

Würzburger Studien zur
Vor- und Frühgeschichtlichen
Archäologie

Julius-Maximilians-

**UNIVERSITÄT
WÜRZBURG**



Band 9

Matthias Jung

**Konfliktvermeidung und
Konfliktbeilegung in Gesell-
schaften ohne Zentralgewalt**



Matthias Jung (Hrsg.)

Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt

Würzburger Studien zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie

Herausgeber

Frank Falkenstein und

Heidi Peter-Röcher

Band 9

Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt

herausgegeben von
Matthias Jung

Würzburger Studien zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie

Herausgegeben vom Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie
Institut für Altertumswissenschaften

Herausgeber
Frank Falkenstein und Heidi Peter-Röcher

Schriftleitung
Matthias Jung und Natalie El Dana

Layout
Marcel Honeck

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Projektnummer 446715504



Impressum

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Würzburg University Press
Universitätsbibliothek Würzburg
Am Hubland
D-97074 Würzburg
www.wup.uni-wuerzburg.de

© 2024 Würzburg University Press
Print on Demand

ISSN 2367-0681 (print)
ISSN 2367-069X (online)
ISBN 978-3-95826-240-9 (print)
ISBN 978-3-95826-241-6 (online)
DOI 10.25972/WUP-978-3-95826-241-6
URN urn:nbn:de:bvb:20-opus-348086



This document - excluding the cover - is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>
This CC license does not apply to third party material (attributed to another source) in this publication.



The cover page is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Inhalt

Einführende Bemerkungen des Herausgebers.....	7
Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt. Negative Reziprozität, Konfigurationen des Dritten und die Bedeutung materieller Kultur	
Matthias Jung	11
Reziprozität in Transgression. Zum Übergang zwischen negativer und positiver Reziprozität	
Thomas Loer	121
Über Eskalation	
Dietmar Hübner	155
Blutsbande. Ethnische „Verwandtschaft“ als Tiefendimension sozialer Ungleichheit	
Ferdinand Sutterlüty	177
Justiznutzung und Medizinnutzung in der europäischen „Frühmoderne“ (1500–1800): Ähnlichkeiten, Unterschiede, Perspektiven	
Martin Dinges.....	205
Vermittelnde Konfliktregulierung in segmentärer und funktional-differenzierter Gesellschaft	
Justus Heck.....	215
Konfliktbearbeitung und Vermittlungsvermeidung in versozialwissenschaftlichen Gesellschaften: Beobachtungen zur Struktur und Dynamik mediatorischer Interaktion	
Peter Münte.....	237
Akephale Konfliktkonstellationen in der ver-staatlichten Gegenwart und die Frage nach der Einhegung von Gewalt: eine Skizze	
Lotta Mayer	267
Kollektivverantwortlichkeit und Konfliktaversion als Probleme tribaler Diplomatie	
Ramy Youssef	287
Not Giving Anyone a Bad Gallbladder: Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung bei den Teduray	
Jochen Schwenk.....	301
Indigene Justiz, Rechtspluralismus und Ursachen des Wandels in Peru und Ecuador	
Hans-Jürgen Brandt	319

Konflikte meiden oder regeln. Ethnologische Perspektiven und Befunde	
Christoph Antweiler	339
Figurationen des Dritten in Konfliktverläufen	
Jürg Helbling	357
Ethnozoologische Perspektiven zur inhaltlichen Erschließung prähistorisch-archäologischer (Be-)Funde: Matthias Jungs archäologische Adaption der Objektiven Hermeneutik im Kontext paralleler Debatten in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie	
Ulrich Veit	371
„Stellt Euch vor, es ist Krieg, und kaum einer geht hin...“ – Soziale Strukturen, Kognition und Konfliktregelung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt	
Heidi Peter-Röcher.....	393
Wer sich nicht selbst hilft, dem wird nicht geholfen Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung im prähistorischen europäischen Recht	
Raimund Karl.....	405
Auf der Suche nach Frieden. Zur Gestaltung von Nachkriegsordnungen – eine archäologische Spurensuche	
Stefan Burmeister	429
Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in der Südzone des Nordischen Kreises und Polen	
Jutta Kneisel, Anna K. Loy, Oliver Nakoinz, Stefanie Schaefer-Di Maida	443
Autorinnen und Autoren	479

Einführende Bemerkungen des Herausgebers

Dieser Band der „Würzburger Studien zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie“ legt zum einen die Ergebnisse des DFG-Projektes „Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt“ vor, das zwischen dem 1. April 2021 und dem 31. März 2024 am Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie des Instituts für Altertumswissenschaften der Julius-Maximilians-Universität Würzburg angesiedelt war und unter der Leitung des Herausgebers durchgeführt wurde. Sein einleitender Beitrag gliedert sich nach den drei Themen, die im Rahmen des Projektes bearbeitet wurden.¹ Das erste zielte auf eine begriffliche Klärung des Phänomens der *negativen Reziprozität*, die nicht als Derivat oder Verfallserscheinung „eigentlicher“ Reziprozität zu verstehen ist, sondern gleichursprünglich mit der positiven in einer strukturellen Reziprozität gründet. Konkret geht es um die Frage, wie Beziehungen des Austauschs wechselseitiger schädigender Handlungen in Gang gesetzt werden, mittels welcher Mechanismen sie auf Dauer gestellt und wie sie gegebenenfalls beendet werden können. Ein wichtiger empirischer Faktor für den Umgang mit Dynamiken negativer Reziprozität ist die Erweiterung der dyadischen Konstellation zu einer triadischen durch Einbeziehung eines Dritten (oder von etwas Dritten). Die gängigen Konfliktmanagementtypologien beschreiben zumeist rollenförmig agierende, unparteiische, personale und singuläre Dritte, deshalb lag der Fokus im Kontext des Projektes auf *Konfigurationen von Dritten*, die von diesen Typologien invisibilisiert werden, das heißt auf parteiischen oder kollektiv verfassten Dritten sowie tatsächlich unsichtbaren, also imaginierten, fiktiven, abwesenden oder antizipierten Dritten. Und schließlich wurde untersucht, welche Bedeutungen der *materiellen Kultur* in Prozessen der Konfliktregelung zukommen, welche Funktionen konkrete Objekte übernehmen können bei der Definition und Einrichtung der Situation, der Symbolisierung von Transformationen und Fortschritten in Konfliktlösungsprozessen sowie der sinnfälligen und dauerhaften Symbolisierung der erzielten Ergebnisse.

Zu diesen drei thematischen Schwerpunkten haben die Autorinnen und Autoren weiterführende Beiträge verfasst. Da eine ursprünglich geplante Tagung sich aufgrund der Unwägbarkeiten, welche die COVID-19-Pandemie mit sich brachte, nicht durchgeführt werden konnte, wurden sie eingeladen, sich mit einem oder mehreren dieser Themen aus der Perspektive ihrer jeweiligen Disziplin – Archäologie, Soziologie, Philosophie, Ethnologie, Geschichts- und Politikwissenschaften – auseinanderzusetzen. Die meisten der Autorinnen und Autoren haben zwei oder drei der Themen mit unterschiedlichen Gewichtungen aufgegriffen, ihre Beiträge bilden in ihrer Gesamtheit ein Kontinuum, weshalb auf eine Gliederung verzichtet wird, die sie unter jeweils eines dieser Themen subsumieren würde. Zur Orientierung sollen die Beiträge kurz charakterisiert werden.

Vor dem Hintergrund einer Theorie der strukturellen oder konstitutiven Reziprozität geht *Thomas Loer* der Frage nach, wie eine Transgression von positiver zu negativer Reziprozität (und umgekehrt) gestaltet werden kann, welche Möglichkeiten empirisch bezeugt sind, auf Dynamiken negativer Reziprozität zu reagieren, und welche sozialen Folgen diese Reaktionen jeweils nach sich ziehen.

Das Phänomen der Eskalation von Auseinandersetzungen zwischen Konfliktparteien ist seitens der Philosophie und Ethik bislang kaum untersucht worden. *Dietmar Hübner* nimmt sich dieses Desiderates

1 Die Wahl dieser drei Schwerpunkte erklärt sich aus der Genese des Projektes, das, ausgehend von dem Frankfurter LOEWE-Schwerpunkt „Prähistorische Konfliktforschung“ (2016–2019), im Zuge einer Initiative zu einem Sonderforschungsbereich zum Thema „Konfliktausgänge“ konzipiert wurde. Innerhalb dieses SFB, der letztlich nicht zustande gekommen ist, sollte es die Funktion eines Drehscheiben- oder Schnittstellenprojektes haben.

an und analysiert die normative Tiefenstruktur von Eskalationen als Schlüssel zu einem Verständnis der Stabilität eskalierender Konflikte, ihrer psychosozialen Dynamik sowie paradoxal erscheinender Ausdrucksformen.

Die Verweigerung von Reziprozität schildert *Ferdinand Sutterlüty* am Beispiel einer Blutspendeaktion, die ein türkischer Moscheeverein als Teil einer Integrationsstrategie initiierte. Mit dem symbolisch hoch aufgeladenen Blut werden von der autochthonen Bevölkerung zugleich die angestrebten Einebnungen interethnischer Ungleichheiten sowie die mit den Spenden verbundenen konkreten Reziprozitätserwartungen zurückgewiesen.

Martin Dinges' Konzept der „Justiznutzung“ meint eine Instrumentalisierung der Justiz beispielsweise mittels einer gleichzeitigen oder alternativen Nutzung verschiedener justizförmiger Angebote nach Opportunitätskriterien. Ausgehend von diesem Konzept, ermittelt er Gemeinsamkeiten mit und Differenzen zu der Nutzung medizinischer Angebote in der europäischen Frühmoderne.

Justus Heck untersucht vergleichend Formen der Konfliktvermittlung in segmentären Gesellschaften einerseits und funktional differenzierten Gesellschaften andererseits. Während in gering differenzierten sozialen Systemen diese selbst als implizite Dritte fungieren, unabhängig davon, ob konkrete Personen schlichtend intervenieren, und die Vermittlung ritualhafte Züge trägt, ermöglichen funktional differenzierte Gesellschaften verfahrensförmige, formalisierte und professionalisierte Vermittlungen.

Im Mittelpunkt des Beitrags von *Peter Münte* steht die detaillierte Analyse von Ausschnitten des Transkripts einer Mediationssitzung, die exemplarische Einblicke in die Struktur und den Verlauf mediatorischer Interaktion gewährt – auch bezüglich der Frage, welchen Einfluss die Artefaktkultur moderierter Kommunikation, insbesondere die Verwendung eines Flipcharts, auf diesen Verlauf nimmt.

Lotta Mayer fragt nach akephalen Konfliktkonstellationen in Gesellschaften, in denen entweder eine Zentralgewalt zwar existiert, jedoch faktisch nicht willens bzw. nicht in der Lage ist, Konflikte zu regulieren, oder aber den Konfliktparteien selbst daran gelegen ist, ein Eingreifen der Zentralgewalt durch klandestines Handeln zu verhindern, und sie deshalb auf Formen der Selbstregulation von Konflikten zurückgreifen.

Eigentümlichkeiten diplomatischer Konfliktlösungen unter den Rahmenbedingungen segmentärer Gesellschaften geht *Ramy Youssef* nach. Zu diesen Bedingungen zählen die Kollektivverantwortlichkeit, also die Zurechnung individuellen Verhaltens auf die Gruppenzugehörigkeit des Individuums, sowie die Alternativlosigkeit einer Kommunikation unter Anwesenden. Darüber hinaus kontrastiert er die Besonderheiten tribaler und moderner Diplomatie.

Der Beitrag von *Jochen Schwenk* diskutiert am Fallbeispiel der Teduray (südliche Philippinen) Institutionen der Mediation und Konsensfindung, mit denen Dynamiken negativer Reziprozität begegnet werden kann, wie beispielsweise die Versammlung des *tiyawan*, in dem öffentlich und mittels einer ritualisierten Sprache der Konflikt in ein zum Wohle aller zu lösendes Problem transformiert wird.

Auf der Grundlage einer quantitativen Analyse untersucht *Hans-Jürgen Brandt* Konfliktlösungen und deren Wandel unter der Bedingung des Rechtspluralismus in andinen Gemeinschaften Perus und Ecuadors. Die indigene Justiz ist einerseits wegen ihrer friedensstiftenden und integrativen Funktion angesehen, sie ist andererseits aber nicht universalistisch orientiert und steht, beispielsweise im Hinblick auf Körperstrafen, zuweilen in Widerspruch zu den Menschenrechten.

In einer ethnologisch-vergleichenden Perspektive zeigt *Christoph Antweiler* auf, dass auch in nicht-industriellen Gesellschaften Gewaltlosigkeit aktiv hergestellt werden muss, welche Ressourcen und kulturellen Kompetenzen dazu erforderlich sind und welche Rolle dritte Personen oder Instanzen dabei spielen können. Mechanismen gewaltfreier Konfliktregelung beschreibt er anhand des Fallbeispiels der Semai in Malaysia.

Ebenfalls ethnologisch-vergleichend befasst sich *Jürg Helbling* mit dem Einfluss bestimmter Drittparteien auf den Verlauf tribaler Kriege: den Alliierten einer Lokalgruppe, die sie im Kampf gegen einen Feind unterstützen, und einem gemeinsamen Feind, gegen den sich zwei Lokalgruppen verbünden. Beide Typen von Drittparteien beeinflussen nicht nur die Einhegung oder Beilegung von Gewaltkonflikten, sie können auch zu ihrer Verlängerung und Verschärfung beitragen.

Ulrich Veit reflektiert Fragen der archäologischen Modell- und Theoriebildung, insbesondere die Aktualität einer sich als kulturalanthropologisch verstehenden und auf allgemein-vergleichenden Analogien

basierenden Archäologie, die zur Deutung des Quellenmaterials einer Erweiterung um kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Konzepte bedarf.

Vor dem Hintergrund eines kognitionsethnologischen Ansatzes hinterfragt *Heidi Peter-Röcher* die Interpretation einiger auf dem endneolithischen Gräberfeld von Eulau Bestatteter als Opfer eines Massakers. Die zahlreichen verheilten Schädelverletzungen zeugen eher davon, dass Konflikte zwar unter Anwendung von Gewalt, aber auf einer niedrigen Eskalationsstufe beigelegt wurden, wofür sie als Modell das Spektrum ritualisierter Gewaltformen bei den südamerikanischen Yanomami anführt.

Raimund Karl diskutiert Konfliktlösungsmodi, wie sie üblich waren während der allmählichen Herausbildung (staatlicher) Zentralgewalten in Europa. Die frühen europäischen Rechtssysteme bestanden in der Explikation mündlich tradiert oder der Verschriftlichung lokal konstituierter Rechtsverständnisse, für die trotz der entstehenden Zentralgewalten vor allem Selbsthilfemechanismen maßgebend waren.

Ein in der archäologischen Konfliktforschung bislang wenig beachtetes Thema, die Geschehnisse nach Kampfhandlungen und die Etablierung einer Nachkriegsordnung, verbunden mit der Entstehung symbolischer Landschaften als Element einer Erinnerungskultur, behandelt *Stefan Burmeister*, der unter anderem die Ereignisse nach dem sog. Karfreitagsgefecht der Bundeswehr am 2. April 2010 in Afghanistan und die Rolle der materiellen Kultur in diesem Kontext analysiert.

Jutta Kneisel, Anna K. Loy, Oliver Nakoinz und *Stefanie Schaefer-Di Maida* formulieren ein Modell, das verschiedene Stufen der Eskalation und der Deeskalation von Konflikten unterscheidet, und untersuchen für die Südzone des Nordischen Kreises sowie für Polen, wie die Deeskalationsstufen in der materiellen Kultur der Bronze- und frühen Eisenzeit – von einzelnen Objekten bis hin zur Umgestaltung von Landschaften – Ausdruck fanden.

Mein großer Dank gilt Frank Falkenstein, zunächst für die freundliche Aufnahme eines Frankfurter Exilanten und seines Projektes am Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, dann aber auch für die Möglichkeit, dieses Buch als Band der Reihe „Würzburger Studien zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie“ erscheinen zu lassen.

Großen Dank schulde ich auch Marcel Honeck für das Erstellen des Layouts und Natalie El Dana (beide Würzburg) für ihr sorgfältiges Lektorat. Der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts in Frankfurt am Main bin ich sehr dankbar für die über Jahre gewährte Gastfreundschaft, Alexander Gramsch und Julia Hahn (Redaktion der RGK) sind mir darüber hinaus eine unermüdliche Hilfe in redaktionellen Fragen gewesen. Hélène Blitte, Chantal Knoll und Eliza Stolarczyk haben dankenswerterweise die fremdsprachigen Zitate durchgesehen.

Schließlich danke ich den Autorinnen und Autoren für ihre instruktiven und bereichernden Beiträge sowie die angenehme Zusammenarbeit.

Gewidmet sei der Band dem Andenken meiner verehrten akademischen Lehrer Silvia Bovenschen (1946–2017), Wolf Kubach (1940–2022) und Ulrich Oevermann (1940–2021).

Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt.

Negative Reziprozität, Konfigurationen des Dritten und die Bedeutung materieller Kultur

Matthias Jung

„Given this gloomy picture, the obvious question is, why are we not all dead?“

Robert Jervis¹

1 Negative Reziprozität. Begriff, Bedeutung und Missverständnisse

1.1 Positive, negative und strukturelle Reziprozität

Die Verwendung des Begriffs der „negativen Reziprozität“ in Sozialtheorien ist vielgestaltig und uneinheitlich. Nicht nur wird er als Synonym für Rache und Vergeltung gebraucht, er bezeichnet auch so unterschiedliche Phänomene wie die Nebenfolgen eigeninteressierten Handelns, die absichtliche Schädigung anderer oder die altruistische Bestrafung durch unbeteiligte Dritte. Die folgenden Ausführungen geben einen Überblick darüber, wie verschiedenartig „negative Reziprozität“ verwendet wird, und versuchen, vor dem Hintergrund eines Strukturmodells von Reziprozität einen Beitrag zur Klärung der mit diesen unterschiedlichen Deutungen verbundenen Missverständnisse zu leisten.

Die Klage über eine fehlende Definition von Reziprozität und die Unklarheit, was damit eigentlich genau bezeichnet wird, ist geradezu ein Topos in der einschlägigen Literatur. So konstatierte Claude Meillassoux bereits in den 1970er Jahren: „Mangels einer wissenschaftlichen Behandlung ist dieser intuitive Begriff so verschlissen worden, daß er nunmehr jede Bewegung oder Absicht umfaßt, die in umgekehrter Richtung wirkt (oder es zu tun scheint)“². Dieses Urteil gilt David Graeber zufolge auch noch Jahrzehnte später, denn „folgt man dem heutigen Gebrauch, kann Reziprozität fast alles bedeuten. Der Begriff ist nahezu bedeutungslos“³. Selbst in einem Buch, das den Titel „Man in Reciprocity“ trägt, unterläßt es der Verfasser, Howard P. Becker, eine Definition von Reziprozität zu formulieren,⁴ und Georg Elwert weist darauf hin, dass sich im Kulturvergleich kein emischer Begriff ausmachen lasse, der dem Bedeutungsspektrum des sozialtheoretischen *terminus technicus* „Reziprozität“ entspricht,⁵ wie überhaupt „die“ Reziprozität nur in je kulturspezifischen Relationen greifbar sei.⁶ Mangels Definition

1 Jervis 1978, 170.

2 Meillassoux 1976, 82. – In diesem Beitrag werden in Zitaten Adjektive, Nomen und Pronomen dem jeweiligen Kontext angepasst, ungeachtet ihrer Flexionsform im Original. Hervorhebungen in Zitaten folgen, wenn nicht anders angegeben, stets dem Original.

3 Graeber 2012, 320.

4 Becker 1956, 1.

5 Elwert 1991, 160.

6 So schon Richard Thurnwald (1939, 283): „Diese Gegenseitigkeit ist aber keine mechanische, sondern sie ist eingebaut in das Getriebe einer oder mehrerer zusammenlebender Gemeinschaften einer bestimmten zivilisatorischen Ausrüstung und kulturellen Haltung“.

muss daher zumeist aus den Kontexten der Begriffsverwendung erschlossen werden, was jeweils unter Reziprozität zu verstehen ist. Heuristisch immerhin lassen sich grob drei Konzepte ausmachen, mit denen zugleich unterschiedliche Ebenen in der Welt des Sozialen bezeichnet werden:

1. Reziprozität als etwas, das von sprach- und handlungsfähigen Subjekten durch Koordination und Kooperation überhaupt erst herzustellen ist. Bezugspunkt ist hier das Individuum, und in seiner Fokussierung auf subjektive Dispositionen hat dieses Verständnis von Reziprozität eine Affinität zum methodologischen Individualismus und allgemein zu Handlungstheorien. Paradigmatisch hierfür können die Arbeiten von Robert Axelrod⁷ stehen, der untersucht, wie sich mittels einzelner, durch das Eigeninteresse von Akteuren motivierter Handlungen längerfristig stabile Strukturen der Gegenseitigkeit herausbilden können. Es ist ferner in der Soziobiologie relevant, in welcher Reziprozität als eine evolutionäre Strategie verstanden wird, die Vorteile bei der materiellen und sexuellen Reproduktion verspricht.⁸
2. Reziprozität als kulturspezifische normative Ordnung. Hier kann der Fokus auf den Normen als solchen liegen oder auf den Individuen, die sich zu ihnen verhalten müssen, sei es durch Konformität, Versuche des Unterlaufens oder durch „List und Betrug“⁹. In diesem Sinne untersuchte Bronislaw Malinowski das Normengefüge primär als Handlungsrahmen, innerhalb dessen sich die Individuen bewegen,¹⁰ während das Interesse Alvin Gouldners eher auf der Wertkomponente einer generalisierten moralischen Norm der Reziprozität lag, die das Vertrauen auf Erwidmung fundiert und damit Grundlage konkreter Gegenseitigkeitsbeziehungen ist.¹¹ Besondere Bedeutung zur Herstellung und Aufrechterhaltung sozialen Zusammenhangs haben normative Ordnungen der Reziprozität in Gesellschaften ohne Zentralgewalt, wenn also „keine festen versachlichten Herrschaftsstrukturen und keine überdauernden wirtschaftlichen Betriebe das Sollverhalten der Menschen auf sich ziehen“¹². Diese normativen Ordnungen sind allerdings primär Ausdruck des Selbstbildes von Gesellschaften und können daher nicht kurzschlüssig mit der gelebten Praxis gleichgesetzt werden.¹³
3. Reziprozität als universelle, gattungsspezifische Ermöglichungsbedingung menschlicher Sozialität. Dieses Verständnis von Reziprozität sieht in ihr so etwas wie eine „Universalgrammatik des Sozialen“, deren regelerzeugte Möglichkeiten durch Handeln verwirklicht werden können.

Trotz ihres für die humane Sozialität grundlegenden Charakters ist die letztgenannte Konzeption von Reziprozität in der Theoriediskussion bislang wenig elaboriert. Wichtigster Stichwortgeber war Claude Lévi-Strauss, der sich in den 1940er Jahren anlässlich seiner Feldstudien bei den Nambikwara im Amazonasgebiet mit dieser basalen Form der Reziprozität befasste, ohne sie theoretisch befriedigend zu

7 Axelrod 1988.

8 Voland 2013, 63–92.

9 Kelsen 1940, 82.

10 Malinowski 2013.

11 Gouldner 1960, 161. „Specifically, I suggest that a norm of reciprocity, in its universal form, makes two interrelated, minimal demands: (1) people should help those who have helped them, and (2) people should not injure those who have helped them“ (Gouldner, 1960, 171). In dieser Formulierung ist aber nur die Geltung der Norm universell, nicht ihr Gehalt, weil das Gebot zu reziprokem Handeln von einer Vorleistung des Gegenübers abhängig gemacht wird. Mit Peter Ekeh (1974, 206 f.) könnte eine tatsächlich universalistische Reziprozitätsnorm folgendermaßen lauten: Erstens sollen Menschen denjenigen helfen, welche jetzt die Hilfe benötigen, die sie selbst in der Zukunft von anderen benötigen könnten, und zweitens sollen Menschen denjenigen helfen, welche jetzt die Hilfe benötigen, die sie selbst in der Vergangenheit von anderen erfahren haben.

12 Gehlen 1964, 45.

13 Schon bei Talcott Parsons, auf den der Begriff der normativen Ordnung zurückgeht, ist diese nicht identisch mit der „factual order“ (Parsons 1968, 91; 347). Auf diese Diskrepanz haben auch Frederic Pryor und Nelson Graburn (1980) hingewiesen, die jedoch dazu neigen, theoretische Modelle, normative Ordnungen und die gelebte Praxis gegeneinander auszuspielen. So beklagen sie, die Forschung beruhe auf „vague ethnographic impressions, rather than any type of quantitative evidence“ und fordern bezüglich der Reziprozitätstheorien ein „rigorous hypothesis testing“ (Pryor/Graburn 1980, 215).

explizieren.¹⁴ In seiner „Einleitung in das Werk von Marcel Mauss“¹⁵ unterschied er zwischen der *Struktur* von Reziprozität und den jeweiligen kulturspezifischen *Inhalten* dieser Struktur. Das Überschreiten der Schwelle zu der Strukturebene habe Mauss in „Die Gabe“¹⁶ zwar vorbereitet, ohne diesen Schritt aber gegangen zu sein, gleich „Moses, der sein Volk bis an die Grenze des gelobten Landes führt, dessen Herrlichkeit er selber nie geschaut hat“¹⁷ – so der nicht eben unpathetische Vergleich, den Lévi-Strauss bemüht.¹⁸ Mauss sei auf der phänomenologischen Ebene der Selbstbilder und Selbstdeutungen der indigenen Kulturen verblieben, ohne die ihnen zugrundeliegenden Strukturen adäquat zu erfassen. Würde die Forschung auf dieser Stufe verharren, so bliebe es bei einer „wortreichen Phänomenologie“¹⁹, die zu den die Phänomene erst ermöglichenden Strukturen nicht vordringt.²⁰ Obwohl die in der Auseinandersetzung mit Mauss erfolgte Thematisierung der strukturellen Ebene von Reziprozität für Lévi-Strauss katalysatorische Effekte bei der Formierung des strukturalistischen Paradigmas hatte,²¹ mündete sie nicht in eine ausformulierte Theorie. Mit Bernhard Waldenfels könnte man die strukturelle Reziprozität²² bezeichnen als eine primordiale und pränormative „Nicht-Indifferenz, die nicht in unserem Belieben steht“²³, und die Bedingung der Möglichkeit sowohl des Gebens wie des Verweigerns ist. Als elementarer rekursiver Mechanismus bewirkt sie Egos Antizipation der Verpflichtung von Alter, deren Erfüllung wiederum Ego verpflichtet und so fort. Strukturelle Reziprozität ist das Substrat, das die Einhaltung von Vereinbarungen und Verträgen gewährleistet, und damit die nicht- oder vorkontraktuelle Voraussetzung von Vertragsbeziehungen, die sich selbst einer vertraglichen Regelung entzieht.²⁴

Die Rede von „Gabe“ und „Geben“ könnte das Missverständnis evozieren, es handele sich um eine einseitige, einmalige und damit für die Beziehung von Geber und Nehmer weitgehend folgenlose Aktion. Dagegen hat bereits Georg Simmel, der das Geben als „eine der stärksten soziologischen Funktionen“²⁵ bezeichnet, betont, dass bereits der Akt des Gebens als solcher, unabhängig von einer Erwidern, eine Wechselwirkung bedeute, „denn das Geben ist keineswegs nur eine einfache Wirkung des Einen auf den Andern, sondern ist eben das, was von der soziologischen Funktion gefordert wird: es ist Wechselwirkung. Indem der Andre entweder annimmt oder zurückweist, übt er eine ganz bestimmte Rückwirkung auf

14 Siehe vor allem Lévi-Strauss 2021b; 2021c; 2021d; 2021e. Zu den etwas verschlungenen Verbindungen, die zwischen Lévi-Strauss' frühen ethnographischen Artikeln und den Monographien „La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara“ (Lévi-Strauss 1948) und „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (Lévi-Strauss 1981, im Original 1949) bestehen, siehe Moebius/Nungesser 2013, 237 Anm. 15.

15 Lévi-Strauss 1989.

16 Mauss 1989.

17 Lévi-Strauss 1989, 30.

18 Damit markieren die Arbeiten von Mauss einen Stand der Theoriebildung, hinter den die Forschung nicht mehr zurückgehen kann: „Die Theorie der Gegenseitigkeit steht nicht auf dem Spiele. Für das ethnologische Denken bleibt sie heute begründet auf einer so festen Unterlage, wie es in der Astronomie die Gravitationstheorie ist“ (Lévi-Strauss 1967, 180). Diese Analogisierung mit der Gravitationstheorie führt Lévi-Strauss noch weiter aus: Wenn William H. R. Rivers Galilei entspricht, dann Mauss Newton, und das werfe die Frage auf, wer das Pendant zu Einstein sein wird (Lévi-Strauss 1967, 180).

19 Lévi-Strauss 1989, 36.

20 Zu dem aneignenden „Zangengriff“, in welchen Lévi-Strauss Mauss damit nimmt, siehe Hahn 2022, 35. Ein Aspekt desselben ist die Imputation von Reziprozität, deren Arithmetik die Gabe als „spontaneous acceptance of interdependence one with another“ (Lévi-Strauss 1955, 9) erscheinen lässt. Mauss selbst verwendet in „Die Gabe“ den Reziprozitätsbegriff nur an einer Stelle, an welcher es um den Austausch von Pfändern im alten römischen Recht geht: „Sie alle sind belebte Sachen, und sie müssen als Restspuren der alten obligatorischen, auf Gegenseitigkeit beruhenden Gaben angesehen werden; die Kontrahenten werden durch sie gebunden“ (Mauss 1989, 96). Diese Formulierung impliziert, dass es auch Gaben gibt, die nicht auf Reziprozität beruhen. Erhard Schüttpelz macht auf die Diskrepanz aufmerksam, wie „aberwitzig präzise Mauss seine Spekulationen entfaltet, und wie aberwitzig ungenau – man kann auch sagen, ohne Nachlesen – fast alle späteren Theorien sich auf eine vorgeblich mauss'sche Theorie der Reziprozität berufen haben“ (Schüttpelz 2005, 184); gegen eine Auflösung von Gabe in Reziprozität argumentiert auch Jacques Derrida (1993, 37 f.).

21 Deshalb gilt diese Einleitung als Manifest des Strukturalismus (Tarot 2003, 104; siehe auch Merleau-Ponty 1986).

22 Der Begriff der „strukturellen Reziprozität“ stammt von Thomas Loer; siehe Loer 2020 sowie seinen Beitrag in diesem Band.

23 Waldenfels 2006, 51.

24 Durkheim 1988, 165; siehe auch Nancy 2007, 41.

25 Simmel 1992, 663 Anm. 1.

den ersteren²⁶. Schon mit dem initialen Akt des Gebens wird es unmöglich, die vormalige Indifferenz wiederherzustellen. Ferner könnten die von Mauss in der griffigen Formel „Geben, Nehmen, Erwidern“²⁷ zusammengefassten Verpflichtungen im Kontext der Gabe missverstanden werden als abgeschlossene Handlungseinheiten mit ausgeglichener Bilanz nach der Erwidierungshandlung.²⁸ Tatsächlich aber ist das „Erwidern“ zugleich wieder ein Geben, das seinerseits eine Verpflichtung zum Annehmen und Erwidern impliziert und so fort. Auf diese Weise begründen die drei Verpflichtungen eine Dynamik, „als gäbe es einen immerwährenden Austausch“²⁹. Wenn dieser Prozess einmal in Gang gesetzt ist, so ist seine Fortsetzung der anzunehmende Normalfall, und das Unterbrechen oder Abbrechen der Kette des wechselseitigen Austauschs das erklärungsbedürftige Faktum.³⁰

Marcel Hénaff hat die Hintergründe für Lévi-Strauss' eigentümliches Desinteresse an Reziprozitätstheoretischen Fragen seit den 1950er Jahren rekonstruiert, das der Ausarbeitung einer Theorie struktureller Reziprozität, wie sie in seinen frühen Arbeiten zumindest angelegt war, im Weg stand.³¹ In seiner den Denkweg Lévi-Strauss' nachzeichnenden Monographie knüpft Hénaff in dem Abschnitt zur Reziprozität an dessen Überlegungen aus den 1940er Jahren an, insbesondere an das Kapitel „Das Prinzip der Gegenseitigkeit“ in „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“³². Lévi-Strauss habe bezüglich der Reziprozität nicht von einem „Phänomen“ oder einer „Tatsache“ gesprochen, sondern von einem *Prinzip*. Hénaff referiert Lévi-Strauss' berühmt gewordenes Beispiel der Gepflogenheit, dass in billigen südfranzösischen Lokalen einander zuvor unbekannte Tischgenossen sich wechselseitig von ihrem Wein einschenken. Diese Geste „est simplement l'aveu que la relation précède (au sens logique, non ontologique) les individus, que cette antériorité les oblige en même temps qu'elle les comble; la socialité est donnée avec cette reconnaissance symbolique et chacun y est d'ores et déjà inclus [...]“³³. In diesem Verständnis ist das Prinzip der Reziprozität die Ermöglichungsbedingung humaner Sozialität, das die Individuen durch ihre Handlungen und Sprechhandlungen in einer gemeinsamen Praxis als verbindlich anerkennen. Dieses Prinzip entstehe nicht in der Gesellschaft, sondern es begründe diese, und es werde in den Handlungen der Individuen, die ihm gemäß agieren, bestätigt und reproduziert. Reziprozität erschöpft sich nach Hénaff nicht in empirisch feststellbaren Austauschbeziehungen, sie ist vielmehr „la manifestation d'une *mutualité constitutive*, dont la relation hostile (guerre, razzia, rapt) peut former le pôle négatif, tandis que la relation d'échange (dons, alliance, commerce) peut former le pôle positif“³⁴. Damit hat er das Prinzip einer strukturellen Reziprozität, die inhaltlich sowohl positiv als auch negativ gefüllt sein kann, zwar prägnant benannt, in seinen materialen Arbeiten aber gelang auch Hénaff keine befriedigende Explikation dieser „fundamentalen Gegenseitigkeit“³⁵. Sowohl bei Mauss als auch bei Lévi-Strauss und Hénaff folgte auf einen theoretischen Vorstoß eine retardierende Bewegung, die verhinderte, dass diese fundamentale, konstitutive oder strukturelle Reziprozität angemessen auf den Begriff gebracht werden konnte – was Lévi-Strauss bezogen auf Mauss und wiederum Hénaff bezogen auf Lévi-Strauss auch hellsichtig

26 Simmel 1992, 663 Anm. 1.

27 Mauss 1989, 71.

28 Zahlreiche Missverständnisse in Zusammenhang mit Mauss' Studie lassen sich darauf zurückführen, dass „despite its title, the author never tells us what a gift is. He never gives us a definition. Nor does he explain wherein lies the specificity of the gift“ (Testart 1998, 97).

29 Mauss 1989, 29.

30 Ob die mit der Reziprozität gesetzten Verpflichtungen mit der Zeit verblassen oder ob ihre Verbindlichkeit im Bewusstsein der Individuen gehalten wird, ist eine Frage der kulturspezifischen Normierung (siehe Burger et al. 1997 sowie, mit instruktiven Beispielen, S. Price 1978, 349). Auch bei negativer Reziprozität kann der Zeitraum, in welchem eine Vergeltung erfolgen darf, normativ begrenzt sein (siehe, mit Verweis auf Kohler 1885, Simon 2004, 131).

31 Hénaff 2013. Spätere Texte, in denen Lévi-Strauss auf seine Studien aus den 1940er Jahren zurückgriff, wie etwa das Kapitel zu den Nambikwara in „Traurige Tropen“ (Lévi-Strauss 1978, 238–314), verwässern eher seine ursprüngliche Konzeption.

32 Lévi-Strauss 1981, 107–127.

33 Hénaff 1991, 49.

34 Hénaff 1991, 44; Hervorhebung von mir, M. J.

35 Hénaff 2014, 60; Grund hierfür waren handlungstheoretische und normativistische Befangenheiten Hénaffs (siehe Loer 2020, 138–140).

diagnostizierten. Im Zentrum der Theoriediskussionen standen seither vor allem Fragen der normativen und handlungstheoretischen Dimensionen von Reziprozität.

In der deutschsprachigen Diskussion folgte besonders die strukturelle Soziologie Ulrich Oevermanns dem Pfad einer fundamentalen Reziprozität. Für die Entwicklung der Methodologie der Objektiven Hermeneutik waren drei dem Typus der Kompetenztheorien entsprechende Regelsysteme zentral: die Regeln der Universalgrammatik, die Regeln des logischen Schließens und eben die Regeln der Reziprozität. In Abgrenzung von Konzepten, welche Reziprozität vor allem inhaltlich bestimmen, etwa als ethische Prinzipien, Rollenerwartungen oder Bewusstseinsbildungen, verortete Oevermann Reziprozität auf der „Ebene der objektiven Strukturierungsgesetzlichkeit von Sozialität“³⁶. Die Struktureigenschaften und den Vollzug von Reziprozität erläuterte er anhand des elementaren Beispiels der wechselseitigen Begrüßung,³⁷ die eine bloße Kopräsenz zweier Individuen in „einen gemeinsamen sozialen Handlungsraum“³⁸ transformiere. Den mit dieser gemeinsamen Praxis einhergehenden Verpflichtungen könnten sich die Beteiligten nach einer solchen Eröffnung nicht mehr entziehen, wie auch immer diese Praxis konkret gestaltet wird.³⁹ Zugleich lasse sich anhand der Begrüßung die entscheidende Differenz zwischen einem auf den Regeln der Reziprozität beruhenden Austausch und dem ökonomischen Tausch ablesen: Dieser basiere auf einer Gebrauchswertdifferenz, das heißt der Ungleichheit oder Heteromorphie der getauschten Entitäten, während eine solche für reziprozitätsbasierte Tauschakte zunächst unerheblich sei.⁴⁰ Wechselseitige Begrüßungshandlungen realisierten einen solchen homöomorphen Tausch gleichsam in Reinform. Dennoch gebe es eine noch basalere Ebene der Reziprozität als die in der Begrüßung realisierte, deren Verpflichtungen sich bereits aus der Tatsache ergeben, „daß ein Individuum kategorial zur Gattung Mensch zu rechnen ist“⁴¹. Diese Reziprozitätsebene sei überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass sich Kosubjekte in einer Situation der Kopräsenz als solche erkennen und diese Situation durch Interaktion gemeinsam strukturieren müssen. Paradigmatisch für die Regeln der Reziprozität standen für Oevermann die universalgrammatischen Regeln der Sprachtheorie Noam Chomskys. Dabei galt sein Interesse nicht den generativen Regeln der Sozialität als solchen, sondern den regelerzeugten Gebilden, und im Rekurs auf Chomsky konnten diese Gebilde auch ohne eine vorgängige theoretische Explikation der Regeln erforscht werden.⁴²

Aus konstitutionstheoretischer Sicht ist das gewiss unbefriedigend, und mit Thomas Loer hat sich ein Schüler Oevermanns dieser vernachlässigten strukturellen Dimension von Reziprozität gewidmet.⁴³ Die Regeln der Reziprozität greifen Loer zufolge dann, wenn in einer Situation die Kopräsenz mindestens zweier Individuen gegeben ist, die aufgrund der Situation gezwungen sind, sich zueinander zu verhalten. „In Interaktionssystemen wird nämlich durch die Bedingung der Anwesenheit und die entsprechende Vermutung wechselseitiger Aufmerksamkeit *Verhalten als Kommunikation interpretiert*“⁴⁴,

36 Oevermann 1986, 31.

37 Oevermann 1983.

38 Oevermann 1983, 242.

39 Die Effekte einer Situation der Kopräsenz hat bereits Wilhelm Stok anschaulich geschildert: „*Ein Zuschauer* – das gibt keinen sozialen Prozeß; mit einem einzelnen Gegenüber *muß* man bis zu einem gewissen Grade in persönlichen Kontakt treten. Wirkt es doch bereits störend, wenn man dauernd seinen Blick vermeidet und an ihm vorbeisieht; man kann auch vor dem einzelnen nicht *schlechthin sprechen*, man ist genötigt, sich *an ihn* zu wenden; damit ist aber bereits der Stromkreis des Gespräches geschlossen. Der andere reagiert – angesprochen werden birgt mehr oder minder ausdrücklich den Anspruch auf Erwiderung in sich“ (Stok 1930, 544).

40 Oevermann 1983, 238.

41 Oevermann 1983, 284 Anm. 1.

42 „In Berufung auf diese Regeln waren Rekonstruktionen möglich, ohne daß man sie als theoretische Begriffe, von denen etwas abgeleitet wird, hätte explizieren müssen“ (Oevermann in Allert et al. 2016, 253).

43 Loer 2020.

44 Luhmann 2015, 8. Kopräsenz im Sinne Loers ist allerdings nicht gleichbedeutend mit Anwesenheit im Verständnis der Luhmannschen Systemtheorie, denn Anwesenheit ist bereits Resultat einer sozialen Interpretation von physischer Kopräsenz: „Es versteht sich durchaus nicht von selbst, daß die Interaktion alle füreinander wahrnehmbaren Menschen und nur diese einschließt. Diener zum Beispiel können durch ihre Herren und deren Besucher als abwesend behandelt werden, auch wenn sie sich im selben Zimmer aufhalten, Taxifahrer durch die Interaktion unter den Fahrgästen auch dann, wenn sie unmittelbar vor einem sitzen. Es gibt also *Ausgrenzung und Exklusion trotz kontinuierlicher Präsenz*“ (Kieserling 1999, 64 f.). Anwesenheit

und deshalb wird auch die Nichtkommunikation kommunikativ verstanden, nämlich als Kommunikation der Absicht, nicht kommunizieren zu wollen.⁴⁵ Die Individuen *müssen* diese Situation gemeinsam gestalten und, in den Worten von Lévi-Strauss, das „Nebeneinander“ der bloßen Kopräsenz in ein „Miteinander“ (oder, im Falle der negativen Reziprozität, in ein „Gegeneinander“) überführen.⁴⁶ Weil auch ein wechselseitiges Ignorieren strukturell immer noch ein Modus der Bezugnahme wäre, gibt es aus dieser Situation faktisch kein Entrinnen; die aus der Kopräsenz resultierende gemeinsame Praxis kann durch Interaktion gefüllt werden oder in Latenz verbleiben. Wichtig ist die prozessuale Dimension der inhaltlichen Gestaltung: Sobald die strukturelle Reziprozität in Interaktion übersetzt wird, gibt es eine Asymmetrie und einen Überschuss schon deshalb, weil eines der Individuen den initialen, die Praxis eröffnenden Zug machen muss, was in sich riskant ist, denn es kann nicht sicher sein, ob und wie das Gegenüber dies erwidern wird.⁴⁷ Seine Reaktion ist für den weiteren Verlauf der Beziehung entscheidend. In Lévi-Strauss' Schilderung des wechselseitigen Weineinschenkens kommt die Nichtrestituierbarkeit einer vormaligen Indifferenz treffend zum Ausdruck: „Von dem Augenblick an, da einer der Gäste beschließt, die Beziehung der Gleichgültigkeit aufzugeben, kann sich diese nie wieder so herstellen, wie sie war; sie kann jetzt nur noch eine Beziehung der Herzlichkeit oder der Feindseligkeit sein“⁴⁸. Die Gleichgültigkeit der Beteiligten steht nicht in Widerspruch zu der Behauptung einer strukturellen Reziprozität, vielmehr ist sie als eine „höfliche Nichtbeachtung“, die nach Erving Goffman zwar Desinteresse, aber nicht Geringschätzung signalisiert,⁴⁹ bereits eine *Reaktion* auf diese. Ihren reaktiven Charakter benennt Lévi-Strauss bezüglich der Tischgenossen in seinem Beispiel auch ausdrücklich: „Die Wahrung der gesellschaftlichen Distanz, auch wenn sie mit keiner Äußerung von Verachtung, Grobheit oder Aggression einhergeht, ist schon an sich ein schmerzlicher Faktor, insofern jeder soziale Kontakt einen Appell beinhaltet und dieser Appell eine Hoffnung auf Antwort birgt“⁵⁰. Der letzte Satz enthält die Struktureigenschaften struktureller Reziprozität *in nuce*, nämlich den appellativen Charakter einer Situation der Kopräsenz, der eine Transformation in eine inhaltlich gefüllte Praxis fordert, sowie den Verweis auf den Prozess von Appell und Erwidern, die ihrerseits wieder einen Appell bedeutet, der seinerseits nach einer Erwidern verlangt.

Dabei enthält die erste Leistung einen Überschuss, der von Gegenleistungen grundsätzlich nicht ausgeglichen werden kann, weil sie spontan und freiwillig erfolgt und eine Verpflichtung bei dem Gegenüber

muss „arrangiert“ werden, indem geklärt wird, wer ‚da‘ ist, wer ‚zählt‘, ob Anwesende als nicht präsent behandelt werden oder so behandelt werden müssen“ (Schlögl 2008, 173).

45 Siehe als *locus classicus* dieser Konstellation Watzlawick et al. 1969, 50–53. Hans Joas erläutert sie ebenfalls am Beispiel des Grußes: Die mit dem Gruß gesetzte Verpflichtung zur Erwidern sei so stark, „daß selbst die Verweigerung des Gegenrußes einen kommunikativen Sinn annimmt. Nach dem einseitigen Gruß können wir nicht mehr ‚nicht kommunizieren‘. Analoges gilt für Einladungen, Geschenke, ja sogar zärtliche Berührungen“ (Joas 2011, 233).

46 Lévi-Strauss 1981, 117.

47 Zu dem Risiko, das mit diesem initialen Zug verbunden ist, der zugleich die einzige Möglichkeit darstellt, eine Situation der Ungewissheit und Unbestimmtheit in eine des wechselseitigen Vertrauens zu überführen, siehe Caillé 2008, 60. Niklas Luhmann spricht von einer „riskanten Vorleistung“ (Luhmann 2014, 27) und stellt einen Zusammenhang zu supererogatorischen Leistungen her (Luhmann 2014, 55). Kulturen, in denen eine Zurückweisung mit Gesichtsverlust und Schande verbunden ist, verfügen über Möglichkeiten einer behutsamen, in kleinen Schritten erfolgenden Einrichtung der Interaktion (siehe zum Beispiel Strecker 1988, 73–75). Vor allem unter Bedingungen stratifikatorischer Differenzierung stellt sich die Frage, wer das Recht oder die Pflicht dazu hat, die initiale Handlung auszuführen; daraus resultierende Rang- und Präzedenzkonflikte bedürfen unter Umständen einer aufwendigen Moderation (Rohrschneider 2008). Die Vorgängigkeit der Reziprozität auch in der Begegnung einander zuvor Unbekannter hat Arnold Gehlen anschaulich beschrieben: „Unter beliebigen, neutralisiert gegeneinander gleichgültig stehenden Menschen findet sich ohne weiteres eine Basis der Gegenseitigkeit, meist das gelegentliche Gespräch, das sachlich wenig ergiebig, aber nur scheinbar moralisch neutral ist, denn die verweigerte Antwort auf die Anrede eines Fremden ist als demonstrierte Wurstigkeit unsittlich; die Reziprozität im Verhalten kann sogar anstelle der Sprache als ein zweiter Weg der Verständigung eintreten“ (Gehlen 1986, 50).

48 Lévi-Strauss 1981, 117.

49 Goffman 2009, 114. In den Worten Rudolf Stichwehs (2010, 168): „Minimalvertrauen oder basale Sympathie fungieren als Voraussetzung dafür, daß im übrigen Indifferenz unproblematisch ist“.

50 Lévi-Strauss 1981, 116 f.

begründet, ohne dass sie ihrerseits vollzogen worden wäre, damit einer Verpflichtung Genüge getan wird.⁵¹ Hierin ist zugleich ein Prozess der Überbietung angelegt, in welchem zur Kompensation des besonderen Charakters der ersten Leistung die Gegenleistung größer als diese ausfällt, was wiederum eine gesteigerte Gegenleistung der ersten Partei provozieren kann. Hans-Joachim Gehrke hat bezüglich der negativen Reziprozität die Logik des mit der initialen Handlung gesetzten Überbietungsmechanismus dargelegt: Die Vergeltung der ersten Handlung beziehe sich nicht nur auf die eigentliche Tat, sondern auch auf die mit ihr einhergehende Kränkung, weshalb die Vergeltung ein „Mehr“ an Schädigung enthalten müsse. Derjenige, der zuerst gehandelt hat, könne sich dann darauf berufen, dass dieses „Mehr“ nun gleichfalls vergolten werden muss, was in eine immer weiter ausgreifende Eskalation münde.⁵² „Mit dem Prinzip der Äquivalenz begnügt sich die Rache nicht. Der Übeltäter soll nicht nur leiden, er soll mehr leiden als das Opfer.“⁵³ Diese Dynamik wechselseitiger schädigender Handlungen setzt sich, mit Hegel gesprochen, „unversöhnt ins Unendliche“⁵⁴ fort, sie hat von sich aus die Tendenz zur Eskalation, und Regelungen wie die *lex talionis* sind sowohl Ausdruck der rekursiven Grundstruktur negativer Reziprozität wie ihrer normativen Einhegung.⁵⁵ Egon Flaig zufolge können die destruktiven Folgen eskalativer Gewaltspiralen leicht unterschätzt werden, weil ethnographischen Dokumentationen zumeist die historische Tiefendimension fehle und man nur von den Gesellschaften Kenntnis habe, die deshalb überdauerten, „weil sie nicht zuließen, dass die überbietende Rache zur gängigen Praxis wurde. Von allen anderen haben wir keine Kunde“⁵⁶. Eskalation kann nicht nur eine qualitative Steigerung, sondern auch eine quantitative Erweiterung des Konfliktes bedeuten. Einen Mechanismus zur Entgrenzung von Rache durch eine Verstrickung eigentlich Unbeteiligter hat Roy Rappaport am Beispiel der Maring (Neuguinea) beschrieben. So machen die Agnaten eines Mordopfers nicht nur die agnatische Gruppe des Täters verantwortlich, sondern die lokale Bevölkerung, der er angehört, insgesamt, woraus folgt, dass die Rache jedes Mitglied der Bevölkerung treffen kann.⁵⁷

51 Schwarz 1967, 9; Simmel 1992, 667 f.

52 Gehrke 1987, 136 f.; zur Bedeutung der Ersthandlung siehe auch den Beitrag von Dietmar Hübner in diesem Band. Befördert wird diese Eskalation durch systematische und komplementäre Verzerrungen der Wahrnehmung des Gegners, die Wolfgang Huber folgendermaßen beschreibt: „Neue Informationen werden in den vorhandenen Wissensrahmen eingefügt, aber nicht zu dessen Überprüfung genutzt. [...] Alle Handlungen des Gegners unterliegen der Annahme des schlimmsten denkbaren Falles (worst-case-Vermutung); alle Einzelereignisse gelten als Ausdruck einer zentral gelenkten, zielstrebigem, von bösen Absichten gesteuerten Strategie. Die gleichen Verhaltensweisen werden beim Gegner anders gewertet und interpretiert als auf der eigenen Seite (seine Rüstung gilt offensiven, die eigene dagegen allein defensiven Zwecken). Obstruktives Verhalten ist bei ihm die Regel, auf der eigenen Seite dagegen nur umständebedingte Ausnahme; positives Verhalten dagegen gilt beim Gegner als umständebedingte Ausnahme, auf der eigenen Seite dagegen als Regel“ (Huber 1990, 60). Zu dieser konflikt-typischen „overattribution“ siehe auch Luhmann 1981, 102 Anm. 19.

53 Sofsky 2002, 192 f.

54 Hegel 1986a, 245. Wie Hegel an anderer Stelle deutlich macht, beendet in einer Gesellschaft mit Zentralgewalt die richterliche Entscheidung und die mit ihr festgesetzte Strafe nicht nur autoritativ einen Konflikt, sondern sie ist zugleich Ausdruck eines *allgemeinen* Willens. Die Strafe vermag es daher, die Tat aufzuheben und den verletzten Rechtszustand zu restituieren. „In einem Zustande der Gesellschaft, wo weder Richter noch Gesetze sind, hat die Strafe immer die Form der Rache, und diese bleibt insofern mangelhaft, als sie die Handlung eines subjektiven Willens, also nicht dem Inhalte gemäß ist“ (Hegel 1986b, 197). Als „Handlung eines besonderen Willens“ wird die Rache daher „eine neue Verletzung: sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche“ (Hegel 1986b, 196).

55 Zur Logik der Eskalation siehe Brücher 2011; Hübner in diesem Band. Kurt und Kati Spillmann zufolge korrespondiert der Eskalation von Konflikten eine stufenweise fortschreitende kognitive und emotionale Regression (Spillmann/Spillmann 1990), allerdings können einer Eskalation auch zweckrationale Erwägungen zugrunde liegen: So wird sie begünstigt, wenn neben der Vergeltung weitere Motive hinzukommen wie beispielsweise die Möglichkeit eines Prestigegewinns für die Beteiligten (Ploeg 1979, 170).

56 Flaig 2021, 30.

57 „A previously uninvolved agnatic group may thus become embroiled in a vendetta by suffering revenge for a killing that was not committed by any of its members. Obligated to repay such a homicide, its members will seek vengeance against the local population of the slayer, perhaps victimizing a group that was not party to the aggression they themselves had suffered“ (Rappaport 1968, 114).

An den Sequenzstellen der Interaktion wechselt jeweils die Verpflichtung zur Erwidern, und das entbirgt eine Dynamik, denn die Bilanz des Austauschs ist, anders als beim ökonomischen Tausch, niemals ausgeglichen. „Was die eine Partei als Sanktion auf einen Normbruch ansieht, wird von der anderen wiederum als Normbruch interpretiert, den sie mit einer Sanktion beantworten muß.“⁵⁸ Zu jedem Zeitpunkt hat daher einer eine Verpflichtung gegenüber dem anderen bzw. einer hat die Schuld eines anderen mit einer Strafe zu vergelten, die ihrerseits eine Schuld bedeutet.⁵⁹ Diese die Sozialbeziehungen verstetigende Dynamik ist strukturell, das heißt ihrer Logik gemäß, nicht stillstellbar, empirisch freilich durchaus zu beenden. Während der ökonomische Tausch auf Ausgleich und Symmetrie zielt, ist „alternierende Asymmetrie“⁶⁰ der Normalfall in Reziprozitätsbeziehungen.⁶¹ Reziprozität verstetigt eine Beziehung, beim ökonomischen Tausch dagegen erschöpft sie sich mit Abschluss der Transaktion. Zwar können sich weitere Transaktionen anschließen, aber: „Even in the case of traders who deal regularly with each other [...] the relationship remains commercial, distinct from the personal ties that may have developed in the course of prolonged contacts“⁶².

Eine Beziehung negativer Reziprozität stellt sich aus der Perspektive des Aktors anders dar als aus der eines Beobachters: Ziel der Beteiligten ist es, durch den nächsten eigenen Schlag einen Gleichstand und so ein Ende herbeizuführen, während es für einen Beobachter offensichtlich ist, dass dieser Schlag lediglich wieder einen womöglich stärkeren Gegenschlag provozieren wird.⁶³ Diese rekursive Struktur bedingt Eigenschaften, welche die Systemtheorie als typisch für Konflikte ansieht wie „eindeutige und zweifelsfreie Zurechnung von Gegnerschaft“ sowie „hohe Erwartungssicherheit und Hyperstabilität“⁶⁴, außerdem eine erhebliche Volatilität bezüglich der Themen, mit denen der Konflikt aufrechterhalten werden kann. „In Abwandlung einer altkybernetischen Formel könnte man sagen, der Konflikt sei geschlossen mit Bezug auf das Schema der Gegnerschaft, das ihn konstituiert, und offen mit Bezug auf dafür geeignete Themen und Anlässe.“⁶⁵ Das verweist bereits auf die Bedeutung eines außerhalb der Immanenz dieser Konfliktdynamik verorteten Dritten, der in der Lage ist, den Beteiligten die Ausweglosigkeit ihres Handelns vor Augen zu führen.⁶⁶

Loer hat schlüssig gezeigt, wie aus einer Situation der Kopräsenz heraus durch die asymmetrische Eröffnung der Interaktion seitens eines der Beteiligten die diachron sich entfaltende Dynamik der Reziprozität ihren Anfang nimmt. Erklärungsbedürftig bleibt, welcher Mechanismus der *Dauerhaftigkeit* der Beziehung, der strukturellen Unendlichkeit des wechselseitigen Austauschs, zugrunde liegt. Dabei

58 Spittler 1970, 209; J.-P. Sartre bemerkt, dass in einer Reziprozitätsbeziehung eine Gabe „weniger eine Elementarform des Tausches als eine Hypothek des einen auf den anderen bildet“ (Sartre 1967, 112).

59 Kelsen 1982, 240.

60 Hénaff 2014, 104.

61 „This suggests that every gift-exchanging dyad (or larger group) is characterized by a certain ‚balance of debt‘ which must never be brought into equilibrium, for a perfect level of distributive justice is typical of the economic rather than the social exchange relationship“ (Schwartz 1967, 8); zur Asymmetrie in Reziprozitätsbeziehungen und der Differenz zur Marktlogik siehe auch Frick 2021.

62 van Baal 1975, 40.

63 Mit Alain Testart (2013, 255) könnte man sagen, dass es den Beteiligten nur um „response“ geht, was sich für einen Beobachter aber als „exchange“ darstellt. – Die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Startpunkte von Ereignisketten haben Gregory Bateson und Don Jackson als „Interpunktion“ beschrieben: „The rat who said ‚I have got my experimenter trained. Each time I press the lever he gives me food‘ was declining to accept the punctuation of the sequence which the experimenter was seeking to impose“ (Bateson/Jackson 1964, 173; zur Interpunktion siehe auch Watzlawick et al. 1969, 57–61). Ein System der Reziprozität ist asymmetrisch auf der Ebene der Interaktion, symmetrisch dagegen auf der Systemebene (Bateson 1981b, 108 f.), und in diesem Sinne bestimmt auch Luhmann Reziprozität „als Form der Resymmetrisierung von zeitlichen und sozialen Asymmetrien“ (Luhmann 1997, 654). Zur Diskrepanz von Teilnehmer- und Beobachterperspektive siehe auch den Beitrag von Hübner in diesem Band.

64 Youssef 2021, 231.

65 Kieserling 1999, 268 f.

66 Zum Feststellen eines Gleichstandes wäre es außerdem erforderlich, dass die Parteien Konsens darüber erzielen können, welches die initiale Tat war und auf welchen Zeitraum sich die Rache erstreckt; hier besteht die starke Neigung, der Logik der Interpunktion folgend die Geschehnisse in einem für die eigene Partei günstigen Sinne zu interpretieren.

handelt es sich um eine Besonderheit humaner Sozialbeziehungen, denn selbst bei den dem Menschen nächstverwandten Primaten gibt es zwar reziproke *Interaktionen*, aber keine Reziprozitäts*beziehungen* in dem erläuterten Verständnis. Dieser Befund lässt vermuten, dass diese Dauerhaftigkeit auf einer spezifisch menschlichen kognitiven Kompetenz beruht, und ein naheliegender Kandidat hierfür ist die Fähigkeit zur Rekursion, das heißt die Fähigkeit, innerhalb eines Regelsystems Regeln auf ihre eigenen Ergebnisse anzuwenden, was den Effekt hat, dass eine Interaktionssequenz sich selbst wieder aufruft.⁶⁷ Damit wird die Frage virulent, in welchem Verhältnis die Reziprozität ermöglichenden kognitiven Vermögen zu der menschlichen Sprachfähigkeit stehen. Wie ausgeführt, parallelisierte Oevermann die Kompetenz regelgeleiteten reziproken Handelns als Kern menschlicher Sozialität mit der universalgrammatischen Kompetenz im Sinne Chomskys, was es ihm erlaubte, auf Angemessenheitsurteile bezüglich sozialen Handelns zurückzugreifen, ohne die Regeln als solche rekonstruieren zu müssen. Diese kompetenztheoretische Fundierung der Methodologie der Objektiven Hermeneutik erfolgte in den 1970er Jahren,⁶⁸ Oevermann entwickelte seine Position seinerzeit vor allem in Auseinandersetzung mit der sogenannten Standardtheorie, wie Chomsky sie in „Syntactic Structures“⁶⁹ vorgelegt hatte. Spätere, erhebliche Revisionen der Sprachtheorie bedeutende Neuansätze und Weiterentwicklungen wie die Prinzipien- und Parametertheorie⁷⁰ oder das Minimalistische Programm⁷¹ sind auch in Fortschreibungen des Oevermannschen Theorieprogramms kaum berücksichtigt worden,⁷² und ein Forschungsdesiderat besteht in einer Diskussion der Konsequenzen, welche diese Neufassungen möglicherweise für eine Theorie der Reziprozität haben. Auch fehlt eine Auseinandersetzung mit Theorien der Kognitiven Linguistik,⁷³ die in Abgrenzung von dem generativen Paradigma die Annahme einer angeborenen universalgrammatischen Kompetenz sowie die strikte Unterscheidung von Kompetenz und Performanz ablehnen. Ist die Fähigkeit zu Reziprozität als Zentrum humaner Sozialität von anderen Kompetenzen strukturell unterschieden, wie es die Generativisten für die Grammatik in Anspruch nehmen, oder verdankt sie sich allgemeinen kognitiven Fähigkeiten wie etwa denen, die Operationen der Mathematik und Navigation, die Herstellung und den Gebrauch von Werkzeug oder die Konstruktion hypothetischer Welten ermöglichen? Handelt es sich bei sozialtheoretischen Reziprozitätsmodellen um theoretische Konstrukte oder bilden sie (auch) reale kognitive Prozesse ab?⁷⁴ Ist die Reziprozitätsfähigkeit mit der Sprachfähigkeit gleichgeordnet oder gibt es ein Einbettungsverhältnis, und wie lassen sich Übereinstimmungen und Unterschiede bestimmen?⁷⁵

Die der Reziprozität zugrundeliegende und für die Dauerhaftigkeit der Beziehungen entscheidende Rekursion ist allerdings anders beschaffen als die der Syntax, denn sie ist nicht hierarchisch organisiert.⁷⁶ Als

67 Nach Helmut Schelsky (1970, 73 f.) sind reziproke Beziehungen instabil und bedürfen daher einer „Zusatzstabilisierung“, wie sie eine Institution als „übermächtiger Dritter“ gewährleisten könne, der den Bestand der Beziehung garantiert und Versuche des Rückzugs aus der Beziehung sanktioniert. Erst die Umwandlung der Reziprozitätsbeziehung in eine Rechtsbeziehung ermögliche daher Dauerhaftigkeit. Diese Argumentation übersieht die durch Rekursion gestiftete Beständigkeit, die Eigenschaft bereits der „vorinstitutionellen“ Reziprozität ist.

68 Oevermann 1973. Siehe aber auch Oevermanns Distanzierung vom strikten Nativismus der Generativen Grammatik in Oevermann 2003, 196.

69 Chomsky 1965.

70 Chomsky 1981.

71 Chomsky 1995.

72 Siehe Wagner 2004, 94–104.

73 Grundlegend Lakoff 1987; Langacker 1987; 1991; Talmy 2000.

74 So deuten Experimente darauf hin, dass es Muster neuronaler Aktivierung gibt, welche den egoistischen Impuls hemmen, die Erwidderung der reziproken Handlung eines Gegenübers zu verweigern (Rilling et al. 2002).

75 Zu der Frage nach einer „Universalgrammatik“ der Moral, des Sozialverhaltens und des Rechtsempfindens siehe Bierwisch 1992; Chomsky 1988, 152 f.; Eibl-Eibesfeldt 1984, 30 f.; Hauser 2006; Mikhail 2007; Rawls 1979, 65–73.

76 Ob allein die Rekursion des Sprachvermögens hierarchisch organisiert ist und in welchem Verhältnis sie zu anderen kognitiven Vermögen steht, ist eine offene, häufig anhand der Herstellung und des Gebrauchs von Werkzeug diskutierte Frage. Patricia Greenfield (1991) zufolge liegt der hierarchischen Organisation von Elementen der Sprachentwicklung und der Fähigkeit zur manuellen Kombination von Objekten zunächst ein gemeinsames neuronales Substrat zugrunde, und erst ab einem Alter von ungefähr zwei Jahren setzt eine kortikale Differenzierung in modulähnliche Fähigkeiten für Grammatik einerseits und komplexen Werkzeuggebrauch andererseits ein. Bezüglich der Evolution von Werkzeug spricht Davor Löffler

kognitive Fähigkeit entspricht sie eher dem Zählvermögen, das mit dem Sprachvermögen die Eigenschaft der diskreten Unendlichkeit gemeinsam hat. Chomsky spekuliert daher, dass sich das Zählvermögen als Nebenprodukt des Sprachvermögens auf dem Wege einer Abstraktion von den sprachspezifischen Eigenschaften entwickelt haben könnte.⁷⁷ Jedenfalls hat es den Anschein, dass sich sowohl die phylogenetische als auch die ontogenetische Entwicklung als Aufstufung komplexer werdender rekursiver Fähigkeiten vollziehen.⁷⁸ Überhaupt wird die Fähigkeit zur Rekursion als eine derjenigen kognitiven Kompetenzen verstanden, welche die *Conditio humana* wesentlich ausmachen, weil sie die Vergegenwärtigung von Vergangenen, die Antizipation von Zukünftigem sowie die Konstruktion von Hypothetischem und Fiktionalem überhaupt erst ermöglicht.⁷⁹ Strittig ist vor allem, ob es sich dabei um verschiedene, domänenspezifische rekursive Fähigkeiten oder um Variationen eines allgemeinen, domänenübergreifenden Vermögens handelt. In der Literatur finden sich verschiedene Rekursionstypologien, die grundlegend zwischen hierarchischen und nicht-hierarchischen Formen unterscheiden.⁸⁰ Der für die Reziprozität maßgebliche Rekursionstyp ist einerseits nicht-hierarchisch, andererseits aber auch nicht einfach linear-repetitiv,⁸¹ und eingedenk der ihn charakterisierenden alternierenden Asymmetrie kommt er am ehesten dem Typ nahe, den W. Tecumseh Fitch als „mutually recursive“⁸² bezeichnet. Die Diskurse über die kognitiven Grundlagen der menschlichen Rekursionskompetenz finden weitgehend ohne Beteiligung der Soziologie statt, obgleich für ihren Gegenstandsbereich rekursive Strukturen auch jenseits der Reziprozität zentral sind. Eine Beschäftigung mit Rekursivität findet sich in der Soziologie vor allem in Theorietraditionen, die, wie etwa die Systemtheorie oder die Technikforschung, mit der Kybernetik verschränkt sind.⁸³ Mit dem Konzept der Selbstreferenz liegt in Niklas Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme ein artikulierter Entwurf rekursiver Prozesse vor,⁸⁴ der allerdings daraufhin zu befragen wäre, ob Rekursion auf der Ebene systemischer Regulierung für die Analyse sinnstrukturierter Phänomene nicht unterbestimmt ist.⁸⁵ In seinen Anmerkungen zur Reziprozität in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“⁸⁶ verortet Luhmann diese in „einem rekursiven Netzwerk von Erinnerungen und Erwartungen“⁸⁷; wegen seiner inhaltlichen Unbestimmtheit könne das Prinzip der Reziprozität mit positiven und negativen Inhalten gefüllt werden. Als strukturbildendes Prinzip dürfe es außerdem nicht mit aus ihm abgeleiteten Normen und auch nicht mit den Motiven der beteiligten Akteure gleichgesetzt werden.

Analog zum Spracherwerb erfolgt in der Ontogenese die Umsetzung der Fähigkeit zur Rekursion in die Praxis reziproker Interaktionen allmählich. Eine naturwüchsige Anlage zu prosozialem Handeln zeigen schon 14 bis 18 Monate alte Kleinkinder in Gestalt der Neigung, andere bei der Verrichtung von Tätigkeiten helfend zu unterstützen, auch wenn sie dafür keine Belohnung erhalten.⁸⁸ Aus diesem

von einer „prozessemulativen Rekursion“, bei welcher „die Prozessform als Ganze [...] abstrahiert und emulativ wiedereingeführt“ (Löffler 2019, 200) wird. Ein im Unterschied zum Werkzeuggebrauch von Tieren rekursiver Aspekt liegt darin, dass Menschen Werkzeuge herstellen, mit denen sie andere Werkzeuge herstellen können, mit denen sie wiederum andere Werkzeuge herstellen können und so fort. Eine solche hierarchisch-rekursive Struktur nimmt Ray Jackendoff (2007, 111–143) generell für komplexe Handlungen an.

77 Chomsky 1988, 169; 2010, 53.

78 Für die phylogenetische Entwicklung siehe das „Wagenheber“-Modell von Tennie et al. (2009) sowie das achtstufige Modell von Haidle et al. (2015).

79 Corballis 2013.

80 Corballis 2013, 1–16; Fitch 2010; Löffler 2019, 195–204.

81 Ohnehin sind bloße Wiederholungen allenfalls ein Grenzfall von Rekursivität (siehe Corballis 2013, 9 f.).

82 Fitch 2010, 78.

83 Zum Beispiel Asdonk et al. 1991. Zu den theoriegeschichtlichen Hintergründen der „Rekursionsvergessenheit“ der Soziologie und möglichen Anschlüssen siehe Karafillidis 2013.

84 Zum Beispiel Luhmann 1988a.

85 Zum rekursiven Charakter von Reziprozität siehe auch Fiske/Rai 2014, 32.

86 Luhmann 1997, 649–653.

87 Luhmann 1997, 651.

88 Warneken/Tomasello 2013.

„polymorph-sozialen“⁸⁹ Verhalten entstehen zwar kurzfristig Interaktionen, die Verstetigung zu Beziehungen der Reziprozität erfordert aber entwickelte Fähigkeiten zu wechselseitiger Rekursion.⁹⁰ Während zweieinhalbjährige Kinder spontan und bedingungslos zum Helfen und Teilen bereit sind, beginnen dreieinhalbjährige Kinder, dies von dem Verhalten des Gegenübers abhängig zu machen. „Thus, children seem to develop prosocial tendencies first, which then become mediated by reciprocal strategies later in development.“⁹¹ Erhellend ist ein Vergleich mit nichtmenschlichen Primaten, die nur über rudimentäre Fähigkeiten zur Rekursion verfügen und keine Beziehungen der Reziprozität in einem strikten Sinne ausbilden. Prosoziale Dispositionen sind etwa bei Schimpansen zwar vorhanden, insgesamt ist ihre Bereitschaft zu Kommunikation, Kooperation und Hilfe verglichen mit Menschenkindern weitaus beschränkter.⁹² Während diese im Sinne „zweckfrei sich reproduzierender Sozialität“⁹³ die Interaktion mit anderen um ihrer selbst willen suchen, sehen Schimpansen andere vor allem instrumentell, „as social obstacles in competition, or as social instruments in collaboration“⁹⁴. Auch trauern Schimpansen und empfinden Mitleid, sie zeigen aber keine Empathie mit anderen, die sich etwa im Trösten von Trauernden äußern würde.⁹⁵ Die Sozialbeziehungen von Menschenaffen sind geprägt von Konkurrenz und Dominanz, abgerundet allenfalls mit einer „Prise“ Kooperation.⁹⁶

Möchte man das Gesagte in Form eines einfachen Strukturmodells von Reziprozität erfassen, so sind vier zusammenwirkende Aspekte – Rahmenbedingungen, subjektive Dispositionen, Situation und Prozessualität – zu unterscheiden:

Die *Rahmenbedingungen* bestehen wesentlich in den kulturspezifischen normativen Ordnungen, innerhalb derer sich die Individuen bewegen und zu denen sie sich verhalten müssen. Im Falle der negativen Reziprozität sind hier vor allem die Normen der Bestrafung und Sanktionierung von schädigendem Verhalten relevant, die in unterschiedlichem Maße formalisiert und kodifiziert sein können.⁹⁷

Subjektive Dispositionen umfassen das weite Spektrum von angeborenen prosozialen Verhaltensschemata bis hin zu rationalen, Mittel und Zwecke abwägenden Entscheidungen; auch sind die individuellen Bildungsgeschichten von Belang. Hinsichtlich der negativen Reziprozität geht es entsprechend um Dispositionen für schädigende Handlungen, dabei ist zu unterscheiden zwischen Handlungen, bei denen die Schädigung anderer das Mittel zum Erreichen eines Zweckes ist, und solchen, bei denen die Schädigung den eigentlichen Zweck darstellt.

Situation verweist auf die Kopräsenz der Individuen, die ihre wechselseitige Bezugnahme und die gemeinsame Gestaltung der Situation erzwingt, auch im Modus der Unterlassung. Ist eine Situation der Kopräsenz einmal gegeben, lässt sich eine wechselseitige Indifferenz nicht wiederherstellen.

Bezüglich der *Prozessualität* ist zu unterscheiden zwischen der Mikroebene der Situation der Kopräsenz und der sich in eine offene Zukunft hinein verstetigenden Reziprozitätsbeziehung. Situativ vollzieht eines der Individuen die initiale, die Gestaltung der Beziehung eröffnende Handlung, wobei in das Faktum und die Qualitäten dieser Eröffnung Rahmenbedingungen und subjektive Dispositionen hineinwirken. Die dauerhafte Reproduktion der Reziprozitätsbeziehungen im Modus alternierender Asymmetrien dagegen

89 Lévi-Strauss 1981, 162.

90 Elementare rekursive Fähigkeiten von Kindern zeigen sich bereits früh. So weisen Interaktionen von Säuglingen mit Erwachsenen ab einem Alter von ungefähr neun Monaten eine rekursive Struktur auf, die sich von der Interaktion junger Schimpansen mit Menschen unterscheidet und als Ausdruck einer „Theory of Mind“ verstanden werden kann (Tomasello 2019, 56).

91 Warneken/Tomasello 2013, 347.

92 Siehe Bullinger et al. 2011a; 2011b; Hamann et al. 2011; Silk et al. 2005; Warneken/Tomasello 2009. Das als „reziprok“ beschriebene Verhalten von Schimpansen umfasst bemerkenswerterweise kaum einen Austausch von Objekten (Cheney/Seyfarth 1990, 290–293).

93 Oevermann 1986, 30.

94 Tomasello 2019, 194.

95 Cheney/Seyfarth 1990, 235 f.

96 Tomasello 2019, 189.

97 Siehe hierzu rechtsethnologische Arbeiten, welche die ordnungsbildende Bedeutung von Vergeltung behandeln, wie zum Beispiel Boehm 1984; Hanser 1985; Hoebel 1968; Kelsen 1982; Malinowski 2013; Turner/Schlee 2008.

verdankt sich dem humanspezifischen Vermögen zu wechselseitiger Rekursion als dem Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Reziprozität.⁹⁸ Da die Abfolge der Rekursionen eine jeweils eigene Historie hat, kann die Reziprozitätsbeziehung zu einem eigendynamischen beziehungsweise selbstverstärkenden Prozess werden.⁹⁹

Dieses Modell ist zunächst nur als Heuristik zu verstehen, jeder seiner Bausteine und ihr Zusammenspiel bedarf der weiteren Differenzierung. Es hat jedoch den Vorteil, erstens die drei oben dargelegten, unterschiedlichen Konzepte von Reziprozität zu integrieren sowie zweitens ein strukturelles Modell auch insofern zu sein, als sich sowohl Inhalte positiver wie negativer Reziprozität in es eintragen lassen. Forschungspraktisch hält es dazu an, einen Reduktionismus zu vermeiden, der nur auf jeweils einen Aspekt Bezug nimmt und aus ihm heraus den Interaktionsverlauf in seiner Gesamtheit zu erklären versucht.

Die Dynamik wechselseitiger Rekursion macht strukturelle Reziprozität im Kern aus, und erst vor ihrem Hintergrund wird es aufschlussreich, die jeweils kulturspezifischen Bearbeitungen der mit ihr gesetzten Notwendigkeiten und das Handeln der Individuen in diesem Kontext zu untersuchen. Wichtige Differenzierungen auf der Erscheinungsebene sind als in diese Dynamik eingebettet zu verstehen: So sind konkrete Tauschakte danach zu unterscheiden, ob das Getauschte qualitativ homöomorph oder heteromorph ist, ob quantitativ die Mengen sich entsprechen (und wenn nicht, ob sich daraus eine Logik der Überbietung oder Eskalation entspinnt), und schließlich, ob die Gegenleistung denjenigen adressiert, von dem die Vorleistung stammt, oder jemand anderen, ob also die Reziprozität spezifisch oder generalisiert ist.

1.2 Dimensionen negativer Reziprozität

Die Rede von „Gabe“, „Geschenk“ oder „Leistung“ sollte nicht verdecken, dass die initiale, die Dynamik der Reziprozität in Gang setzende Handlung mit aggressiven Impulsen einhergehen kann, was der Dynamik eine kompetitive Prägung verleiht.¹⁰⁰ Auch kann die Übermittlung einer Gabe aggressiv forciert werden, wenn der Empfänger in eine Situation hineinmanövriert werden soll, in der er dem Geber verpflichtet ist.¹⁰¹ In beiden Fällen handelt es sich um negative Aspekte, die mit positiver Reziprozität verbunden sein können;¹⁰² genuine Phänomene negativer Reziprozität werden dagegen typischerweise in Kontexten von Konzepten wie „Rache“ und „Vergeltung“ verhandelt, in denen Rache meist die Konnotationen des Emotionalen, Vergeltung die einer „ausgleichenden Gerechtigkeit“ hat.¹⁰³ Das der

98 Ein weiterer Aspekt des Rekursionsvermögens ist die Möglichkeit zur Wiedervergegenwärtigung und Aktualisierung von Vergeltungsbedürfnissen selbst nach Jahren oder Jahrzehnten (Frijida 1994, 268; siehe auch Thurnwald 1934, 29). Theodor Fontane schildert dies im Hinblick auf die Verhältnisse im Ruppiner Land des 14. und 15. Jahrhunderts: „Es kamen selbstverständlich auch ‚stillere Zeiten‘. Aber wenn in diesen die Fehde ruhte, so ruhte doch selten der Groll im Herzen, und allerorten, wo Adel und Bürger bei Wein und Bier, bei Spiel und Festlichkeit zusammenkamen, war immer Gefahr vorhanden, die alte Fehde neu ausbrechen zu sehen“ (Fontane 1997, 63).

99 Zur Eigendynamik sozialer Prozesse im Allgemeinen siehe Mayntz/Nedelmann 1987, als Fallbeispiel für negative Reziprozität Neidhardt 1981; zur Differenz von Eigendynamik und Selbstverstärkung siehe Mayer 2019, 98. Siehe auch Heinz Messmers Prozessmodell sozialer Konflikte, dessen Etappen die Selbstverstärkung nachzeichnen (Messmer 2003, 91–95).

100 Zu dem etwas strapazierten Beispiel des Potlatch siehe Mauss 1989, 59–70, zur Kultur des Agonalen im antiken Griechenland Gehrke 1987, zu dem auf dieser Ausprägung von Reziprozität beruhenden Modell „agonaler Vergemeinschaftung“ Herrmann 2016. Als Facette negativer Reziprozität könnte auch die Transformation traditionaler Reziprozitätsmuster in Formen der Korruption angesprochen werden (Paul 2009). Zu den generellen Schwierigkeiten von Sozialtheorien bei der Abbildung negativer Dimensionen der Sozialität siehe Liebsch 2011.

101 So beispielsweise Gefängnisinsassen, die zur Herstellung oder Aufrechterhaltung von Dominanzbeziehungen anderen Insassen Geschenke aufnötigen (McCorkle/Korn 1954, 90); zu nennen ist auch das Phänomen erzwungener Gastfreundschaft (Barton 1919, 103). Allgemein zu aggressiven und agonalen Formen des Schenkens siehe Miklantz 2010, 14 f.

102 Man könnte sagen, dass hier nach der Logik des Re-entry innerhalb der positiven Reziprozität die Unterscheidung von positiver und negativer Reziprozität wieder eingeführt wird. Siehe hierzu auch Leopold Pospisils „confrontation partnerships“ (Pospisil 1994, 123), bei denen in die Partnerschaften Elemente der Konkurrenz und Competition eingelassen sind, sowie Helm Stierlins „negative Gegenseitigkeit“ (Stierlin 1971, 38–87), die eine Störung innerhalb der positiven Gegenseitigkeit meint.

103 Turner/Schlee 2008, 18. Auch etymologisch hat „Vergeltung“ eine größere Nähe zu Prozessen der Reziprozität als „Rache“ (siehe Nowakowski 2014, 78) und kann ja auch positiv reziproke Transaktionen bezeichnen. So behandelt Thurnwald in

Vergeltung korrespondierende Rechtsinstitut ist das der Fehde, deren normative Einhegung Michael Barkun folgendermaßen beschreibt:

(1) Violence and destructiveness, no matter how repugnant to us, do not violate the nature of law, which tries to assure regularity rather than tranquility. (2) Feuds seldom lead to the logically ultimate consequence; instead, the havoc that is wreaked on both sides motivates the parties to seek a mediated settlement through a physically present mediator [...]. (3) The feud is a device for insulating conflict within prescribed familial bounds; whatever the violence between the parties to the feud, the rest of the society is effectively protected by lineage rules¹⁰⁴.

Eine Fehde ist also gewaltförmig, regelgebunden und zugleich rechtlich zulässig.¹⁰⁵ Max Scheler zufolge ist der Racheimpuls nicht mit den ihn begleitenden Emotionen identisch,¹⁰⁶ denn Rache werde durch einen Aufschub beim Vollzug der Erwiderng definiert, verbunden mit einer „Verschiebung dieser Gegenreaktion auf eine andere Zeit und eine geeignetere Situation“¹⁰⁷. Zwischen Rache als „natürlicher“ und als „sozialer Tatsache“ unterscheidet Jonathan Rieder: In dem ersten Fall, der auch das Bild der Rache in der Populärkultur bestimmt, erscheine sie als impulsiv und leidenschaftlich und ähnele einer dämonischen, alles verzehrenden Besessenheit, im zweiten Fall gelte das Interesse der spezifischen Rationalität von Rache als Modus sozialer Kontrolle.¹⁰⁸ Die Frage, ob Rache eher als psychischer oder als sozialer Tatbestand zu verstehen ist, zieht sich von Anbeginn durch die Theoriediskussion. In einer 1894 erstmals erschienenen ethnologischen Studie vertrat Sebald Rudolf Steinmetz die Auffassung, alle Rachephänomene könnten nur im Rekurs auf „individuelle Rachsucht“ erklärt werden.¹⁰⁹ Dem widersprach in einer zeitgenössischen Rezension Mauss entschieden, der Rache im Rückgriff auf gesellschaftliche Zustände zu erklären versuchte.¹¹⁰ Raymond Verdier differenziert in dem einleitenden Aufsatz zu dem von ihm herausgegebenen vierbändigen Werk „La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie“ zwischen dem individuellen, emotionsbehafteten Racheimpuls („la pulsion ou passion vindicative“) auf der einen Seite und dem „System der Rache“ („système vindicatoire“) auf der anderen.¹¹¹ Rache als emotionsgetriebenes Bedürfnis, so könnte man zusammenfassen, ist ein subjektiver Reflex auf negative Reziprozität, und, wenn dieses Bedürfnis nicht erfüllt wird, „there is always a compelling urge within the group for vengeance, which causes a continuous restlessness“¹¹². Dagegen liegt Rache als System der Vergeltung auf der Ebene der normativen Ordnung, welche den Handlungsrahmen negativer Reziprozität vorgibt und die Handlungen in geordnete Bahnen lenken soll.¹¹³ Eine von dieser Ordnung vorgegebene Vergeltungspflicht

seinem rechtsethnologischen Werk „Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts im Lichte der Völkerforschung“ unter der Überschrift „Das Prinzip der Vergeltung“ vor allem den verpflichtenden Charakter von Beziehungen positiver Reziprozität (Thurnwald 1934, 43 f.).

104 Barkun 1968, 110.

105 Siehe Reinle 2021a, 26.

106 Eine solche Reduktion der Rache auf psychische Qualitäten findet sich beispielsweise bei George Orwell: „Rache ist eine Handlung, die man begehen möchte, wenn und weil man machtlos ist: sobald aber dieses Gefühl des Unvermögens beseitigt wird, schwindet auch der Wunsch nach Rache“ (Orwell 1975, 74).

107 Scheler 1978, 5.

108 Rieder 1984, 132.

109 Steinmetz 1928, XXIII. Im Falle willkürlicher Opfer von Tötungen besteht ein wichtiger psychischer Impuls dafür, Rache üben zu wollen, in der „Überlebensschuld“ der übrigen Gemeinschaftsmitglieder (siehe Shatan 1983, 240).

110 Mauss 2012. Zur Kritik an Steinmetz' psychologischem Reduktionismus siehe auch Scheler 1978, 5 Anm. 1.

111 Verdier 1980, 25. Analog hierzu unterscheidet Karl Kaser in seiner Studie zu Freundschaft und Feindschaft in balkanischen Gesellschaften zwischen emotionaler und rationaler Reziprozität; Ausdruck letzterer könne es zum Beispiel sein, dass Feinden Gastfreundschaft und Schutz gewährt wird, was Reputationsgewinne zur Folge hat (Kaser 2001, 84).

112 Warner 1931, 458.

113 Es ist strittig, ob die Rachesysteme, die dem Strafrecht zeitlich vorangehen, auch material als dessen Vorläufer gedeutet werden können (Simon 2004, 126). Paul Bohannon spricht von der Fehde als einem „faulty jural mechanism“ (Bohannon 1963, 290), weil sie keine abschließende Regelung im Sinne von Frieden und gegenseitigem Vertrauen herbeiführt.

kann allerdings, indem sie die Individuen alternativer Handlungsmöglichkeiten beraubt, auch zu einer Verlängerung gewaltförmiger Konflikte beitragen.¹¹⁴

Bezogen auf die strukturelle Reziprozität erscheint negative Reziprozität, verstanden zunächst ganz allgemein als Abfolge wechselseitiger Handlungen, die darauf zielen, den oder die anderen zu schädigen, nicht als das Gegenteil von Reziprozität, sondern, wie die positive auch, als eine mögliche inhaltliche Variante. Diese Ambivalenz war in der Literatur zumindest latent stets präsent (vor allem die Möglichkeit eines raschen Umschlags von positiver in negative Reziprozität), ohne dass ihr Zusammenhang befriedigend geklärt worden wäre. Hénaff artikuliert dies am Beispiel des Gabentausches: „Es ist sowohl Gabe wie Herausforderung, Spiel wie Pakt; eine Eintracht, die sich immer am Rande der Zwietracht befindet, ein kurz vor einem möglichen Konflikt geschlossener Friede. Der Kern der Beziehung bleibt agonistisch; der Konsens ist kein gegebener Zustand, sondern ein Grenzzustand“¹¹⁵. In Anbetracht dieser Ambivalenz bezeichnet Malinowski Reziprozität als „Waffe“¹¹⁶, und Mauss bemerkt: „Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern“¹¹⁷. Bezüglich der Nambikwara hat Lévi-Strauss in seinen ethnographischen Arbeiten der 1940er Jahre die Vorbereitungen des Zusammentreffens zweier einander zuvor unbekannter Gruppen anschaulich geschildert.¹¹⁸ Die Situation ist voller Spannung, weil offen ist, ob sich die Beziehungen zwischen den Gruppen friedlich oder feindselig gestalten werden. Die Gleichursprünglichkeit von positiver und negativer Reziprozität zeigt sich auch darin, dass das Ergebnis der erfolgreichen Lösung eines Gruppenkonfliktes bei den Nambikwara nicht etwa Indifferenz ist, sondern die negative Reziprozität in positive gleichsam konvertiert wird.¹¹⁹

Jacques Lizot, ein Schüler Lévi-Strauss, der bei den Yanomami im brasilianisch-venezolanischen Grenzgebiet geforscht hat,¹²⁰ konstatiert die Unvorstellbarkeit einer solchen Indifferenz: „Neutrale Beziehungen sind undenkbar; entweder sind sie friedlich und gehen mit kommerziellen und matrimonialen Tauschgeschäften einher, oder aber es herrscht Krieg; man kann nur Freund oder Feind sein“¹²¹. Der Wechsel von freundlichen zu feindlichen Beziehungen (und umgekehrt) bedeute keine Diskontinuität der Beziehungen, sondern nur einen Wechsel der Modalität von Reziprozität.¹²² Das spiegele auch der Moralkodex der Yanomami, für den zwei von der Logik des reziproken Austauschs beherrschte Tugenden grundlegend sind: Großzügigkeit, die sich in der Bereitschaft zu häufigen Handlungen des Gebens äußert, und Tapferkeit, die zur Rache verpflichtet. Diese beiden komplementären Tugenden „are governed by the same logic: that of the gift and the counter-gift, or in other words, the reciprocal exchange“¹²³. Ansehen und Achtung gewinne derjenige, der sich in beiden Modalitäten der Reziprozität auszuzeichnen versteht. In der Sprache der Yanomami bringt ein Verbalsuffix Reziprozität sowohl bezüglich friedlicher als auch gewaltförmiger Interaktionen zum Ausdruck, und in der Semantik verschränken Metaphern Aspekte positiver und negativer Reziprozität.¹²⁴

114 Hanser 1985, 76.

115 Hénaff 2009, 216; siehe auch Hénaff 2016, 64 f.

116 Malinowski 2013, 47.

117 Mauss 1989, 28.

118 Lévi-Strauss 2021b; 2021e. Die Abhandlung mit dem Titel „Krieg und Handel bei den Indianern Südamerikas“ (Lévi-Strauss 2021b) lässt sich auch als empirischer Beleg des Diktums Kants lesen, es sei „der *Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher, oder später sich jedes Volks bemächtigt“ (Kant 1968b, 226; Hervorhebung im Original durch Sperrung).

119 Lévi-Strauss 1978, 298; siehe auch den Beitrag von Loer in diesem Band.

120 Nicht unerwähnt bleiben kann dabei das schwere Fehlverhalten Lizots während seiner langjährigen Feldaufenthalte bei den Yanomami (siehe Hill 2002).

121 Lizot 1982, 254; zu den Yanomami siehe auch den Beitrag von Heidi Peter-Röcher in diesem Band.

122 „This is because, from peace to warfare, there is no radical break; only a transformation, a passage from one modality of reciprocity to another“ (Lizot 1994, 214).

