des Umgangs mit Konflikten*. In: J. Eckert (Hrsg.), *Anthropologie der Konflikte*. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion (Bielefeld: Transcript 2004) 169–185.
- ALLEN/SEATON 1999: T. Allen/J. Seaton (Hrsg.), *The Media of Conflict. War Reporting and Representations of Ethnic Violence* (London, New York: Zed Books 1999).
- ANTWEILER 1999a: Ch. Antweiler, *Morality as Adaptive Problem – Solving for Conflicts of Power. A Comment on Christopher Boehm’s „Conflict and the Evolution of Social Control“*. *Journal of Consciousness Studies* 7.1–2, 1999, 103–105.
- ANTWEILER 1999b: Ch. Antweiler, *Zur Ethnologie des „Bösen“*. In: J. Albertz (Hrsg.), *Renaissance des Bösen? Schriftenreihe der Freien Akademie 19* (Berlin: Freie Akademie 1999) 83–111.
- ANTWEILER 2002: Ch. Antweiler, *Ethnologie und Ethik. Praxisrelevante Grundlagendebatten*. In: F. Bliss/M. Schönhuth/P. Zucker (Hrsg.), *Welche Ethik braucht die Entwicklungszusammenarbeit? Beiträge zur Kulturkunde 22* (Bonn: Politischer Arbeitskreis Schulen 2002) 25–50.
- ANTWEILER 2003: Ch. Antweiler, *Anthropologie gewaltsamer Konflikte. Konfliktmotoren und Gewaltmotive*. In: U. Kievelitz/R. Pöschke (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktarbeit in Forschung und EZ-Praxis und der Beitrag der Entwicklungsethnologie* (Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik 2003) 26–73.
- ANTWEILER 2022: Ch. Antweiler, *Heimat Mensch. Eine populäre Ethnologie* (Aschaffenburg: Alibri 2022).
- AVRUCH ET AL. 1992: K. Avruch/P. W. Black/J. A. Scimecca (Hrsg.), *Conflict Resolution. Cross-Cultural Perspectives. Contributions in Ethnic Studies 28* (Westport: Greenwood Press and Praeger Publishers 1992).
- BANGSTAD 2017: S. Bangstad, *Doing Fieldwork among People We Don’t (Necessarily) Like*. *Anthropology News* 58, 2017, 238–243.
- BLICK 1988: J. Blick, *Genocidal Warfare in Tribal Societies as a Result of European-induced Culture Conflict*. *Man N. S.* 23, 1988, 645–670.
- BOEHM 2000: Ch. Boehm, *Conflict and the Evolution of Social Control*. *Journal of Consciousness Studies* 7.1–2, 2000, 79–101.
- BOLLIG 1992: M. Bollig, *Die Krieger der gelben Gewehre. Intra- und interethnische Konfliktaustragung bei den Pokot Nordwestkenias*. *Kölner Ethnologische Studien 20* (Münster: Lit 1992).
- BRÄUNLEIN/LAUSER 1995: P. J. Bräunlein/A. Lauser (Hrsg.), *Krieg und Frieden. Ethnologische Perspektiven. KEA-Sonderband 2* (Bremen: KEA-Edition 1995).
- BONTA 1996: B. D. Bonta, *Conflict Resolution among Peaceful Societies: The Culture of Peacefulness*. *Journal of Peace Research* 33.4, 1996, 403–420.
- BRUBAKER/LAITIN 1998: R. Brubaker/D. D. Laitin 1998, *Ethnic and Nationalist Violence*. *Annual Review of Sociology* 24, 1998, 423–452.
- BUDKA/BRÄUCHLER 2023: Ph. Budka/B. Bräuchler, *Theorising Media and Conflict*. *Anthropology of Media 10* (New York: Berghahn 2023).
- CHAGNON 1988: N. A. Chagnon, *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population*. *Science* 239, 1988, 985–992.
- CHEATER 1999: A. P. Cheater (Hrsg.), *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. *ASA Monographs 36* (London, New York: Routledge 1999).
- COLEMAN/FRY 2021: P. T. Coleman/D. P. Fry, *What Can We Learn From the World’s Most Peaceful Societies?* (https://greatergood.berkeley.edu/article/item/what_can_we_learn_from_the_worlds_most_peaceful_societies [01.06.23]).
- COLLINS 1975: R. Collins, *Conflict Sociology. Toward an Exploratory Science* (New York: Academic Press 1975).