123 Lizot 1994, 230.

124 Lizot 1994, 231. Auch im deutschen Sprachgebrauch gibt es Wörter, die im Hinblick auf positive und negative Reziprozität eigentümlich ambik sind: So beispielsweise die Verwendung von „revanchieren“ und „Revanche“, auf die schon Mauss (1989,

In der frankophonen Theorietradition jedenfalls blieb negative Reziprozität als Komplementärphänomen zur positiven Reziprozität – und nicht als bloßes Derivat oder als Verfallserscheinung – in unterschiedlichen Graden der Artikulation präsent.¹²⁵ Etwas exzentrische Positionen nehmen dabei die Theorien von René Girard und Pierre Clastres ein,¹²⁶ die sich beide gegen „harmonistische“ Vorstellungen von Reziprozität wenden und die Bedeutung von Konflikten und Gewalt betonen. Nach Girard ist Reziprozität als in ein umfassendes Verständnis von Mimesis eingebettet zu verstehen.¹²⁷ Das Nachahmen des Begehrens eines anderen erzeuge eine eskalierende Rivalität, die sich zu Gewalthandlungen und sozialer Desintegration hin steigere. Reziprozität hat dieser Vorstellung gemäß keine ordnungsbildenden und soziale Kohäsion fördernden Funktionen, und der mimetische Charakter der Rache erweise sich darin, dass sich kein prinzipieller Unterschied zwischen dem Akt, auf den Rache sich bezieht, und dem Racheakt selbst ausmachen lässt. „Die Rache stellt also einen unendlichen, endlosen Prozeß dar. Wann immer sie an einem beliebigen Punkt innerhalb der Gesellschaft auftaucht, neigt sie dazu, sich auszubreiten und die gesamte Gesellschaft zu erfassen.“¹²⁸ In Gesellschaften, die über keine Zentralgewalt verfügen, sei dies fatal, weil ein einmal in Gang gekommener „Teufelskreis“ der Rache kaum beendet werden könne und sich der Zustand vor der Eskalation des Konfliktes nicht restituieren lasse. Entscheidend seien daher in solchen Gesellschaften Maßnahmen der Prävention wie beispielsweise Opferhandlungen, bei welchen der Racheimpuls auf Entitäten gelenkt wird – „wirkliche oder gedachte, belebte oder unbelebte“¹²⁹ –, bei denen ausgeschlossen ist, dass sie sich ihrerseits rächen werden. Dieser Rachedynamiken vorbeugende Effekt des Opfers finde eine indirekte Bestätigung darin, dass in Gesellschaften mit einem etablierten Gerichtswesen das Opfer seine Funktion verliere und entweder als bloße Form weiterbestehe oder allmählich verschwinde.¹³⁰ Die Annahme, Rache bilde in Gesellschaften ohne Zentralgewalt eine Art funktionales Äquivalent für ein Gerichtswesen, lehnt Girard ausdrücklich ab: Rache als solche habe keine ordnungsbildenden Wirkungen, solche könnten allenfalls von Mechanismen ausgehen, die darauf zielen, die destruktiven Folgen der Rachedynamik zu verhindern oder abzumildern.¹³¹ Er unterscheidet drei Typen solcher Mechanismen:

18) hinwies, dann „vergelten“ und „Vergeltung“; schließlich das semantische Feld von „Gift“ zwischen Gabe und Schadstoff (Mauss 2006; zur Etymologie siehe auch Benveniste 1993, 53–70; zu der „nicht zu bändigenden idiomatischen Vielfalt des Verbs ‚geben‘“ Waldenfels 1997a, 395–397). Bezüglich des Lateinischen sei an die Doppeldeutigkeit von *hostis* erinnert, was sowohl „Gast(freund)“ als auch „Feind“ bedeuten kann, sowie daran, dass der Feind (*inimicus*) die Verneinung des Freundes ist (*amicus*) ist (siehe Schmitt 2015, 96; zu einer pragmatischen Erklärung des „Gegensinns“ siehe Meid 1979). Zu unterscheiden ist dabei stets zwischen einer bloß semantischen Ambiguität und einer in der Sache liegenden Ambivalenz; bezogen auf die Gabe beispielsweise neigt Derrida zu der letztgenannten Lesart (gesteigert noch durch Formulierungen wie „coup de don“ [Derrida 1994, 149]), denn „Gift“ sei nicht einfach nur ein Wort mit einer positiven und einer negativen Bedeutung, sondern eine Gabe sei als solche ambivalent: Positiv sei der Akt des Gebens, negativ aber die Konsequenz, dass der Empfänger zum Schuldner wird, „so daß geben darauf hinausläuft wehzutun, Böses zu tun“ (Derrida 1993, 23); zu Derridas Auseinandersetzung mit Mauss siehe auch H. Rapaport 1997 und Waldenfels 1997a.

125 In der deutschsprachigen Ethnologie stammen bedeutende Impulse zu einer Theorie der Reziprozität von Richard Thurnwald, und Wilhelm Emil Mühlmann, der 1931 bei ihm promovierte, betont, dass Mauss, Malinowski und Thurnwald sich nahezu zeitgleich mit ihr als kulturübergreifender Gesetzmäßigkeit befasst haben (Mühlmann 1966, 49 Anm. 1). Thurnwald spricht von der Reziprozität als einem Prinzip, das die menschlichen Sozialbeziehungen in der Fülle ihrer empirischen Erscheinungsformen bestimmt und das sowohl positive wie negative Inhalte annehmen kann (Thurnwald 1934, 44), wobei er die aus rechtsethnologischer Perspektive wichtigen ordnungsbildenden Effekte negativer Reziprozität hervorhebt. Bei Mühlmann (1962, 98 f.) dagegen erscheint Reziprozität als eine Art regulative Idee für eine kontrafaktische Antizipation symmetrischer Sozialbeziehungen. In aktuellen Theoriediskussionen spielen Thurnwalds und Mühlmanns Arbeiten aber kaum eine Rolle, die Referenzautoren zu Phänomenen der Reziprozität sind auch im deutschsprachigen Raum vor allem Mauss, Malinowski und Lévi-Strauss. Der Abbruch dieser Traditionslinie ist vor allem den (unterschiedlich ausgeprägten) nationalsozialistischen Verstrickungen Thurnwalds und Mühlmanns geschuldet (hierzu Gingrich 2005, 111–136; Michel 1992; siehe auch Kohl 1997).

126 Zu Girard und Clastres im Kontext negativer Reziprozität siehe Lacourse 1987.

127 „Si le désir est mimétique par nature, tous les phénomènes qu’il entraîne tendent forcément à la réciprocité“ (Girard 1976, 12).

128 Girard 1987, 28.

129 Girard 1987, 31.

130 Girard 1987, 32.

131 In diesem Sinne auch Flaig 2021, 28.

Erstens präventive Maßnahmen, die, wie im Falle des Opfers, eine Verschiebung der Rache auf Gegenstände ermöglichen, welche die Rache nicht erwidern können; zweitens „Maßnahmen zur Dosierung und Erschwerung der Rache“¹³², deren Erfolg unter der Bedingung des Fehlens einer Zentralgewalt allerdings ungewiss bleibt, und drittens schließlich das Gerichtswesen mit Instanzenhierarchie als Ausdruck einer Rationalisierung der Rache. Zusammengefasst, bestehen die Typen der Bearbeitungen von Rache also in Verschiebung, „Verhütung, Besänftigung oder Umgehung“¹³³ sowie Rationalisierung. Für eine Bestimmung negativer Reziprozität sind Girards Überlegungen in zwei Hinsichten von Interesse. Indem er zum einen Reziprozität als aus Mimesis resultierend beschreibt, konzipiert er positive und negative Reziprozität als deren gleichrangige und gleichwertige Ausdrucksgestalten, und zum anderen unterscheidet er zwischen der Logik der Rache, die wesentlich in ihrer Nichtstillstellbarkeit als negativer Reziprozität liegt, und den empirischen Mechanismen, die ihre Dynamik und destruktive Kraft beherrschbar machen. Diese sind sekundär und können im Sinne eines Rachesystems ordnungsbildend wirken, nicht aber vermag das die Rache als solche.

An Girard anschließend, nennt Wolfgang Eßbach zwei strukturelle Gemeinsamkeiten von Gabe und Rache als Reziprozitätsbeziehungen. Einmal die der Mimesis geschuldete Gestaltgleichheit der jeweiligen gebenden oder rächenden Handlungen. „Wollte man ein Bild der Handlungen malen, den Moment des Gebens oder den Moment der Rache photographieren, man müsste erläutern, ob dies gerade Gabe oder Gegengabe, Gewalt oder Gegengewalt ist. Die Handlungen sind sich gleich.“¹³⁴ Und dann die Nichtstillstellbarkeit der Dynamiken von Gabe und Rache, denn jede Gabe müsse erwidert und jede Gewalttat vergolten werden. Eßbach führt eine von Girard nicht berücksichtigte Möglichkeit der Beendigung der Rache an, nämlich die, „von der Rache zur Gabe [zu] wechseln“¹³⁵, also ein Konvertieren von negativer in positive Reziprozität, was eine den beiden Modalitäten des Austauschs gemeinsame strukturelle Logik zur Voraussetzung hat.

Die Überlegungen von Clastres beziehen sich kritisch auf die erwähnten frühen Arbeiten von Lévi-Strauss.¹³⁶ Er verkenne die Asymmetrie von Tausch und Krieg (als Chiffren für positive und negative Reziprozität), denn in Gesellschaften ohne Zentralgewalt habe der Krieg Priorität vor dem Tausch, weil Krieg den Lokalgruppen die Aufrechterhaltung ihrer Autonomie ermögliche. Der Krieg sei, anders als etwa in spieltheoretischen Modellierungen der Situation von Lokalgruppen, nicht das Resultat einer dilemmatischen Konstellation, welche eigentlich in Widerspruch zu den Interessen der Individuen steht,¹³⁷ sondern die gewünschte und gewählte Lebensform. Dagegen sei positive Reziprozität in Gestalt von Tausch ein abgeleitetes Phänomen, das aus der Notwendigkeit entsteht, in kriegerischen Auseinandersetzungen strategische Bündnisse gegen Feinde schließen zu müssen, innerhalb derer sich dann die von Lévi-Strauss beschriebenen Formen des Austauschs herausbilden. Damit wäre Reziprozität primär negativ, und die positive Reziprozität stünde im Dienste der negativen:

Die Annahme, daß das primitive gesellschaftliche Sein ein Sein-für-den-Tausch ist, verleitet Levi-Strauss zu der Aussage, daß die primitive Gesellschaft eine Gesellschaft-gegen-den-Krieg ist: Der Krieg ist der fehlgeschlagene Tausch. Seine Ausführungen sind in sich überaus schlüssig, aber falsch. Der Widerspruch liegt nicht innerhalb des Diskurses, sondern der Diskurs als Ganzes steht im Widerspruch zur soziologischen, in den ethnographischen Aufzeichnungen nachlesbaren Wirklichkeit der primitiven Gesellschaft. Nicht der Tausch ist in ihr vorrangig, sondern der Krieg, der in die Funktionsweise der primitiven Gesellschaft eingelassen ist¹³⁸.

132 Girard 1987, 36.

133 Girard 1987, 38.

134 Eßbach 1999, 16.

135 Eßbach 1999, 18.

136 Clastres 2008.

137 Helbling 1995; dazu Jung 2019.

138 Clastres 2008, 72.

Im Hinblick auf strukturelle Reziprozität ist Clastres' Rezeption und Kritik der Schriften von Lévi-Strauss merkwürdig inkonsistent. Einerseits kritisiert Clastres die Vorstellung als irreführend, „wonach der Krieg und der Tausch sich auf der gleichen Ebene vollziehen und wonach das eine stets die Grenze und die Infragestellung des anderen bedeutet“¹³⁹; diese Vorstellung verweist auf strukturelle Reziprozität insofern, als sich die Verortung von Tausch und Krieg auf derselben Ebene einem ihnen gemeinsamen Prinzip verdankt. Andererseits identifiziert er aber das „Prinzip der Reziprozität“, das diese strukturelle Ebene meint, wie selbstverständlich mit Austausch im Sinne positiver Reziprozität¹⁴⁰ und wirft Lévi-Strauss vor, die Bedingungs- und Einbettungsverhältnisse umgedreht zu haben.¹⁴¹ Allerdings bezieht sich der von Clastres postulierte Vorrang negativer Reziprozität nur auf einen Ausschnitt humaner Sozialität, nämlich das Verhältnis von Lokalgruppen, das zudem von spezifischen Rahmenbedingungen wie dem Fehlen einer Zentralgewalt bestimmt wird, was die Verallgemeinerbarkeit der Befunde auf menschliche Sozialbeziehungen insgesamt erheblich einschränkt.

Bereits erwähnt wurde Verdiers Unterscheidung von Rache als spontanem, leidenschaftlichem Impuls und als durch Normen strukturiertes System. In einem Staat mit etabliertem Gerichtswesen erübrige sich ein solches Rachesystem, Rache werde zu einer privaten Angelegenheit, was die Neigung fördere, Rache aus einer westlich-modernistisch verkürzten Perspektive mit von Leidenschaft befeuerter Rachsucht gleichzusetzen, der als Attribute Automatismus, Maßlosigkeit und Blindwütigkeit zugeschrieben werden.¹⁴² Gibt es eine Zentralgewalt, so werde Rache in der Tat zu einer dysfunktionalen Selbstjustiz: „En éclipse la vengeance, le système pénal moderne en a fait une pratique occulte, régressive et subversive“¹⁴³. Das dürfe aber nicht den Blick auf die ordnungsbildende Bedeutung von Rachesystemen in Gesellschaften ohne Zentralgewalt verstellen, denn es handele sich um Systeme der Regulierung und der sozialen Kontrolle mit je eigenen Normen und Verfahren. Jedoch verfehlten Konzepte, die Rache mit Rachesystemen gleichsetzen und diese mit den Racheimpulsen kontrastieren, den Kern der Rache als negative Reziprozität. Diese Systeme sind, worauf Girard zu Recht beharrt, bereits *Reaktionen* auf Rache, also kulturspezifische Formen der Einhegung und Kanalisierung der Dynamik negativer Reziprozität und nicht mit dieser identisch. Dass positive und negative Reziprozität auf denselben Prinzipien beruhen, klingt bei Verdier nicht nur in der Analogisierung von Systemen der Rache und solchen der Exogamie an,¹⁴⁴ er macht ferner deutlich, dass auch die negative Reziprozität Verhältnisse der Anerkennung impliziert, die Gegnerschaften, nicht aber notwendig Feindschaften begründen. Er erläutert das am Beispiel der westafrikanischen Kabiye, bei denen jede Stadt eine autonome politische Einheit bildete.¹⁴⁵ Andere Städte waren Verbündete, Gegner oder Feinde. Der Unterschied zwischen Letzteren manifestierte sich im Umgang mit gefallenen Krieger, denn während die Leichname der Gegner auf dem Schlachtfeld zurückgelassen wurden, damit sie von ihren eigenen Leuten geregelt bestattet werden konnten, entwendete man die Leichname der Feinde. „Différence certes minime d'un point de vue matériel mais combien significative au plan de la personne humaine, quand on sait l'importance de la sépulture et de la vie d'outre-tombe: l'adversaire était reconnu, on respectait sa dépouille, l'ennemi était nié, sa force anéantie.“¹⁴⁶ Inhaltlich bestand eine Gemeinsamkeit von Gegnern und Feinden als denjenigen, gegen welche man kämpft, strukturell dagegen eine Affinität von Verbündeten und Gegnern, denn mit beiden gab es auf Reziprozität beruhende Anerkennungsverhältnisse.¹⁴⁷ Das ist nach Verdier unmittelbar relevant für Rachesysteme, weil ihre Normen auf Reziprozität basieren und sie daher nur die Beziehungen zwischen Gegnern, nicht aber zwischen Feinden zu regeln

139 Clastres 2008, 66.

140 Clastres 2008, 69.

141 „Der Tausch ist nur durch den Krieg zu verstehen und nicht umgekehrt. Der Krieg ist nicht ein zufällig erfolgter Fehlschlag des Tauschs, sondern der Tausch ist ein taktisches Ergebnis des Krieges“ (Clastres 2008, 73).

142 Verdier 1980, 24.

143 Verdier 1980, 15.

144 Verdier 1980, 15.

145 Verdier 1980, 25.

146 Verdier 1980, 25.

147 Zur Rache als Anerkennungsverhältnis siehe auch Paul 2005, 247.

vermögen. Die wechselseitige Anerkennung erlaube es, ritualisierte Formen der Rache auszubilden, welche die Gefahr der Eskalation und Entgrenzung minimieren: „Sous des formes diverses et plus ou moins développées, la ritualisation opère dans tout système vindicatoire et tend, d'un côté à réfréner et canaliser la pulsion ou passion vindicative, de l'autre à lier les partenaires dans un schème de réciprocité qui ouvre la voie à la réconciliation et à la paix“¹⁴⁸. Im Idealfall entstehe ein agonales System, innerhalb dessen die gegnerischen Gruppen zwar versuchen, sich zu übertreffen und ihre Überlegenheit zu demonstrieren, ohne aber die Vernichtung oder auch nur Ausschaltung des Gegners anzustreben. So bilde sich ein dynamisches Äquilibrium heraus, in dem diejenige Gruppe, welche die Oberhand hat, wechselt, und kein Verhältnis der Über- und Unterordnung von Dauer ist. Komplementär zu dem Prinzip der Reziprozität, das die Beziehungen der Gruppen zueinander bestimmt, sei das der „solidarité vindicatoire“¹⁴⁹. Diese Solidarität habe keinen primär mechanischen Charakter, sondern sei über gruppeninterne Prozesse der Anerkennung und Statuszuweisung vermittelt, und ihre wesentlichen Komponenten sind das Verbot, innerhalb der Gruppe Rache zu üben, sowie die Forderung, Racheverpflichtungen anderer zu übernehmen. Beide Prinzipien, Reziprozität wie Solidarität, seien für die Aufrechterhaltung von Rachesystemen erforderlich:

La rupture de solidarité conduit à l'éclatement et à la dispersion des groupes vindicatoires; la vengeance pénètre au-dedans du groupe qu'elle avait chargé de protéger au-dehors et ouvre la voie à la compétition individuelle pour le pouvoir ou la richesse. La rupture de réciprocité fait perdre aux groupes leur autonomie et permet aux uns de dominer les autres. Dans ces conditions la vengeance devient facteur de division, d'inégalité et de dépendance¹⁵⁰.

Gemeinsam ist den in der frankophonen Diskussion vertretenen Positionen, dass Phänomene negativer Reziprozität überwiegend als soziale Tatbestände verstanden werden, die auf demselben Prinzip wie solche positiver Reziprozität beruhen, auch wenn dieses Prinzip nur selten für sich expliziert wird. Jedenfalls gilt negative Reziprozität nicht nur als bloßes Epiphänomen der positiven Reziprozität. Anders verhält es sich mit Konzepten negativer Reziprozität aus dem angelsächsischen Sprachraum.¹⁵¹ Besonders einflussreich war hier die 1965 formulierte Typologie von Marshall Sahlins, in der er negative Reziprozität als eine von drei Ausprägungen von Reziprozität behandelt.¹⁵² Grundlage dieser Typologie, zu welcher Robert Hunt bemerkt, sie sei „misleading at best“¹⁵³, ist Karl Polanyis Klassifikation dreier Grundmuster ökonomischer Integration, die mit den Begriffen Reziprozität, Redistribution und Marktaustausch belegt werden. Reziprozität meint in diesem Kontext ökonomische Prozesse zwischen symmetrischen Einheiten, Redistribution solche, die sich zu einem Zentrum bewegen und von ihm ausgehen, Marktaustausch dagegen Prozesse auf der Basis eines Systems preisbildender Märkte. Jedem dieser Muster entsprechen bestimmte institutionelle Einbettungen.¹⁵⁴ Sahlins' Typologie lässt sich als Spezifizierung des Polanyischen Integrationsmusters der Reziprozität verstehen, sein Interesse gilt dem Zusammenhang von ökonomischen Transaktionen und der Struktur der sozialen Beziehungen, und diese Einbettung von Sahlins' Erörterungen zur Reziprozität bedingt eine gewisse Unwucht hin zum ökonomischen Handeln, was in der Rezeption, die sich häufig mit Pauschalverweisen auf Sahlins bescheidet, unterschlagen wird. Die drei

148 Verdier 1980, 25.

149 Verdier 1980, 20.

150 Verdier 1980, 31.

151 Das bedeutet nicht, dass nicht auch hier Vorstellungen einer negativen Reziprozität als Spielart einer näher zu bestimmenden allgemeinen Reziprozität artikuliert wurden, diese waren aber in Bezug auf die Theoriebildung weitgehend folgenlos. Siehe beispielsweise die folgende Beschreibung der Kriegführung der Murngin (Australien) von W. Lloyd Warner: „The fundamental principle underlying all the causes of Murngin warfare is that of reciprocity; if a harm has been done to an individual or a group, it is felt by the injured people that they must repay the ones who have harmed them by an injury that at least equals the one they have suffered. When the total cultural situation of Murngin life is further examined, this negative reciprocation is found to fit into a larger reciprocation“ (Warner 1931, 462).

152 Sahlins 1972.

153 Hunt 2000, 14.

154 Polanyi 1979, 219.

Typen, die als auf einem Kontinuum angesiedelt zu verstehen sind, bezeichnet Sahlins als generalisierte, ausgeglichene und negative Reziprozität.

In der Mitte des Kontinuums befindet sich die ausgeglichene Reziprozität. Sie wird charakterisiert durch die Wertäquivalenz des Getauschten sowie einen direkten, ohne größere Verzögerungen erfolgenden Tauschakt. „There is more or less precise reckoning, as the things given must be covered within some short term.“¹⁵⁵ Damit wird Reziprozität weitgehend an den ökonomischen Tausch assimiliert, der punktuell und auf Ausgleich hin ausgerichtet ist. Das im Sinne struktureller Reziprozität Entscheidende, die Stiftung einer durch alternierende Asymmetrie bestimmten dauerhaften Beziehung, wird durch die unmittelbare Erwidern und die Singularität des Tauschaktes konterkariert.¹⁵⁶ Sahlins' ausgeglichene Reziprozität ist daher, so könnte man sagen, eine um das Eigentliche entkernte Reziprozitätsvariante.

Ein Extrem der Skala bildet die generalisierte Reziprozität, ein Geben, bei dem die Gegengabe zeitlich und modal unbestimmt bleibt. „Receiving goods lays on a diffuse obligation to reciprocate when necessary to the donor and/or possible for the recipient. The requital thus may be very soon, but then again it may be never. [...] A good pragmatic indication of generalized reciprocity is a sustained one-way flow. Failure to reciprocate does not cause the giver of stuff to stop giving [...].“¹⁵⁷ Bei der Einordnung dieser Praxis erweist sich die Unterscheidung von struktureller und inhaltlicher Reziprozität als hilfreich, denn während sie einerseits eine konkrete historische Bearbeitung der mit der strukturellen Reziprozität gesetzten Handlungsaufforderungen ist, erscheint sie inhaltlich als Grenzfall von Reziprozität, weil die Verpflichtung zur Erwidern ausgesetzt wird. An die Stelle der Gegenseitigkeit tritt ein einseitiges Geben und Nehmen, und konsequenterweise sieht sich Sahlins' Typ der generalisierten Reziprozität mit Kritik von Ansätzen konfrontiert, welche nicht den wechselseitigen Austausch, sondern das Teilen, wie es typischerweise in Jäger- und Sammler-Gesellschaften praktiziert wird, als den elementaren Modus menschlicher Bezugnahme ansehen. „Teilen“ wird hier verstanden als ein Geben ohne die Erwartung einer Gegenleistung und auch ohne Dankbarkeitsverpflichtung auf Seiten der Nehmenden.¹⁵⁸ Dass, so die Kritik, Sahlins eine solche Praxis überhaupt seiner Reziprozitätstypologie einverleibe, zeuge von einer unzulässigen Übergeneralisierung des Reziprozitätsbegriffes.¹⁵⁹ Zwar könne aus dem Teilen Reziprozität entstehen,¹⁶⁰ doch eine Subsumtion des Teilens unter Reziprozität kehre die Bedingungs- und Einbettungsverhältnisse um.¹⁶¹

Das andere Extrem in der Typologie ist das, was Sahlins als „negative Reziprozität“ bezeichnet, nämlich den Versuch „to get something for nothing with impunity, the several forms of appropriation, transactions opened and conducted toward net utilitarian advantage“¹⁶². Hier gilt *ceteris paribus* das zu der generalisierten Reziprozität Ausgeführte: Ein solches Handeln ist einerseits die Realisierung einer durch strukturelle Reziprozität eröffneten Handlungsoption, denn es muss die Strukturen der Reziprozität als gegeben voraussetzen, um sie ausnutzen zu können, andererseits ist es inhaltlich gesehen aber auch nur ein Grenzfall von Reziprozität, weil das Moment der Gegenseitigkeit getilgt und das Erbringen einer Gegenleistung vermieden wird.¹⁶³ Generalisierte und negative Reziprozität als die Extrempositionen in Sahlins' Typologie meinen auf die strukturelle Reziprozität bezogene Praktiken, die selbst aber gerade nicht

155 Sahlins 1972, 195.

156 Luhmann wertet eine sofortige und wertäquivalente Erwidern als Zeichen dafür, dass der Empfänger sich der Dankbarkeitsverpflichtung so schnell wie möglich entziehen möchte: „Das nimmt dem Geber die Gelegenheit, Vertrauen zu erweisen, und dem Beschenkten die Möglichkeit, sich in der Belastung durch dieses Vertrauen zu bewähren“ (Luhmann 2014, 57).

157 Sahlins 1972, 194.

158 Siehe J. A. Price 1975; Woodburn 1998.

159 Zu dieser Kritik an Sahlins siehe Gell 1999, 87; Hunt 2000, 12–14; Widlok 2017, 1–29.

160 Schnegg 2015.

161 Nach Guido Sprenger besteht die Besonderheit der Gabe darin, „daß sie Eigenschaften der Ware und des Teilens in einem kohärenten Typ vereint. Die Aspekte des Interesses, der Kalkulation, der Pflicht und des Vertrags, die die Gabe beinhaltet, teilt sie mit der Ware. Verzicht, Freigiebigkeit, einseitige Transfers oder die prinzipielle und asymmetrische Forderung [...] verbinden sie mit dem Teilen“ (Sprenger 2019, 141).

162 Sahlins 1972, 195.

163 Negative Reziprozität bei Sahlins meint also einen „Gast, der die Gastfreundschaft mißbraucht“ (Serres 1981, 20) und damit einen Parasiten im Sinne Michel Serres'.

reziprok sind, und deshalb ist es irreführend, sie unter Reziprozität zu subsumieren. Außerdem ist an der Typologie unbefriedigend, dass die Typen klassifikationssystematisch nicht auf einer Ebene liegen, denn den Bezugspunkt der ausgeglichenen Reziprozität bildet die Bilanz der Transaktionen, den der negativen Reziprozität dagegen bilden die Intentionen der Individuen, die egoistisch ihre Interessen verfolgen. Eine wichtige ergänzende Korrektur stellt die Typologie sozialer Austauschbeziehungen von Peter Burns dar.¹⁶⁴ Er unterscheidet im Hinblick auf negative Reziprozität *ausbeuterische* Beziehungen, in denen eigeninteressierte Akteure die Schädigung des anderen in Kauf nehmen, und *feindselige* Beziehungen, in welchen die Schädigung des Anderen das Ziel des Handelns ausmacht.¹⁶⁵

Ein zu Sahlins' Typologie alternativer Weg zu einer Theorie negativer Reziprozität hätte der von Gouldner angedeutete sein können. In seinem wichtigen Aufsatz über die Universalität der Reziprozitätsnorm von 1960 spricht er von „*negative norms of reciprocity*“¹⁶⁶, die er erläutert als Vergeltungshandlungen, bei denen der Schwerpunkt auf der Erwidern von Schädigungen liege, was die *lex talionis* veranschauliche. Diese Erwähnung erfolgt aber nur beiläufig, ohne dass Gouldner näher darauf einginge, wie sich positive und negative Reziprozitätsnormen zueinander verhalten. Dass es so etwas wie negative Reziprozität gibt, die sich auch normativ niederschlägt, wird damit zwar wie selbstverständlich in Anspruch genommen, aber theoretisch nicht begründet.¹⁶⁷ Die genau spiegelbildliche Konstellation findet sich in Hans Kelsen's Buch „Vergeltung und Kausalität“ von 1940, in welchem Kelsen Vergeltung im Sinne von Strafe behandelt, an manchen Stellen dann aber Vergeltung unvermittelt auch als Ausdruck positiver Reziprozität thematisiert, wenn er beispielsweise als deren Prinzip postuliert, „dass Böses mit Bösem bestraft, Gutes mit Gutem belohnt wird“¹⁶⁸. Wie bei Gouldner fehlt hier eine theoretische Klammer, die positive und negative Reziprozität explizit auf ein sie gleichermaßen fundierendes Prinzip beziehen würde.

Der Begriff der negativen Reziprozität erscheint außerdem häufig in Studien, die sich aus einer psychologischen, soziobiologischen oder Rational-Choice-Perspektive mit Fragen der Kooperation und ihrer Genese befassen, wobei spieltheoretische Modellierungen von Entscheidungen und Interaktionen eine wichtige Rolle spielen.¹⁶⁹ In psychologischen Arbeiten wird (negative) Reziprozität als Persönlichkeitsmerkmal konzipiert, und typische Fragen lauten, ob jemand eher dazu neigt, positive Handlungen zu erwidern als negative zu vergelten,¹⁷⁰ oder ob jemand, der ausgeprägt im Sinne positiver Reziprozität agiert, sich ebenso bezüglich der negativen Reziprozität verhält.¹⁷¹ Im Mittelpunkt soziobiologischer und entscheidungstheoretischer Studien stehen dagegen Fragen nach der phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklung negativer Reziprozität und nach ihren Auswirkungen auf Kooperationen. Für die Modellierung von Entscheidungssituationen¹⁷² im Kontext negativer Reziprozität werden häufig das Ultimatumspiel und das Diktatorspiel verwendet,

164 Burns 1973.

165 Auch bei Sartre meint negative Reziprozität lediglich, den anderen zum Mittel für eigene Zwecke zu machen; in seinem Verständnis ist sie weniger das Gegenteil der positiven Reziprozität als vielmehr eine Variante derselben (Sartre 1967, 119; siehe auch K. Hartmann 1966, 77–86).

166 Gouldner 1960, 172.

167 Kritisch anzumerken wäre, dass die Verpflichtung zur Erwidern, die in den Reziprozitätsnormen Ausdruck findet, von Gouldner als Resultat einer bereits erfolgten Vergesellschaftung konzipiert wird, und nicht umgekehrt Reziprozität als Mechanismus von Vergesellschaftung (siehe Maiwald/Sürig 2018, 73 f.).

168 Kelsen 1982, 321.

169 Siehe zum Beispiel Berg et al. 1995; Berger 2011; Berger/Rauhut 2014; Diekmann/Voss 2008; Eisenberger et al. 2004; Fehr et al. 2002; Franzen/Pointner 2008; Helm et al. 1972; Jensen et al. 2007; Perugini et al. 2003; Schmidt/Nicoletti 2021; Youngs 1986.

170 Perugini et al. 2003, 255.

171 Schindler et al. 2013, 88.

172 Die „Tit for Tat“-Strategie, bei der man nach einem initialen kooperativen Zug mimetisch den jeweils vorangegangenen Zug des Gegenübers reproduziert, kann nicht nur, wie Axelrod (1988) gezeigt hat, einen Weg aus einem wiederholt gespielten Gefangenendilemma weisen und zu stabilen Kooperationen führen, sie kann auch eine unabsehbare Dynamik negativer Reziprozität evozieren: „Schon beim ersten Missverständnis oder Versehen verstricken sich zwei Individuen, die dieser Verhaltensmaxime folgen, in ein wechselseitiges, nicht mehr enden wollendes Hick-Hack, eine Art Vendetta. Wer sich auf diese Maxime versteift, kann weder Versehen von echten Schlechtigkeiten oder Normbrüchen unterscheiden, noch Normbrüche von Sanktionen“ (Junge 2004, 221).

zuweilen so modifiziert, dass auch nichtmenschliche Primaten als Probanden agieren können.¹⁷³ Negative Reziprozität meint hier keine dauerhafte Beziehung des Schädigers und Erwiderns, sondern die punktuelle Bestrafung unkooperativen Verhaltens. Besonderes Interesse gilt Konstellationen, in welchen Individuen andere bestrafen, obwohl dies für sie selbst kostspielig ist oder sie selbst von dem unkooperativen Verhalten gar nicht betroffen sind. Bezeichnet wird dies als „strong negative reciprocity“¹⁷⁴ oder auch als „negative altruistische Reziprozität“¹⁷⁵, für welche die Bereitschaft entscheidend ist, „selbstschädigende Vergeltung“¹⁷⁶ zu üben. Die Effekte so verstandener positiver und negativer Reziprozität ergänzen sich und begünstigen die Aufrechterhaltung von Kooperationsbeziehungen. „Während positive Reziprozität, die Erwidern einer freundlichen Handlung mit Freundlichkeit, Anreize für Kooperation schafft, verhindert negative Reziprozität, dass eigennützige Akteure diese Freundlichkeit ausnutzen.“¹⁷⁷

Das Konzept von Reziprozität, auf das in diesem Zusammenhang verwiesen wird, ist nicht das von Sahlins, denn ein einseitiges Ausnutzen von Strukturen der Reziprozität, die als solche immer schon vorausgesetzt werden müssen, eignet sich kaum als Ausgangspunkt für altruistische Varianten negativer Reziprozität. Referiert wird vielmehr auf Gouldners normativistische Formulierung des Reziprozitätskomplexes, die auch eine durch Normen gebotene Vergeltung einschließt. Die Ebene der strukturellen Reziprozität wird dabei kaum berührt, überhaupt reduziert sich Reziprozität hier weitgehend auf vereinzelte Reaktionen auf das kooperative oder unkooperative Handeln eines Gegenübers, und es fehlt der prozessuale Aspekt einer auf wechselseitiger Rekursion basierenden Dynamik.

Wenn Reziprozität in einem strikten Verständnis das humanspezifische Vermögen zur Rekursion voraussetzt, dann stellt sich die Frage nach Phänomenen der Bestrafung, Rache und Vergeltung und damit nach Vorformen negativer Reziprozität bei nichtmenschlichen Primaten. Folgt man der Literatur zu ihrem Kooperations- und Konfliktverhalten,¹⁷⁸ konturiert sich das folgende Bild: Es gibt reziproke Interaktionen, innerartliche Aggression und Gewalt, Koalitionen gegen Einzelne, Bestrafung negativer Handlungen (auch mit einer gewissen Verzögerung), Täuschung, also die Prävention freundlicher Zugewandtheit, damit schädigende Handlungen umso effektiver vollzogen werden können, sowie sowohl dyadische als auch triadische Mechanismen der Konfliktbeilegung. Dagegen gibt es keine Angriffe einer mobilisierten Gruppe auf eine andere Gruppe als ganze, keine perennierenden Dynamiken der Vergeltung (das heißt, organisierte gewaltförmige Aktionen sind zeitlich überschaubar), keine Rache von Individuen oder Gruppen für die Tötung von Verwandten und keine Konfliktregelungen auf Gruppenebene. Ein eindrucksvolles Beispiel für eine verzögert erfolgte Vergeltung gibt eine bekannte, von Frans de Waal berichtete Episode aus dem Zoo von Arnheim. Hier erhalten die Schimpansen abends ihr Futter erst dann, wenn alle aus dem Freigehege in ihr Schlafquartier zurückgekehrt sind. Zwei jugendliche weibliche Schimpansen kamen erst mit einer Verspätung von über zwei Stunden zurück, die Tierpfleger brachten sie daraufhin von den anderen getrennt unter, um sie vor Übergriffen der hungrigen und wütenden Artgenossen zu schützen. „This protected them only temporarily, however. The next morning, out on the island, the entire colony vented its frustration about the delayed meal by a mass pursuit ending in a physical beating of the culprits. Needless to say, they were the first to come in that evening.“¹⁷⁹ Negative Reziprozität im Sinne einer rekursiven Verstärkung wechselseitiger Schädigungen, die menschlichen Fehden vergleichbar wäre, liegt hier freilich nicht vor, sondern eine Bestrafung der Schuldigen für die verspätete Fütterung, mit der ja tatsächlich auch eine Verhaltensänderung herbeigeführt wurde. Eine derartige Vergeltung mündet aber nicht in eine dauerhafte Rachedynamik. Ultimatumspiele mit Schimpansen als Probanden

173 Zum Beispiel Jensen et al. 2007.

174 Fehr et al. 2002, 3.

175 Berger 2011, 167.

176 Diekmann/Voss 2008, 97.

177 Berger 2011, 167.

178 Boehm 1992; 2001; 2012; Cheney/Seyfarth 1990; Jensen 2010; Jensen et al. 2007; Kappeler/van Schaik 2006; Killen/de Waal 2000; Melis et al. 2006; Mueller/Mitani 2005; Petit/Thierry 2000; Riedl et al. 2012; von Rohr et al. 2021; Silk et al. 2005; Southern et al. 2021; Tomasello 2016; de Waal 1989; 1996a; 1996b; 2000; de Waal/Brosnan 2006; de Waal/Luttrell 1988.

179 de Waal 1996b, 89.

hatten zum Ergebnis, dass sie dann nicht bestrafen, wenn dies für sie selbst mit Kosten verbunden ist, sie handeln also auch nicht gemäß der „altruistischen negativen Reziprozität“ in dem oben beschriebenen Verständnis.¹⁸⁰ Während Menschen typischerweise eine im Ultimatumspiel von dem Gegenüber vorgeschlagene Aufteilung des Geldbetrages dann ablehnen, wenn sie diese als unfair empfinden, obwohl diese Ablehnung für sie kostspielig ist, verhalten sich Schimpansen wie rationale Nutzenmaximierer und nehmen jedwedes Angebot an, ohne auf eine ungerechte Aufteilung zu reagieren.¹⁸¹ Zusammengefasst, sind bei nichtmenschlichen Primaten auf der Ebene der Interaktion Phänomene festzustellen, die sich möglicherweise als situative Vorformen negativer Reziprozität beschreiben lassen.¹⁸² Es fehlt aber das, was Reziprozität wesentlich ausmacht, nämlich verbindliche und dauerhafte, in alternierenden Asymmetrien sich entfaltende freundschaftliche oder feindselige Beziehungen, und vielleicht könnte man, in Analogie zu „Protosprachen“¹⁸³ nichtmenschlicher Hominiden, von einer „Protoreziprozität“ sprechen.

1.3 Projektive Reziprozität

Ein weiteres mit struktureller Reziprozität zusammenhängendes Phänomen ist eines, das man als „projektive Reziprozität“ bezeichnen könnte, eine projektive Ausdehnung von Reziprozitätsverhältnissen auf nichtmenschliche Entitäten. Auch wenn das an dieser Stelle nicht mit der gebotenen Ausführlichkeit behandelt werden kann, sollen einige häufige Objekte solcher Projektionen aufgezählt werden.

Verstorbene. Handelt es sich um Personen, zu denen zu Lebzeiten eine Reziprozitätsbeziehung bestand, so ist eine imaginierte Fortsetzung dieser Beziehung nach ihrem Tod regelhaft anzutreffen. Das gilt insbesondere, wenn aufgrund einer Vorleistung der Verstorbenen eine Dankbarkeitsverpflichtung besteht, die nicht mehr eingelöst werden kann, wie dies typischerweise im Generationenverhältnis der Fall ist,¹⁸⁴ es kann aber auch die Form eines beständigen wechselseitigen Austauschs annehmen, wie Rüdiger Schott dies am Beispiel der Bursa (Ghana) darstellt: „Nach dem Reziprozitätsprinzip des *do ut des* geben die Lebenden ihren Ahnen in der Form von Opfergaben zu essen und zu trinken, während diese für das Heil ihrer ‚Kinder‘ verantwortlich sind“¹⁸⁵.

Transzendente Mächte. Diesen Aspekt haben Luhmann und Talcott Parsons anhand des von einer göttlichen Instanz gewährten „Geschenks des Lebens“ diskutiert.¹⁸⁶ Es schaffe eine Verpflichtung zur Reziprozität, und die Gegenleistung kann beispielsweise darin bestehen, die eigene Lebensführung an dieser Verpflichtung auszurichten.¹⁸⁷ Luhmann benennt die diesem Geschenk immanente Ambivalenz: „Die Gabe versetzt in Dauerdankbarkeit und Dauerschuld. So zu geben, ist moralisch mindestens ambivalent. Man kann es für gut halten, da das Leben ja ein Gut ist, andererseits ist es eine ausgeklügelte Bosheit, den Empfänger auf diese Weise in Dauerschuld zu versetzen, aus der er sich selbst nicht befreien kann“¹⁸⁸.

Die Natur. Hier ist die Vorstellung die, dass die Natur den Menschen mit Gaben im Sinne der für ihn lebensnotwendigen Ressourcen versorgt und deshalb einen Anspruch auf eine Erwidern hat, in welcher

180 Jensen et al. 2007.

181 Siehe aber auch kritische Anmerkungen zum Forschungsdesign (Warneken/Tomasello 2009) sowie das Beispiel einer für die Probanden kostspieligen Tauschverweigerung bei Kapuzineräffchen (Brosnan/de Waal 2003).

182 Zu den Gefahren der Anthropomorphisierung von Primaten durch die Verwendung von Begriffen wie Reziprozität, Rache und Loyalität siehe Silk 1992, 318.

183 Zum Begriff der Protosprache siehe Bickerton 1990, 130–197; 2007.

184 Anschaulich wird dies vor allem bei der Vererbung materieller Werte: „It must be noted that gratitude binds not only the living, but connects the living and the dead as well. The will is an institutionalization of such a connection. Inherited benefits, insofar as they cannot be reciprocated, generate eternal indebtedness and thereby link together present and past“ (Schwartz 1967, 9). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Mortalitätssalienz die Bereitschaft sowohl zu positiv als auch zu negativ reziprotem Handeln steigert (Schindler et al. 2013).

185 R. Schott 2001, 76.

186 Luhmann 1977; Parsons 1978.

187 Parsons 1978, 267.

188 Luhmann 1977, 209. Zu den religionssoziologischen Implikationen struktureller Reziprozität siehe Loer 2022.

Form auch immer.¹⁸⁹ Umgekehrt kann sie für Schäden, die sie anrichtet, bestraft werden – das prominenteste, bezüglich seiner historischen Authentizität freilich umstrittene Beispiel hierfür bietet Xerxes, der Herodot zufolge 480 v. Chr., nachdem ein Sturm die auf sein Geheiß errichteten Brücken über den Hellespont zerstört hatte, das Meer durch Peitschenhiebe, Fußfesseln und Brandmarkung bestrafen ließ.¹⁹⁰

Nichtmenschliche Lebewesen. Hier ist vor allem das weite Feld der Mensch-Tier-Beziehungen aufgerufen, in denen der Mensch anthropomorphisierend Tiere behandelt, *als ob* sie Gegenüber in Reziprozitätsbeziehungen wären. Bei Tieren, die in menschlichen Haushalten leben, ist dies besonders anschaulich,¹⁹¹ aber auch im Verhältnis zu Wildtieren ist die Ansicht verbreitet, dass bei einer Jagdbeute dem erlegten Tier oder der Natur im Allgemeinen etwas zurückgegeben werden muss – bis hin zu Praktiken wie der, die eigenen Verstorbenen Raubtieren als Nahrung darzubieten.¹⁹²

Objekte und Artefakte. Die Besetzungen von Objekten sind ausgesprochen vielgestaltig,¹⁹³ von Interesse sind hier insbesondere technische Artefakte, mit denen Individuen in einer Weise agieren, welche die Anmutung einer reziprozitätsbasierten Interaktion hat und in denen den Objekten so etwas wie eine eigene Persönlichkeit zugeschrieben wird.¹⁹⁴

Bezüglich all dieser Entitäten, die als Projektionsflächen für Reziprozitätsansinnen fungieren können, kann es auch zu einem Agieren im Sinne negativer Reziprozität kommen, nämlich wenn sie den auf sie projizierten Reziprozitäts- und Dankbarkeitsverpflichtungen nicht nachkommen. An Toten kann man sich rächen, indem man ihr Ansehen durch Verleumdung beschädigt; transzendente Mächte kann man bestrafen,¹⁹⁵ indem man sich von ihnen lossagt und den Glauben an sie als Irrlehre verdammt; Tiere, welche die Reziprozitätserwartungen nicht erfüllen, können in Ungnade fallen, und Tiere, die Nahrungskonkurrenten des Menschen sind und als menschenähnlich konzipiert werden, können Gegenstand der Verfolgung sein;¹⁹⁶ Objekte, die in ihrer als Gabe aufgefassten Funktion versagen oder das Individuum sogar schädigen, können Ziel von Gewalthandlungen werden.¹⁹⁷ Von Gesa Lindemann stammt die Überlegung, dass in einer Praxis durch eine Gewalthandlung (im Unterschied zu einer bloßen Kraftanstrengung) bestimmt wird, wer oder was überhaupt praxisimmanent als soziale Entität gelten kann. Gewalt wäre mithin ein Modus der Vergesellschaftung. „In dieser Perspektive wäre es nicht ausgeschlossen, dass gegen einen Baum, der gefällt wird, Gewalt angewendet wird. Dies wäre empirisch dann der Fall, wenn

189 Zur Programmatik wird diese Vorstellung von „Gaben der Natur“ in symbiotisch-konvivialistischen Denkfiguren (siehe Adloff 2020).

190 Herodot, Historien 7,34.

191 Für die Beziehung zwischen Menschen und Hunden siehe exemplarisch Loer 2017, zur theoretischen Rationalisierung derartiger Projektionen die Beiträge in Wirth et al. 2016.

192 Descola 2011, 44.

193 T. Habermas 1999.

194 Julian Orr (1996, 89–91) hat dies am Beispiel von Servicetechnikern, die Kopiergeräte warten, beschrieben. Ihre Nachrationalisierungen finden diese Projektionen in Theorien neomaterialistischer Provenienz, die Objekten Handlungsmacht zusprechen (siehe Jung 2012; 2022). Zu nennen sind ferner über technische Geräte vermittelte Projektionen von Reziprozitätsverhältnissen wie zum Beispiel in der Fernsehkommunikation (hierzu ausführlich Jung 2016, 15–55).

195 „Und nicht nur Menschen fielen [...] Schandritualen zum Opfer, auch Heilige mussten sich – in Gestalt von Bildern oder Reliquien – rituelle Erniedrigungen gefallen lassen. Im Mittelalter wurden Schutzheilige, die ihre Aufgabe schlecht erfüllt und damit gegen die Logik des *do ut des* verstoßen hatten, allen möglichen erniedrigenden Prozeduren unterzogen“ (Stollberg-Rilinger 2013, 159).

196 „Die Märchen und Fabeln vom Wolf und vom Fuchs thematisieren genau diesen Typus von negativer Reziprozität“ (Eder 1988, 147).

197 Lizot hat dies am Beispiel der Yanomami beschrieben: „Revenge is also taken on objects. The Yanomami bite the thorn that pricked them; they cut the sharp point that wounded them; they bite the lice that tormented them; they burn the head and the teeth of the wildcat that killed a dog“ (Lizot 1994, 230). Ähnliches berichtet Steinmetz von den brasilianischen Tupi: „Rache ist die Hauptleidenschaft der *Tupi*; sie fressen ihr Ungeziefer aus Rachsucht, beißen den Stein woran sie sich stossen, den Schaft des Pfeiles der sie traf“ (Steinmetz 1928, 321). Zur Rache an Tieren und Objekten siehe auch Frijda 1994, 279; Thurnwald 1934, 25; 44.

sich in der Praxis des Baumfällens Hinweise darauf finden lassen, dass dies einen Racheakt gegen den Baum darstellt bzw. eine Tat darstellt, für die Vergeltung zu erwarten ist.“¹⁹⁸

1.4 Hat negative Reziprozität einen adaptiven Wert?

Ist negative Reziprozität in dem hier entfalteten Verständnis, also als dauerhafte negative Beziehung zwischen Individuen und Gruppen mit wechselseitiger Rekursion als *Movens*, ein adaptives Merkmal oder aber Kehrseite oder Nebenprodukt eines adaptiven Merkmals?¹⁹⁹ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich einige Theorietraditionen anführen, aus denen heraus sich die Annahme eines adaptiven Wertes negativer Reziprozität möglicherweise plausibilisieren lässt.

In der systemtheoretisch inspirierten Anthropologie der 1960er Jahre spielten längerfristige Episoden negativer Reziprozität zwischen Gruppen insofern eine Rolle, als sie eine Funktion bei der Wiederherstellung von Gleichgewichtszuständen der System-Umwelt-Beziehungen haben sollen.²⁰⁰ Die Phasen in diesen Systemen werden nach dem Muster von Schaltkreisen vorgestellt, deren integraler Bestandteil Phasen negativer Reziprozität waren, die erst dann dysfunktional wurden, nachdem externe Faktoren wie europäische Einflüsse in die Systeme eingegriffen hatten. In der Theoriediskussion sind diese Modelle weitgehend obsolet, weil sie übersimplifizierend sind und zu viele Parameter unberücksichtigt lassen.²⁰¹

Bereits diskutiert wurde Pierre Clastres' Konzeption negativer Reziprozität, in welcher diese gerade aufgrund der mit ihr gesetzten Dynamik die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung gewährleisten, für Konstruktionen der Identität und Alterität zentral sein und darüber hinaus sozialkohäsive Effekte haben soll. Positive Reziprozität erscheint lediglich als nachgeordnetes Phänomen, sie diene der Initiierung von Allianzen gegen Feinde vor dem Hintergrund gegebener Feindseligkeiten. Auch bezogen auf die von Clastres thematisierten Gruppen kann negative Reziprozität nur für eingeschränkte Bereiche der Interaktion, nämlich die mit benachbarten Lokalgruppen, der dominante Modus sein. Clastres übersieht die bei dem von ihm kritisierten Lévi-Strauss angelegte Dimension der strukturellen Reziprozität und übergeneralisiert eine konkret historische Konstellation von negativer und positiver Reziprozität.

Aus soziobiologischer Sicht stellt Eckard Voland im Anschluss an Napoleon Chagnons Untersuchungen zu den Yanomami fest,²⁰² dass in langandauernden Rachebeziehungen als Ausdruck negativer Reziprozität einzelne männliche Individuen sich durch Mut und Tapferkeit auszeichnen und so eine Reputation erwerben können, die ihre Reproduktionschancen erhöht.

Männer, die sich diesem Gewaltsystem verweigern und auf ihr Helden-Prestige keinen Wert legen, haben angesichts der vorherrschenden Normen und Partnerwahl-Präferenzen der Frauen nur unterdurchschnittliche

198 Lindemann 2017, 60. Philippe Descola (2011) hat kulturvergleichend vier Ontologien – Naturalismus, Animismus, Totemismus, Analogismus – rekonstruiert, in denen auf unterschiedliche Weise konzipiert wird, welche Entitäten als Kosubjekte gelten können; mit den Implikationen dieser Unterscheidungen für die Gewaltforschung hat sich Michael Riekenberg (2019) auseinandergesetzt. In auf Reziprozität beruhenden kosmologischen Systemen kann ein Konflikt nicht nur Sozialbeziehungen, sondern auch die kosmische Ordnung gefährden (Brandt 2016, 166), die im Sinne Lindemanns nach dem Modell von Sozialbeziehungen vorgestellt wird. Diese kosmologische Dimension der Reziprozität thematisiert auch Luhmann. So könne das jenseitigen Mächten dargebrachte Opfer entweder ihren Zorn besänftigen oder sie für künftige Unternehmungen des Opfernden gnädig stimmen. „In beiden Varianten setzt das Opfer voraus, daß die Maxime der Reziprozität auch für die Beziehungen zum Jenseits gilt und von den Göttern anerkannt und damit bestätigt wird“ (Luhmann 1997, 652).

199 Auf der Hand liegt der adaptive Charakter bei Bestrafungen unkooperativen Verhaltens, die wie gezeigt in der Literatur gleichfalls unter „negative Reziprozität“ firmieren; dies meint aber singuläre Handlungen, die auf Verhaltensänderungen bei dem Gegenüber abzielen und auf Kooperationsbereitschaft hinwirken sollen, und gerade nicht das Weiterbestehen wechselseitiger Schädigungen.

200 Siehe Ferguson 1984; Harris 1974; Rappaport 1968; Vayda 1960; 1971; 1976.

201 Siehe Helbling 2006, 204–266.

202 Chagnon 1988. Zur Kritik an diesem vielbeachteten, in „Science“ erschienenen Artikel Chagnons siehe Ferguson 1989 (dazu als Replik Chagnon 1989) sowie Elster 1990; Sahlins bescheinigt den von Chagnon vorgebrachten Argumenten „the shortest half-life of any study ever published in that august journal“ (Sahlins 2000).

sexuelle Chancen, und so wird erklärlich, wie ein System, in dem kultureller Erfolg mit teuer erkauftem Prestige gemessen wird, sich kulturell und genetisch gleichermaßen selbst erhält.²⁰³

Für diejenigen, die Reputationsgewinne verbuchen können, ist negative Reziprozität anscheinend adaptiv, doch erwähnt Voland zwei kulturspezifische Rahmenbedingungen, in die der adaptive Wert negativer Reziprozität eingebettet ist und die eine Generalisierbarkeit dieser Konstellation stark einschränken: die „vorherrschenden Normen“ und die „Partnerwahl-Präferenzen der Frauen“. Auch hier sind also der Verallgemeinerbarkeit des Befundes enge Grenzen gesetzt.

Zu nennen sind schließlich Ansätze, welche auf die ordnungsbildende Bedeutung von Rache und Vergeltung als Funktionen negativer Reziprozität unter der Bedingung der Abwesenheit einer Zentralgewalt abheben, das heißt „Rachsysteme“ im Sinn Verdiers. Rache und Vergeltung werden verstanden als normativ geregelte Handlungssysteme, die der „Regulierung und Kanalisierung von Gewalt“²⁰⁴ dienen. Dabei handelt es sich nach Hermann Trimborn bereits um Rechtsinstitutionen, auch wenn in Ermangelung einer Zentralgewalt der Vollzug der Vergeltung Einzelnen obliege, die sich aber „der Billigung des allgemeinen Rechtsbewußtseins erfreuen“²⁰⁵. So sei die normative Pflicht, Rache zu üben, nicht Zeichen fehlenden Rechtsbewusstseins, sondern im Gegenteil Ausdruck desselben.²⁰⁶ Indes ist es nicht die negative Reziprozität als solche, welche diese ordnungsbildenden Wirkungen zeitigt, sondern es sind Mechanismen und Praktiken ihrer Begrenzung und Einhegung sowie des Unterbrechens ihrer Dynamik.²⁰⁷ Ein adaptiver Wert negativer Reziprozität ist daher allenfalls mittelbar gegeben.

Überblickt man die aus sehr unterschiedlichen Zusammenhängen stammenden Argumente für eine mögliche adaptive Funktion negativer Reziprozität, dann ist festzuhalten, dass eine solche jeweils nur unter spezifischen ökologischen, politischen und normativen Rahmenbedingungen gegeben ist, die nur einen geringen Grad der Generalisierung erlauben. Deshalb ist im Sinne der Sparsamkeitsregel einstweilen davon auszugehen, dass negative Reziprozität adaptiv nur in durch Sonderbedingungen charakterisierten Nischen und ansonsten Nebenprodukt der positiven Reziprozität ist, die beide gleichermaßen in der wechselseitigen Rekursivität der strukturellen Reziprozität gründen.

1.5 Fazit

„Bis heute hat die Menschheit davon geträumt, jenen flüchtigen Augenblick zu fassen und festzuhalten, da es erlaubt war zu glauben, man könne das Gesetz des Tauschs überlisten, man könne gewinnen, ohne zu verlieren, genießen, ohne zu teilen.“²⁰⁸ Mit dieser Beschreibung einer seltsam melancholisch anmutenden Sehnsucht beschließt Lévi-Strauss die „Elementaren Strukturen der Verwandtschaft“. Damit bringt er zum Ausdruck, dass Reziprozität einerseits die spezifisch menschliche Sozialität ermöglicht und strukturiert, es für das Individuum aber doch immer auch eine Last bedeutet und mit der Überwindung von Widerständen verbunden ist, den mit ihr gesetzten Verpflichtungen nachzukommen. Anders gesagt, ist das Verhältnis des Individuums zur Reziprozität von einer tiefen Ambivalenz geprägt. Das gilt auch für die negative Reziprozität, denn so sehr der Wunsch, Rache zu nehmen, die Individuen beflügeln mag, so sehr besteht der Wunsch, der Konflikt möge mit dieser Rachehandlung sein Bewenden haben und der Gegenschlag möge unterbleiben. Doch beschreibt Reziprozität keinen überindividuellen Automatismus, sie verwirklicht sich vielmehr in konkreten Konstellationen von Rahmenbedingungen, subjektiven Dispositionen, Situationen und Prozessen durch das Handeln der Individuen hindurch, was, im Positiven wie

203 Voland 2013, 59.

204 Turner/Schlee 2008, 15.

205 Trimborn 1950, 138.

206 R. Schott 1979, 27.

207 Ein grundlegender ordnungsbildender Aspekt der Vergeltung liegt bereits im abschreckenden Effekt ihrer Erwartung, die zum Unterlassen von Handlungen führt, welche Vergeltung provozieren könnten, wenn die Strafandrohung glaubwürdig ist (siehe Frijda 1994, 271; Taborsky et al. 2021, 111).

208 Lévi-Strauss 1981, 663.

im Negativen, Möglichkeiten des Unterlaufens und der Sabotage eröffnet.²⁰⁹ Eindrucksvoll zeigt sich dies in Erzählungen der Waorani aus dem westlichen Amazonasbecken über tribale Gewaltkonflikte.²¹⁰ Einerseits gelten die Waorani mit hohen Tötungsraten als eine der gewalttätigsten Gesellschaften überhaupt, andererseits verdeutlichen ihre Berichte, dass prinzipiell immer mehrere Handlungsoptionen vorhanden sind – auch wenn in Reaktion auf die feindselige Handlung einer gegnerischen Gruppe ein Angriff auf diese normativ geboten ist, gibt es immer auch Gegen Gründe, die, rhetorisch geschickt lanciert, einen solchen Angriff abwenden können. Eine Bereitschaft zur Vermeidung einer Racheeskalation ist auch bei denjenigen Mitgliedern der Gruppe vorhanden, die einen Angriff propagieren, und auch im Prozess einer aktuellen Konfliktaustragung finden ständig Neubewertungen der Geschehnisse statt, auf deren Grundlage das weitere Vorgehen ausgehandelt wird. Die Erzählungen zeugen von der Fragilität scheinbarer Selbstverständlichkeiten im Kontext von Blutrache und der Ambivalenzen und Unsicherheiten auf Seiten der beteiligten Individuen. So wie man die Erwidern von Gaben verweigern kann, kann man auch Rachehandlungen unterlassen – die von Jean Piaget berichtete Äußerung eines zehnjährigen Jungen bringt das auf den Punkt: „Das Kind stellt die Verzeihung über die Rache, nicht aus Schwäche, sondern weil man mit der Rache ‚nie fertig werden würde‘“²¹¹. Reziprozität ermöglicht menschliche Praxis, determiniert sie aber nicht – wie die Individuen ihre Beziehungen gestalten, entscheiden sie selbst, allerdings müssen sie, anders als in der von Lévi-Strauss formulierten Utopie, für die Folgen ihrer Entscheidungen einstehen.

2 Konfigurationen des Dritten in Konfliktverläufen

2.1 Triadische Konstellationen und die Soziologie des Dritten

Wenn bei einer einmal in Gang gekommenen Reziprozitätsdynamik nicht die Fortsetzung, sondern die Beendigung ein erklärungsbedürftiges Faktum ist – „die Zweiergegnerschaft hat eine ohne Übertreibung naturwüchsig zu nennende Tendenz zur Fortsetzung“²¹² –, stellt sich die Frage, welche empirisch bezeugten Möglichkeiten es gibt, die Dynamik von „homicidal reciprocity“²¹³, in der „jeder recht hat und gleichzeitig schuldig ist“²¹⁴, zu sistieren oder doch so zu modifizieren, dass ihre destruktiven Effekte minimiert werden. Eine einfache Antwort lautet: durch das Hinzutreten eines Dritten oder von etwas Drittem zu den Streitparteien, das heißt durch die Erweiterung der Reziprozitätsdyade zu einer triadischen Konstellation, wodurch, zumindest der Chance nach, eine bloße Opposition durch Relationen ersetzt wird.²¹⁵ Reziproke Beziehungen sind im Kern dyadisch zwischen gleichartigen Einheiten, seien es zwei Individuen oder zwei Gruppen. Zwar gibt es Formen reziproken Austauschs, die mehrere Parteien integrieren, wie der von Lévi-Strauss beschriebene verallgemeinerte Austausch von Heiratspartnern, der ringförmig organisiert ist nach dem Schema: „A gibt B, B gibt C, C gibt X, X gibt A“²¹⁶ doch ist dieser multilaterale Austausch strukturell gesehen nur eine *quantitative* Erweiterung der Dyade. Eine Triade hingegen beschreibt etwas *qualitativ* anderes, sie vermag es, die Immanenz dyadischer Beziehungen aufzubrechen. Gewiss ist menschliche Sozialität nicht erst mit der Triade gegeben, denn dann wären dyadische Beziehungen *ex definitione* nicht- oder vorsoziale, während ja gerade die Dauerhaftigkeit dyadischer Reziprozität etwas spezifisch Menschliches darstellt. Doch erst mit der Triade werden soziale Konfigurationen möglich, die

209 Zum „Pluralismus letztgültiger sozialer Regulationen“ siehe Gehlen 1986, 47 f.

210 Alarcon et al. 2019.

211 Piaget 1983, 383.

212 Huber 1990, 49.

213 Rappaport 1968, 113.

214 Gehrke 1987, 140.

215 Siehe Iser 1991, 23. In den Worten Carl Schmitts: „Dreigliedrige Gegenüberstellungen sind offensichtlich mehr auf Ausgleich und Vermittlung von Gegensätzen angelegt und führen ihrer Struktur nach eher zu einer Synthese als zweigliedrige Unterscheidungen. Die Dreigliedrigkeit war kennzeichnend für eine Zeit der Restauration und eines starken Friedensbedürfnisses, das über die Koexistenz der Gegensätze hinweg zu einer höheren, umfassenden Einheit gelangen möchte“ (Schmitt 1960, 167).

216 Lévi-Strauss 1981, 333–430.

in dyadischen Konstellationen von vornherein ausgeschlossen sind, die Triade ist mithin die Keimzelle gesellschaftlicher Beziehungen: „Gesellschaft beginnt *sensu stricto* mit dem Dritten“²¹⁷, der in mannigfachen Gestalten in Erscheinung treten kann.²¹⁸ Grundsätzlich kann der Dritte dyadische Beziehungen stabilisieren,²¹⁹ aber auch eine – im Falle der negativen Reziprozität erwünschte – Störquelle sein²²⁰ und als eine solche zur „Destabilisierung ansonsten hyperstabiler Konflikte“²²¹ beitragen. Ihre Stabilität verdanken Konflikte vor allem ihrer dyadisch-rekursiven Struktur, die ein hohes Maß an Erwartungssicherheit bewirkt, „sofern nicht ein ‚Dritter‘ sich einmischt und Erwartungsunsicherheit hineinträgt“²²². Mit seinem Hinzutreten müssen die Streitparteien seine Beurteilung ihrer Handlungen berücksichtigen, was einerseits eine Versachlichung²²³ zur Folge hat und andererseits die doppelte Kontingenz der Reziprozitätsdyade zu einer Konstellation dreifacher Kontingenz erweitert.²²⁴

Als Pionier einer Soziologie des Dritten nennt Simmel bekanntlich drei „typische Gruppierungsformen“²²⁵. Deren erste, der im Kontext von Konfliktregelungen ein besonderes Interesse zukommt, ist „der Unparteiische und der Vermittler“²²⁶. In Konflikten übernimmt dieser Dritte entweder eine gleichsam katalysatorische Funktion, „indem er sich auszuschalten und nur zu bewirken sucht, daß die beiden unverbundenen oder entzweiten Parteien sich *unmittelbar* verbinden“²²⁷, oder er kann als Schiedsrichter aktiv eine Entscheidung herbeiführen. Das Hinzutreten des Dritten bewirkt durch den Wegfall der „gefühlsmäßigen Imponderabilien“²²⁸ eine Objektivierung²²⁹ des Konfliktes und erleichtert es den Parteien, Zugeständnissen ohne Gesichtsverlust zuzustimmen.²³⁰ Das allerdings setzt voraus, dass der Konflikt einer solchen Versachlichung überhaupt zugänglich und der Streitgegenstand nicht „nur ein Vorwand oder eine Gelegenheitsursache für tiefere personale Unversöhnlichkeiten ist“²³¹. Dabei denkt Simmel bei dem vermittelnden Dritten durchaus nicht

217 Baumann 2009, 169.

218 Siehe Kay Junges Phänomenologie des Dritten: „Da gibt es den lachenden, den ausgeschlossenen oder den sich schämenden Dritten, den Orientierung stiftenden, eine Balance ermöglichenden oder gar Halt gebenden Dritten, den Dritten als imaginärem oder tatsächlichem Referenzpunkt oder als Rollenmodell, den Dritten als Geisel, Bürge oder Vertrauensgarant, den Dritten als Zünglein an der Waage, als Trickser, als Parasit, Mittelsmann, Kritiker oder Zwischenhändler, als Mediator, Schlichter oder als Richter, den Dritten als Mitläufer oder neutralisiertem Dritten, den Dritten als Konkurrenten oder Nebenbuhler, als Opfer oder Sündenbock und den Dritten als Mithörer, Kundschafter, Spitzel oder Claqueur, den Dritten als Hintermann, Hehler oder Auftraggeber, als ghostwriter oder Regisseur, als soundbox, Bote und Emissär, als Delegiertem oder Stellvertreter, als Treuhänder oder auch als indirekt Begünstigtem“ (Junge 2011, 212).

219 So kann der Dritte ein Verhältnis wechselseitigen Vertrauens zwischen Ego und Alter begründen und fördern (siehe Ferrin et al. 2006).

220 Gouldner 1973, 374.

221 Youssef 2021, 235. Nicht behandelt werden kann hier die Frage nach Konfigurationen des Dritten in Interaktionen nicht-menschlicher Primaten; siehe hierzu Boehm 1992; 2012; Riedl et al. 2012; de Waal 1991, 239 f.; 1996b, 61; de Waal/van Hooff 1981.

222 Luhmann 1981, 97.

223 „Das Hinzutreten eines Dritten verändert [...] die konflikttypische ‚overattribution‘. Jetzt kann man den Grund für eigene Konzessionen dem Dritten zurechnen“ (Luhmann 1981, 109).

224 Fischer 2022b, 221.

225 Simmel 1992, 125.

226 Simmel 1992, 125.

227 Simmel 1992, 126.

228 Simmel 1992, 127.

229 Zygmunt Bauman bezeichnet daher Objektivität als „Geschenk des Dritten“ (Bauman 2009, 172).

230 „In other words, mediation provides the negotiator a face-saving device whereby he can retreat without feeling that he has capitulated. Presumably this face saving results from throwing the blame for one's own concessions onto the mediator“ (Pruitt/Johnson 1970, 246). Das Problem der Gesichtswahrung stellt sich bereits am Beginn der Verhandlung von Streitparteien, weil möglicherweise schon die Eröffnung der Interaktion und die erstmalige Thematisierung des Streitgegenstandes als Zeichen von Schwäche gedeutet wird. Mit Konrad Lorenz kann die Übersprungsbewegung in dyadischen Interaktionen als funktionales Äquivalent für einen Dritten verstanden werden, wenn sie darin besteht, „ein neutrales Drittes zu tun, das mit den beiden miteinander in Konflikt stehenden Motiven nichts zu schaffen hat und das außerdem noch geeignet ist, Gleichgültigkeit diesen gegenüber zu beweisen“ (Lorenz 1974, 77).

231 Simmel 1992, 130 f.

nur an personale Dritte. Als Beispiele nennt er das Verbünden zweier Staaten gegen einen gemeinsamen Feind sowie die „unsichtbare Kirche, die alle Gläubigen durch die für alle gleiche Beziehung zu dem einen Gott in eine Einheit zusammenschließt“²³². In dem einen Fall erscheint der Dritte als eine hoch aggregierte Lebenspraxis, in dem anderen, wie Simmel selbst sagt, als eine außerhalb der beiden anderen Elemente gelegene „Potenz“. Die Differenz zwischen dem Dritten als Vermittler und dem Dritten als Schiedsrichter bestimmt Simmel folgendermaßen:

Solange der Dritte als eigentlicher Vermittler wirkt, liegt die Beendigung des Konfliktes doch ausschließlich in den Händen der Parteien selbst; durch die Wahl des Schiedsrichters aber haben sie diese abschließende Entscheidung aus den Händen gegeben, sie haben gleichsam ihren Versöhnungswillen aus sich herausprojiziert, er ist in dem Schiedsrichter Person geworden; wodurch er eine besondere Anschaulichkeit und Kraft gegenüber den antagonistischen Kräften gewinnt²³³.

Mit dem Vermittler, der den Parteien dabei behilflich ist, eigene Lösungen zu finden, und dem Schiedsrichter, der ein Urteil fällt, das die Parteien zu akzeptieren haben, sind die zentralen Figuren benannt, die, in unterschiedlichen Gestalten, in allen Typologien von Konfliktlösungsverfahren wieder erscheinen.²³⁴ Die zweite von Simmel genannte typische triadische Konstellation ist die des *Tertius gaudens*, der egoistisch handelt und die Konfliktparteien zu seinem eigenen Nutzen gegeneinander ausspielt. Dabei können die Parteien aufgrund einer schon bestehenden Feindschaft um die Gunst des Dritten buhlen, oder aber das Buhlen um seine Gunst kann umgekehrt die Ursache ihrer Feindschaft sein. Als Beispiel nennt Simmel „das kaufende Publikum in einer Wirtschaft mit freier Konkurrenz“²³⁵, das insofern den Grenzfall eines personalen Dritten beschreibt, als es nicht um singuläre Akteure und auch nicht um eine bestimmte Kollektivität geht, sondern eine weitgehend anonyme Masse, deren Mitglieder nicht miteinander verbunden sind. Die dritte, von Simmel mit der Redewendung *Divide et impera* umschriebene Konstellation stellt eigentlich keinen eigenen Typus dar, sie ist eher eine Spezifikation des zweiten. Hier nutzt der Dritte nicht nur einen bestehenden Konflikt der Parteien aus, sondern er stiftet diesen überhaupt erst. Instruktiv sind die Beispiele aus außereuropäischen Kulturen, auf welche Simmel ohne Quellenangabe verweist. Zum einen erwähnt er eine Strategie der Inkas, die darin bestand, eroberte Stämme in gleich große Hälften aufzuteilen und diese mit Vorstehern zu versehen, zwischen welchen es eine nur minimale Rangdifferenz gab. Sie war geeignet, eine dauerhafte Rivalität zwischen ihnen zu stiften und ein gemeinsames Vorgehen gegen die Fremdherrschaft zu obstruieren. Nicht erfolgreich war dagegen der Versuch, bei den Ureinwohnern Australiens mittels einer Ungleichheit der an sie verteilten Gaben Zwietracht zu säen, denn das „scheiterte stets an dem Kommunismus der Horden, die jede Gabe, an wen sie auch gelangte, sogleich unter alle Mitglieder verteilten“²³⁶.

Die Bedeutung eines sich passiv verhaltenden und nur zuschauenden Dritten für den Verlauf von Konflikten hat Willhelm Stok in einer Studie zur „Soziologie der dreigliedrigen Gruppe“ herausgearbeitet.²³⁷ Aus der bloßen Anwesenheit eines Dritten resultiere eine „Aufsprengung der Zweiergruppe“²³⁸, was die folgenden Konsequenzen habe: Erstens verhindere er, dass sich die Streitenden „in einen überhitzten affektiven Zustand“²³⁹ hineinsteigern, er bewirke mithin eine Versachlichung dadurch, dass er nicht einfach nur die Dyade numerisch erweitere, sondern ein Allgemeines repräsentiere, die Normen nämlich, „die

232 Simmel 1992, 125.

233 Simmel 1992, 131.

234 Diese Spielart des Dritten ist Waldenfels zufolge eine „Ordnungsinstanz, die steuernd, verteilend und schlichtend“ eingreift; in diesen Interventionen auf der Ebene von Interaktionen sieht er zugleich „die öffentlichen Gewalten der Exekutive, der Legislative und der Judikative“ (Waldenfels 1997b, 116) präfiguriert.

235 Simmel 1992, 137.

236 Simmel 1992, 147.

237 Siehe auch den Abschnitt zu der „dreigliedrigen Gruppe“ in Leopold von Wieses „Allgemeiner Soziologie“ (von Wiese 1929, 155–165).

238 Stok 1930, 526.

239 Stok 1930, 526.

im sozialen Muttergebilde der Beziehung gültig sind“²⁴⁰. Auf diese Weise schaffe er eine „Atmosphäre von Publizität“²⁴¹. Der Sache nach differenziert Stok zwischen der Ebene der Interaktion und der der Rolle, wenn er sagt, dass in Konfliktkonstellationen der Dritte auch dann, wenn er nicht die Rolle eines Vermittlers übernimmt, doch schon durch bloße Anwesenheit als eskalationsretardierender Faktor wirke.²⁴²

In Sozialtheorien ist der Dritte eher implizit präsent, und erst rund 100 Jahre nach der Erstpublikation von Simmels Überlegungen 1908 setzten Versuche einer Systematisierung seines sozialtheoretischen Stellenwertes ein, anknüpfend auch an andere Thematisierungen triadischer Konstellationen, die sich mit Namen wie George Herbert Mead, Sigmund Freud, Helmuth Plessner, Peter L. Berger, Thomas Luckmann etc. verbinden.²⁴³ Die Tatsache, dass mehrere Forscherinnen und Forscher sich ungefähr zeitgleich mit diesem Desiderat zu befassen begannen, zeugt davon, dass es gleichsam „in der Luft“ lag. Wie Joachim Fischer zeigt, fällt der Dritte durch das Raster der beiden diskursdominierenden Theorietraditionen: Auf der einen Seite sind dies Sozialtheorien der Intersubjektivität, Interaktion und Kommunikation, deren Bezugspunkt die Dyade von Ego und Alter ist, von der aus die menschliche Sozialität und Gesellschaftlichkeit begriffen werden soll, auf der anderen Seite Transsubjektivitätstheorien, die sich auf eine überpersönliche Dimension der Strukturen, der Diskurse, der Systeme, der Institutionen oder des objektiven Geistes beziehen.²⁴⁴ Der Dritte, so Fischer, könne von diesen Theorien nur residual erfasst, aber nicht in seiner konstitutiven Bedeutung für nicht-dyadische Formen der Sozialität zur Geltung gebracht werden. Das gelte vor allem für gesellschaftliche Teilsysteme, die nur als Ausdifferenzierungen basaler triadischer Konstellationen angemessen verstanden werden können.²⁴⁵ Die Figur des Dritten ist entscheidend für „den Übergang von Interaktion zur Institution, von der Situation zur Ordnung, vom Dialog zum Diskurs, von Mikro zu Makro“²⁴⁶, aber ungeachtet seiner ordnungsbildenden Funktion bleibt der Dritte eine ambivalente Figur insofern, als er auch desintegrierend wirken und Ordnungsbildungen obstruieren kann – diese Janusköpfigkeit bringt Albrecht Koschorke auf die griffige Formel von dem Dritten als „Irritation oder Institution“²⁴⁷.

Den Bezugspunkt dieser Systematisierungsbemühungen bilden zumeist die von Simmel herausgearbeiteten Konstellationen, die einerseits phänomenologisch plausibel, andererseits klassifikationssystematisch aufgrund ihrer mangelnden Trennschärfe unbefriedigend sind. Hinsichtlich der Rolle von Dritten in Konflikten besteht ein Vorzug der Simmelschen Ausführungen aber darin, dass er sich nicht nur auf die Betrachtung unparteiischer und uneigennütziger Dritter beschränkt, während eine meist unausgesprochene Unterstellung in zahlreichen Arbeiten zu Modi der Konfliktregelung darin besteht, dass unparteiische Dritte zugleich uneigennützig handeln und umgekehrt parteiische Dritte mit ihrer Parteinahme

240 Stok 1930, 531.

241 Stok 1930, 539.

242 Stok 1930, 527. Die Wirkmächtigkeit eines bloß anwesenden Dritten beschreibt Philip Gulliver am Beispiel eines Vermittlers: „Because he is there, the parties are often constrained to observe minimal courtesy to each other, to reduce personal invective and to listen and to respond with some relevance“ (Gulliver 1977, 27). Nach Andrea Holtwick-Mainzer macht „das Eingreifen Dritter, und sei es auch nur beratender oder vermittelnder Natur, den Konflikt zu einem öffentlichen“ (Holtwick-Mainzer 1985, 22), eine Triade sei daher als „Nukleus von Öffentlichkeit“ (Heck 2016, 70) zu verstehen. Die Anwesenheit eines Dritten kann die Interaktion zwischen den Parteien schon dadurch maßgeblich beeinflussen, dass er Teil der Situationsdefinitionen der Konfliktparteien wird und sie sein mögliches Eingreifen antizipieren; siehe dazu Charness et al. 2008; Mayer 2019, 401. Grenzfall einer Triade ist eine Konstellation, in welcher der Dritte lediglich als Gegenstand des Konfliktes der Parteien auftritt (siehe Schlee 2004, 140). Zum dialektischen Verhältnis dyadischer und triadischer Konstellationen siehe auch Sartre 1967, 100–128.

243 Siehe die Beiträge in Bedorf et al. 2010 und Eßlinger et al. 2010.

244 Fischer 2022c, 21 f. Die Großtheorien von Jürgen Habermas und Luhmann, welche lange Zeit die deutschsprachige Soziologie dominierten, lassen sich gleichfalls den Intersubjektivitätstheorien (Habermas) und Transsubjektivitätstheorien (Luhmann) zuordnen; eine Ausnahme stellt Luhmanns Rechtstheorie dar, die ausdrücklich auf die Figur des Dritten Bezug nimmt (Fischer 2022b, 219 Anm. 2). Zu der Vernachlässigung der Figur des Dritten bei Habermas und Luhmann siehe auch Lindemann 2010, 495.

245 Fischer 2022b.

246 Fischer 2021, 404.

247 Koschorke 2010, 49.

eigennützige Ziele verfolgen. Dass diese Unterscheidungen nicht deckungsgleich sind, zeigt der *Tertius gaudens*, der ohne Zweifel eigennützig ist und von dem Konflikt der Streitenden profitiert, aber keine Partei ergreift.²⁴⁸ Auch Vermittler, Schlichter und Richter können als Unparteiische ihr Eigeninteresse verfolgen, insbesondere dann, wenn sie diese Tätigkeit berufsförmig ausüben und ihnen deshalb möglicherweise daran gelegen ist, das Verfahren in die Länge zu ziehen.²⁴⁹ Die Vorteile, die sich einem Dritten ergeben, können kurzfristiger oder auch längerfristiger Natur sein, beispielsweise wenn aus seinem Wirken ein Reputationsgewinn resultiert, der sich späterhin möglicherweise auszahlt.²⁵⁰

Die Eigennützigkeit Dritter ist auch für die Frage relevant, ob sie als „ungebetene Vermittler“²⁵¹ von sich aus als Friedensstifter in das Konfliktgeschehen intervenieren, vielleicht weil sie sich von der Intervention Vorteile erhoffen, oder ob sie von den Streitparteien hinzugezogen werden. Ferner gibt es Konstellationen, bei denen unbeteiligte Dritte sanktionierend in Konflikte eingreifen, obwohl sie selbst nicht davon profitieren und die Sanktionen für sie sogar mit Kosten verbunden sind.²⁵² Ein wichtiger Faktor sind außerdem die kulturell-normativen Rahmenbedingungen, die einem potenziellen Dritten Zurückhaltung auferlegen oder ihn zu einer Intervention ermutigen können. So bemerkt Bruce Bonta in einer Untersuchung der Konfliktvermeidungsmechanismen friedfertiger Gesellschaften: „The ethic of avoiding conflicts is so strong that it is incumbent on bystanders to become involved in virtually any circumstances where controversies threaten to become serious or where a conflict situation seems to be developing“²⁵³. Denkbar ist schließlich auch eine Konstellation, in welcher der Dritte den Parteien gleichermaßen feindlich gesinnt ist, hier kann die Bedrohung durch den gemeinsamen Feind einer Konfliktregelung förderlich sein.²⁵⁴ Die Transformation einer Dyade zur Triade eröffnet Möglichkeiten der Konfliktbearbeitung, die der Immanenz der Dyade verschlossen bleiben, doch gibt es dabei auch Dynamiken, die man als „Dialektik des Dritten“ bezeichnen könnte: Die Intervention eines Dritten ist vor allem dann geboten, wenn die Konfliktintensität hoch ist, allerdings kann in solchen Fällen die Erwartung seines Eingreifens die Konfliktparteien dazu anhalten, „to freeze their positions and thereby create an impasse“²⁵⁵. Auf der anderen Seite ist die Intervention eines Dritten bei geringer Konfliktintensität nicht unbedingt notwendig, hier kann aber deren Antizipation dazu führen, dass die Parteien konzessionsbereiter sind und zügiger zu einer Einigung kommen.²⁵⁶

2.2 Typologien des Konfliktmanagements

Konsultiert man die umfangreiche rechtsethnologische Literatur zu Modi der Konfliktregelung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt, so ist zweierlei auffällig: Einmal die Fülle der kulturspezifischen Verfahren, Techniken und Praktiken des Umgangs mit Konflikten, die zumeist unsystematisch in Form von „references, anecdotes, findings, examples, comments, and suggestions“²⁵⁷ dokumentiert und überliefert sind. Dem gegenüber stehen recht rigide Typologien von Modi des Konfliktmanagements, die ein hohes Maß an Übereinstimmung aufweisen und nur einige wenige wiederkehrende Typen enthalten.²⁵⁸ Grundlegend für

248 Siehe hierzu auch die Figur des *Tertius luctans* (Bailey 1991, 62 f.)

249 Nader 1969b, 6.

250 In spieltheoretischen Modellierungen wird die Rolle des eigennützigen Dritten in Konflikten vor allem mittels des Peacemaker-Spiels untersucht (Conlon et al. 1994; Halevy/Halali 2015; Nakashima et al. 2017).

251 Thurnwald 1934, 32.

252 Fehr/Fischbacher 2004.

253 Bonta 1996, 407.

254 Goldschmidt 1994, 114.

255 Rubin 1980, 389.

256 Rubin 1980, 389.

257 Cooney 1998, 19.

258 Siehe die Typologien von Klaus-Friedrich Koch (1974; 1979), Laura Nader und Harry Todd (1978a), Donald Black (1998) sowie die graphische Zusammenschau dieser Typologien in Fry 2000, 337 Abb. 16.1. Siehe auch die von Werner Nothdurft und Thomas Spranz-Fogasy vergleichend zusammengestellten Handlungsmuster zur Konfliktbewältigung auf der Grundlage der Studien Todds zu einem Dorf im Bayerischen Wald, John Rothenbergers zu einem sunnitischen Dorf im Libanon

diese Typologien ist die Unterscheidung zwischen dyadischen Modi, in denen die Konfliktbeilegung den beteiligten Parteien selbst obliegt, und triadischen, für welche die Beteiligung eines Dritten maßgebend ist. Während die dyadischen Modi nach dem Grad der Kooperation mit der Gegenpartei von der Meidung über die gewaltförmige Selbsthilfe bis zur bilateralen Verhandlung systematisiert werden, ist das Kriterium für die Reihung der triadischen Verfahren der Grad der Autorität, der dem Dritten zukommt, und in ihrem Zentrum steht die Abfolge Vermittlung – Schlichtung – Gerichtsverfahren.²⁵⁹ Kurz gesagt, hilft bei der Vermittlung²⁶⁰ der Dritte den Parteien dabei, eine eigene Konfliktlösung zu erarbeiten, bei einer Schlichtung stimmen die Parteien vorab zu, eine Entscheidung des Dritten zu akzeptieren, in einem Gerichtsverfahren fällt der Dritte qua Amt Urteile und verfügt auch über die erforderlichen Zwangsmittel, um diese durchzusetzen. Es mag verführerisch erscheinen, die Typen anhand weiterer Merkmalsausprägungen wie diffus/spezifisch, formell/informell, institutionalisiert/nicht institutionalisiert etc. stärker differenzieren zu wollen, doch zeigt sich schnell, dass damit nur ein Spektrum *innerhalb* der Typen erfasst werden kann, im Vergleich der Typen aber höchstens Tendenzen beschrieben werden, die für trennscharfe Unterscheidungen nicht ausreichen. Generell kann ein Dritter entweder funktional diffus, das heißt als Person in ihrer Totalität agieren, wie dies Familienangehörige, Verwandte und Freunde typischerweise tun, oder als Rollenträger oder aber als Vertreter und Verkörperung einer weltlichen oder geistlichen Instanz, das heißt als Richter, der im Namen einer Zentralgewalt handelt, oder als Priester, der von einer transzendenten Macht gefällte Urteile verkündet.²⁶¹

Für die genannten triadischen Verfahren sind die sozialen Rollen der Dritten entscheidend, also die Rechte und Pflichten des Vermittlers, Schlichters und Richters. Damit sind aber nur erst die Rahmenbedingungen der Verfahren umrissen, die ihren tatsächlichen Verlauf in der Praxis nicht determinieren, denn er hängt davon ab, ob diese Dritten tatsächlich auch gemäß ihrer Rollenverpflichtungen agieren, insbesondere im Hinblick auf die geforderte Unparteilichkeit. Trivialerweise muss ein solcher Dritter auf der Ebene konkreter Interaktionen durchaus nicht seiner Rolle entsprechend handeln, weshalb die Typologien primär Rollenbeschreibungen, nicht aber die gelebte Praxis abbilden.²⁶² Kombiniert mit der strikten Dichotomie dyadischer und triadischer Modi des Konfliktmanagements hat diese zumeist unausgesprochene Fokussierung auf Rollenbeschreibungen den Effekt, dass diejenigen Dritten nahezu unsichtbar werden, die sich jenseits von Vermittlern, Schlichtern und Richtern an Prozessen der Konfliktbearbeitung und -beilegung faktisch beteiligen – gerade auch dann, wenn „offizielle“ Dritte gar nicht vorhanden sind.²⁶³

Die Praxisferne der Typologien²⁶⁴ erweist sich auch in ihrer Fixierung auf eine zweiwertige Logik: Ein empirisch vorgefundener Vorgang der Konfliktregelung wird beispielsweise als Vermittlung oder als

und Richard Canters zu Sambia, die in dem Sammelband von Nader und Todd (1978b) enthalten sind; die grundlegenden Kategorien sind weitgehend deckungsgleich, und die Unterschiede beschreiben eher Grade der Differenzierung.

259 Das Spektrum möglicher Dritter bei außergerichtlichen Konfliktregelungen in der Frühen Neuzeit fächert Karl Härter auf: „Soziale Akteure wie Familienangehörige, Paten oder Nachbarschaften, lokale Amtsträger und Verwaltungsbeamte wie Amtmänner, Amtskeller, Schreiber und Friedensrichter, Schöffen, Dorfälteste, niedere/lokale Dorf-, Frevel- und Rügegerichte, Handwerksmeister, Zünfte bzw. Zunftgerichte und sonstige genossenschaftliche Organe, kommunale Funktionsträger wie Quartier- und Viertelmeister, Marktmeister und Bettelvögte, Pfarrer und Organe der kirchlichen Gerichtsbarkeit, Notare, Advokaten und juristische Fakultäten besaßen teilweise eigene Jurisdiktionskompetenzen, wurden aber auch außergerichtlich als Mediatoren, Arbitr, Schiedsleute, Schlichter, Interzedierende, Supplikanten, Unterstützer und Kommunikatoren tätig“ (Härter 2021, 38). Schon diese Aufzählung macht deutlich, welche Abstraktionen und Informationsverluste mit einer Subsumtion der reichhaltigen Empirie unter die wenigen Kategorien der Klassifikationen notwendig verbunden sind.

260 Justus Heck (2022, 39) folgend, wird zur Vermeidung von Missverständnissen der Begriff der „Vermittlung“ dem der „Mediation“ vorgezogen, der sowohl eine allgemeine triadische Konfiguration als auch ein spezielles, modernes Verfahren der Konfliktbeilegung bezeichnet. Zur Begriffsgeschichte von „Vermittlung“ und „Mediation“ siehe auch Maiwald 2004, 111 f.

261 Eine Differenzierung des Dritten danach, ob er primär als Vertreter einer Institution, als Rollenträger oder auf der Ebene der Interaktion agiert, findet sich, in anderer Terminologie, in materialen Studien durchaus, immer wieder beispielsweise in den Arbeiten von Gulliver (1969, 24 f.; 1977; 1979, 4).

262 Holtwick-Mainzer 1985, 24; 75.

263 So schon Thurnwald 1934, 35.

264 Diese Praxisferne liegt im Wesen der Typologien, deshalb ist sie nicht an sich kritikwürdig, das wird sie erst, wenn die Typologien als Beschreibungen der Praxis missverstanden werden.

Nicht-Vermittlung klassifiziert, als Schlichtung oder Nicht-Schlichtung etc. Das dementiert von vornherein die Möglichkeit, dass dieser Vorgang Eigenschaften verschiedener Typen des Konfliktmanagements aufweisen könnte – was empirisch der Normalfall ist.²⁶⁵ Auch lässt sich typologieimmanent die Prozessualität der Praxis nicht abbilden, das heißt eine Abfolge verschiedener Verfahren, sei es eine Aufstufung analog zu einem Instanzenzug, „hybride“ Gebilde, in denen mehrere Formen der Konfliktregelung kombiniert oder gestaffelt sind,²⁶⁶ oder, wenn hierfür die Rahmenbedingungen gegeben sind, ein „forum shopping“ oder eine „Justiznutzung“ nach Opportunitäts Gesichtspunkten.²⁶⁷ Bezogen auf den Dritten sind mikroprozessual unterschiedliche Konfigurationen desselben und mögliche Funktionswechsel im Konfliktverlauf von Interesse, makroprozessual die Unterscheidung primär maieutischer Funktionen bei dem Zustandekommen von Regelungen einerseits und supervidierender Funktionen bei der Umsetzung und Aufrechterhaltung der Regelungen andererseits.²⁶⁸ Auf der Ebene der Interaktion kann der Dritte die Funktion eines „Interaktionsgedächtnisses“²⁶⁹ übernehmen, mittels dessen der Verlauf des Geschehens objektiviert und seine Verbindlichkeit erhöht wird. Ein weiterer Aspekt der Prozessualität besteht darin, dass erfolgreiche Konfliktregelungen über sich hinausweisen, zu Präzedenzfällen und Vorbildern werden und so Modellcharakter bekommen können.²⁷⁰ Relevant sind außerdem die Einflüsse von Vergangenheit und Zukunft der Interaktionsgeschichte der Parteien: Der „Schatten der Vergangenheit“ kann Versuche der Konfliktbeilegung belasten, denn „die außerordentliche Hafttiefe schlimmer Erfahrungen fixiert das Vergeltungsbedürfnis“²⁷¹, der „Schatten der Zukunft“²⁷² dagegen kann, wenn er das Wissen der Parteien einschließt, dass sie auch zukünftig miteinander zu tun haben werden, die Verständigungs- und Kooperationsbereitschaft in der Gegenwart befördern.²⁷³

Ein Konfliktausgang muss nicht notwendig eine Konfliktlösung bedeuten, sondern kann „lediglich eine Phase in der Entwicklungsgeschichte eines Konfliktes“²⁷⁴ sein. Verschiedene Verfahren können außer-

265 Das gilt *ceteris paribus* auch für ein angemessenes Verständnis von „Zentralgewalt“. Eine solche ist nicht einfach nur vorhanden oder nicht vorhanden, sondern „Zentralgewalt“ umfasst ein weites Spektrum im Hinblick auf Durchsetzungsstärke und Reichweite (siehe von Trotha 2000). Folgenreich ist dies auch für Phänomene der „oszillierenden Rechtslandschaft“ (Ehlers 2021, 391) eines Rechtspluralismus in Gestalt der Koexistenz staatlicher und indigener Justiz (siehe zum Beispiel Brandt 2016; Brandt in diesem Band). Zur Zentralgewalt im Spannungsfeld zentripedaler und zentrifugaler Kräfte siehe in historischer Perspektive auch Pareto 1975.