- CSORDAS/OLSEN 2022: Th. J. Csordas/W. C. Olsen (Hrsg.), *Engaging Evil. A Moral Anthropology*. *Methodology & History in Anthropology 36* (New York: Berghahn 2022).
- VAN DER DENNEN 1998: J. M. G. van der Dennen, *The Politics of Peace in Primitive Societies. The Adaptive Rationale Behind Corroboree and Calumet*. In: I. Eibl-Eibesfeldt/F. K. Salter (Hrsg.), *Indoctrinability, Warfare, and Ideology. Evolutionary Perspectives* (Oxford: Berghahn Books 1998) 151–185.
- VAN DER DENNEN 2014: J. M. G. van der Dennen, *Peace and War in Nonstate Societies: An Anatomy of the Literature in Anthropology and Political Science*. *Common Knowledge* 20.3, 2014, 419–489.
- DENTAN 2002: R. K. Dentan, *Peace and Nonviolence: Anthropological Aspects*. In: N. J. Smelser/P. B. Baltes (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (New York: Elsevier 2002) 11140–11144.

- ECKERT 1998: J. Eckert, Ethnizität, ethnische Konflikte und politische Ordnung – Theorien und Befunde im Überblick. In: R. Eckert (Hrsg.), *Wiederkehr des „Volksgeistes“? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung* (Opladen: Leske + Budrich 1998) 271–311.
- ELLER 2006: J. D. Eller, *Violence and Culture. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach* (Belmont: Thomson Wadsworth 2006).
- ELTRINGHAM 2021: N. Eltringham, *The Anthropology of Peace and Reconciliation. Pax Humana. Critical Topics in Contemporary Anthropology* (London, New York: Routledge 2021).
- EMBER/EMBER 1997: C. R. Ember/M. Ember, Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression. In: D. L. Martin/D. W. Frayer (Hrsg.), *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past. War and Society 3* (London, New York: Routledge, Overseas Publishers Association 1997) 1–20.
- ENDICOTT 1979: K. Endicott, *Batek Negrito Religion. The Worldview of a Hunter-Gatherer People in Peninsular Malaysia* (Oxford: Clarendon Press 1979).
- ENDICOTT 1999: K. Endicott, The Batek of Peninsular Malaysia. In: R. B. Lee/R. Daly (Hrsg.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (New York: Cambridge University Press 1999) 298–302.
- FERGUSON 1984: R. B. Ferguson (Hrsg.), *Warfare, Culture, and Environment* (Orlando, New York: Academic Press 1984).
- FIKENTSCHER 1995: W. Fikentscher, *Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1995).
- FRY 2007: D. P. Fry, *Beyond War. The Human Potential for Peace* (Oxford: Oxford University Press 2007).
- FRY 2013: D. P. Fry (Hrsg.), *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views* (Oxford: Oxford University Press 2013).
- GLUCKMAN 1955: M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Glencoe: The Free Press 1955).
- GOLDAMMER 1960: K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft* (Stuttgart: Kröner 1960).
- GUSTERSON 1998: H. Gusterson, *Nuclear Rites. A Weapon Laboratory at the End of the Cold War* (Berkeley: University of California Press 1998).
- HAAS 1990: J. Haas (Hrsg.), *The Anthropology of War* (Cambridge: Cambridge University Press 1990).
- HINTON 2002: A. L. Hinton (Hrsg.), *Genocide. An Anthropological Reader. Blackwell Readers in Anthropology 3* (London: Blackwell 2002).
- HINTON 2022: A. L. Hinton, *Anthropological Witness. Lessons from the Khmer Rouge Tribunal* (New York: Cornell University Press 2022).
- HOWELL/WILLIS 1989: S. Howell/R. Willis (Hrsg.), *Societies at Peace. Anthropological Perspectives* (London, New York: Routledge 1989).
- JENSEN 1996: J. Jensen, Feindschaft, Toleranz und Freundschaft zwischen Völkern, Lokalgruppen und Konfessionen. Ein Panorama von Beziehungen in ethnologisch-vergleichender Sicht. In: G. Becker/P. Kramer (Hrsg.), *Fremdsein – hierzulande und anderswo* (Hamburg: Wayasbah) 1–20.
- KLEINMANN ET AL. 1997: A. Kleinman/V. Das/M. Lock (Hrsg.), *Social Suffering* (Berkeley: University of California Press 1997).
- KNAUFT 1987: B. M. Knauft, *Reconsidering Violence in Simple Societies: Homicide among the Gebusi of New Guinea. Current Anthropology 28, 1987, 457–482.*
- KNIGHT 2000: J. Knight (Hrsg.), *Natural Enemies. People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective. European Association of Social Anthropology* (London, New York: Routledge 2000).