266 Zu Hybriden aus Vermittlung und Schlichtung siehe Conlon et al. 2002.

267 K. von Benda-Beckmann 1981; siehe die Beiträge von Hans-Jürgen Brandt und Martin Dinges in diesem Band. Die Konnotationen des „forum shopping“ können positiv sein als legitimes Ausschöpfen der gegebenen Möglichkeiten oder aber, vor allem aus institutionentheoretischer Perspektive, negativ im Sinne eines Manipulationsversuches (Grotkamp 2021, 295). Von einem „forum shopping“ können nicht nur die Streitparteien profitieren, sondern auch die von ihnen aufgesuchten Foren: „So besides forum-shopping disputants, there are also ‚shopping forums‘ engaged in trying to acquire and manipulate disputes from which they expect to gain political advantage, or to fend off disputes which they fear will threaten their interests. They shop for disputes as disputants shop for forums“ (K. von Benda-Beckmann 1981, 117). Vgl. auch das Konzept der „Infrajustiz“, das basiert auf der „Hybridität und Pluralität der vormodernen Gerichtsbarkeit, die durch zahlreiche Inhaber von sich teilweise überschneidenden Jurisdiktionskompetenzen, eine Vielzahl von Gerichten oder gerichtsähnlichen Institutionen und die Mitwirkung von intermediären Gewalten und nicht-staatlichen Organen und Akteuren gekennzeichnet war“ (Härter 2021, 38).

268 Siehe Schneckener 2002, 476.

269 Heck 2016, 73.

270 Pospisil 1982, 64. Das Moment des über sich Hinausweisenden und Folgenreichen haben *vice versa* auch Gewalthandlungen, die Dritte adressieren, weshalb sie immer auch die Täter-Opfer-Dyade übersteigen und zur Triade erweitern: „In Kriegen gilt eine Kugel zwei Soldaten: dem, den sie trifft, um ihn zu töten, und dem, den sie nicht trifft, um ihm zu sagen, dass er der Nächste ist, wenn er nicht kapituliert“ (Reemtsma 2008, 407; siehe auch Lindemann 2017, 67).

271 Neidhardt 2013, 428.

272 Axelrod 1988, 137.

273 Selbstverständlich kann der „Schatten der Zukunft“ auch destruktive Effekte haben, beispielsweise wenn die Antizipation des Zukünftigen einen kriegerischen Präventivschlag geraten erscheinen lässt. Melvin und Carol Ember (1994, 194) zufolge liegt der analytische Unterschied zwischen Fehde und Krieg nicht zuletzt darin, dass die Fehde vergangenheitsbezogen ist, die dominanten Motive für den Krieg dagegen präventiver Natur sind.

274 Koch 1976a, 101.

dem von den Parteien nicht nur nacheinander, sondern auch gleichzeitig verfolgt werden.²⁷⁵ Gerd Spittler kritisiert in diesem Zusammenhang, dass rechtsethnologische Studien häufig einzelne Konfliktregelungsverfahren in einer Gesellschaft betrachten, ohne zugleich das in dieser Gesellschaft gegebene Spektrum an Möglichkeiten zu berücksichtigen, welches wiederum für die Präferenzen für bestimmte Verfahren relevant ist.²⁷⁶ Anders gesagt: Das Vorhandensein von Gerichten als Institutionen einer Zentralgewalt und die Antizipation von Unannehmlichkeiten, die mit einem Gang vor Gericht verbunden sein könnten, begünstigt die Neigung, auf Modi der Verhandlung, Vermittlung und Schlichtung auszuweichen, deren Erfolgsquote sich dann auch der Tatsache verdankt, dass sie „im Schatten des Leviathan“²⁷⁷ stattfinden. Anschaulich wird diese Konstellation in dem, was Klaus-Friedrich Koch als „richterliche Vermittlung“²⁷⁸ beschreibt.

Laura Nader und Harry Todd haben versucht, den typologischen Schematismus um eine prozessuale Perspektive zu erweitern, was bedeutet, den Schwerpunkt von der Untersuchung der Strukturen und Institutionen hin zu einer der Entscheidungen und Interaktionen der beteiligten Individuen zu verlagern.²⁷⁹ Zu diesem Zweck unterscheiden sie drei Phasen. In der Präkonfliktphase („grievance or preconflict stage“) liegt eine Kränkung aufgrund des realen oder eingebildeten Vergehens eines anderen vor. Der Gekränkte kann die Konfrontation suchen oder, im Modus der Meidung, die Sache auf sich beruhen lassen; da er allein in dieser Phase den weiteren Fortgang bestimmt, bezeichnen Nader und Todd sie als „monadisch“. Falls er sich für die Konfrontation entscheidet, wird er dies der Gegenseite kommunizieren, und damit folgt die dyadische Konfliktphase („conflict stage“), die durch Selbsthilfe oder Verhandlungen geprägt sein kann. Wird der Konflikt öffentlich gemacht, dann tritt er in die dritte Phase ein, die Disputphase („dispute stage“). Sie impliziert die Beteiligung eines individuellen oder kollektiven Dritten, der aus eigener Initiative oder auf Veranlassung einer Partei oder beider Parteien in das Konfliktgeschehen eingreift. Hier haben die genannten triadischen Konfliktregelungsverfahren ihren Platz. Empirisch lassen sich die drei Phasen nicht immer klar voneinander trennen, auch folgen sie nicht notwendig aufeinander, zum Beispiel wenn der Gekränkte die Gegenseite nicht informiert, sondern sofort die Öffentlichkeit sucht und damit die Konfliktphase übersprungen wird. Auch sind jederzeit Retardierungen möglich, zum Beispiel dadurch, dass trotz bereits begonnener Verhandlungen oder Vermittlungen eine Partei zur Selbsthilfe greift. Gerade die Unübersichtlichkeit, die Konflikte in der Praxis entwickeln können, erfordert ein analytisches Raster zu ihrer begrifflichen Erfassung. „The disagreement may bounce back and forth among and between levels, and may become confused with other issues and disagreements, the original point becoming lost among the hydra-headed tangle of issues and events brought on by the lapse of time and the exacerbation of other hostilities and enmities between the principals and their supporters.“²⁸⁰ Allerdings lassen sich auch in dieser Ablaufgestalt diejenigen Dritten nicht adäquat abbilden, die in den Typologien nicht vorgesehen sind, aber entscheidenden Einfluss auf Verlauf und Ergebnis der Konfliktregelung haben können.

Wir schlagen deshalb vor, Prozesse der Konfliktregelung zunächst danach zu charakterisieren, welcher Modus der für sie vorrangige oder prägende ist, und dann zu ergänzen, welche weiteren Modi an den verschiedenen Sequenzen des Prozesses außerdem von Bedeutung sind. Man kann dieses Vorgehen in Analogie zur Differenzierungstheorie verstehen, die soziale Gebilde erstens nach der für sie dominanten Differenzierungsform und zweitens im Hinblick darauf bestimmt, in welchen Konstellationen andere Differenzierungsformen ebenfalls beteiligt sind. Auf diese Weise lassen sich die Einbettungsverhältnisse der Konfliktregelungsmodi erfassen, aber auch, ob die emischen Beschreibungen der Verfahren tatsächlich deren Verlauf entsprechen.

275 Koch 1976a, 109.

276 Spittler 1980a.

277 Spittler 1980a, 23.

278 Koch 1976, 104.

279 Nader/Todd 1978b.

280 Nader/Todd 1978b, 15.

Die „klassischen“ triadischen Verfahren, die nach der dem unparteiischen Dritten zukommenden Autorität gereiht sind, also Vermittlung, Schlichtung und Gerichtsverfahren, ergänzt Donald Black um zwei weitere, die er als Friedensstifter („peacemaker“) bezeichnet und an den Rändern des Spektrums ansiedelt.²⁸¹ Der freundliche Friedensstifter („friendly peacemaker“) hat noch weniger Autorität als der Vermittler, er bemüht sich lediglich darum, auf die Streitparteien mit dem Ziel einzuwirken, dass sie voneinander ablassen, beispielsweise indem er sie ablenkt oder physisch trennt. Ähnlich wie die Meidung ist diese Intervention nicht eigentlich eine Konfliktlösung, sondern eher eine Technik zur Separierung der Streitenden als Voraussetzung dafür, dass sich die Gemüter beruhigen und andere Modi der Konfliktregelung greifen können. Es handelt sich daher um eine von dritter Seite herbeigeführte Meidung. Derartige Friedensstifter agieren situativ, um für den Moment eine Fortsetzung und Eskalation der Auseinandersetzung zu verhindern, sie befassen sich aber nicht mit den Ursachen und Hintergründen der Konflikte, bei denen sie im buchstäblichen Sinne intervenieren. Aufgrund der Situativität der Interaktionen des Friedensstifters mit den Streitparteien lässt sich sein Eingreifen kaum unter „Verfahren“ subsumieren, allerdings kann er an einer für den weiteren Verlauf des Konfliktes entscheidenden Weichenstellung beteiligt sein. Er erfüllt an einer spezifischen Sequenzstelle des Konfliktes eine bestimmte Funktion, ohne dass er wie ein Vermittler, Schlichter oder Richter die entscheidende Figur in einem komplexen Verfahren wäre. Darin ähnelt er, obwohl er sich einer Parteinahme enthält, den noch zu besprechenden Figurationen des parteiischen Dritten.²⁸²

Das andere Extrem ist der repressive Friedensstifter („repressive peacemaker“), der mit seinem freundlichen Pendant gemeinsam hat, an den Sachverhalten, die Gegenstand der Konflikte bilden, kein Interesse zu haben. Hier gilt, unabhängig von seinen Ursachen, der Konflikt als solcher als strafwürdig. „From the standpoint of a repressive peacemaker, a conflict between people is not unlike a conflict between cats or dogs.“²⁸³ Beispiele sind Kolonialmächte und nationale Regierungen, die kriegführenden indigenen Völkern einen Frieden aufzwingen. Während in einem Gerichtsverfahren materiale Aspekte eine wichtige Rolle spielen, geht es dem repressiven Friedensstifter allein um eine formale Beendigung des Konfliktes, die so schnell wie möglich und ohne Rücksicht auf die Konsequenzen für die Streitparteien zu erfolgen hat.

2.3 Parteiische Dritte

Wichtiger jedoch als Blacks Ergänzung der Konfliktlösungsverfahren um die Friedensstifter ist seine Typologie des parteiischen Dritten.²⁸⁴ Die Unterscheidung zwischen dyadischen und triadischen Konfliktregelungsmodi ist durchaus nicht so trennscharf, wie die Begriffe suggerieren könnten. Schon Koch verweist auf die unter Umständen für den Konfliktverlauf entscheidende Rolle von Dritten bereits bei bilateralen Verhandlungen, auch wenn sich diese Dritten im Hintergrund halten und ihre Funktion, wenn überhaupt, nur in geringem Maße institutionalisiert ist,²⁸⁵ und Schott konstatiert: „Die Parteinahme für eine der beiden streitenden Seiten stellt einen ersten Schritt des Engagements dar, der u. U. schon ausreicht, um einen Streit zu neutralisieren oder gar beizulegen: derjenige, der den stärkeren Beistand

281 Black 1998, 86.

282 Es gibt Formen der Auseinandersetzung, bei denen eine solche Intervention Dritter von den Streitparteien einkalkuliert wird, weshalb sie sich martialischer gebärden, als sie es tun würden, wenn keine Dritten zugegen wären. Unterlassen diese aber die erwartete Intervention, kann das zu grotesk anmutenden Szenen wie der führen, die Warner von den Murngin (Australien) überliefert hat. Er beobachtete einen stark ritualisierten Kampf, bei dem normalerweise Dritte die Streitenden festhalten, was sie im vorliegenden Fall aber unterließen: „They had counted on this happening when they rushed at each other while hurling threats of death and covering each other with obscenity and profanity. When they reached each other no clubs were wielded nor spears thrown; the men stood breast to breast, and obviously felt a bit ridiculous“ (Warner 1931, 467).

283 Black 1998, 117.

284 Black 1998, 95–124.

285 Koch 1976a, 102 f. Allerdings ließe sich Koch vorwerfen, die Bedeutung dieser Dritten zwar erkannt, aber nicht ausreichend berücksichtigt zu haben (so Tuzin 1996, 20).

hat, obsiegt im Rechtsstreit“²⁸⁶. Die von Black beschriebenen Konfigurationen des parteiischen Dritten füllen nicht etwa eine Lücke oder den Übergangsbereich zwischen den dyadischen und triadischen Verfahren, sie sind vielmehr an diesen Verfahren beteiligt. Black spricht von „Rollen“, was nicht streng terminologisch zu verstehen ist, denn das Wirken der unparteiischen Dritten ist vor allem auf der Ebene konkreter Interaktionen von Bedeutung, nicht sind sie im eigentlichen Sinne Träger sozialer Rollen oder Vertreter von Institutionen (wie Vermittler, Schlichter oder Richter). Will man nicht das Verhältnis von Rollenträger und Rolle als höchst volatil begreifen, wäre es daher besser, von Funktionen zu sprechen, zumal ein Dritter im Konfliktverlauf verschiedene Funktionen übernehmen kann.²⁸⁷ Seine Typen des parteiischen Dritten ordnet Black entlang des Grades ihrer persönlichen Involviertheit. Er versteht seine Typologie zunächst als ein Manual, mit dessen Hilfe sich die komplexe Empirie überhaupt erst einmal klassifizierend ordnen lässt,²⁸⁸ darüber hinaus soll sie dann aber auch Grundlage einer Theorie des Dritten in Konfliktkonstellationen sein.

Am geringsten ist der Beitrag, der von *Informanten* („informers“) geleistet wird, denn sie beschränken sich auf das Zutragen von Informationen, ohne aber an einer Konfliktregelung im engeren Sinne beteiligt zu sein, außerdem agieren sie weitgehend im Verborgenen. Ein Informant kann jemand aus der unmittelbaren Umgebung einer Partei sein, der beiläufig Aufgeschnapptes weitererzählt, oder aber jemand, welcher wie ein Privatdetektiv der Informationsbeschaffung berufsförmig nachgeht. Über das Kommunizieren von sachlichen Inhalten hinaus hat der Informant immer auch die Möglichkeit zu einer Manipulation der Information und damit der Lenkung des Informierten, zum Beispiel durch Betonung bestimmter Aspekte und das Weglassen anderer. Als exotische Sonderform des Informanten nennt Black den Wahrsager.

Auch *Berater* („advisers“) sind zumeist für die Gegenseite unsichtbar. Ihre Funktion besteht darin, einer Streitpartei bei dem Entwerfen einer Strategie für den Konfliktverlauf zu helfen, an deren Umsetzung sie aber nicht selbst mitwirken. Das Spektrum reicht von Personen aus dem Umfeld der Streitpartei, die spontan und situativ Ratschläge erteilen, bis zu „Maklern“ („brokers“), die gegen Bezahlung eine Rechtsberatung leisten.²⁸⁹

Entscheidend dagegen für *Fürsprecher* („advocates“) ist ihr öffentlich sichtbares Engagement für eine Streitpartei. Sie können sich mit ihrer Persönlichkeit und Reputation für eine Partei stark machen oder aber gegen Bezahlung nur formal die Positionen ihrer Auftraggeber vertreten, etwa wegen ihrer besseren Verfahrenskennntnis oder der Fähigkeit zu einem argumentativ geschickten Formulieren des Anliegens. Ein von Black genanntes, in vielen Gesellschaften anzutreffendes Beispiel ist ein für seine Klienten als Fürsprecher auftretender Patron. Im Unterschied zu Informanten und Beratern exponieren sich Fürsprecher für die Sache der von ihnen Unterstützten, dies allerdings mit einem überschaubaren Risiko.

Das ist bei *Verbündeten* („allies“) anders, denn sie nehmen erhebliche, auch physische Belastungen für eine Streitpartei auf sich, investieren eigene Mittel und setzen unter Umständen ihre körperliche Unversehrtheit aufs Spiel. Gleichwohl ist ihr Einsatz und damit ihr Risiko geringer als bei der von ihnen unterstützten Partei.

286 R. Schott 1979, 40 f. Siehe ferner Joseph Duss-von Werdts (2005) Rekonstruktion der Geschichte der Mediation, in der immer wieder auch parteiische Dritte eine wichtige Rolle spielten.

287 Barkun erläutert dies anhand der Vermittlung: „We must admit the possibility of mediation within a completely contingent role structure, with actors playing interchangeable parts: he who today is mediator perhaps is tomorrow's combatant and the next day may slip behind his old persona. The function of mediation remains, even as its locus shifts“ (Barkun 1968, 97).

288 „It serves a purpose similar to that which a handbook or field guide might serve a butterfly collector or a bird watcher“ (Black 1998, 122).

289 Eine wichtige Variante des Beraters ist der *Mahner*, also ein Dritter, der seine Ratschläge vor dem Hintergrund einer moralischen Autorität erteilt und einen mehr oder weniger starken Anspruch auf Befolgung hat. Typische empirische Erscheinungsformen des Mahners sind Elders, Weise und Geronten (Colson 1973, 40). Die Alten können nicht nur bezogen auf ihre Eigengruppe einen mäßigenden Einfluss haben, vielmehr können die Alten beider Streitparteien eine Art Koalition bilden, „die auf eine friedliche Streitlösung hinwirkt“ (Spittler 1980a, 19). Der Einfluss der Alten kann allerdings auch darin bestehen, eine zögerliche Streitpartei dazu zu ermahnen, ihrer Verpflichtung zur Rache nachzukommen.

Das unterscheidet die Verbündeten von den *Stellvertretern* („surrogates“), die in einem Konflikt eine Streitpartei ersetzen und deren Verantwortung und Risiko teilweise oder vollständig übernehmen. Eine verbreitete Form ist der Rächer, der stellvertretend für ein Gewaltopfer an dem Täter oder einem Mitglied der Gruppe, welcher dieser angehört, Rache übt. Aber auch eine Geisel²⁹⁰ oder ein Sündenbock²⁹¹ sind Varianten des Stellvertreters.

Der Stellvertreter markiert das Ende der Skala parteiischer Dritter, „the support provided by surrogates defines the extreme of partisanship“²⁹². Ergänzend nennt Black zwei von ihm als „marginal“ bezeichnete Rollen, die sich der Distinktion parteiisch/unparteiisch nicht fügen: den *Unterhändler* („negotiator“) und den *Heiler* („healer“). Unterhändler erscheinen aus der Logik der Typologie heraus als hybride Figuren, weil sie einerseits offen parteiisch, andererseits aber wie unparteiische Dritte an der Regelung von Konflikten beteiligt sind. Als ein Beispiel führt Black die Sekundanten bei Duellen an, die zwar klar parteiisch waren, aber dennoch häufig erfolgreich als Vermittler agieren und so ein Blutvergießen verhindern konnten. Erscheinungsformen des Heilers sind Zauberer, Exorzisten, Therapeuten oder Ärzte, ihre Beteiligung an Konflikten ist eine allenfalls indirekte, jedoch: „Healers are nevertheless actively involved in the enforcement of moral standards, in nurturing conformity in deviants, and in reconciling estranged people“²⁹³. Das Hinzuziehen parteiischer Dritter stärkt zwar generell die Streitparteien, bedeutet aber auch Einschränkungen und Verpflichtungen bezogen sowohl auf den aktuellen Konflikt²⁹⁴ als auch darüber hinaus, wenn deren Engagement im Sinne der Reziprozität eine gleichartige Gegenleistung erfordert.

Auch Blacks Ergänzungen der Konfliktmanagementtypologien können ein grundsätzliches Problem nicht auflösen, nämlich die Fokussierung der Typologien auf personale und singuläre Dritte, wodurch weitere Konfigurationen des Dritten, die sich bei Sichtung des empirischen Materials geradezu aufdrängen, aus dem Blickfeld geraten.²⁹⁵ Dies sind zum einen Kollektive von Dritten – Gruppen, Publikum, Öffentlichkeit –, zum anderen „unsichtbare“, das heißt imaginierte, fiktive, antizipierte oder abwesende Dritte.²⁹⁶

2.4 Kollektive Dritte, Publikum und Öffentlichkeit

Gewiss bestehen auch die Formen des kollektiven Dritten aus personalen Dritten, entscheidend ist jedoch, dass sich ihr Einfluss in Prozessen der Konfliktregelung primär ihrer Kollektivität verdankt. Zunächst ist

290 Der Austausch euphemistisch als „Gäste“ bezeichneter Geiseln als „Faustpfand“ konnte neben dem von Gaben und Heiratspartnern auch Teil der (Wieder-)Aufnahme positiver reziproker Beziehungen sein, wie Hanser (1985, 101) aus Neuguinea berichtet.

291 Black bezieht den Begriff des Sündenbocks auf personale Dritte, nicht verwendet er ihn im buchstäblichen Sinne für eine Verschiebung der Rache auf eine nichtmenschliche Entität, die nicht in der Lage ist, Rache zu üben. Bezüglich der Schaffung eines Sündenbocks spricht Fischer von der „triadischen Urszene der Exklusion“ (Fischer 2022d, 33). Zur Theorie des Sündenbocks siehe auch Girard 1988.

292 Black 1998, 107.

293 Black 1998, 119.

294 „A man, of course, claims support from his associates in return for support which he has given them in the past, or promises to give in the future – there is a considerable degree of reciprocity here. Nevertheless, by being dependent on his associates, he is necessarily subject to their opinion and action – i. e. their constraint“ (Gulliver 1963, 2).

295 Zumal, wenn es zu einer Sache der begrifflichen Präferenz erklärt wird, ob diese Konfigurationen überhaupt als Dritte bezeichnet werden sollen (Koch 1984, 96).

296 Bezogen auf die Rolle von Dritten im Kontext von Gewalthandlungen hat Peter Imbusch (2017) ein Schema vorgeschlagen, das Dritte anhand der Unterscheidungen konkret/abstrakt und aktiv/passiv klassifiziert. Konkret und aktiv sind „Helfer“, konkret und passiv „Zuschauer“, abstrakt und aktiv ist die „Öffentlichkeit“, abstrakt und passiv sind „Normen und Gesetze“ (Imbusch 2017, 49). Heuristisch sind diese Unterscheidungen gewiss hilfreich, doch fragt sich, ob insbesondere „Normen und Gesetze“ den Begriff des Dritten nicht überdehnen (Imbusch spricht von „strukturellen Dritten“), und die Dichotomie aktiv/passiv mag verdecken, dass auch passive Dritte für die Situationsdefinitionen der Akteure entscheidend sein können, wenn diese zum Beispiel die Passivität Dritter als Einverständnis mit ihren Handlungen interpretieren. Verwiesen sei auch auf den „Bystander-Effekt“, der bewirkt, dass ein aktives Intervenieren von Zeugen einer Gewalthandlung desto unwahrscheinlicher wird, je mehr Zeugen zugegen sind (Darley/Latané 1968; zur Relativierung des Effektes siehe Fischer et al. 2011; Levine/Crowther 2008). Allerdings sind die von Imbusch genannten Typen des Dritten nicht einfach alternativ, sondern stehen in komplexen Rahmungs- und Einbettungsverhältnissen zueinander (Imbusch 2017, 50).

zu denken an Mitglieder der Verwandtschaftsgruppen, der Eigengruppen sowie Peers der Streitparteien, die im Sinne Blacks als Informanten, Ratgeber und Fürsprecher fungieren. Sie können die Streitparteien in ihrer Konfliktbereitschaft stärken und eine Eskalation befeuern oder aber mäßigend und pazifizierend auf sie einwirken. Gleiches gilt auch für Verbündete, bei denen allerdings im Normalfall ein Interesse an einer Konfliktbeilegung oder zumindest Deeskalation unterstellt werden kann, da sie Schaden nehmen können im Rahmen eines Engagements für eine Sache, die nicht ihre eigene ist. Auch der unparteiische Dritte muss nicht die Erscheinungsform einer Einzelperson haben, sondern kann kollektiv, in Gestalt eines Gremiums, verfasst sein. Als Beispiele hierfür nennt Koch Nachbarschaftsräte und Dorfversammlungen.²⁹⁷

Ein weiterer Aspekt des Kollektiven sind Verflechtungen von Bindungen und Loyalitäten, die auf kognatischen verwandtschaftlichen oder residentiellen Verpflichtungen beruhen. Auch wenn diese Beziehungen normalerweise in Latenz verbleiben, lassen sich im Konfliktfall zahlreiche Dritte mobilisieren, die eine Entgrenzung von Rachedynamiken verhindern, was Elizabeth Colson anhand der Tonga (südliches Zentralafrika) darlegt.²⁹⁸ Wie Mark Cooney im Rekurs auf Colson zeigt, resultiert aus den sich überkreuzenden Bindungen und Loyalitäten ein Dilemma: Wenn die Dritten Partei für eine Seite ergreifen, verletzen sie ihre Loyalitätsverpflichtungen gegenüber der anderen Seite, diese Verpflichtungen gestatten es ihnen aber auch nicht, sich aus dem Konflikt herauszuhalten, was dazu führt, dass sie sich an Versuchen beteiligen, Einigungen herbeizuführen. „For this reason, cross-cutting ties tend to inhibit violence and to promote peaceful outcomes to conflict.“²⁹⁹ Bei Gesellschaften mit nur agnatischer Verwandtschaftszurechnung können eingeheiratete Frauen mit Beziehungen zu beiden Parteien in diesem Sinne agieren.³⁰⁰

Was größere Kollektive betrifft, ist es sinnvoll, terminologisch zwischen Publikum und Öffentlichkeit zu differenzieren. Das Publikum wäre dabei die Gesamtheit der Personen, die bei einer Auseinandersetzung der Streitparteien anwesend sind – „man sieht und man wird gesehen, und man sieht, daß man gesehen wird“³⁰¹. Anwesenheit ermöglicht bestimmte Kommunikationsakte, der Körper kann „als Medium der Formenbildung, der Expression und Sichtbarkeit von Einschränkung“³⁰² fungieren. Die dem Publikum Zuzurechnenden können sich, je nach Beschaffenheit der Rahmenbedingungen und der Situation, neutral verhalten, Zustimmung oder Unmut bekunden, sie können die Auseinandersetzung und möglicherweise aus ihnen hervorgehende Regelungen bloß bezeugen³⁰³ oder aber im Verlauf die Funktionen des Informanten, Ratgebers, Fürsprechers oder Verbündeten einnehmen. Die das Publikum bildenden Dritten sind somit auch „aktuelle oder wenigstens potentielle ‚Zweite‘ im Sinne gegenwärtiger oder künftiger unmittelbarer Interaktionspartner“³⁰⁴. Die Angehörigen des Publikums sind wichtig als Zeugen für erzielte Einigungen und deren symbolische Manifestierung,³⁰⁵ auch kann es erforderlich sein, dass Entschuldigungsgesuche und Reuebekundungen vor Publikum erfolgen.³⁰⁶ Dabei mag die Rolle des Publikums reglementiert oder aber mehr oder weniger diffus sein und zwischen verschiedenen Funktionen sowie zwischen Parteilichkeit und Unparteilichkeit changieren.³⁰⁷ Zugleich kann ein Publikum

297 Koch 1976a, 105.

298 Colson 1953.

299 Cooney 1998, 90; siehe auch den Beitrag von Ramy Youssef in diesem Band. Gegen die verbreitete Interpretation, dass cross-cutting ties vor allem pazifizierende Effekte haben, betont Günther Schlee (2004, 58–63) das ihnen innewohnende Potential zur Aufrechterhaltung und Eskalation von Konflikten.

300 Hanser 1985, 191.

301 Luhmann 2000, 190; zur Unterscheidung von Publikum und Öffentlichkeit siehe auch J. Habermas 1992, 437.

302 Luhmann 2000, 190.

303 Für die Frühe Neuzeit nennt Härter vor Publikum zu vollziehende Praktiken wie „Abbitte, Versöhnung, *réconciliation en publique*, Handschütteln (Handschlag, Handtreu), Ehrenerklärungen, Eidesleistungen (*juramentum de non offendendo*) oder Urfehden“ (Härter 2021, 40).

304 Mayer 2019, 164.

305 Gulliver 1973, 670.

306 Beattie 1957, 191.

307 Aubert 1972, 193.

Konflikte auch verschärfen, weil mit seiner Anwesenheit neben den sachlichen Anliegen der Parteien auch „issues of image management“³⁰⁸ aufgerufen werden. Zur Eskalation beitragen können Publika vor allem in Gesellschaften, in denen das Zeigen von Schwäche, Feigheit oder auch nur Kompromissbereitschaft verpönt ist oder eine Schamkultur dominiert, „in der das Eingeständnis eigenen Fehlverhaltens und die öffentliche Austragung von Konflikten als Ehrverlust“³⁰⁹ gelten. Wenn ein Publikum sich einfindet, steigert sich dann bei für sich genommen harmlosen Auseinandersetzungen die Gewaltbereitschaft, und die Eskalation führt unter Umständen bis zu der Tötung eines der Antagonisten, wie Thomas Kiefer es bei den Tausug (Philippinen) beobachtete: „I have witnessed occasions of friendly fist fights between kinsman which become deadly serious after a crowd gathered and the participants became sensitive to appearing cowardly before an audience“³¹⁰.

Auf eine wichtige Implikation in Zusammenhang mit der Publizität von Konfliktaustragungen hat, an Malinowski anschließend, Helmut Schelsky hingewiesen, nämlich den Aspekt des Außeralltäglichen, der sich im Zeremoniellen manifestiert. Als Publikum erscheine der Dritte zwar zunächst „in seiner allgemeinsten und schwächsten Form“, in der er nur Zeuge sei, „aber eben doch mit der Funktion, daß die reziprok Handelnden ihm gegenüber eine Bindung bezeugen und sie so über die Reziprozität hinaus verpflichtend sichern wollen“³¹¹. Dieser verpflichtende Charakter verdanke sich der spezifischen, von Alltagshandlungen unterschiedenen Weise des Vollzugs der Herstellung von Publizität, mit welcher eine über die Dyade der Antagonisten hinausgehende dritte Instanz hergestellt wird. „Das Zeremoniell ist daher *der Ursprung der Institution* aus der Reziprozität von Sozialbeziehungen; es gehört insbesondere zu den ursprünglichsten Kennzeichen des Rechts bis heute, ja, es ist zu vermuten, daß hierin die *Wurzel der Formalität des Rechts* zu suchen ist.“³¹² In einer frühen Kritik an Malinowski, in der er ihm vorwirft, die Reziprozität zulasten der Publizität überbetont zu haben, bezeichnet William Seagle den Zeremonialismus als funktionales Äquivalent für eine schriftliche Fixierung von Konfliktregelungen.³¹³ Die Anwesenheit eines Publikums ist auch erforderlich bei zeremoniellen Überformungen von Vergeltungshandlungen im Modus einer ästhetischen Sublimierung wie beispielsweise bei den Gesangsduellen der Eskimos³¹⁴ oder bei einer Variante der zeremoniellen Dialoge der Yanomami, in denen Konflikte artikuliert und entschärft werden.³¹⁵ Philip Gulliver spricht von einem „burying the dispute in the symbolic process“³¹⁶, was weniger eine Lösung als vielmehr eine Umlenkung oder Transformation des Konfliktes beschreibt. In diesem Zusammenhang ist auch Humor als ein in der rechtsethnologischen Literatur kaum berücksichtigter Mechanismus des Spannungsabbaus und der Konfliktentschärfung zu nennen.³¹⁷ Generell lässt sich

308 Rubin 1980, 385.

309 Rohe/Jaraba 2015, 167.

310 Kiefer 1972, 55.

311 Schelsky 1970, 74.

312 Schelsky 1970, 74.

313 Seagle 1937, 283.

314 Hoebel 1968, 118–126.

315 Lizot 1994, 217 f.

316 Gulliver 1979, 2.

317 Als Beispiele für Strategien der Konfliktbewältigung, die Humor einsetzen, führt Bonta die folgenden an: „The !Kung (Marshall 1976) try hard to maintain a joking atmosphere in their camps, frequently pointing out one another's faults in a facetious manner to resolve their tensions. When a leader in a Paliyan community becomes involved in helping to resolve a conflict, he will often use joking or soothing to defuse the situation (Gardner 1972). If a Tristan Islander ever lost his temper in a quarrel he would have that scar on his reputation for life; people who defuse tense situations with jokes gain general respect (Munch 1945). The Inuit joke to avoid and defuse conflicts; joking also allows them to confront problems with enough ambiguity that grievances can be aired without fear of provoking others (Briggs 1994). In the past, the Inuit had song duels to resolve conflicts in a humorous fashion before they became serious enough to provoke violence, and to laugh off animosities and return to friendship, or at least restraint (Eckert/Newmark 1980). These strategies seem to dissipate tensions and resolve issues effectively when conflicts do arise in the peaceful societies“ (Bonta 1996, 407 f.).

festhalten, dass der von Koch bereits 1976 angemahnte Forschungsbedarf³¹⁸ bezüglich der Effekte eines Publikums auf Verlauf und Ergebnis von Konfliktregelungsverfahren nach wie vor besteht.

Auch wenn vormoderne Gesellschaften in hohem Maße „Präsenzkulturen“ waren,³¹⁹ in denen die Interaktionen unter Anwesenden eine zentrale Rolle spielten, gab es doch immer auch (Vor-)formen von Öffentlichkeit.³²⁰ Der Begriff der Öffentlichkeit ist weiter als der des Publikums und umfasst auch diejenigen, die nicht präsent sein müssen, aber im Prozess des Konfliktes Kenntnis von diesem erhalten und sich eine Meinung bilden. „Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von *Meinungen* beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten *öffentlichen* Meinungen verdichten.“³²¹ Diese können auf den weiteren Konfliktverlauf Einfluss nehmen, wenn sie für die Angehörigen der Öffentlichkeit handlungsrelevant werden, aber auch bereits die bloße Antizipation öffentlicher Meinungen kann Auswirkungen auf das Handeln der Streitparteien haben;³²² ein als Schlichter oder Richter agierender Dritter kann einfach die Aufgabe haben, als Sprecher der öffentlichen Meinung zu agieren und den Konsens der Öffentlichkeit bezüglich einer strittigen Angelegenheit zusammenzufassen.³²³ Die öffentliche Meinung ist in diesem Verständnis nicht eine Mehrheitsentscheidung, sondern Ausdruck geteilter Normüberzeugungen, die als funktionales Äquivalent zu fehlenden positiven Rechtsnormen anlässlich eines Konfliktes artikuliert und aktualisiert werden.³²⁴ Auf diese Weise nimmt die öffentliche Meinung Einfluss auf die Konfliktparteien „im Hinblick auf Normkonformität und Kompromißbereitschaft“³²⁵, auch kann die Drohung einer Partei, die Öffentlichkeit miteinzubeziehen, die Kompromissbereitschaft der Gegenpartei fördern.³²⁶ Das Manifestwerden der Überzeugungen im Konfliktfall bedeutet außerdem eine Generalisierung im Hinblick auf ähnliche zukünftige Fälle, wie Andrea Holtwick-Mainzer im Rekurs auf Luhmann feststellt.³²⁷

In besonderem Maße wird bei der Betrachtung des Publikums und der Öffentlichkeit die Bedeutung des prozessualen Charakters von Konflikten deutlich, vor allem bezüglich des möglichen Übergangs von einem passiven, rezeptiven und indifferenten Dritten zu einem parteiisch-aktiven im Sinne der genannten Unterstützerfunktionen. Allerdings kann die öffentliche Meinung den Konflikt auch befördern, etwa wenn eine Schädigung absichtslos geschehen ist und die Beteiligten die Neigung haben, sie als Bagatelle auf sich beruhen zu lassen, die öffentliche Meinung aber, so die Öffentlichkeit Kenntnis von dem Geschehenen erlangt hat, eine energische Reaktion des Geschädigten einfordert.³²⁸

318 „Die Auswirkungen von politischem und moralischem Druck eines Publikums auf eine oder beide der Parteien sind in ihrer Komplexität bislang ungenügend erforscht und theoretisch kaum greifbar“ (Koch 1976a, 103).

319 Stollberg-Rilinger 2013, 47.

320 Zur Bedeutung der Öffentlichkeit als Dritten in Konfliktkonstellationen siehe auch den Beitrag von Lotta Mayer in diesem Band.

321 J. Habermas 1992, 436.

322 Die Effekte der Öffentlichkeit auf Konfliktverläufe beschreiben Jürgen Kaube und André Kieserling folgendermaßen: „Beliebige Dritte können die öffentliche Kommunikation mitverfolgen, und das beschränkt die Möglichkeiten, sich nur einer einzigen Gruppe zuzuwenden [...]. In diesem Sinne wirkt der Zwang zur Öffentlichkeit als Zwang zur sozialen Generalisierung von Darstellungen. Man orientiert sich, und wenn es im Modus der Heuchelei wäre, an Wertgesichtspunkten, die gesellschaftsweit institutionalisiert sind und denen niemand die Unterstützung versagen kann“ (Kaube/Kieserling 2022, 142).

323 Gulliver 1969, 24.

324 Holtwick-Mainzer 1985, 58. Ein Beispiel hierfür wäre die Normüberzeugung, dass jemand, der einen anderen getötet hat, die Gemeinschaft verlassen muss: „In den homerischen Epen fliehen Mörder und Totschläger immer außer Landes, egal ob sie unabsichtlich oder vorsätzlich gehandelt haben. Die ‚Ilias‘ erwähnt fünf Fälle, die ‚Odyssee‘ vier. In beiden Epen wird die Exilierung des Mörders ausdrücklich als soziale Norm formuliert (Hom. Il. 24,480–482; Hom. Od. 23,118–122). Das war aber nur möglich, wenn die gesamte Gemeinde sich gegen den Mörder stellte“ (Flaig 2021, 33).

325 Holtwick-Mainzer 1985, 97.

326 Bailey 1978, 196.

327 Holtwick-Mainzer 1985, 99; Luhmann 1978, 49.

328 Ein Beispiel hierfür gibt Warner (1931, 459).

2.5 „Unsichtbare“ Dritte

Zu nennen sind schließlich die mannigfachen Formen des der sinnlichen Wahrnehmung entzogenen, unsichtbaren, imaginierten, fiktiven, abwesenden oder antizipierten Dritten, der als Person, als Kollektiv oder als eine abstrakte oder transzendente Größe vorgestellt werden kann. Zu unterscheiden ist dabei zwischen diesen „unsichtbaren“ Dritten als solchen und den Aktoren, die in ihrem Namen oder ihrem Auftrag oder einfach als Mittler in das Konfliktgeschehen eingreifen. Sie sind Vertreter, nicht aber Personalisierungen dieses Dritten.³²⁹ So kann die Beendigung eines Konfliktes transzendenten Mächten als Dritten überantwortet werden, die nach der Logik eines Gottesurteils im Modus einer Prüfung oder einer Weissagung eine Entscheidung treffen, welche die Parteien zu respektieren haben.³³⁰ Varianten des Gottesurteils waren der hochmittelalterliche gerichtliche Zweikampf,³³¹ ein Vorläufer des neuzeitlichen Duells, dessen religiöser Aspekt zunehmend verblasste,³³² sowie der Eid als sublimierte Form, bei der sich die den Eid ablegende Partei in Gottes Hand begab.³³³ Auch können Symbole übernatürlicher Mächte ins Feld geführt werden, damit Konfliktparteien von Kampfhandlungen ablassen oder absehen, wenn ein Kampf einer Entweihung des Symbols gleichkäme und Sanktionen seitens dieser Mächte nach sich zöge.³³⁴ Der Dritte kann ferner ein Toter sein, von dem, wenn seine Tötung noch nicht gerächt wurde, eine Gefahr für diejenigen ausgeht, denen die Rache obliegt.³³⁵ Im mittelalterlichen Bahrgericht wurde dem Toten die Aufgabe übertragen, seinen Mörder zu identifizieren.³³⁶ Eine wichtige, in der rechtsethnologischen Literatur immer wieder thematische transzendente Größe sind die Ahnen, die meist in Zusammenhängen auftreten, in denen sie einer Konfliktregelung eher hinderlich sind, als dass sie diese befördern würden. Sie wachen zum Beispiel darüber, dass die Pflicht, Rache zu üben, erfüllt wird, und es gilt, ihnen gegenüber wohlgefällig und gesichtswahrend zu handeln.³³⁷ Transzendente Mächte sind ferner von Bedeutung bei einem Verlegen und Vertagen der Rache aus dem Bereich des Innerweltlichen in eine jenseitige oder zukünftige Welt, in welcher „die Letzten die Ersten sein werden“ und diesseitige Ungerechtigkeiten nicht nur ausgeglichen, sondern die Verhältnisse sogar umgekehrt sein werden.³³⁸ In den angeführten Beispielen fungieren übernatürliche Mächte als unparteiische Dritte. Zum Zweck einer parteiischen Intervention können sie mittels magischer Praktiken adressiert werden. „Mediation, Ausgleich, Kompromiss sind der

329 Waldenfels 1997b, 116.; eine in dieser Hinsicht oszillierende Figur ist das *tertium numen* als ein personaler Dritter, dem selbst numinose Eigenschaften zugeschrieben werden (siehe Bailey 1978).

330 Koch 1974, 28; siehe auch Nader/Todd 1978, 11; zur Logik des Gottesurteils Nottarp 1949. Mittelalterliche Ordalien wie die Feuerprobe oder das Kaltwasserordal waren keine Bestrafungen, sondern dienten „der Rechts- und Wahrheitsfindung zur Aufdeckung von ungeklärten Ereignissen, die in der Vergangenheit lagen, zu Konflikten geführt hatten und einer Klärung bedurften“ (Auer 2021, 163).

331 Holzhauer 1992; Neumann 2010.

332 Gegen die Annahme einer Kontinuität von gerichtlichem Zweikampf und Duellen argumentiert Barbara Stollberg-Rilinger (2013, 152 f.). Wie Fritz Simon ausführt, bestehen die Vorzüge des Duells erstens in einer extremen Komplexitätsreduktion, weil es die unübersichtliche Gemengelage eines Konfliktes auf eine „klare Zweipersonensituation“ (Simon 2004, 120) zuspitzt, zweitens der starken Ritualisierung, die „eine weitgehende Abspaltung aggressiver Affekte“ (Simon 2004, 124) begünstigt, sowie drittens der Eindeutigkeit, mit der ein Konflikt beendet wird: „Wenn man im Morgengrauen, tot oder lebendig, verletzt oder unversehrt, die einsame Waldlichtung verlässt, ist der Konflikt unter zivilisierten Menschen als beendet zu betrachten. Es kommt zu keiner Eskalation“ (Simon 2004, 124).

333 Holzhauer 1992, 212.

334 Redfield 1967, 23.

335 Siehe hierzu mit weiterer Literatur Keitsch 1967, 77.

336 Erler 1941, 48. Im Nibelungenlied erweist sich Hagen durch eine Bahrprobe als Mörder Siegfrieds. So heißt es in der 26. Äventiure (B 1044, in der Übersetzung von Helmut de Boor):
 „Es ist ein großes Wunder, man sieht's doch oft geschehn:
 Wo mordbefleckte Täter vor dem Toten stehn,
 Da bluten ihm die Wunden. So erging's auch dort,
 Klar stand vor aller Augen Hagens Schuld an diesem Mord“.

337 Siehe zum Beispiel Hanser 1985, 221; Meggitt 1977, 115 f.; Rappaport 1968, 126.

338 Rieder 1984, 158.

Magie wesensfremd³³⁹, denn sie wird von einer Partei im Verborgenen eingesetzt, um die eigenen Ziele und Interessen gegen die andere Partei durchzusetzen. Zu unterscheiden ist dabei, ob jemand magische Praktiken innerhalb eines Verfahrens anwendet, damit der Verfahrensausgang zu seinen Gunsten beeinflusst wird, oder ob sie alternativ zu einem Verfahren genutzt werden.

Ein Beispiel für einen fiktiven Dritten findet sich im Zivilrecht in Gestalt des „normativen Modellmenschen“³⁴⁰, den ein Richter konstruiert, um einen Maßstab für die Beurteilung der Normenkonformität von Handlungen zu gewinnen, und der den Prozessparteien beigeordnet wird; rein numerisch handelt es sich also eigentlich um einen Vierten neben dem Richter und den beiden Parteien. Dieser „eingebildete“ Dritte erscheint „als sorgfältiger Kapitän, als gewissenhafter Notar, als verantwortungsbewußter Versicherungsnehmer, als erfahrener und tüchtiger Lastzugführer, als aufmerksamer – oder aber flüchtiger – Leser, als verständiger Verbraucher, objektiver Zuschauer, ordentlicher, besonnener, rechtschaffener Mensch et cetera“³⁴¹.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch Barkuns „invisible mediator“.³⁴² Bei Konfliktparteien, die Teil eines gemeinsamen Systems sind, das durch den Konflikt gefährdet ist, können die das System aufrechterhaltenden Werte eine implizite Drittpartei bilden, die eine Konfliktlösung begünstigt.³⁴³ Barkun selbst betont allerdings die geringe Verallgemeinerbarkeit dieser Konstellation: „It lends itself only to a small class of disputes in a small class of settings“³⁴⁴. Auch verdeckt die Metapher von dem „unsichtbaren Vermittler“, dass dieser über keine (tatsächliche oder zugeschriebene) Handlungsmacht verfügt, mit der er die Interaktion der Parteien *in actu* beeinflussen und verändern könnte, wie dies für die hier thematischen personalen, kollektiven und unsichtbaren Dritten anzunehmen ist. Der Dritte löst sich bei Barkun tendenziell zu *etwas* Drittem auf, einer Gemeinsamkeit, wie es viele zwischen den Parteien geben mag, die aber gerade nicht aktiv in das Geschehen eingreifen kann.³⁴⁵ Die Passivität eines bloß anwesenden Dritten ist kein Gegenargument, denn hier beruht sein Einfluss auf die Konfliktparteien in der Antizipation einer möglichen Intervention. Daher wird man sich der Kritik Gullivers an Barkuns „invisible mediator“ anschließen wollen: „This is to confuse things that analytically should be kept separate“³⁴⁶. Im Unterschied zu *dem* Dritten wären *das* Dritte also Faktoren, die insofern eine Rolle spielen können, als die Akteure sie bei ihren Entscheidungen und Handlungen berücksichtigen, die aber selbst keine Handlungsmacht haben und somit keine Handlungsinstanzen sein können. Das Dritte in diesem Verständnis ist daher der Ebene der Rahmenbedingungen zuzuordnen, die in die Situationsdefinitionen der Handelnden eingehen und auf diese Weise folgenreich sein können, ohne dass es von sich aus zu handeln in der Lage wäre.

2.6 Funktionen von Dritten im Kontext von Konfliktregelungen

Im Folgenden sollen nun die unterschiedlichen Modi der Konfliktregelung im Hinblick darauf diskutiert werden, welche Funktionen Dritte, die für die Definition der Modi unerheblich sind und deshalb typologieimmanent nicht in Erscheinung treten, nach Ausweis empirischer Befunde in der Praxis faktisch haben können. Die rechtsethnologischen Fallbeispiele werden hierzu nach dem für sie dominanten Modus des Konfliktmanagements klassifiziert – und es wird sich zeigen, wie problematisch es zuweilen ist, diesen Modus zu identifizieren –,³⁴⁷ die Reihenfolge der Darstellung orientiert sich an den gängigen Typologien. Es mag etwas unbekümmert erscheinen, dass die zu besprechenden Modi prinzipiell gleichermaßen für Konflikte zwischen Individuen und zwischen Gruppen, für Konflikte

339 Dreher 2021, 170.

340 Barnert 2008, 239.

341 Barnert 2008, 239.

342 Barkun 1968, 94–115; siehe hierzu auch den Beitrag von Heck in diesem Band.

343 Barkun 1968, 106.

344 Barkun 1968, 107.

345 Damit ähnelt der „invisible mediator“ dem strukturellen passiven Dritten im Sinne Imbuschs (2017).

346 Gulliver 1977, 42.

347 Zu den Schwierigkeiten bei der Kategorisierung des dominanten Modus des Konfliktmanagements siehe Koch et al. 1976.

innerhalb einer Gemeinschaft, zwischen benachbarten Gemeinschaften und zwischen einander Fremden Gültigkeit haben sollen. Bezogen auf die hier interessierenden Konfigurationen des Dritten hat dies aber eine gewisse Berechtigung insofern, als zwar die jeweiligen Dritten sehr unterschiedlich beschaffen sein können, ihre Funktionen in den verschiedenen strukturellen Konfliktkonstellationen aber vergleichbare sind. Diese Heuristik hat zudem den Vorteil, die beiden antagonistischen Paradigmen der Rechtsethnologie zu integrieren: einen normativistisch-legalistischen Ansatz, der auf der Ebene der Rahmenbedingungen zu verorten ist, und einen interpretativ-praxisbezogenen Ansatz, der auf die Situation und den Verlauf fokussiert.³⁴⁸

2.6.1 Dritte in dyadischen Modi der Konfliktregelung

2.6.1.1 Meidung

Die Bezeichnung der Meidung als Modus des Konfliktmanagements ist gewiss euphemistisch, weil sie eine nur einseitige Reaktion auf einen Konflikt darstellt.³⁴⁹ Meidung meint, dass die eine Konfliktpartei der anderen buchstäblich aus dem Weg geht und die bestehenden Beziehungen vorübergehend oder dauerhaft beendet, was dem Selbstschutz dienen oder in sich bereits eine Sanktion sein kann. Während alle anderen dyadischen Verfahren wie auch immer geartete Interaktionen der Streitparteien implizieren, sind diese bei der Meidung *ex definitione* ausgeschlossen. Das setzt freilich bestimmte Rahmenbedingungen voraus, vor allem räumliche Gegebenheiten, die es gewährleisten, dass sich die Parteien auch tatsächlich nicht begegnen.³⁵⁰ Gelöst werden kann ein Konflikt auf diese Weise nicht, wenn aber starke Affekte involviert sind, lassen sich diese unter Umständen durch eine vorübergehende Meidung so weit beruhigen, dass im Anschluss andere Verfahren der Konfliktbearbeitung herangezogen werden können.³⁵¹ Ein Dritter, der bei der Herbeiführung einer Meidung von Bedeutung sein kann, ist Blacks „friendly peacemaker“, der interveniert, um die Streitparteien räumlich zu separieren, ohne aber ansonsten auf den Konfliktverlauf Einfluss zu nehmen.

Zwar besteht Meidung *sensu stricto* in der generellen Vermeidung von Interaktionen, doch können ihr ähnliche Strategien auch in Interaktionen angewendet werden, und das so subtil, dass sie einem Dritten kaum auffallen, bei dem Betroffenen aber ein erhebliches Unbehagen auslösen. Beispiele hierfür sind „a certain coolness in manner of greeting or a tendency of people to shorten the time spent in conversation with the alleged culprit“³⁵². Eine besondere Form ist die Ächtung als eine Art kollektive Meidung eines Individuums. Während bei der Meidung Situationen der Kopräsenz vermieden werden, meint die Ächtung das Unterlassen von Interaktionen in Situationen der Kopräsenz, die so nicht in Anwesenheit überführt wird. Bei diesem vor allem gruppenintern praktizierten „Gesetz des Eises“³⁵³ werden die Geächteten nicht begrüßt, auch wird nicht mit ihnen gesprochen, und es wird sich niemand finden, der gegebenenfalls ihren gewaltsamen Tod rächen wird.³⁵⁴ Allerdings gibt es auch hier subtilere Formen, bei denen Interaktionen nicht eingestellt, aber Distanzen eingehalten und Vertrautheiten vermieden werden.³⁵⁵ Gerade

348 Zu diesen beiden Paradigmen, die als „rule-centered“ und „processual“ bezeichnet werden, siehe Comaroff/Roberts 1981, 5–17; Wesel 2014, 16. Im Kern geht es um die Frage, ob moderne westliche Rechtsbegriffe sich auf nichtwestliche Gesellschaften übertragen lassen und mithin universelle Geltung haben oder ob eine solche Übertragung die ordnungsbildenden und soziale Kohärenz sichernden Funktionen der Konfliktbelegungsverfahren in Gesellschaften ohne Zentralgewalt verfehlen muss.

349 Zu Typen des Meidungsverhaltens in Konflikten siehe Alber 2004.

350 Eine Variante der Meidung ist die Technik der „Prätention der Nichtanwesenheit“ (Stichweh 2010, 172).

351 Dieser Logik folgt die Regel der „Militärischen Nacht“, nach der eine Beschwerde „frühestens nach Ablauf einer Nacht“ eingelegt werden kann, wie es in der Wehrbeschwerdeordnung der Bundeswehr (§ 6) heißt. Das soll von Affekten geprägte Handlungen vermeiden und dem Beschwerdeführer die Möglichkeit einräumen, den Sachverhalt noch einmal zu überdenken.

352 Boehm 1984, 79.

353 Brandt 2016, 136.

354 Peristiany 1967, 51.

355 Die Isolierung, Meidung und Ächtung eines Individuums muss nicht abrupt erfolgen, sondern kann allmählich eingerichtet werden, was Todd anhand des Stammtisches in einer Dorfgemeinschaft im Bayerischen Wald beschreibt: „A person, over

diese Formen, verbunden vielleicht noch mit Spott oder Klatsch, werden von den Betroffenen häufig als gravierender denn physische Bestrafungen wahrgenommen.³⁵⁶ Generell ist die Meidung dann ein probater Modus der Konfliktregelung, wenn die Kosten dafür gering sind und die eigene Existenz nicht gefährdet wird. Sie ist auf Gruppenebene daher vor allem in mobilen und nicht arbeitsteilig integrierten Gesellschaften anzutreffen,³⁵⁷ bezogen auf Intergruppenbeziehungen in Gesellschaften mit einem Ethos der Konfliktvermeidung, in denen also Konflikte nicht als etwas zwar Unerwünschtes, aber doch Normales und Produktives gelten, sondern als zerstörerisch und damit unbedingt zu Vermeidendes und in denen bereits eine bilaterale Verhandlung eine zu starke direkte Konfrontation bedeuten würde.³⁵⁸ Als Verfahren lässt sich Meidung kaum institutionalisieren, und in Gesellschaften, in denen sie die dominante Konfliktregelungsweise ist, kann die Behinderung ihrer Durchführung schnell zu Gewalthandlungen führen.³⁵⁹ Vor allem, wenn etwa durch eine Kolonialmacht ein Zusammensiedeln erzwungen wird und Meidungen nicht möglich sind, kann die Gewalt dramatische Ausmaße annehmen.³⁶⁰

Wie Dritte zu der Überwindung einer Meidung beitragen können, zeigt Koch anhand des Meidungsverhältnisses zweier Männer bei den Jalé (Neuguinea), die derselben Abstammungsgruppe angehören. Deren Zusammenhalt wird durch die Meidung, die Tage, aber auch Jahre andauern kann, erheblich gestört, so dass gemeinsame Verwandte als Dritte fungieren und durch „freundliche Ermahnungen“³⁶¹ auf eine Wiederherstellung der solidarischen Beziehung drängen. Vollzogen wird die Versöhnung mittels einer Zeremonialhandlung, die ein Mediziner verrichtet, indem er die Waden und Kniekehlen der Antagonisten mit einer Mischung aus Erde und Tierblut als „Ausdruck erneuter Solidarität und Kontinuität der linearen Korporation“³⁶² beschmiert.³⁶³

2.6.1.2 Tolerierung und Duldung

Bei der Tolerierung wird der Konflikt und das ihn befördernde Verhalten des Gegenübers ignoriert, gerade damit die Beziehung zu ihm aufrechterhalten werden kann. Es liegt dem ein Abwägen der Kosten und Nutzen denkbarer anderer Reaktionen zugrunde, das zu dem Ergebnis führt, es sei im Sinne der Wahrung der eigenen Interessen vernünftig, das Gebaren der Gegenseite in Kauf zu nehmen. Die sozialen, ökonomischen und psychologischen Kosten einer Konfliktaustragung werden als zu hoch eingeschätzt, zumeist vor dem Hintergrund eines ausgeprägten Machtgefälles und dem Eingeständnis der eigenen Einflusslosigkeit. Der Konflikt wird so von einer Partei gleichsam eingekapselt. William Felstiner bezeichnet diese Strategie mit einem volkstümlichen Ausdruck als „lumping it“³⁶⁴, Black spricht außerdem von „turn the other cheek“, or „bite the bullet“³⁶⁵; im Deutschen würde man dafür Redensarten wie „in den sauren Apfel beißen“ oder „die Kröte schlucken“ verwenden. Typischerweise tritt die Duldung auf, wenn sich ein Einzelner einer übermächtigen Organisation gegenüber sieht. Da alle Bedingungen der Gegenseite erfüllt werden, kann diese kein Interesse an einer anderen Form der Konfliktregelung haben, weshalb auch die Hinzuziehung eines Dritten wenig erfolgversprechend ist, es sei denn als Unterstützer der duldenden

a period of time, may find that he is pushed off into a corner, that he is not listened to, that no one will move over to allow him to pull a chair up to the table. In this way, he is gradually isolated – first socially, and then physically – and made to feel unwelcome if he intrudes himself“ (Todd 1978, 100).

356 Pospisil 1967, 38. Bonta schildert die Modalitäten einer „sanften“ Meidung bei den G/wi (Südafrika): „This is done not by overt antagonism, but rather by subtly frustrating the offender, by misunderstanding his wishes on purpose, by not hearing him: by, in effect, rejecting him without causing him to feel rejected or offended. The process prompts the offender to feel disgusted with his life in the band, so that he'll leave of his own accord without feeling a need for revenge“ (Bonta 1996, 408).

357 Greenhouse 1985, 97.

358 Bonta 1996, 415.

359 Elwert 2004, 31.

360 Zu solchen Vorgängen bei den Chenchu (Indien) siehe Fürer-Haimendorf 1967, 22 f.

361 Koch 1976b, 47.

362 Koch 1976b, 48.

363 Als extreme Form der Meidung führt Koch (1974, 75) den Selbstmord an.

364 Felstiner 1974, 81.

365 Black 1998, 88.

Partei, der dem Mächtigeren Paroli bieten oder ihn zum Einlenken bewegen kann. Umgekehrt kann aber auch der Mächtigere auf eine von der Reziprozität eigentlich gebotene Reaktion verzichten, etwa gemäß der Maxime *noblesse oblige*.³⁶⁶ Ein situatives Ignorieren und Nichtreagieren schließt freilich die Möglichkeit nicht aus, dass eine Reaktion im weiteren Konfliktverlauf erfolgen kann, sie für eine spätere, kumulierte Erwiderung gleichsam aufgespart wird.³⁶⁷ Vor allem von den kulturellen Rahmenbedingungen und den Intentionen der Beteiligten hängt es also ab, ob sie über eine schädigende Handlung der Gegenseite hinwegsehen können.

2.6.1.3 Selbsthilfe

Besondere Aufmerksamkeit hat in der Literatur die Selbsthilfe erfahren, die darin besteht, dem Gegenüber den eigenen Willen aufzuzwingen. Gemeint sind damit nicht kriminelle Handlungen, die auf illegitime Weise eigennützige Ziele auf Kosten anderer verfolgen, sondern Reaktionen auf ein erlittenes (oder zumindest als solches empfundenenes) Unrecht, weshalb zuweilen der moralische Charakter der Selbsthilfe hervorgehoben wird.³⁶⁸ „In der ‚Selbsthilfe‘ liegen Untersuchung, Urteil und Vollstreckung bei der Partei des Geschädigten.“³⁶⁹ Indem sie abweichendes Verhalten sanktioniert, ist sie ein Modus der Konfliktbewältigung und eine Form der sozialen Kontrolle.³⁷⁰ Trutza bezeichnet die Selbsthilfe daher als eine vor allem in Gesellschaften ohne Zentralgewalt anzutreffende Ordnungsform, und da universalhistorisch gesehen die allermeisten Menschen in solchen Gesellschaften lebten, sei die Selbsthilfe „in der Geschichte der Menschheit der historische ‚Normalfall‘“³⁷¹. Mit anderen Worten: In staatlich verfassten Gesellschaften stehen sämtliche Institutionen im Schatten des staatlichen Gewaltmonopols, in Gesellschaften ohne Zentralgewalt dagegen im Schatten der Selbsthilfe,³⁷² weshalb Selbsthilfesysteme wie die Blutrache oder die Fehde seit jeher das Interesse der Rechtsethnologie auf sich zogen.³⁷³ In der Selbsthilfe kommt die Logik negativer Reziprozität vergleichsweise unverstellt zum Ausdruck, sie birgt in besonderer Weise die Gefahr einer Verstetigung des Konfliktes durch rekursive Handlungen der Vergeltung und Wiedervergeltung sowie der Eskalation und Ausweitung des Konfliktes. Ein durch Selbsthilfe vermittelter Versuch der Konfliktregelung „ermöglicht meist keine echte Konfliktlösung, sondern erzeugt eher eine Konfliktkette“³⁷⁴. Paul Bohannon hat die Entgrenzung der Selbsthilfe zur Fehde prägnant beschrieben:

In self-help, if I injure you, you kill me. However, my brother is likely to say that the two injuries are not equivalent, and hence he has to take revenge, so he kills you by shooting you in the back. Then your brother says that you killed me in open combat, but my brother killed you by a sneaking low trick, so things are still not evened up, and your brother then kills my brother. This can go on indefinitely, and the feud thus ceases to be a jural mechanism of self-help³⁷⁵.

Wie soll angesichts dessen die Selbsthilfe ordnungsbildende Funktionen erfüllen? Zwei Argumente werden angeführt. Spittler betont die Notwendigkeit, von dem einzelnen Konflikt zu abstrahieren, damit die Abschreckungseffekte der Selbsthilfe erkannt werden können, welche die Aufrechterhaltung der Ordnung gewährleisten. „Die Furcht vor der Rache hält den potentiellen Täter von der Tat ab. [...] Da die Schärfe der Sanktion in keinem Verhältnis zum Normbruch steht, schreckt man vor der Tat zurück. Da eine weit in die Zukunft reichende Konfliktkette zu erwarten ist (z. B. in Form der Vendetta), zügelt man

366 Gouldner 1973, 373.

367 Nothdurft/Spranz-Fogasy 1986, 38.

368 Cooney 1998, 3; Fiske/Rai 2014. Zu geschichtswissenschaftlichen Vorbehalten gegenüber dem Begriff der „Selbsthilfe“ und einer Präferenz für den der „Eigengewalt“ siehe Reinle 2021b, 10 Anm. 1.

369 Hanser 1985, 319.

370 Senechal de la Roche 1996, 101.

371 von Trotha 1995, 132.

372 Spittler 1980a, 21.

373 Siehe z. B. Pospisil 1982, 21–31; Seagle 1958, 61–71; Thurnwald 1934, 21–35.

374 Hanser 1985, 320.

375 Bohannon 1963, 290.

sich stärker als das bei einer mäßigen und einmaligen Sanktion der Fall wäre.³⁷⁶ Die ordnungsbildende Wirkung der Selbsthilfe beruht hier auf der Androhung von Gewalt „einschließlich sozialen Boykotts, wirtschaftlichen Repressalien und religiösen Sanktionen“³⁷⁷, nicht auf ihrem Vollzug. Zum anderen wird darauf verwiesen, dass Rache in Gesellschaften ohne Zentralgewalt normativ geregelt ist – so unterscheidet wie erwähnt Verdier zwischen dem individuellen, emotionsbehafteten Racheimpuls auf der einen Seite und dem „System der Rache“ auf der anderen.³⁷⁸ Rache als emotionsgetriebenes Bedürfnis ist demnach ein bloß subjektiver Reflex auf negative Reziprozität, Rache als System der Vergeltung liegt auf der Ebene der normativen Ordnung, welche den Rahmen für Handlungen negativer Reziprozität vorgibt und diese in geordnete Bahnen lenkt, auch wenn die so vorgegebene Vergeltungspflicht die Individuen alternativer Handlungsmöglichkeiten beraubt und zu einer Verlängerung gewaltförmiger Konflikte beitragen kann: „Der Handlungsrahmen eines Individuums oder einer Gruppe wurde dadurch auf eine einzige Möglichkeit der Reaktion eingegrenzt. Diese Auswirkungen des Strukturmerkmals ‚Reziprozität‘ führten zur Konfliktverschärfung, da das Postulat des ‚Racheübenmüssens‘ die nüchterne Abwägung des Konfliktfalles beeinträchtigte“³⁷⁹. Gibt es allerdings eine Zentralgewalt, so wird Rache zur Selbstjustiz, die nicht geduldet werden kann, was aber nicht den Blick auf die ordnungsbildende Bedeutung von Rachesystemen in Gesellschaften ohne Zentralgewalt verstellen darf. Da zwischen den sich befehrenden Einheiten zumeist die Kommunikation stark eingeschränkt ist, entsteht eine dem Gefangenendilemma ähnliche Situation – allerdings gibt es in der Realität der Konfliktaustragung anders als in einer experimentellen Anordnung nicht nur die selbstgenügsame Dyade der Streitparteien, sondern immer auch Dritte, denen an einer Bereinigung des Konfliktes gelegen ist und die sozusagen auf der Hinterbühne in diesem Sinne agieren können. Das schließt empirische Konstellationen nicht aus, in denen Lokalgruppen zwar gern in friedlichem Einvernehmen miteinander leben würden, eine direkte oder indirekte Kommunikation aber nicht möglich ist und das wechselseitige Misstrauen nicht abgebaut werden kann. Instruktiv ist hier das oft angeführte Beispiel der Waorani, das zeigt, wie das Auftauchen von Dritten, in diesem Fall von Missionaren, katalysatorische Effekte bei der Konfliktregelung haben kann. Die Missionare, die über keine Gewalt- oder Zwangsmittel verfügten, hatten Verbindungen zu den verschiedenen Lokalgruppen, und es gelang ihnen, die Gruppen davon zu überzeugen, dass die anderen ihre Überraschungsangriffe einstellen würden, wenn sie nur selbst ebenso dazu bereit wären. Auf diese Weise gelang es den Missionaren, das bestehende Misstrauen abzubauen und einen Verzicht auf Kriegs- und Rachehandlungen zu bewirken:

This transition is even more remarkable in that it occurred, at least in its initial phases, in the absence of other major changes, either within or outside of Waorani society. There was no military conquest; there were no major demographic shifts; the ecological situation had not been altered. The Waorani simply decided to stop killing. [...] After generations of warfare and raiding, Waorani were persuaded almost overnight to abandon the pattern³⁸⁰.

Signalisiert werden konnte den anderen Gruppen der Gewaltverzicht durch die Annahme des christlichen Glaubens, auch wenn es bei einer oberflächlichen Aneignung blieb, die sich weitgehend auf ein Ethos der Gewaltlosigkeit beschränkte. Eine Folge des Gewaltverzichtes war, dass die Gruppen ihre Isolation aufgaben und in Austauschbeziehungen traten. So konnten sie sich ihnen zuvor nicht zugängliche materielle Güter verschaffen, aber auch Heiratsbeziehungen mit den anderen Gruppen eingehen, was sie wiederum in ihren Bemühungen bestärkte, der Gewalt zu entsagen.³⁸¹ Auf diese Weise wurde der von den Missionaren angestoßene Gewaltverzicht zur Grundlage eines sich selbst verstärkenden Prozesses.

376 Spittler 1980b, 149.

377 Koch 1976a, 102.

378 Verdier 1980, 25.

379 Hanser 1985, 76.

380 Robarchek/Robarchek 1996, 194.

381 Robarchek/Robarchek 1996, 201.

Black unterscheidet bezüglich der Selbsthilfe, verstanden als „the handling of a grievance by unilateral aggression“³⁸², zwei verschiedene Rahmenbedingungen. Unter der Bedingung einer strukturell gleichartigen Beschaffenheit der Streitparteien – also segmentärer Differenzierung – nimmt Selbsthilfe die Form der Rache an, und Black unterstreicht den reziproken Charakter der Rache, der zu einer nur schwer zu beendenden Dynamik von Vergeltung und Wiedervergeltung führt. In Verhältnissen dagegen, die durch Rangunterschiede, Hierarchien oder Schichtung – also Formen stratifikatorischer Differenzierung – geprägt sind, erscheint Selbsthilfe einerseits als Disziplinierung durch Ranghöhere oder Rebellion durch Rangniedere. Die Intensität von Disziplinierung und Rebellion bedingen einander: „Where discipline is most extreme – involving torture, mutilation, maiming, and homicide – so is rebellion. Where the former is mild, so is the latter“³⁸³.

Darin, dass in Dynamiken der Rache und Vergeltung die Logik negativer Reziprozität offen zutage tritt, liegt, wie oben bereits angesprochen,³⁸⁴ eine in der Literatur bislang wenig beachtete Chance der Konfliktregelung: Die Abfolge wechselseitiger Schädigungen wird nicht durch eine Stillstellung der Reziprozität erreicht, sondern durch einen Wechsel der Vorzeichen der Beziehung im Sinne eines Konvertierens der negativen in positive Reziprozität, was nicht eine wechselseitige Indifferenz, sondern eine für beide Seiten vorteilhafte Austauschbeziehung zur Folge hat.³⁸⁵ Indem die Dynamik nicht sistiert, sondern unter veränderten Vorzeichen beibehalten wird, kann eine solche Konvertierung eine bezogen auf die Zukunft der Beziehungen stabilere Lösung darstellen als eine friedliche, auf konsensueller Indifferenz beruhende Koexistenz, die, je nach Beschaffenheit der Rahmenbedingungen, eine prekäre und gefährdete Konstruktion ist, weil ein Frieden keine Dynamik entfaltet.³⁸⁶ Allerdings ist eine Konvertierung auch in umgekehrter Richtung möglich, ein Umschlagen in feindselige Beziehungen.³⁸⁷ Das Phänomen des Konvertierens von negativer zu positiver Reziprozität ist in der Literatur vor allem anhand des Phänomens einer Transformation von Beziehungen der Rache zu solchen der Exogamie beschrieben worden.³⁸⁸ So weist Verdier

382 Black 1998, 74.

383 Black 1998, 78.

384 Siehe Abschnitt 2.2.

385 Auf diese Konvertierbarkeit hebt auch Coser ab, wenn er im Anschluss an Simmel (1992, 303 f.) bemerkt, dass eine Gruppe einer ihr unbekanntem anderen gegenüber feindselige Handlungen vornimmt, um so einen Kontakt überhaupt erst herzustellen, der in einen freundschaftlichen Austausch münden kann. Gleiches lasse sich in Versuchen der Kontaktaufnahme von Kindern beobachten (siehe auch Messmer 2003, 143 f.), und Coser resümiert: „Der Konflikt scheint eines der Mittel zu sein, sich über einen zunächst unbekanntem Menschen Kenntnis zu verschaffen, und so eine Basis für andere Formen der Interaktion abzugeben. So führt feindliche Interaktion später oft zu freundschaftlicher Interaktion, der Konflikt ist dabei das Mittel, den bislang Unbekanntem zu ‚prüfen‘ und ‚kennenzulernen‘“ (Coser 1972, 144). Marcel Proust hat in „Sodom und Gomorrha“ eine ähnliche „Eingangsattacke“ dichterisch gestaltet, im Verhalten des Baron de Charlus gegenüber dem Neffen der Marquise de Gallardon, den sie ihm anlässlich einer Soiree vorstellt (Proust 1999, 83). Dieser Modus der Kontaktherstellung birgt indes erhebliche Risiken, wenn nämlich das Gegenüber die Handlung entsprechend erwidert und daraus eine sich verfestigende feindselige Interaktion entsteht. Immerhin haben Menschen die Möglichkeit einer diskursiven Verständigung, mittels derer sich etwaige Missverständnisse ausräumen lassen. Weil dagegen in der nichtsprachlichen Kommunikation keine Verneinung möglich ist, müssen Tiere häufig Feindschaft signalisieren, um überhaupt eine Interaktion zu beginnen, die dann der Chance nach eine friedliche werden kann: „Zwei Hunde nähern sich einander und müssen die Mitteilung austauschen: ‚Wir werden nicht kämpfen. Aber die einzige Möglichkeit, Kampf in bildlicher Kommunikation zu erwähnen, besteht darin, die Zähne zu fletschen. Die Hunde müssen dann herausfinden, daß diese Erwähnung des Kampfs in Wirklichkeit nur erkundend war. Sie müssen daher erkunden, was das Fletschen der Zähne bedeutet. So lassen sie sich auf einen Streit ein, entdecken, daß keiner von beiden letztlich den anderen töten will, und dann können sie Freunde werden“ (Bateson 1981c, 198). Kants Topos der „ungeselligen Geselligkeit“ (Kant 1968c, 37) als die Natur des Menschen charakterisierenden Antagonismus aufgreifend, könnte man sagen, dass die widerständigen Impulse nicht nur eine bestehende Geselligkeit zerstören, sondern auch dazu beitragen können, dass eine solche überhaupt zustande kommt.

386 Siehe Waldmann 2004.

387 Hanser beschreibt dies am Beispiel Neuguineas: „Um das Leben sicherer zu gestalten und das Konfliktpotential zu reduzieren, versuchten einige Gesellschaften mittels Tauschbeziehungen das Nachbarschaftsverhältnis auf Gruppenebene zu verbessern; ein mitunter elaboriertes System wurde entwickelt. Es hatte einen entscheidenden Nachteil – ungünstige Konstellationen ließen das Äquivalenzprinzip als Bumerang wiederkehren, d. h. es rief Krieg hervor“ (Hanser 1985, 75).

388 So schon bei Steinmetz (1928, 424–429); Mauss bezeichnet in seiner Rezension des Buches Steinmetz’ diesen Abschnitt als das „Glanzstück seines Werkes“ (Mauss 2012, 56).

auf die Homologie von Blutgeld und Brautgeld hin,³⁸⁹ und instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Parallelen, die Gulliver zwischen bilateralen Verhandlungen zur Konfliktregelung und den Verhandlungen im Kontext einer Heiratsanbahnung sieht: „There is a developmental process in which two principal parties – the bride’s and the groom’s, however defined – begin at a social distance, with some strangeness and even overt antagonism and mistrust, and gradually come together through a sequence of stages“³⁹⁰.

Sebald Rudolf Steinmetz behandelte bereits ausführlich die „Composition“ als Möglichkeit einer Einigung, die mit einer Kompensation des Verlustes einhergeht.³⁹¹ Geknüpft ist diese Möglichkeit aber an das Vorhandensein bestimmter Rahmenbedingungen wie die Voraussetzung, dass das „Rachebedürfnis [...] die nüchterne Form des praktischen Ersatzbedürfnisses“³⁹² in Verbund mit einem „Friedensbedürfnis“³⁹³ angenommen hat.³⁹⁴ Eine solche Kompensation bedeutet einen Kompromiss, welcher der „Entweder-Oder“-Logik der Rache (und generell von Wertkonflikten, bei denen das Gut, um das es geht, nicht teilbar ist) eigentlich widerspricht. Deshalb kann es geraten sein, bei der Kommunikation der erzielten Einigung den Kompromisscharakter eher zu verschleiern, was vor allem dann gelingen kann, wenn „die paktierenden Verhandlungspartner die Kompromisskosten externalisieren“³⁹⁵ können. Eine bemerkenswerte Handhabung der durch negative Reziprozität induzierten Dynamik der Selbsthilfe, die ebenfalls mit dem Mechanismus der Externalisierung operiert, hat Igor Kopytoff von den Suku im südwestlichen Kongo berichtet. Hier wird der Konflikt durch die Einbeziehung einer zuvor unbeteiligten dritten Partei zunächst absichtlich ausgeweitet, damit eine neue Situation geschaffen wird, in welcher die Konfliktlösung von den Geschädigten an diese dritte Partei gleichsam delegiert wird.

If lineage A steals a goat from lineage B, the latter may resort to self-help with regard to a third party, lineage C, which has nothing to do with the original quarrel. In such cases, lineage B is said to act ‚because of,‘ that is, in the name of, lineage A to which it transfers the blame for its action. Thus, lineage B will simply capture a goat from the unsuspecting lineage C, informing it that any claims about this theft should be taken directly to lineage A, that of the original thief. This transfer of blame is accepted by C which always presents its complaints as suggested and demands that A settle its obligations, threatening retaliation if this is not done.³⁹⁶

Dass durch die Einbeziehung einer dritten Partei die ursprünglichen Konfliktparteien nicht mehr unmittelbar interagieren müssen, kann eine Versachlichung der Auseinandersetzung begünstigen. Mag dieses Vorgehen bei einem Ziegendiebstahl noch ein probates Mittel zu einer Konfliktlösung sein, wird es bei einer Tötung problematisch und desintegrativ. Auch in diesem Fall kann Lineage B, wenn Lineage A für den Tod eines ihrer Mitglieder verantwortlich ist, ein Mitglied von Lineage C töten. Während bei einem Diebstahl der gestohlene Gegenstand aber zurückgegeben werden kann und keine der Parteien einen dauerhaften Schaden davonträgt, ist die Konstellation bei einer Tötung eine andere. Lineage C kann ihrer Verpflichtung zur – negativen – Reziprozität durch die Tötung eines Mitglieds der Lineage D Genüge tun, womit sie jedoch unter Umständen eine ganze Kette weiterer Tötungen auslöst, die als *kembi*

389 Verdier 1980, 28.

390 Gulliver 1979, 174.

391 „Si l’on voit dans la vengeance une forme de l’échange, la composition serait une sorte de raccourci de l’évolution de la réciprocité négative à la réciprocité positive“ (Temple 2018, 91).

392 Steinmetz 1928, 418.

393 Steinmetz 1928, 422.

394 Zu einer kulturvergleichenden Betrachtung der Kompensation siehe Rohrl 1984, zu den Schwierigkeiten, ohne Vermittlung Dritter eine Einigung zu erzielen, Walker 1931, 477.

395 Neidhardt 2013, 419.

396 Kopytoff 1961, 65. Eine ähnliche Überzeugung steht Geoffroy de Lagasnerie zufolge am Ursprung des Strafrechts: „Der erlittene Schaden scheint als gerechten Ausgleich die Verabreichung eines Schmerzes an einen Dritten erforderlich zu machen. Und im Grunde spielt es keine Rolle, ob dieser Dritte der wirkliche Urheber des Schadens ist, ob er ihn absichtlich verursacht hat oder nicht. Die Verletzung erfordert, daß jemand bestraft wird, und die Konstruktion des Strafrechts und die Institution der Justiz leiten sich von diesem Erfordernis ab. Nicht weil eine Person als verantwortlich angesehen wird, will man sie bestrafen, sondern weil man bestrafen will, weil man Leid zufügen will, bezeichnet man jemanden als verantwortlich“ (de Lagasnerie 2017, 191 f.). Zu diesem nietzscheanischen Verständnis von Strafe siehe auch Bung 2007.

bezeichnet wird. „Some *kembi* are known to have never been settled, as far as the Suku are concerned; they literally ‚disappeared over the horizon‘ into neighboring groups.“³⁹⁷ Auf diese Weise wird die Reziprozitätsdynamik nicht stillgestellt, sondern aus der Dyade ausgelagert: Die Gewalthandlungen dauern zwar an, geraten für die in die ursprüngliche Dyade Involvierten aber buchstäblich außer Sichtweite.³⁹⁸ Damit liegt im Grunde ein verallgemeinerter Tausch *sensu* Lévi-Strauss' im Modus der negativen Reziprozität vor. Während aber bei den von Lévi-Strauss diskutierten Fällen die Befürchtung der Beteiligten stets die ist, dass ihre Vorleistungen in Vergessenheit geraten und nicht wieder vergolten werden, besteht bei den Gruppen der Suku dagegen die Hoffnung darin, dass sich im Zuge der Verallgemeinerung des Konfliktes ein solches Vergessen einstellen wird und eine Vergeltung der eigenen Gewalttaten ausbleibt.³⁹⁹

Eine andere Strategie zur Beendigung negativer Reziprozität besteht darin, im Zuge einer Rachehandlung bei den Feinden eine marginale Person zu töten, zum Beispiel einen bei ihnen lebenden Angehörigen einer anderen Gruppe oder einen Zugewanderten mit einer nur schwachen verwandtschaftlichen Einbindung. Das Kalkül ist hier, dass die anderen Mitglieder der Gruppe zögern werden, seinen Tod zu rächen, da sie keine Erstattung für Schäden erwarten können, die sie bei einer Racheaktion erleiden, überdies wird es für sie schwierig, Verbündete zu gewinnen, wenn ihre Tat eine weitere Eskalation zur Folge haben sollte.⁴⁰⁰ Diese Strategie ist dem Sündenbockmechanismus ähnlich, der darin besteht, die Rache auf eine dritte Entität zu verschieben, die weder selbst dazu in der Lage ist, Rache zu üben, noch von anderen gerächt werden wird.

Nicht einfach ist die Einordnung der Konfliktregelungsmodi bei den der Maring-Sprachfamilie angehörenden Tsembaga (Neuguinea), die Roy Rappaport in seiner berühmt gewordenen Monographie „Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People“⁴⁰¹ untersucht hat. Er rekonstruiert langfristige Prozesse von Konfliktverläufen, für die, wie im Untertitel zum Ausdruck kommt, rituelle und ökologische Aspekte entscheidend sind. Im Mittelpunkt stehen kriegerische Auseinandersetzungen, und da an der Konfliktbeilegung keine unparteiischen Dritten beteiligt sind und auch das Element der Verhandlung eine eher untergeordnete Rolle spielt, mag eine Kategorisierung unter „Selbsthilfe“ legitim sein. Der Krieg ist Teil eines zyklischen Prozesses und diene in diesem der Wiederherstellung eines Gleichgewichtszustandes, der einer Überlastung des Ökosystems vorbeugen soll, er habe folglich eine adaptive Funktion. Der rituelle Kreislauf ist, in aller Kürze, folgendermaßen beschaffen.⁴⁰² Ein Krieg beendet eine bis zu 15-jährige Periode des Waffenstillstandes (wohlgemerkt nicht des Friedens, sondern einer rituell sanktionierten gegenseitigen Meidung) und er beginnt nach den einjährigen Kaiko-Festlichkeiten als der Kulmination des Ritualzyklus. Im Verlauf des Kaiko schlachten die Lokalgruppen zahlreiche Schweine, deren Fleisch den Ahnen geopfert und an Verbündete verteilt wird – beides zum Zweck einer Loyalitätssicherung für die anstehenden kriegerischen Auseinandersetzungen.⁴⁰³ Nach diesen, die wiederum durch einen Waffenstillstand ausgesetzt werden, beginnt abermals die Schweineakkumulation und ein Anwachsen der Bevölkerung bis zu einem Punkt, an dem das ökologische System überfordert zu werden

397 Kopytoff 1961, 67.

398 Einer vergleichbaren Logik folgt unter der Bedingung des Vorhandenseins einer Zentralgewalt die Praktik, dass gerichtlich angeordnete Straf gelder nicht an den Gegner zu zahlen sind, sondern an eine dritte Instanz, die außerhalb der Dynamik negativer Reziprozität steht, in welcher die Streitparteien befangen sind. Da diese dritte Instanz kein Adressat von Rachehandlungen sein kann, soll auf diese Weise die Abfolge wechselseitiger Schädigungen unterbrochen werden (Nader 1969c, 85).

399 Trotz der quantitativen Ausweitung des Konfliktes hat ein *kembi* aber möglicherweise auch eskalationsbegrenzende Effekte, denn da die Vergeltungshandlung sich nicht an die eigentlichen Täter richtet, entfällt die Notwendigkeit, über die Tötung hinaus auch die mit ihr verbundene Kränkung zu rächen, so dass einem Überbietungsmechanismus die Grundlage entzogen ist.

400 Koch 1974, 150.

401 Rappaport 1968.

402 Rappaport 1968, 153–223.

403 Das für das Verständnis der Vorgänge wichtige Reziprozitätsverhältnis der Tsembaga zu ihren Ahnen beschreibt Anthony Wilden in Anlehnung an Bateson folgendermaßen: „Once you have gone to war, you must repay your obligation to the ancestors. Once you have repaid your obligation to the ancestors, you must go to war“ (Wilden 1987, 103).

droht und mit erneuten Kaiko-Festlichkeiten der Zyklus von Neuem beginnt.⁴⁰⁴ Der nachfolgende Krieg habe dann die adaptiven Effekte der Bevölkerungsreduktion und der Umverteilung von Land.⁴⁰⁵

Zentral ist bei Rappaport die Unterscheidung von ultimativen Kriegsursachen, die sich um den zunehmenden Bevölkerungsdruck gruppieren, und proximativen Kriegsursachen als den Anlässen für konkrete Gewalthandlungen wie Frauenraub, Vergewaltigung, Wildern, Diebstahl von Feldfrüchten oder Zauberei. Diese Unterscheidung ist folgenreich auch für die Konfliktregelung: So hätten sich die auf proximate Ursachen zurückzuführenden Konflikte vergleichsweise einfach regeln lassen, als Manifestationen struktureller, mit den ultimativen Ursachen verbundener Konflikte bargen sie aber in besonderer Weise die Gefahr einer Eskalation, vor allem im Verhältnis zwischen verschiedenen Lokalgruppen. Größer ist die Chance für eine friedliche Beilegung von Kämpfen zwischen Clans innerhalb einer Lokalgruppe. Diese als „inside fights“ und „brother fights“⁴⁰⁶ bezeichneten Auseinandersetzungen sind eher anlassbezogen und weniger strukturell bedingt, außerdem gibt es aufgrund der affinalen Bindungen zwischen den Clans zahlreiche Dritte, welche die Streitparteien zu einer Beendigung der Auseinandersetzung mahnen, weil ihr Andauern massive Folgen für die Sozialorganisation und auch für die Sicherstellung der Subsistenzgrundlagen hätte. Je stärker also die Verflechtungen der Gruppen und ihre Integration in eine umfassendere Gemeinschaft sind, desto wahrscheinlicher ist eine friedliche Konfliktbeilegung.⁴⁰⁷

Die eigentlichen Kampfhandlungen bestehen aus zwei Phasen, dem „kleinen Kampf“ („small fight“ oder „nothing fight“)⁴⁰⁸ und dem wahren Kampf („true fight“ oder „ax fight“)⁴⁰⁹. Bei einem kleinen Kampf ergeht von einer Lokalgruppe mit einem Vorlauf von einigen Tagen an ihre Gegner die Aufforderung zu einem Treffen auf einem Kampfplatz. Beide Parteien haben so Gelegenheit, Verbündete zu mobilisieren, außerdem muss der Kampfplatz durch Rodung vorbereitet werden. Daran müssen sich Abordnungen beider Seiten beteiligen, die es aber vermeiden, gleichzeitig auf dem Kampfplatz zu arbeiten – eine eigentümliche Kombination von Kooperation und Meidung. Es schließen sich umfangreiche rituelle Vorbereitungen auf den Kampf an. Der kleine Kampf selbst wird nur mit Fernwaffen geführt (Pfeil und Bogen, Speere), die verfeindeten Parteien treten mit ihren Verbündeten in Formation gegeneinander an, geschützt durch große Schilde, hinter denen die Bogenschützen hervorspringen, Schüsse abgeben und wieder zurückspringen, auch verlassen die Männer mitunter die Deckung als Ausweis ihrer Tapferkeit. „Casualties are not numerous and deaths infrequent, for the unfletched arrows of the Maring seldom kill.“⁴¹⁰ Rappaport erwägt, ob der kleine Kampf nicht eher ein Mittel zur Konfliktbeilegung ist, ein Moratorium vor einem ernsthaften und tödlichen Kampf. Tatsächlich kann der kleine Kampf vier oder fünf Tage andauern, bevor es zu einer Eskalation kommt, und in diesem Zeitraum können die kriegerischen Ambitionen der Kämpfer befriedigt werden und die Gemüter sich etwas beruhigen. Der kleine Kampf bringt die Parteien außerdem in akustische Reichweite zueinander, was für eine Verständigung genutzt werden kann. Wichtiger

404 Im Hinblick auf die im Kontext von Konfliktbeilegungen involvierte materielle Kultur verdient der anlässlich der Kaiko-Festlichkeiten am Ende des Tanzplatzes errichtete zeremonielle Zaun Beachtung. Er wurde nach ihrem Ende zwar niedergerissen, seine Reste wurden aber nicht abgetragen, sondern man ließ sie verrotten. Wenn während ihres Zerfalls, der ungefähr drei Jahre dauerte, keine neuen Kämpfe ausbrachen, bot dies die Chance zu einem dauerhaften Friedensschluss mit den Feinden (Rappaport 1968, 218 f.). Die Vergänglichkeit und ihre symbolische Bedeutung eröffneten also Möglichkeiten einer Wiederannäherung der Konfliktparteien. Das erinnert an die temporären antiken Siegeszeichen (*tropaia*), die an den Orten aufgestellt wurden, an denen die schlachtentscheidende Wendung eingetreten war. Diese Zeichen – Holzgestelle mit Ausrüstungsgegenständen der Besiegten – waren gleichfalls nicht auf Dauer ausgelegt, denn sie sollten kein Hindernis für eine spätere Versöhnung der Konfliktparteien sein (siehe de Libero 2014, 220).

405 Die Tragfähigkeit von Rappaports systemtheoretischem Modell kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden; verwiesen sei auf die Kritik von Jürg Helbling (1991).

406 Rappaport 1968, 110.

407 Rappaport schildert das Agieren eines neutralen Clans anlässlich eines drohenden Kampfes, bei dem die Angehörigen im buchstäblichen Sinne intervenierten: „When, for instance, the Tomagai and Merkai clans of the Tsembaga had a confrontation many years ago, members of the other Tsembaga clans stood between the shields of the antagonists, admonished them that it was wrong for brothers to fight, and implored them to break off the struggle, which they did“ (Rappaport 1968, 110).

408 Rappaport 1968, 119–124.

409 Rappaport 1968, 124–142.

410 Rappaport 1968, 121.

noch sind die Verbündeten, die mit dem Streit Anlass selbst ja nur mittelbar zu tun haben und denen an einer raschen und friedlichen Beendigung gelegen ist, zumal möglicherweise Verwandte von ihnen in der gegnerischen Formation kämpfen. Daher ist es in ihrem Interesse, mäßigend auf die Partei, der sie verpflichtet sind, einzuwirken. Hinzu kommt, dass bei Todesopfern unter den Verbündeten nicht die Gegner für eine Kompensation sorgen, sondern die Hauptkämpfer ihre Verbündeten entschädigen müssen; typischerweise besteht die Entschädigung in der Gabe einer Frau, deren erster Sohn den Namen des Getöteten trägt. Auch diese Regelung kann einer Entgrenzung der Kampfhandlungen vorbeugen. Überdies haben neutrale, nicht mit den Parteien verbündete Gruppen die Gelegenheit, während des kleinen Kampfes auf eine Beilegung zu drängen. „At the initial engagement neutrals stood on a knoll, informants say, overlooking the fight ground, admonishing both sides that it is wrong for brothers to fight, demanding that the combatants quit the field and throwing rocks at both formations.“⁴¹¹ Schließlich dient der kleine Kampf auch dazu, die Kampfkraft der anderen Seite einzuschätzen, was im Falle eines Gleichstandes bei den Kräfteverhältnissen ebenfalls eine Konfliktregelung begünstigen kann. Faktoren, die eine Eskalation befördern, sind auf der Ebene der Rahmenbedingungen bereits lang andauernde, verfestigte Feindschaften mit nicht ausgeglichenen Opferbilanzen sowie die situativ konkreten Verläufe des kleinen Kampfes.

Der „wahre Kampf“ dagegen wird auch mit Nahkampfwaffen ausgetragen, hier besteht das dezidierte Ziel im Töten von Gegnern. Er kann sich nach gleichfalls umfangreichen rituellen Vorbereitungen über Wochen erstrecken, in denen sich die Parteien belauern und darauf warten, bis ihr Gegner einmal zahlenmäßig unterlegen ist, etwa durch Ausbleiben der Verbündeten, deren Bereitschaft zur Unterstützung im Verlauf der Auseinandersetzungen abnimmt. „The Kundagai, heavily supported by the Kanump-Kaur and other groups, took advantage of the absence of the Tuguma to mount a charge. The Tsembaga suffered eighteen fatalities on this one day, six of them being women and children, and many other people were wounded.“⁴¹² Auch kann die zahlenmäßig unterlegene Gruppe den offenen Kampf vermeiden und sich stattdessen auf Hinterhalte oder nächtliche Angriffe verlegen. Tötungen verlangen sowohl auf der Seite der Gruppe der Täter wie der des Opfers rituelle Maßnahmen, die zu mehrtägigen „ritual cease-fires“⁴¹³ führen. In ihnen kehren die Verbündeten in ihre Siedlungen zurück, und es wird zunehmend schwierig, sie für weitere Unterstützungen zu mobilisieren, außerdem müssen alle Beteiligten für ihre Subsistenzgrundlagen Sorge tragen. Allgemein setzt eine gewisse Kampf Müdigkeit ein, und die Waffenruhe bietet Gelegenheit, das weitere Vorgehen zu überdenken. Wenn sich eine Gruppe darauf einigt, die Initiative zu einem Waffenstillstand zu ergreifen, so kann sie diesen Vorschlag dem Gegner über Mittelsmänner oder durch Zurufe unterbreiten. Stimmen die Gegner zu, besteht der Waffenstillstand für die Dauer eines rituellen Zyklus und damit für mehrere Jahre. Die rekursive Dynamik negativer Reziprozität ist damit ausgesetzt, aber nicht beendet, sie wird beim Wiederaufflammen der Kämpfe wieder aufgenommen, denn die bestehenden strukturellen Konflikte sind nicht ausgeräumt. Aus diesem Grund meiden sich die Gruppen während des Waffenstillstandes und pflegen keine Formen der positiven Reziprozität.

Nach zwei kriegslosen rituellen Zyklen indes kann Frieden geschlossen werden. Auch wenn die Datenerhebung zu den Modalitäten des Friedensschlusses wegen der Seltenheit dieses Ereignisses unbefriedigend ist, ist bekannt, dass sich die verfeindeten Gruppen nach Konsultation ihrer Ahnen an der gemeinsamen Grenze versammeln und dort Schweinelebern austauschen – ein Akt der Reziprozität in Reinform, da hier das Gleiche ausgetauscht wird und der Gebrauchswert für die Tauschhandlung unerheblich ist, vielmehr kommt es allein auf die Tauschhandlung als solche an. Dabei werden auch Frauen zwischen den Parteien ausgetauscht beziehungsweise zukünftige, über Frauentausch gestiftete Allianzen verabredet. „These women are explicitly regarded as ‚wump‘ (planting material), through which the slain can be replaced, and the children they bear are named after those whom their brothers, fathers, or grandfathers have killed.“⁴¹⁴ Ist während des Waffenstillstandes die negative Reziprozität lediglich eingefroren gewesen,

411 Rappaport 1968, 122.

412 Rappaport 1968, 139.

413 Rappaport 1968, 142.

414 Rappaport 1968, 220.

so erfolgt mit dem Friedensschluss eine Konvertierung in positive Reziprozität, wobei, wie Rappaport feststellt, die Zahl der neuen Verbindungen, die durch Heiraten gestiftet werden, direkt mit der Zahl der Todesfälle und folglich der Schwere der Feindschaft korrelieren. Auf diese Weise beendet man nicht nur Feindschaften, sondern schafft auch freundschaftliche Beziehungen zwischen den ehemaligen Feinden.

Ein Versuch, den Umgang der Tsembaga mit Konflikten unter nur einen Modus der Konfliktregelung zu subsumieren, ist offensichtlich wenig aussichtsreich. So finden sich unterschiedliche Formen der gewalttätigen, aber gleichwohl normativ regulierten Selbsthilfe, während des Waffenstillstandes wird eine Meidung praktiziert, schließlich besteht die Möglichkeit eines Konvertierens der negativen in positive Reziprozität mit einem Anknüpfen von Heiratsbeziehungen, mit denen zugleich tötungsbedingte Verluste kompensiert werden. Auch spielen Dritte eine bedeutende Rolle – zunächst die Ahnen, dann die Verbündeten, die erst als Unterstützer agieren, aber im Verlauf der Auseinandersetzungen bei der von ihnen unterstützten Partei auf eine Beilegung hinwirken, sowie schließlich die neutralen Dritten, die sich zwischen die Formationen der Parteien stellen und sie zur Herbeiführung einer friedlichen Lösung auffordern. An den Verbündeten⁴¹⁵ lässt sich auch ablesen, wie sich die Funktionen von Dritten im Konfliktverlauf ändern können: Auch wenn sie nominell Unterstützer bleiben, fungieren sie auf der Ebene der Interaktion als Mahner und Berater, die auf eine Beendigung der Gewalthandlungen drängen. Überhaupt bilden Unterstützer keine Gefolgschaft im engeren Sinne, sie haben eine Distanz zum Konflikt, die es ihnen erlaubt, gegebenenfalls mit den Vertretern der Gegenseite oder deren Unterstützern zu verhandeln.⁴¹⁶ Ist einer Streitpartei an der Durchführung eines Angriffs gelegen, vor allem eines Überfalls, kann es daher geraten sein, auf die Konsultation von Verbündeten zu verzichten, weil diese die Unternehmung verzögern oder gar den Gegner warnen könnten.⁴¹⁷

2.6.1.4 Verhandlung

Im Unterschied zur Selbsthilfe hat die Verhandlung („negotiation“) bilateralen Charakter und basiert auf dem Bestreben der Parteien, gemeinsam eine konsensuelle Lösung oder doch zumindest einen für beide Seiten tragbaren Kompromiss zu finden, sowie ihrer Bereitschaft, den erarbeiteten Konfliktausgang als verbindlich anzuerkennen und umzusetzen.⁴¹⁸ Der unter Umständen langwierige und von Rückschlägen durchsetzte Prozess der Verhandlung wird getragen von der Erwartung, dass die Parteien gemeinsam ein Ergebnis erzielen können, das vorteilhafter als der jeweilige Status quo ist. Verhandlungen haben, wie Lotta Mayer unterstreicht, rekursiven Charakter, denn sie haben ihre eigene Geschichte, in der Bindungen und Selbstbindungen entstehen, die wiederum in neue Situationsdefinitionen eingehen.⁴¹⁹ Diese Rekursivität eröffnet auch die prinzipielle Möglichkeit einer Vertagung.⁴²⁰ Das grundsätzliche Problem einer solch dyadischen Konstellation besteht darin, dass eine Konzession, zu der eine Partei bereit ist, von der Gegenseite nicht primär als Signalement von Kooperationsbereitschaft, sondern von Schwäche interpretiert wird – anders als bei einer Konzession, der die Intervention eines Dritten vorausgeht.⁴²¹

Eine oft herangezogene Referenztheorie ist die von Gulliver formulierte, die kulturübergreifende Eigenschaften von Verhandlungen herausarbeitet.⁴²² Seine Theorie kombiniert zwei prozessuale Modelle:

415 Es sind Konstellationen möglich, in denen sich verfeindete Gruppen als Verbündete einer dritten Partei begegnen, was bezüglich ihrer Feindschaft eskalierende oder deeskalierende Effekte haben kann (Rappaport 1968, 118).

416 Siehe Gulliver 1973, 668–670.

417 Helbling 2012, 56.

418 Zum Verhältnis von Kompromiss und Konsens siehe Zanetti 2022, 22 f.

419 Mayer 2019, 202. Die Bedeutung der Interaktionsgeschichte beschreibt Junge mit Blick auf spieltheoretische Experimente: „Einzelne Spielzüge können [...] aufgrund ihrer sequentiellen Positionierung einen symbolischen Mehrwert generieren und bestimmte Verhaltensabfolgen lassen sich deshalb retrospektiv zu spezifischen symbolischen Handlungen synthetisieren, zum Beispiel zu einer Sanktion, zu einer Begrüßungszeremonie, zu einem Friedensschluss oder zu einem Akt der Reue. Immer handelt es sich dabei um jeweils einander komplementierende Verhaltensweisen, um Verhaltensweisen, die aufgrund ihres sequentiell bestimmmbaren Passungsverhältnisses eine Einheit bilden“ (Junge 2004, 230 f.; siehe auch Luhmann 2014, 100).

420 Neidhardt 2013, 428.

421 Bierbrauer et al. 1978, 153.

422 Gulliver 1979.

Zum einen ein zyklisch-rekursives Modell des Austauschs und der Bewertung von Informationen, mittels derer die Parteien eigene Erwartungen und Präferenzen entwickeln und versuchen, auf die Erwartungen und Präferenzen des Gegners Einfluss zu nehmen, und zum anderen ein lineares Modell der Entwicklung der Verhandlungsinteraktionen, ausgehend von der ursprünglichen Meinungsverschiedenheit bis hin zu der Umsetzung des vereinbarten Ergebnisses. Dieses Modell besteht aus einer Abfolge sich überschneidender Phasen, in denen entweder der Antagonismus oder die Kooperation der Parteien dominiert und die jeweils eine Ermöglichungsbedingung für die nachfolgende Phase darstellen. Obgleich der Prozess in jeder Phase auch scheitern kann, führt die Abfolge der Phasen idealiter zu einem Ergebnis. Gulliver beschreibt die Phasen folgendermaßen:

They are (1) the search for an arena of confrontation; (2) agenda compilation and the definition of issues in dispute; (3) the emphasis on differences and the exploration of the limits of the field of dispute; (4) the narrowing of differences and the reduction of issues, thus revealing the obdurate issues in the context; (5) preliminaries to bargaining; (6) final bargaining to an outcome; (7) the symbolic affirmation of that outcome and of the negotiators' accord; and (8) perhaps the execution of the terms of agreement⁴²³.

In den gängigen Typologien von Formen des Konfliktmanagements markiert die Beteiligung Dritter traditionell die Wasserscheide zwischen den Verfahren, und bezogen auf den einzelnen Konflikt gilt die Hinzuziehung des Dritten und damit der Übergang von der Dyade zur Triade als „Hauptereignis“⁴²⁴ der Konfliktregelung. Diese analytische Unterscheidung wird der Empirie in keiner Weise gerecht. So ist bei der Verhandlung als einem dyadischen Verfahren die Beteiligung Dritter zwar eigentlich *ex definitione* ausgeschlossen, doch bereits Koch konstatierte, dass bei bilateralen Verhandlungen regelmäßig Dritte eine Rolle spielen,⁴²⁵ deren Funktion ganz einfach darin liegt, das Konfrontative der dyadischen Verhandlungssituation einzuzugrenzen und abzumildern.⁴²⁶ Bei diesen Dritten handelt es sich zunächst um die Mitglieder der Gruppen der Streitparteien, dann auch um Mitglieder anderer Gruppen, schließlich spricht Koch von einem „Publikum“ und meint die Gesamtheit derjenigen, die an der Verhandlung nicht direkt beteiligt sind und um deren Unterstützung und Zustimmung sich die Streitparteien bemühen. Der Einfluss von Dritten bei Verhandlungen ist Koch zufolge kaum erforscht und theoretisch angemessen erfasst, außerdem ist er folgenreich für die Typologie von Konfliktmanagementformen. „Offensichtlich verwischt eine derartige indirekte Beteiligung an Verhandlungen die typologische Abgrenzung von Verhandeln und solchen Verfahren, deren Definition von der Intervention einer dritten Partei bestimmt ist.“⁴²⁷ Fließend ist daher in der Praxis der Übergang von der bilateralen Verhandlung zu einem niederschwellig agierenden Vermittler. Auch Gulliver moniert die von den Typologien ausgehende Suggestion, es handele sich um disjunkte Kategorien. Die Verteilung der Merkmale, mit welchen die Verfahren beschrieben werden, „is not of an either-or kind but is rather a matter of more or less and some of both“⁴²⁸. Die entscheidende Frage ist also die nach der jeweiligen Gewichtung dyadischer und triadischer Anteile. Zwischen der Verhandlung als dyadischem und der Vermittlung als triadischem Verfahren verläuft daher nach Gulliver keine scharfe Trennlinie, sondern dies beschreibt eine Differenzierung *innerhalb* der Verhandlung, je nachdem, ob sie mit oder ohne Beteiligung eines Dritten stattfindet.⁴²⁹ Die systematische Ausblendung der Bedeutung des Dritten in primär dyadischen Verfahren ist auch einer Fokussierung der Forschung auf die individuellen oder kollektiven Entscheidungsinstanzen geschuldet und der kehrseitigen Vernachlässigung der stimulierenden oder restringierenden Einflüsse, die von der sozialen, ökologischen, ökonomischen, politischen

423 Gulliver 1979, XVIII.

424 Aubert 1972, 178.

425 Koch 1976a, 102 f.

426 Bonta 1996, 406.

427 Koch 1976a, 103.

428 Gulliver 1979, 24.

429 Gulliver 1977, 15.

Einbettung dieser Instanzen ausgehen, mit anderen Worten: der Rahmenbedingungen, unter denen diese Instanzen agieren.⁴³⁰

Geradezu paradigmatischen Charakter erhält diese analytische Engführung in spieltheoretischen Modellierungen konflikthafter Entscheidungen, bei denen der Einfluss dieser Rahmenbedingungen einfach durch die zugrundegelegten Spielregeln dispensiert wird.⁴³¹ Ein Versuch der Korrektur dieser Einseitigkeit stammt von Nir Halevy und Eliran Halali, welche die Konzentration auf isolierte Dyaden und die Vernachlässigung des breiteren sozialen Kontextes des Konfliktes kritisieren: „Such models are ill-equipped to consider the critical role that third parties play in shaping the process and outcomes of conflict. Scientific investigations that broaden the focus to consider also the role of third parties in conflict usually focus on the actions of formal role holders such as mediators or arbitrators“⁴³². Wenn Dritte Berücksichtigung finden, dann konzentriert sich die Forschung meist auf Interventionen durch Dritte auf der Ebene von Rollen und Institutionen und übersieht die Ebene von Interaktionen, auf welcher sich Dritte auch ohne Aufforderung durch die Konfliktparteien einschalten. Als Korrektiv schlagen Halevy und Halali das „Peacemaker Game“ vor, mit dem die Interdependenzen von Streitparteien und Dritten untersucht werden, vor allem die Bedingungen und Effekte freiwilliger, informeller und eigennütziger Interventionen Dritter. In den Experimenten übernehmen zwei Teilnehmer die Rollen der Streitparteien, ein Teilnehmer übernimmt die Rolle des Dritten. Die Streitparteien entscheiden darüber, ob sie kooperieren oder konkurrieren, der Dritte entscheidet, ob er eingreift oder nicht. Alle Beteiligten treffen ihre Entscheidungen gleichzeitig. Die Experimente zeigen, dass erstens bereits die bloße Möglichkeit des Eingreifens eines Dritten die Kooperationsbereitschaft der Streitparteien erheblich steigert, zweitens die Verringerung des für den Dritten mit seiner Intervention verbundenen Risikos die Interventionsrate zum Vorteil aller Beteiligten erhöht und drittens die Kooperationsraten der Streitparteien stabil höher sind als die Interventionsraten der Dritten.⁴³³

Die Vermittlung der Rahmenbedingungen, die den Parteien Möglichkeiten eröffnen, Ressourcen bereitstellen und Beschränkungen auferlegen, in die Interaktion der Konfliktregelung hinein vollzieht sich wesentlich über Dritte in der ganzen Fülle ihrer möglichen Konfigurationen. Auch wenn es nicht den Absichten der Streitparteien entspricht, beginnt die Einbeziehung Dritter bereits dann, wenn es den Parteien nicht möglich ist oder sie keinen Wert darauf legen, ihren Konflikt „unter vier Augen“ zu regeln, ohne dass andere davon Kenntnis erlangen. In dem Moment, in dem der Streit Aufmerksamkeit erregt, „other people take cognizance and they become involved, as supporters, representatives, or third parties“⁴³⁴. Unabhängig davon, ob das eskalierende oder pazifizierende Folgen hat, lässt sich ab diesem Zeitpunkt die vormalige Selbstgenügsamkeit der Dyade, falls sie denn jemals bestanden hat, nicht wiederherstellen. Wie bereits ausgeführt, finden nach Spittler Konfliktregelungsverfahren, die unterhalb der Autorität eines Richters prozedieren, „im Schatten des Leviathan“⁴³⁵ statt, sie stehen unter der Drohung, der Konflikt könnte vor einem Gericht fortgesetzt und entschieden werden, was für die Beteiligten mit beträchtlichen Risiken verbunden wäre. Daran anschließend könnte man sagen, dass Verhandlungen häufig im „Schatten der Triade“ geführt werden – das heißt, die Hinzuziehung eines „offiziellen“, unparteiischen Dritten soll zugunsten von Verhandlungen verhindert werden, bei denen gleichwohl „inoffizielle“ Dritte

430 Gulliver 1979, 187.

431 Bierbrauer et al. 1978, 131. Anatol Rapaport merkt zu spieltheoretischen Betrachtungen von Konflikten und Konfliktlösungen an, dass hierbei der Konflikt auf seine „logische Struktur“ reduziert werde, deren vorgängiges Verständnis wichtig sei, „bevor man sich anheischig macht, die Konflikte des tatsächlichen Lebens zu verstehen, die so ungeheuerlich durch Faktoren kompliziert werden, die nicht einmal eindeutig formuliert, geschweige denn mit logischer Strenge abgehandelt werden können“ (A. Rapaport 1972, 197). Auch dies verkennt, dass diese „logische Struktur“ keine unabhängige Variable bildet, von der aus sich reale Konflikte erschließen lassen, sondern sie als in die jeweiligen Spielregeln eingebettet zu verstehen ist.

432 Halevy/Halali 2015, 6937.

433 Halevy/Halali 2015, 6937; zu Ergebnissen wiederholt gespielter Peacemaker-Spiele siehe Nakashima et al. 2017.

434 Gulliver 1979, 79.

435 Spittler 1980a.

in mannigfachen Figurationen beteiligt sein können. Schon die schiere Möglichkeit der Intervention eines Dritten, der noch gar nicht anwesend ist, verändert damit die Situation der Streitparteien.

Ein instruktives und vielzitiertes Beispiel für das Wirken eines einzelnen Dritten bei den Ifugao auf den Philippinen hat Roy Franklin Barton mitgeteilt.⁴³⁶ Die Parteien versuchten hier zwar, Konflikte auf dem Weg der Verhandlung zu regeln, ohne dabei aber direkt in Austausch zu treten. Vielmehr übernahm es ein angesehener Mann, ihnen jeweils die Argumente, Angebote und Forderungen der Gegenseite zu kommunizieren. Er agierte nicht primär als Vermittler in der Sache des Konfliktes, sondern als Übermittler von Botschaften („go-between“), der aber über Möglichkeiten verfügte, diese Botschaften zu manipulieren, sei es durch Weglassungen, sei es durch die Hinzufügung eigener Interpretationen, Kommentare und Ratschläge. Obwohl nominell ein bloßes Medium, konnte sein Einfluss auf Verlauf und Ausgang des Konfliktes erheblich sein. An diesem Beispiel lässt sich das Zusammenwirken verschiedener Modi der Konfliktregelung studieren: Der primäre Modus ist zweifellos der der Verhandlung, die aber Elemente der Meidung, des neutralen Dritten als Übermittler von Inhalten und dessen Möglichkeiten zur Manipulation enthält.⁴³⁷

Ebenfalls häufig wird in der Literatur auf das *becharaa'* der Semai in Malaysia verwiesen.⁴³⁸ Die Semai lebten in kleineren, ausgesprochen egalitär verfassten Gruppen, die von einem Headman angeführt wurden, der auch weiblichen Geschlechts sein konnte und der zwar Ansehen genoss, aber über keine politischen Machtmittel verfügte. Gewaltlosigkeit und Konfliktvermeidung stellten hohe Werte dar, Semai „usually tolerate annoyances and sacrifice personal interests rather than precipitate an open confrontation“⁴³⁹. Ließ sich aber ein Streit über wichtige Gegenstände wie eine Scheidung oder Eigentumsrechte nicht vermeiden, dann wurde eine Versammlung, *becharaa'*, im Haus des Headmans einberufen, an der nicht nur die Streitparteien und ihre Verwandten, sondern auch die übrigen Gemeinschaftsmitglieder teilnahmen. Diese Versammlung konnte ohne Unterbrechung mehrere Tage und Nächte andauern, während dieser Zeit stellte der Haushalt des Headman Verpflegung zur Verfügung. Zunächst ergriffen die Elders das Wort, die in langen Monologen die wechselseitigen Abhängigkeiten der Gemeinschaftsmitglieder und die Gefahren, die von einer Störung ihrer einträchtigen Beziehungen ausgehen könnten, darlegten. Erst danach wurde der eigentliche Streitfall zum Gegenstand der Erörterungen. Dabei adressierten sich die Streitparteien nicht direkt und tauschten Argumente aus, sie wandten sich vielmehr an alle Anwesenden, die wiederum das Gesagte kommentierten und Fragen stellten.

All the events leading up to the conflict are examined and reexamined from every conceivable perspective in a kind of marathon encounter group. Every possible explanation is offered, every imaginable motive introduced, every conceivable mitigating circumstance examined. [...] In fact, a proper *becharaa'* cannot end until finally a point is reached where there is simply nothing left to say.⁴⁴⁰

War dieser Punkt erreicht, ergriff der Headman die Initiative und artikulierte gegenüber den Streitparteien den Konsens der Gemeinschaft. Er belehrte sie retrospektiv, wie sie angemessener hätten agieren sollen, und ermahnte sie prospektiv, zukünftig ein anderes Verhalten an den Tag zu legen. Auch andere

436 Barton 1919, 94.

437 Das Verhandeln über Mittelsmänner ist vor allem dann ein probates Mittel, wenn Rangunterschiede bzw. Unklarheiten über sie direkten Verhandlungen im Weg stehen, wie dies bei Frühneuzeitlichen Friedenskongressen der Fall war (Rohrschneider 2008). Diese Mittelsmänner waren nicht bloße Übermittler von Botschaften: „Vielmehr verfügten sie über ein breites Repertoire an Strategien, um steuernd in die Verhandlungen eingreifen zu können, ohne damit ihre unparteiische Haltung grundsätzlich aufzugeben. Hierzu zählten zum Beispiel verhandlungstaktische Empfehlungen und Stellungnahmen, vertrauensbildende Maßnahmen, Kritik und Ermahnungen sowie Sanktionsandrohungen“ (Rohrschneider 2021, 484). Vgl. auch Goffmans Beschreibung des „go-between“: „Der Vermittler erfährt die Geheimnisse beider Seiten und erweckt bei jeder Seite den berechtigten Eindruck, daß er ihre Geheimnisse bewahren werde; er ist aber bestrebt, bei jeder Seite den falschen Eindruck zu erwecken, als sei seine Loyalität ihr gegenüber größer als seine Loyalität gegenüber der anderen Seite“ (Goffman 1983, 136).

438 Zum *becharaa'* siehe auch den Beitrag von Christoph Antweiler in diesem Band.

439 Robarchek 1997, 54.

440 Robarchek 1997, 55.

der Elders nahmen das Wort und hoben die Wichtigkeit der Einheit der Gemeinschaft und des in ihr herrschenden Einvernehmens hervor. Das *becharaa'* war ein Verfahren, bei dem erstens durch seine schiere Dauer Ärger und Groll sich beruhigten, zweitens der Gegenstand des Streites bereinigt wurde, drittens auf eine Versöhnung der Antagonisten hingearbeitet sowie viertens die wechselseitige Abhängigkeit der Gemeinschaftsmitglieder und die Bedeutung der sozialen Harmonie präsent gehalten wurde. Alles in Allem hatte das *becharaa'* eher den Charakter einer therapeutischen als den einer juristischen Veranstaltung.⁴⁴¹ Primär ist es der Verhandlung zuzuordnen, allerdings unter maßgeblicher Beteiligung eines kollektiven Dritten in Form der gesamten Gemeinschaft, deren Mitglieder im Verlauf unterschiedliche Funktionen übernahmen: als passives Publikum, das durch seine Anwesenheit zu einer Versachlichung beitrug, als Fragesteller, Kommentatoren oder Interpreten des Geschehens. Leicht exponiert in dem Verfahren waren der Headman und die Elders, die ihm eine abschließende Gestalt gaben, ohne aber über Machtbefugnisse zu verfügen.

Den Übergang von der Verhandlung zur Vermittlung durch die Institutionalisierung eines bereits informell praktizierten Verfahrens lässt sich an einem Konfliktregelungsmodus der Manga (Neuguinea) studieren, mit dem Konflikte zwischen Mitgliedern zweier verwandter Clans innerhalb eines Clanverbandes beigelegt wurden und der die Bezeichnung „*cooking in the sun*“ trug.⁴⁴² Die Streitenden konnten die Big Men ihrer jeweiligen Clans darum bitten, als Repräsentanten ihrer Anliegen zu agieren, während sie selbst in getrennte und bewachte Häuser in einer gewissen Entfernung zu dem Ort der Verhandlung verbracht wurden. Auf diese Weise sollte verhindert werden, dass sie einander ansichtig werden und in Wut geraten, was möglicherweise eine Eskalation zur Gewaltförmigkeit zur Folge gehabt hätte. Die beiden Big Men hörten die Verwandten der Konfliktparteien an, die ihre Sicht der Dinge darlegten, und begannen dann mit Verhandlungen darüber, wie eine Kompensation beschaffen sein könnte. „The two principals would be consulted at intervals and encouraged to accept or reject the fine until a compromise had been reached and the issue resolved without violence.“⁴⁴³ Beim „*cooking in the sun*“ vermied man mit dem Delegieren der Verhandlungen an die beiden Big Men eine unmittelbare Konfrontation der Antagonisten. Damit wurden die mit der Dyade gesetzten Beschränkungen transzendiert, und auch wenn es keine im Sinne der Konfliktmanagementtypologien „richtige“ Triade mit unparteiischen Dritten gab, waren in dieser Konstellation doch einige Struktureigenschaften der Triade, wie sie etwa in der Vermittlung realisiert werden, vorhanden. Das „*cooking in the sun*“ war so in erster Linie ein Modus der Verhandlung mit Elementen der Meidung und unter Hinzuziehung von Repräsentanten als parteiischen Dritten. Als die Manga 1965 von der Kolonialverwaltung aufgefordert wurden, einen Vertreter in einen regionalen Verwaltungsrat zu entsenden, wählten sie einen Mann namens Mai, der als Mechaniker und LKW-Fahrer auf einer Plantage gearbeitet hatte. Vergleichsweise stark akkulturiert, war die Grundlage des von ihm erworbenen Prestiges unternehmerisches Geschick und geschäftlicher Erfolg. Er war es, der das „*cooking in the sun*“ in eine institutionalisierte Form der Vermittlung überführte und auf diese Weise eine intermediäre Ebene der Konfliktregelung schuf, situiert zwischen dem informellen „*cooking in the sun*“ und den Gerichten der Kolonialbehörden. „Many courts which would have been decided by the Australian authorities ten years before are now ‚amicably‘ resolved at the local level through Mai’s persuasive mediation and the payment of fines.“⁴⁴⁴

Bei den Mae Enga (Hochland von Neuguinea) waren es die jeweiligen Verbündeten, die auf eine Konfliktregelung hinarbeiteten, wenn bei kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Clans eine Pattsituation erreicht wurde, in der die erlittenen Verluste in keinem Verhältnis mehr zu dem Nutzen standen, welche die Parteien aus den Kampfhandlungen ziehen konnten. Mervyn Meggitt zufolge war dies nicht nur Ausdruck des geringeren Engagements, mit dem die Verbündeten in die Auseinandersetzung involviert waren, sondern es handelte sich um eine Konvention, mit der eine Wahrnehmung

441 Gregor/Robarchek 1996, 78.

442 Pflanz-Cook/Cook 1979.

443 Pflanz-Cook/Cook 1979, 188.

444 Pflanz-Cook/Cook 1979, 193.

der Protagonisten des Krieges als Feiglinge – von der Gegenseite, aber auch von den Geistern der Ahnen – vermieden werden konnte.⁴⁴⁵ Diese Initiative der Verbündeten erlaubte es ihnen also, ihr Gesicht zu wahren. Die Big Men aus dem Clan der Verbündeten forderten die Big Men der von ihnen unterstützten Streitpartei dazu auf, die Kriegshandlungen einzustellen, auch mit Hinweis auf die Getöteten aus ihren Reihen, für die sie einen Anspruch auf Entschädigung hatten, die sie aber gefährdet sahen, falls der Krieg andauern sollte. Den Big Men der Streitpartei war dieser Vorstoß der Verbündeten nicht unwillkommen, denn sie wussten um die verfahrenere Situation, mussten jedoch zunächst einen Konsens unter den Mitgliedern ihres Clans herstellen. War dieser erreicht, baten sie Männer, die einigen Einfluss hatten und mit denen sie als Tauschpartner verbunden waren, den Big Men des feindlichen Clans die folgende Botschaft zu überbringen: „Tell them that if they are willing to call a halt and to talk about payments of homicide compensation, we are ready to do the same“⁴⁴⁶. Wörtlich genommen, bildet sich in dieser etwas umständlichen Konditionalkonstruktion das zugrundeliegende Reziprozitätsverhältnis anschaulich ab: Die indirekte Kontaktaufnahme und das übermittelte Angebot ist eine Vorleistung, auf die eine Gegenleistung in Form einer Einstellung der Kampfhandlungen folgen soll, die ihrerseits damit vergolten wird, dass die Streitpartei, welche die Initiative übernommen hat, dasselbe tun wird. Von dem Klima des wechselseitigen Misstrauens zeugt, dass die Big Men des Clans, welchem die Mittelsmänner die Nachricht überbrachten, diese sehr genau nach ihren Einschätzungen dazu befragten, ob das Friedensangebot glaubwürdig oder möglicherweise eine List ist, mit der sie in einen Hinterhalt gelockt werden sollen. Wenn die Gegenseite Verhandlungsbereitschaft signalisierte, schloss sich eine Phase komplizierter, stets vom Scheitern bedrohter Vorverhandlungen an, bei denen die Mittelsmänner zwischen den Parteien hin- und herreisten, um Vorschläge und Gegenvorschläge zu der Frage zu unterbreiten, wie die eigentlichen Verhandlungen beginnen und der Austausch von Kompensationsleistungen vonstattengehen könnte. Schließlich bestand die Möglichkeit, dass die Big Men der Streitparteien direkt in Kontakt zueinander traten, dabei aber Distanz hielten und sich Angebote und Gegenangebote „zujodelten“, vor allem, welche Wertgegenstände (wie Schweine, Perlmuscheln oder Äxte) sie zu einer ersten offiziellen Zusammenkunft als Zeichen ihres guten Willens mitzubringen bereit waren. Das Offerieren dieser Objekte markierte die Übernahme der Verantwortung für getötete Männer der Gegenseite, die Bereitschaft zur Annahme umgekehrt, dass die Empfänger ihrerseits die Verantwortung für ihre Tötungen anerkannten und ebenfalls Wertgegenstände zur Kompensation anbieten werden.

Bei der Zusammenstellung der Delegation für eine Zusammenkunft und den Beginn ernsthafter Verhandlungen hatten die Big Men darauf zu achten, ältere, besonnene Männer auszuwählen und leicht reizbare „Hitzköpfe“ davon zu überzeugen, nicht mitzukommen. Sie baten auch die Big Men ihrer Verbündeten sowie diejenigen hinzu, die sich als Mittelsmänner bewährt hatten. Das Treffen selbst fand dann auf neutralem Terrain statt, das gegebenenfalls einen schnellen Rückzug ermöglichte, falls sich die Zusammenkunft als Hinterhalt erweisen sollte. Hinter den Big Men standen die bewaffneten Krieger beider Gruppen, die Situation war außerordentlich spannungsgeladen. Als Zeichen ihrer Bereitschaft zum Frieden konnten die Big Men Pfeil und Bogen niederlegen, sie verblieben allerdings in Reichweite, und ihre Äxte behielten sie bei sich. Eröffnet wurde die Versammlung mit um Sachlichkeit bemühten Reden der Verbündeten und Mittelsmänner, mit der sie eine Agenda setzten und Themen ansprachen, welche die Big Men in ihren sich anschließenden, weit ausgreifenden Reden aufnehmen konnten. Auch sollten nur die über rhetorisches Geschick verfügenden Big Men zu Wort kommen, denn unbedachte Interventionen anderer hätten zur Eskalation und zum Abbruch der Verhandlungen führen können. Die Reden der Big Men waren durchaus nicht zurückhaltend oder versöhnlich, sondern scharfzüngig und mit sardonischem Humor versetzt, sie blieben aber in einem gewissen Rahmen und boten außerdem dem Gegenüber eine Vorlage zu einer Replik. Falls doch einige die Fassung zu verlieren drohten, griffen die Verbündeten und Mittelsmänner ein „with innocuous, irrelevant, or mildly amusing speeches that give

445 Meggitt 1977, 115 f.

446 Meggitt 1977, 116.

the others time to regain their composure⁴⁴⁷. Schließlich wurden die Reden konkreter, gingen auf die Todesfälle und mögliche Entschädigungen ein, die entsprechenden Vorschläge wurden erörtert, kritisiert und reformuliert. Die Big Men versuchten, die Angelegenheit in einem für ihre Partei günstigen Moment zu fixieren, indem sie Wertgegenstände benannten, deren Annahme für die Antagonisten das Eingehen einer Verpflichtung bedeuten würde. Der Abschluss der Verhandlungen war wiederum heikel:

Moreover, even if the Big Men manage to steer the reciprocal distributions to a relatively quiet conclusion, considerations of clan prestige require that they close the proceedings with vainglorious oratory that in itself can jeopardize the agreements. Thus, each group feels bound to threaten renewed attacks or raids should the other delay in paying full compensation⁴⁴⁸.

Auch die Einlösung des Abgemachten war ein schwieriger Prozess, der misslingen konnte und den Big Men ein erhebliches Maß an situativer Geschmeidigkeit abverlangte, damit weder die Gegner noch die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft verärgert wurden.

Dritte spielten beim Zustandekommen der Verhandlung und für ihren Verlauf eine wichtige Rolle. Es waren dies einmal die Verbündeten, die auf eine Beendigung des Krieges drängten, was für die Big Men der Streitparteien insofern eine Entlastung darstellte, als es ihnen mit Verweis auf das Ansinnen der Verbündeten möglich war, gesichtswahrend ihrer Gemeinschaft diesen Vorschlag zu kommunizieren. Diejenigen, vor denen man das Gesicht wahren musste, waren die Ahnen, die gleichfalls als Dritte fungierten, aber eine Konfliktlösung nicht begünstigten, sondern eher eine zu überwindende Hürde waren. Dritte waren dann die Mittelsmänner aus neutralen Clans, die nicht nur Inhalte übermittelten, sondern auch ihre Einschätzungen bezüglich der Glaubwürdigkeit der Gegenpartei, und die damit einen wichtigen Einfluss auf den weiteren Verlauf haben konnten. Die Big Men der Verbündeten und der Mittelsmänner waren auch bei den Verhandlungen zugegen, ihnen gebührte das Vorrecht der Eröffnung, womit sie für die Verhandlung den Ton setzten, außerdem hatten sie zwar keine Befugnisse wie ein Dritter in Schlichtungsverfahren, waren aber doch gleichberechtigte Redner und konnten sich andeutende Provokationen und deren Folgen entschärfen.

Alles in allem sind offensichtlich auch bei Prozessen der Konfliktregelung, die als bilaterale Verhandlungen kategorisiert werden, im Normalfall Dritte in verschiedenen Funktionen beteiligt, während die strikte Begrenzung auf die beiden Streitparteien empirisch eher einen Grenzfall darstellt. Einen solchen hat Anton Ploeg bezüglich der Wanggulam (Neuguinea) beschrieben, bei welchen eine Konfliktlösung mühsam und riskant war: Kompensationszahlungen bei Tötungen waren prinzipiell möglich, dabei war man aber auf die Bereitschaft der Angehörigen der eigenen Gruppe angewiesen, etwas zu den Zahlungen beizusteuern, weshalb es lange dauern konnte, bis die erforderliche Summe zusammenkam, und in dieser Zeit konnte sich der Konflikt verschärfen und die Kompensation überholt sein. In Ermangelung einer vermittelnden Partei mussten die Streitparteien selbst die Modalitäten der Kompensation vereinbaren, und dabei wurden oft anspruchsberechtigte Personen übersehen oder ihre Ansprüche unterschätzt, was weitere Komplikationen nach sich zog.⁴⁴⁹ Aber nicht nur das Erzielen einer Einigung ist ohne die Beteiligung Dritter schwierig, auch das Aufrechterhalten der Vereinbarung. Walter Goldschmidt verweist auf das Problem der notorischen internen Unzufriedenheit mit bestehenden Friedensvereinbarungen und konstatiert im Hinblick auf die Plains-Indianer, es müsse etwas Drittes geben – beispielsweise übergeordnete wirtschaftliche Interessen oder gemeinsame Feinde –, damit solche Regelungen Bestand haben können.⁴⁵⁰ Dieses Dritte entspricht der Sache nach Barkuns „invisible mediator“ und bezeichnet Faktoren, die in die Situationsdefinitionen der Beteiligten eingehen, die aber selbst nicht über Handlungsmacht verfügen.

447 Meggitt 1977, 119.

448 Meggitt 1977, 120.

449 Ploeg 1979, 170.

450 Goldschmidt 1994, 113 f.

2.6.2 Triadische Verfahren

2.6.2.1 Vermittlung

Vermittlung meint, ganz im Sinne Simmels, ein lenkendes und förderndes Agieren eines unparteiischen Dritten in bilateralen Verhandlungen. Voraussetzung für eine Vermittlung („mediation“) ist der Verständigungswillen der Streitparteien und ihr Bestreben, eine Konfliktlösung herbeizuführen. Der Vermittler unterstützt sie dabei, eine Einigung in beiderseitigem Einvernehmen zu finden, er fällt aber keine Urteile und verfügt auch nicht über formale Machtmittel, mit denen er eine Entscheidung durchsetzen könnte. Das Ziel der Vermittlung ist die Restitution einer kooperativen Beziehung der Parteien – es geht nicht um eine „retrospektive Analyse von Fakten und Normen, sondern die therapeutische Aufarbeitung der Ursachen und der Genese des Konflikts und die prospektive Wiederherstellung der durch den Streit unterbrochenen Kooperation im kommunalen Interesse“⁴⁵¹. Das bedeutet einen wesentlichen Unterschied zum Richten, für das ein auf die Vergangenheit bezogenes Eruiieren und Aufrechnen von Fakten wesentlich ist. Die Vermittlung bezieht sich auf die Zukunft, entscheidend für sie ist der Anspruch, eine gestörte Beziehung wiederherzustellen beziehungsweise ein Umschlagen in eine Dynamik negativer Reziprozität zu verhindern. Die vermittelnde Instanz muss nicht eine singuläre Person sein, als eine solche können auch kollektive Dritte agieren, zum Beispiel im Rahmen von Nachbarschaftsräten oder Dorfversammlungen. Als bereits zur Schlichtung überleitenden Sonderfall der Vermittlung nennt Koch die „richterliche Vermittlung“⁴⁵², bei der ein über eine Urteilsbefugnis verfügender Dritter auf eine Einigung hinwirkt, jedoch kein Urteil spricht, sondern die von den Streitparteien erzielte Einigung ratifiziert. In der Literatur wird Vermittlung zumeist hinsichtlich der Gemeinsamkeiten mit und Differenzen zu Gerichtsverfahren einerseits oder aber zu dyadischen Formen der Konfliktregelung thematisiert. Angesichts der Vielzahl und Heterogenität dessen, was unter dem Begriff der Vermittlung verhandelt wird, erscheint dieser zuweilen wie eine Residualkategorie, unter die gefasst wird, was nicht eindeutig den anderen Formen zugeordnet werden kann.⁴⁵³

Während in der Logik der Typologien eine kategoriale Trennlinie zwischen dyadischen und triadischen Verfahren, zwischen Verhandlung und Vermittlung verläuft, zeigt sich, wie oben bereits im Kontext von Erscheinungsweisen der Verhandlung thematisiert, in der Empirie ein anderes Bild. Auch wenn es klare Fälle geben mag, ist die Zuordnung eher eine Frage der Gewichtung. Gulliver diskutiert dies anhand von Beispielen, bei denen sich eine bilaterale Verhandlung der Sache nach in Richtung einer Vermittlung entwickelte. Er spricht deshalb von der Vermittlung als einer triadischen Interaktion *innerhalb* einer Verhandlung, eine Vermittlung wäre demnach primär eine bilaterale Verhandlung, die notwendig das Moment der Interaktion mit einem Dritten enthält.⁴⁵⁴ Das Postulat einer Neutralität des Vermittlers ist zwar für die Definition seiner Rolle wichtig, darf jedoch nicht mit einer Beschreibung der Praxis verwechselt werden.⁴⁵⁵ Ein nicht professionalisierter Vermittler, wie er in nichtstaatlichen Gesellschaften vorauszusetzen ist,⁴⁵⁶ wird, absichtlich oder unabsichtlich, nicht nur seine eigenen Deutungen, Vorstellungen, Kenntnisse und Annahmen in den Vermittlungsprozess einbringen, sondern auch eigene Interessen und Präferenzen einfließen lassen. Eine solche Präferenz kann beispielsweise darin bestehen, sich in dem Verfahren an einer Maxime der Fairness zu orientieren, was unter Umständen sehr zeitaufwendig ist, oder er kann es möglichst rasch beenden wollen. Tatsächliche Neutralität ist bei einem nicht professionalisierten Vermittler nicht als Normalfall vorauszusetzen, und das gilt *ceteris paribus* auch für Schlichter und Richter.

451 Koch 1976a, 105.

452 Koch 1976a, 104.

453 Greenhouse 1985, 91.

454 Gulliver 1979, 209.

455 Gulliver 1979, 212.

456 Zur Frage der Professionalisierung mediatorischen Handelns siehe die unterschiedlichen Positionen von Kai-Olaf Maiwald (2016) und Peter Münte (2016).

Einer Vorstellung von Vermittlern, die stark von institutionalisierten Rollen und von der für die Rollendefinition konstitutiven Neutralität geprägt ist, entgehen leicht Phänomene wie das folgende: Ein Unterstützer einer der Streitparteien kann die Funktion eines Vermittlers übernehmen, wenn er aufgrund eines gewissen Abstandes zum Konfliktgeschehen Möglichkeiten des Kompromisses und der Einigung sieht, welche die von ihm unterstützte Partei noch nicht sehen kann oder zum gegebenen Zeitpunkt noch ablehnt. Auch wenn er seine Parteilichkeit damit nicht grundsätzlich aufgibt und formal Unterstützer bleibt, kann er material als Vermittler agieren und auf die Kommunikation der Parteien einwirken. Hilfreich ist diese Konstellation vor allem dann, wenn eine Verhandlung überhaupt erst initiiert oder aber ihr drohender Abbruch verhindert werden soll.⁴⁵⁷ Aaron Podolefsky spricht in diesem Zusammenhang von „judicious neutrality“⁴⁵⁸. Bei den Simbu im Hochland von Neuguinea gab es einen von der Kolonialbehörde eingesetzten indigenen kommunalen Rat, dessen Mitglieder auch als Vermittler bei lokalen Konflikten wirkten. Weil jedes der Ratsmitglieder auch Teil eines Clans, Subclans und einer Subclansektion war, standen sie im Normalfall einer der Streitparteien näher als der anderen und versuchten, ihrer Vermittlerfunktion mit „besonnener Neutralität“ gerecht zu werden. „This is quite different from situations where the third party is selected because he or she is a structural intermediary.“⁴⁵⁹

Bezüglich der von einem Dritten bewirkten Versachlichung des Konfliktes lassen sich zwei Aspekte unterscheiden, die als Pole eines Kontinuums zu denken sind. Auf der Ebene konkreter Interaktionen erfüllt er die Funktion, „die Konfliktsituationen der nicht-realistischen Elemente ihrer Aggressivität zu entkleiden“⁴⁶⁰, wie Lewis Coser im Anschluss an Simmel konstatiert. Der „Ton der subjektiven Leidenschaft“ tritt zurück, „dazu kommt, daß jede Partei nicht nur Objektivere hört, sondern sich auch objektiver äußern muss, als bei unmittelbarem Gegenüberstehen“⁴⁶¹, und das ermöglicht eine Metakommunikation über den Konflikt.⁴⁶² Auf der Ebene der Rahmenbedingungen der Konfliktbeilegung dagegen vertritt der Dritte ein gesellschaftlich Allgemeines, und als Richter hat er auch die Mittel dazu, die daraus folgende Strafe durchzusetzen. „Die Wiedervergeltung aber soll nicht vom einzelnen Beleidigten oder von dessen Angehörigen ausgeübt werden, weil bei ihnen die allgemeine Rechtsrücksicht zugleich mit der Zufälligkeit der Leidenschaft verbunden ist. Sie muß die Handlung eines dritten Gewalthabenden sein, der bloß das Allgemeine geltend macht und vollführt. Insofern ist sie *Strafe*.“⁴⁶³ Während sich in der Rache lediglich subjektive Leidenschaften artikulieren, ist die Strafe Hegel zufolge Ausdruck des Allgemeinen. Der Vermittler verfügt im Unterschied zum Richter zwar nicht über Gewaltmittel zur Durchsetzung einer getroffenen Vereinbarung, mit seinem Hinzutreten aber objektiviert sich das Konfliktgeschehen und erweist sich als allgemeinen Normen unterworfen.⁴⁶⁴ Seine Funktion als Vertreter des Allgemeinen wird dann besonders anschaulich, wenn der Vermittler auch als Vertreter einer die Streitparteien übergreifenden Gemeinschaft auftritt und deren Normen zur Geltung bringt.⁴⁶⁵ Im Normalfall handelt es sich bei einem solchen Vermittler um jemanden, der bereits über ein gewisses Ansehen verfügt und der mit seiner vorübergehenden Funktion auch eigennützige Ziele, etwa des Reputationsgewinns, verfolgt, was im Extremfall sogar zu der Konstellation führen kann, die Simmel mit *Divide et impera* beschrieben hat. „Indeed, it might be that such a mediator chooses a divide-and-rule strategy. He could attempt to lead the disputants to an outcome that leaves the dispute essentially unsettled, thus weakening their relations

457 Gulliver kommentiert diese Konstellation mit der lakonischen Formel: „Sometimes anyone is better than no one at all“ (Gulliver 1979, 216).

458 Podolefsky 1990, 74.

459 Podolefsky 1990, 74.

460 Coser 1972, 71.

461 Simmel 1992, 127.

462 „In der Dreierkonstellation den Streit zur Sprache zu bringen, heißt zugleich, *über* den Streit zu sprechen, statt in actu zu streiten. Das erlaubt dem Dritten, Metakommunikation zu benutzen, also eine bestimmte Kommunikation über den Streit und über die Konfliktversionen der Parteien, die diesen nicht mehr offensteht, weil sie sofort der Streitlogik anheimfiele“ (Heck 2022, 13).

463 Hegel 1986a, 245.

464 Aubert 1972, 195.

465 Gulliver 1979, 216.

with each other, dissipating their resources and enhancing his position, or that of his subgroup, within the community.⁴⁶⁶ Das gilt vor allem, wenn die Streitparteien räumlich separiert sind und nicht direkt miteinander kommunizieren können, was für den Vermittler günstige Bedingungen dafür bietet, die von ihm übermittelten Informationen in seinem Sinne zu manipulieren. Jedenfalls ist nach Gulliver die Vorstellung eines professionalisierten, unparteiischen Vermittlers eine westliche Projektion, die in Gesellschaften ohne Zentralgewalt kaum je der Realität entspricht. Er schlägt deshalb vor, die Funktionen des Vermittlers als Positionen auf einem Kontinuum entlang zunehmender Interventionsmöglichkeiten zu begreifen. Diese Positionen bezeichnet er folgendermaßen: weitgehende Passivität („virtual passivity“), Vorsitz („chairman“), Sprecher („enunciator“), Souffleur („prompter“), Leiter („leader“) und Schiedsrichter („virtual arbitrator“).⁴⁶⁷ Allerdings sollen diese Positionen nicht als Typologie verstanden werden, sondern „as useful indices along that continuum“⁴⁶⁸, das heißt, das tatsächliche Wirken eines Vermittlers kann mittels einer relativen Gewichtung dieser Aspekte charakterisiert werden. Auch hier gilt, dass diese Gewichtung sich im Verlauf des Prozesses der Konfliktregelung verändern kann.

Zur Verdeutlichung der Differenzen von Vermittlung und Gerichtsverfahren ist das Moot⁴⁶⁹ der Kpelle (Liberia) instruktiv.⁴⁷⁰ Das Moot als Modus informeller Konfliktbeilegung fand besonders anschaulich „im Schatten des Leviathan“ statt, denn es gab auch ein zentralisiertes Gerichtssystem. Gerichtsverhandlungen und Moots unterschieden sich nicht nur hinsichtlich des Verfahrens, sondern auch im Tonfall. So waren Anhörungen vor Gericht „coercive and arbitrary“⁴⁷¹, und effektiv konnte ein Gerichtsverfahren dann sein, wenn es zwischen den Streitparteien keine Beziehung gab, zumindest keine, die nach der gerichtlichen Entscheidung weiter Bestand haben sollte. Das Gericht eignete sich mithin für Delikte wie „assault, possession of illegal charms, or theft“⁴⁷², faktisch jedoch wurden vor Gericht meist Ehestreitigkeiten verhandelt, für die es sich als besonders unzweckmäßig erwies, „because its harsh tone tends to drive spouses farther apart rather than to reconcile them“⁴⁷³. In solchen Fällen konnte das Gericht ein partikulares Urteil über eine konkrete Manifestation des Konfliktes aussprechen, den zugrundeliegenden strukturellen Konflikt aber nicht bearbeiten. Anders das Moot, das von dem Kläger initiiert wurde, der auch den Vermittler auswählte. Er war typischerweise ein Verwandter, der zugleich eine offizielle Funktion erfüllte, zum Beispiel als Stadtoberhaupt oder als Ältester des Wohnviertels, und dem man deshalb eine gewisse Kompetenz in Fragen der Vermittlung zutraute. Die Versammlung, an der Verwandte der Streitparteien sowie Nachbarn teilnahmen, fand im Haus des Klägers statt. Nach einleitenden Segenssprüchen begann die Aussprache mit Darlegungen des Klägers, worauf der Beschuldigte antwortete; beide konnten von dem Vermittler und auch allen anderen Anwesenden für Fragen und Anmerkungen jederzeit unterbrochen werden, auch konnten sich die Parteien gegenseitig befragen, und es wurden gegebenenfalls Zeugen angehört. Die Missstände wurden ausführlich erörtert, und schließlich fasste der Vermittler den Konsens, der sich in der Versammlung über den Sachverhalt gebildet hatte, zusammen. Das Moot stand für Konsens und Versöhnung, der Vermittler hatte nur begrenzte Sanktionsmittel, die von ihm verhängten Sanktionen waren milde, und einseitige Schuldzuweisungen wurden vermieden. Gibbs vergleicht das Moot daher mit einem therapeutischen Setting und betont seine kathartischen Effekte.⁴⁷⁴ Auf keiner Seite sollte das Verfahren so etwas wie Bitterkeit hinterlassen, und das bot eine Gewähr dafür, dass die erzielte Einigung stabil und die Störung der Beziehung nachhaltig beseitigt war. Entscheidend für einen erfolgreichen Verlauf war nicht nur der Vermittler, sondern das waren auch diejenigen Dritten, die an der Versammlung

466 Gulliver 1979, 217.

467 Gulliver 1979, 220.

468 Gulliver 1979, 220.

469 „The word ‚moot‘ is an ancient Anglo-Saxon word for a group of men of the community in a sort of town meeting. It leans on community consensus“ (Bohannan 1963, 291).

470 Gibbs 1963.

471 Gibbs 1963, 2.

472 Gibbs 1963, 2.

473 Gibbs 1963, 2 f.

474 Gibbs 1963, 6.

teilnahmen, als Publikum oder als mit den Parteien Interagierende. Schon ihre Anwesenheit mahnte an die Einbettung der Streitparteien in eine Gemeinschaft, gleichzeitig stellten sie sicher, dass der Konfliktgegenstand auch wirklich exhaustiv besprochen wurde, weil sie zahlreiche unterschiedliche Aspekte in die Diskussion einbringen konnten.

2.6.2.2 Schlichtung

Bei einer Schlichtung („arbitration“) willigen die Parteien vorab ein, die von dem Schlichter getroffene Entscheidung für sich als verbindlich anzuerkennen. Auch hier steht aber wie bei der Vermittlung die Wiederherstellung der Beziehung der Streitparteien mit Blick auf künftige Kooperationen im Mittelpunkt, die allerdings aus eigenen Kräften nicht dazu in der Lage sind, selbst zu einer Einigung zu gelangen. Über Zwangsmittel zur Durchsetzung dieser Entscheidung verfügt der Schlichter nicht, und das unterscheidet ihn vom Richter, der qua Amt Urteile fällt und eine Zentralgewalt hinter sich weiß. Schlichter und Richter lassen sich als Ausdifferenzierungen des Simmelschen „Schiedsrichters“ verstehen.

An dem Beispiel eines gewöhnlich als Schlichtung bezeichneten Verfahrens der Beduinen auf dem Sinai, in Palästina, Transjordanien und im Nordwesten Arabiens lässt sich die Problematik der typologischen Erfassung von Konfliktregelungen aufzeigen.⁴⁷⁵ Einerseits war dieses Verfahren formal gewiss eine Schlichtung, denn der als Schlichter anerkannte Mann verkündete eine Entscheidung, ohne aber über Mittel zu verfügen, mit denen diese Entscheidung auch gegen den Willen der Streitparteien hätte durchgesetzt werden können. Andererseits aber war es material weit mehr als eine Schlichtung und überaus aufschlussreich gerade in Bezug auf den Einfluss von denjenigen Dritten, die für die formale Definition der Schlichtung unerheblich sind. Wie ließ sich in Anbetracht fehlender Zwangsmittel sicherstellen, dass die Parteien das Verfahren nicht sabotieren (zum Beispiel durch Nichterscheinen an dem vereinbarten Termin), die unterlegene Partei der Entscheidung Folge leistet und dieselben Forderungen nicht zweimal erhoben werden? Hier kam nun der Dritte ins Spiel in Gestalt jeweils eines von den Parteien aufgebotenen Bürgen, in der Regel angesehene Männer ihrer Gruppen. Wenn eine Partei sich ihren Verpflichtungen entzog, musste der Bürge für sie einstehen und Entschädigung leisten, womit sich diese Partei die Feindschaft des Bürgen zuzog, der aus seiner Gruppe ausgeschlossen werden konnte. Auf diese Weise wurde der Bürge von einem potenziellen zu einem manifesten Stellvertreter der Partei. Das Pfand, mit dem der Bürge die Einhaltung seiner Verpflichtungen garantierte, war seine Ehre, von welcher die Beduinen wie von einem Gegenstand sprachen und die sich in dem Gesicht des Bürgen offenbarte. Frank Stewart resümiert: „The guaranty is one of a number of instances in which the Bedouin have taken a commonplace concept – in this case, reputation or honor – and formed from it a sharply defined legal instrument, which can then be put to use in a wide variety of contexts. [...] Perhaps one might say that out of the inchoate original materials a small quantity has been taken up, shaped and refined“⁴⁷⁶. Der Dritte als Bürge und als möglicher Stellvertreter⁴⁷⁷ war zentral für dieses Verfahren, durch die Subsumtion unter den Begriff der Schlichtung wird seine Funktion jedoch nahezu unsichtbar gemacht. Douglas Fry, der dieses Fallbeispiel ausführlich diskutiert, kommt daher zu dem Schluss, dass für eine Theorie von Konfliktregelungsformen sowohl der interkulturelle Vergleich wichtig ist, auf dessen Grundlage sich Gemeinsamkeiten verschiedener Kulturen postulieren lassen, die in kulturübergreifenden Typologien ihren Niederschlag finden, als auch das genaue Studium des Kulturspezifischen, denn erst in diesem Studium enthüllt sich die Fülle der Konfigurationen, in welchen der Dritte faktisch erscheinen kann.⁴⁷⁸

475 Stewart 1990.

476 Stewart 1990, 399.

477 In Auseinandersetzung mit Otto von Gierke (1910) diskutiert Stewart (1990, 405–407) die Frage, ob die Institution des Bürgen aus der der Geisel hervorgegangen ist.

478 Fry 2000, 347.

2.6.2.3 Gericht

Spittler differenziert hinsichtlich der Funktion des Richters zwischen einer „einfachen Rechtsinstanz“ und dem Gericht als „organisierter Rechtsinstanz“. Ein Gericht unterscheidet sich von einer einfachen Rechtsinstanz durch „1. eine entwickelte Rollendifferenzierung. Es gibt nicht nur einen Richter, sondern Staatsanwälte, Anwälte und einen Apparat, der Voruntersuchungen durchführt und Urteile vollstreckt (Polizei). 2. eine Professionalisierung. Die spezialisierte Tätigkeit wird als Beruf ausgeübt, der eine Ausbildung erfordert und die volle Arbeitszeit in Anspruch nimmt“⁴⁷⁹. Da bei einer richterlichen Entscheidung *ex defintione* eine Zentralgewalt als Sanktionsmacht im Hintergrund steht, interessiert sie im hier gegebenen Zusammenhang nicht für sich, sondern einerseits als Kontrastfall zu anderen Konfliktregelungsverfahren und andererseits im Hinblick auf ihre Verwobenheit mit diesen in der Praxis. Entscheidend für eine Zentralgewalt ist ein Entscheidungsmonopol, so dass sie, in einer poinierten Formulierung Carl Schmitts, „um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht“⁴⁸⁰.

Die Besonderheiten des richterlichen Handelns, die es von allen anderen hier thematischen Modi der Konfliktregelung unterscheiden, lassen sich besonders anschaulich im Vergleich mit dem Handeln von Schiedsmännern herausarbeiten.⁴⁸¹ Der Richter muss sich auf die „rechtlich erheblichen Gesichtspunkte“⁴⁸² konzentrieren, es geht ihm um ein retrospektives Konstatieren von Tatsachen als Grundlage einer Schuld-feststellung und Straffestsetzung, womit er aber vornehmlich auf den Streit Anlass und nicht auf die Konfliktursache reagiert. Über die Beilegung des Konfliktes hinaus ist hier auch die Durchsetzung von Normen wichtig, deshalb haben Strafen nicht nur die Funktion der Bestrafung, sondern auch die, „eine verletzte Norm auf sichtbare Weise wiederherzustellen“, so dass ihnen „eine symbolisch-rituelle Dimension“⁴⁸³ zukommt. Dagegen gilt das Interesse des Schiedsmannes der Zukunft, das heißt dem Finden einer Regelung, die es den Parteien gestattet, ihre aktuell gestörte Beziehung wiederherzustellen und fortzusetzen.⁴⁸⁴ Für ihn stehen „die außerrechtlichen und persönlichen Erwägungen für die Parteien im Mittelpunkt“⁴⁸⁵, der aktuelle Streitfall wird als Ausdruck eines tieferliegenden Konfliktes verstanden, dessen Ursachen im Verfahren zu bearbeiten sind.⁴⁸⁶ Anders gesagt: Je größer die soziale Distanz der Beteiligten ist, desto angemessener ist ein Gerichtsverfahren, je geringer ihre soziale Distanz ist, desto unbefriedigender muss ein Gerichtsurteil bleiben, weil es den eigentlichen Konflikt allenfalls tangiert, aber nicht lösen kann.⁴⁸⁷

479 Spittler 1980a, 7. Nicht ganz klar werden bei Spittler die Gemeinsamkeiten und Differenzen von einfacher Rechtsinstanz und Schlichtung.

480 Schmitt 2021, 19.

481 Siehe Bierbrauer et al. 1978.

482 Bierbrauer et al. 1978, 175.

483 Stollberg-Rilinger 2013, 156.

484 Generell gilt für vormoderne Konfliktbelegungsverfahren, dass sie auf Praktiken der Wiedergutmachung und des Ausgleichs basieren. Ihr Ziel ist die Wiederherstellung des sozialen Friedens und nicht, „eine obrigkeitliche Strafgewalt lückenlos geltend zu machen“ (Stollberg-Rilinger 2013, 154). Zu dieser Unterscheidung analog ist die Aleida und Jan Assmanns von zwei Denktraditionen im Kontext der Konfliktbewältigung, die sie im Rekurs auf Gerhart Schröder (1991) als metaphysische und sophistische beschreiben. Jene prozediert „grundsätzlich, logisch, abstrakt, universal“, diese dagegen „spezifisch, strategisch, konkret, situativ“. „Im einen Falle geht es um verallgemeinerbare Normen, im anderen um die kluge Ausnutzung von Spielräumen und der Gunst der Stunde in aktuellen Machtkonstellationen“ (Assmann/Assmann 1990, 31).

485 Bierbrauer et al. 1978, 175.

486 Der Impuls, Aspekte der Vermittlung auch im Strafrecht zur Geltung zu bringen, stand hinter der Einführung des Täter-Opfer-Ausgleichs (§ 46a StGB), an dem sich exemplarisch studieren lässt, wie problematisch eine Kombination der unterschiedlichen Handlungslogiken in der Praxis ist (siehe Tränkle 2007). Fatal wird es, wenn seitens der Justiz Fälle aus Gründen der eigenen Entlastung an den Täter-Opfer-Ausgleich delegiert werden, die sich von vornherein überhaupt nicht dafür eignen (siehe Jung/Krebs 2013).

487 Diese Konstellation formuliert Max Gluckman bezüglich der Lozi (südliches Afrika) folgendermaßen: „If a dispute arises between two people who are comparative strangers to each other, there is no need for the court to reconcile them, since they are associated only by a single contractual or delictual relationship which can be adjusted by a clear decision. When that has been achieved, the parties go their separate ways as far as the court is concerned. Matters of property-rights, contract or injury in permanent multiplex relationships require reconciliation; the same matters between strangers do not“ (Gluckman 1955, 55).

Der Anspruch, eine für beide Seiten gesichtswahrende, kompromissartige Lösung zu finden, zeigt sich in den traditionellen Weisen des Konfliktmanagements, die Christopher Boehm in Montenegro untersucht hat.⁴⁸⁸ Das „Court of Good Men“ war ein Gremium, das in Konfliktfällen die Interessen der Gemeinschaft an einer Regelung vertrat. Es lässt sich wohl am besten als Schlichtungsinstanz charakterisieren: Seine Entscheidungen hatten keinen bindenden Charakter und es verfügte über keine Zwangsmittel, die Gemeinschaft konnte aber informellen Druck auf die Parteien ausüben, damit sie die getroffene Entscheidung akzeptieren und ihr gemäß handeln. Aufgabe dieses Gremiums war die Aufrechterhaltung der sozialen Harmonie – strukturelle Konflikte vermochte es kaum zu lösen, wohl aber zu verhindern, dass sie zu für die Gemeinschaft destruktiven Gewaltausbrüchen eskalierten. Dabei ging es nicht um juristische Schuldrekonstruktionen, sondern das Finden eines Kompromisses, und die Männer achteten bei der Formulierung ihrer Entscheidung darauf, keine der Parteien als schuldige zu brandmarken. „As the senior judge said, they had to see that neither party went home either singing or lamenting. This expressed perfectly the spirit of Montenegrin mediation of disputes. Compromise, rather than a guilty versus not-guilty decision, was viewed to be more useful from the standpoint of the entire community.“⁴⁸⁹

Die Vorzüge vermittelnder und schlichtender Verfahren, für die das nicht durch die Durchsetzung von Individualrechten zu gefährdende Weiterbestehen der konkreten Gemeinschaft im Fokus steht, liegen auf der Hand. Allerdings warnen Michael Ashkenazi und Jan Grebe vor ihrer Verklärung. Sie seien partikularistisch und an Präzedenzfällen orientiert, außerdem stark auf lokale Macht- und Autoritätsstrukturen bezogen, was zu einer systematischen Benachteiligung Schwächerer im Allgemeinen und Frauen im Besonderen führe. „TKB [traditionelle Konfliktbearbeitung, M. J.] ist nicht der Schauplatz für universelle Menschenrechte, sondern ein begrenztes Set an Individualrechten, die den Gemeinschaftsinteressen untergeordnet werden.“⁴⁹⁰ Für diejenigen, welche diese Verfahren gegen die staatliche Justiz ausspielen wollen, stelle dies eine „unkomfortable Einsicht“⁴⁹¹ dar. Wie in postkolonialen Kontexten traditionelle und als traditionell behauptete Verfahren der Streitbeilegung zum Aufbau parasouveräner Machtpositionen instrumentalisiert werden können, hat Georg Klute aufgezeigt.⁴⁹²

Die Gründe für eine Idealisierung traditioneller Verfahren der Konfliktbeilegung liegen Sally Engle Merry zufolge in einer Fokussierung auf die Aspekte des Konsenses und der Versöhnung, die mit der Vermittlung verbunden sind, und der Ausblendung von Zwang und Macht.⁴⁹³ Am Beispiel der Waigali, die in Tälern des Hindukusch zwischen Pakistan und Afghanistan leben, zeigt sie, wie die Vermittlungen innerhalb der Dörfer die bestehenden sozialen Ungleichheiten reproduzierten. Zwar fällt der Vermittler kein Urteil und verfügte auch nominell über keine Zwangsmittel, aber: „He is always able to exert influence and social pressure to persuade an intransigent party to accept some settlement and, often, to accept the settlement the mediator advocates. The community also exerts social pressure on disputants to settle and to abide by their agreement. Supernatural sanctions are often important as well“⁴⁹⁴. Während sich die Schwächeren diesem Druck beugen mussten, hatten Grundbesitzer die Möglichkeit, sich über die Vereinbarung hinwegzusetzen und die Erfüllung ihrer darin enthaltenen Verpflichtungen einfach zu verweigern. Die eklatante Ungleichbehandlung betraf vor allem eine kastenähnliche endogame Gruppe (etwa 10 % der Dorfbewohner) mit stark eingeschränkten Rechten, die in separaten Bereichen wohnten.

488 Boehm 1984.

489 Boehm 1984, 132.

490 Ashkenazi/Grebe 2013, 129. Bezogen auf Afrika macht Nader (1991, 45) auf die häufig unterschätzten kolonialen und missionarischen Einflüsse auf vermeintlich pristin-traditionale Modi der Konfliktregelung aufmerksam.

491 Ashkenazi/Grebe 2013, 128. Zum Missbrauch traditioneller Formen der Konfliktbeilegung in Somalia siehe Schlee 2004, 174 f., zur Kollision indigener Rechtsvorstellungen mit innerstaatlichen Rechtsordnungen und anerkannten Menschenrechten siehe Schröter 2011.

492 Klute 2004.

493 Merry 1982, 20. Aber auch bei Mediationen in der modernen Gesellschaft wird das Kriterium der Freiwilligkeit häufig nicht hinreichend ernst genommen: „Strukturelle Zwänge für beide Parteien oder ein ‚sanfter Druck‘ auf eine Partei zur Teilnahme am Mediationsprozess erscheinen jedenfalls oft nicht als Problem. Man könnte es auch so formulieren: Es scheint keine ausgeprägte Sensibilität für Fragen der Autonomiewahrung im Mediationsprozess zu geben“ (Maiwald 2016, 21).

494 Merry 1982, 31 f.

Für sie bedeutete der Gang vor ein ordentliches Gericht eine Chance auf Gerechtigkeit, weil die Gerichte keine Statusunterschiede anerkannten.

In seiner Studie zur Handhabung von Konflikten in einem Dorf im Bayerischen Wald konstatiert Todd, dass es verpönt ist und eine Form der Eskalation bedeutet, wenn sich ein Dorfbewohner zur Beilegung eines Konfliktes an eine Instanz außerhalb des Dorfes wendet, „for it means that resolution may well be achieved by reference to norms other than those which prevail within the community“⁴⁹⁵. Für die Marginalisierten der Dorfgemeinschaft führt dies in eine nicht aufzulösende Beziehungsfalle: Ihren Anliegen können sie aufgrund ihrer marginalen Position innerhalb des Dorfes keine Geltung verschaffen, deshalb müssen sie sich an eine externe Instanz wenden, was aber von der Dorfgemeinschaft als Affront verstanden wird, womit sich ihr Status als Marginale zementiert.⁴⁹⁶

Das Bild des unvoreingenommenen und unparteiischen Vermittlers ist nach Gulliver Produkt einer idealisierenden westlichen Projektion: „The ghost of the neutral (or impartial, or disinterested) mediator tends to haunt the scene“⁴⁹⁷. Es sei einer einseitigen Betrachtung der Verfahrenslogik bei gleichzeitiger Ausblendung der jeweiligen Rahmenbedingungen geschuldet, und die Äquivokation begünstige die projektive Übertragung von Struktureigenschaften von Mediationsverfahren moderner Gesellschaften auf vormoderne „mediations“. Kai-Olaf Maiwald betont, dass sich die Mediation in der zeitgenössischen Gesellschaft nicht auf historisch frühere und äußerlich ähnlich erscheinende Vermittlungsformen zurückführen lasse, was daran liege, „dass das, was wir heute unter Mediation verstehen, einer modernen Denkweise entspringt, die primär weder von pragmatischen Überlegungen geleitet noch äußeren Zwängen geschuldet ist. Als neuartige Form der Konfliktbearbeitung ist die Mediation eine als sozial erwünscht markierte Alternative oder Ergänzung zu rechtlichen und lebensweltlichen Formen der Bearbeitung“⁴⁹⁸. Wie die Rede von „Alternative“ und „Ergänzung“ markiert, könne die Mediation in der modernen Gesellschaft nicht der Normalfall der Konfliktbearbeitung sein, weil sie eine spezifische und empirisch unwahrscheinlich gewordene Konstellation von Kooperationsorientierung bei gleichzeitiger Kooperationsunfähigkeit zur Voraussetzung habe.⁴⁹⁹ Im Kontext der Anforderungen an Mediatoren unter diesen Umständen wird auch die Frage nach der Professionalisierungsbedürftigkeit und der faktischen Professionalisiertheit mediato- rischen Handelns virulent.

Die Friktionen, die aus einer Parallelität staatlicher und indigener Justiz erwachsen können, hat Hans-Jürgen Brandt anhand des Rechtspluralismus in Peru und Ecuador ausführlich geschildert.⁵⁰⁰ Der staatlichen Justiz werden Fälle übergeben, wenn die Delikte so gravierend sind, dass die indigene Justiz über keine geeigneten Mittel der Bestrafung verfügt.⁵⁰¹ Dabei stellt dieses Delegieren schon für sich genommen eine Sanktion dar, denn der Täter „wird einem Rechtssystem übergeben, in dem andere Werte und Normen gelten als in der Comunidad, in dem er sich i. d. R. nicht in seiner indigenen Muttersprache verteidigen kann, in dem die Richter den soziokulturellen Kontext der Tat kaum verstehen und in dem es nicht mehr um eine Versöhnung oder einen Vergleich geht“⁵⁰². Bei den Manga im Hochland von

495 Todd 1978, 107.

496 Todd 1978, 119.

497 Gulliver 1977, 46. Die Vorbehalte, auf die eine unparteiische Instanz stößt, schildert er am Beispiel der Arusha: Eine solche Instanz ist ihrer Meinung nach nicht vertrauenswürdig, da sie in Wirklichkeit einer der Streitparteien zuneige, wenn sie aber tatsächlich neutral sein sollte, ist sie ungeeignet, weil sie kein Interesse an einer der beiden Parteien habe und also die lebensweltlichen Zusammenhänge ignoriere, auf die es bei der Konfliktbeilegung ankommt (Gulliver 1963, 232).

498 Maiwald 2016, 7; siehe auch den Beitrag von Münte in diesem Band.

499 Maiwald 2016, 23 f.

500 „Legal pluralism‘ refers to the normative heterogeneity attendant upon the fact that social action always takes place in a context of multiple, overlapping ‚semi-autonomous social fields‘, which, it may be added, is in practice a dynamic condition“ (Griffiths 1986, 38). Ein konzeptionelles Problem des Rechtspluralismus besteht in der unklaren Abgrenzung einer Rechtsordnung von normativen Ordnungen und Formen sozialer Kontrolle im Allgemeinen (siehe Merry 1988, 871; Tamanaha 1993, 212). Zum Phänomen des Rechtpluralismus siehe auch F. von Benda-Beckmann 1994; Teubner 1995; Vanderlinden 1971; Weber 1980, 16 f.

501 Brandt 2016, 164; siehe auch den Beitrag von Brandt in diesem Band.

502 Brandt 2016, 270.

Neuguinea lernten Delinquenten dagegen, sich mit der staatlichen Justiz zu arrangieren. Die von der Kolonialregierung eingeführten Gefängnisstrafen verloren rasch ihren Schrecken: „The Manga rapidly learned that the synonym for going to jail was ‚going to eat meat and rice‘⁵⁰³. Die Arbeit, die sie während ihrer Gefangenschaft verrichten mussten, war leichter als die, welche ihnen in ihren Gemeinschaften oblag, und die Verpflegung war besser. Für Unmut sorgten die Maßnahmen der staatlichen Justiz bei den Angehörigen der Gefängnisinsassen, die für sich selbst sorgen und deren Arbeiten mit übernehmen mussten. Auch kann das staatliche Recht zuvor nicht gegebene Möglichkeiten der Manipulation für die eigenen Zwecke eröffnen. Ioan Lewis hat eine List der nomadischen Kamelhirten Somalias geschildert, die es ihnen erlaubt, ihre Fehden trotz staatlichen Verbots fortsetzen können. Ein Clan, der einen Angriff auf einen anderen vorbereitet, lanciert diese Information an die Behörden, schlägt dann aber einige Tage früher als angekündigt zu: „The forces of law and order then tend to arrive after the assailant had struck and just as the outraged group is preparing its reprisal“⁵⁰⁴. Indem die „forces of law“ gegen den geschädigten Clan vorgehen und ihn von seinem Gegenschlag abhalten wollen, agieren sie faktisch wie Verbündete des ersten Clans.

Ein interessantes, im Übergang von der traditionellen Vermittlung zu gerichtlichen Verfahren entstandenes Phänomen schildert Bernard Gallin am Beispiel des ländlichen Taiwans. Traditionell war es wichtiger, eine lokale Streitigkeit auf eine Weise beizulegen, die den Parteien die Möglichkeit der Gesichtswahrung bot, als einem abstrakten Ideal der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Mit dem Nachlassen der Wirkung der eingelebten Mechanismen der sozialen Kontrolle gewann es für Personen, die mit dem Ergebnis einer solchen Beilegung unzufrieden waren, an Attraktivität, sich an die Behörden zu wenden und Gerichtsverfahren anzustrengen, wenn sie sich davon Vorteile versprachen. Tatsächlich aber scheuten Polizei, örtlichen Beamte und Gerichte davor zurück, sich in lokale Konflikte einzumischen, denn eine Intervention war mit Aufwand verbunden und barg immer auch die Gefahr, sich Feinde zu machen. „In almost all cases, the police’s advice seems to be that it is better not to waste time and money by going to court, but rather to mediate a settlement.“⁵⁰⁵ So ergab sich die eigentümliche Konstellation, dass die Regierung nicht etwa die Durchsetzung von Gerichtsverfahren gegenüber den traditionellen Konfliktlösungskonzepten forcierte, sondern im Gegenteil an diesen Konzepten festhielt.

Bewährt hat sich in manchen Fällen das Einsetzen von Mitgliedern der indigenen Gesellschaft als vermittelnde Dritte sowohl bei Konflikten innerhalb dieser als auch zwischen ihr und der kolonialen Zentralgewalt, wie Tobias Schwörer dies für das Hochland Neuguineas nachgezeichnet hat. Diese Personen waren mit den praktischen Gepflogenheiten vertraut, genossen hohe Akzeptanz und waren dadurch, dass ihnen sowohl richterliche als auch exekutive Befugnisse übertragen wurden, dazu in der Lage, rasch Entscheidungen zu treffen und auch umzusetzen.

Influential village officials could single-handedly pacify whole local groups, even regions, albeit protecting their own interests at the same time. Such powerful and influential middlemen were widely accepted because similar leadership personalities existed in precolonial time, and because the seizing and exploiting of power corresponded with the traditional ethos and was not negatively sanctioned.⁵⁰⁶

Das bedeutet kehrseitig auch, dass die Akzeptanz dieser Dritten an bestimmte Rahmenbedingungen wie die Möglichkeit einer aus indigener Perspektive schlüssigen Interpretation ihres Handelns geknüpft war, was der Generalisierbarkeit des Befundes enge Grenzen setzt.

2.7 Fazit

Die Ausgangsfrage bestand darin, wie die Dynamik negativer Reziprozität mit der ihr inhärenten Neigung zur Eskalation gestoppt oder doch zumindest so eingehegt werden kann, dass ihre sozialdestruktiven

503 Pflanz-Cook/Cook 1979, 190.

504 Lewis 1961, 29.

505 Gallin 1967, 89.

506 Schwörer 2021, 103 f.

Auswirkungen beherrschbar werden. Negative Reziprozität, deren strukturelle Nichtstillstellbarkeit dem wirkmächtigen Mechanismus der wechselseitigen Rekursion geschuldet ist, scheint, einmal in Gang gekommen, unbeirrt und unbarmherzig voranzuschreiten und alles zu affizieren, was mit ihr in Berührung kommt. Warum aber, um die diesem Beitrag vorangestellte Sentenz von Robert Jervis aufzugreifen, war die Menschheit dann überhaupt überlebensfähig und hat sich nicht schon längst ausgerottet? Die rekursive Dynamik ist nur eine Seite der Medaille, und nur bei einer einseitigen Fokussierung auf sie kann das Bild entstehen, dass Konflikte mit Notwendigkeit auf einen dystopischen Zustand hinauslaufen. Mit der Rekursivität der Reziprozität lässt sich die prozessuale Dimension erklären, in welcher jede Handlung eine Reaktion aufruft, die ihrerseits nach einer Reaktion verlangt etc. In der Praxis sind aber die drei anderen Dimensionen der vorgeschlagenen Heuristik ebenfalls beteiligt. Die jeweilige Ausprägung dieser Dimensionen kann eine Konfliktbeilegung begünstigen oder obstruieren, und in jeder kann der Dritte von Bedeutung sein: als Element der kulturell-normativ-institutionellen Rahmenbedingungen, als objektiver Bestandteil der Situation und auch als Teil der jeweiligen Situationsdefinitionen der Beteiligten sowie ihrer individuellen Dispositionen. Einerseits werden Rahmenbedingungen, Situation und subjektive Dispositionen durch die prozessuale Dynamik der Reziprozität integriert, andererseits können sie an jeder Sequenzstelle des Verlaufes diesen modulieren und auf einen Umschlag der negativen in positive Reziprozität hinwirken.

3 Die Bedeutung materieller Kultur im Kontext des Konfliktmanagements

3.1 Objekt, Symbol, Bedeutsamkeit

Wenn im Folgenden die Rolle materieller Kultur im Kontext von Prozessen der Konfliktbeilegung thematisiert wird, so geht es weniger um den technisch-instrumentellen Aspekt der Verwendung von Objekten⁵⁰⁷ als vielmehr um die ihnen zugeschriebenen symbolischen Qualitäten. Die Bedeutung im Sinne der Funktionalität eines Objekts ist also zu unterscheiden von seinen Symbolbedeutungen. Bezogen auf Artefakte erweist sich Peter Achinstains Differenzierung von Designfunktion („design function“), Gebrauchsfunktion („use function“) und Dienstfunktion („service function“) als hilfreich,⁵⁰⁸ die sich anhand des Tomahawks, der von den nordamerikanischen Indianern zu einer Waffe umgewidmeten kurzstieligen europäischen Axt, erläutern lässt.⁵⁰⁹ Die Designfunktion dieses Objektes, das heißt die Intention, mit der es hergestellt wurde, war die einer Verwendung als Werkzeug zur Holzbearbeitung; seine Gebrauchsfunktion nach der umwidmenden Aneignung durch die Indianer war die einer Waffe; eine denkbare Dienstfunktion wäre es, als Exponat in einer Ausstellung das Interesse von Besuchern auf sich zu ziehen.⁵¹⁰ Dieses gewiss stark simplifizierende Beispiel verdeutlicht, dass die drei Funktionen nicht auf derselben Ebene liegen. Entscheidend für die Rekonstruktion der Bedeutung eines Gegenstandes sind die möglichen und tatsächlich verwirklichten Gebrauchsfunktionen, die seine Funktionalität ausmachen. Die Gebrauchsfunktionen sind stets reichhaltiger als die Designfunktion, die in die Planung und Herstellung eingegangenen Intentionen. Wie zahlreiche ethnologische Studien zum

507 Zur Vermeidung von Missverständnissen sei ausdrücklich gesagt, dass „Objekt“, „Gegenstand“ und „Ding“ hier weitgehend gleichbedeutend verwendet werden, wie dies auch dem alltäglichen Sprachgebrauch entspricht.

508 Achinstein 1977.

509 Peterson 1971; siehe auch Jung 2020a, 618 f.

510 Ein anderes Beispiel geben die Türen des gepanzerten Militärfahrzeugs Dingo, das während des sogenannten Karfreitagsgefechtes am 2. April 2010 im Rahmen des Afghanistan-Einsatzes der Bundeswehr bei Isa Khel in eine Sprengfalle geriet (siehe hierzu ausführlich den Beitrag von Stefan Burmeister in diesem Band). Zwei der Türen wurden von den Bewohnern in einem Flussbett verbaut und am 9. September 2011 von der Bundeswehr geborgen („Operation Tür“). Die Designfunktion der mehrere hundert Kilogramm schweren Türen lag darin, den Ein- und Ausstieg in das Einsatzfahrzeug zu ermöglichen und in geschlossenem Zustand die Insassen zu schützen; ihre Gebrauchsfunktion, die sie in dem Flussbett erfüllten, war die eines Prall- und Hochwasserschutzes; ihre Dienstfunktion war für die Taliban die einer Trophäe, und für die Bundeswehr sind die Türen „nun Teil ihrer Gedenkkultur – und spinnt man den Faden weiter zur Ausstellung im Militärhistorischen Museum Dresden, ist eine von ihnen zwischenzeitig ein didaktisches Exponat zur Geschichtsvermittlung“ (Burmeister in diesem Band).

Komplex der kulturellen Aneignung belegen, werden nämlich im Prozess der Aneignung Gebrauchsfunktionen realisiert, die nicht der Designfunktion entsprechen müssen.⁵¹¹ Die Dienstfunktion ist dagegen ein Rahmungsphänomen, das mit einer oder mehreren Gebrauchsfunktionen in Zusammenhang stehen kann, aber nicht notwendigerweise muss. Während man, zumindest im Prinzip, die Funktionalität als Gesamtheit möglicher Gebrauchsfunktionen immanent aus dem Gegenstand heraus rekonstruieren kann, ist das bei der Designfunktion schwierig und bei Dienstfunktionen ohne Kontextinformationen kaum möglich. Methodologisch folgt daraus, dass in archäologischen Zusammenhängen, wenn nur das Objekt als solches zur Verfügung steht, die Rekonstruktion der Funktionalität am Anfang stehen muss. Erst auf dieser Grundlage lassen sich dann Überlegungen dazu anstellen, welche Designfunktionen seiner Herstellung zugrunde lagen und welche Dienstfunktionen es möglicherweise nahelegte.⁵¹² Zu den Dienstfunktionen zählt auch die Aufladung des Objektes mit symbolischen Bedeutungen.

„Symbol“ und „Zeichen“ werden vielfach synonym gebraucht,⁵¹³ woraus terminologische Verlegenheiten resultieren, die an dieser Stelle nicht gelöst, sondern nur dezisionistisch sistiert werden können. Wir verwenden „Symbol“ zum einen in einem engeren Sinne, also in Markierung der Differenz zu „Zeichen“, andererseits aber auch im Sinne eines diese Unterscheidung übergreifenden Oberbegriffs. Das mag dadurch gerechtfertigt sein, dass Symbole immer auch Zeichen sind, umgekehrt Zeichen aber keine Symbole sein müssen.⁵¹⁴ Wenn im Laufe der Zeit ihre Symbolbedeutung verblasst, können Symbole zu bloßen Zeichen werden, dass umgekehrt Zeichen Symbolcharakter annehmen, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber doch an nicht eben wahrscheinliche Zusatzbedingungen geknüpft. Der Gebrauch von „Symbol“ im engeren Sinne basiert auf der Annahme einer Verbindung von Symbol und Symbolisiertem, die Ferdinand de Saussure folgendermaßen formuliert: „Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, daß es niemals ganz beliebig ist; es ist nicht inhaltslos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Das Symbol der Gerechtigkeit, die Waage, könnte nicht etwa durch irgend etwas anderes, z. B. einen Wagen, ersetzt werden“⁵¹⁵. Wichtig ist die Betonung des Graduellen in den Beziehungen von Bezeichnung und Bezeichnetem: Wie die Beziehungen beschaffen und wie stark sie sind, ist eine empirische Frage und keine der begrifflichen Vorentscheidung; Symbol und Zeichen markieren die Pole eines Kontinuums und keine binäre Unterscheidung. Jürgen Habermas schlägt daher vor, die Funktionen „von sinnlichem ‚Ausdruck‘, anschaulicher ‚Darstellung‘ und reiner ‚Aussagebedeutung‘ auf einer Skala fortschreitender Dekontextualisierung und Objektivierung anzuordnen“⁵¹⁶.

Wie Dieter Mersch im Rekurs auf Ernst Cassirer konstatiert, erfolgt bei arbiträren Zeichen die Repräsentanz von etwas *durch* etwas anderes, die Zeichen stehen für etwas, das sie selbst nicht sind, während bei Symbolen die Präsenz von etwas *in* etwas anderem vollzogen wird, wodurch sich zugleich auch die Frage nach der Materialität stellt.⁵¹⁷ Die Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem ist wesentlich negativ, die von Symbol und Symbolisiertem dagegen affirmativ. Karl-Siegbert Rehberg hat eine Unterscheidung

511 Zum Konzept der kulturellen Aneignung siehe Hahn 2011.

512 Zu einer Hermeneutik materieller Kultur und ihrer Anwendung siehe zum Beispiel Jung 2003a; 2003b; 2004a; 2004b; 2005; 2006; 2009; 2012; 2015; 2018a; 2018b; 2020b; 2023.

513 „Der ‚Ausdruck‘ Symbol kann ein arbiträres, konventionelles Zeichen, aber auch das Gegenteil, ein durch Analogie oder durch einen Sachzusammenhang motiviertes Zeichen bedeuten“ (Kurz 1982, 66).

514 „Symbole sind zweifellos Zeichen, es fragt sich nur, ob auch alle Zeichen Symbole sind“ (Göhler 2002, 32). Wilbur Urban (1939, 413 f.) klassifiziert Zeichen als „abgestorbene“ Symbole; mit Charles Sanders Peirce könnte man von einer degenerierten dreistelligen Relation sprechen (siehe Apel 1975, 225–227). Dan Sperber vermutet gar, dass hinter der Fähigkeit zur Symbolbildung ein autonomer kognitiver Apparat steht, „der neben den Mechanismen der Wahrnehmung und des Begriffsapparats an der Herausbildung des Wissens und dem Funktionieren des Gedächtnisses teilhat“ (Sperber 1975, 9).

515 de Saussure 1967, 80. Diese Auffassung steht bekanntlich im Gegensatz zu der von Peirce, der die Notwendigkeit einer solchen Verbindung negiert: „Ein *Symbol* ist ein Repräsentamen, das seine Funktion ohne Rücksicht auf irgendeine Ähnlichkeit oder Analogie mit seinem Objekt erfüllt und ebenso ohne Rücksicht auf irgendeine *faktische* Verbindung damit, sondern einzig und allein, weil es als ein Repräsentamen interpretiert wird“ (Peirce 1991, 48). Zu den auf de Saussure einerseits und Peirce andererseits zurückgehenden semiotischen Theorietraditionen siehe Hahn 2003, 41 f.

516 J. Habermas 2001, 61.

517 Mersch 2004, 36.

von „Repräsentanz-Zeichen und Präsenz-Symbolen“⁵¹⁸ vorgeschlagen: Die Funktion von Zeichen liegt demnach in dem Bereich „der Repräsentanz und der arbiträren Verweisungen“⁵¹⁹, die Domäne der Symbole dagegen sind „Identität und substantielle Stellvertretung (Verkörperung, Präsenz, Sichtbarkeit, Emanation)“⁵²⁰. Zeichen referieren auf etwas, Symbole vergegenwärtigen etwas.⁵²¹

Lars Oswaldt erläutert diese Differenz von Zeichen und Symbol anhand der langobardischen Auffassung:

Der Grundstückseigentümer warf dem Erwerber eine Erdscholle, einen Strohalm und je einen Zweig der fruchttragenden Bäume seines Grundstücks sowie einen Handschuh und das Messer, mit dem er die Zweige von den Bäumen abgeschnitten hatte, in den Schoß. Bei Scholle, Strohalm und Zweigen handelt es sich nicht um Rechtssymbole, sondern um Zeichen. Sie sollten keinen rechtlichen Gedankeninhalt zum Ausdruck bringen, sondern das zu übereignende Grundstück repräsentieren, damit es gegenständlich in den Rechtsakt einbezogen werden konnte. Der Handschuh hingegen ist ein Rechtssymbol. Durch sein Zuwerfen wurde die Übereignung nicht nur bewirkt, sondern auch auf anschauliche Weise zum Ausdruck gebracht: Er ist ein getreues Abbild der Hand, durch die die Herrschaft ausgeübt wird. Das Zuwerfen dieses Herrschaftssymbols verkörperte den Übergang der mit der Eigentümerstellung verbundenen Herrschaftsrechte.⁵²²

Auch lassen sich die Differenzen von Zeichen und Symbolen anhand der unterschiedlichen Verständnisse des Abendmahls aufzeigen: Während die katholische und die lutherische Kirche von einer Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein ausgehen, diese also Präsenzsymbole sind, nehmen die reformierten Kirchen eine Idealpräsenz an, hier sind Brot und Wein keine heilsbedeutsamen sakralen Objekte, sondern Repräsentanzzeichen, die im Rahmen einer Gedächtnisfeier auf Christus lediglich verweisen.⁵²³ Das Beispiel ist auch deshalb aufschlussreich, weil aus einer Beobachterperspektive bezüglich der liturgischen Abläufe, die einander ja sehr ähnlich sind, kaum zu entscheiden wäre, ob Brot und Wein als Symbole oder als Zeichen fungieren. Die darin auch zum Ausdruck kommende Unschärfe von Symbolen ermöglicht den Beteiligten eine gewisse Indifferenz gegenüber dem, wie andere die Symbole verstehen, anders als dies bei diskursiv-analytischen Texten der Fall wäre.⁵²⁴

Mit Jürgen Link⁵²⁵ lässt sich die Unschärfe von Symbolen damit erklären, dass ein Symbol aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist: der visuellen Komponente einer *pictura* und der sprachlichen einer *subscriptio*. Die Mehrdeutigkeit eines Symbols als „semantische Vereinigung der beiden komplexen Signifikate“⁵²⁶ resultiert nun daraus, dass derselben *pictura* mehrere *subscriptiones* zugeordnet werden können. Anschaulich wird dies in den verschiedenen Facetten der Symbolbedeutung des Mudyi-Baumes (*diplorhyncus condylocarpon*) bei den Ndembu (zentrales und südliches Afrika), die Victor Turner herausgearbeitet hat.⁵²⁷ Wird dieser Baum angeritzt, so tritt ein milchiger Saft heraus, weshalb er auch als „milk tree“ bezeichnet wird und allgemein ein Symbol für Weiblichkeit ist, das aber zahlreiche Facetten

518 Rehberg 2001, 47. Vgl. hierzu auch Susanne Langers Unterscheidung von präsentativen und diskursivem Symbolismus (Langer 1979, 86–108). An Langer anschließend, kritisiert Alfred Lorenzer die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine Zerstörung der sinnlichen Symbolik durch Verbalisierung, die Unterordnung des Rituellen unter die Wortverkündigung, und spricht von einer „Umpolung der Liturgie von der sakramentalen Verehrung des Numinosen zur katechetischen Volksbelehrung“ (Lorenzer 1984, 184).