- KRAHÉ 2015: B. Krahe, Aggression – Eine sozialpsychologische Perspektive. In: G. Hartung/M. Herrgen (Hrsg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression* (Wiesbaden: Springer 2015) 13–48.
- LANG 1977: H. Lang, *Exogamie und interner Krieg in Gesellschaften ohne Zentralgewalt* (Hohenschäftlarn: Klaus Renner 1977).
- LANOUE 2021: G. Lanoue, *Brothers. The Politics of Violence among the Sekani of Northern British Columbia. Explorations in Anthropology* (London, New York: Routledge 2021).
- LAUBACHER-KUBAT 2000: E. Laubacher-Kubat, *Einmischung für den Frieden. Prävention und Bearbeitung ethnopolitischer Konflikte* (Zürich: Rüegger 2000).
- LEMELSON/TUCKER 2022: R. Lemelson/A. Tucker, *Widening the Frame with Visual Psychological Anthropology. Perspectives on Trauma, Gendered Violence, and Stigma in Indonesia. Culture, Mind, and Society* (London u. a.: Palgrave Macmillan 2022).

- MAČEK 2011: I. Maček, Sarajevo under Siege. *Anthropology in Wartime. The Ethnography of Political Violence* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011).
- MALKKI 1985: L. H. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (Chicago: University of Chicago Press 1985).
- MIDDLETON 1960: J. Middleton, *Lugbara Religion* (Oxford: Oxford University Press for International African Institute 1960).
- NADER 1967: L. Nader (Hrsg.), *Law in Culture and Society* (Berkeley: University of California Press 1967).
- NAGENGAST 1994: C. Nagengast, *Violence, Terror, and the State*. *Annual Review of Anthropology* 23, 1994, 109–136.
- NORDSTROM/ROBBEN 1995: C. Nordstrom/A. C. G. M. Robben (Hrsg.), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival* (Berkeley: University of California Press 1995).
- ORTNER 2016: Sh. B. Ortner, *Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties*. *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 6.1, 2016, 47–73.
- ORYWAL 1996: E. Orywal, *Krieg als Konfliktaustragungsstrategie – Zur Plausibilität von Kriegsursachentheorien aus kognitions-ethnologischer Sicht*. *Zeitschrift für Ethnologie* 121, 1996, 1–48 (dazu Diskussion und Replik 49–99).
- ORYWAL 1998: E. Orywal, *Zur Anthropologie des Krieges*. In: R. Eckert (Hrsg.), *Wiederkehr des „Volksgeistes“? Ethnizität, Konflikt und politische Bewältigung* (Opladen: Leske + Budrich 1998) 83–141.
- ORYWAL 2001: E. Orywal, *Bellizistische Motive in kulturvergleichender Sicht*. In: W. Böhm/M. Lindauer (Hrsg.), *Welt ohne Krieg? Elfes Symposium der Universität Würzburg* (Stuttgart: Klett 2001) 335–361.
- ORYWAL 2002: E. Orywal, *Krieg oder Frieden. Eine vergleichende Untersuchung kulturspezifischer Ideale – Der Bürgerkrieg in Belutschistan/Pakistan*. *Kölner Ethnologische Mitteilungen* 13 (Berlin: Reimer 2002).
- ORYWAL ET AL. 1996: E. Orywal/A. Rao/M. Bollig (Hrsg.), *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen* (Berlin: Reimer 1996).
- OTTERBEIN 1970: K. F. Otterbein, *The Evolution of War. A Cross-cultural Study* (New Haven: HRAF Files 1970).
- OTTERBEIN 2000: K. F. Otterbein, *A History of Research on Warfare in Anthropology*. *American Anthropologist* 101.4, 2000, 794–805.
- PARKIN 1985: D. Parkin, *Introduction*. In: D. Parkin (Hrsg.), *The Anthropology of Evil* (Oxford: Blackwell 1985) 1–25.
- PEDELTY 1995: M. Pedelty, *War Stories. The Culture of Foreign Correspondents* (London, New York: Routledge 1995).
- POCOCK 1985: D. Pocock, *Unruly Evil*. In: D. Parkin (Hrsg.), *The Anthropology of Evil* (Oxford: Blackwell 1985) 42–55.
- POSPÍŠIL 1986: L. Pospíšil, *Belief Systems, Ritual and Magic*. Unveröffentlichtes Manuskript Yale 1986.