519 Rehberg 2001, 26.

520 Rehberg 2001, 22. Die symbolischen Formen sind, in einer prägnanten Formulierung Cassirers, nicht bloße Spiegel, „sondern sie sind statt solcher indifferenter Medien vielmehr die eigentlichen Lichtquellen“ (Cassirer 1953, 27).

521 Schlögl 2004, 18.

522 Oswaldt 2006, 140 f.

523 Stollberg-Rilinger 2013, 83 f.; zur Symbolbedeutung von Blut siehe auch den Beitrag von Ferdinand Sutterlüty in diesem Band. Die idealtypische Unterscheidung von „Präsenzkulturen“, in denen die Dinge einen inhärenten Sinn haben, und „Sinnkulturen“, in denen der Sinn der Dinge erst durch hermeneutische Operationen erschlossen werden muss, hat Hans Ulrich Gumbrecht (2004, 99–106) ausgeführt.

524 Zu der charakteristischen Unschärfe in der Beziehung von Objekt und Bedeutung siehe ausführlich Hahn 2003.

525 Siehe Link 1985, 165–194.

526 Link 1985, 168.

527 Turner 1967, 51–54; siehe auch Strecker 1988, 20.

hat. Turner identifiziert mehrere Bedeutungsketten, entlang derer sich Bedeutungen von unterschiedlichen Graden der Abstraktheit und Konkretheit unterscheiden lassen. Eine dieser Ketten lautet: weibliche Brust, Muttermilch, Mutter-Kind-Beziehung, mütterliche Verwandtschaftslinie, Stamm; eine andere: Entwicklung der Brüste, Frausein, eine verheiratete Frau sein, Kinder gebären; eine weitere meint den Prozess der Erlernens der Fertigkeiten, der Rechte und der Pflichten, die mit dem Frausein verbunden sind. Auch ist der Mudyi-Baum ein wichtiges topisches Symbol als Ort der Mütter, der Ahnen und von Initiationshandlungen. „However, despite this multiplicity of senses, Ndembu speak and think about the milk tree as a unity, almost as a unitary power. They can break down the concept ‚milk tree‘ cognitively into many attributes, but in ritual practice they view it as a single entity. For them it is something like Goethe’s ‚eternal womanly‘, a female or maternal principle pervading society and nature.“⁵²⁸

Unschärfe und „Bedeutungsüberschuss“⁵²⁹ von Symbolen sind also kein Mangel der symbolischen Kommunikation, vielmehr liegen in ihr spezifische Chancen, wie Barbara Stollberg-Rilinger bezüglich Mittelalter und Früher Neuzeit gezeigt hat. Während die diskursive, zeichenhaft vermittelte Kommunikation abstrakt und auf Eindeutigkeit ausgelegt ist, erscheint die symbolische Kommunikation als „momenthaft verdichtet, sinnfällig, mehrdeutig und unscharf, läßt also mehr Spielraum für unterschiedliche Assoziationen und Bedeutungszuschreibungen“⁵³⁰. Divergierende Symboldeutungen der Beteiligten, die möglicherweise die Handlungsfähigkeit einer Gruppe gefährden, können daher unthematisiert und hinter „Freiwilligkeitsfiktionen und Konsensfassaden“⁵³¹ verborgen bleiben: „Gerade die Unschärfe symbolischer Botschaften, hinter der unterschiedliche Situationsdeutungen zum Verschwinden gebracht wurden, ermöglichte vielfach erst kollektives Handeln“⁵³². Auf diese Weise erfüllt die Mehrdeutigkeit der Symbole eine integrative Funktion.⁵³³ Die diskursive Kommunikation zielt auf analytische Zergliederung und Ausdifferenzierung, die symbolische Kommunikation dagegen auf Vereinheitlichung, und Symbole „entziehen sich der Form, Aussagestruktur und dem diskursiven Begründungszwang des Arguments“⁵³⁴. Auch im Falle von Rang-, Status- und Präzedenzkonflikten, wie sie für die Frühe Neuzeit typisch waren, kann dank der Symbolbedeutungen materieller Kultur der Anschein des Einvernehmens und der Einmütigkeit evoziert werden.⁵³⁵ Dadurch, dass Symbolbedeutungen die Lebenswelt gleichsam durchdringen, können sie unterhalb einer Schwelle der Explizitheit bleiben, deren Überschreiten Ablehnung oder Protest zur Folge hätte: „Particularly when the message is a political one and encodes status difference, material culture can speak sotto voce“⁵³⁶.

In Bezug auf die Unschärfe in der Relation von Symbol und Symbolisiertem sind Hegels Ausführungen zum Symbolbegriff aufschlussreich, die er in seinen „Vorlesungen über die Ästhetik“ entwickelte.⁵³⁷

528 Turner 1967, 54.

529 Arlinghaus 2009, 281.

530 Stollberg-Rilinger 2004, 499.

531 Stollberg-Rilinger 2004, 519.

532 Stollberg-Rilinger 2004, 522. Das gilt besonders für dingliche Symbole, denn Objekte ermöglichen es „durch ihre variable Semantisierung [...], Differenzen zu überbrücken oder zumindest zu kaschieren“ (Rudolph 2021, 651). Zu symbolisch produzierten Fiktionen von Einheit und Eindeutigkeit siehe auch Rehberg 1997, 106.

533 Oswaldt 2006, 143. Genau diese Integrations- und Ordnungsleistung des Symbolischen im Bereich des Politischen übersieht ein Ansatz, der zwischen „symbolischer Politik“ einerseits und „richtiger“, das heißt instrumenteller, gestaltender und problemlösender Politik unterscheidet, wie etwa in den Arbeiten von Murray Edelman (2005). Das Symbolische wird hier nicht als konstitutiver Faktor für das Politische behandelt, sondern zu einer bloß inszenatorischen Scheinwelt abgespalten (kritisch zu diesem Ansatz siehe Görner 2002; Rehberg 1997).

534 Soeffner 2004, 43; siehe auch Rehberg 1998, 392.

535 „Selbst die prinzipielle Unvereinbarkeit der Ordnungsvorstellungen Ranghierarchie versus Egalität ließ sich durch den Objektgebrauch geschickt kaschieren, weil die Ambivalenz und Deutungsoffenheit der materiellen Kultur unterschiedliche Lesarten erlaubte“ (Rudolph 2021, 671).

536 McCracken 1988, 69.

537 Wichtiger Stichwortgeber für Hegels Symboltheorie war Friedrich Creuzer (1810–12; siehe Hegel 1986c, 402–404 sowie Gadamer 1980; Jamme 2007, 494 f.).

„Daß das Symbol seinem eigenen Begriff nach wesentlich *zweideutig* bleibt“⁵³⁸, erläutert er anhand der Symbolbedeutungen des Löwen (Großmut), des Fuchses (List), des Kreises (Ewigkeit) und des Dreiecks (Dreieinigkeit).⁵³⁹ Die genannten Entitäten besitzen jeweils die Eigenschaften, die sie symbolisieren, sie gehen aber nicht in diesen auf, sondern haben weitere Eigenschaften, die für ihre Symbolfunktion aber unerheblich sind. „So ist der Löwe z. B. nicht nur stark, der Fuchs nicht nur listig, besonders aber hat Gott noch ganz andere Eigenschaften als diejenigen, welche in einer Zahl, einer mathematischen Figur oder Tiergestalt können aufgefaßt werden.“⁵⁴⁰ Auf fremde Kulturen bezogen, resultiert daraus die Ungewissheit, ob eine Entität überhaupt als Symbol zu verstehen ist und der Symbolisierung welcher Eigenschaft sie gegebenenfalls dient:

In der Welt der altpersischen, indischen, ägyptischen Gestalten und Gebilde ist uns deshalb, wenn wir zunächst hineintreten, nicht recht geheuer; wir fühlen, daß wir unter *Aufgaben* wandeln; für sich allein sagen uns diese Gebilde nicht zu und vergnügen und befriedigen nicht nach ihrer unmittelbaren Anschauung, sondern fordern uns durch sich selber auf, über sie hinaus zu ihrer Bedeutung fortzugehen, welche noch etwas Weiteres, Tieferes als diese Bilder sei⁵⁴¹.

Hegels treffend das Unbehagen an Symbolen aus fremden Kulturen artikulierendes Diktum, „daß wir unter Aufgaben wandeln“, gilt in besonderer Weise für archäologische Objekte, die daraufhin zu befragen sind, worin ein möglicher symbolischer Gehalt bestanden haben könnte. An Hegel anknüpfend, bemerkt Friedrich Theodor Vischer, dass es von dem gewählten „Vergleichungspunkt“, dem strukturellen Gemeinsamen von Symbol und Symbolisierten abhängt, ob ein Symbol aus sich selbst heraus verständlich ist: „Daß ein Flügel Schnelligkeit bedeutet, errät sich leicht; daß ein Schiff die christliche Kirche bedeutet, sähe ich nicht ein, wenn ich es nicht schon wüßte, ein Löwe bedeutet herkömmlich häufiger Großmut als Mut, und er ist doch eben nicht besonders großmütig“⁵⁴². Nicht selbsterklärend sind esoterische Symbole, die durch einen Prozess der Verrätselung, etwa mittels des Rebus-Prinzips, gewonnen wurden,⁵⁴³ wie beispielsweise der Fisch als christliches Symbol, das auf der Homophonie des Akronyms eines Glaubensbekenntnisses und des griechischen Wortes für „Fisch“ beruht.

Umberto Eco betont die Nützlichkeit von Hegels Ausführungen zum Symbol und dessen Unschärfe, wenn es darum geht, das semiotische Phänomen der Korrelation eines Ausdrucks mit einem „Inhaltsnebel“⁵⁴⁴ zu verstehen. Zur Erläuterung buchstabiert Eco die möglichen Symbolbedeutungen eines Wagenrades aus: Ein in einem ländlichen Kontext an einer Haustür befestigtes Wagenrad kann Zeichen für die Werkstatt eines Stellmachers sein, aber auch für ein Restaurant mit ländlicher Küche oder den Ort des lokalen Rotary Clubs. Für eine Symbolbedeutung in engerem Sinne kann die Unendlichkeit der Kreisform von Relevanz sein, die Positionierung der Nabe in derselben Entfernung zu den Punkten des Kreises, die strahlenartige Symmetrie der Speichen, während andere Eigenschaften des Rades wie das Material oder der Status als Artefakt unberücksichtigt bleiben können.⁵⁴⁵ Vor diesem Hintergrund bietet sich das Rad als Symbol an beispielsweise für

538 Hegel 1986c, 397.

539 Hegel 1986c, 395.

540 Hegel 1986c, 396.

541 Hegel 1986c, 400.

542 Vischer 1922, 422. Vischer kritisiert an Hegels Bestimmung des Symbols die Vermischung von Logischem und Historischem (Vischer 1920, 436), denn zum einen bestimmt Hegel in seiner Ästhetiktheorie das Symbol allgemein, zum anderen charakterisiert es eine bestimmte Epoche der Kunstentwicklung. Damit ist jedoch weniger ein konzeptionelles Problem als eines der Darstellung beschrieben, da das Symbol nach der Logik des Re-Entry auch in den weiteren Epochen, gleichsam auf erweiterter Stufenleiter, wieder in Erscheinung tritt. Zur theoriegeschichtlichen Einordnung von Hegels Symbolbegriff siehe Geulen 2004.

543 Ong 1987, 89–91.

544 Eco 1985, 222.

545 Eco 1985, 239.

die Zeit in ihrem Fortschreiten, die perfekte Symmetrie Gottes, die kreative Energie, die von einem einzigen Zentrum aus die kreisrunde Perfektion aller Wesen hervorbringt, das Fortschreiten der göttlichen Lichtstrahlen durch den Einfall von neuplatonischen Emanationen... Das bewußte Rad kann uns auf all diese Eigenschaften von all diesen Größen zurückverweisen, und in seinem Inhaltsnebel vermittelt es sie alle, und alle können zur selben Zeit nebeneinander bestehen, ungeachtet ihrer gegenseitigen Widersprüchlichkeit⁵⁴⁶.

Der „Vergleichungspunkt“ von Symbol und Symbolisiertem kann auch ein für eine soziale Einheit wesentliches Prinzip sein, das sich in verschiedenen Ausdrucksgestalten niederschlägt. Am Beispiel der Verzierungsmuster von Textilien im Osten der Insel Sumba (Indonesien) hat Marie Jeanne Adams gezeigt, dass sich in ihnen dasselbe Prinzip manifestiert, das der Gesellschaft insgesamt zugrunde liegt. Die Muster sind nicht einfach Abbild der Gesellschaft, sondern beides ist Ausdruck eines strukturell Gemeinsamen, des, wenn man so sagen will, die Sozialität auf Sumba bestimmenden objektiven Geistes. Das von Adams als dyadisch-triadisch bezeichnete Prinzip lässt sich formal folgendermaßen charakterisieren: Die Beziehungen zweier zueinander in Opposition stehender gleichartiger Einheiten werden durch eine dritte, zwischen ihnen situierte Einheit vermittelt. In der Dorfgorganisation zeigt sich dieses Prinzip in der Unterteilung in drei Bereiche. An den Enden befinden sich zwei Kriegerclans, die Mitte bilden neben vier Priesterclans, die bei Konflikten vermitteln und religiöse Aufgaben erfüllen, vier weitere Clans, welche die Priesterclans unterstützen und sich einem der beiden Kriegerclans anschließen können. „Although not affirmed in abstract terms, the principle of organizing interrelationships on a structure of two formally equal parties mediated by a central element which serves equally or in reverse either flanking party is firmly established in social practice.“⁵⁴⁷ Dasselbe Prinzip von Polarität und Vermittlung findet sich in den Mustern der Textilien wieder,⁵⁴⁸ so dass Verzierungsmuster und Dorfgorganisation gleichermaßen als Instanzierungen dieses Prinzips angesehen werden können.⁵⁴⁹ Operator der Umsetzung eines solchen Prinzips könnte ein epochen- oder gruppenspezifischer Habitus im Sinne eines Konzeptes sein, wie es Pierre Bourdieu im Anschluss an Erwin Panofsky ausgearbeitet hat.⁵⁵⁰

Der Begriff des Symbols wird, wie ausgeführt, im vorliegenden Text so weit gefasst, dass er die Unterscheidung von Zeichen und Symbol im engeren Sinne übergreift, auf die beispielsweise Luhmann, rekurrierend auf die Etymologie, abhebt. Dieser gemäß ist ein Symbol die „Einheit des Verschiedenen“,⁵⁵¹ was

546 Eco 1985, 239. Einen ähnlich exerzitenartigen Durchgang durch mögliche Symbolbedeutungen unternimmt Cassirer (1985, 5–7) am Beispiel der Zeichnung einer Linie. Über die bloße Wahrnehmung der Form in ihrer Abhebung vom Hintergrund hinaus kann die Linie je nachdem, welche symbolische Form dominiert, Ornament mit einer bestimmten Bedeutsamkeit sein, charakteristischer Ausdruck des „Kunstwillens“ einer historischen Epoche, Träger einer mythisch-religiösen Bedeutung, aber auch Veranschaulichung einer mathematischen Funktion, die ihrerseits für verschiedene mathematische oder physikalische Gesetzmäßigkeiten stehen kann. Siehe hierzu auch J. Habermas 1997, 97 f.

547 Adams 1973, 271.

548 Adams 1973, 267 Abb. 1.

549 Auf eine vergleichbare Korrespondenz von Verzierungsmuster und Sozialorganisation als Manifestationen desselben Prinzips bei den Maori weist Allan Hanson hin: „Louise Hanson and I have tried to demonstrate how the recurrent bilateral symmetry in New Zealand Maori rafter patterns, facial tattoo designs, and woodcarving instantiates an extremely general principle of dynamic organization in Maori culture, other expressions of which may be detected in the economic relations between trading partners, the political relations between allies and enemies, the mythological significance attached to the sexes, and the ritual relations between humans and the gods“ (Hanson 1990, 41 f.). Und Ähnliches berichtet David Guss von den Körben der Yekuana (im brasilianisch-venezolanischen Grenzgebiet): „Only when all of these elements have been considered – the narrative, graphic, technical, and functional – can the baskets be viewed in their true cultural context. Only then can one begin to recognize the same configuration of symbols constellated around such other cultural forms as the house, garden, and dress. By replicating the organization of symbols articulated in these and other forms, the baskets provide yet another expression of the Yekuana conceptualization of the universe. As such, one might say the ultimate subject matter of the baskets is culture itself“ (Guss 2006, 385).

550 Bourdieu 1974. Tatsächlich findet sich dieses Konzept bei Bourdieu am klarsten in der Auseinandersetzung mit Panofsky formuliert, während seine Weiterentwicklungen und Ausarbeitungen, etwa in der vielzitierten Studie „Die feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1982), eher zu Verwässerungen und Verunklarungen geführt haben (hierzu Jung 2017).

551 „Symbole sind Sinnformen, die die Einheit des Verschiedenen ermöglichen; sie *sind* diese Einheit, ihre äußere Form ist Darstellung dieser Einheit, aber nicht Zeichen für etwas anderes“ (Luhmann 1988b, 257). Zu der verschlungenen Wortgeschichte von „Symbol“ siehe Müri 1976.

die Möglichkeit impliziert, dass diese Einheit auch „in Richtung auf das Auseinander“⁵⁵² artikuliert werden kann, das Symbolische somit als gleichursprünglich mit dem Diabolischen zu verstehen ist. Hier dagegen, im Kontext der Frage nach möglichen Symbolbedeutungen materieller Kultur, werden unter Symbolen Objekte verstanden, die, noch einmal mit Luhmann gesprochen, „als wahrnehmbare Dinge mit sozialem Sinn angereichert werden können, so daß sie eine nicht auf Sprache angewiesene Koordinationsfunktion erfüllen können“⁵⁵³. Auch Interaktionen können Symbolfunktionen übernehmen – wenn die soziale Differenzierung eine Dimension erreicht hat, in der Interaktion und Gesellschaft⁵⁵⁴ auseinanderfallen, werden Symbole erforderlich, welche die „Einheit des Getrennten“⁵⁵⁵ zur Darstellung bringen. Für das Mittelalter nennt Luhmann „Repräsentation“ und „Partizipation“ als Beispiele für „ausgezeichnete Interaktionen, in denen das Ganze, das als Ganzes unmöglich anwesend sein, dennoch zur Erscheinung gebracht werden kann“⁵⁵⁶. Die Geltungsreichweite und -dauer von Symbolbedeutungen können stark differieren, weshalb Rudolf Schlögl eine „kleine“ und eine „große“ Symbolik unterscheidet: Die „kleine“, lebensweltliche Symbolik meint die Symbolisierungen, die mikroprozessual in Interaktionen unter Anwesenden emergieren und diese Interaktionen stabilisieren; eine solche Symbolik ist situativ und flüchtig, während die „große“ Symbolik der Identitätsbildung und Integration auf der Ebene von Gesellschaften dient, die sich zu diesem Zweck zumindest den Anschein des Allgemeingültigen und Dauerhaften geben muss. Zwischen diesen Polen liegen intermediäre, beispielsweise gruppenspezifische Symboliken.⁵⁵⁷

Entscheidend ist, dass den Objekten die Symbolbedeutungen nicht immanent sind, auch wenn sie aufgrund ihrer Gestalt, ihres Materials und ihrer Funktionalität bestimmte Bedeutungen im Unterschied zu anderen nahelegen, sondern sie werden von Individuen oder Kollektiven mit diesen Bedeutungen aufgeladen. „Alle Dinge (wie auch alle Ereignisse) sind symbolfähig, aber nicht notwendigerweise auch Symbole.“⁵⁵⁸ Dabei können Symbole kulturell konventionalisiert sein – das gilt für die „große“ wie die „kleine“ Symbolik gleichermaßen – oder einen idiosynkratischen Charakter haben.⁵⁵⁹ Idiosynkratische Symbole sind für das Selbstbild von Individuen konstitutiv, bei ihnen werden „eher zufällig anmutende Einzelereignisse [...] mit dem Signum des Symbolischen versehen“⁵⁶⁰. Wären beispielsweise die im Traum auftauchenden Symbole ausschließlich kulturell-öffentliche, so könnte der Traum „gleichsam vom Blatt weg“⁵⁶¹ übersetzt werden. So aber bedarf die Traumdeutung Freud zufolge der Technik der Assoziation, damit die lebensgeschichtliche Motivierung der Traumbildungen verstanden werden kann. Die Kenntnis der kulturellen Symbole ist dabei allenfalls als Ergänzung hilfreich.⁵⁶²

Karl-Sigismund Kramer hat für die Aufladung mit Bedeutung den Begriff der „Dingbeseelung“ verwendet, der diesen Aspekt treffend zum Ausdruck bringt, weil das Suffix -ung den Aspekt des Konstatativen hervorhebt.⁵⁶³ Kramer betont damit das „Aktivum von außen“⁵⁶⁴. „Aus den beschriebenen Dingen kann nur heraus gelesen werden, was zuvor in sie hinein projiziert wurde.“⁵⁶⁵ Bei Kramer selbst wird diese Prägnanz der Begriffsbildung allerdings auch wieder konterkariert, denn zugleich nimmt er

552 Luhmann 1988b, 258.

553 Luhmann 1997, 48.

554 Gemeint ist hier das systemtheoretische Verständnis von Gesellschaft als „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen“ (Luhmann 1975, 12).

555 Luhmann 2015, 20.

556 Luhmann 2015, 20 f.

557 Schlögl 2004, 26. Zum „symbolischen Mehrwert“ von Handlungen auf Interaktionsebene siehe Junge 2004, 230 f.

558 Feest 2000, 150.

559 Firth 1973. Zur Verwobenheit privater und öffentlicher Symbole siehe auch Obeyesekere 1981.

560 Soeffner 2004, 41.

561 Freud 1940, 152.

562 Zum psychoanalytischen Symbolbegriff siehe Freud 1940, 150–172; Freud 1942; Jones 1978; Lorenzer 1991.

563 Diese Dingbeseelung kann darin Ausdruck finden, dass den Objekten Eigennamen verliehen werden; siehe hierzu Rogan 1990.

564 Kramer 1940, 146.

565 König 2004, 54.

an, dass „die Seele, verquickt mit dem Stoff, von vornherein im Gegenstande eingeschlossen“⁵⁶⁶ ist und durch das menschliche Zutun gleichsam zum Erwachen gebracht wird.⁵⁶⁷ Vielleicht könnte man dies so reformulieren, dass dem Gegenstand objektive Möglichkeiten der Bedeutungsaufladung innewohnen, er, die jeweiligen kulturellen Rahmenbedingungen vorausgesetzt, bestimmte Bedeutungsaufladungen im Unterschied zu anderen nahelegt, ohne dass diese objektiven Möglichkeiten aber eine „Seele“ in einem emphatischen Sinne ausmachen würden.⁵⁶⁸ Es sind, anders gesagt, in Objekten keine Seelen, wohl aber mögliche Bedeutungen. Kramer hat später zur Vermeidung missverständlicher Konnotationen den Begriff der „Dingbeseelung“ durch den der „Dingbedeutsamkeit“ ersetzt, der zum Ausdruck bringt, „daß Gegenstände („Dinge“) über ihre materielle Beschaffenheit und Funktion hinaus symbolische Inhalte vermitteln“⁵⁶⁹. Der Begriff ist klug gewählt, weil „Bedeutsamkeit“ keine invariante Eigenschaft des Objektes ist, „bedeutsam“ ist es jeweils in spezifischen Kontexten.⁵⁷⁰ Auch wenn die Bedeutsamkeit eines Objektes in Beziehung zu seiner Bedeutung stehen kann, ist sie doch nicht mit dieser identisch – Kramer spricht von der Dingbedeutsamkeit als einer „Intensivform“ der Erscheinungsweise der Gegenstände „in Alltagsleben, Brauch, Recht und Kult“⁵⁷¹. Bedeutsamkeit kann nicht nur Artefakten, sondern auch natürlichen Dingen attribuiert werden, sie kann ferner auf dem Material, der Gestalt oder der Funktion beruhen, weshalb analytisch Stoffbedeutsamkeit, Gestaltbedeutsamkeit und Funktionsbedeutsamkeit zu unterscheiden sind.⁵⁷² Die Dingbedeutsamkeit kann bis zu einer „Verlebendigung von Dingen“⁵⁷³ führen, wenn ihnen nämlich Handlungsmacht zugeschrieben wird und sie aus eigenem Antrieb heraus zu agieren scheinen.⁵⁷⁴ Eine Aufladung von Objekten mit Symbolbedeutungen ist nicht oder nicht primär Produkt intellektueller Konstruktionen, sondern von Handlungsvollzügen in der Praxis, oder, in den Worten von Bryan Pfaffenberger: „Symbolism encoded in artifacts is epiphenomenal; that is, such symbolism is a *consequence* of activities that produce shared meanings, rather than a *cause* of such meanings“⁵⁷⁵. In Symbolen werden Erfahrungen der Praxis „gespeichert, sedimentiert und verobjektiviert“, sie bilden die Voraussetzung dafür, „dass Erfahrungen allgemein zugänglich, wiederholbar, übertragbar und damit

566 Kramer 1940, 146.

567 „Wir konnten aber immer und immer wieder beobachten, daß diese Lebendigkeit immer erst dann zur Auswirkung kam, wenn die Gegenstände in Beziehung zum Menschen traten. Nur in der Wechselwirkung Mensch/Ding erwachte sie, ehe sie mit dem Menschen zusammentraf, schlummerte sie unerkennbar tief und geheimnisvoll“ (Kramer 1940, 146).

568 Zu solchen objektiven Möglichkeiten der Aufladung von Objekten mit Symbolbedeutungen siehe die Fallbeispiele in Jung 2005.

569 Kramer 1981, 674. Zum Begriff der Dingbedeutsamkeit und seinen Hintergründen siehe König 2004, 53–56. Der Wechsel in der Terminologie indiziert zugleich eine Versachlichung, an die Stelle „einer unmittelbaren und mitunter unkontrollierbaren Objektbeziehung“, wie sie im Begriff der Dingbeseelung mitschwingt, sind mit dem Konzept der Dingbedeutsamkeit „objektivierende semiotische Konstruktionen“ (Hahn 2015, 12) getreten.

570 „Das Wort ‚bedeutsam‘ enthält in unserem Sprachgebrauch einen Sinn, der über die Alltäglichkeit einer Erscheinung hinausweist. Es ist dabei frei von unmittelbaren Beziehungen zum Religiösen und Magischen, doch kann die Erhöhung über das Alltägliche in die Richtung auf Übersinnliches weisen“ (Kramer 1962, 100).

571 Kramer 1981, 676.

572 Kramer 1962, 100. Den Einfluss des Materials auf die Symbolbedeutung hat Gregory Bateson an folgendem Beispiel erläutert: „Die Löwen auf dem Trafalgar Square hätten auch Adler oder Bulldoggen sein können und doch dieselben (oder ähnliche) Botschaften über das Empire und über die kulturellen Voraussetzungen im England des neunzehnten Jahrhunderts in sich getragen. Und doch, wie verschieden hätte ihre Botschaft sein können, wären sie aus Holz gefertigt!“ (Bateson 1981c, 184). Als Aspekte des Materials, die für eine Symbolbedeutung relevant werden können, nennt Tilmann Habermas „neben ihrer Widerstandskraft in Form von Härte, Gewicht und Volumen *sekundäre*, sinnliche Eigenschaften wie taktile Oberflächenqualitäten (weich, rauh, glatt) oder optische (Farbe, Mattheit oder Glanz), auch akustische, olfaktorische und gustatorische“ (T. Habermas 1999, 239).

573 Kramer 1981, 674.

574 In seiner Abhandlung „Ding und Bedeutung“ führt Hermann Bausinger (2004) als eine Extremposition die Nietzsches an, der in zahlreichen Variationen immer wieder aufzuzeigen versuchte, dass nicht nur die Eigenschaften der Dinge in Wirklichkeit Empfindungen des Subjekts seien, sondern auch die Substanz der Dinge in diese „hineingedichtet“ (Nietzsche 1988a, 650) werde. Es existiere kein qualitativ bestimmtes Substrat, vielmehr gebe „die relative Beständigkeit [...] den Dingen, ihrer Funktion und ihrem Sinn den Anschein des Objektiven“ (Bausinger 2004, 205).

575 Pfaffenberger 2001, 84.

dauerhaft sind⁵⁷⁶, was auf die mnemotechnische Relevanz von Objekten nicht nur in nichtliteraten Kulturen verweist.⁵⁷⁷ Ob allerdings ihre Symbolbedeutung auch tatsächlich aktualisiert wird, ist von dem jeweiligen Zusammenspiel von Rahmenbedingungen, Situationen und Intentionen abhängig. Weil sie von sich aus keine Handlungsmacht besitzen, kommt ihnen nur eine „Erinnerungsveranlassungsleistung“⁵⁷⁸ zu, sie haben aber keinen aktiven Einfluss darauf, ob sich eine Erinnerung einstellt oder nicht. Gewiss gibt es Techniken zu einer willentlichen Aktualisierung der Bedeutung von Symbolen, und insbesondere Rituale und Zeremonien sind prominente Orte hierfür.⁵⁷⁹ In der Aktualisierung tragen Symbole dazu bei, „Wirklichkeit auch herzustellen und nicht nur zu vergegenwärtigen; sie verfügen über strukturierende Potenz“⁵⁸⁰.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zur Terminologie eingeschaltet. Auch wenn die Begriffe Zeremonie, Ritual und Verfahren häufig synonym verwendet werden, bezeichnen sie verschiedene Aspekte formalisierter Handlungen, denen gemeinsam ist, eine „Institutionalisierung von Indifferenz gegenüber konkreter Individualität“⁵⁸¹ zu leisten. Zeremonien⁵⁸² dienen der Vergegenwärtigung, Reproduktion und Bekräftigung einer gesellschaftlichen Ordnung (oder Teilen derselben), sie sind wesentlich konfirmativ, ihre Funktion besteht „in der Versicherung gemeinsamer Wertvorstellungen und dem Herstellen oder Festigen von persönlichen Bindungen“⁵⁸³; Rituale haben dagegen eine transformative Funktion, sie bewirken, im Unterschied zu bloßen Routinen, eine Zustands- oder Statusveränderung; ebenfalls transformativ sind Verfahren, doch während bei Ritualen das Ergebnis der Transformation von vornherein feststeht, sind Verfahren grundsätzlich ergebnisoffen. Die Effekte von Zeremonien und Ritualen stellen sich aufgrund einer formal korrekten Ausführung ein, für die Resultate von Verfahren sind dagegen materiale, inhaltliche Fragen entscheidend.⁵⁸⁴ Luhmann bestimmt das Verfahren als eine „Entscheidungsgeschichte, in der jede Teilentscheidung einzelner Beteiligter zum Faktum wird, damit den anderen Beteiligten Entscheidungsprämissen setzt und so die gemeinsame Situation strukturiert, aber nicht mechanisch auslöst, was als nächstes zu geschehen hat“⁵⁸⁵. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen lassen sich schematisch folgendermaßen darstellen:

576 Korff 2005, 25.

577 Zur physischen Dauerhaftigkeit materieller Objekte und ihrer Bedeutung für die Symbolisierung sowohl historischer wie auch lebensgeschichtlicher Kontinuitäten siehe Peters 1993, 250 f.

578 Korff 2011, 16.

579 Tilmann Habermas bestimmt „rituelle Objekte“ als Unterklasse der „symbolischen Objekte“, bei denen zu der primär symbolischen Qualität eine rituelle Verwendungsweise hinzukommt; Beispiele hierfür sind „die Oblate der Kommunion, der Ehering in der Trauzeremonie oder die Schultüte am ersten Schultag“ (T. Habermas 1999, 184).

580 Miklantz 1996, 76. Von Turner (1989) stammt die Unterscheidung des Liminalen und des Liminoiden: Das Handeln im Sinne des Liminalen kennzeichnet Gesellschaften, die darauf angewiesen sind, im Vollzug von Ritualen die bestehende Ordnung zu reproduzieren und zu bekräftigen, während das Liminoide einen spielerischen, erprobenden Umgang mit der Ordnung meint, der diese auch reflektieren und in Frage stellen kann. Siehe hierzu auch Mary Douglas' (1981, 36–57) Übertragung der von Basil Bernstein rekonstruierten Codes der Sprachverwendung auf rituelle Kontexte. Rituale im Modus des restringierten Codes sind rigide und auf Reproduktion und Affirmation des Bestehenden bedacht, Rituale im Modus des elaborierten Codes dagegen haben größere Freiheitsgrade, sie sind spielerischer und experimentieren mit dem Überlieferten.

581 Schimank 2003, 30.

582 Ein Zeremoniell meint die Gesamtheit der Zeremonien, die bei einem bestimmten Anlass durchgeführt werden.

583 Ostwaldt 2006, 143.

584 Zur Abgrenzung von Zeremonien, Ritualen und Verfahren siehe Althoff/Stollberg-Rilinger 2007, 144 f.; Arlinghaus 2009, 279–282; Leyser 1993; Schlögl 2008, 191 f.

585 Luhmann 1978, 40. Die Genese von Verfahren erläutert Luhmann folgendermaßen: „Historisch gesehen entstehen Entscheidungsverfahren dadurch, daß die archaischen Schlichtungsverfahren ohne bindende Entscheidung und zwangsläufige Ritualien zur Erreichung einer übernatürlichen Entscheidung kombiniert werden zu Verfahren, die mit offenen Möglichkeiten beginnen und trotzdem zu bindenden Entscheidungen im Verfahren selbst führen – eine evolutionäre Errungenschaft, die zugleich den Übergang vom archaischen Recht zum Recht der vorneuzeitlichen Hochkulturen markiert“ (Luhmann 1978, 40).

	Zeremonie	Ritual	Verfahren
konfirmativ oder transformativ	konfirmativ	transformativ	transformativ
Geltungsgrundlage	formal	formal	material

Tab. 1: Gemeinsamkeiten und Differenzen von Zeremonien, Ritualen und Verfahren.

Diese Unterscheidungen dürfen jedoch nicht verdinglicht werden. Bei einem Ritual beispielsweise erfährt nur ein bestimmtes Element eine Transformation, die einbettende gesellschaftliche Ordnung als Ganze wird durch die formal korrekte Durchführung des Rituals dagegen bestätigt. Rituale sind daher immer zugleich Zeremonien, aber Zeremonien müssen keine Rituale sein,⁵⁸⁶ und auch Verfahren haben zeremonielle Anteile, weshalb die an ihnen Beteiligten „zu unbezahlter zeremonieller Arbeit“⁵⁸⁷ angehalten werden.⁵⁸⁸ Wie anhand eines unten noch ausführlich zu besprechenden Fallbeispiels gezeigt wird, sind bei komplexen Handlungsabläufen im Kontext der Konfliktbearbeitung Anteile der Zeremonie, des Rituals und des Verfahrens miteinander verwoben. Ihre begriffliche Unterscheidung ermöglicht es aber überhaupt erst, diese verschiedenen Aspekte auch in dem empirischen Material zu differenzieren.

Auch im Falle des Liminalen im Sinne Turners⁵⁸⁹ ist eine Kontrolle über die Bedeutung von Symbolen aufgrund der Unschärfe⁵⁹⁰ der Beziehung von Objekt und Bedeutung nur näherungsweise möglich, jede rituelle Aktualisierung birgt zugleich die Möglichkeit einer Bedeutungsverschiebung oder -modifikation. So sind „Symbole bedeutungsoffen, sie sind *multivokal* – selbst ein scheinbar klar definiertes Zeichen wie das christliche Kreuz ist vielfältig konnotierbar: religiös, kulturell, politisch, ideologisch, regional, fundamentalistisch“⁵⁹¹. Diese Ambiguität des Kreuzes manifestierte sich in den Diskussionen im Anschluss an den „Kruzifix-Beschluss“ des Bundesverfassungsgerichtes vom 16. Mai 1995, der das Gebot der Bayerischen Volksschulordnung, nach dem in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen sei (§ 13 Abs. 1 VSO), für nichtig und verfassungswidrig erklärte.⁵⁹² Die Eigenlogik des Symbols verkennend, habe diese Entscheidung dessen Bedeutsamkeit auf einen religiösen Gehalt reduziert, „um so eine missionierende Zwangswirkung zu belegen“⁵⁹³. Ironischerweise ziehen Versuche, diesen Beschluss zu korrigieren oder zu unterlaufen, gleichfalls die Kritik einer unzulässigen Vereinseitigung der Symbolbedeutung auf sich. So lautet § 28 der Allgemeine Geschäftsordnung für die Behörden des Freistaates Bayern: „Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns gut sichtbar ein Kreuz anzubringen“, und gegen diese vereinnahmende Einschränkung des Kreuzsymbols auf die historisch-kulturelle Dimension unter Ausblendung der religiösen hat wiederum Kardinal Reinhard Marx protestiert: „Wenn das Kreuz nur als kulturelles Symbol gesehen wird, hat man es nicht

586 Siehe Leyser 1993, 2.

587 Luhmann 1978, 114.

588 „Durch ihre Teilnahme am Verfahren werden alle Beteiligten veranlaßt, den dekorativen Rahmen und die Ernsthaftigkeit des Geschehens, die Verteilung der Rollen und Entscheidungskompetenzen, die Prämissen der gesuchten Entscheidung, ja das ganze Recht, soweit es nicht im Streit ist, mit darzustellen und so zu bestätigen“ (Luhmann 1978, 114).

589 Turner 1989.

590 Lipp bezieht die Unschärfe von Symbolen auf die Verwendung des Begriffs in der Quantenmechanik: „Definiert man — theoretisch wie praktisch — an Symbolen [...] strukturelle Gehalte, entziehen sich die Anstoßquanten, die sie abstrahlen, der präziseren Messung; sie werden inkognito empfangen. Registriert man umgekehrt den Anfall der Impulse, nimmt man also diese auf und gibt sie weiter, werden die Strukturgehälter unscharf und verschwimmen sie im Unbestimmten“ (Lipp 1994, 51 Anm. 37). Traditionell konzentrierte sich die Forschung vor allem auf die strukturellen Gehälter, woraus, wie Stefan Beck konstatiert, eine „folgenreiche Aufmerksamkeitsschwäche“ resultierte, nämlich gegenüber „dem tatsächlichen, situativen Gebrauch von Symbolen durch Handelnde“ (Beck 1997, 178).

591 Korff 1997, 12. Auch variiert die Komplexität von Symbolen erheblich: Das Kreuz kann ebenso eine äußerst komplexes theologisches Symbol sein wie „ein bloßer Gruppenidentifikator“ (Schlee 2004, 75), ein Symbol der Hoffnung auf Erlösung durch den Opfertod Jesu ebenso wie ein bloß konventionalisiertes Todessymbol (siehe Aka 2007, 100–102).

592 Zu der instrumentellen und der symbolischen Geltungsdimension des „Kruzifix-Beschlusses“ siehe Schaal 2006.

593 Geis 2004, 444.

verstanden. Dann würde das Kreuz im Namen des Staates enteignet⁵⁹⁴. Anschließen ließe sich die Bedeutungsunschärfe des islamischen Schleiers, der verstanden werden kann als Symbol der Religiosität, der Repression, Misogynie und Rückschrittlichkeit, des Widerstandes gegen fremdbestimmte Modernisierung oder Ausdruck der Identität als Diaspora-Angehörige: „Das Symbol ‚Schleier‘ in muslimischen Gesellschaften kann [...] nicht einfach als ein sozial normatives Zeichen aufgefaßt werden. Es ‚komplex‘ zu nennen, wäre eine Untertreibung“⁵⁹⁵.

Das Verhältnis der Multivokalität von Symbolen zu ihrer Bedeutungsverdichtung ist Wolfgang Lipp zufolge ein dialektisches: Symbole erfahren in rituellen Kontexten eine thematische Verengung ihrer Bedeutung, sie können zu „Schlüsselsymbolen“⁵⁹⁶ werden, wie Lipp am Beispiel der roten Fahnen bei Demonstrationen zum 1. Mai aufzeigt. Hier komme es zu einer Bedeutungsverdichtung als Symbol der Arbeiterbewegung und des Sozialismus und gleichzeitig zu einer Bedeutungsabschattung anderer Vorstellungen, die sich mit der Farbe Rot verbinden können, wie Liebe oder Morgenröte.⁵⁹⁷ Diese anderen möglichen Bedeutungen werden aber nicht getilgt, sondern lediglich in die Latenz abgedrängt, aus der sie sich im Prinzip jederzeit wieder aktualisieren lassen. „Symbole strahlen Bedeutungen – und sei es unterschwellig, verdeckt, versickernd und artesisch neuauftretend – auch von sich aus.“⁵⁹⁸ Die anderen, aktuell nicht verwirklichten objektiven Möglichkeiten der Symbolbedeutung eines Objektes bleiben in der Latenz also präsent.⁵⁹⁹ Eine weitere Implikation der Unschärfe in der Beziehung von Objekt und Symbolbedeutung liegt darin, dass Objekte auf komplexe semantische Felder verweisen, innerhalb derer sie sich auf Aspekte beziehen können, die auf unterschiedlichen Ebenen in einem Spektrum von Allgemeinheit und Besonderheit angesiedelt sind; Mona Suhrbier beschreibt das am Beispiel der Bedeutung von Pfeil und Bogen bei den Kamayurá (Amazonien).⁶⁰⁰

In seinem „Grundriß der rechtlichen Volkskunde“⁶⁰¹ befasst sich Kramer unter anderem mit mnemotechnischen Praktiken im Zusammenhang mit der Frage, wie schriftlich nicht fixierte Rechte tradiert, wie das Wissen von den Alten auf die Jungen transferiert werden kann. Exemplarisch führt er die folgenden Praktiken an:

Das Auswerfen von Geld, Nesteln und Nüssen beim Grenzgang, das Raufen, an den Haaren ziehen, Ohrfeigen und Stauchen beim Setzen neuer Grenzsteine, das Feiern, bei der Einweihung von Baulichkeiten und bei anderen bedeutenden Ereignissen des Gemeindelebens, die Teilnahme an den makabren Schauspielen der Strafrechtspflege, all dies war dazu bestimmt, das Gedächtnis zu stärken, die Ereignisse unauslöschlich zu verankern, ihre Beständigkeit abzusichern⁶⁰².

Daran ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen handelt es sich um, wie man mit Max Weber sagen könnte, außeralltägliche, Routinen unterbrechende Vorkommnisse. Sie haben deshalb in besonderem

594 Zitiert nach Drobinski/Wetzel 2018. Da aufgrund der konstitutiven Unschärfe des Kreuzes als Symbol die Frage nach seiner „richtigen“ Deutung nicht abschließend beantwortet werden kann, bricht diese Kontroverse in immer neuen Variationen wieder auf. Erinnert sei an den türkischen Politiker Mahmut Tanal, welcher der türkischen Parlamentsdelegation beim Prozess gegen Mitglieder und Helfer der Terrorgruppe „Nationalsozialistischer Untergrund“ angehörte und eine Entfernung des Kreuzes aus dem Gerichtssaal forderte, oder die Aussage von Aygül Özkan, der ehemaligen niedersächsischen Ministerin für Soziales, Frauen, Familie, Gesundheit und Integration, christliche Symbole seien, wie auch Kopftücher bei Lehrerinnen, an staatlichen Schulen deplatziert (siehe Nothelle-Wildfeuer 2013, 13).

595 Wild 2004, 437.

596 Warneken 1997.

597 Lipp 1994, 42.

598 Lipp 1994, 50.

599 Siehe hierzu auch Franz Krögers Unterscheidung von „toten“ und „lebenden“ Symbolen (Kröger 1993).

600 „Der große Bogen ist für die Kamayurá das Idealbild für den erwachsenen Mann und zugleich Symbol für Ordnung überhaupt. Er repräsentiert die Fähigkeit des Mannes, sich und die Welt zu ordnen. Pfeile sind für diese Indianer Symbole für Öffnung, Übergang, Verwandlung. Sie zeugen von der allmählich zunehmenden Fähigkeit junger Männer zu Kommunikation mit Menschen und Geistern, zum Lernen und zu Entwicklung“ (Suhrbier 2005, 205).

601 Kramer 1974.

602 Kramer 1974, 40.

Maße die Chance, erinnert zu werden und so auch das Beschlossene oder Bekräftigte, das sie begleiten, im Gedächtnis zu halten, auch weil das gesprochene Wort für sich genommen hierfür zu unkräftig ist.⁶⁰³ Zum anderen aber sind es zum Teil unschöne und unerfreuliche, mit physischen Übergriffen verbundene Handlungen, so wie in der Umgangssprache ein „Denkzettel“ meist auch mit unangenehmen Erfahrungen, die im Gedächtnis bleiben sollen, verbunden ist. Das erinnert an die Torturen, denen zuweilen die Initianden in Initiationsritualen ausgesetzt werden, die gleichfalls die Funktion haben, die Bedeutung der mit der Initiation verbundenen Statuspassage und der mir ihr vermittelten Inhalte im Gedächtnis zu verankern.⁶⁰⁴ Auch thematisiert Kramer die Bedeutung von Ritualisierungen zur Bekräftigung der im Zuge einer Konfliktbeilegung erzielten Ergebnisse:

Ritualisierung entspannt, weil sie Verlegenheit oder Zorn neutralisiert, sie signalisiert Feierlichkeit und Bedeutsamkeit, sie unterhält zuweilen und enthebt die Beteiligten einer persönlichen Entscheidung, sie verleiht Sicherheit des Auftretens und Agierens und ermöglicht es auch, die eigene Meinung zu verbergen. Ritualisierung vermag auch sonst schwer Erkennbares und Unverständliches zu veranschaulichen und kann auf diese Weise zur Symbolisierung bestimmter Rechtsakte dienen⁶⁰⁵.

Zu beachten ist das Einbettungsverhältnis von Konfliktbeilegungsverfahren und Ritualisierung: Die rituellen Anteile sind Teil des Verfahrens, nicht geht das Verfahren im Ritualen auf, denn der Ausgang eines Verfahrens ist offen, der eines Rituals gerade nicht. Diese Veranschaulichung von Rechtsakten im Rahmen von Ritualisierungen erfolgt auch mit Objekten, deren spezifische Symbolbedeutung aber in Unkenntnis des Rahmens kaum zu bestimmen ist. Wichtige Aspekte der Ritualisierung sind gemeinschaftliche Aktivitäten der vormaligen Streitparteien, etwa ein Beisammensitzen und gemeinsames Trinken nach der Einigung,⁶⁰⁶ sowie Körpersprache und Gestik.⁶⁰⁷ Hinsichtlich mnemotechnischer Praktiken in oralen Gesellschaften konstatiert Thomas Vesting ein formelhaft-rhythmisches Verdichten der Sprache, das „zu einer umfassenden ‚Modularisierung‘ des gemeinsamen Wissens in knappen Formeln, Leitwörtern, Sprichwörtern und Sprüchen“⁶⁰⁸ führe. Abzulesen sei das an dem Schematismus von Riten, in denen diese sprachlichen Module eine wichtige Rolle spielen und für die „Orientierungs- und Ordnungsleistung“⁶⁰⁹ der Riten bestimmend seien. Daran anschließend, könnte man sagen, dass auch die Aufladung von Objekten mit symbolischen Bedeutungen Teil dieser Modularisierung des Wissens ist.

3.2 Funktion und Bedeutung von Objekten in Prozessen der Konfliktbeilegung

Die Frage nach der Funktion und Bedeutung materieller Kultur bei im weitesten Sinne rechtlichen Vorgängen ist traditionell die Domäne der Rechtsarchäologie, die nicht aus dem archäologischen Fächerkanon hervorgegangen ist, sondern aus der Rechtsgeschichte,⁶¹⁰ und die ein von der archäologischen Forschung eher vernachlässigtes Feld bearbeitet, denn wie Barbara Dölemeyer feststellt, wird „bei der Deutung der

603 Dies vermutet zumindest Émile Durkheim: „Wahrscheinlich genügten sprachliche Riten niemals oder zumindest in der Regel nicht, um die ausgetauschten Worte zu heiligen, sie unwiderruflich zu machen; vielmehr wurden daneben auch manuelle Rituale vollzogen“ (Durkheim 1991, 258).

604 Auf die mnemotechnische Bedeutung schmerzhafter Erfahrungen hat schon Nietzsche hingewiesen, der im „Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik“ (Nietzsche 1988b, 295) sieht.

605 Kramer 1974, 145. Mit ganz ähnlichen Worten beschreibt auch Gulliver die Ritualisierung als symbolische und öffentliche Bekräftigung der Konfliktbeilegung: „The agreed settlement of the dispute is then usually reiterated and given some emphasis in ritual form: the signed papers, hand shaking, commensal drinking and eating, specific symbolic performance (e. g., oaths, religious sacrifice), and so on“ (Gulliver 1973, 688; siehe auch Gulliver 1979, 28). Zu frühneuzeitlichen Beglaubigungspraktiken siehe Brunert/Oetzel 2021, 462 f.

606 Gulliver schildert dies am Beispiel der Arusha: „The fact of the beer-drink can be quoted in the future as proof that the settlement was indeed agreed to by both sides: this can add to the negotiating strength of a disputant if the agreement is not honoured, or if the matter is re-opened for some reason at a later time“ (Gulliver 1963, 277).

607 Zur Bedeutung konventionalisierter Gesten in der politischen Kommunikation siehe auch Wenger-Deilmann/Kämpfer 2006.

608 Vesting 2011, 92; siehe auch Ong 1987, 39–41.

609 Vesting 2011, 98; zu Sprechformeln in mittelalterlichen Gerichtsverfahren siehe Schulze 2006b, 21.

610 Zu Begriff und Inhalten der Rechtsarchäologie siehe Lück 2012; Maisel 1992; von Schwerin 1943.

Überlieferungen materieller Kultur seitens der vor- und frühgeschichtlichen Forschung eine mögliche rechtliche Interpretation zu selten in Erwägung gezogen⁶¹¹. In einem ersten analytischen Zugriff erscheint es pragmatisch sinnvoll, die unterschiedlichen Funktionen und Bedeutungen materieller Kultur im Kontext des Konfliktmanagements auf die Verlaufsgestalt der Prozesse zu beziehen.

Im Hinblick auf die *Rahmenbedingungen* ist materielle Kultur vor allem bei der Einrichtung des Settings wichtig, beispielsweise durch die Gestaltung des räumlichen Arrangements oder durch Gegenstände, die zum Ausdruck bringen, dass an diesem Ort bestimmte Verhaltensregeln gelten, und eine Abgrenzung vom Alltagsgeschehen anzeigen. Innerhalb des Settings kann materielle Kultur Unterschiede des Ranges der Beteiligten veranschaulichen, beispielsweise durch asymmetrische Arrangements,⁶¹² aber auch Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung.⁶¹³ Am Ende, nach Erzielen einer Einigung, sind Objekte bei der ritualisierenden Affirmation der Ergebnisse von Bedeutung. Weil „die zeitlich eingeschränkte Bindungswirkung solcher *facework commitments* [...] kaum Anlass zur Entstehung eines generalisierbaren Systemvertrauens“⁶¹⁴ bieten, übernehmen Dinge die Funktion der Symbolisierung der Einigung und ihrer Implikationen, die wiederum eine wichtige Rahmenbedingung für den zukünftigen Verlauf von Interaktionen der Parteien darstellen.⁶¹⁵ Manche Objekte erhalten ihre Symbolbedeutung überhaupt erst im Zuge der abschließenden Ritualisierung. Auch können Objekte *subjektive Dispositionen* der Handelnden oder bestimmte Aspekte derselben symbolisieren, die im Kontext des Verfahrens relevant sind, wie zum Beispiel erlittene Schäden oder Ansprüche, was auch zur Markierung der Differenz zu anderen an dem Konfliktbeilegungsprozess Beteiligten wichtig ist. *Situativ-mikroprozessual* gehen Objekte zum einen in die Situationsdefinitionen der Beteiligten ein, zum anderen können sie den Fortgang der Verhandlungen und insbesondere eine Transformation der Beziehung der Streitparteien zu einer Konfliktlösung hin symbolisieren, indem mit den Objekten selbst etwas geschieht, was diese Transformation sinnfällig zum Ausdruck bringt. Innerhalb der rekursiven Schleifen eines Verhandlungsprozesses können sie zum Beispiel Zwischenergebnisse versinnbildlichen, die den Stand der Verhandlung dokumentieren und hinter die nicht mehr ohne Weiteres zurückgegangen werden kann.

Nimmt man die gesamte Verlaufsgestalt eines Prozesses der Konfliktbearbeitung in den Blick, so sind Objekte von Bedeutung

1. initial, bei der Einrichtung der sozialen Situation, in welcher der Prozess stattfindet,
2. im Verlauf des Prozesses zur Konsolidierung der erreichten Fortschritte und
3. abschließend zur dauerhaften Symbolisierung der Ergebnisse und Vereinbarungen.

3.3 Fallbeispiel: eine Friedenszeremonie in Äthiopien

Diese abstrakt-allgemeinen Unterscheidungen sollen mit einem Fallbeispiel veranschaulicht werden, einer Friedenszeremonie⁶¹⁶ zwischen Vertretern von sieben Gruppen, die 1993 in Südäthiopien stattfand und

611 Dölemeyer 2005, 222.

612 Bei bildlichen Darstellungen ist aufschlussreich, auf welche dieser Elemente die Gestaltung ohne Informationsverlust reduziert werden kann. Bezüglich frühneuzeitlicher Gerichtsbilder etwa stellt Clausdieter Schott fest: „Nicht selten bleibt dann nur noch die Darstellung des sitzenden Richters als Kürzel übrig“ (C. Schott 2006, 158).

613 Zur Vermeidung möglicher Präzedenzstreitigkeiten wurde beispielsweise beim Friedensschluss von Nijmegen 1679 größter Aufwand betrieben, damit in räumlicher Hinsicht eine Symmetrie und in zeitlicher Hinsicht eine Synchronizität gewährleistet werden konnte (Rohrschneider 2008, 237). Das ging so weit, dass man die Wände mit gleichförmigen Tapisseries abhängte, denn „auf diese Weise ließen sich Dekorationen, Türen, Fenster oder auch Kamine verhängen, welche für eine ungleiche Verteilung der Wärme im Raum gesorgt hätten, denn auch das erschien den Zeitgenossen inakzeptabel“ (Rudolph 2021, 658).

614 Youssef 2021, 93.

615 Auch wenn Konfliktlösungen in schriftlichen Dokumenten wie Friedensverträgen fixiert werden, können die dinglichen Qualitäten dieser Dokumente Gegenstand ritualisierender Praktiken sein (Rudolph 2021, 659). Gleiches gilt für den Umgang mit Büchern heiligen Inhalts in der kirchlichen Liturgie: „Bücher mussten äußerst ehrerbietig behandelt werden, wurden in Prozessionen vorangetragen und mit vellierten, also verhüllten, Händen berührt; sie wurden auf dem Altar präsentiert, beweihräuchert, vom Klerus geküsst usw.“ (Hornbacher et al. 2015, 90).

616 In der Literatur wird die Zusammenkunft zumeist als „peace ceremony“ bezeichnet, was hier der Einfachheit halber übernommen wird. Das soll aber nicht den Blick darauf verstellen, dass neben zeremoniellen Aspekten auch transformative Rituale und ergebnisoffene Verfahren integrale Bestandteile der Veranstaltung waren.

die in Teilen filmisch dokumentiert wurde.⁶¹⁷ Schauplatz der Zusammenkunft war ein Ort in der Region Süd Omo im südwestlichen Äthiopien, nahe der Grenze zu Kenia.⁶¹⁸ Die dort siedelnden Arbore sind eine eher kleine, ca. 3.000 Menschen umfassende, mehrsprachige ethnische Gruppe, die zwischen verschiedenen größeren Gruppen lebt, zu denen sie in mannigfachen Austauschbeziehungen und wechselnden Bündniskonstellationen steht, was sie als vermittelnde Instanz bei Konflikten besonders geeignet erscheinen lässt. Bei einem Überfall der Borana auf die Arbore im Jahr 1991 verloren trotz der zahlenmäßigen Überlegenheit der Angreifer über 400 von ihnen ihr Leben, und die Arbore, deren Verluste sich auf nur 16 Tote beliefen, fürchteten seitdem Rachehandlungen der Borana. Auch die anderen an der Zeremonie teilnehmenden Gruppen waren in Kämpfe verstrickt, es herrschte ein allgemeines Klima der Angst, weshalb große Gebiete des eigentlich zur Verfügung stehenden Weidelandes ungenutzt blieben. Gleichzeitig wurde der Viehbestand durch eine Dürre stark dezimiert, die Gruppen waren daher auf Lebensmittelzuteilungen von Nichtregierungsorganisationen angewiesen. Generell war die Situation im Jahr 1993 gekennzeichnet von politischer Instabilität nach dem Sturz des Derg, der sozialistischen Militärjunta, die Äthiopien von 1974 bis 1991 regierte. Die fliehenden Soldaten des Derg veräußerten günstig eine große Anzahl Waffen, was verbunden mit der Möglichkeit, infolge des Machtvakuum Vergeltung an anderen Gruppen üben zu können, zu gewaltsamen Auseinandersetzungen führte.

Hauptinitiator der Friedenszeremonie war Grazmach Surra, einer der Ältesten der Arbore. Einen nicht unerheblichen Anteil an ihrem Zustandekommen hatten in der Region forschende Ethnologen, die zu den verschiedenen Gruppen Kontakte unterhielten und die auch an der Friedenszeremonie selbst teilnahmen. Insbesondere die Beziehungen zwischen den Arbore und den Hamar waren so schlecht, dass es Mittelsmännern bedurfte, um die Möglichkeit eines Friedensschlusses auszuloten.

Die Zeremonie selbst knüpfte an ein traditionelles Verfahren an. In der Region leben ungefähr 16 verschiedene ethnische Gruppen, die 13 verschiedene Sprache sprechen. Immer schon waren die Beziehungen dieser Gruppen durch eine Abfolge friedlicher und kriegerischer Interaktionen geprägt. „When warfare used to step up to a level which was endangering the economical viability of both groups, peace used to be re-established by means of peace-making ceremonies.“⁶¹⁹ Wichtige neue Elemente waren die große Anzahl der beteiligten Ethnien mit insgesamt über 500 Teilnehmern, die Einbeziehung von Externen, die nicht einer der beteiligten Gruppen angehörten, sowie die regionale, interethnische Dimension der Friedensbemühungen: „The rural communities and the traditional leaders, or at least by some of them, start to think in an inter-ethnic dimension, they start to recognized that their neighbours share the same problems [...]“⁶²⁰.

Das Berufen auf ein traditionelles Verfahren war auch Ausdruck einer Unzufriedenheit mit den Modi der Konfliktbearbeitung, die seitens der offiziellen Verwaltungsstellen praktiziert wurden und die nach dem Top-down-Prinzip verfahren. Die Initiative lag nicht bei den ländlichen Gemeinden als denjenigen, die in Kämpfe involviert waren, sondern bei von der Verwaltung eingesetzten, mehrheitlich aus Stadtbewohnern bestehenden Komitees, bei deren Sitzungen Amharisch gesprochen wurde, das die Landbewohner nicht verstanden, und die einer den faktischen Konflikten unangemessenen, rigiden Tagesordnung folgten. Der Ort der Verhandlung betonte symbolisch die Hierarchie, in die sich die Landbewohner fügen sollten, einmal dadurch, dass sie sich zu mitunter weit entfernten städtischen Verwaltungszentren begeben mussten, zum anderen auch durch die Einrichtung der konkreten Situation, denn die Beamten saßen auf

617 Die Darstellung der Ereignisse konzentriert sich auf die Bedeutung der materiellen Kultur und basiert wesentlich auf den Beschreibungen von Marco Bassi (1993) und Alula Pankhurst (2006), dem Film „Bury the Spear“ (Strecker/Pankhurst 2003) sowie ergänzenden Informationen von Ivo Strecker und Tesfahun Haggis (beide Mainz), denen dafür herzlich gedankt sei.

618 „Arbore is located in the delta of the Woito (Limo) valley, just before the river ends in the salt flats of Lake Stephanie (Chew Bahir), near the border with Kenya, in South Omo Zone in the Southern Nations, Nationalities and Peoples Region. Mountains flank the plain: to the East the range inhabited by the Borana, to the West the mountains where the Hamar and Tsamai live, and to the Northeast the Konso hills“ (Pankhurst 2006, 248).

619 Bassi 1993, 3 f.

620 Bassi 1993, 4 f.

Stühlen an einem Tisch und betonten so das Autoritätsgefälle gegenüber den sie Aufsuchenden, ohne dass ihre nominelle Autorität in der Region tatsächlich hätte geltend gemacht und das von ihnen Beschlossene hätte durchgesetzt werden können. „In other words, the peace making activities by the administration are held outside their proper context.“⁶²¹ Hierin zeigen sich die klassischen Probleme des Rechtspluralismus, und es erstaunt daher nicht, dass Ato Getaun, der bei der Zeremonie zeitweise anwesende Präsident der Region Süd Omo, der am Versammlungsort mit 20 Leibwächtern eintraf, diverse Versuche unternahm, ihren Verlauf zu obstruieren.⁶²²

Die Zeremonie selbst dauerte drei Tage, vom 7. bis zum 9. März 1993. „The main actors were the Hor, the Hamar, Tsamai, and the Borana. Allied with the Hamar were the Bashada and Karo. The Wata, a small group traditionally subservient to the Borana but recently in conflict with them, also took part.“⁶²³ Der erste Tag galt den Vorbereitungen, der zweite den eigentlichen Verhandlungen und der traditionellen Friedenszeremonie mit einer Ritualisierung des Beschlossenen durch Austausch von Friedensobjekten, der letzte Tag der Besprechung von Details der Friedenssicherung.

Am ersten Tag bereiteten die Arbore als Gastgeber das Haupttreffen an dem darauffolgenden Tag vor, es gab außerdem am Nachmittag eine erste Zusammenkunft unter einem großen Baum mit den Vertretern der Gruppen, die bereits eingetroffen waren. Diejenigen, die das Wort ergriffen, betonten Gemeinsamkeiten in der Lebensweise und den Werten der Gruppen sowie die Wichtigkeit eines friedlichen Austauschs. Abends erfolgte ein separates Treffen der Arbore, in dem unter anderem eine Strategie festgelegt wurde, die darin bestand, eine Diskussion über Entschädigungen zu vermeiden und Einzelheiten bezüglich der Friedenssicherung auf spätere Treffen der Ältesten der betroffenen Gruppen zu vertagen. Ausufernde Diskussionen sollten verhindert und ein möglichst rascher Abschluss des Treffens in Form der rituellen Bekräftigung des Ergebnisses gefunden werden.

Der von den Arbore ausgewählte Ort der Zusammenkunft am zweiten Tag war symbolträchtig. Einst stand hier ein Dorf, das Anfang des 20. Jahrhunderts von den Truppen des Kaiser Menelik zerstört wurde, und auch während der italienischen Besatzung fanden an diesem Ort Kämpfe statt. Er symbolisierte so die Sinnlosigkeit des Krieges und die mit ihm einhergehende Zerstörung. Im Jahr 2002 kehrte Ivo Strecker zurück, um mit Grazmach Surra zu sprechen, und im Rahmen seines Aufenthaltes besuchte er mit dessen Sohn Horra Surra noch einmal die Versammlungsstätte, deren Wahl dieser folgendermaßen erläuterte: „That’s why they built the shade here for everyone to see with his own eyes, how war ruins people. They should see the ashes, look here. These ashes come from the fire of war. We don’t like them, so let us curse war“⁶²⁴. Am Versammlungsort wurde ein Schutzdach errichtet, der Ort selbst war nicht physisch abgegrenzt, sondern symbolisch, mit recht improvisiert angefertigten Toren, durch welche die Teilnehmer gingen, nachdem sie ihre Speere davor abgelegt hatten. Damit brachten sie die Bereitschaft zum Ausdruck, die bei der Zusammenkunft geltenden Normen anzuerkennen, vor allem die in Zusammenhang mit einer Friedenspflicht stehenden. Zunächst mussten praktische Fragen wie die der Übersetzung geregelt werden. Gegenstand der dann erfolgenden Wortbeiträge im Plenum war nicht die Klärung und Bereinigung von Strittigkeiten, das wurde an Separattreffen delegiert, vielmehr ging es um die Gestaltung der gemeinsamen Zukunft in friedlicher Koexistenz. Zentral war auch hier die Beschwörung von Gemeinsamkeiten in Lebensführung, Sozialorganisation, Wirtschaftsweisen und kosmologischen Vorstellungen vor dem Hintergrund der offensichtlichen Differenzen der Gruppen.⁶²⁵ Weil, so der Sprecher der Arbore,

621 Bassi 1993, 4.

622 Siehe Bassi 1993, 7 f.

623 Pankhurst 2006, 250.

624 Strecker/Pankhurst 2003, 18’22–18’50 (englische Untertitel).

625 Eine solche Beschwörung von Gemeinsamkeiten operiert typischerweise „mit kaum negierbaren Gemeinplätzen, Floskeln, feststehenden Redewendungen, Geschichtenerzählungen und rituellen Beschwörungsformeln [...]. Redundanzen dieser Art, aber auch die ständige bestätigende Wiederholung des bereits Gesagten sowie Zusammenfassungen und Reflexionsschleifen, die den erreichten Konsens fixieren, gehören zu einem breiten Repertoire an Techniken der Objektivierung von Sinngehalten“ (Youssef 2021, 97; siehe auch den Beitrag von Youssef in diesem Band). Auch aus der politischen Kommunikation einer Führerfigur mit seiner Gefolgschaft sind solche liturgischen Performanzen vertraut, wie sich am Beispiel Mussolinis zeigen

Fehden Teil der gemeinsamen Tradition seien, könne auch die Beendigung der Fehden nur auf dem von der Tradition vorgezeichneten Weg erfolgen.

Die Friedenszeremonie selbst lässt sich in drei Phasen aufgliedern. Die erste Phase bestand in der Salbung der traditionellen Anführer der Gruppe, die das Treffen initiierte, durch die älteste Frau der gastgebenden Gruppe, die deren Köpfe mit Butter einrieb und dabei das Folgende sagte: „Repel evil from east and west! Protect this plain! Bury the spear! Stamp on the spear! Make people peaceful! Prevent the spear from raising its head! Blunt the spear! Protect us! Prevent the spear from raising its head!“⁶²⁶. In Anschluss wurden auch die rituellen Stöcke der Anführer gesalbt, die von rutenförmiger Anmutung sind und die Autorität der Anführer symbolisieren, ohne dass dies von Sprechhandlungen der Salbenden begleitet worden wäre.

Dann brachten die Anführer der verschiedenen Gruppen einige Speere, die sie zuvor vor den Toren zurückgelassen hatten, und begannen, die Spitzen und Seiten der Speere mit Steinen stumpf zu schlagen. Dabei sprachen sie zu den Speeren: „From now on you will not wound people! We have banished you! From now on you will not harm people! May the morning be peaceful! May fate close your mouth! May people give birth and livestock breed!“⁶²⁷. Im Anschluss wurden die Speere zu einem etwa 500 Meter entfernten Termitenhügel gebracht, dort zerbrach man ihre Schäfte und legte sie nieder. Die Männer, die hierfür ausgewählt wurden, waren Mitglieder eines Clans und gehörten verschiedenen ethnischen Gruppen an, und ihre Wahl unterstrich „cross-cutting ties and values and joint commitment“⁶²⁸. Im Anschluss kehrten sie durch eines der Tore zurück, wuschen sich zuvor aber ostentativ die Hände.

Die letzte Phase bestand im Austausch von „instruments of peace after the destruction of the instruments of war“⁶²⁹. Zunächst wurden Stöcke verteilt, die bei den beteiligten Gruppen eine große alltagspraktische wie symbolische Bedeutung haben, weshalb es eine elaborierte Stocksymbolik und -metaphorik gibt.⁶³⁰ Jede Gruppe hatte ihr eigenes Repertoire an Stöcken, die von den anderen als kulturell fremd wahrgenommen wurden und sich deshalb zum Austausch eigneten.⁶³¹ Dann folgte eine Verteilung von Fettstreifen von geopfertem Vieh, das die Teilnehmer als Hals- und Armbänder trugen – „a common idiom in the region through which hosts and guests acknowledge commensality“⁶³²; manche, so wird berichtet, banden sich aus den Fettstreifen auch Krawatten. Im gegebenen Zusammenhang hatten sie aber noch eine weitere Bedeutung: Das Tragen dieser Streifen wies die Träger als Teilnehmer der Friedenszeremonie aus und sollte bei ihrer Rückkehr in die jeweiligen Heimatgebiete Anschlusskommunikationen ermöglichen: Andere erkannten sie als Teilnehmer und konnten sie bezüglich der Ereignisse befragen. Den Teilnehmern boten sich so Gelegenheiten, zu berichten und die erzielten Ergebnisse zu verbreiten. Schließlich wurden als „Instrumente des Friedens“ landwirtschaftliche Geräte – Hacken und Äxte – verteilt; da nicht genügend für alle Teilnehmer vorhanden waren, wurde sichergestellt, dass zumindest jede der anwesenden Gruppen versorgt wurde. Auch diese Geräte fungierten als dingliche Zeugen der Friedenszeremonie und ihrer Ergebnisse, sie sollten diejenigen, die sie alltäglich gebrauchten wie auch diejenigen, die ihrer ansichtig wurden, daran mahnen, das Beschlossene umzusetzen und einzuhalten.⁶³³

lässt, „dessen Worte nicht etwas Präzises bedeuten, sondern Konsens und Emotion hervorrufen sollten“ (Zimmermann 2006, 227).

626 Strecker/Pankhurst 2003, 20'12–20'44 (englische Untertitel).

627 Strecker/Pankhurst 2003, 23'06–23'33 (englische Untertitel).

628 Pankhurst 2006, 258.

629 Pankhurst 2006, 254.

630 Pankhurst 2006, 254 f.; Strecker 1990.

631 Zu dieser Praktik passt das Diktum Gehlens von dem nichtökonomischen Tausch als einem „Doppelgänger der Sprache in nicht flüchtigem Material“ (Gehlen 1986, 52).

632 Pankhurst 2006, 255.

633 Analogisieren lässt sich diese Erinnerungsfunktion der Objekte mit frühneuzeitlichen „Friedenssouvenirs“ wie „Ofenkacheln, Broschen, Schnupftabak- und Schmuckdosen, Glaspokale, Geschirr aus Steingut, Zinn, später auch Porzellan, Tischdecken, Halstücher, Fächer, Spielbretter oder Spielautomaten“ (Rudolph 2021, 668), die Hinweise auf konkrete Friedensschlüsse enthielten und ebenfalls sowohl Gebrauchs- als auch Erinnerungsobjekte sein konnten. Auch wenn sie rein instrumentell verwendet wurden, verfügten sie doch über das Potential, „zumindest die wesentlichsten Informationen über den

Der zweite Tag endete mit Segenssprüchen seitens der Anführer, auf welche die Anwesenden mit einer Interjektion („ha“) antworteten.

Am dritten und letzten Tag versammelten sich die Teilnehmer unter einem Baum. Geleitet wurde das Treffen von dem Vorsitzenden des lokalen Abgeordnetenhauses, also eines offiziellen Vertreters der Administration. Es begann mit Segenssprüchen der Ältesten der Arbore und der Vertreter der anderen Gruppen. Das jeweils letzte Wort wurde von den Zuhörern mit Betonung wiederholt, was ein effektiver Mechanismus zur Herstellung von Resonanz ist unter der Bedingung, dass nicht jede Sprache, in der die Segnungen geäußert wurden, von den Anwesenden verstanden wurde.

Gegenstand der sich anschließenden Verhandlungen war die Frage, wie zu verfahren sei, wenn der Frieden gebrochen wird, worauf der Vorsitzende den Willen der Regierung hervorhob, dieses Problem zu lösen. Einige Teilnehmer erwiderten darauf, es gebe eine Diskrepanz zwischen den Erklärungen der Regierung und der faktischen Umsetzung von Maßnahmen zur Herstellung von Gerechtigkeit. Allgemeine Zustimmung fand daher der Vorschlag, die Gruppen sollten die Bestrafungen solcher Verstöße selbst in die Hand nehmen. So sagte der Initiator der Friedenszeremonie: „The spear I buried, is not just for Konso, Borana and us, but for the entire Ethiopia. From now on the person who digs up this spear, his death will not be taken to the government, but will be right here“⁶³⁴. Ein Ältester der Borana regte an, das Tragen von Zeichen zu untersagen, die den Träger als Töter ausweisen, „such as the ivory armbands, *harbor*, rings kuba, and shaved hair with a remaining lock, *gutu*“⁶³⁵. Diese Anzeichen des Töterstatus waren einerseits mit erheblichem Prestige verbunden, schufen andererseits aber Anreize für Gewalttaten. Zum Abschluss wurden die anwesenden Ethnologen um Wortbeiträge gebeten, die dann in der Betonung von Gemeinsamkeiten der verschiedenen Gruppen bestanden, der Erinnerung an erfolgreiche Konfliktbeilegungen in der Vergangenheit sowie Appellen an die Bereitschaft, den erreichten Frieden beizubehalten. Beendet schließlich wurde die Zusammenkunft mit Segenswünschen und der Bitte um Frieden und um Regen.

Für die Analyse der Funktion konkreter Objekte im Kontext der Friedenszeremonie ist insbesondere die filmische Dokumentation aufschlussreich, die einen anschaulicheren Eindruck von der Beschaffenheit der Gegenstände vermittelt als sprachliche Beschreibungen. Fragt man danach, was von der involvierten materiellen Kultur der Chance nach archäologisch überliefert und in einer Weise interpretiert werden könnte, die Rückschlüsse auf Funktion und Bedeutung in dem Konfliktbeilegungsprozess gestattet, so sind die Befunde der Friedenszeremonie recht ernüchternd, aber gleichwohl instruktiv.

Deshalb sollen einige der Objekte noch einmal daraufhin betrachtet werden, was an ihrer Gestalt, ihrem Material, ihrer Funktion und ihrer Symbolbedeutung im Kontext archäologischer Fragestellungen aufschlussreich sein könnte. Es versteht sich, dass diese Betrachtung nicht exhaustiv sein kann und sich auf bestimmte Aspekte konzentrieren muss, außerdem ist zu bedenken, dass die Reichhaltigkeit der Empirie durch das Nadelöhr der schriftlichen und filmischen Dokumentation gegangen ist, was zwangsläufig eine Auswahl und Akzentuierung bedeutet. Erweitert wird diese Rekapitulation durch die Betrachtung von Objekten, die in anderen Kulturen in vergleichbaren Zusammenhängen einen ähnlichen Zweck erfüllten.

Was die Örtlichkeit angeht, die für die Zusammenkunft ausgewählt und hergerichtet wurde, so hatten die seinerzeit anwesenden Ethnologen bereits wenige Jahre später Schwierigkeiten, sie zu identifizieren, da kaum etwas an die Geschehnisse erinnerte. Trotz der Sesshaftigkeit der die Zeremonie ausrichtenden Gruppe gab es für Veranstaltungen wie diese keinen voreingerichteten und dauerhaften Ort, dessen Konstruktion und Gestaltung Hinweise auf die Ereignisse geben könnte. Der Sohn des Initiators verwies, wie oben dargelegt, auf die Asche des Dorfes, das einst hier gestanden hatte. Dieser von Krieg und Zerstörung zeugende *spiritus loci* war ja ausschlaggebend für die Wahl des Ortes gewesen, der den Teilnehmern die Schrecken des Krieges sinnlich vor Augen stellen sollte. Diese Symbolbedeutung der Asche ist die Realisierung einer der objektiven Möglichkeiten für Symbolbedeutungen, welche die Asche anbietet, sie ist

Friedensschluss, aus dessen Anlass sie produziert worden waren, im Gedächtnis der Benutzer präsent zu halten. Sie dienen als dreidimensionale Speicher politischen Wissens, das über lokale Lebenswelten deutlich hinausreichte und die Identifikation breiterer Bevölkerungsschichten mit übergeordneten Herrschaftsräumen förderte“ (Rudolph 2021, 670).

634 Zitiert nach Pankhurst 2006, 256.

635 Pankhurst 2006, 256.

motiviert durch die historisch konkreten Umstände, die zu der Asche geführt hatten. Für sich genommen ist Asche aber als Produkt des Feuers mehrdeutig: Etwas Vergangenes und Abwesendes ist in der Asche präsent,⁶³⁶ sie kann, wie im vorliegenden Fall, Rest eines destruktiven, vernichtenden Feuers sein, aber auch Rest eines konstruktiven Feuers wie des Küchenfeuers, und für eine positive Transformation, eine Erneuerung, oder eine negative, vernichtende Transformation stehen.⁶³⁷ Eine Zwischenstellung nimmt eine Deutung der Asche als Anzeichen dafür ein, dass, auch wenn aus dem Feuer selbst nichts Konstruktives hervorging, zumindest die von ihm ausgehende Gefahr vorüber ist.⁶³⁸ An der Asche lässt sich exemplarisch die Differenz von Dingbedeutung und Dingbedeutsamkeit erhellen. Die *Bedeutung* der Asche auf dem ehemaligen Siedlungsplatz liegt in ihrem indikatorischen Wert für ein Schadensereignis, ihre *Bedeutsamkeit* dagegen in ihrer mahnenden Funktion, die auf vergangenes Unglück und die Sinnlosigkeit des Krieges verweist und denjenigen, der ihrer ansichtig wird, dazu anhält, zukünftiges Unglück zu vermeiden. Diese Bedeutsamkeit gründet in ihrem Material als dem Resultat eines Transformationsprozesses, nicht in ihrer Gestalt oder ihrer Form.

Die Konstruktionen, die für die Zusammenkunft errichtet wurden – das Schattendach und die Tore – waren nicht als dauerhafte Anlagen vorgesehen, und allenfalls einige Pfostensetzungen könnten noch Hinweise auf ihr ehemaliges Vorhandensein geben, auf ihre kontextgebundene Funktion wird man jedoch kaum schließen können. Besonders lehrreich sind die Tore, die keine praktische Funktion in einem instrumentellen Sinne hatten, denn sie standen für sich und bildeten nicht etwa Durchlässe in einem Zaun, einer Mauer oder einer ähnlichen Abgrenzung. Ihr ephemer-improvisierter Charakter ist offensichtlich, sie bestanden aus je drei Ästen oder Stängeln, an denen sich teilweise noch Zweigwerk befand. Ungeachtet dieser äußerst unscheinbaren, keinerlei repräsentative Elemente aufweisenden Gestalt, wie man sie in derart symbolisch hochverdichteten Zusammenhängen vielleicht erwarten möchte, waren sie für die Einrichtung der Situation entscheidend, denn dadurch, dass die Teilnehmer sie durchschritten, nachdem sie zuvor ihre Waffen abgelegt hatten, dokumentierten sie ihre Anerkennung der Normen, die innerhalb der durch die Tore markierten Sozialräumlichkeit galten. Sie konstituierten einen institutionellen „Eigenraum“⁶³⁹, in ihnen manifestierte sich eine „choreographische Symbolik des Raumes und der räumlich-zeitlichen Reihenfolge“⁶⁴⁰. Die Außeralltäglichkeit des Anlasses spiegelte sich indes nicht in einer außeralltäglichen Gestaltung der involvierten Objekte wider.

Ebenfalls der Einrichtung der Situation, wenn auch weniger in einem physisch-räumlichen Sinne, diente die Salbung der Anführer und ihrer Stöcke. Aufgrund ihrer Konsistenz eignet sich Butter gut für Salbungshandlungen, sie ist wegen ihres Fettgehaltes als nahrhaft konnotiert, vielleicht auch als nicht alltägliches und besonderen Anlässen wie gehobenen Mahlzeiten oder rituellen Vollzügen vorbehaltenes Lebensmittel, denn ihre Herstellung hat zur Voraussetzung, dass die vorhandene Milch nicht zur Gänze sofort verbraucht werden muss.⁶⁴¹ Butter ist einerseits kein reines Naturprodukt, die menschlichen Eingriffe, die notwendig sind, um sie herzustellen, sind aber vergleichsweise gering. Das bedeutet eine Gemeinsamkeit mit den gesalbten rituellen Stöcken, die entlaubt und entastet, aber ansonsten nicht in einer darüberhinausgehenden Weise als Artefakte markiert wurden, und auch mit der denkbar einfachen Konstruktion der Tore. Auch hier hat die Symbolbedeutung keinen Niederschlag in einer elaborierten Gestaltung gefunden. Die spezifische Qualität der Bedeutung der rituellen Stöcke lässt sich den vorliegenden Protokollen der Ereignisse nicht entnehmen, äußerst informativ ist aber eine Abhandlung Streckers zu der ausgefeilten Stocksymbolik bei den Hamar (die an der Friedenszeremonie teilnahmen).⁶⁴² Auch morpho-

636 Vgl. Derrida 1988.

637 Zu Ambivalenz des Feuers siehe Oppitz 1975, 257.

638 „Ashes representing the cooling of the fire, the calm after the release of tension“ (Goody 1959, 82); zur Aschemetaphorik bei den Balsa (Ghana) siehe Meier 1993.

639 Rehberg 1998, 399.

640 Rilinger-Stollberg 2014, 207.

641 Streckers 2010, 185. Zu der symbolischen und rituellen Bedeutung von Butter bei den äthiopischen Dorze siehe Sperber 1975, 60–64.

642 Streckers 1990. Zur Symbolik von Stöcken und Stäben siehe auch Amira 1909.

logisch sehr ähnliche Stöcke können ganz unterschiedliche Gebrauchsfunktionen haben und mit unterschiedlichen Symbolbedeutungen aufgeladen sein. Besonders eindrucksvoll ist die Diskrepanz zwischen der unscheinbaren Anmutung und der enormen Symbolbedeutung bei der rutenartigen *micere*. Sie ist das wichtigste Werkzeug der Ziegenhirten und versinnbildlicht so eine zentrale Lebensgrundlage der Hamar; deshalb „steht sie in vielen rituellen Situationen metaphorisch für das Hüten, die Ziegen, den Hirten, das Resultat des erfolgreichen Hüten (Milch, Butter, Fleisch) und vieles mehr“⁶⁴³. Die Symbolbedeutung der *micere* basiert nicht auf ihrem Material und auch nicht auf ihrer Gestalt, sondern ihrer Funktion. Ein Sprichwort der Hamar bringt die *micere* als Symbol des Wohlergehens auf den Punkt: „An der Spitze der Rute ist Honig, an ihrer Seite Butter“⁶⁴⁴. Insofern würde sich ein Ritual, bei dem sie tatsächlich mit Butter eingerieben wird, gut dazu eignen, dieses Wohlergehen zu beschwören.

Die Transformation vom Krieg, oder besser: von einem konfliktgeladenen Zustand, aus dem jederzeit Gewalthandlungen entstehen können, zum Frieden wurde mit der rituellen „Unschädlichmachung“ der Speere sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Das Symbolische dieses Aktes erweist sich daran, dass nur einige wenige Speere exemplarisch unbrauchbar gemacht wurden. Es ging also nicht um eine faktische Vernichtung von Waffen, die als Kriegswaffen eingesetzt werden konnten, außerdem bestand das eigentliche Problem in der großen Anzahl der verfügbaren Gewehre, die in dem von der Tradition vorgezeichneten Ritual aber keine Rolle spielten. Insofern waren die Speere im Kontext des Rituals Anachronismen, aber gerade dies konnte ihre Symbolbedeutung stärken, weil es sie der Sphäre profan-alltäglicher Verrichtungen entthob und ihre mnemotechnische Funktion akzentuierte.⁶⁴⁵ Die Speere sind einerseits Alltagswaffen zur Verteidigung gegen Menschen und Tiere, andererseits Symbole der Gewalt und des Krieges, weshalb sie ja auch von den Teilnehmern vor dem Durchschreiten der Tote niedergelegt werden mussten.⁶⁴⁶ Diese Handlung war rein symbolisch, sie hatte nicht den Zweck zu verhindern, dass während der Verhandlung Auseinandersetzungen mit Waffen ausgetragen wurden. In dem Ritual wurden sie als die für den Krieg Verantwortlichen angesprochen und entsprechend bestraft. Diese Verschiebung der Schuld auf die Speere war geschickt, weil damit die faktischen Verantwortlichkeiten im Kontext des beizulegenden Konfliktes nicht ausdrücklich genannt werden mussten und eine retrospektive Thematisierung der Schuldfrage, aus der neuer Zwist hätte entstehen können, vermieden werden konnte. Insofern sind die Speere ein Beispiel für eine über die Dingbedeutsamkeit noch hinausgehende Dingbeseelung, die projektive Aufladung eines Objektes mit Handlungsträgerschaft.

Die hölzernen Schäfte verbrannte man nicht etwa, was bei diesem Material eine naheliegende Möglichkeit der Gestalttransformation gewesen wäre, sondern überließ ihre Zersetzung den Termiten. Deren symbolische Konnotationen sind vielfältig.⁶⁴⁷ Zunächst einmal sind Termitenhügel Indikatoren für fruchtbare und bearbeitbare Böden, denn Termiten reichern den Oberboden mit Ton und Mineralien an und errichten ihre Hügel dort, wo der Boden nicht zu hart ist und er sich daher auch für eine landwirtschaftliche Nutzung eignet. Das erklärt auch das verbreitete Phänomen der Geophagie, des Verzehrs der von Termiten aufbereiteten Böden, in Regionen mit mineralienarmen Böden.⁶⁴⁸ Dann stehen Termiten als staatenbildende Insekten symbolisch für eine wohlgeordnete arbeitsteilige Gesellschaft und können so Werte repräsentieren, die für die eigene Gesellschaft gelten und beispielsweise Initianden mittels dieser Symbolisierung vermittelt werden. Der vorhersehbare jährliche Flug der geflügelten Termiten ist außerdem ein wichtiger chronologischer Anhaltspunkt. Und schließlich vermitteln sie einen Zugang zu einer chthonischen Welt und stehen für Transformation und Erneuerung, Tod und Wiedergeburt.

643 Strecker 1990, 153.

644 Strecker 1990, 154.

645 Zur mnemotechnischen Bedeutung von Anachronismen am Beispiel eines Yams-Rituals der Ngada in Zentralflores siehe Schröter 2002, 37 f., zu anachronistischen Waffendarstellungen auf Kriegerdenkmälern siehe de Libero 2014, 105–116.

646 Auch Friedenssymboliken in der Bildenden Kunst zitieren häufig „Instrumente des Krieges“, die als niedergelegt, zerstört oder überwunden dargestellt werden und so den Frieden mittels Kontrastbildung symbolisieren (siehe Krems 2021).

647 Die Darstellung von Aspekten der Symbolbedeutung von Termiten folgt Jansen/Fairhead 2020.

648 Fairhead 2017.

Archäologisch sichtbar wären von den Speeren auf dem Termitenhügel nur die eisernen Spitzen, je nach der Stärke ihrer Beschädigung und dem Grad ihrer Erhaltung könnte ihnen noch abgelesen werden, dass sie absichtlich beschädigt wurden, ein Schluss auf ihre Symbolbedeutung in Zusammenhang mit einer friedlichen Konfliktbeilegung wäre für sich genommen aber nicht plausibler als der auf eine Zerstörung der Waffen einer besiegten Partei nach einer militärischen Niederlage. Auch wäre es schwierig, einen Zusammenhang zu dem Versammlungsplatz herzustellen, weil sich die Termitenhügel, auf denen die Speere deponiert wurden, in 500 Metern Entfernung befanden – ganz abgesehen davon, dass dieser Platz schon nach wenigen Jahren kaum noch Hinweise auch die Geschehnisse dort bot. Die Dingbedeutsamkeit der Speere innerhalb des Rituals verdankt sich vor allem ihrer Funktion als Waffen, nicht unwichtig ist aber auch ihr Material, das eine demonstrative Unbrauchbarmachung ermöglicht: die Spitzen lassen sich abstumpfen, die Schäfte zerbrechen und von den Termiten zersetzen. An dem Umgang mit den Speeren wird außerdem manifest, dass die Bedeutsamkeit affirmative oder aversive (und freilich auch ambivalente) Züge zu tragen vermag. So kann eine Waffe für Macht, Herrschaft, Triumph, Gerechtigkeit, Unbeugsamkeit, Behauptungswillen, Verteidigungsbereitschaft, Wehrhaftigkeit etc. stehen, aber auch für Gewalt, Zerstörung und Leid.⁶⁴⁹

Diese Ambivalenz lässt sich bezogen auf den Speer einem von Barton berichteten Konfliktbeilegungsritual entnehmen. Die Ifugao (Philippinen) wählten bei ernsthaften Auseinandersetzungen zwischen zwei Gruppen aus jeder Gruppe je einen Mann aus, und beiden Männern wurden, begleitet von Gebeten und zeremoniellen Handlungen, Speere ausgehändigt. „It was understood always that these spears were for the purpose of killing the first one of either party who reopened the feud, war, or controversy.“⁶⁵⁰ Im Anschluss daran zerbrach man andere Speere und band sie zusammen. Dieses Bündel veranschaulichte die Zerstörung der Feindschaft, denn die Speere waren unbrauchbar und wurden auch nicht mehr benötigt. Die zerstörten Speere symbolisierten das Ende des Konfliktes, die intakten Speere dagegen standen für die Gewähr, dass ein Wiederaufflammen des Konfliktes mit Gewalt sanktioniert werden wird. Den gleichen Objekten kamen damit innerhalb desselben Konfliktbeilegungsrituals konträre Symbolbedeutungen zu, was die Volatilität der Dingbedeutsamkeit und das Ungenügen essentialistischer Interpretationen materieller Kultur vor Augen stellt.

Die Ambivalenz der Symbolbedeutung von Waffen und daraus resultierende Missverständnisse illustrieren Initiativen aus den Jahren 1987 und 1995, die in dem beim Empfang von Staatsgästen üblichen militärischen Ehrenzeremoniell mit dem Präsentieren der Gewehre und Salutschüssen der Kanonen die ostentative Demonstration von Gefechtsbereitschaft sahen, welche einem modernen und demokratischen Staat nicht mehr angemessen sei.⁶⁵¹ „Allen Ernstes wurde daher vorgeschlagen, die Ehrenkompanie durch eine bunte Mischung aus Vertretern der Gesellschaft und verschiedenen Berufszweigen zu ersetzen (also z. B. die Ärztin im weißen Gewand neben dem Schornsteinfeger, dem Lehrer, der Mutter mit Kind, dem Pfarrer, der Polizistin etc.) und die Gäste fürderhin statt mit Böllerschüssen mit lockerem Chorgesang zu begrüßen.“⁶⁵² Tatsächlich handelt es sich aber nicht um eine militaristische Machtdemonstration, sondern im Gegenteil eher um eine Unterwerfungsgeste: Die Salutschüsse signalisieren, dass keine Geschosse in den Kanonen sind, und die Gewehre werden mit ihrer Unterseite präsentiert, damit der geöffnete Magazinschacht ihren ungeladenen Zustand zu erkennen gibt. Ihren Ursprung hat diese Unterwerfungsgeste in der Präsentation der Waffe zur Inspektion durch einen Vorgesetzten, und wie sehr die Symbolbedeutsamkeit das ursprünglich Instrumentelle überlagert, zeigt sich darin, dass der Karabiner 98k des Wachbataillons

649 Diese Mehrdeutigkeit des Speeres findet Ausdruck in dem Chinesischen Schriftzeichen für „Krieg“: „A historian of China, Jonathan D. Spence (1985) describes how the Chinese ideograph for war, pronounced ‚wu,‘ is divisible along a diagonal axis into two separate ideographs, ‚the upper one of which represents the word for spear, the lower a word with the sense of ‚to stop‘ or ‚to prevent.‘“ To imagine the ideograph divided in this fashion is to follow ‚a tradition among Chinese scholars reaching back almost two millennia, a tradition that allowed one to see, buried inside the word for war, the possibilities, however frail, of peace‘ (Spence 1985, 24)“ (Tuzin 1996, 3). Zur Symbolik der militärischen Waffe siehe ausführlich Evert 2015.

650 Barton 1919, 141.

651 Geis 2004, 445; J. Hartmann 2002, 49 f.

652 Geis 2004, 445.

der Bundeswehr, in sich ein Anachronismus,⁶⁵³ einen geschlossenen Magazinschacht hat, da er mittels Ladestreifen von oben geladen wird. Der Ladezustand ist damit bei dem Präsentiergriff gerade nicht offensichtlich.

Waffen eignen sich in besonderer Weise dazu, den Übergang von Frieden zu Krieg und von Krieg zu Frieden, die Konvertierung von positiver zu negativer und von negativer zu positiver Reziprozität, zu symbolisieren und Teil von Handlungen zu sein, mit welchen diese Transformationen demonstriert werden. In seiner Studie zur Blutrache in Montenegro referiert Boehm ein Konfliktbeilegungsgeschehen, dem der Ethnograph Pavle Rovinskii im Jahre 1890 beiwohnte und in dem ein Gewehr eine wichtige Rolle spielte. In Grbalj wurde ein angesehenener Mann getötet, der Mörder selbst kam in einer anderen Auseinandersetzung ums Leben. Deshalb wurden seine Söhne zur Zielscheibe der Rache des Clans des Opfers, doch wirkte die Gemeinschaft darauf hin, ein traditionelles Verfahren der Konfliktbeilegung anzuwenden. Das „Court of Good Men“, oben bereits als Schlichtungsgremium ohne Zwangsmittel charakterisiert, fällte die folgende Entscheidung: Der Clan des Täters musste eine pekuniäre Entschädigung leisten; er musste ein Festmahl für die Angehörigen des Opfers ausrichten, an dem 300 Personen teilnehmen konnten; zwölf Patenschaften waren mit dem Clan des Opfers zu schließen, außerdem zwölf große und zwölf kleine Blutsbrüderschaften zwischen den beiden Clans; und schließlich sollte die Tatwaffe mit der gebotenen Selbstdemütigung dem Clan des Opfers übergeben werden. Diese Übergabe wurde folgendermaßen vollzogen. Die beiden Gruppen standen sich gegenüber „like two hostile regiments“⁶⁵⁴. Aus dem Clan des Mörders kam sein Sohn auf allen Vieren und im Büsserhabit gekrochen, in einem Unterkleid, barfuß und ohne Kopfbedeckung. An einem Riemen hing um seinen Hals ein langes Gewehr, das an seinen Enden von zwei Mitgliedern des „Court of Good Men“ gestützt wurde. Das Gewehr symbolisierte die Tatwaffe, es musste sich aber nicht tatsächlich um diese handeln: „It is always a long gun, for a greater effect, even if the murder was just by pistol“⁶⁵⁵. Es kam also ähnlich wie bei den Speeren der Friedenszeremonie, welche stellvertretend für die Gewehre, die das eigentliche Problem darstellten, zerstört wurden, nicht auf die Authentizität des Objektes an, sondern seine symbolische Bedeutung in dem Ablauf eines von der Tradition vorgegebenen Rituals. Ein Vertreter des anderen Clans eilte ihm entgegen und versuchte ihm aufzuhelfen, da küsste dieser ihm Füße, Brust und Schulter. Der Vertreter des Opferclans nahm ihm das Gewehr von der Schulter und sagte: „First a brother, then a blood enemy, then a brother forever. Is this the rifle which took the life of my father?“⁶⁵⁶. Ohne eine Antwort abzuwarten, gab er das Gewehr als Ausdruck der vollständigen Vergebung zurück, danach küssen und umarmen sie sich wie Brüder.

Bemerkenswert ist an diesem Versöhnungsritual, wie klar sich in der Sequenz brother – blood enemy – brother forever das Konvertieren von positiver zu negativer Reziprozität und wieder zu positiver artikuliert. Ein Sistieren der Reziprozität war von vornherein keine realistische Option, und deshalb kam es darauf an, das Konvertieren zu moderieren. „Brother forever“ war Ausdruck der Hoffnung, dass ein nochmaliger Umschlag in negative Reziprozität sich nicht vollziehen wird. Durch das Aushändigen der Tatwaffe (bzw. der Waffe, die diese symbolisierte) stellte es der Vertreter des Täterclans dem des Opferclans in ritualisierter Form anheim, mit ihr Rache zu üben, worauf dieser durch die unmittelbar erfolgte Rückgabe der Waffe ostentativ verzichtete. Fast erscheint dieser Vorgang wie eine Variation dessen, was Richard Wagner Parsifal zu Amfortas sagen lässt, als jener diesen zu heilen sich anschickt: „Die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug“. So bedurfte es auch hier der Tatwaffe, ihrer Übergabe und Rückgabe, damit die Wunden der negativen Reziprozität geheilt werden konnten. Damit war aber die Konfliktbeilegung noch nicht beendet, es mussten noch die Patenschaften und Blutsbrüderschaften abgeschlossen werden. Zweck dieser Beziehungen war „to cement positive bonds between members of the two clans,

653 Für Irritationen sorgte der Umstand, dass bei manchen der seit 1934 produzierten Gewehre, die das Wachbataillon verwendete, noch bis 1995 ein Reichsadler mit Hakenkreuz eingestanzte war.

654 Boehm 1984, 136.

655 Rovinskii 1901, 386, zitiert nach Boehm 1984, 136.

656 Rovinskii 1901, 386, zitiert nach Boehm 1984, 136.

since there were sure to be residual feelings of anger and vindictiveness⁶⁵⁷. Da es nicht bloß ein Konflikt zwischen zwei Individuen war, sondern sie lediglich als Exponenten ihrer Clans fungierten, bedurfte die positive Reziprozität auch einer breiten Verankerung innerhalb der vormals verfeindeten Gruppen in Gestalt dieser formalisierten Bindungen. Den Abschluss des ganzen Prozesses bildete dann die Zahlung des von dem „Court of Good Men“ festgesetzten Blutgeldes.

Auch bei der Friedenszeremonie in Äthiopien waren nach der Zerstörung der Speere als den Symbolen negativer Reziprozität Handlungen erforderlich, welche die Transformation in Beziehungen positiver Reziprozität vergegenwärtigten. Das erfolgte zunächst durch die Verteilung der Stöcke, deren Funktionen und Konnotationen Pankhurst folgendermaßen schildert:

It is significant that cultural symbols of three major participating groups, the Borana *hororo*, the Hamar *koli* and the Arbore *simirte* were selected. The first two of these represent the authority of elders, and are used in reconciliations, whereas the third is used in herding by many groups in the area as well as for punishing children and wrongdoers. It is significant that the fourth item given - the *woko* is used by all the groups in the area and immediately resonates with the common pastoral values of the herder. In the bush the *woko* is a vital implement; it is also essential in the building of kraals for defence of livestock. Most significantly it is used in blessing and cursing⁶⁵⁸.

Für sich betrachtet, wären die Stöcke als Geräte zu unspezifisch, als dass man über sehr allgemeine Bestimmungen hinaus ihre Funktion rekonstruieren könnte. Erst recht gilt das für die mit ihnen verbundenen kulturellen Konnotationen. Günstige Überlieferungsbedingungen vorausgesetzt, könnte man aus archäologischer Sicht die Stöcke bei den Gruppen, die sie bekommen haben, vielleicht noch als Fremdformen identifizieren, die Rolle, die sie im Kontext der Friedenszeremonie spielten, bliebe jedoch verborgen. Archäologisch gänzlich unsichtbar wären die Fettstreifen, die sich die Teilnehmer um Hals und Arme legten. Dies ist zum einen ein traditioneller Ausdruck der Verbundenheit von Gastgeber und Gast, und man kann vermuten, dass das tierische Fett ähnlich konnotiert ist wie die bei der Salbung verwendete Butter, nämlich als energiereich, lebensspendend, vielleicht auch nicht ganz alltägliches Nahrungsmittel. Zum anderen aber kam im Kontext der Friedenszeremonie den Fettstreifen noch eine weitere Bedeutung zu: Sie hatten eine emblematische Funktion und wiesen ihre Träger als Teilnehmer aus, die nach ihrer Rückkehr von der Zeremonie berichten und das Beschlossene weitergeben konnten. Hier verdankt sich die Bedeutsamkeit wesentlich dem Material.

Besonders greifbar wird das Konvertieren der Reziprozitätsbeziehungen in der Gabe der landwirtschaftlichen Geräte: „The gift of agricultural implements – the axes for clearing the bush and the hoes for digging the fields – was a clear message of replacing destructive weapons with productive tools⁶⁵⁹, auch weil sie als Kompositgeräte morphologisch mit ihren hölzernen Schäften und eisernen Geräteköpfen am ehesten den Speeren glichen. Anhand der Speere, der Äxte und der Hacken als den Objekten, von denen zumindest die eisernen Teile überdauern haben könnten, lässt sich das archäologische Problem der kulturspezifischen Konnotationen von Objekten aufzeigen: In dem historisch konkreten Kontext der Friedenszeremonie fungierten sie aufgrund dieser Konnotationen als Symbole des Krieges beziehungsweise als Symbole des Friedens.⁶⁶⁰ Wäre man in Unkenntnis dieser Konnotationen aber bei einer Interpretation rein auf eine Rekonstruktion ihrer Funktionalität, verstanden als Gesamtheit der möglichen

657 Boehm 1984, 137.

658 Pankhurst 2006, 258.

659 Pankhurst 2006, 258.

660 Überdies können sich die kulturspezifischen Konnotationen von Objekten im Zeitverlauf ändern, wie Julia Nordmann am Beispiel des Stahlhelm nachgezeichnet hat: War dieser nach seiner Einführung 1915 Emblem und Metapher „für das Frontsoldatentum, das sich durch Mut, Tapferkeit und Opferbereitschaft auszeichnete“, und nach 1933 „Zeichen von Abwehr- und Angriffsbereitschaft“ und „Symbol militärischer Entschlossenheit“, so wandelte er sich nach 1945 zum Sinnbild der Schrecken des Krieges (Nordmann 2022, 265 f.). „Erst in der Bundeswehr wurde der Stahlhelm wieder zum Symbol der Kameradschaft, und mit den Kampfeinsätzen der Bundeswehr nach 1999 wird er auch im Zusammenhang mit militärischen Gedenkveranstaltungen und Soldatengräbern wieder zur Metapher für das soldatische Opfer, erbracht für die Nation“ (Nordmann 2022, 266).

Gebrauchsfunktionen im Sinne Achinsteins, zurückgeworfen, so stellten sich die Verhältnisse alles andere als eindeutig dar: Speere müssen keine Kriegswaffen, sondern können auch Jagdgeräte sein, und umgekehrt sind, wie empirisch vielfach bezeugt, Hacken und Äxte durchaus probate Waffen.⁶⁶¹ Die *möglichen* Gebrauchsfunktionen von Waffen und Geräten überschneiden sich in hohem Maße, die Dingbedeutsamkeit dieser Objekte ist aber ihrer *faktischen* kulturspezifischen Gebrauchsfunktion geschuldet.

3.4 Die Symbolbedeutung von Naturafakten

Betrachtet man noch einmal die Dinge, die im Rahmen der Friedenszeremonie eine wichtige Rolle spielten, so fällt der große Anteil an Naturafakten beziehungsweise natürlichen Objekten auf, die für ihre Verwendung nur geringfügig durch menschliche Tätigkeit modifiziert wurden. Das ist insofern von Interesse, als sich der Blick der Archäologie primär auf eindeutige Artefakte richtet und vor allem sie als Träger von Symbolbedeutungen adressiert. So ist die Asche des zerstörten Dorfes an dem Ort der Zeremonie zwar Produkt eines menschlich induzierten Schadensfeuers, aber kein gestaltetes Artefakt, sondern lediglich der Rückstand der Verbrennung. Auch die Äste, aus denen die Tore bestehen, sind weitgehend naturbelassen, obgleich das Tor für sich genommen ein Artefakt ist. Die bei der Salbung verwendete Butter wie auch die gesalbten Stöcke sind keine reinen Naturprodukte, aber noch vergleichsweise naturnah. Die Zersetzung der Speerschäfte wird der Natur übertragen, die Fettstreifen sind der Natur entnommen, auch wenn sie von domestizierten Tieren stammen.

Die wichtige symbolische Rolle von Pflanzen in Konflikten und deren Beilegung hat Rappaport in seiner schon erwähnten Studie „Pigs for the Ancestors“ anhand der Tsembaga (Neuguinea) dargelegt.⁶⁶² Vor allem der *Cordyline fruticosa*-Strauch, *rumbim* genannt, hatte eine weichenstellende Funktion im Konfliktverlauf. Die Kampfhandlungen kannten, wie oben ausgeführt, zwei Phasen, den kleinen Kampf oder „nothing fight“, bei dem sich, von großen Schilden geschützt, die beiden Gruppen gegenüberstanden und sich mit Fernwaffen traktierten, und den richtigen Kampf oder „true fight“, der mit Nahkampfwaffen und einer dezidierten Tötungsabsicht geführt wurde. Jede Gruppe mit Landbesitz verfügte über einen *Cordyline fruticosa*-Strauch, der als „*ya min rumbim*“ oder „men’s souls *rumbim*“ bezeichnet wurde und Sitz der Ahnengeister war. Bevor die Phase des „true fight“ beginnen konnte, musste dieser Strauch ausgegraben werden, und erst nach Beendigung des Krieges wurde ein solcher Strauch unter aufwendigen Ritualen wieder eingepflanzt:

With the termination of warfare the reintegration of the Maring universe begins. Provided a group has not abandoned its territory (a rare occurrence), the men go through the ritual of planting a sacred shrub called *rumbim*, with each man grasping the plant as it penetrates the soil, signifying and confirming his membership in the group and its relationship to growth, nature, and fertility. The planting of the *rumbim* is a message „to whom it may concern“: it signifies a digital and either/or change from a state of war to a state of truce⁶⁶³.

Missionare im östlichen Hochland Neuguineas nahmen die Symbolbedeutung der materiellen Kultur im Zuge ihrer Pazifizierungsbemühungen auf und verwendeten sie für ihre Zwecke: Sie veranstalteten einerseits große Feste, anlässlich derer sie Waffen und andere mit Krieg und Gewalt konnotierte indigene Objekte verbrannten, andererseits aber eigneten sie sich die Bedeutung der *Cordyline fruticosa*-Sträucher an und pflanzten sie als traditionelles Zeichen des Friedens.⁶⁶⁴

Eine weitere für den Beginn und die Beendigung von Konflikten interessante Objektgattung bei dem Tsembaga waren die „Kampfsteine“ („fighting stones“). Dabei handelte es sich um steinerne Mörser und

661 „Die materielle Kultur ist voll möglicher Tatwaffen. Alles, was hart, spitz oder schwer genug ist, um den Menschenkörper zu verletzen, taugt als Waffe. Wer alle Waffen abschaffen wollte, der müßte die Welt nahezu vollständig entleeren, müßte alle Dinge, die sich ihres Hauptzwecks entfremden lassen, außer Reichweite bringen“ (Sofsky 1996, 32). Zur Verwendung landwirtschaftlicher Geräte als Waffen siehe Jung 2020b.

662 Rappaport 1968; siehe auch Lotter 2008; Rappaport 1967.

663 Wilden 1987, 99.

664 Schwörer 2021, 94.

Stößel, die als Relikte einer vergangenen Kultur gelegentlich aufgefunden wurden. Die indigene Interpretation sah in ihnen Objekte der Vorfahren.⁶⁶⁵ Die Kampfsteine wurden in einem Netzbeutel auf dem Boden eines kleinen runden Hauses aufbewahrt, wo sie auch während des „nothing fight“ verblieben. Kam es zu einem „true fight“, wurde der Netzbeutel in der Nähe der Spitze des Mittelpfostens aufgehängt. Durch diese Handlung versicherte sich die Gruppe der Unterstützung sowohl der Ahnen wie der ihrer Verbündeten und begab sich ihnen gegenüber in eine Schuldnerposition. Das Aufhängen der Kampfsteine zog ferner zahlreiche, insbesondere die Ernährung betreffende Tabus nach sich. Vor allem aber wurde mit dieser Handlung die gegnerische Gruppe nominell zum Feind, auch wenn es zuvor zu ihr Beziehungen positiver Reziprozität gab:

Most important, the opposing group, which may have been until this moment referred to as „brothers“, if they had previously been friends, now become, formally, „ax men“, or enemies. Their territory may no longer be entered except in battle, and outside of the context of battle members of the enemy group may not be touched or even addressed. One is not even supposed to look at their faces. No cultivated food grown on enemy ground may be eaten, nor may food grown elsewhere by a member of the enemy group⁶⁶⁶.

Solange die Kampfsteine aufgehängt blieben, waren nur Waffenstillstände möglich, aber keine Konfliktbelegungen im Sinne einer Konversion der negativen in positive Reziprozität; die Modalitäten dieser Konversion sind oben ausgeführt worden.

3.5 Fazit

Wie gezeigt, können die Symbolbedeutungen konkreter Objekte in den verschiedenen Phasen von Konfliktbelegungsprozessen eine zentrale Rolle spielen: Zunächst bei der Einrichtung der Situation, deren Definition seitens der Akteure den Verlauf der Interaktion wesentlich strukturiert, dann im Verlauf, indem Objekte in einer Weise manipuliert werden, die den transitorischen Charakter des Prozesses vergegenwärtigt und Zwischenergebnisse anschaulich werden lässt, und im Kontext der abschließenden Ritualisierung, wenn das erzielte Ergebnis der Interaktion symbolisch repräsentiert werden und ihm auf diese Weise Dauerhaftigkeit verliehen werden soll. Die Reichhaltigkeit der Symbolbedeutungen, mit denen Objekte aufgeladen werden können, und die Unschärfe der Symbole stehen im Gegensatz zu der Annahme einer Konstanz der Funktionen und Symbolbedeutungen von Objekten, die archäologischen Untersuchungen häufig, zumeist unausgesprochen, zugrunde liegt.⁶⁶⁷ Neben der Fülle der objektiven Möglichkeiten, die ein Gegenstand für eine symbolische Verwendung anbietet, sind es vor allem die Filter seiner kulturspezifischen, archäologisch nur schwer zu erhellenden Konnotationen, die ihn als Symbol geeignet erscheinen lassen, sowie seine Uneindeutigkeit und Ambiguität, durch welche ihm in demselben Verwendungskontext ganz unterschiedliche Bedeutungen zukommen können. Eine symboltheoretisch informierte Archäologie wird sich daher davor hüten, vorschnelle Bedeutungszuschreibungen vorzunehmen, und sie wird eingeschliffene Deutungsroutrinen und -gewissheiten in Frage stellen – was auch die Chance bietet, Diskursverengungen zu beseitigen und die gängigen Narrative bezüglich prähistorischer Gesellschaften aufzubrechen.⁶⁶⁸

665 Zum Phänomen der Nachnutzung prähistorischer Steinartefakte siehe Jung 2012; zur Bedeutung von Steinen für die Symbolisierung der Geschichte und Organisation einer Gemeinschaft siehe das Fallbeispiel in Parmentier 1985.

666 Rappaport 1968, 126 f.

667 Jung 2023.

668 Zu diesen Diskursverengungen und narrativen Verkrustungen, die wesentlich auf der Annahme einer Konstanz von Funktion und Bedeutung der materiellen Kultur beruhen, siehe Jung 2018c; 2020a; 2021a; 2021b; 2023; Jung et al. 2019.

Literatur

- ACHINSTEIN 1977: P. Achinstein, Function Statements. *Philosophy of Science* 44, 1977, 341–367.
- ADAMS 1973: M. J. Adams, Structural Aspects of a Village Art. *American Anthropologist* 75, 1973, 265–279.
- ADLOFF 2020: F. Adloff, Ontologie, Konvivialität und Symbiose oder: Gibt es Gaben der Natur? *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 9, 2020, 198–216.
- AKA 2007: Ch. Aka, Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand. *Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland* 109 (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2007).
- ALBER 2004: E. Alber, Meidung als Modus des Umgangs mit Konflikten. In: Eckert 2004, 169–185.
- ALLERT ET AL. 2016: T. Allert/St. Kutzner/K.-O. Maiwald/U. Oevermann/P. Schallberger/A. Wernet, Podiumsdiskussion. In: R. Becker-Lenz/A. Franzmann/A. Jansen/M. Jung (Hrsg.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme* (Wiesbaden: Springer VS 2016) 249–264.
- ALTHOFF/STOLLBERG-RILINGER 2007: G. Althoff/B. Stollberg-Rilinger, Rituale der Macht in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: A. Michaels (Hrsg.), *Die neue Kraft der Rituale. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2005/2006* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007) 141–177.
- VON AMIRA 1909: K. von Amira, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik. *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse* 25,1 (München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1909).
- APEL 1975: K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975).
- ARLINGHAUS 2009: F.-J. Arlinghaus, Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne. *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 31, 2009, 274–291.
- ASDONK ET AL. 1991: J. Asdonk/U. Bredeweg/U. Kowol, Innovation als rekursiver Prozeß. Zur Theorie und Empirie der Technikgenese am Beispiel der Produktionstechnik. *Zeitschrift für Soziologie* 20, 1991, 290–304.
- ASHKENAZI/GREBE 2013: M. Ashkenazi/J. Grebe, Traditionelle Konfliktbearbeitung. In: A. Heinemann-Grüder/I. Bauer (Hrsg.), *Zivile Konfliktbearbeitung. Vom Anspruch zur Wirklichkeit* (Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2013) 122–132.
- ASSMANN/ASSMANN 1990: A. Assmann/J. Assmann, Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. In: Assmann/Harth 1990, 11–48.
- ASSMANN/HARTH 1990: J. Assmann/D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990).
- AUBERT 1972: V. Aubert, Interessenkonflikt und Wertkonflikt: Zwei Typen des Konflikts und der Konfliktlösung. In: W. L. Bühl (Hrsg.), *Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie* (München: Nymphenburger Verlagshandlung 1972) 178–205.
- AUER 2021: A. M. Auer, Konfliktlösung durch Ordalien. In: von Mayenburg 2021, 161–168.
- AURELI/DE WAAL 2000: F. Aureli/F. B. M. de Waal (Hrsg.), *Natural Conflict Resolution* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2000).
- AVRUCH ET AL. 1991: K. Avruch/P. W. Black/J. A. Scimecca (Hrsg.), *Conflict Resolution. Cross-Cultural Perspectives. Contributions in Ethnic Studies* 28 (New York, Westport, London: Greenwood 1991).
- AXELROD 1988: R. Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*. Scienta Nova (München: Oldenbourg 1988).
- VAN BAAL 1975: J. van Baal, Reciprocity and the Position of Women. *Anthropological Papers* (Assen: Van Gorcum 1975).
- BAILEY 1978: F. G. Bailey, *Tertius gaudens aut tertium numen*. In: F. Barth (Hrsg.), *Scale and Social Organization* (Oslo: Universitetsforlaget 1978) 194–214.
- BAILEY 1991: F. G. Bailey, *Tertius Luctans: Idiocosm, Caricature, and Mask*. In: Avruch et al. 1991, 61–83.
- BARKUN 1968: M. Barkun, *Law without Sanctions. Order in Primitive Societies and the World Community* (New Haven, London: Yale University Press 1968).
- BARNERT 2008: E. Barnert, *Der eingebildete Dritte. Eine Argumentationsfigur im Zivilrecht* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 2008).
- BARTON 1919: R. F. Barton, Ifugao Law. *American Archaeology and Ethnology* 15, 1919, 1–186.
- BASSI 1993: M. Bassi, Report on the Peace Making Ceremony Held in Arbore, Ethiopia, 6–9 March 1993. *Dassanetch Integrated Development Program (DIDP) SNV-Ethiopia* (Addis Ababa: SNV-Ethiopia 1993).
- BATESON 1981a: G. Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).

- BATESON 1981b: G. Bateson, Kulturberührung und Schismogenese. In: Bateson 1981a, 99–113.
- BATESON 1981c: G. Bateson, Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. In: Bateson 1981a, 182–212.
- BATESON/JACKSON 1964: G. Bateson/D. D. Jackson, Some Varieties of Pathogenic Organization. In: D. M. Rioch/E. A. Weinstein (Hrsg.), Disorders of Communication. Proceedings of the Association for Research in Nervous and Mental Disease 42 (Baltimore: Williams Wilkins 1964) 270–283.
- BAUMAN 2009: Z. Bauman, Postmoderne Ethik (Hamburg: Hamburger Edition 2009).
- BAUSINGER 2004: H. Bausinger, Ding und Bedeutung. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 107, 2004, 193–210.
- BEATTIE 1957: J. H. M. Beattie, Informal Judicial Activity in Bunyoro. Journal of African Administration 9, 1957, 188–195.
- BECK 1997: St. Beck, Die Bedeutung der Materialität der Alltagsdinge. Anmerkungen zu den Chancen einer wissenschaftstheoretisch informierten Integration von Symbol- und Sachforschung. In: Brednich/Schmitt 1997, 175–185.
- BEDORF/HERRMANN 2016: Th. Bedorf/St. Herrmann (Hrsg.), Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs (Frankfurt am Main, New York: Campus 2016).
- BEDORF ET AL. 2010: Th. Bedorf/J. Fischer/G. Lindemann (Hrsg.), Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie. Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 58 (München: Fink 2010).
- K. VON BENDA-BECKMANN 1981: K. von Benda-Beckmann, Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minankabau Village in West Sumatra. Journal of Legal Pluralism 19, 1981, 117–159.
- F. VON BENDA-BECKMANN 1994: F. von Benda-Beckmann, Rechtspluralismus. Analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm? Zeitschrift für Ethnologie 119, 1994, 1–16.
- BENVENISTE 1993: É. Benveniste, Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen (Frankfurt am Main, New York: Campus 1993).
- BERG 1995: J. Berg/J. Dickhaut/K. McCabe, Trust, Reciprocity and Social History. Games and Economic Behavior 10, 1995, 122–142.
- BERGER 2011: J. Berger, Altruistische Reziprozität: Empirische Evidenz aus sequenziellen Diktator- und Taking-Spielen bei 11-jährigen Kindern. Soziale Welt 62, 2011, 165–184.
- BERGER/RAUHUT 2014: R. Berger/H. Rauhut, Reziprozität und Reputation. In: N. Braun/N. J. Saam (Hrsg.), Handbuch Modellbildung und Simulation in den Sozialwissenschaften (Wiesbaden: Springer VS 2014) 715–742.
- BICKERTON 1990: D. Bickerton, Language & Species (Chicago, London, University of Chicago Press 1990).
- BICKERTON 2007: D. Bickerton, Language Evolution: A Brief Guide for Linguists. Lingua 117, 2007, 510–526.
- BIERBRAUER ET AL. 1978: G. Bierbrauer/J. Falke/K.-F. Koch, Konflikt und Konfliktbeilegung. Eine interdisziplinäre Studie über Rechtsgrundlage und Funktion der Schiedsmannsinstitution. In: G. Bierbrauer/J. Falke/K.-F. Koch/H. Rodinger, Zugang zum Recht. Industriegesellschaft und Recht 12 (Bielefeld: Gieseking 1978) 141–192.
- BIERWISCH 1992: M. Bierwisch, Recht linguistisch gesehen. In: G. Grewendorf (Hrsg.), Rechtskultur als Sprachkultur. Zur forensischen Funktion der Sprachanalyse (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 42–68.
- BLACK 1984: D. Black, Toward a General Theory of Social Control 1. Fundamentals. Studies on Law and Social Control (Orlando, London: Academic Press 1984).
- BLACK 1998: D. Black, The Social Structure of Right and Wrong² (San Diego: Academic Press 1998).
- BOEHM 1984: Ch. Boehm, Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies (Lawrence: University Press of Kansas 1984).
- BOEHM 1992: Ch. Boehm, Segmentary „Warfare“ and the Management of Conflict: Comparison of East African Chimpanzees and Patrilineal-Patrilocal Humans. In: A. H. Harcourt/F. B. M. de Waal (Hrsg.), Coalitions and Alliances in Humans and Other Animals (Oxford, New York, Tokyo: Oxford University Press 1992) 137–173.
- BOEHM 2001: Ch. Boehm, Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior (Cambridge, London: Harvard University Press 2001).
- BOEHM 2012: Ch. Boehm, Ancestral Hierarchy and Conflict. Science 336, 2012, 844–847.
- BOHANNAN 1963: P. Bohannan, Social Anthropology (London, New York, Sidney, Toronto: Holt, Rinehart & Winston 1963).
- BONTA 1996: B. D. Bonta, Conflict Resolution among Peaceful Societies: The Culture of Peacefulness. Journal of Peace Research 33, 1996, 403–420.
- BRANDT 2016: H.-J. Brandt, Indigene Justiz im Konflikt. Konfliktlösungssysteme, Rechtspluralismus und Normenwandel in Peru und Ecuador. Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung 33 (Baden-Baden: Nomos 2016).

- BRECHT/BERNDT 2004: Ch. Brecht/F. Berndt (Hrsg.), Die Aktualität des Symbols. Rombach Wissenschaften Reihe Litterae 121 (Freiburg: Rombach 2004).
- BREDNICH/SCHMITT 1997: R. W. Brednich/H. Schmitt (Hrsg.), Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 1997).
- BOHANNAN 1967: P. Bohannan (Hrsg.), Law and Warfare. Studies in the Anthropology of Conflict (Austin, London: University of Texas 1967).
- BOURDIEU 1974: P. Bourdieu, Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis. In: P. Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974) 125–158.
- BOURDIEU 1982: P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982).
- BRIGGS 1994: J. L. Briggs, „Why Don't You Kill Your Baby Brother?“ The Dynamics of Peace in Canadian Inuit Camps. In: Sponsel/Gregor 1994, 155–181.
- BRÜCHER 2011: G. Brücher, Gewaltspiralen. Zur Theorie der Eskalation (Wiesbaden: VS 2011).
- BRUNERT 2021: M.-E. Brunert/L. Oetzel, Verhandlungstechniken und -praktiken. In: Dingel et al. 2021, 455–471.
- BULLINGER ET AL. 2011a: A. F. Bullinger/A. P. Melis/M. Tomasello, Chimpanzees, *Pan troglodytes*, Prefer Individual over Collaborative Strategies towards Goals. *Animal Behaviour* 82, 2011, 1135–1141.
- BULLINGER ET AL. 2011b: A. F. Bullinger/F. Zimmermann/J. Kaminski/M. Tomasello, Different Social Motives in the Gestural Communication of Chimpanzees and Human Children. *Developmental Science* 14, 2011, 58–68.
- BUNG 2007: J. Bung, Nietzsche über Strafe. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 119.1, 2007, 120–136.
- BURGER ET AL. 1997: J. M. Burger/M. Horita/L. Kinoshita/K. Roberts/Ch. Vera, Effects on Time on the Norm of Reciprocity. *Basic and Applied Social Psychology* 19, 1997, 91–100.
- CAILLÉ 2008: A. Caillé, Anthropologie der Gabe. *Theorie und Gesellschaft* 65 (Frankfurt am Main, New York: Campus 2008).
- CANTER 1978: R. S. Canter, Dispute Settlement and Dispute Processing in Zambia. Individual Choice versus Societal Constraints. In: Nader/Todd 1978a, 247–280.
- CASSIRER 1953: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache² (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953).
- CASSIRER 1985: E. Cassirer, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927). In: E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933 (Hamburg: Meiner 1985) 1–21.
- CHAGNON 1988: N. A. Chagnon, Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population. *Science* 239, 1988, 985–992.
- CHAGNON 1989: N. A. Chagnon, Response to Ferguson. *American Ethnologist* 16, 1989, 565–570.
- CHARNESS ET AL. 2008: G. Charness/R. Cobo-Reyes/N. Jiménez, An Investment Game with Third-Party Intervention. *Journal of Economic Behavior & Organization* 68, 2008, 18–28.
- CHENEY/SEYFARTH 1990: D. L. Cheney/R. M. Seyfarth, How Monkeys see the World. *Inside the Mind of Another Species* (Chicago: University Press 1990).
- CHOMSKY 1965: N. Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge: MIT Press 1965).
- CHOMSKY 1981: N. Chomsky, Lectures on Government and Binding (Dordrecht: Foris 1981).
- CHOMSKY 1995: N. Chomsky, The Minimalist Program (Cambridge: MIT Press 1995).
- CLASTRES 2008: P. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften. In: P. Clastres, Archäologie der Gewalt (Zürich: Diaphanes 2008) 33–81.
- COLSON 1953: E. Colson, Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society. *Africa. Journal of the International African Institute* 23, 1953, 199–212.
- COMAROFF/ROBERTS 1981: J. L. Comaroff/S. Roberts, Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context (Chicago, London: The University of Chicago 1981).
- CONLON ET AL. 2002: D. E. Conlon/H. Moon/K. Y. Ng, Putting the Cart Before the Horse: The Benefits of Arbitrating Before Mediating. *Journal of Applied Psychology* 87, 2002, 978–984.
- COONEY 1998: M. Cooney, Warriors and Peacemakers. How Third Parties Shape Violence (New York: University Press 1998).
- CORBALLIS 2013: M. C. Corballis, The Recursive Mind. The Origins of Human Language. Thought, and Civilization (Princeton, Oxford: Princeton University Press 2013).

- COSER 1971: L. A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte* (Neuwied: Luchterhand 1972).
- CREUZER 1810–12: F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (Leipzig, Darmstadt: Leske 1810–12).
- DARLEY/LATANÉ 1968: J. M. Darley/B. Latané, Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility. *Journal of Personality and Social Psychology* 8, 1968, 377–383.
- DAS NIBELUNGENLIED. Hrsg. von Helmut de Boor [nach Handschrift B]⁴ (Leipzig: Dieterich 1992).
- DERRIDA 1988: J. Derrida, *Feuer und Asche* (Berlin: Brinkmann & Bose 1988).
- DERRIDA 1993: J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben 1* (München: Fink 1993).
- DERRIDA 1994: J. Derrida, *Zirkumfession*. In: G. Bennington/J. Derrida, *Derrida. Ein Portrait* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994) 11–323.
- DESCOLA 2011: Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011).
- DIEKMANN/VOSS 2008: A. Diekmann/Th. Voss, *Soziale Normen und Reziprozität. Die Bedeutung „sozialer“ Motive für die Rational-Choice-Erklärung sozialer Normen*. In: A. Diekmann/K. Eichner/P. Schmidt/Th. Voss (Hrsg.), *Rational Choice. Theoretische Analysen und empirische Resultate* (Wiesbaden: VS 2008) 83–100.
- DINGEL ET AL. 2021: I. Dingel/M. Rohrschneider/I. Schmidt-Voges/S. Westphal/J. Whaley (Hrsg.), *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit* (Berlin, Boston: de Gruyter 2021).
- DÖLEMAYER 2005: B. Dölemeyer, *Dinge als Zeichen des Rechts – Zur Rechtsikonographie und Rechtsarchäologie*. In: Kienlin 2005, 221–229.
- DOUGLAS 1981: M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).
- DREHER 2021: M. Dreher, *Magie als Mittel der Konfliktlösung*. In: Grotkamp/Seelentag 2021, 169–178.
- DROBINSKI/WETZEL 2018: M. Drobinski/J. Wetzel, *Kreuz-Erlass: Kardinal Marx wirft Söder Spaltung vor*. *Süddeutsche Zeitung*, Artikel vom 29. April 2018.
- DURKHEIM 1988: É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).
- DURKHEIM 1991: É. Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991).
- DUSS-VON WERDT 2005: J. Duss-von Werdt, *Homo mediator. Geschichte und Menschenbilder der Mediation* (Stuttgart: Klett-Cotta 2005).
- ECKERT 2004: J. M. Eckert (Hrsg.), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion* (Bielefeld: Transcript 2004).
- ECKERT/NEWMARK 1980: P. Eckert/R. Newmark, *Central Eskimo Song Duels: A Contextual Analysis of Ritual Ambiguity*. *Ethnology* 19, 1980, 191–211.
- ECO 1985: U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache. Supplemente 4* (München: Fink 1985).
- EDELMAN 2005: M. Edelman, *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*³ (Frankfurt am Main, New York: Campus 2005).
- EDER 1988: K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).
- EHLERS 2021: C. Ehlers, *Konfliktlösung in Stammesrecht und Stammesgericht*. In: von Mayenburg 2021, 387–401.
- EIBL-EIBESFELDT 1984: I. Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*² (München: Piper 1984).
- EISENBERGER ET AL. 2004: R. Eisenberger/P. Lynch/J. Aselage/St. Rohdieck, *Who Takes the Most Revenge? Individual Differences in Negative Reciprocity Norm Endorsement*. *Personality and Social Psychology Bulletin* 30, 2004, 787–799.
- ELSTER 1990: J. Elster, *Norms of Revenge*. *Ethics* 100, 1990, 862–885.
- ELWERT 1991: G. Elwert, *Gabe, Reziprozität und Warentausch. Überlegungen zu einigen Ausdrücken und Begriffen*. In: E. Berg/J. Lauth/A. Wimmer (Hrsg.), *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen* (München: Trickster 1991) 159–177.
- ELWERT 2004: G. Elwert, *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*. In: Eckert 2004, 26–38.
- EKEH 1974: P. P. Ekeh, *Social Exchange Theory. The Two Traditions* (London: Heinemann 1974).

- EMBER/EMBER 1994: M. Ember/C. R. Ember, Cross-Cultural Studies of War and Peace: Recent Achievements and Future Possibilities. In: Reyna/Downs 1994, 185–208.
- ERLER 1941: A. Erler, Der Ursprung der Gottesurteile. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 2, 1941, 44–65.
- ESSBACH 1999: W. Eßbach, Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit. In: G. Treusch-Dieter/D. Kamper/B. Ternes (Hrsg.), *Schuld. Konkursbuch 37* (Tübingen: Konkursbuchverlag 1999) 11–20.
- ESSLINGER ET AL. 2010: E. Eßlinger/T. Schlechtriemen/D. Schweitzer/A. Zons (Hrsg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* (Berlin: Suhrkamp 2010).
- EVERT 2015: U. Evert, *Die Eisenbraut. Symbolgeschichte der militärischen Waffe von 1700 bis 1945. Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 125* (Münster, New York: Waxmann 2015).
- FAIRHEAD 2017: J. R. Fairhead, Termites, Mud Daubers and Their Earths: A Multispecies Approach to Fertility and Power in West Africa. *Conservation and Society* 14, 2017, 359–367.
- FEEST 2000: Ch. F. Feest, Ethnologie und materielle Kultur. *Archiv für Völkerkunde* 51, 2000, 147–155.
- FEHR/FISCHBACHER 2004: E. Fehr/U. Fischbacher, Third-Party Punishment and Social Norms. *Evolution and Human Behavior* 25, 2004, 63–87.
- FEHR ET AL. 2002: E. Fehr/U. Fischbacher/S. Gächter, Strong Reciprocity, Human Cooperation, and the Enforcement of Social Norms. *Human Nature* 13, 2002, 1–25.
- FELSTINER 1974: W. L. F. Felstiner, Influences of Social Organization on Dispute Processing. *Law & Society Review* 9, 1974, 63–94.
- FERGUSON 1984: R. B. Ferguson, Introduction: Studying War. In: R. B. Ferguson (Hrsg.), *Warfare, Culture, and Environment* (Orlando, London: Academic Press 1984) 1–81.
- FERGUSON 1989: R. B. Ferguson, Do Yanomamo Killers Have More Kids? *American Ethnologist* 16, 1989, 564–565.
- FERRIN ET AL. 2006: S. Ferrin/K. Dirks/P. P. Shah, Direct and Indirect Effects of Third-Party Relationships on Interpersonal Trust. *Journal of Applied Psychology* 91, 2006, 870–883.
- FIRTH 1973: R. Firth, *Symbols. Public and Private* (London: Allen & Unwin 1973).
- FISCHER 2021: J. Fischer, Neutrale Dritte. Zum analytischen Potential einer Sozialtheorie der Tertiartät. In: O. Dimbath/M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Gewissheit. Beiträge und Debatten zum 3. Sektionskongress der Wissenssoziologie* (Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2021) 400–412.
- FISCHER 2022a: J. Fischer, Tertiartät. *Studien zur Sozialontologie* (Weilerswist: Velbrück 2022).
- FISCHER 2022b: J. Fischer, Soziale Teilsysteme als Ausdifferenzierung spezifischer „Formen“ „dreifacher Kontingenz“. In: Fischer 2022a, 214–225.
- FISCHER 2022c: J. Fischer, Sozialontologie/Sozialtheorie. In: Fischer 2022a, 12–28.
- FISCHER 2022d: J. Fischer, Figuren und Funktionen der Tertiartät. In: Fischer 2022a, 29–50.
- FISCHER ET AL. 2011: P. Fischer/J. I. Krueger/T. Greitemeyer/C. Vogrincic/A. Kastenmüller/D. Frey/M. Heene/M. Wicher/M. Kainbacher, The Bystander-Effect: A Meta-Analytic Review on Bystander Intervention in Dangerous and Non-Dangerous Emergencies. *Psychological Bulletin* 137, 2011, 517–537.
- FISKE/RAI 2014: A. P. Fiske/T. S. Rai, *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationship* (Cambridge: University Press 2014).
- FITCH 2010: W. T. Fitch, Three Meanings of „Recursion“: Key Distinctions for Biolinguistics. In: R. K. Larson/V. Déprez/H. Yamakido (Hrsg.), *The Evolution of Human Language. Biolinguistic Perspectives* (Cambridge: University Press 2010) 73–90.
- FLAIG 2021: E. Flaig, Rache. In: *Grotkamp/Seelentag 2021*, 27–36.
- FONTANE 1997: Th. Fontane, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg 1. Das Ruppiner Land. Große Brandenburger Ausgabe V 1* (Berlin: Aufbau 1997).
- FRANZEN/POINTNER 2008: A. Franzen/S. Pointner, Fairness und Reziprozität im Diktatorspiel. In: K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2008) 2113–2125.
- FREUD 1940: S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke 11* (London: Imago 1940).
- FREUD 1942: S. Freud, *Die Traumdeutung. In: S. Freud, Gesammelte Werke 2/3* (London: Imago 1942) 1–643.
- FRICK 2021: M. Frick, Gesellschaftliche Asymmetrien, Prosozialität und ein drittes Prinzip – Perspektiven auf moderne Gesellschaften im Anschluss an Marcel Mauss' Essay „Die Gabe“. *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl* 44, 2021, 183–199.

- FRIJDA 1994: N. Frijda, The Lex Talionis: On Vengeance. In: St. van Goozen/N. van de Poll/J. Sergeant (Hrsg.), *Emotions. Essays on Emotion Theory* (Hillsdale, Hove: Erlbaum 1994) 263–289.
- FRY 2000: D. P. Fry, Conflict Management in Cross-Cultural Perspective. In: Aureli/de Waal 2000, 334–351.
- VON FÜRER-HAIMENDORF 1967: Ch. von Fürer-Haimendorf, *Morals and Merit. A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies* (Chicago: University Press 1967).
- GADAMER 1980: H.-G. Gadamer, Hegel und die Heidelberger Romantik. In: H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*² (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1980).
- GALLIN 1967: B. Gallin, Mediation in Changing Chinese Society in Rural Taiwan. In: D. C. Buxbaum (Hrsg.), *Traditional and Modern Legal Institutions in Asia and Africa. International Studies in Sociology and Social Anthropology* 5 (Leiden: Brill 1967) 77–90.
- GARDNER 1972: P. M. Gardner, The Paliyans. In: M. G. Bicchieri (Hrsg.), *Hunters and Gatherers Today. A Socio-Economic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century* (New York: Holt, Rinehart & Winston 1972) 404–447.
- GEHLEN 1964: A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (Frankfurt am Main, Bonn: Athenäum 1964).
- GEHLEN 1986: A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*⁵ (Wiesbaden: Aula 1986).
- GEHRKE 1987: H.-J. Gehrke, Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie. *Saeculum* 38, 1987, 121–149.
- GEIS 2004: M.-E. Geis, Symbole im Recht. In: Schlögl et al. 2004, 439–460.
- GELL 1999: A. Gell, Inter-Tribal Commodity Barter and Reproductive Gift Exchange in Old Melanesia. In: A. Gell, *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams* (London: Athlone) 76–106.
- GEULEN 2004: E. Geulen, Making Symbols – Doing Gender. Vor- und Nachgeschichte des Symbols (G. W. F. Hegel, Judith Butler). In: Brecht/Berndt 2004, 313–328.
- GIBBS 1963: J. L. Gibbs, The Kpelle Moot: A Therapeutic Model for the Informal Settlement of Disputes. Africa. *Journal of the International African Institute* 33, 1963, 1–11.
- GIERKE 1910: O. Gierke, Schuld und Haftung im älteren deutschen Recht insbesondere die Form der Schuld- und Haftungsgeschäfte. *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte* 100 (Breslau: Marcus 1910).
- GINGRICH 2005: A. Gingrich, The German-Speaking Countries. Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany. In: F. Barth/A. Gingrich/R. Parkin/S. Silverman, *One Discipline, Four Ways. British, German, French, and American Anthropology* (Chicago, London: University of Chicago Press 2005) 62–153.
- GIRARD 1976: R. Girard, *Critique dans un souterrain* (Paris: Grasset 1976).
- GIRARD 1987: R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Zürich: Benziger 1987).
- GIRARD 1988: R. Girard, *Der Sündenbock* (Zürich: Benziger 1988).
- GLUCKMAN 1955: M. Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia* (Manchester: University Press 1955).
- GÖHLER 2002: G. Göhler, Politische Symbole – symbolische Politik. In: W. Rossade/B. Sauer/D. Schirmer (Hrsg.), *Politik und Bedeutung. Studien zu den kulturellen Grundlagen politischen Handelns und politischer Institutionen. Ralf Rytlewski zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002) 27–42.
- GOFFMAN 1983: E. Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag* (München: Piper 1983).
- GOFFMAN 2009: E. Goffman, *Interaktion im öffentlichen Raum* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2009).
- GOLDSCHMIDT 1994: W. Goldschmidt, Peacemaking and the Institutions of Peace in Tribal Societies. In: Sponsel/Gregor 1994, 109–131.
- GONDEK/WALDENFELS 1997: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hrsg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997).
- GOODY 1959: J. Goody, The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 59, 1959, 61–88.
- GOULDNER 1960: A. W. Gouldner, The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review* 25, 1960, 161–178.
- GOULDNER 1973: A. W. Gouldner, Reziprozität und Autonomie in der funktionalen Theorie. In: H. Hartmann (Hrsg.), *Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie*² (Stuttgart: Enke 1973) 371–393.
- GRAEBER 2012: D. Graeber, *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln* (Zürich: Diaphanes 2012).

- GREENFIELD 1991: P. M. Greenfield, Language, Tools and Brain: The Ontogeny and Phylogeny of Hierarchically Organized Sequential Behavior. *Behavioral and Brain Science* 14, 1991, 531–595.
- GREENHOUSE 1985: C. J. Greenhouse, Mediation: A Comparative Approach. *Man New Series* 20, 1985, 90–114.
- GREGOR 1996: Th. Gregor (Hrsg.), *A Natural History of Peace* (Nashville, London: Vanderbilt University Press 1996).
- GREGOR/ROBARCHEK 1996: Th. Gregor/C. A. Robarchek, Two Paths to Peace: Semai and Mehinaku Nonviolence. In: Gregor 1996, 159–188.
- GRIFFITHS 1986: J. Griffiths, What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism* 24, 1986, 1–50.
- GROTKAMP 2021: N. Grotkamp, Ausnutzung von Gerichtsvielfalt durch *forum shopping*. In: Grotkamp/Seelentag 2021, 295–303.
- GROTKAMP/SEELENTAG 2021: N. Grotkamp/A. Seelentag (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Antike. Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa 1* (Berlin: Springer 2021).
- GULLIVER 1963: Ph. H. Gulliver, *Social Control in an African Society. A Study of the Arusha. Agricultural Masai of Northern Tanganyika* (London: Routledge & Kegan Paul 1963).
- GULLIVER 1969: Ph. H. Gulliver, Dispute Settlement Without Courts: The Ndendeuli of Southern Tanzania. In: Nader 1969a, 24–68.
- GULLIVER 1973: Ph. H. Gulliver, Negotiations as a Mode of Dispute Settlement: Towards a General Model. *Law & Society Review* 7, 1973, 667–692.
- GULLIVER 1977: Ph. H. Gulliver, On Mediators. In: I. Hamnett (Hrsg.), *Social Anthropology and Law* (London, New York, San Francisco: Academic Press 1977) 15–52.
- GULLIVER 1979: Ph. H. Gulliver, *Disputes and Negotiations. A Cross-Cultural Perspective* (New York: Academic Press 1979).
- GUMBRECHT 2004: H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004).
- GUSS 2006: D. M. Guss, All Things Made. In: H. Morphy/M. Perkins (Hrsg.), *The Anthropology of Art. A Reader* (Malden: Blackwell 2006) 374–386.
- J. HABERMAS 1997: J. Habermas, Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: D. Frede/R. Schmücker (Hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997) 79–104.
- J. HABERMAS 1992: J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- J. HABERMAS 2001: J. Habermas, Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Cassirer und Gehlen. In: Melville 2001, 53–67.
- T. HABERMAS 1999: T. Habermas, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- HÄRTER 2021: K. Härter, Infrastizit und außergerichtliche Formen der Konfliktregulierung. In: W. Decock (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit. Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa 3* (Berlin: Springer 2021) 37–47.
- HAHN 2003: H. P. Hahn, Dinge als Zeichen – eine unscharfe Beziehung. In: Veit et al. 2003, 29–51.
- HAHN 2011: H. P. Hahn, Antinomien kultureller Aneignung: Einführung. *Zeitschrift für Ethnologie* 136, 2011, 11–26.
- HAHN 2015: H. P. Hahn, Geliebt, geschätzt, verachtet. Zur Dynamik der Be- und Umwertung materieller Dinge. *Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich* 31, 2015, 9–16.
- HAHN 2022 H. P. Hahn, Die versteckte Gabe. Über einige Irrtümer zum Konzept der „Gabenökonomie“. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 22, 2022, 28–45.
- HAIDLE ET AL. 2015: M. N. Haidle/M. Bolus/M. Collard/N. J. Conard/D. Garofoli/M. Lombard/A. Nowell/C. Tennie/A. Whiten, The Nature of Culture: An Eight-Grade Model for the Evolution and Expansion of Cultural Capacities in Hominins and Other Animals. *Journal of Anthropological Sciences* 93, 2015, 43–70.
- HALEVY/HALALI 2015: N. Halevy/E. Halali, Selfish Third Parties Act as Peacemakers by Transforming Conflicts and Promoting Cooperation. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 112, 2015, 6937–6942.
- HAMANN ET AL. 2011: K. Hamann/F. Warneken/J. R. Greenberg/M. Tomasello, Collaboration Encourages Equal Sharing in Children but not in Chimpanzees. *Nature* 476, 2011, 328–331.
- HANSER 1985: P. Hanser, *Krieg und Recht. Wesen und Ursachen kollektiver Gewaltanwendung in den Stammesgesellschaften Neuguineas* (Berlin: Reimer 1985).

- HANSON 1990: F. A. Hanson, Deciphering the Language of Things. In: P. ter Keurs (Hrsg.), *The Language of Things. Studies in Ethnocommunication* (Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde 1990) 37–44.
- HARRIS 1974: M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches* (New York: Vintage 1974).
- K. HARTMANN 1966: K. Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique 1“* (Berlin: de Gruyter 1966).
- J. HARTMANN 2002: J. Hartmann, Staatssymbole/Staatszeremoniell. In: H. Hill (Hrsg.), *Staatskultur im Wandel. Schriftenreihe der Hochschule Speyer 150* (Berlin: Duncker & Humblot 2002) 39–52.
- HAUSER 2006: M. D. Hauser, *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong* (New York: Ecco Press 2006).
- HECK 2016: J. Heck, Der beteiligte Unbeteiligte. Wie vermittelnde Dritte Konflikte transformieren. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36, 2016, 58–87.
- HECK 2022: J. Heck, *Das Mediationsparadox. Eine soziologische Studie zur Vermittlung im Streit* (Weinheim: Beltz Juventa 2022).
- HEGEL 1986a: G. W. F. Hegel, Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse. In: G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817. Werke 4* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986) 204–274.
- HEGEL 1986b: G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. *Werke 7* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).
- HEGEL 1986c: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik 1. Werke 13* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).
- HELBLING 1991: J. Helbling, Reproduktion der Lokalgruppen bei den Maring. *Zeitschrift für Ethnologie* 116, 1991, 135–165.
- HELBLING 1995: J. Helbling, Weshalb bekriegen sich die Yanomami? In: P. J. Bräunlein/A. Lauser (Hrsg.), *Krieg & Frieden. Ethnologische Perspektiven. Kea Sonderband 2* (Bremen: Kea-Edition 1995) 195–223.
- HELBLING 2006: J. Helbling, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006).
- HELBLING 2012: J. Helbling, Tribale Kriege und expandierende Staaten. In: D. Walter/B. Kundrus (Hrsg.), *Waffen Wissen Wandel. Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten* (Hamburg: Hamburger Edition 2012) 50–75.
- HELM 1972: B. Helm/Th. V. Bonoma/J. T. Tedeschi, Reciprocity for Harm Done. *Journal of Social Psychology* 87, 1972, 89–98.
- HÉNAFF 1991: M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss* (Paris: Belfond 1991).
- HÉNAFF 2009: M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009).
- HÉNAFF 2013: M. Hénaff, Living with Others: Reciprocity and Alterity in Lévi-Strauss. *Yale French Studies* 123, 2013, 63–82.
- HÉNAFF 2014: M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken* (Bielefeld: Transcript 2014).
- HÉNAFF 2016: M. Hénaff, Das soziale Band, das politische Band: Allianz, Gewalt, Anerkennung. In: *Bedorf/Herrmann 2016*, 51–71.
- HERRMANN 2016: St. Herrmann, Agonale Vergemeinschaftung. Normative Grundlagen des Gabentausches nach Marcel Mauss. In: *Bedorf/Herrmann 2016*, 120–140.
- HILL 2002: J. H. Hill, Allegations of Inappropriate Sexual Relationships with Yanomami by Anthropologists. *American Anthropological Association, El Dorado Task Force Papers Volume 2*. Submitted to the Executive Board as a Final Report May 18, 2002, 101–103.
- HOEBEL 1968: E. Adamson Hoebel, *Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe* (Freiburg i. Brsg.: Olten 1968).
- HOLTWICK-MAINZER 1985: A. Holtwick-Mainzer, *Der übermächtige Dritte. Eine rechtsvergleichende Untersuchung über den streitschlichtenden und streitentscheidenden Dritten. Schriften zur Rechtstheorie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1985).
- HOLZHAUER 1992: H. Holzhauser, Der gerichtliche Zweikampf. *Acta Universitatis Szegediensis: Acta juridica et politica* 41, 1992, 201–218.
- HORNbacher ET AL. 2015: A. Hornbacher/T. Frese/L. Willer, Präsenz. In: Th. Meier/M. R. Ott/R. Sauer (Hrsg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken. Materiale Textkulturen. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933 1* (Berlin, München, Boston: de Gruyter 2015) 87–99.
- HUBER 1990: W. Huber, *Konflikt und Versöhnung*. In: *Assmann/Harth 1990*, 49–71.
- HUNT 2000: R. C. Hunt, Forager Food Sharing Economy: Transfers and Exchanges. *Senri Ethnological Studies* 53, 2000, 7–26.
- IMBUSCH 2017: P. Imbusch, Die Rolle von „Dritten“. Eine unterbelichtete Dimension von Gewalt. In: Ph. Batelka/M. Weise/St. Zehnle (Hrsg.), *Zwischen Tätern und Opfern. Gewaltbeziehungen und Gewaltgemeinschaften* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017) 47–74.

- ISER 1991: W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991).
- JACKENDOFF 2007: R. Jackendoff, *Language, Consciousness, Culture. Essays on Mental Structure* (Cambridge: MIT Press 2007).
- JAMME 2007: Ch. Jamme, „Göttersymbole“. Friedrich Creuzer als Mythologe und seine philosophische Wirkung. In: F. Strack (Hrsg.), *200 Jahre Heidelberger Romantik. Heidelberger Jahrbücher* 51, 2007, 487–498.
- JANSEN/FAIRHEAD 2020: J. Jansen/J. R. Fairhead, *The Mande Creation Myth, by Germaine Dieterlen – A Story of Marcel Griaule's Laboratory Boat and Kangaba's Intellectual Elite*. *Journal of West African History* 6, 2020, 93–114.
- JENSEN 2010: K. Jensen, *Punishment and Spite, the Dark Side of Cooperation*. *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences* 365, 2010, 2635–2650.
- JENSEN ET AL. 2007: K. Jensen/J. Call/M. Tomasello, *Chimpanzees are Rational Maximizers in an Ultimatum Game*. *Science* 318, 2007, 107–109.
- JERVIS 1978: R. Jervis, *Cooperation under the Security Dilemma*. *World Politics* 30, 1978, 167–214.
- JOAS 2011: H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlin: Suhrkamp 2011).
- JONES 1978: E. Jones, *Die Theorie der Symbolik*. In: E. Jones, *Die Theorie der Symbolik und andere Aufsätze* (Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein 1978) 50–114.
- JUNG 2003a: M. Jung, *Bemerkungen zur Interpretation materieller Kultur aus der Perspektive der objektiven Hermeneutik*. In: Veit et al. 2003, 89–106.
- JUNG 2003b: M. Jung, *Ethische und emische Interpretationen eines Artefakts und ihr Verhältnis zu seiner objektiven Bedeutung am Beispiel eines Aschanti-Goldgewichts*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 44, 2003, 73–83.
- JUNG 2004a: M. Jung, *Zur Verzierungslogik ältestbandkeramischer Tonware aus Friedberg-Bruchenbrücken. Ein Beitrag zur hermeneutischen Stilanalyse neolithischer Keramik*. *Journal of Neolithic Archaeology*, Artikel vom 29.6.2004 (<https://doi.org/10.12766/jna.2004.10>).
- JUNG 2004b: M. Jung, *Überlegungen zu möglichen Sitz- und Liegepositionen auf der Hochdorfer „Kline“*. *Archäologische Informationen* 27.1, 2004, 123–132.
- JUNG 2005: M. Jung, *Zur objektiv-hermeneutischen Interpretation des Symbolguts prähistorischer Kulturen am Fallbeispiel des „Entenvogels“ der Urnenfelderzeit*. In: Kienlin 2005, 229–238.
- JUNG 2006: M. Jung, *Zur Logik archäologischer Deutung. Interpretation, Modellbildung und Theorieentwicklung in der Urgeschichtswissenschaft am Fallbeispiel des späthallstattzeitlichen „Fürstengrabes“ von Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg*. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 138 (Bonn: Habelt 2006).
- JUNG 2009: M. Jung, *Stilanalytische Anmerkungen zu „Adorantendarstellungen“ am Beispiel der Ornamentik Hinkelsteiner Keramik*. In: Ph. Stockhammer (Hrsg.), *Keramik jenseits von Chronologie. Internationale Archäologie. Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongress 14 (Rahden/Westf.: Leidorf 2009)* 79–92.
- JUNG 2012: M. Jung, *„Objektbiographie“ oder „Verwirklichung objektiver Möglichkeiten“? Zur Nutzung und Umnutzung eines Steinbeiles aus der Côte d'Ivoire*. In: H. Lasch/B. Ramminger (Hrsg.), *Hunde – Menschen – Artefakte. Gedenkschrift für Gretel Gally*. *Internationale Archäologie: Studia honoraria* 32 (Rahden/Westf.: Leidorf 2012) 375–383.
- JUNG 2015: M. Jung, *Das Konzept der Objektbiographie im Lichte einer Hermeneutik materieller Kultur*. In: D. Boschung/P. A. Kreuz/T. Kienlin (Hrsg.), *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*. *Morphomata* 31 (Paderborn: Fink 2015) 35–65.
- JUNG 2016: M. Jung, *Archaische Illusionen. Die Vernutzung von Wissenschaft durch das Fernsehen am Beispiel der SWR-Produktion „Steinzeit. Das Experiment“*. *Forschungsbeiträge aus der Objektiven Hermeneutik* 12 (Frankfurt am Main: Humanities Online 2016).
- JUNG 2017: M. Jung, *Applications of Bourdieu's Concept of Habitus in a German-Speaking Archaeological Context*. In: J. Müller/S. Hansen (Hrsg.), *Rebellion and Inequality in Archaeology. Human Development in Landscape* 11. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 308 (Bonn: Habelt 2017) 47–58.
- JUNG 2018a: M. Jung, *Das objektivistemologische Potenzial des Affordanzkonzeptes James Gibsons und seine Bedeutung für „Objektbiographien“*. *Methodologische Anmerkungen und exemplarische Fallstudie*. In: M. Hilgert/K. P. Hofmann/H. Simon (Hrsg.), *Objektivistemologien. Zur Vermessung eines transdisziplinären Forschungsraums*. *Berlin Studies of the Ancient World* 59 (Berlin: Topoi 2018) 135–178.
- JUNG 2018b: M. Jung, *Die Analyse materieller Kultur mit der Methode der Objektiven Hermeneutik*. In: D. Funcke/Th. Loer (Hrsg.), *Vom Feld zum Fall zur Theorie. Auf dem Pfad der rekonstruktiven Sozialforschung* (Wiesbaden: Springer 2018) 193–216.

- JUNG 2018c: M. Jung, Friedliche Homöostase und konfliktreicher Fortschritt. Topoi und Narrative der Neolithikums- und Bronzezeitforschung. In: R. Krause/S. Hansen (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Prähistorische Konfliktforschung 2. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 319* (Bonn: Habelt 2018) 223–242.
- JUNG 2019: M. Jung, Tribale Kriege und archäologische Befundinterpretation. Kommentar zu Jürg Helbling, *Kriege und Allianzen zwischen Dörfern*. In: Sutterlüty et al. 2019, 197–205.
- JUNG 2020a: M. Jung, Klassifikation, Typologie, Affordanzbestimmung und Funktionalitätsrekonstruktion. Verfahren zur Ordnung von Objekten am Beispiel bronzezeitlicher Waffen. *Prähistorische Zeitschrift* 95, 2020, 606–628.
- JUNG 2020b: M. Jung, Materiale Kippfiguren. Die Polyvalenz von Artefakten am Beispiel von Stabdolch, Schwert und Tomahawk als Weiterentwicklungen der Keule. In: V. Becker/J.-H. Bunnefeld/A. O'Neill/G. Woltermann/H.-J. Beier/R. Einicke (Hrsg.), *Go West! Kontakte zwischen Zentral- und Westeuropa. Varia Neolithica 10. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 91* (Langenweißbach: Beier & Beran 2020) 159–171.
- JUNG 2021a: M. Jung, Umdeutung, Verleugnung, Sublimierung – Gewalterinnerung in Metanarrativen der Prähistorischen Archäologie. In: N. Leonhard/O. Dimbath (Hrsg.), *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt. Soziales Gedächtnis, Erinnern und Vergessen – Memory Studies* (Wiesbaden: Springer VS 2021) 67–70.
- JUNG 2021b: M. Jung, Archäologische Deutungstopoi zu Befestigungsanlagen der Bronze- und Eisenzeit im Lichte ethnographischer Evidenzen. *Archäologische Informationen* 44, 2021, 205–218.
- JUNG 2022: M. Jung, Struktur, Sequenz und Selektion. Über Praxis als Gegenstand der Prähistorischen Archäologie. In: T. L. Kienlin/R. Bußmann (Hrsg.), *Sozialität – Materialität – Praxis. Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften 3. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 377* (Bonn: Habelt 2022) 125–149.
- JUNG 2023: M. Jung, „Vom Harz bis Hellas immer Vettern!“ Selektives Erinnern und substantialistisches Denken in der Forschung zur mitteleuropäischen Bronzezeit. In: M. Hähnle/J. Zimmermann (Hrsg.), *Objektzeiten. Die Relationierung historischer Zeiten durch Relikte. Paradeigmata 75* (Baden-Baden: Rombach Wissenschaft 2023) 317–344.
- JUNG/KREBS 2013: M. Jung/S. Krebs, Sekundäre Viktimisierung im Täter-Opfer-Ausgleich. *Dokumente der Opferkontaktierung. Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung* 14, 2013, 45–66.
- JUNG ET AL. 2019: M. Jung/F. Sutterlüty/A. Reymann, Narrative der Gewalt: Eine Einleitung. In: Sutterlüty et al. 2019, 9–29.
- JUNGE 2004: K. Junge, Symbolisierung von Kooperationsnormen in Situationen elementarer Kommunikation. In: Schlögl et al. 2004, 189–231.
- JUNGE 2011: K. Junge, Zepter und Kerbholz, Macht und Geld. Der Vertrag zu Gunsten Dritter und die Institutionalisierung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: Th. Schwinn/C. Kroneberg/J. Greve (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion* (Wiesbaden: Springer VS 2011) 211–240.
- KANT 1968a: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe 11* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968).
- KANT 1968b: I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Kant 1968a, 191–251.
- KANT 1968c: I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kant 1968a, 31–50.
- KARAFILLIDIS 2013: A. Karafillidis, Erklärungen in rekursiven Verhältnissen. *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2, 2013, 218–238.
- KAUBE/KIESERLING 2022: J. Kaube/A. Kieserling, *Die gespaltene Gesellschaft* (Berlin: Rowohlt 2022).
- KEITSCH 1967: F. Keitsch, *Formen der Kriegführung in Melanesien. Dissertation Tübingen 1967*.
- KELSEN 1982: H. Kelsen, Vergeltung und Kausalität. *Vergessene Denker – vergessene Werke. Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie, zur Weltanschauungslehre und zur Wissenschaftsforschung 1* (Wien, Köln, Graz: Böhlau 1982).
- KIEFER 1972: Th. M. Kiefer, *The Tausug. Violence and Law in a Philippine Moslem Society* (New York: Holt, Rinehart and Winston 1972).
- KIENLIN 2005: T. L. Kienlin (Hrsg.), *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 127* (Bonn: Habelt 2005).
- KIESERLING 1999: A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- KILLEN/DE WAAL 2000: M. Killen/F. B. M. de Waal, The Evolution and Development of Morality. In: Aureli/de Waal 2000, 352–372.
- KLUTE 2004: G. Klute, Formen der Streitregelung jenseits des Staates. In: Eckert 2004, 298–314.
- KOCH 1974: K.-F. Koch, *War and Peace in Jalémó. The Management of Conflict in Highland New Guinea* (Cambridge: Harvard University Press 1974).

- KOCH 1976a: K.-F. Koch, Konfliktmanagement und Rechtsethnologie: Ein Modell und seine Anwendung in einer ethnologischen Vergleichsanalyse. *Sociologus* N. F. 26.2, 1976, 97–129.
- KOCH 1976b: K.-F. Koch, Meidung, rituelle Konfliktlösung und soziale Struktur bei den Jalé (Neuguinea). *Sociologus* N. F. 26.1, 1976, 43–50.
- KOCH 1979: K.-F. Koch, Epilogue. *Pacification: Perspectives from Conflict Theory*. In: Rodman/Cooper 1979, 199–207.
- KOCH 1984: K.-F. Koch, Liability and Social Structure. In: Black 1984, 95–129.
- KOCH ET AL. 1976: K.-F. Koch / J. A. Sodergren/S. Campbell, Political and Psychological Correlates of Conflict Management: A Cross-Cultural Study. *Law & Society Review* 10, 1976, 443–466.
- KOHL 1997: K.-H. Kohl, Homöophobie und Allophilie als Dilemma der deutschsprachigen Völkerkunde. *Zeitschrift für Ethnologie* 122, 1997, 101–110.
- KOHLER 1885: J. Kohler, Zur Lehre von der Blutrache (Würzburg: Stahel 1885).
- KÖNIG 2004: G. M. König, Stacheldraht: Die Analyse materieller Kultur und das Prinzip der Dingbedeutsamkeit. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 15.4, 2004, 50–72.
- KOPYTOFF 1961: I. Kopytoff, Extension of Conflict as a Method of Conflict Resolution among the Suku of the Congo. *Journal of Conflict Resolution* 5, 1961, 61–69.
- KORFF 1997: G. Korff, Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde. In: Brednich/Schmitt 1997, 11–30.
- KORFF 2005: G. Korff, Vorwort. In: G. Korff (Hrsg.), *Kriegsvolkskunde. Zur Erfahrungsbindung durch Symbolbildung. Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen* 98 (Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 2005) 9–28.
- KORFF 2011: G. Korff, Dimensionen der Dingbetrachtung. Versuch einer museumskundlichen Sichtung. In: A. Hartmann/P. Höher/Ch. Cantauw/U. Meiners/S. Meyer (Hrsg.), *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln. Festschrift Ruth-E. Mohrmann* (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2011) 11–26.
- KOSCHORKE 2010: A. Koschorke, Institutionentheorie. In: Eßlinger et al. 2010, 49–64.
- KRAMER 1940: K. S. Kramer, Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung. *Beiträge zur Volkstumsforschung* 5 (München: Neuer Filser-Verlag 1940).
- KRAMER 1962: K. S. Kramer, Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. Probleme der volkskundlichen Terminologie. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde/Archives suisses des traditions populaires* 58.2–3, 1962, 91–101.
- KRAMER 1974: K.-S. Kramer, *Grundriß der rechtlichen Volkskunde* (Göttingen: Schwartz & Co. 1974).
- KRAMER 1981: K.-S. Kramer, s. v. Dingbedeutsamkeit. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 3 (Berlin, New York 1981) Sp. 674–676.
- KRAWIETZ ET AL. 1993: W. Krawietz/L. Pospisil/S. Steinbrich (Hrsg.), *Sprache, Symbole und Symbolverwendungen in Ethnologie, Kulturanthropologie, Religion und Recht. Festschrift für Rüdiger Schott zum 65. Geburtstag* (Berlin: Duncker & Humblot 1993).
- KREMS 2021: E.-B. Krems, Frieden und Friedenssymboliken in der Bildenden Kunst. In: Dingel et al. 2021, 675–708.
- KRÖGER 1993: F. Kröger, Schwarze Kreuze und Wahrsageobjekte: tote und lebende Symbole der Balsa. In: Krawietz et al. 1993, 93–105.
- KURZ 1982: G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982).
- LACOURSE 1987: J. Lacourse, *Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard. Cahiers Internationaux de Sociologie* 83, 1987, 291–307.
- DE LAGASNERIE 2017: G. de Lagasnerie, *Verurteilen. Der strafende Staat und die Soziologie* (Berlin: Suhrkamp 2017).
- LAKOFF 1987: G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University Press 1987).
- LANGACKER 1987: R. W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar* 1 (Stanford: University Press 1987).
- LANGACKER 1991: R. W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar* 2 (Stanford: University Press 1991).
- LANGER 1979: S. K. Langer, *Philosophie auf neuen Wegen. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* (Mittenwald: Mäander 1979).
- LAUTMANN ET AL. 1970: R. Lautmann/W. Maihofer/H. Schelsky (Hrsg.), *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag 1970).

- LEVINE/CROWTHER 2008: M. Levine/S. Crowther, The Responsive Bystander: How Social Group Membership and Group Size Can Encourage as well as Inhibit Bystander Intervention. *Journal of Personality and Social Psychology* 95, 2008, 1429–1439.
- LÉVI-STRAUSS 1948: C. Lévi-Strauss, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. *Journal de la Société des Américanistes* 37, 1948, 1–132.
- LÉVI-STRAUSS 1955: C. Lévi-Strauss, How the Gift Idea Started. *The Unesco Courier* 8.12, 1955, 8–9.
- LÉVI-STRAUSS 1967: C. Lévi-Strauss, Gibt es dualistische Organisationen? In: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967) 148–180.
- LÉVI-STRAUSS 1978: C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978).
- LÉVI-STRAUSS 1981: C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).
- LÉVI-STRAUSS 1989: C. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie 1* (Frankfurt am Main: Fischer 1989) 7–40.
- LÉVI-STRAUSS 2021a: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie Zero* (Berlin: Suhrkamp 2021).
- LÉVI-STRAUSS 2021b: C. Lévi-Strauss, Krieg und Handel bei den Indianern Südamerikas. In: Lévi-Strauss 2021a, 187–210.
- LÉVI-STRAUSS 2021c: C. Lévi-Strauss, Die Theorie der Macht in einer primitiven Gesellschaft. In: Lévi-Strauss 2021a, 211–236.
- LÉVI-STRAUSS 2021d: C. Lévi-Strauss, Reziprozität und Hierarchie. In: Lévi-Strauss 2021a, 237–242.
- LÉVI-STRAUSS 2021e: C. Lévi-Strauss, Die Außenpolitik einer primitiven Gesellschaft. In: Lévi-Strauss 2021a, 243–264.
- LEWIS 1961: I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa* (London: Oxford University Press 1961).
- LEYSER 1993: K. Leyser, Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich. *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, 1–26.
- DE LIBERO 2014: L. de Libero, Rache und Triumph. Krieg, Gefühle und Gedenken in der Moderne. *Beiträge zur Militärgeschichte* 73 (München: de Gruyter Oldenbourg 2014).
- LINDEMANN 2010: G. Lindemann, Die Emergenzfunktion des Dritten – ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie* 39, 2010, 493–511.
- LINDEMANN 2017: G. Lindemann, Verfahrensordnungen der Gewalt. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37, 2017, 57–87.
- LINK 1985: J. Link, *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalistischer Basis*³ (München: Fink 1985).
- LIPP 1994: W. Lipp, Kulturtypen, kulturelle Symbole, Handlungswelt. Zur Plurivalenz von Kultur. In: W. Lipp, *Drama Kultur. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft* 22 (Berlin: Duncker und Humblot 1994) 33–74.
- LIZOT 1982: J. Lizot, *Im Kreis der Feuer. Aus dem Leben der Yanomami-Indianer* (Frankfurt am Main: Syndikat 1982).
- LIZOT 1994: J. Lizot, Words in the Night. The Ceremonial Dialogue. One Expression of Peaceful Relationships among the Yanomami. In: Sponsel/Gregor 1994, 213–240.
- LÖFFLER 2019: D. Löffler, *Generative Realitäten 1. Die Technologische Zivilisation als neue Achsenzeit und Zivilisationsstufe. Eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts* (Weilerswist: Velbrück 2019).
- LOER 2017: Th. Loer, Wirklichkeitsflucht und mögliche Welterweiterung. Hunde als Objekte im Modus des Als-Ob. In: R. Hitzler/N. Burzan (Hrsg.), *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis* (Wiesbaden: Springer VS 2017) 203–228.
- LOER 2020: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherungen an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften. Studentexte zur Soziologie* (Wiesbaden: Springer VS 2020).
- LOER 2022: Th. Loer, Strukturelle Reziprozität und die Annahme des Anderen. *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl* 45, 2022, 153–182.
- LORENZ 1974: K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (München: Dtv 1974).
- LORENZER 1984: A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt am Main: Fischer 1984).
- LORENZER 1991: A. Lorenzer, Der Symbolbegriff und seine Problematik in der Psychoanalyse. In: J. Oelkers/K. Wegenast (Hrsg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens* (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1991) 21–30.
- LOTTER 2008: M.-S. Lotter, Schweine für die Vorfahren. Zu Roy Rappaports Kybernetik des Heiligen. In: M. Hagner/E. Hörl (Hrsg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008) 275–298.

- LÜCK 2012: H. Lück, Was ist und was kann Rechtsarchäologie? Denkströme. *Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* 8, 2012, 35–55.
- LUHMANN 1975: N. Luhmann, Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie. In: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1975) 9–20.
- LUHMANN 1977: N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).
- LUHMANN 1978: N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*³ (Neuwied, Berlin: Luchterhand 1978).
- LUHMANN 1981: N. Luhmann, Konflikt und Recht. In: N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981) 92–112.
- LUHMANN 1988a: N. Luhmann, Selbstreferentielle Systeme. In: F. B. Simon (Hrsg.), *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie* (Berlin, Heidelberg: Springer 1988) 47–53.
- LUHMANN 1988b: N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).
- LUHMANN 1997: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997).
- LUHMANN 2000: N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000).
- LUHMANN 2014: N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*⁵ (Konstanz: UVK 2014).
- LUHMANN 2015: N. Luhmann, Ebenen der Systembildung – Ebenendifferenzierung (unveröffentlichtes Manuskript 1975). In: B. Heintz/H. Tyrell (Hrsg.), *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Zeitschrift für Soziologie. Sonderheft* (Stuttgart: Lucius & Lucius 2015) 6–39.
- MAISEL 1992: W. Maisel, *Rechtsarchäologie Europas* (Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1992).
- MAIOWALD 2004: K.-O. Maiwald, *Professionalisierung im modernen Berufssystem. Das Beispiel der Familienmediation* (Wiesbaden: VS 2004).
- MAIOWALD 2016: K.-O. Maiwald, *Die Professionalisierung(en) der Mediation. Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36, 2016, 6–28.
- MALINOWSKI 2013: B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (New Brunswick, London: Transaction 2013).
- MARSHALL 1976: L. Marshall, Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions among the !Kung. In: R. B. Lee/I. DeVore (Hrsg.), *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors* (Cambridge: Harvard University Press 1976) 349–371.
- MAUSS 1989: M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie 2* (Frankfurt am Main: Fischer 1989) 9–144.
- MAUSS 2006: M. Mauss, Gift-Gift. In: St. Moebius/Ch. Papilloud (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (Wiesbaden: VS 2006) 13–17.
- MAUSS 2012: M. Mauss, Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienenen Buch. In: M. Mauss, *Schriften zur Religionssoziologie* (Berlin: Suhrkamp 2012) 36–90.
- VON MAYENBURG 2021: D. von Mayenburg (Hrsg.), *Konfliktlösung im Mittelalter. Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa 2* (Berlin: Springer 2021).
- MAYER 2019: L. Mayer, *Konfliktdynamiken – Kriegsdynamiken. Zur Konstitution und Eskalation innergesellschaftlicher Konflikte* (Bielefeld: Transcript 2019).
- MAYNTZ/NEDELMANN 1987: R. Mayntz/B. Nedelmann, Eigendynamische soziale Prozesse. Anmerkungen zu einem analytischen Paradigma. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, 1987, 648–668.
- MCCORKLE/KORN 1954: L. W. McCorkle/R. Korn, Resocialization Within Walls. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 293, 1954, 88–98.
- MCCRACKEN 1988: G. McCracken, *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities* (Bloomington: Indiana University Press 1988).
- MEGGITT 1977: M. Meggitt, *Blood is Their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands* (Palo Alto: Mayfield 1977).
- MEID 1979: W. Meid, Über konträre Bedeutung. Bemerkungen zum sogenannten „Gegensinn“. *Studia Celtica* 14, 1979, 193–199.
- MEIER 1993: B. Meier, „A Chief Does not Cross Ashes“ – Einige Gedanken zum Aschesymbolismus in Riten und Erzählungen der Balsa. In: Krawietz et al. 1993, 107–126.
- MEILLASSOUX 1976: C. Meillassoux, „Die wilden Früchte der Frau“. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft (Hamburg: Syndikat 1976).
- MELVILLE 2001: G. Melville (Hrsg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001).

- MERRY 1982: S. E. Merry, The Social Organization of Mediation in Non-industrial Societies: Implications for Informal Community Justice in America. In: R. L. Abel (Hrsg.), *The Politics of Informal Justice 2. Studies on Law and Social Control* (New York, London, Toronto, Sydney, San Francisco: Academic Press 1982) 17–45.
- MERRY 1988: S. E. Merry, Legal Pluralism. *Law and Society Review* 22, 1988, 869–896.
- MERSCH 2004: D. Mersch, Paradoxien der Verkörperung. Zu einer negativen Semiotik des Symbolischen. In: Brecht/Berndt 2004, 33–52.
- MESSMER 2003: H. Messmer, Der soziale Konflikt. Kommunikative Emergenz und systemische Reproduktion. *Qualitative Soziologie* 5 (Stuttgart: Lucius & Lucius 2003).
- MICHEL 1992: U. Michel, Wilhelm Emil Mühlmann (1904–1988) – ein deutscher Professor. Amnesie und Amnestie: Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus. In: C. Klingemann/M. Neumann/K.-S. Rehberg/I. Srubar/E. Stöltzing (Hrsg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1991 (Opladen: Leske + Budrich 1992) 69–117.
- MIKHAIL 2007: J. Mikhail, Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future. *Trends in Cognitive Science* 11, 2007, 143–152.
- MIKLAUTZ 1996: E. Miklautz, Kristallisierter Sinn. Ein Beitrag zur soziologischen Theorie des Artefakts. *Technik- und Wissenschaftsforschung* 27 (München, Wien: Profil 1996).
- MOEBIUS/NUNGESSER 2013: St. Moebius/F. Nungesser, „La filiation est directe“. Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie* 54, 2013, 231–263.
- MÜHLMANN 1966: W. E. Mühlmann, Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie. In: W. E. Mühlmann/E. W. Müller (Hrsg.), *Kulturanthropologie. Neue Wissenschaftliche Bibliothek* 9. Soziologie (Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1966) 15–49.
- MÜNTE 2016: P. Münte, Professionalisierungsbedürftige Vermittlungspraxis oder Sozialtechnologie? *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36, 2016, 29–57.
- MÜRI 1976: W. Müri, ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie (1931). In: W. Müri, *Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 15 (Basel: Reinhardt 1976) 1–44.
- MUNCH 1945: P. A. Munch, *Sociology of Tristan da Cunha* (Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi 1945).
- NADER 1969a: L. Nader (Hrsg.), *Law in Culture and Society* (Chicago: Aldine 1969).
- NADER 1969b: L. Nader, Introduction. In: Nader 1969a, 1–10.
- NADER 1969c: L. Nader, Styles of Court Procedure: To Make the Balance. In: Nader 1969a, 69–91.
- NADER 1991: L. Nader, Harmony Models and the Construction of Law. In: Avruch et al. 1991, 41–59.
- NADER/TODD 1978a: L. Nader/H. F. Todd jr. (Hrsg.), *The Disputing process – Law in Ten Societies* (New York: Columbia University Press 1978).
- NADER/TODD 1978b: L. Nader/H. F. Todd Jr., Introduction. In: Nader/Todd 1978a, 1–40.
- NAKASHIMA ET AL. 2017: N. Nakashima/E. Halali/N. Halevy, Third Parties Promote Cooperative Norms in Repeated Interactions. *Journal of Experimental Social Psychology* 68, 2017, 212–223.
- NANCY 2007: J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft* (Zürich, Berlin: Diaphanes 2007).
- NEIDHARDT 1981: F. Neidhardt, Über Zufall, Eigendynamik und Institutionalisiertbarkeit absurder Prozesse. Notizen am Beispiel einer terroristischen Gruppe. In: H. Alemann/H. P. Thurn (Hrsg.), *Soziologie in weltbürgerlicher Absicht. Festschrift für René König zum 75. Geburtstag* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1981) 243–357.
- NEIDHARDT 2013: F. Neidhardt, Bedingungen und Formen „gütlichen Einvernehmens“. *Berliner Journal für Soziologie* 23, 2013, 417–439.
- NEUMANN 2010: S. Neumann, Der gerichtliche Zweikampf. Gottesurteil – Wettstreit – Ehrensache. *Mittelalter-Forschungen* 31 (Ostfildern: Thorbecke 2010).
- NIETZSCHE 1988a: F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe* 5² (München: Dtv 1988) 245–412.
- NIETZSCHE 1988b: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884. Kritische Studienausgabe* 10² (München: Dtv 1988).
- NORDMANN 2022: J. K. Nordmann, Das vergessene Gedenken. Die Trauer- und Gedenkkultur der Bundeswehr. *Beiträge zur Militärgeschichte* 80 (Berlin, Boston: de Gruyter Oldenbourg 2022).
- NOTHDURFT/SPRANZ-FOGASY 1986: W. Nothdurft/Th. Spranz-Fogasy, Der kulturelle Kontext von Schlichtung. Zum Stand der Schlichtungs-Forschung in der Rechts-Anthropologie. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 7, 1986, 31–52.

- NOTHELLE-WILDFEUER 2013: U. Nothelle-Wildfeuer, Ärgerlich konkret. Das Kreuz in der Öffentlichkeit. In: J. Knop/U. Nothelle-Wildfeuer (Hrsg.), *Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung* (Ostfildern: Matthias Grünewald 2013) 13–29.
- NOTTARP 1949: H. Nottarp, *Gottesurteile. Kleine Allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte. Geschichtliche Reihe 4–8* (Bamberg: Bamberger Verlagshaus Meisenbach & Co 1949).
- NOWAKOWSKI 2014: N. Nowakowski, Alternativen der Vergeltung. Rache, Revanche und die Logik des Wiedererzählens in schwankhaften mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: M. Baisch/E. Freienhofer/E. Lieberich (Hrsg.), *Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters. Aventiuren 8* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014) 73–100.
- OBEYESEKERE 1981: G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience* (Chicago, London: University of Chicago Press 1981).
- OEVERMANN 1973: U. Oevermann, *Die Architektonik von Kompetenztheorien und ihre Bedeutung für eine Theorie der Bildungsprozesse*. Unveröffentlichtes Manuskript 1973.
- OEVERMANN 1983: U. Oevermann, Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: L. von Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983) 234–289.
- OEVERMANN 1986: U. Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik“. In: St. Aufenanger/M. Lenssen (Hrsg.), *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik* (München: Kindt 1986) 19–83.
- OEVERMANN 2003: U. Oevermann, Regelgeleitetes Handeln, Normativität und Lebenspraxis. Zur Konstitutionstheorie der Sozialwissenschaften. In: J. Link/Th. Loer/H. Neuendorff (Hrsg.), „Normalität“ im Diskursnetz soziologischer Begriffe (Heidelberg: Synchron 2003) 183–219.
- ONG 1987: W. J. Ong, *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1987).
- OPPITZ 1975: M. Oppitz, *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975).
- ORR 1996: J. E. Orr, *Talking about Machines. An Ethnography of a Modern Job* (Ithaca, London 1996).
- ORWELL 1975: G. Orwell, Rache ist sauer. In: G. Orwell, *Rache ist sauer. Ausgewählte Essays 2* (Zürich: Diogenes 1975) 71–76.
- OSTWALDT 2006: L. Ostwaldt, Was ist ein Rechtsritual? In: Schulze 2006a, 125–152.
- PARETO 1975: V. Pareto, Das Abbröckeln der zentralen Souveränität. In: V. Pareto, *Ausgewählte Schriften* (Frankfurt am Main: Ullstein 1975) 311–324.
- PARMENTIER 1985: R. J. Parmentier, Times of the Signs: Modalities of History and Levels of Social Structure in Belau. In: E. Mertz/R. J. Parmentier (Hrsg.), *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives* (Orlando, London: Academic Press 1985) 131–154.
- PARSONS 1968: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press 1968).
- PARSONS 1978: T. Parsons, „The Gift of Life“ and Its Reciprocation. In: T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition* (New York, London: Free Press 1978) 264–299.
- PANKHURST 2006: A. Pankhurst, A Peace Ceremony at Arbore. In: I. Strecker/J. Lydall (Hrsg.), *The Perils of Face. Essays on Cultural Contact, Respect and Self-Esteem in Southern Ethiopia. Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung 10* (Berlin: Lit 2006) 247–267.
- PAUL 2005: A. T. Paul, Die Rache und das Rätsel der Gabe. *Leviathan* 33, 2005, 240–256.
- PAUL 2006: G. Paul (Hrsg.), *Visual History. Ein Studienbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006).
- PEIRCE 1991: Ch. S. Peirce, *Vorlesungen über Pragmatismus* (Hamburg: Meiner 1991).
- PERISTIANY 1967: J. G. Peristiany, Recht. In: R. W. Firth/E. E. Evans-Pritchard/E. R. Leach/J. G. Peristiany/J. Layard/M. Gluckman/M. Fortes/G. Lienhardt, *Institutionen in primitiven Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967) 46–58.
- PERUGINI ET AL. 2003: M. Perugini/M. Gallucci/F. Presaghi/A. P. Ercolani, The Personal Norm of Reciprocity. *European Journal of Personality*, 17, 2003, 251–283.
- PETERS 1993: B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993).
- PETERSON 1971: H. L. Peterson, *American Indian Tomahawks. Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation* (o. O: Museum of the American Indian Heye Foundation 1971).
- PETIT/THIERRY 2000: O. Petit/B. Thierry, Do Impartial Interventions in Conflicts Occur in Monkeys and Apes? In: Aureli/de Waal 2000, 267–269.

- PFAFFENBERGER 2001: B. Pfaffenberger, Symbols Do Not Create Meanings – Activities Do: Or, Why Symbolic Anthropology Needs the Anthropology of Technology. In: M. B. Schiffer (Hrsg.), *Anthropological Perspectives on Technology* (Albuquerque: University of New Mexico Press 2001) 77–86.
- PFLANZ-COOK/COOK 1979: S. Pflanz-Cook/E. Cook, Manga Pacification. In: Rodman/Cooper 1979, 179–197.
- PIAGET 1983: J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*² (Stuttgart: Klett-Cotta 1983).
- PLOEG 1979: A. Ploeg, The Establishment of the Pax Neerlandica in the Bokondini Area. In: Rodman/Cooper 1979, 161–177.
- PODOLEFSKY 1990: A. Podolefsky, Mediator Roles in Simbu Conflict Management. *Ethnology* 29, 1990, 67–81.
- POLANYI 1979: K. Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979).
- POSPISIL 1967: L. Pospisil, The Attributes of Law. In: Bohannan 1967, 25–41.
- POSPISIL 1982: L. Pospisil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen* (München: Beck 1982).
- POSPISIL 1994: L. Pospisil, „I Am Very Sorry I Cannot Kill You Any More“: War and Peace among the Kapauku. In: Reyna/Downs 1994, 113–126.
- J. A. PRICE 1975: J. A. Price, Sharing: The Integration of Intimate Economies. *Anthropologica N. S.* 17, 1975, 3–27.
- S. PRICE 1978: S. Price, Reciprocity and Social Distance: A Reconsideration. *Ethnology* 17, 1978, 339–350.
- PROUST 1999: M. Proust, Sodom und Gomorrha. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- PRUITT/JOHNSON 1970: D. G. Pruitt/D. F. Johnson, Mediation as an Aid to Face Saving in Negotiation. *Journal of Personality and Social Psychology* 14, 1970, 239–246.
- PRYOR/GRABURN 1980: F. I. Pryor/N. H. H. Graburn, The Myth of Reciprocity. In: K. J. Gergen/M. S. Greenberg/R. H. Willis (Hrsg.), *Social Exchange. Advances in Theory and Research* (New York: Plenum 1980) 215–237.
- A. RAPAPORT 1972: A. Rapaport, Spieltheorie, Konflikt und Konfliktlösung. In: *Systemtheorie. Forschung und Information* 12 (Berlin: Colloquium 1972) 187–198.
- H. RAPAPORT 1997: H. Rapaport, Derridas Gaben. In: Gondek/Waldenfels 1997, 40–59.
- RAPPAPORT 1967: R. A. Rappaport, Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6, 1967, 17–30.
- RAPPAPORT 1968: R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (New Haven, London: Yale University Press 1968).
- RAWLS 1979: J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979).
- REDFIELD 1967: R. Redfield, Primitive Law. In: Bohannan 1967, 3–24.
- REEMTSMA 2008: J. Ph. Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne* (Hamburg: Hamburger Edition 2008).
- REHBERG 1997: K.-S. Rehberg, Institutionenwandel und die Funktionsveränderung des Symbolischen. In: G. Göhler (Hrsg.), *Institutionenwandel. Leviathan Sonderheft 16, 1996* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1997) 94–118.
- REHBERG 1998: K.-S. Rehberg, Die stabilisierende „Fiktionalität“ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung. In: R. Blänkner/B. Jussen (Hrsg.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998) 381–407.
- REHBERG 2001: K.-S. Rehberg, Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien. Eine Einführung in systematischer Absicht. In: Melville 2001, 3–49.
- REINLE 2021a: Ch. Reinle, Konfliktlösung durch Fehde. In: von Mayenburg 2021, 25–40.
- REINLE 2021b: Ch. Reinle, Einleitung. In: Ch. Reinle/A.-L. Wendel (Hrsg.), *Das Recht in die eigene Hand nehmen? Rechtliche, soziale und theologische Diskurse über Selbstjustiz und Rache. Politiken der Sicherheit 7* (Baden-Baden: Nomos 2021) 9–20.
- REYNA/DOWNS 1994: St. P. Reyna/R. E. Downs (Hrsg.), *Studying War. Anthropological. War and Society 2* (Langhorne: Gordon and Breach 1994).
- RIEDER 1984: J. Rieder, The Social Organization of Vengeance. In: Black 1984, 131–162.
- RIEDL ET AL. 2012: K. Riedl/K. Jensen/J. Call/M. Tomasello, No Third-Party Punishment in Chimpanzees. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 109, 2012, 14824–14829.