- POVRZANOVIC 2000: M. Povrzanovic, *The Imposed and the Imagined as Encountered by Croatian War Ethnographers*. *Current Anthropology* 41.2, 2000, 151–162.
- REYNA/DOWNS 1994: St. Reyna/R. E. Downs (Hrsg.), *Studying War. Anthropological Perspectives*. *War and Society* 2 (Langhorne: Gordon and Breach 1994).
- RICHES 1986: D. Riches (Hrsg.), *The Anthropology of Violence* (Oxford: Oxford University Press 1986).
- RICHES 1991: D. Riches, *Aggression, War, Violence: Space/Time and Paradigm*. *Man N. S.* 26, 1991, 281–298.
- RICŒUR 1967: P. Ricœur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press 1967).
- ROBARCHEK 1977: C. A. Robarchek, *Semai Nonviolence. A Systems Approach to Understanding*. Dissertation University of California, Riverside 1977.
- ROBARCHEK 1990: C. A. Robarchek, *Motivations and Material Causes. On the Explanation of Conflict and War*. In: J. Haas (Hrsg.), *The Anthropology of War* (Cambridge etc.: Cambridge University Press 1990), 56–76.
- ROBARCHEK/DENTAN 1987: C. A. Robarchek/R. K. Dentan, *Blood Drunkenness and the Bloodthirsty Semai: Unmaking Another Anthropological Myth*. *American Anthropologist* 89.2, 1987, 356–365.
- ROBERTS 1981: S. Roberts, *Ordnung und Konflikt. Eine Einführung in die Rechtsethnologie* (Stuttgart: Klett-Cotta 1981).
- ROSS 1990: M. H. Ross, *The Culture of Conflict and Conflict Management: Linking Societal and Dispute Level Theories*. *Zeitschrift für Ethnologie* 115, 1990, 91–109.
- ROSS 1996: M. H. Ross, *The Management of Conflict. Interpretations and Interests in Comparative Perspective* (New Haven: Harvard University Press 1996).
- ROSS 2000: M. H. Ross, *Creating the Conditions for Peacemaking: Theories of Practice in Ethnic Conflict Resolution*. *Ethnic and Racial Studies* 23.6, 2000, 1002–1034.

- RUBINSTEIN 2018: R. A. Rubinstein, Peace. In: H. Callan (Hrsg.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (London: Wiley-Blackwell 2018) 1–10.
- RUBINSTEIN/FOSTER 1988: R. A. Rubinstein/M. L. Foster (Hrsg.), *The Social Dynamics of Peace and Conflict. Culture in International Security* (Boulder: Westview Press 1988).
- RYAN 1995: St. Ryan, *Ethnic Conflict and International Relations²* (Aldershot: Dartmouth 1995).
- SCHEPER-HUGHES 1992: N. Schepher-Hughes, *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of Columbia Press 1992).
- SCHLEE 2006: G. Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte* (München: Beck 2006).
- SCHMIDT/SCHRÖDER 2001: B. Schmidt/I. F. Schröder (Hrsg.), *Anthropology of Violence and Conflict. European Association of Social Anthropologists* (London, New York: Routledge 2001).
- SHANKMAN 1991: P. Shankman, Culture Contact, Cultural Ecology, and Dani Warfare. *Man N. S.* 26, 1991, 299–321.
- SPONSEL 2021: L. E. Sponsel, *Nonkilling Anthropology: A New Approach to Studying Human Nature, War, and Peace* (Honolulu: Center for Non-Killing 2021).
- SPONSEL/GREGOR 1994: L. E. Sponsel/Th. Gregor (Hrsg.), *The Anthropology of Peace and Nonviolence* (Boulder: Lynne Rienner Publications 1994).
- STEWART/STRATHERN 1994: P. Stewart/A. J. Strathern, *Violence. Theory and Ethnography* (New York, London: Continuum International Publishing Group 1994).
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019).
- TURNER/PITT 1989: P. R. Turner/D. Pitt (Hrsg.), *The Anthropology of War and Peace. Perspectives on the Nuclear Age* (Granby: Bergin & Garvey 1989).
- WEBER 1958: M. Weber, *The Religion of India* (Glencoe, Illinois: The Free Press 1958).
- WIMMER 2002: A. Wimmer, *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press 2002).
- WRANGHAM/PETERSON 1996: R. Wrangham/D. Peterson 1996: *Demonic Males. Apes and the Origin of Human Violence* (New York: Houghton Mifflin 1996).