- RIEKENBERG 2019: M. Riekenberg, *Gewalt. Eine Ontologie* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019).
- RILLING ET AL. 2002: J. K. Rilling/D. A. Gutman/T. R. Zeh/G. Pagnoni/G. S. Berns/C. D. Kilts, A Neural Basis for Social Cooperation. *Neuron* 35, 2002, 395–405.
- ROBARCHEK 1997: C. A. Robarchek, A Community of Interests: Semai Conflict Resolution. In: D. P. Fry/K. Björkqvist (Hrsg.), *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence* (Mahwah: Lawrence Erlbaum 1997) 51–58.
- ROBARCHEK/ROBARCHEK 1996: C. A. Robarchek/C. J. Robarchek, The Aucas, the Cannibals, and the Missionaries: From Warfare to Peacefulness among the Waorani. In: Gregor 1996, 189–212.
- RODMAN/COOPER 1979: M. Rodman/M. Cooper (Hrsg.), *The Pacification of Melanesia*. ASAO Monographs 7 (Ann Arbor: University of Michigan Press 1979).
- ROGAN 1990: B. Rogan, On the Custom of Naming Artefacts. *Ethnologia Europaea* 20, 1990, 47–60.
- ROHE/JARABA 2015: M. Rohe/M. Jaraba, *Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz* (Erlangen: Erlanger Zentrum für Islam & Recht in Europa 2015).
- ROHR ET AL. 2021: C. R. von Rohr/S. E. Koski/J. M. Burkart/C. Caws/O. N. Fraser/A. Ziltener/C. P. van Schaik, Impartial Third-Party Interventions in Captive Chimpanzees: A Reflection of Community Concern. *PLoS One* 7.3, 2021, e32494.
- ROHRL 1984: V. J. Rohrl, Compensation in Cross-Cultural Perspective. In: Black 1984, 191–210.
- ROHRSCHEIDER 2008: M. Rohrschneider, Friedenskongress und Präzedenzstreit: Frankreich, Spanien und das Streben nach zereemoniellem Vorrang in Münster, Nijmegen und Rijswijk (1643/44–1697). In: Ch. Kampmann/K. Krause/E.-B. Krems/A. Tischer (Hrsg.), *Bourbon – Habsburg – Oranien. Konkurrierende Modelle im dynastischen Europa um 1700* (Köln, Weimar, Leipzig: Böhlau 2008) 228–240.
- ROHRSCHEIDER 2021: M. Rohrschneider, Friedensvermittlung und Schiedsgerichtsbarkeit. In: Dingel et al. 2021, 473–490.
- ROTHENBERGER 1978: J. E. Rothenberger, The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon. In: Nader/Todd 1978a, 152–180.
- ROVINSKII 1901: P. Rovinskii, *Cernogorija v eia proshlom i nastoiashchem* 2,2 (St. Petersburg 1901).
- RUBIN 1980: J. Z. Rubin, Experimental Research on Third-Party Intervention in Conflict: Toward Some Generalizations. *Psychological Bulletin* 87, 1980, 379–391.
- RUDOLPH 2021: H. Rudolph, Die materielle Kultur des Friedensschließens. In: Dingel et al. 2021, 649–674.
- SAHLINS 1972: M. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange. In: M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Atherton 1972) 185–275.
- SAHLINS 2000: M. Sahlins, *Jungle Fever*. *The Washington Post*, Artikel vom 10. Dezember 2000.
- DE SAUSSURE 1967: F. de Saussure, *Grundlagen der Allgemeinen Sprachwissenschaft* (Berlin: de Gruyter 1967).
- SCHAAL 2006: G. S. Schaal, Crisis! What Crisis? Der „Kruzifix-Beschluss“ und seine Folgen. In: R. Chr. van Ooyen/M. Möllers (Hrsg.), *Das Bundesverfassungsgericht im politischen System* (Wiesbaden: VS 2006) 175–186.
- SARTRE 1967: J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967).
- SCHELER 1978: M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Frankfurt am Main: Klostermann 1978).
- SCHELSKY 1970: H. Schelsky, Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz der Rechtssoziologie. In: Lautmann et al. 1970, 37–89.
- SCHIMANK 2003: U. Schimank, „Gespielter Konsens“. *Fluchtburg des Menschen in Luhmanns Sozialtheorie*. *Mittelweg* 16 12, 2003, 23–40.
- SCHINDLER ET AL. 2013: S. Schindler /M.-A. Reinhard/D. Stahlberg, Tit for Tat in the Face of Death: The Effect of Mortality Salience on Reciprocal Behavior. *Journal of Experimental Social Psychology* 49, 2013, 87–92.
- SCHLEE 2004: G. Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte* (München: Beck 2004).
- SCHLÖGL 2004: R. Schlögl, Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung. In: Schlögl et al. 2004, 9–38.
- SCHLÖGL 2008: R. Schlögl, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit. *Geschichte und Gesellschaft* 34, 2008, 155–224.
- SCHLÖGL ET AL. 2004: R. Schlögl/B. Giesen/J. Osterhammel (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*. *Historische Kulturwissenschaft* 1 (Konstanz: UVK 2004).
- SCHMIDT/NICOLETTI 2021: J. Schmidt/T. Nicoletti, Äquivalente Reziprozität oder Vorteilsuche? Empirische Befunde im Taking-Spiel bei 14–16-jährigen Mittelschüler(inne)n und Gymnasiast(inn)en. *Soziale Welt* 72, 2021, 84–109.

- SCHMITT 1960: C. Schmitt, Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen. In: Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra (Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela 1960) 165–176.
- SCHMITT 2015: C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien⁹ (Berlin: Duncker & Humblot 2015).
- SCHMITT 2021: C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität¹¹ (Berlin: Duncker & Humblot 2021).
- SCHNEGG 2015: M. Schnegg, Reciprocity on Demand. Sharing and Exchanging Food in Northwestern Namibia. *Human Nature* 26, 2015, 313–330.
- SCHNECKENER 2002: U. Schneckener, Auswege aus dem Bürgerkrieg. Modelle zur Regulierung ethno-nationalistischer Konflikte in Europa (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002).
- R. SCHOTT 1979: R. Schott, Anarchie und Tradition. Über Frühformen des Rechts in schriftlosen Gesellschaften. In: U. Nembach (Hrsg.), Begründungen des Rechts (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979) 22–48.
- R. SCHOTT 2001: R. Schott, Die Lebenden und die Toten als Kommunikations- und Solidargemeinschaft. Totenrituale in Afrika. In: M. Herzog (Hrsg.), Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen. *Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär* 6 (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 2001) 59–83.
- C. SCHOTT 2006: C. Schott, Die Sitzhaltung des Richters. In: Schulze 2006a, 153–187.
- SCHRÖDER 1991: G. Schröder, Weisheit und Gelächter. Zum Begriff der Weisheit in der frühen Neuzeit. In A. Assmann (Hrsg.), Weisheit. *Archäologie der literarischen Kommunikation* 3 (München: Fink 1991) 501–512.
- SCHRÖTER 2002: S. Schröter, Jesus als Yamsheros. Die Aneignung des Katholizismus in einer indonesischen Lokalgesellschaft. *Petermanns Geographische Mitteilungen* 146, 2002, 36–41.
- SCHRÖTER 2011: S. Schröter, Vom Naturrecht der Urgesellschaft zu den kulturellen Rechten indigener Völker: Rechtsethnologische Konstruktionen und Reflexionen. In: St. Kadelbach/K. Günther (Hrsg.), *Recht ohne Staat? Zur Normativität nichtstaatlicher Rechtsetzung. Normative Orders* 4 (Frankfurt am Main/New York 2011) 201–228.
- SCHULZE 2006a: R. Schulze (Hrsg.), Symbolische Kommunikation vor Gericht in der Frühen Neuzeit. *Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte* 51 (Berlin: Duncker & Humblot 2006).
- SCHULZE 2006b: R. Schulze, Symbolische Kommunikation vor Gericht während der frühen Neuzeit in historisch-vergleichender Perspektive. In: Schulze 2006a, 13–25.
- SCHÜTTPELZ 2005: E. Schüttpelz, Gift, Gift. In: E. Schüttpelz, *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)* (München: Fink 2005) 171–222.
- SCHWARTZ 1967: B. Schwartz, The Social Psychology of the Gift. *American Journal of Sociology* 73, 1967, 1–11.
- VON SCHWERIN 1943: C. von Schwerin, Einführung in die Rechtsarchäologie (Berlin-Dahlem: Ahnenerbe-Stiftung 1943).
- SCHWÖRER 2021: T. Schwörer, The Eastern Highlands of New Guinea (1930–1965). In: J. Helbling/T. Schwörer (Hrsg.), *The Ending of Tribal Wars. Configurations and Processes of Pacification* (New York, London: Routledge 2021) 81–108.
- SEAGLE 1937: W. Seagle, Primitive Law and Professor Malinowski. *American Anthropologist* N. S. 39, 1937, 275–290.
- SEAGLE 1958: W. Seagle, Weltgeschichte des Rechts. Eine Einführung in die Probleme und Erscheinungsformen des Rechts (München, Berlin: Beck 1958).
- SENECHAL DE LA ROCHE 1996: R. Senechal de la Roche, Collective Violence as Social Control. *Sociological Forum* 11, 1996, 97–128.
- SERRES 1981: M. Serres, Der Parasit (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).
- SHATAN 1983: Ch. F. Shatan, Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell. In: P. Passett/E. Modena (Hrsg.), *Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht* (Basel, Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern) 220–249.
- SILK 1992: J. B. Silk, The Patterning of Intervention among Male Bonnet Macaques: Reciprocity, Revenge, and Loyalty. *Current Anthropology* 33, 1992, 318–325.
- SIMMEL 1992: G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe 11 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SIMON 2004: F. B. Simon, Tödliche Konflikte. Zur Selbstorganisation privater und öffentlicher Kriege² (Heidelberg: Carl-Auer-Systeme 2004).
- SOEFFNER 2004: H.-G. Soeffner, Protozoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: Schlögl et al. 2004, 41–72.
- SOFSKY 1996: W. Sofsky, Traktat über die Gewalt (Frankfurt am Main: Fischer 1996).

- SOFSKY 2002: W. Sofsky, *Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg* (Frankfurt am Main: Fischer 2002)
- SOUTHERN ET AL. 2021: L. M. Southern/T. Deschner/S. Pika, Lethal Coalitionary Attacks of Chimpanzees (*Pan troglodytes troglodytes*) on Gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*) in the Wild. *Nature. Scientific Reports* 2021 (<https://doi.org/10.1038/s41598-021-93829-x.pdf>).
- SPENCE 1985: J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Penguin Books 1985).
- SPERBER 1975: D. Sperber, *Über Symbolik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975).
- SPILLMANN/SPILLMANN 1990: K. R. Spillmann/K. Spillmann, Feindbilder: Entstehung, Funktion und Möglichkeiten ihres Abbaus. *Internationale Schulbuchforschung* 12, 1990, 253–283.
- SPITTLER 1970: G. Spittler, Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen. In: Lautmann et al. 1970, 203–215.
- SPITTLER 1980a: G. Spittler, Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1, 1980, 4–32.
- SPITTLER 1980b: G. Spittler, Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. In: E. Blankenburg/E. Klaus/H. Rottleuthner (Hrsg.), *Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 7 (Opladen: Westdeutscher Verlag 1980) 142–164.
- SPONSEL/GREGOR 1994: L. E. Sponsel/Th. Gregor (Hrsg.), *The Anthropology of Peace and Nonviolence* (London: Lynne Rienner 1994).
- SPRENGER 2019: G. Sprenger, Die konstitutiven Widersprüche der Gabe. *Paideuma* 65, 2019, 139–156.
- STEINMETZ 1928: S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. Nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht* 1² (Groningen: Noordhoff 1928).
- STEWART 1990: F. H. Stewart, Schuld and Haftung in Bedouin Law. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 107, 1990, 393–407.
- STICHWEH 2010: R. Stichweh, Fremdheit in der Weltgesellschaft. Indifferenz und Minimalsympathie. In: R. Stichweh, *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010) 162–176.
- STIERLIN 1971: H. Stierlin, *Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Versuch einer Dynamik menschlicher Beziehungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971).
- STOLLBERG-RILINGER 2004: B. Stollberg-Rilinger, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven. *Zeitschrift für Historische Forschung* 31, 2004, 489–527.
- STOLLBERG-RILINGER 2013: B. Stollberg-Rilinger, *Rituale. Historische Einführungen* 16 (Frankfurt am Main, New York: Campus 2013).
- STOLLBERG-RILINGER 2014: B. Stollberg-Rilinger, Logik und Semantik des Ranges in der Frühen Neuzeit. In: R. Jessen (Hrsg.), *Konkurrenz in der Geschichte. Praktiken – Werte – Institutionalisierungen* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2014) 197–227.
- STOK 1930: W. Stok, Zur Soziologie der dreigliedrigen Gruppe. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 88, 1930, 522–544.
- STRECKER 1988: I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 60 (London, Atlantic Highlands: Athlone Press 1988).
- STRECKER 1990: I. Strecker, Micere. Zur Bedeutung der Rute bei den Hamar Südäthiopiens. In: V. Harms/A. Kelm/H. Prem/M. Taureg/R. Vossen (Hrsg.), *Völkerkunde Museen 1990. Festschrift Helga Rammow* (Lübeck: o. V. 1990) 147–160.
- STRECKER 2010: I. Strecker, Temptations of War and the Struggle for Peace. In: I. Strecker, *Ethnographic Chiasmus. Essays on Culture, Conflict and Rhetoric. The Hamar of Southern Ethiopia* 5 (Berlin: Lit 2010) 181–227.
- STRECKER/PANKHURST 2003: I. Strecker/A. Pankhurst, *Bury the Spear! [Film]* (Göttingen: IWF 2003).
- SUHRBIER 2005: M. B. Suhrbier, Die Welt aus Dingen: Indianische Gegenstände und der Diskurs über Natur (Amazonien). In: Kienlin 2005, 204–212.
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019).
- TABORSKY ET AL. 2021: M. Taborsky/M. A. Cant/J. Komdeur, *The Evolution of Social Behaviour* (Cambridge: University Press 2021).
- TALMY 2000: L. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics* (Cambridge: MIT Press 2000).
- TAMANAHA 1993: B. Z. Tamanaha, The Folly of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society* 20, 1993, 192–217.
- TEMPLE 2018: D. Temple, La réciprocité de vengeance. *Commentaire critique de quelques théories de la vengeance. Collection Réciprocité* 7 (o. V. 2018).
- TENNIE ET AL. 2009: C. Tennie/J. Call/M. Tomasello, Ratcheting up the Ratchet: On the Evolution of Cumulative Culture. *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences* B 364, 2009, 2405–2415.

- TESTART 1998: A. Testart, Uncertainties of the „Obligation to Reciprocate“: A Critique of Mauss. In: W. James/N. J. Allen (Hrsg.), Marcel Mauss. A Centenary Tribute (New York: Berghahn 1998) 97–110.
- TESTART 2013: A. Testart, What is a Gift? HAU. Journal of Ethnographic Theory 3.1, 2013, 249–261.
- TEUBNER 1995: G. Teubner, Die zwei Gesichter des Janus: Rechtspluralismus in der spätmodernen Gesellschaft. In: E. Schmidt (Hrsg.), Liber amicorum. Josef Esser zum 85. Geburtstag am 12. März 1995 (Heidelberg: Müller 1995) 191–214.
- THURNWALD 1934: R. Thurnwald, Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts im Lichte der Völkerforschung. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen 5 (Berlin, Leipzig: de Gruyter 1934).
- THURNWALD 1939: R. Thurnwald, Ethnologische Rechtsforschung. In: R. Thurnwald (Hrsg.), Lehrbuch der Völkerkunde² (Stuttgart: Enke 1939) 280–306.
- TODD 1978: H. F. Todd, Litigious Marginals: Character and Disputing in a Bavarian Village. In: Nader/Todd 1978a, 86–121.
- TOMASELLO 2016: M. Tomasello, A Natural History of Human Morality (Cambridge: University Press 2016).
- TOMASELLO 2019: M. Tomasello, Becoming Human. A Theory of Ontogeny (Cambridge: University Press 2019).
- TRÄNKLE 2007: St. Tränkle, Im Schatten des Strafrechts. Eine Untersuchung der Mediation in Strafsachen am Beispiel des deutschen Täter-Opfer-Ausgleichs und der französischen médiation pénale auf der Grundlage von Interaktions- und Kontextanalysen. Kriminologische Forschungsberichte. Schriftenreihe des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht K 135 (Berlin: Duncker & Humblot 2007).
- TRIMBORN 1950: H. Trimborn, Die Privatrache und der Eingriff des Staates. In: E. Wolff (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsforschung (Berlin: de Gruyter 1950) 133–148.
- VON TROTHA 1995: T. von Trotha, Ordnungsformen der Gewalt oder Aussichten auf das Ende des staatlichen Gewaltmonopols. In: B. Nedelmann (Hrsg.), Politische Institutionen im Wandel. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 35 (Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1995) 129–166.
- VON TROTHA 2000: T. von Trotha, Die Zukunft liegt in Afrika. Vom Zerfall des Staates, von der Vorherrschaft der konzentrischen Ordnung und vom Aufstieg der Parastaatlichkeit. Leviathan 28, 2000, 253–279.
- TURNER/SCHLEE 2008: B. Turner/G. Schlee, Einleitung: Wirkungskontexte des Vergeltungsprinzips in der Konfliktregulierung. In: G. Schlee/B. Turner (Hrsg.), Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt (Frankfurt am Main, New York: Campus 2008) 7–47.
- TURNER 1967: V. Turner, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual (Ithaca, London: Cornell University Press 1967).
- TURNER 1989: V. Turner, Das Liminale und Liminoide in Spiel, „Fluß“ und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie. In: V. Turner, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels (Frankfurt am Main, New York 1989) 28–94.
- TUZIN 1996: D. Tuzin, The Specter of Peace in Unlikely Places: Concept and Paradox in the Anthropology of Peace. In: Gregor 1996, 3–33.
- URBAN 1939: W. M. Urban, Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism (London: Allen & Unwin 1939).
- VANDERLINDEN 1971: J. Vanderlinden, Le pluralisme juridique: Essai de synthèse. In: J. Gillissen (Hrsg.), Le pluralisme juridique (Brüssel: University Libre de Bruxelles) 19–56.
- VAYDA 1960: A. Vayda, Maori Warfare. Polynesian Society Maori Monographs 2 (Wellington: Polynesian Society 1960).
- VAYDA 1971: A. Vayda, Phases of the Process of War and Peace among the Marings of New Guinea. Oceania 42, 1971, 1–24.
- VAYDA 1976: A. Vayda, War in Ecological Perspective (New York: Plenum Press 1976).
- VEIT ET AL. 2003: U. Veit/T. L. Kienlin/Ch. Kümmel/S. Schmidt (Hrsg.), Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4 (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2003).
- VERDIER 1980: R. Verdier, Le système vindicatoire. Esquisse théorique. In: R. Verdier (Hrsg.), La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie 1 (Paris: Édition Cujas 1980) 11–42.
- VESTING 2011: Th. Vesting, Die Medien des Rechts: Sprache (Weilerswist: Velbrück 2011).
- VISCHER 1922: F. Th. Vischer, Das Symbol. In: F. Th. Vischer, Kritische Gänge 4,2 (München: Meyer & Jessen 1922) 420–456.
- VOLAND 2013: E. Voland, Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz⁴ (Berlin, Heidelberg: Springer 2013).
- DE WAAL 1991: F. B. M. de Waal, Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen (München: Hanser 1991).
- DE WAAL 1996a: F. B. M. de Waal, The Biological Basis of Peaceful Coexistence: A Review of Reconciliation Research on Monkeys and Apes. In: Gregor 1996, 37–33.

- DE WAAL 1996b: F. B. M. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Cambridge: Harvard University Press 1996).
- DE WAAL 2000: F. B. M. de Waal, *The First Kiss. Foundations of Conflict Resolution Research in Animals*. In: Aureli/de Waal 2000, 15–33.
- DE WAAL/VAN HOOFF 1981: F. B. M. de Waal/J. A. R. A. M. van Hooff, *Side-Directed Communication and Agonistic Interactions in Chimpanzees*. *Behaviour* 77, 1981, 164–198.
- DE WAAL/LUTTRELL 1988: F. B. M. de Waal/L. M. Luttrell, *Mechanisms of Social Reciprocity in Three Primate Species: Symmetrical Relationship Characteristics or Cognition?* *Ethology and Sociobiology* 9, 1988, 101–118.
- WAGNER 2004: H.-J. Wagner, *Sozialität und Reziprozität. Strukturelle Sozialisationstheorie 1* (Frankfurt am Main: Humanities Online 2004).
- WALDENFELS 1997a: B. Waldenfels, *Das Un-ding der Gabe*. In: Gondek/Waldenfels 1997, 385–409.
- WALDENFELS 1997b: B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997).
- WALDENFELS 2006: B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006).
- WALDMANN 2004: P. Waldmann, *Zur Asymmetrie von Gewaltdynamik und Friedensdynamik am Beispiel von Bürgerkriegen und bürgerkriegsähnlichen Konflikten*. In: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004) 246–265.
- WARNEKEN 1997: B. J. Warneken, *Ver-Dichtungen Zur kulturwissenschaftlichen Konstruktion von „Schlüsselsymbolen“*. In: Brednich/Schmitt 1997, 549–562.
- WARNEKEN/TOMASELLO 2009: F. Warneken/M. Tomasello, *The Roots of Human Altruism*. *British Journal of Psychology* 100, 2009, 455–471.
- WARNEKEN/TOMASELLO 2013: *The Emergence of Contingent Reciprocity in Young Children*. *Journal of Experimental Child Psychology* 116, 2013, 338–350.
- WARNER 1931: W. L. Warner, *Murngin Warfare*. *Oceania* 1, 1931, 457–494.
- WATZLAWICK ET AL. 1969: P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien* (Bern: Huber 1969).
- WEBER 1980: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*⁵ (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1980).
- WENGER-DEILMANN/KÄMPFER 2006: A. Wenger-Deilmann/F. Kämpfer, *Handschlag – Zeigegegestus – Kniefall. Körpersprache und Pathosformel in der visuellen politischen Kommunikation*. In: Paul 2006, 188–205.
- WIDLÖK 2017: Th. Widlok, *Anthropology and the Economy of Sharing* (London, New York: Routledge 2017).
- VON WIESE 1929: L. von Wiese, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen 2. Gebildelehre* (München, Leipzig: Duncker & Humblot 1929).
- WILD 2004: St. Wild, *Zur Symbolik des islamischen Schleiers*. In: Schlögl et al. 2004, 423–437.
- WILDEN 1987: A. Wilden, *Man and Women, War and Peace. The Strategist's Companion* (London, New York: Routledge & Kegan Paul 1987).
- WIRTH ET AL. 2016: S. Wirth/A. Laue/M. Kurth/K. Dornenzweig/L. Bossert/K. Balgar (Hrsg.), *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies* (Bielefeld: Transcript 2016).
- WOODBURN 1998: J. Woodburn, *„Sharing is not a Form of Exchange“: An Analysis of Property-Sharing in Immediate-return Hunter-Gatherer Societies*. In: Ch. M. Hann (Hrsg.), *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition* (Cambridge: University Press 1998) 48–63.
- YOUNGS 1986: G. A. Youngs, *Patterns of Threat and Punishment Reciprocity in a Conflict Setting*. *Journal of Personality and Social Psychology* 51, 1986, 541–546.
- YOUSSEF 2021: R. Youssef, *Die Anerkennung von Grenzen. Eine Soziologie der Diplomatie. Studien zur Weltgesellschaft 8* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2021).
- ZANETTI 2022: V. Zanetti, *Spielarten des Kompromisses* (Berlin: Suhrkamp 2022).
- ZIMMERMANN 2006: C. Zimmermann, *Das Bild Mussolinis. Dokumentarische Formungen und die Brechungen medialer Wirksamkeit*. In: Paul 2006, 225–242.

Reziprozität in Transgression. Zum Übergang zwischen negativer und positiver Reziprozität¹

Thomas Loer

„Tegenover elkaar staan steeds [...] twee groepen, in een geest tusschen vijandschap en gemeenschap in aan elkaar verbonden.“

Johan Huizinga²

Vorbemerkung

Die Beschreibungen, Interpretationen und Analysen von Konflikten, Gewaltbeziehungen und Konfliktbeilegung in segmentären Gesellschaften ohne Zentralgewalt,³ in Gesellschaften im Übergang mit einschränkenden Mechanismen durch diverse übergreifende Gewalten wie in solchen mit Zentralgewalt sind zahlreich und werden kontrovers diskutiert.⁴ So hält etwa Bertram Turner bezüglich der Theorien über Konflikte und Vergeltung zu Recht fest: „Der bestehende terminologische Wirrwarr zeugt von einer unbestreitbaren Konfusion über den Gegenstand. In der gesamten Variationsbreite geregelter und unregelter Konfliktverläufe wurde in der Exekution reaktiver Gewalt das Prinzip der gewaltsamen Vergeltung erkannt und teils mit dem Begriff ‚Blutrache‘, teils mit verwandten, mal synonymen, mal differenzierenden Termini wie ‚Fehde‘, ‚Vendetta‘, [...] ‚Privatrache‘, ‚Selbsthilfe‘, ‚interner Krieg‘ oder ‚Gewaltzyklus‘ belegt“⁵.

Angesichts dieser Situation soll hier nicht eine ausführliche Würdigung oder gar Re-Analyse des vorliegenden Materials oder eine kritische Diskussion der verschiedenen, sei es deskriptiven, sei es interpretativen, sei es rekonstruktiven Beschäftigungen mit diesem Material und Versuchen der begrifflichen Bestimmung geleistet werden – das wäre nicht nur aus Gründen des beschränkten Raumes, der zur Verfügung steht, nicht möglich, sondern stellte sicher auch eine unzulässige Überdehnung meiner fachlichen Kompetenz dar.

Stattdessen soll aus der Perspektive einer Theorie der strukturellen Reziprozität⁶ ein Vorschlag gemacht werden, das Phänomen der negativen Reziprozität einerseits, das Hinübergehen von negativer in positive Reziprozität andererseits begrifflich zu bestimmen und die Möglichkeit dieser Transgression zu erklären. Dies geschieht anhand von ausgewähltem Material, das eher illustrativ herangezogen als explizit

1 Sascha Liebermann (Alfter) danke ich ebenso wie dem Herausgeber dieses Bandes für hilfreiche Hinweise zur Verbesserung der Darlegungen.

2 Huizinga 1940[1938], 88.

3 Wir nehmen hier den Terminus „Zentralgewalt“ auf, wie er gängigerweise verwendet wird: für den Begriff der staatlichen Zentralgewalt. Wenn man berücksichtigt, dass etwa autonome Dörfer für partikuläre Einheiten der Dorfgemeinschaft (etwa Familien) selbst eine Zentralgewalt sind, so sieht man, dass hier noch Begriffsarbeit zu leisten ist. Man könnte sagen, dass sich autonome Dörfer (s. u., Anm. 53) auf erheblich weniger abstrakter Ebene wie Nationalstaaten zueinander verhalten. – Dank an S. Liebermann (Alfter) für diesen Hinweis.

4 Siehe etwa die Beiträge in Schlee/Turner 2008a; siehe auch die von Ernest Gellner ausgelöste Debatte (vgl. Turner 2008).

5 Turner 2008, 71.

6 Diese Theorie ist unseres Erachtens entscheidend für die Grundlegung der Sozial- und Kulturwissenschaften, da mit ihr zu zeigen wäre, wie das Universum der Kultur sich überhaupt konstituiert; sie wurde bisher allerdings erst annäherungsweise erarbeitet (siehe Loer 2021a; Matthias Jung [2019, 200] spricht in vergleichbarer Weise von „basaler Reziprozität“).

analysiert wird, sowie durch die Entfaltung von Implikationen des Begriffs der strukturellen Reziprozität, der anderweitig gewonnen wurde.

Strukturelle Reziprozität – eine Skizze

Der Begriff der strukturellen Reziprozität wurde im Ausgang von in der Objektiven Hermeneutik gewonnenen konstitutionstheoretischen Erkenntnissen entworfen; er soll hier knapp skizziert werden.⁷

Ulrich Oevermann, der die Objektive Hermeneutik entwickelte,⁸ hat in einer Analyse der Fernsehbegegrüßung herausgearbeitet, dass „Begrüßungshandlungen [...] notwendig reziprok“ sind, und festgestellt: „Der Austausch von Begrüßungshandlungen repräsentiert in nahezu reiner Form die elementare Strukturiertheit von Sozialität schlechthin“⁹. An Begrüßungen kann man sich nun sowohl die grundlegende Bedeutung von Reziprozität für „die wunderbare Unzerreißbarkeit der Gesellschaft“¹⁰ veranschaulichen als auch ihre empirische Ubiquität.

Letzteres, die *empirische Ubiquität von Reziprozität*, leuchtet unmittelbar ein, denn bisher wurde noch von keiner menschlichen Gesellschaft berichtet, in der nicht in irgendeiner spezifischen Form das wechselseitige Sich-Grüßen vorkommt – ja, wir können uns eine solche Gesellschaft kaum vorstellen.¹¹ Das Grüßen reicht von einem einfachen Kopfnicken bis hin zu solch komplexen Grußformeln, wie sie Laurens van der Post von den Buschmännern¹² der Kalahari berichtet: Person A: „Guten Tag. Ich sah dich von fern, und ich sterbe vor Hunger“. – Person B: „Guten Tag! Ich war gestorben, aber jetzt, da ihr gekommen seid, lebe ich wieder“¹³.

Ersteres, die *grundlegende Bedeutung von Reziprozität*, zeigt sich daran, dass wir, wenn wir uns grüßen, unvermeidbarer Weise eine Verpflichtung eingehen – eine Verpflichtung, derer wir uns nicht unbedingt bewusst sind, die aber deutlich wird, wenn wir uns einmal klar machen, was die scheinbar einfache Äußerung „Guten Tag“ impliziert. Um was handelt es sich hier?¹⁴ Sprachlich gesehen stellt diese Äußerung eine Ellipse dar; unverkürzt lautet sie: „Ich wünsche dir/euch/Ihnen einen guten Tag“. Machen wir uns nun klar, was eigentlich ein Wunsch ist, so zeigt sich schnell, dass wir nicht glaubwürdig etwas wünschen können, dessen Verwirklichung wir behindern wollen; ja, zum Wünschen gehört, dass wir bereit sind, die Verwirklichung des Gewünschten zu befördern.

Mit dem Grüßen übernehmen wir also, wie gesagt, dem Gegrüßten gegenüber eine gewisse Verpflichtung, so wie dieser mit seinem Gegengruß uns gegenüber ebenso eine gewisse Verpflichtung übernimmt. Dies gilt nicht nur dort, wo die Grußformel in ihrer sprachlichen Form selbst einen Wunsch darstellt – denn auch wenn eine Grußformel, die einen Wunsch impliziert, in allen Kulturen zu finden ist,¹⁵ so gibt es vielfältige andere Formeln und Formen des Grüßens, und auch wenn die Begrüßungshandlung selbst nicht mehr in der Struktur des Sprechakts zum Ausdruck gebracht wird, partizipiert sie an der Verpflichtung, und selbst wenn sie, wie bei „Hallo!“, von ihrer Semantik her keine Begrüßung ist, so erkennt sie doch mit der Adressierung des Gegenübers diesen um seiner selbst willen an.¹⁶ Alle stellen einen Gruß dar, und der

7 Für nähere Ausführungen siehe Loer 2021a; 2022a.

8 Siehe hierzu Oevermann et al. 1979; Oevermann 1986; 1991; 2000a; zum Entstehungskontext siehe Franzmann 2016; Garz et al. 2019, 15–100; Loer 2021b, 4–6; Franzmann et al. 2023, 15–19.

9 Oevermann 1983, 237.

10 Simmel 1992[1908], 34.

11 Dass es innerhalb von Gesellschaften Bereiche bzw. Situationen gibt, in denen auf einen Gruß verzichtet wird, ist davon unbenommen; wir werden noch darauf zu sprechen kommen.

12 Die Angehörigen dieses von den niederländischen Kolonialherren so bezeichneten Volkes werden heute von Anthropologen vornehmlich mit dem Nama Wort für „Buschbewohner“, San, bezeichnet (Anonymus 2014a).

13 van der Post 1995[1958], 273.

14 Für eine ausführliche Darlegung der Analyse siehe Loer 2021a, 6–31.

15 Uns ist jedenfalls nichts Gegenteiliges bekannt. Aufschlussreich ist, wie der jeweilige Wunsch konkret ausgeformt ist – ob er etwa einen religiösen Bezug hat wie explizit in „Gott zum Grusse“ oder „Grüß’ Gott“, implizit im Friedenswunsch des hebräischen und des arabischen Grußes: „der Friede sei mit euch!“ (šālôm ‘alēykæm bzw. as-salāmu ‘alaykum), oder ohne einen solchen auskommt, wie im chinesischen „Du gut!“ (Nihǎo).

16 Dank an S. Liebermann (Alfter) für diesen Hinweis.

Begrüßte hat nur zwei Möglichkeiten: entweder zurückzugrüßen oder die Grußerwiderung zu unterlassen. Bevor der Begrüßte noch seine Wahl trifft, also bevor er noch im handelnden Vollzug eine der Optionen praktisch realisiert, liegt dabei bereits deren Konsequenz fest – insofern kann er diese Konsequenz in seiner Entscheidung für eine der Optionen berücksichtigen. Unabhängig davon aber, ob er sie sich bewusst macht oder nicht, liegt sie fest. Denn wenn etwa ein Zugreisender, der von dem neuen Passagier begrüßt wird, zurückgrüßt, nimmt er damit unweigerlich, ob er will oder nicht, das Angebot an, den Handlungsraum der Reise als gemeinsamen zu realisieren, und verortet sich und sein Gegenüber in diesem gemeinsamen Handlungsraum, indem er zugleich die Verortung durch den Gruß des Anderen sanktioniert. Damit muss er, wenn er zum Beispiel gerade ein Buch liest, gewärtig sein, von dem Mitreisenden, durch ein Gespräch etwa, an der weiteren Lektüre gehindert zu werden; will er in Ruhe weiterlesen und somit seine Positionierung im gemeinsamen Handlungsraum gleichsam suspendieren, so muss er aktiv versuchen, sich dem Gesprächsan-sinnen zu entziehen und eine Begründung für seine Verweigerung – etwa den Wunsch zu lesen – anführen. –Sollte er aber nicht zurückgrüßen, so weist er damit das Angebot, den Handlungsraum der Reise praktisch als gemeinsamen zu realisieren, zurück und verortet sich und sein Gegenüber außerhalb eines gemeinsamen Handlungsraumes, gewissermaßen in zwei zufällig kontiguen Handlungsräumen.¹⁷ Er sagt damit gleichsam: Wir sind zwei einander Fremde und ich möchte das auch nicht ändern. Diese Beschreibung der wechselseitigen Positionierung lässt zutage treten, dass es für eine solche Deutung des Nicht-Zurückgrüßens der Kategorie des Fremden als neutralen Dritten bedarf. Wir wissen aber: „Der Begriff des neutralen Fremden fehlt ursprünglich“¹⁸. Was geschieht, wenn es diese Kategorie zur Bestimmung des sozialen Orts eines Gegenübers nicht gibt? Schon das Nicht-Grüßen stellt dann objektiv eine Zurückweisung dar; wechselseitig wird das Gegenüber, das nicht begrüßt wird, vom ihm Begegnenden als einer Allianz – und sei sie noch so peripher und transient – nicht würdig positioniert.

Wenn wir uns diese Szene etwas bildlicher vor Augen führen, wird ihre Dramatik noch deutlicher. Lassen wir einmal die „populäre Theorie“¹⁹ gelten, dass die Geste des Handschlags ihren Ursprung darin hat, zu vermitteln, dass man friedliche Absichten hat; dies war möglich, weil das Ausstrecken der rechten Hand zeigte, dass man keine Waffen gegen das Gegenüber richtete und keine Feindseligkeiten gegen ihn hegte.²⁰ Wenn nun der so Begrüßte (B) den Handschlag verweigert, muss der Grüßende (A) davon ausgehen, dass B zur Waffe greifen und somit ihn, A, als Feind behandeln wird.

Kehren wir zu der Zugsituation zurück, in der wir davon ausgehen können, dass, als Errungenschaft moderner Gesellschaften, der neutrale Fremde als Option existiert. Hier müsste im Falle der Grußverweigerung der Zugestiegene, sollte er ein Interesse an einem gemeinsamen Gespräch haben, seinerseits aktiv werden und einen neuen Versuch starten, um doch noch die Reise beider zu einer gemeinsamen werden zu lassen. Man sieht also, dass die Wechselseitigkeit im Gruß uns als Personen aneinanderbindet, wir bilden eine Allianz, die unterschiedlich fest sein kann. Locker ist sie sicher, wenn wir uns im Vorbeigehen lediglich zunicken und die mit dem Gruß eröffnete gemeinsame Praxis gewissermaßen leer bleibt bzw. im gleichen Atemzug wieder geschlossen wird;²¹ fester, wenn wir die mit dem Gruß eröffnete gemeinsame Praxis mit Kooperationen füllen; dazwischen gibt es viele Nuancen vom unverbindlichen Gespräch zweier Zugreisender bis zur intensiven Kneipendiskussion und Ähnlichem.²²

17 Wie das Nicht-Grüßen, hier das Nicht-zurück-Grüßen genauer zu verstehen ist, s. u. S. 127 f.; zum Neologismus „kontigüe“ s. u. S. 129.

18 Gehlen 1955, 37.

19 Vgl. Andrews 2020[2016].

20 Diese Deutung hat durchaus etwas für sich, sowohl, weil sie seit frühesten Zeiten für entsprechende Situationen belegt ist (vgl. Andrews 2020[2016]), als auch, wenn man ihre Pragmatik unvoreingenommen auslegt: „Rasch und klar läßt sich die Abmachung in Worten ausdrücken; doch erst rituelle Gestik setzt sie in Kraft: offene, waffenlose Hände, einander entgegengestreckt, die sich fassen und durch gemeinsamen Handschlag [...] besiegeln, was mit Worten mitgeteilt war“ (Burkert 1972, 44 f.). – Ausführlicher zum Handschlag s. u. S. 142 f.; Loer 2024.

21 Für eine Analyse des Sich-Verabschiedens siehe Loer 2021a, 31–34.

22 Tilman Allert hat die Bedeutung des Grußes als Markierung der (Wieder-)Eröffnung einer Beziehung an seiner Pervertierung im sogenannten Deutschen Gruß deutlich herausgearbeitet (Allert 2005; vgl. Loer 2007a).

Dass Reziprozität durchaus als ein fundamentales Moment des Humanen gesehen wird, zeigt sich auch daran, dass das Phänomen der Gabe immer wieder in den Blick der Sozialwissenschaften rückt; dies ist auch in letzter Zeit wieder der Fall.²³ Sich diesem Phänomen zuzuwenden, verspricht weitere begriffliche Klärung der bereits im Gruß zum Ausdruck kommenden Reziprozität. Nun ist Marcel Mauss' „Essai sur le don“ [...] die erste systematische und vergleichende Studie über das weit verbreitete System des Geschenkaustauschs und die erste Deutung seiner Funktion im Bezugsrahmen der gesellschaftlichen Ordnung²⁴, auf welche die allermeisten späteren Deutungen sich beziehen, weshalb ein Rückgriff darauf Aufschluss verspricht. Mauss entwickelt seine Studie vor allem an Material zu den Phänomenen des Kula-Ringtauschs und des Potlatsch. Allerdings macht er auch deutlich, dass diese Phänomene Muster aufweisen, die durch alle Kulturen hindurch und zwar bis in unsere Gegenwart zu finden sind:

Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. [...] Dans ces phénomènes sociaux ‚totaux‘, comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions: religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions²⁵.

Dieses „totale soziale Phänomen“ der Gabe nun scheint sich im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften seinerseits auszudifferenzieren, seinen „totalen“ Charakter zu verlieren, ja, sich zu verflüchtigen oder doch zumindest in spezifische Bereiche zurückzuziehen. Es scheint so, als sei für den ökonomischen Tausch fortan der Markt, für politische Entscheidungen der Staat zuständig und die Gabe Sorge für die soziale Integration. Diese Auffassung der Gabe hat prominent Marcel Hénaff ausgearbeitet; er stellt für moderne Gesellschaften fest: „Les rapports du don restent essentiels dans le domaine des civilités – formules et gestes de politesse ou rapports d'amitié, d'amour, de solidarité – et dans toutes les formes de célébrations traditionnelles (fêtes religieuses, mariages, anniversaires, invitations, remises de récompenses)“²⁶. Dabei blendet Hénaff bezüglich des „lien social“²⁷ allerdings aus, dass er *allem Handeln* – auch dem politischen, ökonomischen und rechtlichen – zugrundeliegt und dass er *in allem Handeln* – auch im politischen, ökonomischen und rechtlichen – immer wieder neu realisiert wird.

Warum aber gibt es diese wechselseitigen Bezugnahmen überhaupt? Warum grüßen Menschen, die sich begegnen, einander, warum tauschen Gruppen, die sich begegnen, Gaben aus? In dem Bericht über das Aufeinandertreffen von zwei Gruppen der Nambikwara²⁸, den Claude Lévi-Strauss gibt, finden sich interessante Hinweise:

Elles craignent la prise de contact, et en même temps elles la désirent. En fait, elles ne peuvent se rencontrer accidentellement, car, depuis plusieurs semaines elles guettent la fumée verticale de leur [sic!] feux de campement qui s'élève, parfaitement discernable à plusieurs dizaines de kilomètres, au milieu du ciel clair de la saison froide; et c'est un des spectacles les plus impressionnants des territoires Nambikwara que ces fumées, qui peuplent soudainement, vers le soir, un horizon que l'on aurait cru désertique. La bande qui s'approche est-elle amicale ou hostile? On l'ignore, et l'on discute longuement de la conduite à tenir. Pendant des jours ou des semaines on

23 Godbout/Caillé 1992; Caillé 1994; 1996; 2007[2000]; 2007; 2010; Adloff/Mau 2005; Moebius 2006; Moebius/Papilloud 2006; 2008; Hénaff 2012; Sprenger 2019.

24 Evans-Pritchard 1984, 11.

25 Mauss 1960[1923–24], 147 – Dass es nicht, wie er hier noch formuliert, um die Differenz von Theorie und Praxis geht, sondern die Gabe *zugleich verpflichtend und freiwillig* ist, macht Mauss an vielen weiteren Stellen seines Essays deutlich.

26 Hénaff 2002, 205.

27 Hénaff 2002, 172.

28 „Sammel-Bez. für die indian. Völker der Anūsú (780 Menschen), Nakayandé (150) und Kolomisi (20) in den brasilian. Bundesstaaten Mato Grosso und Rondônia. Umsiedlungen, Straßenbau und staatl. Siedlungsprojekte brachten die zu Beginn des [20.] Jahrhunderts noch recht zahlreichen Stämme an den Rand der Ausrottung“ (Anonymus 1998, 355). – „Once estimated at more than 20,000, the population was devastated by introduced diseases; it had grown to more than 1,000 individuals by the early 21st century“ (Anonymos 2014b). – Vgl. auch den siebten Teil in Lévi-Strauss 1984[1955], 285–377.

s'évite en maintenant une distance raisonnable entre les feux, puis un jour, selon que le contact apparaît comme inévitable, comme désirable, ou comme nécessaire, les femmes et les enfants se dispersent dans la brousse et les hommes partent pour affronter l'inconnu.²⁹

Was geschieht hier? Auch wenn die beiden Gruppen sich „ignorieren“, so macht die Rede von der zumutbaren Distanz doch überdeutlich, dass bereits dieses Ignorieren ein Aufeinander-Bezugnehmen darstellt. Dass irgendwann „der Kontakt so unvermeidlich wie wünschenswert erscheint oder notwendig“, zeigt, dass sie auf eine fundamentale Weise aufeinander bezogen sind und dass sie nicht umhinkönnen, dieses fundamentale Aufeinander-Bezogen-Sein zu gestalten – sei es durch die Erklärung der Feindschaft, sei es durch das Anerbieten der Brüderschaft, wozwischen, wie Lévi-Strauss deutlich macht, sie offenbar bei der ersten Begegnung changieren.³⁰ Vergleichen wir die Situation, in der die beiden Gruppen der Nambikwara sich befinden, einmal mit einer Situation räumlicher Nähe von einer Gruppe der Nambikwara und einer Schar Halsband-Wehrvögel, die in demselben Territorium leben: Es ist durchaus denkbar, dass die Nambikwara diese Vögel nicht beachten, auch wenn ihre lauten Schreie über mehr als drei Kilometer weit wahrnehmbar sind; ebenso wäre ein rein instrumenteller Umgang der Nambikwara mit den Vögeln möglich. Es liegt auf der Hand, dass in Bezug auf die Vögel kein vorgängiges fundamentales Aufeinander-Bezogen-Sein vorliegt. In dem Beispiel der beiden Nambikwara-Gruppen ist dies aber gegeben – warum? Als Angehörige der Gattung Mensch ist ihr Verhalten zueinander nicht biogramatisch vorgeprägt. Negativ heißt dies, dass es kein vorgegebenes Schema der Verhaltenskoordination gibt, positiv, dass es vielfältige Verhaltensoptionen gibt, die zunächst unbestimmt sind;³¹ das Ergreifen einer von ihnen aber bedeutet ein spezifisches Gestalten des fundamentalen Aufeinander-Bezogen-Seins.

Wie oben in dem Beispiel des Grüßens unter Zugreisenden gesehen, heißt dies: Was auch immer B in einer Situation, in der er sich in einer wechselseitigen Wahrnehmbarkeit mit A befindet, tut, bezieht sich objektiv auf A – et vice versa; dies gilt für Gruppen wie für Einzelne. Bezieht das, was B tut, sich *inhaltlich* nicht auf A, muss dies markiert sein, was nochmals zeigt, dass es sich *strukturell* unvermeidlicherweise auf A bezieht. Der Mensch hat nicht nur Umwelt, wie dies für nicht-humane Tiere gilt,³² die in ihrem Verhalten, wie komplex auch immer es sei, letztlich ein naturgesetzliches Produkt der Vektoren Situation und Verhaltensprogrammierung sind. Durch die Instinktreduktion,³³ die ein Faktum der Natur darstellt, in dem die Natur sich selbst überschreitet, hat der Mensch stattdessen Welt, er ist weltoffen.³⁴ Der Mensch sieht sich, da er nicht mehr auf spezifische Verhaltensreaktionen auf eine spezifische Umweltsituation festgelegt ist, mit durch eine Weltsituation eröffneten Handlungsoptionen konfrontiert, angesichts derer er nicht umhinkann, sich zu entscheiden. Als Lösung dieses naturgeschichtlich neuen Problems der Entscheidung hat sich eine *strukturelle Form von Reziprozität* herausgebildet. Bei Menschen kann es also ein bloßes Nebeneinander nicht geben: In der Situation der Begegnung sind wir objektiv aufeinander verwiesen und jegliches Tun oder Lassen des einen wird unvermeidlicherweise vom anderen auf die Begegnung und damit zugleich auf sich bezogen. Selbst das Ignorieren des Anderen ist ein auf ihn Bezugnehmen, wie Paul Watzlawick bezüglich der Kommunikation gezeigt hat: Er formulierte dazu bekanntlich das „metacomunicational axiom of the pragmatics of communication [...] : *one cannot not communicate*“³⁵.

29 Lévi-Strauss 1948, 91.

30 Vgl. Lévi-Strauss 1948, 91.

31 Vgl. auch Zimmermann 1983, 146.

32 „Die verschiedenen Funktionskreise [sc. Strukturzusammenhänge „des Tierkörpers mit Faktoren der Umgebung, seien diese nun unbelebter Art oder Artgenossen oder auch Feinde“] in ihrer Gesamtheit bestimmen einen Ausschnitt von Eigenschaften, die im Leben eines Tieres Bedeutung haben. Sie formen den Anteil am weiteren Naturganzen, der jeweils die beschränkte und artgebundene ‚Umwelt‘ einer Tierart aufbaut“ (Portmann 1958, 9; kursiv i. Orig.). Zum Umweltbegriff siehe auch von Uexküll 1973[1920].

33 Wir können dies hier nicht ausführen, siehe Gehlen 1986[1956], 21; passim; für weitere Ausführungen hierzu siehe Loer 2021a, 150–152.

34 Auch dies können wir hier nicht ausführen, siehe Scheler 1983[1928], 38; für weitere Ausführungen hierzu siehe Loer 2021a, 146–150.

35 Watzlawick et al. 1967, 51; kursiv i. Orig.

Strukturelle Reziprozität ist somit eine kulturelle Universalie und ein Konstitutivum der Gattung Mensch; dies erklärt zugleich die Ubiquität von Reziprozität, die wir oben u. a. anhand des Grußes feststellten: Wenn wir uns unvermeidlicherweise aufeinander beziehen, sobald wir in eine Situation wechselseitiger Wahrnehmung geraten, ist eine inhaltliche Gestaltung dieses Bezugnehmens unvermeidbar, sie muss also überall auftreten.

Wie gestalten nun die Nambikwara das unvermeidliche wechselseitige Aufeinander-Bezogen-Sein? Zunächst bedrohen sich die Gruppen gegenseitig, was sich steigert und zu einem Kampf zu werden droht.³⁶ Wenn dieser vermieden wird, so hat „la rencontre de deux groupes [...] pour conséquence une série de cadeaux réciproques“³⁷. Lévi-Strauss beschreibt, dass eine „mystérieuse circulation de marchandises s'opère sans hâte pendant une demi-journée ou une journée tout entière“³⁸. Indem die Nambikwara-Gruppen also zunächst Feindseligkeiten und dann Geschenke austauschen, geben sie sich gegenseitig in ihrem gemeinsamen Universum einen Ort: zunächst als Feinde, dann als Freunde.³⁹ – Wir können nun festhalten, dass beides, also sowohl der Austausch von Feindseligkeiten als auch der Austausch von Geschenken, eine Antwort auf das fundamentale Aufeinander-Bezogen-Sein darstellt. Wir haben es mit einer inhaltlichen, und zwar positiven oder negativen, Gestaltung der strukturellen Reziprozität zu tun.⁴⁰

Positive, negative und neutrale Reziprozität

Die von Lévi-Strauss bei den Nambikwara beschriebene Ambivalenz, in der eine drohende Feindschaft und ein drohender Krieg durch den Austausch von Geschenken abgewendet wird, taucht in der Beschreibung von Gabenbeziehungen immer wieder auf. So heißt es etwa bezüglich des Potlatsch: „La non-acceptation de cadeaux serait cause de rupture et de guerre“⁴¹. Mauss schreibt zu diesem „System der totalen Leistungen“: „Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique“⁴². Und bezüglich der Gabebeziehung bei den Maori und auch bei den Dayak hält er fest: „Refuser de donner, négliger d'inviter [...], équivaut à déclarer la guerre; c'est refuser l'alliance et la communion“⁴³.

Für Hénaff sind diese Beobachtungen bei dem Versuch, dasjenige zu erklären, was er die zeremonielle Gabe nennt, zentral. Dabei geht er von Mauss aus: „Mauss [...] a montré que la réciprocité généreuse rituellement codée constituait le fait dominant des relations entre groupes dans les sociétés traditionnelles et formait le ciment même du lien social“⁴⁴. Sodann hält Hénaff fest, was Lévi-Strauss deutlich gemacht hat, nämlich, dass insbesondere der Austausch von Frauen eine dauerhafte Beziehung der beteiligten Gruppen stiftet: „L'alliance matrimoniale institue et perpétue cette reconnaissance[, „qui constamment lie les uns aux autres des êtres“,] sur le long terme en l'indexant sur la reproduction de la vie – ce dont la femme est la médiatrice obligée – et en l'enchaînant sur l'alternance des générations“⁴⁵. Dies ist, das sei hier festgehalten, von ganz anderer Ordnung als der ökonomische Tausch:

Unter diesem Gesichtspunkt ist vor allem auch zu betonen, daß der Frauentausch in diesen archaischen Verwandtschaftsorganisationen eben nicht die Strukturlogik des ökonomischen Tauschs im Sinne des Marx'schen Modells vom *Äquivalententausch* erfüllt, der ja auf der Voraussetzung der Gebrauchswertdifferenz der

36 Lévi-Strauss 1948, 92 f.

37 Lévi-Strauss 1948, 93.

38 Lévi-Strauss 1948, 93.

39 Vgl. Lévi-Strauss 1948, 92.

40 Marc Rogin Anspach scheint Ähnliches zu sehen, wenn er formuliert: „Neither war nor exchange is primary, but rather reciprocity. The latter is ambivalent – alternately good or bad“ (Anspach 2017, 4). Allerdings bleibt seine Prämisse, als die er seine Aussage einführt, deskriptiv und begrifflich unterbestimmt.

41 Lenoir 1924, 253.

42 Mauss 1960[1923–24], 151.

43 Mauss 1960[1923–24], 206 f.

44 Hénaff 2002, 145.

45 Hénaff 2002, 192 f.

Tauschobjekte zentral beruht. Vom Gebrauchswert her sind die getauschten Frauen gerade nicht verschieden, sondern identisch. Im Äquivalententausch werden gebrauchswertdifferente Gegenstände ausgetauscht, im *Reziprozitäts- bzw. Gabentausch* tauschen sich die Tauschenden selbst aus, indem sie im Austausch gebrauchswertindifferenter „Gaben“ ihre wechselseitige Bindung reproduzieren⁴⁶.

Damit wird der Blick auf die im Austausch gestiftete Beziehung gelenkt, was auch Hénaff an der zeremoniellen Gabe herausstellt: „Le premier don ne crée pas une dette mais lance un appel; il suscite chez le bénéficiaire l'exigence de répondre“⁴⁷ – und zwar in der Regel auf eine spezifische Weise: „donner à son tour“⁴⁸. Damit haben wir eine durch eine Geste⁴⁹ gestiftete Beziehung, für die das gegebene Gut nicht entscheidend ist, ja es kann sich sogar um Wörter handeln⁵⁰ – was uns etwa aus unserer Analyse des Grüßens vertraut ist. Dabei ist entscheidend, was bei Mauss als „theoretisch freiwillig“ bezeichnet wurde: Dass es demjenigen, der die erste Gabe empfing, bzw. demjenigen, der begrüßt wurde, überlassen ist, ob er eine Gegengabe gibt bzw. ob er zurückgrüßt – ja mehr: Er wird dadurch überhaupt erst als autonome Entscheidungsinstanz, als autonome Handlungsmittelpunkt konstituiert, da er nicht umhin kann, sich zu entscheiden, d. h. zu entscheiden, wie er dem Appell inhaltlich antwortet; da er zugleich strukturell nicht *nicht* antworten kann, wird er gleichsam zur Freiheit gezwungen.⁵¹

Dabei ist festzuhalten, was Johan Huizinga – bezüglich des Potlatsch – so ausdrückt: „Tegenover elkaar staan steeds [...] twee groepen, in een geest tusschen [sic!] vijandschap en gemeenschap in aan elkaar verbonden“⁵². In dieser Formulierung bringt Huizinga zum Ausdruck, dass die Angehörigen der Gattung Mensch unvermeidlicherweise aufeinander bezogen sind – und zwar kulturell: „in einem Geist“ – und dass sie nicht umhinkönnen, dieses fundamentale Aufeinander-Bezogen-Sein, diese strukturelle Reziprozität jeweils zu gestalten; dabei bleibt diese Gestaltung in der Ambivalenz zwischen „Feindschaft und Gemeinschaft“⁵³.

Wir müssen also nicht nur im Gruß, sondern auch in allen anderen wechselseitigen Bezugnahmen aufeinander – seien diese positiv vergemeinschaftend oder negativ feindschaftsbildend – eine empirische Ubiquität von Reziprozität feststellen – diese ist natürlich jeweils kulturspezifisch ausgestaltet.

Wie aber ist es nun mit dem bereits erwähnten Nicht-Grüßen, das ja weder eine positiv noch eine negativ gestaltete Bezugnahme, also keine manifeste Bezugnahme aufeinander darstellt? Wir können es in modernen Gesellschaften auf den öffentlichen Plätzen der Städte, in den Massenverkehrsmitteln und so weiter

46 Oevermann 2014, 32; kursiv i. Orig.

47 Hénaff 2002, 187.

48 Hénaff 2002, 186.

49 Hénaff 2002, 187.

50 Vgl. Caillé 1996, 217.

51 Dieses Moment geht noch über die Erkenntnis hinaus, die etwa auch Anspach formuliert: „Whatever happens, it is impossible for a social being to have no relation at all with others“ (Anspach 2017, 66); dies gilt nämlich auch für soziale Tiere, bei denen aber das Verhalten zueinander letztlich biogrammatistisch festgelegt ist und gerade keine Autonomie erzwingt (vgl. Loer 2021a, 146–152).

52 Huizinga 1940[1938], 88.

53 Jürg Helbling hält ähnlich fest: „Die Beziehungen zwischen politisch autonomen Dorfgemeinschaften von Bauern und Viehzüchtern sind unabhängig von Epoche und Weltregion. Aber überall dort, wo sie noch nicht oder nicht mehr einer staatlichen Kontrolle unterstehen, sind sie üblicherweise von Krieg und Allianz gekennzeichnet“ (Helbling 2019, 189). Aber dass dies negative bzw. positive inhaltliche Gestaltungen und somit Ausprägungen der strukturellen Reziprozität sind, ist bei ihm kein Thema. Er konzentriert sich auf die Entstehung von Kriegen, was Jung zu Recht wie folgt kommentiert: „Helblings Vorschlag [...] basiert im Wesentlichen nur auf zwei Annahmen: der Autonomie der Dörfer unter der Bedingung der Abwesenheit einer übergeordneten Gewaltinstanz und der Sesshaftigkeit der Gruppen in Abhängigkeit von lokal konzentrierten Ressourcen, die diese Gruppen der Möglichkeit beraubt, bei entstehenden Konflikten ihre Wohnplätze aufzugeben und weiterzuziehen. Das greift einen Hobbesschen Gedanken auf, demzufolge eine Gesellschaft ohne Staat aus Individuen besteht, die einander in Fähigkeiten und Absichten gleich sind und sich deshalb in einer permanenten Konkurrenzsituation zueinander befinden“ (Jung 2019, 198). Jung fährt fort: „Die Kombination zweier notwendiger Bedingungen ergibt aber für sich keine hinreichende“ (Jung 2019, 199) und verweist ebenfalls mit Lévi-Strauss darauf, „dass Krieg nicht das Gegenteil von Reziprozität ist, sondern vielmehr, ebenso wie friedliche Austauschbeziehungen und Handel, eine Variante derselben“ (Jung 2019, 199 f.).

allenthalben beobachten – zumindest, wenn wir es einmal in den Forschungsfokus gerückt haben, denn praktisch ist uns dieses Phänomen nur allzu selbstverständlich. Ohne dass wir uns wechselseitig als unhöflich wahrnehmen, gehen wir schweigend und ohne Blickkontakt an der Mehrzahl der Menschen, die uns im Laufe eines Tages begegnen, vorbei; wir nehmen die Anderen als neutrale Fremde wahr. Diese Kategorie des *neutralen Fremden* stellt eine historisch relativ späte Erscheinung dar;⁵⁴ sie ermöglicht es angesichts der häufigen Begegnungen in den modernen Gesellschaften die Verpflichtung, die mit dem Grüßen verbunden ist, zu vermeiden, ohne die Konsequenzen der Missachtung oder gar Feindschaft in Kauf nehmen zu müssen. Indessen sehen wir sofort, dass mit der Behandlung des Gegenübers als neutralen Fremden eine andere Verpflichtung übernommen wird, nämlich diejenige, ihm gegenüber das aufzubringen, was Ervin Goffman als „civil inattention“⁵⁵ bezeichnet hat. Wenn wir nämlich eine Person, der wir etwa auf der Einkaufsstraße einer Großstadt begegnen, als neutralen Fremden behandeln, sie also nicht grüßen, so wäre es erklärungsbedürftig, wenn wir im Anschluss daran etwa in gleichem Schritt neben ihr gehen und uns merklich für ihr Tun interessieren würden.⁵⁶ Auch das Ignorieren ist also eine praktische Gestaltung der Situation des fundamentalen Aufeinander-Bezogen-Seins und als inhaltlich vollzogene Reziprozität eine Antwort auf die unvermeidliche strukturelle Reziprozität; allerdings wird so die Reziprozität nicht als manifeste Bezugnahme gestaltet, sondern stellt sich als eine latentbelassene Bezugnahme dar.⁵⁷

Wenn also Angehörige der Gattung Mensch, seien es einzelne Personen, seien es Kollektive, in die Situation einer durch sie selbst wahrnehmbaren Ko-Präsenz geraten, so sind sie unvermeidlicherweise aufeinander bezogen und können nicht umhin, diese strukturelle Reziprozität inhaltlich zu gestalten. Sie tun dies entweder durch eine manifeste Bezugnahme, indem sie (α) positiv ein soziales Band – etwa durch wechselseitige Gaben – oder (β) negativ eine Beziehung der Feindschaft ausbilden, oder (γ) neutral durch latentbelassene Bezugnahme der „civil inattention“. Alle drei inhaltlichen Formen der Bezugnahme aber stellen eine Antwort auf die universelle strukturelle Reziprozität, das unvermeidliche Aufeinander-Bezogen-Sein dar.

Konflikt- bzw. Kriegsvermeidung kann also zwar die Folge der stabilen Ausbildung eines sozialen Bandes sein – der Frage, wie der Übergang von α zu β zu denken ist, werden wir uns gleich zuwenden –, dabei ist negative Reziprozität zugleich als eine eigenständige inhaltliche Gestaltung der strukturellen Reziprozität zu verstehen.

Wir haben oben anlässlich des Grußes herausgestellt, dass der Vollzug von Reziprozität, d. h. die unvermeidbare inhaltliche Gestaltung des unvermeidlichen Aufeinander-Bezogen-Seins, zugleich eine Verortung in Handlungsräumen darstellt. Dabei ist festzuhalten, dass der gemeinsame Handlungsraum, in dem die auf eine spezifische Weise aufeinander Bezugnehmenden sich wechselseitig verorten, erst mit dieser Bezugnahme als konkreter Handlungsraum konstituiert wird. Diesen Aspekt stellen die sogenannten

54 Wie schwierig die Etablierung dieser Kategorie ist, zeigt sich etwa an den zeitgenössischen Karimojong in der Republik Uganda, über die Tobias Schwörer festhält: „Non-Karimojong were categorized into three sets: ‚half-brothers‘, ‚foreigners‘ and the ‚government‘ (Dyson-Hudson 1966, 228)“ (Schwoerer 2021, 185). Für „half-brothers“ galten ähnliche Restriktionen bezüglich Kriegführung und Überfällen wie unter den Karimojong selbst. Für die Gruppen, die als „foreigners“ oder „enemies“ betrachtet wurden, galt: „Cattle of enemies could be raided at will, and the killing of foreigners, regardless of age and gender, was considered an honourable act“ (Schwoerer 2021, 185). – Aufschlussreich ist hier, dass zwar eine Zentralgewalt nicht fehlt, sie aber von den Karimojong offensichtlich nicht als legitime Gewalt anerkannt wird (freundlicher Hinweis von S. Liebermann [Alfter]).

55 Goffman 1966[1963], 83–88.

56 Die in dem Band „Streetwork“ versammelten Photographien Philip-Lorca diCorcia (1998) machen diese Beziehung der „civil inattention“ als Leistung – eben als Streetwork – anschaulich (siehe hierzu Loer 2022b, 67–90; 2023a).

57 Bei Gregory Bateson heißt es: „With comparative strangers, we ‚make conversation‘ rather than accept the message which would be implicit in silence – *the message*, ‚We are not communicating.‘ It seems that this message would provoke anxiety because it implies rejection; perhaps also because the message itself is explosive with paradox. If two persons exchange this message, are they communicating?“ (Bateson 1951, 213; Kursivierung hinzugefügt, T. L.). Bezüglich der letzteren Frage können wir mithilfe der Unterscheidung von struktureller und inhaltlicher Reziprozität sagen, dass zwei Personen, die sich in einer Situation wechselseitiger Wahrnehmbarkeit befinden, auch dann unvermeidlicherweise strukturell kommunizieren, wenn sie inhaltlich nicht kommunizieren. Das von uns kursiv Gesetzte zeigt, dass auch dort, wo die Kategorie des neutralen Fremden sich bereits herausgebildet hat, sie angesichts der Bedeutung der Nicht-Antwort labil ist (s. u. S. 148).

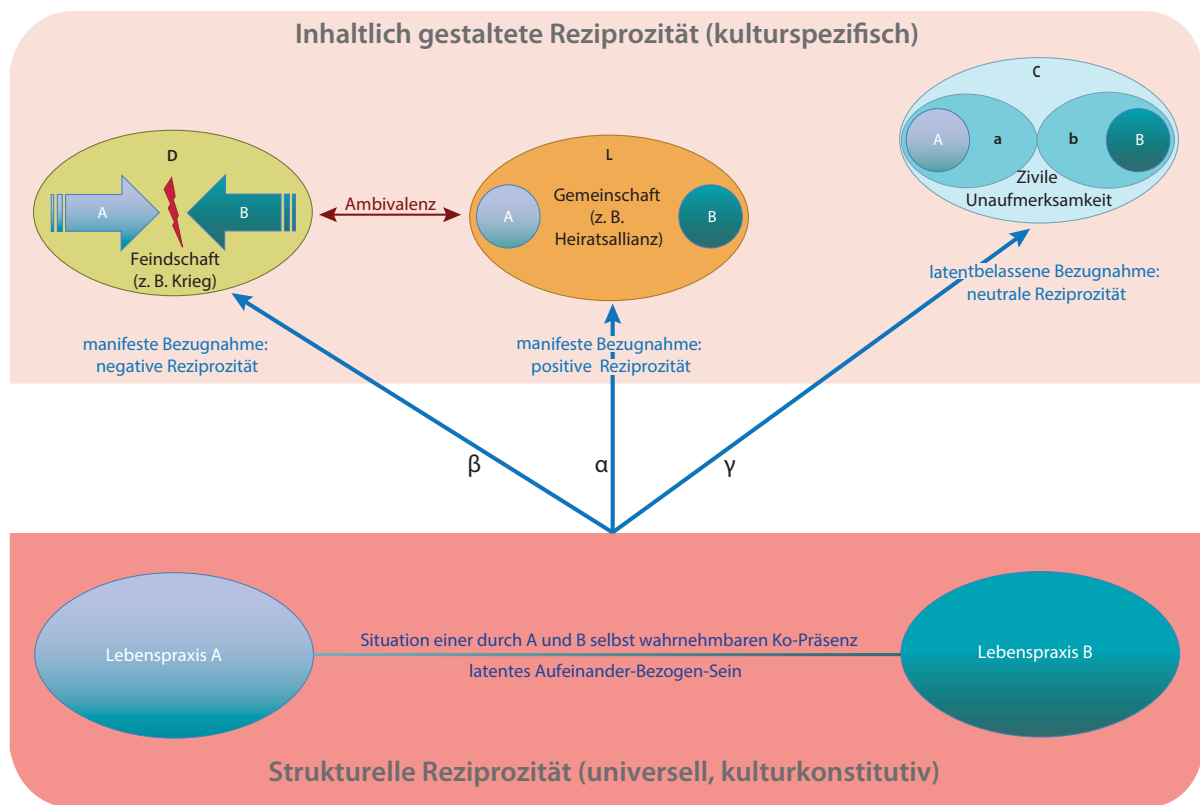


Abb. 1. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität⁵⁸ (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

Praxistheorien heraus,⁵⁹ verabsolutieren ihn allerdings, indem sie ihn der angeblich statischen Auffassung des Strukturalismus entgegensetzen; dabei verkennen sie einerseits, dass der Handlungsraum als gemeinsamer *unvermeidlicherweise*, sei es durch positive oder negative oder auch durch neutrale Reziprozität, konstituiert wird. Erstere beiden bilden, wie oben gezeigt, den Handlungsraum der Gemeinschaft oder der Feindschaft, letztere bringt *kontigüe* Handlungsräume hervor, also solche, die einerseits lediglich aneinander angrenzen, die aber andererseits auch füreinander erreichbar⁶⁰ und objektiv aufeinander bezogen sind, wodurch ein latentbelassener übergreifender Handlungsraum gebildet wird (siehe Abb. 1). Andererseits – und auch dies verkennen die sogenannten Praxistheorien – bilden die unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Regeln der inhaltlichen Ausgestaltung der strukturellen Reziprozität aus, so dass diese Ausgestaltung auf Dauer gestellt werden kann. Wir müssen nicht bei jeder Begegnung erschauern⁶¹ und uns zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung der Reziprozität entscheiden, sondern können den etablierten und bewährten Regeln unserer Kultur folgen – sei es den Großregeln, den Regeln der „civil inattention“ oder auch den Regeln des *ius ad bellum* (oder dann des *ius in bello*).⁶²

58 Eine frühere Fassung dieser Darstellung findet sich in Loer 2021a, 158, eine erweiterte Fassung in Loer 2022a, 167. – L = manifester gemeinsamer Handlungsraum der Bindung (*ligamen*), D = manifester gemeinsamer Handlungsraum des Konflikts (*discrepantia*), C = latentbelassener gemeinsamer Handlungsraum der kontigüen Handlungsräume (*contiguus*), a bzw. b = Handlungsraum von A bzw. B, α , β , γ = verschiedene Wege der inhaltlichen Gestaltung der strukturellen Reziprozität – der theoretische Begriff der Lebenspraxis in der Abbildung umfasst sowohl einzelne Personen als auch Kollektive (zum Begriff der Lebenspraxis siehe Oevermann 1985, 465–470; 1995).

59 Siehe etwa Moebius 2008.

60 Vgl. Menge 1978[1963], 132.

61 Vgl. die aufschlussreiche Anekdote, die Gunzelin Schmid Noerr (1987, 233) von einer Begegnung mit Adorno erzählt; siehe dazu Loer 2021a, 22–23.

62 Zu dem Versuch der Annullierung von Reziprozität siehe Loer 2022b, 115–146; Loer 2023b.

Wie dem aber auch immer sei, bestätigen wir mit unserer Regelbefolgung die Geltung dieser Regeln⁶³ und verorten uns wechselseitig in dem durch diese Regeln bestimmten Handlungsraum, den wir so ebenfalls als gemeinsamen bestätigen.

Damit sind wir wieder bei dem, was Huizinga als „in een geest tusschen vijandschap en gemeenschap in aan elkaar verbonden“⁶⁴ bezeichnete; dem Geist, in dem die sich Begegnenden verbunden sind, müssen wir aufgrund der Beobachtungen von „civil inattention“ noch den Aspekt der Neutralität hinzufügen. Diese Verbundenheit „in einem Geist“ können wir nun soziologisch übersetzen in die Verbundenheit in einem gemeinsamen Handlungsraum durch unvermeidliche wechselseitige Positionierung. – Da es im vorliegenden Band um Gesellschaften ohne Zentralgewalt geht, können wir im Folgenden die Kategorie des neutralen Fremden vernachlässigen.

Positive Reziprozität als Handlungsraum der Bindung

Wenn positive Reziprozität Allianzen stiftet, dann wirkt sie einerseits – im Sinne des „lien social“⁶⁵, den Hénaff herausstellt, – stabilisierend, andererseits ist sie zugleich amplifizierend, da sie ja die In-Group über sich hinauswachsen lässt – etwa im Sinne des von Lévi-Strauss analysierten „échange généralisé“⁶⁶ – und damit die Welt erweitert. Allerdings kann positive Reziprozität unter bestimmten Bedingungen auch implodierend wirken. Dies droht dann, wenn sie in einer spezifischen Kultur durch Normen auf Angehörige dieser Kultur beschränkt wird. So lässt sich etwa in der lettischen Kultur eine vertikale Vergemeinschaftung feststellen, welche dadurch gekennzeichnet ist, dass die positiv reziproken Beziehungen zu den Ahnen und zum engeren familialen Verband normativ positiv ausgezeichnet, die zu den nicht zum engeren Familienverband Gehörenden eher neutral oder gar negativ markiert sind, was dazu führt, dass eine horizontale Vergemeinschaftung erschwert ist. Das kann hier nicht näher ausgeführt werden,⁶⁷ und auch die Frage, ob und wie sich dies im Zuge der modernen Transformation der lettischen Kultur wandelt, kann hier nicht behandelt werden. In ähnlicher, gesteigerter Form sind Gesellschaften, die Lévi-Strauss als „kalte“ Gesellschaften⁶⁸ bezeichnet, in Gefahr, zu implodieren, da durch ihre nach innen gerichtete Reziprozität ein Austausch mit anderen nahezu unterbleibt. Da positive Reziprozität aber grundsätzlich erweiterungsfähig bleibt, hält sich ihr problematischer Charakter in Grenzen.

Negative Reziprozität als Handlungsraum des Konflikts – und als Problem

Anders verhält es sich mit negativer Reziprozität;⁶⁹ diese führt, wenn sie nicht eingeschränkt wird, zum Untergang. Daraus folgt, dass im Prinzip jede der beteiligten Parteien ein Interesse daran haben muss, sie zu überwinden; gleichwohl ist ein Verzicht auf eine Antwort – etwa um einen Zyklus inhaltlich negativer Reziprozität zu vermeiden – eine Handlungsoption, die praktisch ausgeschlossen ist. Dies gründet, wie wir

63 Vgl. Loer 2008, 173–177.

64 Huizinga 1940[1938], 88.

65 Hénaff 2002, 145.

66 Lévi-Strauss 2002[1949], 270–453.

67 Vgl. hierzu Loer 2006a; 2006b; 2007b – Angesichts des hohen Vergesellschaftungsgrads und der staatlichen Verfasstheit der politischen Gemeinschaft Lettlands ist eine Implosion hier natürlich nicht zu befürchten, die lange Geschichte der Fremdbestimmung Lettlands ist aber vermutlich von hierher mit zu erklären.

68 „Ce sont des sociétés [...] qui ont une tendance à se maintenir indéfiniment dans leur état initial, ce qui explique d'ailleurs qu'elles nous apparaissent comme des sociétés sans histoire et sans progrès“ (Charbonnier/Lévi-Strauss 1992[1961], 38); „Parce que leur milieu interne est proche du zéro de température historique, [elles] se distinguent, par leur effectif restreint et leur mode mécanique de fonctionnement, des sociétés ‚chaudes‘“ (Lévi-Strauss 1996[1973], 40).

69 Die Bezeichnung „negative reciprocity“ für den „attempt to get something for nothing with impunity“, die Marshall Sahlins (2004[1965], 195) einführte, ist terminologisch irreführend; darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Sahlins fasst unter negativer Reziprozität eher „das einseitige, parasitäre Ausnutzen von Reziprozität“. Als „ein solches Handeln [...] ist es inhaltlich gesehen allenfalls ein Grenzfall von Reziprozität, weil das Moment der Gegenseitigkeit getilgt ist und das Erbringen einer Gegenleistung gerade vermieden wird, weshalb Sahlins' Kategorie der negativen Reziprozität das Phänomen eher verstellt“ (Jung 2022, 210).

gesehen haben, darin, dass ein Verzicht auf eine inhaltliche Antwort strukturell gleichwohl eine Antwort darstellt: „On ne peut pas accepter le meurtre d'un parent, pas plus que l'on ne peut rester sur un affront [...]. Accepter, c'est avouer son infériorité et sa culpabilité“⁷⁰.

Würde eine Gemeinschaft die Tötung eines ihrer Angehörigen durch jemanden aus einer anderen Gemeinschaft hinnehmen, so würde die Tötung letztlich als ein zufälliges Gewaltereignis gedeutet – etwa so, wie man heute ein Erdbeben als zufälliges Naturereignis nimmt. Damit würde aber auch die eigene Position in der sozialen Welt infrage gestellt, denn wenn wir nicht gemeint, sondern lediglich Betroffene eines Zufalls waren – wer sind wir dann?⁷¹ Wer von einem Ereignis, erst recht von einer Handlung, von der er betroffen ist, nicht gemeint war, ist bezüglich des Ereignisses oder der Handlung randständig und bezüglich der Handelnden im Wortsinne inferior. Man akzeptierte damit also einen inferioren Ort im durch die Tötung eröffneten Handlungsraum der Diskrepanz, was – wie Igor de Garine fortfährt – zur Konsequenz hätte, „laisser le champs libre à la violence physique ou aux agressions magiques“⁷². Um dies zu vermeiden, muss die Tat – wie die Überreichung einer Gabe – als an die betroffenen Personen gerichteter Appell⁷³ gedeutet werden, auf den zu antworten man nicht umhinkann. Mit der Deutung als Appell aber bedarf es der Gestaltung einer inhaltlichen Antwort, um die soeben erwähnten Konsequenz der Inferiorität zu vermeiden.

Eine erste, einfache Form der Antwort wäre die Befolgung der *lex talionis*, wie sie im Buch Exodus ihre klassische Formulierung fand: „Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme“⁷⁴. Auch wenn zutreffen sollte, dass das „Gesetz der Wiedervergeltung“ versucht, „die üblichen Auswüchse der Rache in Grenzen zu halten“⁷⁵, so hält Marc Rogin Anspach doch zu Recht fest: „Le fonctionnement de ce mécanisme se laisse décrire par une formule quasi mathématique: *Vengeance = Tuer (celui qui a tué)*“⁷⁶. Woraus sich dann, analog zum Reziprozitätszyklus der Gabe, als Folgeproblem ergibt: „Le vengeur qui frappe le meurtrier devient, littéralement *du même coup*, meurtrier lui-même. L'opération décrite par la formule fait passer l'opérateur du ‚Tuer‘ à l'intérieur des parenthèses, où il est destiné à devenir l'objet de l'opération à son tour. C'est une opération que se fait sur son propre opérateur: *Tuer (celui qui a tué) = Tuer (l'opérateur de la vengeance)*“⁷⁷. Anschaulich gestaltetet findet sich dies in Ismail Kadarés Roman „Der zerrissene April“, in dem es um die Blutrache im albanischen Gewohnheitsrecht, dem Kanun⁷⁸, geht. Dort erfährt am Ende ein Bluträcher, der selbst wiederum der Rache zum Opfer gefallen ist, die Identität der betreffenden Taten:

70 de Garine 1981, 98 – Vgl. auch: „Selon le code traditionnel, la mansuétude ne saurait exister, elle serait interprétée comme un aveu, soit de faiblesse, soit de culpabilité. C'est la raison pour laquelle, sous peine de perdre face, chaque offense mérite réparation et/ou châtement“ (de Garine 1981, 111).

71 Deshalb wurden bei den „im wesentlichen schriftlosen und stadtlosen Völker[n]“ (Keiter 1956, 642; Sperrdruck getilgt) Naturereignisse (Erdbeben, Wetterereignisse, Tötungen durch Raubtiere etc.) nicht als bloß zufällige Ereignisse genommen – was auch heute noch schwerfällt; in einer DPA-Meldung vom Mai 2023 etwa hieß es: „Der Tod der Löwen war [...] eine Vergeltungsaktion, nachdem die Tiere Freitagnacht elf Ziegen und einen Hund getötet hätten“ (DPA 2023). Wenn wir *nicht gemeint* sind durch Ereignisse, von denen wir betroffen sind, erweist unsere Positionierung in der Welt sich ihrerseits als – zumindest teilweise – zufällig, und wir verlieren damit unseren Ort und somit uns selbst.

72 de Garine 1981, 98; Helbling verweist auf eine Norm, die er instrumentalistisch deutet, die aber letztlich durch strukturelle Reziprozität konstituiert ist: „Die Pflicht zur Rache ist eine unbedingt zu befolgende Regel, da man sonst schwach erscheinen und die Nachbardörfer zu Angriffen ermutigen würde“ (Helbling 2019, 183).

73 Vgl. Hénaff 2002, 187.

74 Bibel 1980[1985], 105; Ex. 21, 23–25.

75 Bibel 1980[1985], 105; für „die üblichen Auswüchse der Rache“ beziehen sich die Kommentatoren auf Gen. 4, 23–24, wo der Ur-Ur-Enkel Kains, Lamech, den Umfang seiner Rache für einen allfällig erlittenen Schaden gegenüber dem Umfang, den Gott Kain zugestanden hat, verelfacht.

76 Anspach 2002, 10; kursiv i. Orig.

77 Anspach 2002, 10; kursiv i. Orig.

78 Vgl. das 3. Kapitel des 10. Buches des Kanons des Lekë Dukagjini (https://opinioiuris.de/quelle/1600#Kapitel:_Der_Mord [04.07.2023]); Elsie 2001; Egeler 2007, 12–20.

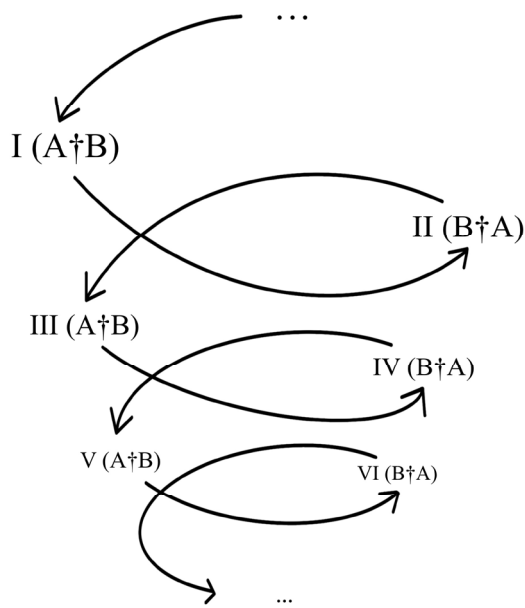


Abb. 2. Spirale der negativen Reziprozität⁸¹ (Idee: Th. Loer; Zeichnung: R. Loer).

Er hörte noch, wie die Schritte sich wieder entfernten, und überlegte, wem sie wohl gehören mochten? Sie kamen ihm bekannt vor. Ja, er kannte sie gut, so gut wie die Hände, die ihn umgedreht hatten... Es sind meine Hände, genau, dachte er. Am siebzehnten März, die Straße bei Brezfoht [an dem Tag und an dem Ort hatte er die Blutrache vollzogen]... Für kurze Zeit verlor er das Bewußtsein, dann hörte er wieder die hallenden Schritte und dachte, es müßten wohl seine Schritte sein, und er selbst sei es, der da davonrannte, den eigenen Körper, den er gerade getötet hatte, mitten auf der Straße zurücklassend⁷⁹.

Bei dieser Betrachtung ist unterstellt, dass es sich bei Getötetem und Rächer um Angehörige zweier je unterschiedlicher Gemeinschaften handelt und dass diese Gemeinschaften qua Gemeinschaften zueinander in reziproker Beziehung stehen.⁸⁰

Wenn wir diese Variante der Folge von (I) Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A

und (II) Gegentötung eines Angehörigen der Gemeinschaft A durch einen Angehörigen der Gemeinschaft B formal darstellen und dabei sowohl die Identität beider Taten als auch ihre Differenz bezüglich der Sequenzstelle berücksichtigen, so ergibt sich daraus etwas, auf das der eingangs zitierte Terminus „Gewaltzyklus“ durchaus zuzutreffen scheint (siehe Abb. 2) – allerdings schreitet die sich wiederholende Gewalt zugleich eben sequenziell fort, weshalb der Ausdruck „Gewaltspirale“ treffender erscheint.

Wir sehen hier, dass diese Abfolge zugleich dem einfachen Gabentausch entspricht, denn wir könnten für $(A†B)$ bzw. $(B†A)$ auch einsetzen: $(AδB)$ ⁸² bzw. $(BδA)$. Damit ist auch klar, dass die „différence essentielle entre la logique de la vengeance et celle du don“ nicht darauf beruht, dass die Gabe die Reziprozität antizipiert und die Rache stattdessen zurückblickt, wie Anspach meint;⁸³ dies erscheint möglicherweise aus der Binnenperspektive des Gebers so und entspricht der Binnenperspektive des Rächers. Die Frage der zeitlichen Orientierung hängt hingegen davon ab, ob man die an einer Sequenzstelle (etwa: II) zu findende Handlung act_a auf die vorhergehende Sequenzstelle (I) bezieht: dann handelt es sich bei act_a um die Handlung der Gegengabe bzw. der Rache; oder ob man sie auf die nachfolgende Sequenzstelle (III) bezieht: dann handelt es sich bei act_a um die Handlung der Gabe bzw. der Verletzung, die an der Stelle III

79 Kadare 1989[1980], 203–204.

80 Dass es um die Gemeinschaft geht, wird auch in Ritualen deutlich, wie etwa Andrew Strathern sie beschreibt, wo die Angehörigen eines Stammes auf dem Friedhof zu einem Rachezug antreten und so die Verbundenheit zur Gemeinschaft veranschaulichen (Strathern 1971, 73). – Vgl. auch: „A practice not unlike this is reported of the Australians, in their avenging the blood of a murdered person. They devour their victims; who are selected from the tribe of the murderer, although they may be personally innocent of the murder. The tribe depleted by the murder replaces its loss by blood which is life from the tribe of the murderer“ (Trumbull 1893[1885], 133). – Und Helbling berichtet von den Iban auf Borneo: „Head-trophies were needed to guarantee the spiritual and material wellbeing of the members of a longhouse [...]. They were also needed in a special ritual (*gawai antu*) that ended the period of mourning for a relative, in particular for one killed by enemies“ (Helbling 2021, 115; kursiv i. Orig., mit Bezug auf U. Wagner 1972, 138–140; 164).

81 $A†B$ = ein Angehöriger der Gemeinschaft A tötet einen Angehörigen der Gemeinschaft B. Dank an Regina Loer (Villigst) für die Veranschaulichung.

82 $AδB$ = A gibt B.

83 Vgl. Anspach 2002, 14 f.

erwidert bzw. gerächt werden wird. Wir sehen daran auch, dass die Sequenzstelle I willkürlich als erste bezeichnet wird; sie ist letztlich Moment eines immer schon fließenden Stroms von aufeinander antwortenden Akten,⁸⁴ weshalb wir auch an den „Anfang“ der Spirale Auslassungspunkte gesetzt haben.⁸⁵ – Die Gemeinsamkeit von Rache und Gabe kommt im Deutschen auch darin zum Ausdruck, dass Vergeltung, obwohl eher im Sinne von Rache verwendet, auch die positive Reziprozität bezeichnen kann; so etwa in „Vergelt's Gott!“. Es gibt allerdings eine grundsätzliche Differenz zwischen der Logik der Gabe und der Logik der rächenden Vergeltung, die wir noch thematisieren werden (s. u. S. 144 f.).

Betrachten wir nun die Abfolge der Vergeltung im Sinne der negativen Reziprozität und behalten die Frage im Sinn, wie die Perpetuierung der Gewaltspirale verhindert werden kann. René Girard hebt zu Recht die Gefahr der maßlosen Fortsetzung der Gewalt hervor:

Si la contre-violence porte sur le violent lui-même, elle participe, de ce fait même, de sa violence, elle ne se distingue plus de celle-ci. Elle est déjà vengeance en train de perdre toute mesure, elle se jette dans cela même qu'elle a pour objet de prévenir.

On ne peut pas se passer de la violence pour mettre fin à la violence. Mais c'est précisément pour cela que la violence est interminable. Chacun veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représaille en représaille sans qu'aucune conclusion véritable intervienne jamais⁸⁶.

Was führt nun zu dieser Gewaltspirale mit der Tendenz zur Maßlosigkeit? – Auf der Grundlage der strukturellen Unmöglichkeit, nicht zu reagieren, gibt es, wie wir gesehen haben, für eine Gemeinschaft zunächst nur zwei Möglichkeiten, auf den Appell, den eben eine Verletzung oder eine Tötung eines ihrer Angehörigen darstellt, zu antworten: durch Ignorieren oder durch Vergeltung. Mit dem Ignorieren geht, wie oben gesagt, eine Attestierung der eigenen Inferiorität einher, die also nur durch Vergeltung vermieden werden kann. Insofern ist Rache selbst, anders als Ignorieren, eine Selbstbestimmung der eigenen Position und damit auch eine Bestimmung der Position der Tätergemeinschaft: „Le sens de la vengeance est une contre épreuve de valeur ou une réattestation du groupe“⁸⁷. Wenn Gérard Courtois fortfährt: „Ce n'est pas un nouvel affront“⁸⁸, so trifft dies in der Hinsicht zu, dass es darum geht, die Gemeinschaft der von der Tat Betroffenen zu restituieren: „Le propre de la vengeance est moins la répétition d'un même mal que la satisfaction des victimes“⁸⁹. Wenn Courtois allerdings schlussfolgert, dass dadurch bereits der Zyklus der Rache zerbricht,⁹⁰ übersieht er, was wir soeben mit Girard hervorgehoben haben: die Identität der Gewalt der Rache mit der Gewalt der vorhergegangenen Tat, was sie eben in anderer Hinsicht doch als eine neue Kränkung erscheinen lässt.⁹¹

84 Wolfgang Eßbach hebt diese Unentscheidbarkeit hervor, wenn er beim Vergleich von „Gabe und Rache als Beziehung der Gegenseitigkeit“ als eine von „zwei Strukturgleichsamkeiten“ Folgendes benennt: „Wollte man ein Bild der Handlungen malen, den Moment des Gebens oder den Moment der Rache photographieren, man müßte erläutern, ob dies gerade Gabe oder Gegengabe, Gewalt oder Gegengewalt ist. Die Handlungen sind sich gleich“ (Eßbach 1999, 16). Allerdings ist Eßbachs Formulierung widersprüchlich: Wenn, wie er zu Recht sagt, die Handlungen sich gleich *sind*, so ist die Ambivalenz der Sache selbst inhärent und stellt nicht lediglich ein Defizit der Erkenntnis dar, das durch eine bloße Erläuterung aus der Welt zu schaffen wäre.

85 Strukturell entspricht dies der Anfangsbewegung der Genesis, die Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer Bibel-Verdeutschung durch die Wortwahl „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ (Buber/Rosenzweig 1997[1954], 9; Gen. 1,1) deutlich zum Ausdruck bringen; diese findet sich auch in der katholischen Jerusalem-Bibel (Bibel 1974[1965], 1) und in der Einheitsübersetzung (Bibel 1985[1980], 14). Bei Luther hingegen erscheint es wie ein Anfangspunkt, wenn er übersetzt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Bibel 1934, 5; 1. Mos. 1,1).

86 Girard 1972, 44.

87 Courtois 1984, 101.

88 Courtois 1984, 101.

89 Courtois 1984, 104.

90 „Et par là se brise le cycle des vengeances“ (Courtois 1984, 101).

91 Eine aufschlussreiche Veranschaulichung dieser Problematik der Identität von Affront und Vergeltung findet sich in einer – photographisch festgehaltenen – Beobachtung eines Streits unter Knaben des Himba-Volk. (Die Himba leben im westlichen Südafrika im Grenzgebiet von Angola und Namibia und zählten um die Jahrtausendwende noch etwa 12.000 Angehörige; Müller et al. 1999, Karte 12.) Auf den Photos ist zu sehen, wie ein Junge einem anderen dessen Spielzeug-Holzschwert

Die erste Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, besteht also in der direkt reziproken Gegengewalt:

(HA 1): I Tötung ——— *R direkt* ———> II.a Tuer celui qui a tuer

Bei dieser Handlungsabfolge (HA) wird nicht die Handlungsoption der inhaltlichen Nicht-Antwort, welche Inferiorität zur Folge hätte, gewählt, sondern die Handlungsoption der Rache; „la vengeance [...] prouve le bon droit et constitue une façon de s'affirmer“⁹². Sie hat aber eben eine unabschließbare Zyklizität⁹³ zur Folge und vermeidet also Inferiorität nur um den Preis des endlosen Prozesses der Rache.

Die Frage, die sich hieraus ergibt, ist die nach einer Handlungsoption, die wie die der Rache „infériorité“ vermeidet und zugleich eine Zyklizität der Rache verhindert bzw., wo sie bereits in Gang ist, durchbricht.

Der Ausgang aus der negativen Reziprozität – Transgression

Einen ersten Hinweis auf eine Möglichkeit des Ausgangs aus der Spirale der Rache finden wir bei Girard: „Faire du coupable une victime serait accomplir l'acte même que réclame la vengeance, ce serait obéir strictement aux exigences de l'esprit violent. En immolant non le coupable mais l'un de ses proches, on s'écarte d'une réciprocité parfaite dont on ne veut pas parce qu'elle est trop ouvertement vengeresse“⁹⁴. Wenn also nicht – wie etwa in dem „alten Kanun der albanischen Berge“ vorgeschrieben⁹⁵ und bei Kadaré anschaulich erfahrbar gemacht – der jeweilige Mörder (Bluträcher) selbst getötet wird, so gibt es eine Ablenkung aus der Relation unvermittelter, direkter Reziprozität,⁹⁶ ohne dass damit die Konsequenz der Inferiorität in Kauf genommen würde. Es handelte sich also um einen ersten Schritt aus dem Automatismus der Rache heraus. Was aber ermöglicht eine solche Stellvertreterschaft? Wir finden einerseits auf der Ebene der Gemeinschaft eine Identität von Täter und Opfer der Rache einerseits, Opfer der Tat und Rächer andererseits;⁹⁷ somit gleicht die Tötung eines Stellvertreters in einer Hinsicht dem direkten Vollzug der negativen Reziprozität. In anderer Hinsicht aber gibt es eine Differenz der Tat, denn es wird

entwendet, wobei dieser sich verletzt. Er zeigt diese Verletzung einem dritten Jungen. Der Dieb sieht dies und will daraufhin das gestohlene Schwert zurückgeben. Der Bestohlene nimmt es aber erst an, als es ihm vermittelt über einen weiteren Jungen gegeben wird; danach spielen sie alle wieder gemeinsam (Eibl-Eibesfeldt 1984, 484). Was drückt sich darin aus? Mit der direkten Rücknahme des Schwertes (II) würde der Bestohlene sich einerseits des identischen Akts der Wegnahme schuldig machen wie zuvor der Dieb (I), was eine spätere erneute Wegnahme durch den Dieb (III) eröffnete, und andererseits würde er zugleich Inferiorität eingestehen, da ja die Verletzung ungesühnt bliebe. – Die Vermittlung durch einen Dritten lässt aufscheinen, worum es in der Überwindung der Zyklizität der Vergeltung gehen muss. – Irenäus Eibl-Eibesfeldt deutet diese Interaktion, die er anführt, um das Auftreten von universellen Verhaltensmustern unabhängig von der je spezifischen Kultur zu belegen, allerdings als „stammesgeschichtliche Anpassung“ (Eibl-Eibesfeldt 1984, 481) und verfällt damit in einen typischen Fehler, nämlich den, alle Universalität – auch diejenige, die kulturell konstituiert ist – letztlich biologisch erklären zu wollen.

92 de Garine 1981, 122 – Die Massa nennen es: „an hinim di – je ne laisse pas“ (de Garine 1981, 122).

93 Dies stellt die zweite der „zwei Strukturgleichheiten“ dar, die Eßbach beim Vergleich von „Gabe und Rache als Beziehung der Gegenseitigkeit“ herausstellt: „Gabe und Rache sind, einmal in Gang gekommen, endlose Prozesse. Gaben müssen erwidert werden, Gewalt muß vergolten werden“ (1999, 16). – Dass dies in der strukturellen Reziprozität gründet, zeigt Eßbach allerdings nicht.

94 Girard 1972, 44.

95 „Im alten Kanun der albanischen Berge fiel nur der Täter selbst unter das Blut, also jener, der trug, lud, abdrückte die Büchse oder jede andere Waffe benutzte gegen den Menschen“ (https://opiniojuris.de/quelle/1600#Das_Blut_geht_mit_dem_Finger [04.07.2023]).

96 Girards Formulierung, man weiche von der „réciprocité parfaite“ ab, ist allerdings irreführend, reduziert er diese damit doch auf eine Gegenseitigkeit, bei der auf beiden Seiten der identische Schaden zugefügt wird bzw. der identische Gegenstand getauscht wird.

97 So etwa bei den Stämmen der Penambe und Kope auf Papua-Neuguinea, von den Strathern berichtet: „It is not even necessary to kill a close kinsman of a man who has killed or is supposed to have killed one's own kin: any man of the killer's clan will do“ (Strathern 1971, 85–86).

deutlich gemacht, dass es um einen Ausgleich geht, der die beiden beteiligten Gemeinschaften im Raum des Konflikts wechselseitig positioniert bzw. die gegebenen Positionen ratifiziert.

Gleichwohl ist auch mit dieser Ablenkung die Spirale der Vergeltung noch nicht aufgebrochen, da die negative Reziprozität zwischen den beteiligten Gemeinschaften erhalten bleibt. Die Formulierung Girards gibt nun einen Hinweis, wie hier eine Transgression der negativen Reziprozität in Gang gesetzt werden könnte, heißt es doch bei ihm, dass statt des Schuldigen einer seiner Angehörigen *geopfert* würde. Damit ist die Perspektive der Tätergemeinschaft (A) eingenommen, die hier nicht lediglich Opfer eines Racheakts durch die Opfergemeinschaft (B) wird, sondern selbst einen Angehörigen opfert,⁹⁸ um der Reziprozität Genüge zu tun. Wie kann nun aber dabei seinerseits Inferiorität vermieden werden?

In einer Abgrenzung von religiöser Strafe (*consecratio bonorum et capitis*) und Sühneopfer, die Henri Hubert und Marcel Mauss vorschlagen, findet sich hierzu ein aufschlussreicher Hinweis: „Dans le cas de la peine, la manifestation violente de la consécration porte directement sur le sujet qui a commis le crime et qui l'expié lui-même; dans le cas du sacrifice expiatoire, au contraire, il y a substitution et c'est sur la victime, non sur le coupable que tombe l'expiation“⁹⁹. Wenn nun die Schuld darin besteht, einem Angehörigen einer anderen Gemeinschaft Schaden zugefügt und damit die Rache der anderen Gemeinschaft auf sich gezogen zu haben, so können wir hier eine parallele Unterscheidung treffen zwischen einerseits dem Vollzug der Rache am Täter selbst und andererseits dem Opfer, das die Sühne trifft. Deutlicher wird dies noch, wenn Hubert und Mauss fortfahren: „Toutefois, comme la société est contaminée par le crime, la peine est en même temps pour elle un moyen de laver la tache dont elle est souillée. Le coupable remplit donc à son égard le rôle d'une victime expiatoire. On peut dire qu'il y a en même temps peine et sacrifice“¹⁰⁰. Wenn wir dies auf unsere Konstellation der Vergeltung zwischen zwei Gemeinschaften übertragen, dann zeigt sich hier ein Übergang zwischen Rache und Opfergabe: Während der Schaden, der der Tätergemeinschaft (A) zugefügt wird, für sie als Strafe und aus der Perspektive der (ersten) Opfergemeinschaft (B) als Rache gesehen werden kann, kann er, wenn sie ihn zulässt, aus der Perspektive der Gemeinschaft des Täters als Opfergabe angesehen werden, die als Opfer der zuständigen Gottheit dargebracht und als Gabe der anderen Gemeinschaft dargeboten wird. Diese kann nun nicht umhin, diese Gabe entweder zurückzuweisen, was eine Rückkehr in den Kreislauf der Rache bedeuten würde, oder anzunehmen und dem durch Erwidrung Ausdruck zu geben. – Es scheint der Bezug auf eine transzendente Instanz (s. u. S. 139 zu *sulukna*) zu sein, der es erlaubt, dass das Sühneopfer, das die Tätergemeinschaft (A) aus ihrer Sicht leistet, ihr nicht als (neuer) Affront erscheint, und die Annahme des Sühneopfers qua Gabe durch die (erste) Opfergemeinschaft (B) nicht als Verzicht auf Rache und somit inferior.

Die zweite Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, besteht also in der indirekt reziproken Gegengewalt, die durch eine transzendente Instanz vermittelt, ja ihr zu Diensten ausgeübt wird:

(HA 2): I Tötung ——— *transzendente Instanz* ———> II.b.I Tötung eines Stellvertreters

Ein weiterer Schritt auf dem Weg der Ablenkung aus der Relation unvermittelter, direkter Reziprozität findet sich dort, wo die Identität der Opfer der Gewalt noch weiter aufgehoben wird und weder der Täter selbst noch überhaupt ein menschliches Wesen getötet wird, sondern ein tierisches Substitut. – Ein besonders anschauliches Beispiel für diesen Übergang, dem wir zugleich wesentliche weitere Momente der Transgression von negativer zu positiver Reziprozität entnehmen können, berichtet Roy Wagner von den Daribi¹⁰¹ in Papua-Neuguinea:

98 Anders als in anderen Sprachen, wo es, wie etwa im Englischen oder in den romanischen Sprachen, zwei vom Lateinischen abgeleitete Wörter für das deutsche Wort „Opfer“ gibt, bei denen entweder der Aspekt des Leidtragenden (*victimina*) oder der des dargebrachten Opfers (*sacrificium*) im Vordergrund steht, haben wir es im Deutschen mit einem Homonym zu tun (auch wenn die beiden Bedeutungen verwandt und die Herkunft vom lat. *offerre* dieselbe ist).

99 Hubert/Mauss 1968[1899], 205 f. Anm. 31.

100 Hubert/Mauss 1968[1899], 206 Anm. 31.

101 „Daribi occupy the volcanic plateaus of Mount Karimui and Mount Suaru and the area of limestone ridges to the west of Karimui in the south of the Simbu (Chimbu) Province, adjacent to the Gulf and Southern Highlands Provinces at about

A much larger payment, called *boipibo* („the fight sleeps“), is given in compensation for the killing of a man, during peace-making ceremonies. This payment is equal to a large bride-price, and includes two pigs. In one case the payment also included a woman, who was to bear a child, to be named after the dead man, before a brideprice could be given for her¹⁰².

As these pigs are led to the place of payment, the recipients aim their bows at the men leading them, then slowly swing the arrows downward and shoot the pigs, emphasizing the „substitution“ involved.¹⁰³

Die Tötung der Angehörigen der für den Tod verantwortlichen Gemeinschaft wird hier als Fiktion inszeniert, die bis an den Rand der Gefahr einer realen Tötung geht, um dann in die reale Tötung eines Substituts zu münden. Hier könnte man die Formulierung Girards heranziehen und sagen, dass man, indem auf diese Weise Schweine als Substitut getötet werden, von der realen Tötung Abstand nimmt und eine symbolische Tötung vollzieht. Auch hier spielt vermutlich eine transzendente Macht als Garant dafür, dass die Fiktion nicht zur Realität wird, eine Rolle, repräsentiert durch den zeremoniellen Ort.¹⁰⁴ Darüber hinaus zeigt die Bezeichnung der Zeremonie: *boipibo* („the fight sleeps“), dass hier nicht eine Bezahlung¹⁰⁵ stattfindet, die quasi vertraglich eine Schuld begleicht, sondern dass eine negative reziproke Beziehung höchst fragil hin zu einer positiven überschritten wird. Dass nun eine Nähe zum Frauentausch besteht – nicht nur entspricht der für den Getöteten zu entrichtende Preis dem Brautpreis, sondern es kann sogar ein Frauentausch Moment des Substitutionsakts sein –, macht darüber hinaus das Potenzial dieser Überschreitung hin zu einer Allianz der beteiligten Clans deutlich.¹⁰⁶

Eine dritte Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, besteht in der Substituierung des Opfers der Gegengewalt, die, durch eine transzendente Instanz vermittelt, als indirekte Gegengewalt eine Vermeidung einer Rachespirale ermöglicht:

(HA 3.a): I Tötung ——— *transzendente Instanz* ———> II.b.1 Tötung eines Substituts

Bei den Friedenszeremonien, die de Garine im Grenzgebiet zwischen dem Norden Kameruns und dem Tschad untersucht hat, finden sich zwei für unsere Überlegungen aufschlussreiche Beobachtungen. In einem Fall wird die Spirale der Rache durch übernatürliche Sanktion beendet, womit die Bedeutung der transzendenten Instanz besonders anschaulich wird:

Pour faire la paix, l'essentiel était de mettre entre les deux groupes ennemis une barrière magique dont la transgression provoquait le châtement automatique du responsable. Pour mettre fin à la guerre qui opposa longtemps les gens de Djarao à ceux de Gounou, les Anciens de chacun des clans se rassemblèrent et se rendirent à la limite des deux territoires. Ils coupèrent quelques branches feuillues de *galapna* (*Terminalia*

6° 30' S and 144° 30' to 144° 45' E. Human habitation averages between 900 and 1,050 meters above sea level, with some subsistence activity at higher and lower elevations. [...] it would be realistic to estimate an increase from Between [sic!] 3,000 and 4,000 Daribi at the time of pacification (1961–1962) to more than 6,000 at present“ (Wagner o. J.).

102 R. Wagner 1972, 53.

103 R. Wagner 1972, 53 Anm. 17.

104 Wagner macht dazu keine näheren Ausführungen, man kann aus dem Zusammenhang seiner Studie aber annehmen, dass der „place of payment“, an dem die „peace-making ceremonies“ stattfinden, einen solchen Ort darstellt.

105 Der Ausdruck „payment“, den Wagner verwendet, schließt eine solche Deutung bedauerlicherweise ebenso wenig aus wie Wagners zusammenfassende Formulierung: „In all of these instances the major effect of exchanges has been to compensate kinsmen for their claims to human beings, or, in other words, to substitute wealth for human beings“ (R. Wagner 1972, 53).

106 Vgl. was Günther Schlee über Somalia berichtet: „Aber es gibt auch noch eine direktere Weise, Menschenleben zu ersetzen. Ein Friedensschluss unter Somali wird häufig durch die Übergabe einer Jungfrau konstituiert. Der Transfer einer Frau aus einer Täterpartei als einer Braut für den nächsten Verwandten des Getöteten ist eine Praxis, die neben dem Ausgleich auch soziale Bindung etabliert“ (Schlee/Turner 2008b, 52). – „Le vocabulaire de la dette n'a rien ici de métaphorique; l'échange des biens, l'échange des femmes et l'échange des vies relèvent du même champ de significations et sont désignés par des termes identiques. Ainsi *yapajia*, qui veut aussi bien dire ‚s'acquitter d'une dette‘, ‚donner en retour‘ lors d'un troc différé, et ‚se venger‘“ (Descola 2006[1993], 277 ; kursiv i. Orig.).

laxifolia) et chacun des camps jeta ses rameaux en direction de l'autre. Enjamber ces rameaux pour se rendre en expédition punitive étant censé déclencher une sanction surnaturelle (*çuppa*)¹⁰⁷.

Im zweiten Fall wird der Übergang von der negativen Reziprozität als Handlungsraum des Konflikts zur positiven Reziprozität als Handlungsraum der Bindung besonders deutlich: „Au sud du Pays Moussey, pour faire la paix, les gens de Domo et Berte délèguèrent un esclave, dont il était peu important qu'il fût consumé par la puissance du sacrifice qu'il manipulait. Parvenu à la frontière des deux groupes, il coupa un chien vivant en deux, disant: Voici *sulukna*, affaire très puissante, nous t'égorgeons un animal, que personne ne soit plus tué!“¹⁰⁸. Die hier angesprochene transzendente Instanz ist die personifizierte Rache.¹⁰⁹ Insofern sagt Anspach zu Recht: „C'est la vengeance elle-même que l'offrande est faite, le sacrifice sert à pacifier la vengeance“¹¹⁰. Zum einen *kommt* hier darin, dass die Rache als transzendente Macht erscheint, die die beteiligten Parteien beherrscht, *zum Ausdruck*, dass sie nicht umhinkönnen, die strukturelle Reziprozität zu gestalten.¹¹¹ Zum anderen wird mit der Benennung und Ansprache *sulukna* die Macht der strukturellen Reziprozität, die darin liegt, dass ihr unvermeidlicherweise Genüge getan werden muss, auch *zum Ausdruck gebracht*; das ermöglicht erst den gestaltenden Umgang damit.¹¹² Des Weiteren *kommt* einerseits darin, dass das der Rache dargebrachte Opfer zwischen den Parteien geteilt wird, *zum Ausdruck*, dass die Rache eine Beziehung zwischen zwei Parteien darstellt: die inhaltliche Gestaltung der strukturellen Reziprozität als Beziehung der negativen Reziprozität. Zugleich wird andererseits dadurch, dass das Opfer eine Gabe darstellt, die Beziehung zwischen den Parteien *zum Ausdruck gebracht* und transformiert.¹¹³

Eine weitere Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, besteht also in der Ablenkung der reziproken Gegengewalt auf ein Opfer, das einer transzendenten Instanz dargebracht wird und zugleich als geteilte Gabe die Relation der beteiligten Parteien objektiviert:

(HA 3.b): I Tötung ——— *sulukna* ———> II.b.2 Töten und Teilen des Substituts

Rücken wir nunmehr an dem Beispiel, das wir für die Handlungsabfolge 3.a herangezogen hatten, nicht den Aspekt der – substitutiven – Tötung in den Fokus, sondern den bereits erwähnten Aspekt, dass dort mittels einer Gabe eine negative reziproke Beziehung höchst fragil hin zu einer positiven überschritten wird und dass, indem die Gabe dem Brautpreis entspricht bzw. indem sogar eine Frau als Gabe gegeben wurde, damit sie der sonst Rache übenden Gemeinschaft ein Kind gebäre, die bloße Gabe-Beziehung potenziell sich zum Frauentausch erweitert. Es wird so deutlich, dass die Transgression von negativer zu positiver Reziprozität in eine Gabe-Spirale münden und so zu einer Allianz der beteiligten Clans führen kann.

Diese Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, stellt ebenfalls eine Variante der als dritte genannten Möglichkeit dar bzw. hebt einen anderen Aspekt dieser Möglichkeit hervor. Sie besteht ebenso in der Ablenkung der reziproken Gegengewalt auf ein Opfer, das einer transzendenten Instanz und zugleich aber als eine Gabe der Gemeinschaft B dargebracht wird und somit von der negativen zur positiven Reziprozität hin transgrediert, was die Gewaltspirale der negativen Reziprozität in die Spirale der Gabe transformiert:

107 de Garine 1981, 97; kursiv i. Orig.

108 de Garine 1981, 97; kursiv i. Orig.

109 „La vengeance – *sulukna* en Massa et Moussey“ (de Garine 1981, 94; kursiv i. Orig.) – „*sulukna* est le nom particulier que les Moussey donnent à la réification de la réciprocité négative“ (Anspach 2002, 18; kursiv i. Orig.).

110 Anspach 2002, 17.

111 Mauss spricht bezüglich der positiven Reziprozität, wie wir sahen (s. o. S. 124), davon, ihr zu genügen sei „en réalité obligatoirement“ (Mauss 1960[1923–24], 147).

112 Zugleich spricht Mauss (ebenfalls bezüglich der positiven Reziprozität), davon, ihr zu genügen sei „en théorie volontaires“ (Mauss 1960[1923–24], 147). – Wir hatten darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht um die Differenz von Theorie und Praxis geht, dass vielmehr die Gabe *zugleich verpflichtend und freiwillig* ist (s. o. Anm. 25).

113 Vgl. Anspach 2002, 18.

(HA 3.b.α): I Tötung ——— *transzendente Instanz* ———> II.b.3 (Opfer-)Gabe — Gegengabe — ...

Das Opfer (HA 3.a) wird gewissermaßen zur Gabe (HA 3.b.α), und die Positionierung gegenüber der transzendenten Macht transformiert den Raum des Konflikts in einen Raum der Bindung, die die Anerkennung des Gegners als autonom impliziert, da dieser frei ist, die *Opfer-Gabe* anzunehmen oder nicht. – Der Gegner wird so zum (Entgegen-)Nehmer und damit potenziell zum Geber einer Gegengabe.

Eine weitere Entfaltung lässt sich an einer komplexen Handlungsabfolge aufzeigen, die Andrew Strathern vom Mount Hagen auf Papua-Neuguinea darlegt. Eine Gruppe („the killers“) hat einen Angehörigen einer anderen Gruppe („the victim’s group“) getötet:

It is said that the killers [...] have „eaten“ the victim, and are now willing to hand over his bones in return for a payment. The ideas here are metaphorical: eating stands for killing; the bones stand for wealth which will be handed over in the main gift. The metaphor is likely to be referred to when the victim’s group bring [sic!] the gifts for *wuə ombil* [=man bone (payment)]. The visitors say: „You killed our man, but you did not really eat him or taste anything sweet; so now we have brought you this cooked pork, so that you may eat it, feel good and pay *wuə peng* [=man head (payment)] to us.“ The form and size of the *wuə ombil* gift indicates to the main donors how much the victim’s group expects to receive in return: if live pigs are given, live pigs are expected, and so on.¹¹⁴

Überraschenderweise bringt hier die Gruppe des Opfers der Gruppe des Mörders eine Gabe *wuə ombil* (= man bone payment) dar, obwohl sie es ja war, die bereits einen Verlust erlitten hat. Damit verlässt die Gruppe des Opfers die Logik der Rache und setzt mit ihrer initialen Gabe die Logik der Gabe in Gang.¹¹⁵ Wenn Strathern festhält: „Those who share in the man bone payment are obliged to take part in making the main return gift [*wuə peng* = man head (payment)] later“¹¹⁶, so zeigt dies, dass es bereits etablierte rituelle Normen für diese Transgression von der negativen zur positiven Reziprozität gibt. Durch diese Normen gebunden, muss die Gruppe des Mörders diverse Gaben¹¹⁷ an die Gruppe des Opfers leisten, die schließlich den Tod ausgleichen¹¹⁸ – aber dann darüber hinausgehen und in weiteren Austausch münden: „Subsequent exchanges of pigs between the groups are called *kng oa* or *kng nombokl*, ‚pig road‘. The groups now say they are making ‚a road of pigs‘ between themselves, and exchanges can continue indefinitely“¹¹⁹.

Die Frage, was den Normen ihre Kraft gibt, bleibt bei Strathern offen, und wir können wieder auf die strukturelle Reziprozität verweisen, die gleichsam die Konvertibilität verschiedener Formen von negativer Reziprozität ineinander¹²⁰ oder eben von negativer in positive Reziprozität ermöglicht.

Diese Möglichkeit, auf den Appell, den eine Tötung eines Angehörigen der Gemeinschaft B durch einen Angehörigen der Gemeinschaft A darstellt, zu antworten, besteht nicht in der Ablenkung der reziproken Gegengewalt auf ein Opfer, sondern in der Initiierung einer Spirale der Gabe durch die Gemeinschaft B selbst, die auf die negative Reziprozität verzichtet und – abgesichert durch tradierte und vermutlich durch Sakralisierung geschützte Rituale – die Gemeinschaft A mit sich selbst in einen gemeinsamen Handlungsraum der Bindung positioniert:

(HA 3.b.β): I Tötung ——— *tradierte Rituale* ———> II.b.3 initiale Gabe — Gegengabe (zugleich Vergeltung) — ...

114 Strathern 1971, 94; kursiv i. Orig.

115 Man könnte mit Richard Wagner sagen, ganz „nach des Grales Gnade: / das Böse bannt, wer’s mit Gutem vergilt“. Wobei Kundry Gurnemanz’ entsprechende Bemerkung bekanntlich kommentiert mit: „Nie tu ich Gutes“ (Wagner 2004[1882], 25022).

116 Strathern 1971, 94.

117 Vgl. Strathern 1971, 95.

118 „Much later, the first large payment, again of cooked pig, is made, called *wuə metemen* ‚they bear the man‘, that is, pay adequately for his death“ (Strathern 1971, 95; kursiv i. Orig.).

119 Strathern 1971, 95; kursiv i. Orig.

120 So weist Turner darauf hin, dass bereits normativ geregelte Vergeltung „die Repression des unregulierten Gewaltaustauschs“ steuert und „den Handlungsspielraum der Akteure für legitime Gewaltanwendung auf die Option der Gewaltreziprozität“ beschränkt (Turner 2008, 72; s. o. S. 131, den Bibelkommentar). Auch hier liegt strukturelle Reziprozität der normativen Regelung zugrunde.

Viele Beispiele zeigen allerdings, wie brüchig diese Transgression ist und wie rasch es zur Regression in die Spirale der Rache kommen kann. Dies ist Ausdruck davon, dass es nicht um eine schlichte Kompensation im Sinne einer Bezahlung geht, sondern eben um Reziprozität mit der Positionierung in einem gemeinsamen Handlungsraum, der durch gestaltete Reziprozität *unvermeidlicherweise* als gemeinsamer konstituiert wird.

Die Bedeutsamkeit der Reziprozität lässt sich sehr gut an einem weiteren Beispiel erkennen, das Strathern anführt. Er berichtet von einer Folge von Tötungen im Hagengebirge im Grenzgebiet der Provinzen Western Highlands und Enga in Papua-Neuguinea:¹²¹ Ein Angehöriger des Clans der Tipuka Kengeke wurde von einem bei den Kawelka Kundmbo lebenden Flüchtling des Roklaka Stamms im Auftrag von Männern des Nachbarclans der Minembi Engambo, die sich wegen einer vorangehenden Tat¹²² an ihm rächen wollten, in eine Falle gelockt und getötet. „Information, however, had leaked out; the Engambo were suspected, the Roklaka man was thrown out by the Kundmbo, and Kengeke men demanded compensation from the Kundmbo for the death. A payment in pigs and shells was put together and offered to an assembly of Kengeke men at a ceremonial ground lying between the territories of the two clans.“¹²³ Bei dieser Gelegenheit nun wurde der „big-man“ der Kundmbo, der die Übergabe der Güter vorbereitete, von den Kengeke getötet, ein weiterer Kundmbo-Mann verwundet. Die Kengeke verfolgten die fliehenden Kundmbo nicht weiter, nachdem sie sich gerächt hatten. Strathern schließt nun: „The treachery involved here on the part of the Kengeke was a reflection of the Kundmbo’s ambivalent political position“¹²⁴. Unseres Erachtens übersieht er hier aber die Bedeutung der Heimtücke in dem Akt der Rache, bei dem die Kengeke nicht nur vor der Bedeutung des zeremoniellen Grund und Bodens nicht zurückschreckten, sondern diesen im Gegenteil für die heimtückische Rache nutzten. Denn der zu Rächende war seinerseits heimtückisch in eine Falle gelockt worden. Durch diese Form der Tat war der Mann nicht nur getötet, sondern auch entwürdigt worden – und mit ihm sein Clan. Insofern wäre „compensation [...] for the death“, die durchaus zu den bewährten Normen der dortigen Clans gehört, eben nicht hinreichend gewesen; die Entwürdigung zu akzeptieren, also die Zuweisung der Position eines Unwürdigen, nicht wieder aufzuheben, hätte bedeutet, Inferiorität zuzugestehen.

Nicht nur das Versagen eingespielter Rituale der Transgression angesichts komplexer Fälle kann zur Regression in die negative Reziprozität führen. Dass auch nach längerem Gelingen der Transgression zur positiven Reziprozität wieder zur negativen regrediert werden kann, zeigen etwa Beispiele von Lévi-Strauss: „Nous avons pu noter encore en 1938, parmi leurs derniers survivants [sc.: ceux des Tupi-Kawahib¹²⁵], qu’une politique d’inter-mariages était la contre-partie de la guerre, et que dans bien des cas, la guerre n’intervenait que dans la mesure où des efforts préalables pour imposer une alliance grâce à des inter-mariages avaient échoué“¹²⁶.

Die strukturelle Reziprozität als Bedingung der Möglichkeit der Transgression von negativer zu positiver Reziprozität, so unsere These, ist nun zugleich die Bedingung der Möglichkeit der generellen Ambivalenz zwischen negativer und positiver Reziprozität:

Nous avons précisément essayé de montrer [...], que les conflits guerriers et les échanges économiques ne constituent pas seulement, en Amérique du Sud, deux types de relations coexistants, mais plutôt les deux aspects, opposés et indissolubles, d’un seul et même processus social. L’exemple des Indiens *Nambikuara*

121 Strathern 1971, 72 f.

122 Auch hier sehen wir, dass die Reziprozität immer schon im Fluss ist.

123 Strathern 1971, 73.

124 Strathern 1971, 73; Strathern erläutert dies dahingehend, dass die Kengeke die Kundmbo aufgrund von deren engen Beziehungen zu anderen Feinden auf eine Weise behandeln, wie sie niemals die beiden anderen Clans der Kawelka, zu denen auch die Kundmbo gehören, behandeln würden. Dies erklärt aber noch nicht die Heimtücke auf dem zeremoniellen Grund und Boden, die die Kengeke gegenüber den Kundmbo zeigen.

125 Ein kleines Volk mit etwa 200 bis 300 Angehörigen, das in Brasilien im Mato Grosso Norte lebt (<https://web.archive.org/web/20060925084818/http://lucy.ukc.ac.uk/Sonja/RF/Ukpr/Report34.htm> [04.07.2023]); siehe auch Lévi-Strauss 1984[1955], 379–345.

126 Lévi-Strauss 1943, 127 f.

révèle les modalités selon lesquelles l'hostilité fait place à la cordialité, l'agression à la collaboration, ou le contraire. Mais la continuité propre aux éléments du tout social ne s'arrête pas là. Les faits [...] montrent que les institutions primitives disposent des moyens techniques pour faire évoluer les relations hostiles au delà du stade des relations pacifiques, et savent utiliser ces dernières pour intégrer au groupe de nouveaux éléments, tout en modifiant profondément sa structure¹²⁷.

Die – niemals vollständig sichere – Überwindung der Ambivalenz hängt, so kann man hier schließen, von dem Gelingen der Stabilisierung des in der Transgression konstituierten Handlungsraums der Bindung ab. Diese Stabilisierung beginnt bei der Etablierung von kleinen rituellen Interaktionen – Lévi-Strauss nennt sie „des moyens techniques“ und schildert anschaulich ihr Wirken:

Ces bagarres dégénèrent sans doute parfois en conflit généralisé, mais en l'occurrence elle [sic!] se calmèrent aux approches de l'aube. Toujours dans le même état d'irritation apparente, et avec des gestes sans douceur, les adversaires se mirent alors à s'inspecter mutuellement, palpant rapidement les pendants d'oreille, les bracelets de coton, les petits ornements de plume les uns des autres, tout en marmonnant des paroles rapides: „Cela ... cela ... voir ... c'est joli ...“¹²⁸.

Cette *inspection de réconciliation* marque en effet la conclusion normale du conflit. [...] Aussi sommaire que soit la culture matérielle des *Nambikuara*, les produits de l'industrie des différents groupes sont hautement prisés par leurs voisins.¹²⁹

Weitere, zum Teil ausgefeilte Rituale der Transgression finden sich in den Darlegungen von Strathern über die Stämme des Hochlands von Papua-Neuguinea in der Region des Mount Hagen,¹³⁰ auf die wir zum Teil bereits zurückgegriffen haben. Aber auch diese eingespielten Wege der Transgression sind immer wieder bedroht. Die Logik der Transgression von negativer zu positiver Reziprozität kommt schön zum Ausdruck in den Worten von „Ongka, a big-man of Kawelka Mandembo clan“:

We would stop fighting only when arrows had lodged in our chests, arms and legs and our whole bodies were tired. [...] a big-man would stand up and speak of the fact that they had given their sisters as wives to the men they were now fighting and had received wives in return. Now these women had borne children, so that they and their enemies were cognatic kin to each other. They wanted to see the faces of their sisters and sisters' children again; so they decided to cook pigs and present them to the other side, which agreed to do the same. [...] The cooked meat was presented in an uninhabited part of the boundary area between the two principal combatant groups. Both sides ate together at that place as a sign that now they were to be friends¹³¹.

Zur Stabilisierung dieses Friedens gibt es Normen der Kompensation für getötete Feinde,¹³² deren Einhaltung durch big-men¹³³ gesichert wird.

Diese Möglichkeit, auf die kriegsförmige wechselseitige Tötung von Angehörigen der Gemeinschaft B durch Angehörige der Gemeinschaft A und von Angehörigen der Gemeinschaft A durch Angehörige der Gemeinschaft B zu antworten, besteht demgemäß in der Initiierung einer Spirale der Gabe durch big-men einer oder beider der Gemeinschaften, die, tradierte rituelle Normen vertretend, auf die negative Reziprozität verzichten und so die Gemeinschaften in einen gemeinsamen Handlungsraum der Bindung positionieren:

127 Lévi-Strauss 1943, 138; kursiv i. Orig. Lévi-Strauss' Beobachtungen zeigen auch, dass es sich nicht nur bei der Gabe sondern, auch bei der Rache um ein „totales soziales Phänomen“ (Mauss 1960[1923–24], 147) handelt. – Vgl.: „On voit donc que, dans la région du Xingu, les oppositions guerrières ne sont que la contrepartie de relations positives, et que celles-ci présentent un caractère à la fois économique et social“ (Lévi-Strauss 1943, 127).

128 Lévi-Strauss 1943, 133.

129 Lévi-Strauss 1943, 134; kursiv i. Orig.

130 Zu „Place and People“ siehe Strathern 1971, 4–10.

131 Strathern 1971, 78.

132 „Moreover, it is always expected that minor warfare [zu unterscheiden von Auseinandersetzungen zwischen „major enemies“] will end in explicit peace-making and will be followed by direct compensation for killing between the enemies“ (Strathern 1971, 55).

133 Vgl. Sahlins 1963.

(HA 4): I Tötung ——— *big-man (tradierte Rituale)* ———> II.c.α Ordinary death-compensation

Die initiierte Gabe-Spirale kann, ganz im Sinne des von Lévi-Strauss für das Amazonas-Gebiet Beschriebenen, zu einer strukturellen Veränderung der Beziehung führen: „It is with these minor enemy groups [who might be one’s allies in a different sequence of fights later] that many of clan’s marriages are made, and the individual relationships between in-laws are said to form a ‚path‘ (*nombokla*) along which men can send their ceremonial gifts“¹³⁴.

Diese Form der Kompensation kann auch freiwillig, also ohne Intervention eines *big-man* erfolgen:

(HA 5): I Tötung ——— *tradierte Rituale* ———> II.c.β freiwillige Kompensation ≙ Gabe —
Gegengabe (weitere Kriegsdienste etc.)

Wenn diese tradierte rituelle Kompensation allerdings nicht erfolgt, kann die geschädigte Gemeinschaft sich rächen: „destroy gardens, steal bananas and pigs, burn houses and rape women“¹³⁵, was aber ebenfalls normativ abgesichert ist, denn die Angehörigen der betroffenen, für die Tötung von Angehörigen der Gemeinschaft B verantwortlichen Gemeinschaft A „were supposed to stand by and exclaim: ‚I ate his man (i. e. his man was killed while helping us), and now he’s coming to eat us‘ (i. e. to steal pigs and copulate with women). The destruction could be stopped only by an immediate offer of the reparation payment which was owing“¹³⁶. Dadurch dass die Gemeinschaft B sich nicht wehrt, bringt sie gewissermaßen ein Opfer dar, dass im Prinzip am Beginn eines Austauschs stehen könnte; gleichwohl ist der aktuelle gemeinsame Handlungsraum, in den hinein sie sich positionieren, einer des Konflikts:

(HA 6): I Tötung ——— *R indirekt (tradierte Rituale)* ———> II.d.γ Raub & Zerstörung ≙ Opfer, da der Schuldige sich nicht wehrt (sonst Fortführung des Krieges)

Dieser gemeinsame Handlungsraum des Konflikts wird aber zu einem gemeinsamen Handlungsraum der Bindung hin überschritten, wenn, wie durch die tradierten Normen vorgesehen, nach dem Zwischenspiel der Handlungsabfolge 6, die Kompensation gegeben und damit die Folge II.c.β der Handlungsabfolge 5 erreicht wird.

Auch hier muss allerdings immer wieder mit der Gefahr der Regression gerechnet werden: „After fighting, in which they [sc. the Yelipi and the Papeke] were ranged on opposite sides, direct death-compensations between them were made. Both sides were anxious to take these up, but, owing to suspicions of poisoning, the only Yelipi men who could act as go-betweens to arrange payments were a pair of brothers, who had been brought up among, and were cross-cousins of, Papeke men“¹³⁷. – Es wird hier ein bereits bestehender, partieller Handlungsraum der Bindung, der sich mit dem Handlungsraum des Konflikts überlagert, genutzt, um die Transgression zu vollziehen. Dabei wird nicht nur die Furcht, vergiftet zu werden, die Nutzung dieses Weges bedingen; vielmehr könnte die freiwillig erfolgende Gabe der Kompensation auch als Ausdruck von Inferiorität verstanden werden, was vermieden wird, wenn hier durch ihre Verwandtschaftsbeziehung bereits als gleichrangig und damit eben nicht inferior zueinander positionierte Vettern als Vermittler tätig werden.¹³⁸

(HA 7): I Tötung ——— *tradierte Rituale* ———> II.c.δ wechselseitige freiwillige Kompensation
≙ wechselseitige Gabe

134 Strathern 1971, 90; kursiv i. Orig.

135 Strathern 1971, 90.

136 Strathern 1971, 90 f.; bei Strathern ist nicht immer ganz klar, ob es um aktuelle Alliierte geht, wie in diesem Zitat, die den „root ally“ bei einem Kampf unterstützt haben und dabei zu Schaden gekommen sind, oder ob es gegnerische Gruppen sind, die potenziell aber künftig zu Alliierten werden können. – Bei den Iban auf Borneo findet sich eine vergleichbar volatile Allianzbildung, wie Helbling detailliert beschreibt (Helbling 2021, 113–116).

137 Strathern 1971, 58.

138 Es geht also nicht lediglich um eine Variante des Gefangenen-Dilemmas wie etwa beim Austausch von Entführungsoffer und Lösegeld, sondern um die Gesichtswahrung (vgl. de Garine 1981, 111) angesichts der offenen Positionsbestimmung.

Von der negativen Reziprozität aus wird also, so lässt sich als eine allgemeine Struktur festhalten, zur positiven Reziprozität hinüberschritten. Dies erlaubt wechselseitig, wie Lévi-Strauss formulierte (s. o. S. 141 f.), die Integration neuer Elemente in die Gemeinschaften, was eine Modifikation der Struktur darstellt, nämlich eine Transgression des Handlungsraums, in dem beide beteiligten Gemeinschaften sich wechselseitig platzieren, wodurch sie den Handlungsraum zugleich konstituieren: vom Handlungsraum des Konflikts in den Handlungsraum der Bindung. Wie Rituale bewährte Wege der Transgression darstellen, bedarf es auch für die Aufrechterhaltung des gemeinsamen Handlungsraums der Bindungskraft der Rituale.¹³⁹ Der fortwährende Gabentausch – die zeremonielle Gabe (Hénaff) – als Ausdruck und Form der positiven Reziprozität leistet dies.

Dabei weist auch die zeremonielle Gabe Ambivalenzen auf. Am Potlatsch etwa wird dies besonders deutlich: „Celui qui a reçu ce don initiatoire répond ensuite en rendant davantage qu'on ne lui a donné, sous peine de subir une perte de prestige qui retentira sur ceux des membres de son propre clan qui l'ont soutenu dans l'opération“¹⁴⁰. Hier ist also in den gemeinsamen Handlungsraum der Bindung zugleich der des Konflikts eingeschrieben, wir sehen also ein Zugleich von positiver und negativer Reziprozität. „Gabe und Rache sind zwei Dimensionen der Gegenseitigkeit“¹⁴¹ – und diese Dimensionen sind nicht immer diskret getrennt.

Auch am mehrfach erwähnten Handschlag, der eine ambivalente Geste darstellt, wird dies deutlich. Auf der einen Seite zeigt eine Anekdote von David Attenborough anschaulich, wie mittels Handschlag der Handlungsraum des Konflikts in einen Handlungsraum der (wenn auch minimalen) Bindung, der möglichen Kooperation transformiert wird; Attenborough sah sich in Papua-Neuguinea bei einer Expedition plötzlich einer großen Anzahl von Angehörigen eines Stammes gegenüber, die mit erhobenen Speeren und Messern auf sein Team zurannten.¹⁴² „I walked towards this screaming horde of man, and I actually heard myself, I stuck out my hand, and I heard myself say: ‚good afternoon.‘“¹⁴³ In einem Film sieht man diese Szene¹⁴⁴ – allerdings, anders als Attenborough es darstellt, nicht die originale Begegnung, sondern deren Reinszenierung.¹⁴⁵ Auf der anderen Seite nennt aber Walter Burkert nicht umsonst

139 Walter Burkert weist darauf hin, dass auch innerhalb einer Gemeinschaft trotz eines die Identität der Gemeinschaft begründenden Mythos letztlich auf Rituale nicht verzichtet werden kann: „In gewissem Maße kann der Mythos den Ritus sogar ersetzen, eben in der Funktion, Zusammengehörigkeit und Gliederung einer Gruppe zum Ausdruck zu bringen. An Präzision und Behändigkeit ist die Wortsprache dem schwerfälligen Ritus ja unendlich überlegen. Ein Wort, ein Aufruf ersetzt einen ganzen umständlichen Kriegstanz. Doch eben wegen ihrer Beweglichkeit eignet der Sprache auch die Unverbindlichkeit, die Möglichkeit des Mißbrauchs und der Täuschung in besonderem Maße. Darum greift, gegenläufig zur rationalen Beschleunigung der Kommunikation, die Gesellschaft doch wieder auf das Ritual zurück. Rasch und klar läßt sich die Abmachung in Worten ausdrücken; doch erst rituelle Gestik setzt sie in Kraft: offene, waffenlose Hände, einander entgegengestreckt, die sich fassen und durch gemeinsamen Handschlag – *gemeinsam demonstrierte Aggression* – besiegeln, was mit Worten mitgeteilt war“ (Burkert 1972, 44 f.; kursiv i. Orig.). Und Adolf Portmann hält zu Recht fest, dass dies auch für entwickelte Gesellschaften gilt: „Die geistige Entwicklung der Menschen kann nicht nur eine solche steigender Rationalität sein, sondern sie wird auch immer durch die stete Gegenwart der irrationalen Schaffensweisen bestimmt. Die schöpferischen Taten, die solcher Zusammenarbeit in Zukunft entspringen, müssen auch die Gestaltung neuer Rituale bringen, von Ritualen der Begegnung und des Zusammenseins der Menschen wie auch ihres religiösen Erlebens. Das Ritual bleibt auch in Zukunft das gewaltige Instrument des Überindividuellen in allem höheren, d. h. sozialen Leben“ (Portmann 1964[1953], 340). – Portmann verwendet hier allerdings einen auf das Instrumentelle und Formale reduzierten Rationalitätsbegriff; die Rituale – wie etwa der Handschlag (s. S. 144 f.) stellen demgegenüber einen material-rationalen (und eben nicht irrationalen) Ausdruck der Reziprozität dar.

140 Lemonnier 1990, 30.

141 Eßbach 1999, 11.

142 https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals [18.07.2023], ab 01'00.

143 https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals [18.07.2023], 1'28–1'38.

144 https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals [18.07.2023], 1'40–1'50.

145 Ella Al-Shamahi, deren Buch ich den Hinweis auf diese Szene verdanke (Al-Shamahi 2023[2021], 21–22) und die Zweifel an anderen Momenten von Attenboroughs Darstellung hat, nimmt diese Szene für das Original. Ohne dies hier in einer Film-analyse begründen zu können, lässt sich die Reinszenierung erkennen, aber auch, dass hier offensichtlich eine authentische Erfahrung berichtet wird. – Attenborough beschreibt in seiner leutseligen Art, dass dies des Öfteren vorkam: „You can be encountering the most remote tribes, people who've never met a white person before, and yet the offer of a firm handshake

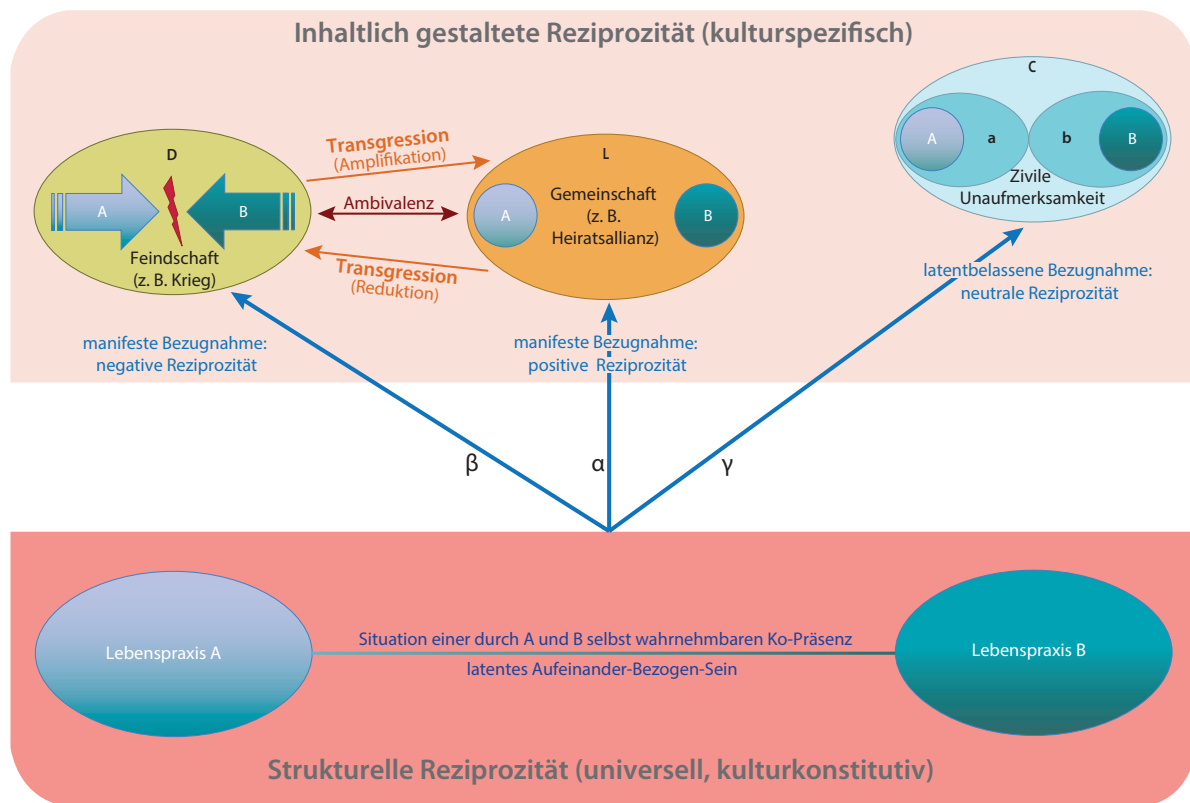


Abb. 3. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität und Übergänge zwischen negativer und positiver Reziprozität (eigene Darstellung) – für die Auflösung der Siglen siehe Anm. 58 (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

den „gemeinsamen Handschlag – *gemeinsam demonstrierte Aggression*“ (siehe Anm. 139) und hält auch Irenäus Eibl-Eibesfeldt fest:

Die verschiedenen Formen des Handkontaktes wurden beim Menschen in Rituale bindender Funktion einbezogen, meist in kulturspezifischer Einkleidung. Mitteleuropäer reichen einander die Hand zum Gruße. Es verbindet sich dabei das freundliche Kontaktgewähren mit einem abschätzenden Händedruck, einer Art von Kraftmessen¹⁴⁶.

In dieser Form der Kontaktnahme steckt eine Kraftdemonstration. Das Verhalten dient der gegenseitigen Abschätzung. [...] Der Gruß enthält in diesem Punkte zweifellos ein aggressives Element; das Schütteln und Drücken der Hand ist oft eine Art Turnier.¹⁴⁷

Auf diese Weise ist der Handschlag wie die Opfer-Gabe gewissermaßen die Trittschwelle der Transgression zwischen negativer und positiver Reziprozität.

Wie wir gesehen haben, herrscht eine Ambivalenz zwischen der negativen und der positiven Reziprozität, die zugleich beide als je eine Form der inhaltlichen Gestaltung der strukturellen Reziprozität gelten müssen. Wenn wir den neutral als Transgression bezeichneten Übergang zwischen beiden nun in der Abb. 3 einerseits als Amplifikation und andererseits als Reduktion markieren, so tragen wir damit einer Asymmetrie Rechnung, die wir bisher nur angedeutet haben. Lévi-Strauss hat gezeigt, wie aus der

and a quick, „Hello, my name’s Attenborough, nice to meet you“ is still a pretty good ice breaker“ (<https://www.esquireme.com/news/what-ive-learned-david-attenborough> [18.07.2023]).

146 Eibl-Eibesfeldt 1984, 546.

147 Eibl-Eibesfeldt 1971[1970], 206; sehr anschaulich wird dies auch im äthiopischen Handschlag, der mit einem Schulterstoß einhergeht (<https://rollerbaggodess.files.wordpress.com/2013/02/1-greeting.jpg?w=748> [18.07.2023]) und sich zugleich wie der Beginn einer Umarmung ausnehmen kann (<https://i.ytimg.com/vi/0TxCRbp3sF8/maxresdefault.jpg> [18.07.2023]).

einfachen positiven Reziprozität über den generalisierten Tausch ein komplexer Handlungsraum der Allianz entstehen kann.¹⁴⁸ Insofern eröffnen betroffene Gemeinschaften, denen es gelingt, die negative Reziprozität hin zur positiven zu überschreiten, sich Möglichkeiten der Amplifikation zu einer umfassenderen Allianz. Gemeinschaften aber, die die positive Reziprozität hin zur negativen überschreiten, reduzieren ihre Möglichkeiten. Hier liegt die angesprochene grundsätzliche Differenz zwischen der Logik der Gabe und der Logik der rächenden Vergeltung: Erstere impliziert eben Möglichkeiten der Amplifikation und der Generalisierung, letztere nicht.

„Ordnung des Kosmos“, Sakralität der Rache, Ordnung des Rechts

Wir zitierten Wolfgang Eßbach oben mit der treffenden Beobachtung, „Gabe und Rache sind zwei Dimensionen der Gegenseitigkeit“¹⁴⁹, woraus folgt, dass die Deutung, die er dem Gabentausch gibt, auch für die rächende Vergeltung gilt: „Im Mittun beim Gabentausch wird die Ordnung des Kosmos garantiert. Alle sind Akteure, die geben und nehmen müssen“¹⁵⁰. Wir müssen uns allerdings bei dem Bezug auf „die Ordnung des Kosmos“ fragen: „Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène?“¹⁵¹ Worin „die Ordnung des Kosmos“ besteht und wieso sie durch Geben und Nehmen erhalten werden kann, ist keineswegs *explanans*, sondern *explanandum*.

Klaus Zimmermann blickt etwas distanzierter auf dasselbe Phänomen:

Worauf beruht für die archaischen Menschen die Regelmäßigkeit des Geschehens und die Ordnung der Erscheinungen? Sie beruht darauf, daß alle Erscheinungen ständig Gaben austauschen. Das auf Gegenseitigkeit beruhende Geben und Nehmen ist der Grund der Ordnung der Welt¹⁵².

Die These ist, daß der auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit basierende und zur Äquivalenz tendierende Gabentausch eine konstitutive Funktion hat: er ermöglicht 1. die archaische Welt, 2. die Verfassung des archaischen Anthropos und 3. das besondere In-der-Welt-sein archaischer Menschen.¹⁵³

Unter Berücksichtigung unserer Unterscheidung von struktureller Reziprozität einerseits, inhaltlich positiver oder negativer (oder neutraler) Reziprozität andererseits müssen wir festhalten, dass erstere, die Gegenseitigkeit überhaupt, konstitutiv und der Gabentausch nur die positiv ausgezeichnete Form davon ist.¹⁵⁴ Ganz in diesem Sinne hält Zimmermann fest: „Zur vertrauten und verstandenen Welt gehört auch die Feindschaft der Sippen, gehören Kampf, Krieg und vor allem Rache und Totschlag“¹⁵⁵. Folglich gilt, „daß ‚Frieden‘ eine fundamentale ‚ontologische‘ Kategorie ist“ und insofern: „Das Gegenteil von Frieden im archaischen Sinne ist nicht Krieg, sondern Chaos und Weltuntergang“. Wenn Zimmermann dann allerdings fortfährt: „Der Gabentausch als Friedensstiftung ist daher die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft“¹⁵⁶, so setzt er erneut die konstitutive Bedeutung der strukturellen Reziprozität und deren inhaltlich positive Form unmittelbar in eins. Dies ist ein typischer Kurzschluss, der sich etwa auch bei Hénaff findet.¹⁵⁷ Wenn man diese Konfundierung

148 Lévi-Strauss 2002[1949], 269–356.

149 Eßbach 1999, 11.

150 Eßbach 1999, 16.

151 Lévi-Strauss 1960[1950], XXXVIII.

152 Zimmermann 1983, 139.

153 Zimmermann 1983, 135.

154 Dass der Gabentausch zu einem Ausgleich tendiert, ist synchron betrachtet nicht falsch, diachron betrachtet aber zeigt sich, dass ein Ausgleich niemals erreicht wird. – Insofern ist auch die häufig anzutreffende Gleichsetzung des Gabentauschs mit dem Äquivalententausch ein Fehlschluss.

155 Zimmermann 1983, 141.

156 Zimmermann 1983, 145.

157 Hénaff (2002, 205) betont, dass die zeremonielle Gabe das Auseinanderfallen der Gemeinschaft durch kriegerische Auseinandersetzung verhindert bzw. überhaupt durch Vermeidung von kriegerischer Auseinandersetzung die Bildung einer Gemeinschaft erst ermöglicht. Dabei übersieht er aber, was Huizinga, auf den er sich beim Vergleich der Gabe mit dem Spiel implizit und auch explizit (etwa Hénaff 2002, 184) bezieht, – bezüglich des Potlatsch – formulierte (s. o. S. 127). In

rückgängig macht und die Unterscheidung der konstitutiven Ebene der strukturellen Reziprozität und der konstituierten Ebene des positiven Vollzugs der Reziprozität auseinanderhält – wozu man im folgenden Zitat zum „Gabentausch“ hinzunimmt, dass die negative Form der Reziprozität dessen Leistung übernehmen kann – trifft die generalisierende Darlegung Zimmermanns zu:

Wenn man das über „Natur“ und „Gesellschaft“ sowie über die konstitutive Funktion des Gabentausch Gesagte zusammenfaßt, kann man sagen: Da beim Menschen das Verhalten nicht durch genetisch fixierte Koordination („Schemata“) motorischer, sensorischer und orektischer Elemente – welche Erbkoordinationen man als „Instinkte“ bezeichnen kann – bestimmt wird, sind die sinnlichen Gegebenheiten, beliebig welche, ursprünglich verhaltensindifferent und bedeutungslos, also fremd, unverstanden [...]. Das Geben und Nehmen macht diese Erscheinungen überhaupt erst zugänglich, d. h. praktisch und theoretisch faßbar. Es gibt ihnen Umgangsqualitäten und macht sie dadurch lebbar und erlebbar. Durch den ständigen Gabentausch „sind“ die Dinge das, was sie sind, bekommen sie ihr Sosein; und erst dadurch ist alltäglicher Umgang mit ihnen möglich, also menschliches Verhalten in seinen konkreten Akten. Das Geben und Nehmen konstituiert also, modern gesprochen, einerseits die Erscheinungen („Objekte“) in ihrem gesellschaftlichen und natürlichen Zusammenhang (also die „Welt“) und andererseits das praktische und theoretische Verhalten der Menschen (also das „Subjekt“). Da aber alles Verhalten ein Umgehen und Zu-tun-haben mit den Erscheinungen in der Welt ist, ermöglicht der Gabentausch das In-der-Welt-Sein der archaischen Menschen. Der Gabentausch konstituiert ineins die archaische Welt, den archaischen Menschen und das Leben in ihrer Welt¹⁵⁸.

Zimmermann macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Reziprozität für den archaischen Menschen umfassend ist und auch die nicht-humane Welt umfasst.¹⁵⁹ In der Reziprozität gründet also „die Ordnung des Kosmos“; der Begriff der strukturellen Reziprozität ist das *explanans* für dieses *explanandum*.

Um weiteren Aufschluss zu erhalten, wenden wir uns nun noch den Germanen zu, die „bei ihrem Eintritt in die Geschichte staatlich nicht geeint“¹⁶⁰ waren; dort lassen sich Phänomene des Übergangs finden, die mit unserer Begrifflichkeit aufgeschlossen werden können: „Der das moderne Recht beherrschende Gedanke eines staatlichen Strafrechts ist der Urzeit noch fremd [...]. Bei den Germanen, wie bei den meisten jugendlichen Völkern, war die Rache zur *sakralen Pflicht*, zum Rachekult gesteigert; sie zielte auf ungemessene Vergeltung, auf Vernichtung des Gegners ab, gehörte aber zugleich zum Bestande des ältesten Rechtes“¹⁶¹. Die Sakralität der Pflicht zur Rache zeigt deren Bedeutung als Moment der Selbstverortung in der Ordnung der Welt, die erschüttert würde, wenn der strukturellen Reziprozität nicht genüge getan würde. Die Sakralität zeigt an, dass wir es hier bereits mit einer positiven *Deutung* der Reziprozitätsbeziehung eben als kosmische Ordnung zu tun haben, nicht lediglich mit dem Versuch der Vermeidung von Inferiorität. Die Rituale, die die oben in ihren verschiedenen Dimensionen betrachtete rächende Vergeltung sichern, sind hier bereits in geteilte Normen übergegangen (allerdings noch ohne staatliche Absicherung); „die Ordnung des Kosmos“ wird so in einer Ordnung des Rechts abgebildet: „Der ergriffene Täter ist, da er sich selbst außerhalb des Rechtes gestellt hat, ohne Rücksicht auf die Schwere des Angriffs dem Tode verfallen. Es war nur notwendig, die gerechte Rache vor einem Notgericht zu ‚verklaren‘, wobei die Schreimänner als Eidhelfer dienen (Klage gegen den Toten); damit sollte die Gegenrache der Tätersippe ausgeschlossen werden“¹⁶². Die „Verklärung“ der Rache als durch die Tat des Täters begründet, zeigt die Verletzung der Ordnung durch die Tat auf und macht deutlich, dass die Rache

seiner Formulierung bringt Huizinga zum Ausdruck, dass die Angehörigen der Gattung Mensch unvermeidlicherweise aufeinander bezogen sind – und zwar kulturell: „in einem Geist“ – und dass sie nicht umhinkönnen, dieses fundamentale Aufeinander-Bezogen-Sein, diese strukturelle Reziprozität jeweils zu gestalten; dabei bleibt diese Gestaltung in der Ambivalenz zwischen „Feindschaft und Gemeinschaft“. Wenn man, wie Hénaff und wie auch Zimmermann, diese Ambivalenz ausblendet, so konfundiert man die strukturelle Reziprozität mit der in Form der Gemeinschaft durch das soziale Band der Gabe inhaltlich gestalteten Reziprozität (vgl. hierzu Loer 2022a, 163–166).

158 Zimmermann 1983, 146.

159 Vgl. die Analyse zum *hau* der Maori in Loer 2021a, 91–109.

160 Mitteis 1969[1949], 8.

161 Mitteis 1969[1949], 24; gesperrt i. Orig.; kursiv v. mir, T. L.

162 Mitteis 1969[1949], 25; gesperrt i. Orig.

eine Antwort zur Heilung dieser Verletzung darstellt und folglich auch im Sinne der Tätersippe vollzogen wird. Die Vorstellung einer übergreifenden Ordnung ist hier vorausgesetzt und wir haben gesehen, dass diese Vorstellung in der strukturellen Reziprozität gründet.¹⁶³

Nun konnte aber auch bei den Germanen die Rache in eine Spirale negativer Reziprozität umschlagen: War „die Tat nicht mehr handhaft“, trat der Fehdegang an die Stelle der Rache. „Der Fehdegang soll die Sippenhre im Wege der Selbsthilfe wiederherstellen. [...] Die Blutrache sucht nicht immer den Täter zu treffen, manchmal auch den besten Mann der Tätersippe oder den, der im Verwandtschaftsbild dem Getöteten entspricht.“¹⁶⁴ – Aber auch hier gab es – über bloße Rituale hinaus – festgeschriebene Schritte der Transgression zur positiven Reziprozität, die in der Restitution des Rechts bestand: „Die Fehde kann enden durch Urfehde, Versöhnung, wofür poetische Formeln überliefert sind; sie wurde gefestigt durch Eide, Friedensbund, Verlobung; es konnte zur Umsippung des Täters kommen, woraus erhellt, daß dieser nicht als ehr- oder gar friedlos galt“¹⁶⁵. „Voraus ging meist die Festsetzung der Buße (*compositio*) durch ein Schiedsgericht; dieses ist nicht Abkauf der Rache, sondern Sühneleistung für verletztes Sippenheil.“¹⁶⁶ Hier wird deutlich, dass es letztlich um die Heilung der Ordnung, die Rückgewinnung der angemessenen Position der beteiligten Lebenspraxen in einem Handlungsraum der Bindung geht. Die Ordnung des Rechts, die sakral ist, weil sie die Ordnung des Kosmos spiegelt, wird also gleichermaßen durch die strukturelle Reziprozität konstituiert.

Fazit

Wir haben im Gang durch verschiedene Beispiele der Ausformung negativer Reziprozität qua rächender Vergeltung, des Zerbrechens der Spirale der Rache sowie des Übergangs von der Spirale der Gabe zur rächenden Vergeltung gesehen, dass es eines Dritten bedarf, das sowohl die Spiralen der negativen wie der positiven Reziprozität konstituiert als auch die Bedingung der Möglichkeit der Transgression zwischen beiden darstellt; dieses Dritte ist, wie sich zeigen ließ, die strukturelle Reziprozität. Diese ermöglicht einerseits überhaupt erst inhaltlich negative und positive Reziprozität, ja sie ermöglicht als kulturkonstitutive Regel überhaupt Handeln als regelgeleitetes Verhalten und damit Autonomie, die immer auch die Freiheit zur Negativität einschließt. Erst der Begriff der strukturellen Reziprozität erlaubt es, die friedensstiftende Wirkung der Gabe-Beziehung zu erklären, ohne diese mit der konstitutiven Funktion zu belasten. Eine Konfundierung der positiven mit der konstitutiven Reziprozität wäre insofern eine Überfrachtung, als sie die negative Reziprozität einer Spirale der Rache außerhalb der Sozialität¹⁶⁷ verorten und Sozialität erst mit der Gabe-Spirale beginnen lassen würde.¹⁶⁸ Der strukturelle Übergang von Natur zu Kultur ist aber nicht gleichzusetzen mit dem Übergang von rächender Vergeltung zur Allianzbildung; nicht erst letztere, sondern bereits erstere ist schon Kultur und der Übergang von letzterer zu ersterer bedeutet nicht ein Verlassen der Sphäre der Kultur, einen Rückfall in einen Naturzustand, sondern lediglich die Transgression in eine andere, negative Form der Reziprozität. Reziprozität in Transgression ermöglicht so beide empirisch bezeugten Möglichkeiten der Beilegung von Feindseligkeiten, von denen Matthias Jung sprach: Sowohl „ein Konvertieren der negativen in positive Reziprozität“, bei dem „die Beziehung [...] nicht beendet“ wird, sondern „gleichsam ihre Vorzeichen“ wechselt, als auch die „Einbeziehung eines Dritten (oder von etwas Drittem) und damit die Erweiterung der Dyade der Reziprozität zu einer Dreierkonstellation, die

163 Vgl. zur strukturellen Reziprozität als kulturkonstitutiver Regel Loer 2021a, 152–159.

164 Mitteis 1969[1949], 25.

165 Mitteis 1969[1949], 25; gesperrt i. Orig.

166 Mitteis 1969[1949], 25 f.; gesperrt u. kursiv i. Orig.

167 Mit diesem Terminus wird das spezifisch humane Reziprozitätsverhältnis, das als Regelgeleitetheit des Handelns in jede menschliche Gesellschaft konstitutiv eingeht, auf den Begriff gebracht: das Gemeinschaftliche als fundamentales Moment der spezifisch menschlichen Gesellschaft. – Vgl. Oevermann 2000b, 38–40; Loer 2021a, 33; 47.

168 Damit würde in einem typischen konstruktivistischen Fehlschluss Reziprozität damit erklärt, dass Akteure sie durch ihre (vorsozialen) Entscheidungen stiften.

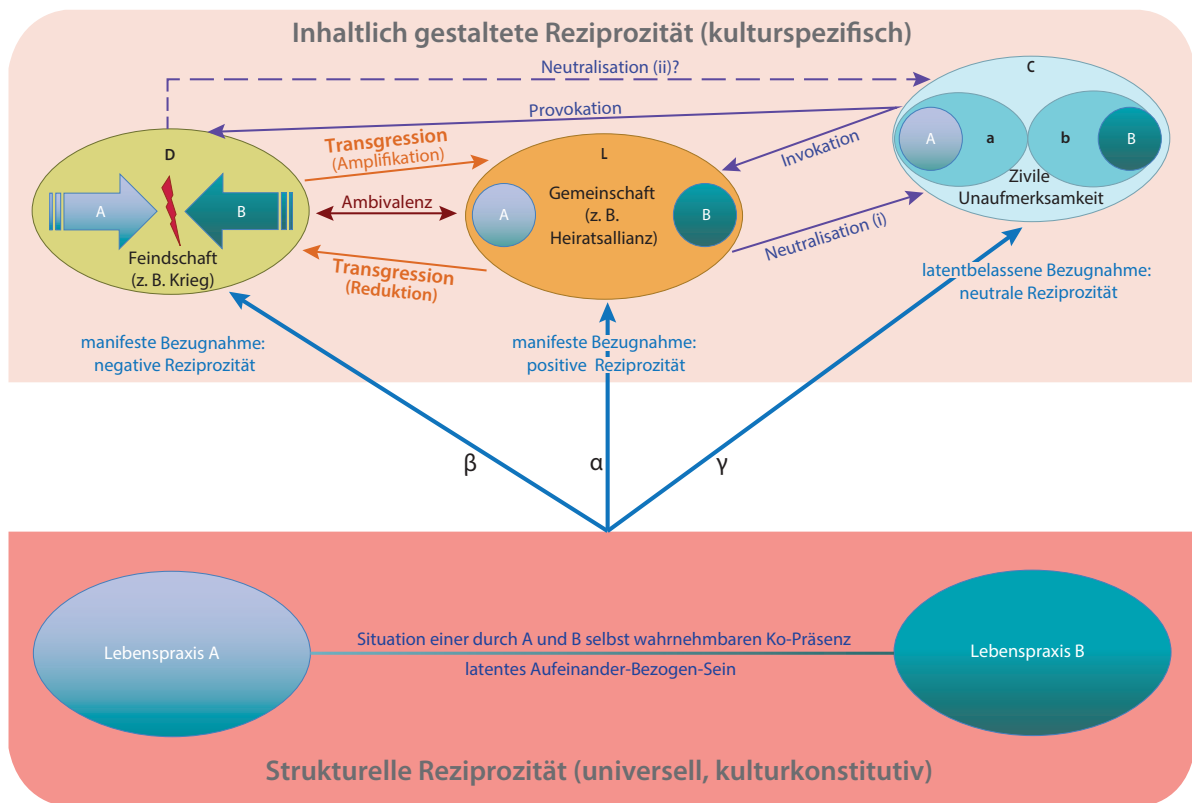


Abb. 4. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität und Übergänge zwischen den drei verschiedenen Formen der inhaltlichen Gestaltung (eigene Darstellung) – für die Auflösung der Siglen siehe Anm. 58 (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

ein ganzes Arsenal an Konfliktreglungsoptionen eröffnet¹⁶⁹. Denn das Konvertieren bezieht sich entweder implizit auf die strukturelle Reziprozität als ein Tertium, von dem beide, die negative wie die positive Reziprozität, inhaltliche Gestaltungen sind, oder explizit auf die strukturelle Reziprozität, indem eine „réification de la réciprocité négative“¹⁷⁰ oder überhaupt eine transzendente Instanz, sei es ein sakraler Ort, die durch Rituale gesicherte Ordnung des Kosmos oder die im Recht verankerte sakrale Ordnung, die schließlich auch durch eine sie repräsentierende innerweltliche Instanz eines Dritten verkörpert werden kann, angerufen wird.

Zusatzbemerkung: Das Verhältnis zur neutralen Reziprozität

Da es hier um Gesellschaften ohne Zentralgewalt geht, in denen die Kategorie des neutralen Fremden sich noch nicht – weder praktisch noch erst recht begrifflich – gebildet hat,¹⁷¹ haben wir diese und die damit verbundene neutrale Reziprozität thematisch ausgeblendet. Zur Vervollständigung sei aber doch knapp die Frage behandelt, wie denn das Verhältnis der beiden anderen zu dieser inhaltlichen Form der

169 Jung o. J., 1.

170 Anspach 2002, 18; s. o. S. 140.

171 „Das Fremde – oder der Fremde – ist für archaische Menschen nichts Innerweltliches. Es ist vielmehr das, was außerhalb aller Regeln und Ordnungen steht, es ist das Aufhören aller Ordnungen und Regelmäßigkeiten. Die Naturordnung selbst, die Weltordnung gerät aus den Fugen, der vertraute Gang der Dinge verkehrt sich in sein Gegenteil: in das Chaos. In der Tat bezeichnet der griechische Ausdruck ‚Chaos‘ das Gemeinte: das Chaos ist der prä-kosmische Zustand, der absolute Widerpart der schönen Erde“ (Zimmermann 1983, 142). – Zur Vermeidung des Chaos muss also ein gemeinsamer Handlungsraum – sei es des Konflikts, sei es der Bindung – durch – sei es negative, sei es positive – Reziprozität konstituiert werden.

Reziprozität zu denken ist. Die in Abb. 4 veranschaulichten Übergänge sollen lediglich anekdotenhaft erläutert werden.

Provokation als Übergang vom Handlungsraum der Kontiguität zu dem des Konflikts dürfte uns allen aus dem öffentlichen Raum vertraut sein. Wenn ein neutraler Fremder etwa eine Gruppe Jugendlicher, zu deren „developmental tasks“¹⁷² es gehört, ihre Positionierung in der Sozialität zu finden oder zumindest zu stabilisieren, passiert, so kann ein zufälliger Blickkontakt dazu führen, dass er von den Jugendlichen angepöbelt wird.

Invokation als Übergang vom Handlungsraum der Kontiguität zu dem der Bindung dürfte den meisten ebenfalls nicht fremd sein – sei es in einer minimalen Form, etwa dass man, müßig eine Straße entlanggehend und jemanden sehend, der in ein Auto steigt und mit dem der Blick sich trifft, diesem unwillkürlich zunickt; sei es in einer potenziellen Krisensituation, etwa im auf freier Strecke lieengebliebenen, sich aufheizenden Zug, wo zueinander in neutraler Reziprozität stehende Passagiere, die z. B. zuvor bei Telefongesprächen wechselseitig aktiv weghörten, zunehmend miteinander ins Gespräch geraten.

Neutralisation (i) als Übergang vom Handlungsraum der Bindung zu dem der Kontiguität kann man sich einfach als die Gegenbewegung in dem soeben genannten Zugbeispiel vorstellen: Der Zug setzt sich wieder in Bewegung und die Passagiere, die gerade noch ihre Klagen über die Deutsche Bahn austauschten, werden sich wieder wechselseitig neutral zueinander verhalten – einige früher, andere später, die meisten aber spätestens dann, wenn sie ausgestiegen sind.

Ob ein Übergang vom Handlungsraum des Konflikts zu dem der Kontiguität, in der Abb. 4 *Neutralisation (ii)* genannt, ohne weiteres möglich ist, ist m. E. eine offene Frage. Eine einfache Gegenbewegung zu dem oben genannten Beispiel der pöbelnden Jugendlichen erscheint schwierig. Ein Ignorieren der pöbelnden Jugendlichen durch den neutralen Passanten kann – unvermeidlicherweise eine Antwort auf das Pöbeln darstellend – von diesen ihrerseits als Provokation aufgefasst werden, was eine Spirale negativer Reziprozität vorantreiben würde. Insofern ist vermutlich ohne den Zwischenschritt einer minimalen Bindung, also positiver Reziprozität, eine Neutralisierung, also ein Über- bzw. Rückgang zu neutraler Reziprozität, kaum denkbar.

Wenn wir die moralisierende Rede von „Schuld“ einmal beiseitelassen, trifft der Philosoph Jean-Pierre Wils durchaus die fundamentale Bedeutung von Reziprozität:

Wir befinden uns im Leben immer wieder in asymmetrischen Situationen, die unsere „ontologische Verletzlichkeit“ (Lear 2020, 87) vor Augen führt. Diese verlangt nach Linderung, nach Stillung der Verwundung, sodass unsere Weiterexistenz wieder tragbar wird. In vormodernen, erst recht in frühen und nicht ausdifferenzierten Gesellschaften war diese Sicht von zentraler Bedeutung. Die Verletzungen bezogen sich dort nicht zuletzt auf die Ehre der Beteiligten, auf das Gefühl, einem sei Unrecht angetan und die Rache als wiederherstellende Gerechtigkeit sei legitim. Legitime Rache zielte in vormodernen Gesellschaften auf die Wiederherstellung eines Gleichgewichts, auf die Aufhebung einer Störung, Ehrverletzungen verlangen eine die Ehre restituierende Rache. Es gab darum den Zwang, sich *in casu* zu rächen: Die Folge einer „Erwiderungsschuld“ wurde dann als eine Handlung genannt, die erforderlich war, damit man seine Ehre nicht gänzlich verlöre. Die Bereiche der Freundschaft, der Liebe, des Leidens gehörten und gehören ebenfalls zu den Adressaten eines Schuldausgleichs. Dort zeigt sich die „ontologische Verletzlichkeit“ des Menschen besonders stark¹⁷³.

Aber, wie wir gesehen haben, auch neutrale Fremde kommen nicht umhin, wechselseitig ihre Beziehung zueinander zu gestalten: Es wird deutlich, dass wir grundsätzlich in Situationen wahrnehmbarer Ko-Präsenz unvermeidlich aufeinander bezogen sind, also strukturell in einer reziproken Beziehung zueinander stehen und nicht umhin können, diese strukturell unvermeidliche Beziehung zu gestalten – sei es positiv, negativ oder neutral.

172 Havighurst 1953, 111–176; vgl. Loer 2008, 175–177.

173 Wils 2023, 91 f.

Literatur

- ADLOFF/MAU 2005: F. Adloff/St. Mau (Hrsg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Frankfurt am Main, New York: Campus 2005).
- ALLERT 2005: T. Allert, Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste (Berlin: Eichborn 2005).
- AL-SHAMAH 2023[2021]: E. Al-Shamahi, Der Handschlag. Die neue Geschichte einer großen Geste (Hamburg: HarperCollins 2023).
- ANDREWS 2020[2016]: E. Andrews, The History of the Handshake (<https://www.history.com/news/what-is-the-origin-of-the-handshake> [14.03.2023]).
- ANONYMOS 1998: Anonymos, s. v. Nambikwara. Brockhaus – Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Fünfzehnter Band MOC – NORD (Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus 1998).
- ANONYMOS 2014a: Anonymos, s. v. San. Encyclopædia Britannica (Chicago: Encyclopædia Britannica 2014).
- ANONYMOS 2014b: Anonymos, s. v. Nambicuara. Encyclopædia Britannica (Chicago: Encyclopædia Britannica 2014).
- ANSPACH 2002: M. R. Anspach, À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité (Paris: Éditions du Seuil 2002).
- ANSPACH 2017: M. R. Anspach, Vengeance in Reverse. The Tangled Loops of Violence, Myth, and Madness (East Lansing: Michigan State University Press 2017).
- BATESON 1951: G. Bateson, Conventions of Communication: Where Validity Depends upon Belief. In: J. Ruesch/G. Bateson (Hrsg.), Communication: The Social Matrix of Psychiatry (New York: W. W. Norton & Company 1951) 212–228.
- BIBEL 1934: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers (Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt 1934).
- BIBEL 1974[1965]: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes (Freiburg i. Br.: Herder-Bücherei 1974).
- BIBEL 1985[1980]: Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel (Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1985).
- BUBER/ROSENZWEIG 1997[1954]: Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutsch von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig. Die Schrift 1 (Heidelberg: Lambert Schneider 1997).
- BURKERT 1972: W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin: de Gruyter 1972).
- CAILLÉ 1994: A. Caillé, Don, intérêt et désintéressement. *Revue européenne des sciences sociales* 99, 1994, 253–283.
- CAILLÉ 1996: A. Caillé, Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don. *Revue européenne des sciences sociales* 105, 1996, 181–224.
- CAILLÉ 2007: A. Caillé, „Ce qu'on appelle si mal le don...“. Que le don est de l'ordre du don malgré tout. *Revue de Mauss semestrielle* 30, 2007, 393–404.
- CAILLÉ 2007[2000]: A. Caillé, Anthropologie du don. Le tiers paradigme (Paris: La Découverte/Poche 2007).
- CAILLÉ 2010: A. Caillé, Ouverture Maussienne. *Revue de Mauss semestrielle* 36, 2010, 25–33.
- CHARBONNIER/LÉVI-STRAUSS 1992[1961]: G. Charbonnier/C. Lévi-Strauss, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss par Georges Charbonnier (Paris: Julliard 1992).
- COURTOIS 1984: G. Courtois, Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque [sic!]. In: R. Verdier/J.-P. Poly/B. Courtois (Hrsg.), Vengeance dans la pensée occidentale. La vengeance 4 (Paris: Cujas 1984) 91–124.
- DESCOLA 2006[1993]: Ph. Descola, Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute Amazonie (Paris: Plon 2006).
- DI CORCIA 1998: Ph.-L. diCorcia, Streetwork 1993–1997 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1998).
- DPA 2023: Deutsche Presse-Agentur, Dorfbewohner töten sechs Löwen in Kenia. Sie wollten Rache für ihr gerissenes Vieh. *Hellweger Anzeiger*, Artikel vom 16.05.2023.
- DYSON-HUDSON 1966: N. Dyson-Hudson, Karimjong Politics (Oxford: Clarendon Press 1966).
- EGLER 2007: B. Egeler, Der Kanun – Gewohnheitsrecht als rechtliche Grundlage für Unrecht? Die Ausdehnung auf Tätigkeiten illegaler Natur und der damit verbundene Einfluss auf Delikte ethnischer Albaner in der Schweiz. Diplomarbeit HSW Luzern 2007.
- EIBL-EIBESFELDT 1971[1970]: I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München: Piper 1971).
- EIBL-EIBESFELDT 1984: I. Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie (München, Zürich: Piper 1984).

- ELSIE 2001: R. Elsie (Hrsg.), *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini. Kodifiziert von Sh. Gjeçovi, ins Deutsche übersetzt von M. A. Freiin von Godin und mit einer Einführung von M. Schmidt-Neke (Peja: Dukagjini Balkan Books 2001).*
- ESSBACH 1999: W. Eßbach, *Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit.* In: G. Treusch-Dieter/D. Kamper/B. Ternes (Hrsg.), *Schuld* (o. O. [Tübingen]: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke 1999) 11–20.
- EVANS-PRITCHARD 1984: E. E. Evans-Pritchard, *Vorwort.* In: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984) 7–12.
- FRANZMANN 2016: A. Franzmann, *Entstehungskontexte und Entwicklungsphasen der Objektiven Hermeneutik als einer Methodenschule. Eine Skizze.* In: R. Becker-Lenz/A. Franzmann/A. Jansen/M. Jung (Hrsg.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme* (Wiesbaden: Springer VS 2016) 1–42.
- FRANZMANN ET AL. 2023: A. Franzmann/M. Rychner/C. Scheid/J. Twardella (Hrsg.), *Objektive Hermeneutik. Handbuch zur Methodik in ihren Anwendungsfeldern* (Opladen, Toronto: Barbara Budrich 2023).
- DE GARINE 1981: I. de Garine, *Les étrangers, la vengeance, les parents chez les Massa et les Moussey (Tchad et Cameroun).* In: R. Verdier (Hrsg.), *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales. La vengeance 1* (Paris: Cujas 1981) 91–124.
- GARZ ET AL. 2019: D. Garz/K. Kraimer/G. Riemann (Hrsg.), *Im Gespräch mit Ulrich Oevermann und Fritz Schütze. Einblicke in die biographischen Voraussetzungen, die Entstehungsgeschichte und die Gestalt rekonstruktiver Forschungsansätze* (Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2019).
- GEHLEN 1955: A. Gehlen, *Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften.* In: A. Gehlen/H. Schelsky (Hrsg.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde* (Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs 1955) 13–45.
- GEHLEN 1986[1956]: A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Studienausgabe der Hauptwerke 3* (Wiesbaden: Aula 1986).
- GIRARD 1972: R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972).
- GODBOUT/CAILLÉ 1992: J. T. Godbout/A. Caillé, *L'esprit du don* (Paris: La découverte 1992).
- GOFFMAN 1966[1963]: E. Goffman, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings* (New York, London: The Free Press, Collier-Macmillan 1966).
- HAVIGHURST 1953: R. J. Havighurst, *Human Development and Education* (New York: Longmans & Green 1953).
- HELBLING 2019: J. Helbling, *Kriege und Allianzen zwischen Dörfern.* In: Sutterlüty et al. 2019, 167–196.
- HELBLING 2021: J. Helbling, *The Iban in Sarawak (1840–1920).* In: Helbling/Schwoerer 2021, 109–133.
- HELBLING/SCHWOERER 2021: J. Helbling/T. Schworer (Hrsg.), *The Ending of Tribal Wars. Configurations and Processes of Pacification* (New York, Oxon: Routledge 2021).
- HÉNAFF 2002: M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil 2002).
- HÉNAFF 2012: M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (Paris: Éditions du Seuil 2012).
- HUBERT/MAUSS 1968[1899]: H. Hubert/M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899).* In: M. Mauss, *Les fonctions sociales du sacré. Œuvres 1* (Paris: Les Éditions de Minuit 1968) 193–324.
- HUIZINGA 1940[1938]: J. Huizinga, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. 1940).
- JUNG 2019: M. Jung, *Tribale Kriege und archäologische Befundinterpretation: Kommentar zu Jürg Helbling.* In: Sutterlüty et al. 2019, 197–205.
- JUNG 2022: M. Jung, *Rez. zu Loer 2021a. Sozialer Sinn 23.1, 2022, 205–225.*
- JUNG O. J.: M. Jung, *Hinweise zum Sammelband im Rahmen des DFG-Projektes „Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt“.* Typoskript, 3 S.
- KADARÉ 1989[1980]: I. Kadaré, *Der zerrissene April* (Salzburg, Wien: Residenz 1989).
- KEITER 1956: F. Keiter, *Die Naturvölker.* In: W. Ziegenfuß (Hrsg.), *Handbuch der Soziologie. Zweite Hälfte* (Stuttgart: Ferdinand Enke 1956) 641–715.
- LEAR 2020: J. Lear, *Radikale Hoffnung. Eine Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* (Berlin: Suhrkamp 2020).
- LEMONNIER 1990: P. Lemonnier, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée. Avant-propos Maurice Godelier* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme 1990).
- LENOIR 1924: R. Lenoir, *Sur l'institution du Potlatch.* *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1924, 233–267.

- LÉVI-STRAUSS 1943: C. Lévi-Strauss, Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. *La Renaissance* 26.1, 1943, 122–139.
- LÉVI-STRAUSS 1948: C. Lévi-Strauss, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. *Journal de la société des américanistes* 37, 1948, 1–132.
- LÉVI-STRAUSS 1960[1950]: C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: Mauss 1960[1950], IX – LII.
- LÉVI-STRAUSS 1984[1955]: C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon 1984).
- LÉVI-STRAUSS 1996[1973]: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon 1973).
- LÉVI-STRAUSS 2002[1949]: C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Berlin, New York: Mouton de Gruyter 2002).
- LOER 2006a: Th. Loer, Überlegungen zur kultursoziologischen Fundierung von Transformationsforschung am Fall Lettlands. In: M.-B. Schartau (Hrsg.), *After EU Enlargement: Changes and Challenges in the Baltic Sea Region* (Huddinge: Södertörns högskola Enhete för Tysklandsstudier 2006) 176–196.
- LOER 2006b: Th. Loer, Wandel ohne Transformation? Präliminarien zu einer Studie über Reproduktion und Transformation soziokultureller Einflussstrukturen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels am Fall Lettlands. In: K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006) 1042–1057.
- LOER 2007a: Th. Loer, Rez. zu Allert 2005. *Sozialer Sinn* 8.2, 2007, 408–412.
- LOER 2007b: Th. Loers, No biogrāfijas uz reģionu – par konkrēta gadījuma datu vispārīguma problēmu. In: *Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts* (Hrsg.), *Dzīvesstāsti: Vēsture kultūra, sabiedrība* (Rīga: Latvijas Universitāte 2007) 336–342.
- LOER 2008: Th. Loer, Normen und Normalität. In: H. Willems (Hrsg.), *Lehr(er)buch Soziologie 1* (Wiesbaden: VS 2008) 165–184.
- LOER 2021a: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherungen an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer VS 2021).
- LOER 2021b: Th. Loer, *Interviews analysieren. Eine Einführung am Beispiel von Forschungsgesprächen mit Hundehaltern* (Wiesbaden: Springer VS 2021).
- LOER 2022a: Th. Loer, Strukturelle Reziprozität und die Annahme des Anderen. *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl* 45.1, 2022, 153–182.
- LOER 2022b: Th. Loer, *Photographien analysieren. Eine Einführung am Beispiel von Philip-Lorca diCorcia's „Streetwork“, einem politischen Selfie und einer Photographie aus Auschwitz* (Wiesbaden: Springer VS 2022).
- LOER 2023a: Th. Loer, *Photographie*. In: Franzmann et al. 2023, 335–357.
- LOER 2023b: Th. Loer, *Annullierte Reziprozität. Überlegungen zu einem zentralen Aspekt der nationalsozialistischen Vernichtungspraxis ausgehend von der Analyse einer Photographie aus Auschwitz*. In: *Zeitschrift für Genozidforschung* 21.2, 2023, 203–231.
- LOER 2024: Th. Loer, *Der Handschlag. Soziologische Betrachtung einer ambivalenten Geste der Gegenseitigkeit*. Vortrag bei BürgerUniversität Coesfeld der Fernuniversität Hagen, 14. Febr. 2024 (<https://video.fernuni-hagen.de/Browse/Category/143> [Vortrag u. Diskussion]).
- MAUSS 1960[1923–24]: M. Mauss, *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France 1960) 143–279.
- MENGE 1978[1963]: H. Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache* (Berlin, München, Wien, Zürich: Langenscheidt 1978).
- MITTEIS 1969[1949]: H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*. Nachbearbeitet von Heinz Lieberich (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1969).
- MOEBIUS 2006: St. Moebius, Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe. *Berliner Journal für Soziologie* 16.3, 2008, 355–370.
- MOEBIUS 2008: St. Moebius, Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre aktuellen Wirkungen. In: K. Junge/D. Suber/G. Gerber (Hrsg.), *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft* (Bielefeld: transcript 2008) 171–199.
- MOEBIUS/PAPILLOU 2006: St. Moebius/Ch. Papillou (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (Wiesbaden: VS 2006).
- MÜLLER ET AL. 1999: H.-P. Müller/C. Kock Marti/E. Seiler Schiedt/B. Arpagaus, *Atlas vorkolonialer Gesellschaften. Kulturelles Erbe und Sozialstrukturen der Staaten Afrikas, Asiens und Melanesiens* (Berlin: Dietrich Reimer 1999).
- OEVERMANN 1983: U. Oevermann, Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: L. von Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983) 234–289.

- OEVERMANN 1985: U. Oevermann, Versozialwissenschaftlichung der Identitätsformation und Verweigerung von Lebenspraxis: Eine aktuelle Variante der Dialektik der Aufklärung. In: B. Lutz (Hrsg.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1985) 463–474.
- OEVERMANN 1986: U. Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik“. In: St. Aufenanger/M. Lenssen (Hrsg.), *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik* (München: Kindt 1986) 19–83.
- OEVERMANN 1991: U. Oevermann, Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: St. Müller-Doohm (Hrsg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991) 267–336.
- OEVERMANN 1995: U. Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1995) 27–102.
- OEVERMANN 2000a: U. Oevermann, Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: K. Kraimer (Hrsg.), *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000) 58–156.
- OEVERMANN 2000b: U. Oevermann, Keynote Address: The Difference between Community and Society and its Consequences. In: A. Ross (Hrsg.), *Developing Identities in Europe. Citizenship Education and Higher Education. Développer les identités en Europe: Formation civique et enseignement supérieur. Sich entwickelnde Identitäten in Europa: Staatsbürgerschaftskunde und Weiterbildung* (London: CiCe 2000) 37–61.
- OEVERMANN 2014: U. Oevermann, Sozialisationsprozesse als Dynamik der Strukturgesetzlichkeit der ödipalen Triade und als Prozesse der Erzeugung des Neuen durch Krisenbewältigung. In: D. Garz/B. Zizek (Hrsg.), *Wie wir zu dem werden, was wir sind. Sozialisations-, biographie- und bildungstheoretische Aspekte* (Wiesbaden: Springer VS 2014) 15–69.
- OEVERMANN ET AL. 1979: U. Oevermann/T. Allert/E. Konau/J. Krambeck, Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1979) 352–434.
- PORTMANN 1964[1953]: A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen* (Freiburg i. Br.: Herder-Bücherei 1964).
- PORTMANN 1958: A. Portmann, Vorwort: Ein Wegbereiter der neuen Biologie. In: J. von Uexküll/G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre* (Hamburg: Rowohlt 1958) 7–17.
- VAN DER POST 1995[1958]: L. van der Post, *Die verlorene Welt der Kalahari – Reisebericht* (Zürich: Diogenes 1995).
- SAHLINS 1963: M. D. Sahlins, Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5.3, 1963, 285–303.
- SAHLINS 2004[1965]: M. D. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange. In: M. D. Sahlins, *Stone Age Economics* (London, New York: Routledge 2004) 185–275.
- SCHELER 1983[1928]: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern, München: Francke 1983).
- SCHLEE/TURNER 2008a: G. Schlee/B. Turner (Hrsg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2008).
- SCHLEE/TURNER 2008b: G. Schlee/B. Turner, Rache, Wiedergutmachung und Strafe: Ein Überblick. In: Schlee/Turner 2008a, 49–67.
- SCHMID NOERR 1987: G. Schmid Noerr, Adornos Erschauern. Variationen über den Händedruck. In: W. van Reijen/G. Schmid Noerr (Hrsg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947–1987* (Frankfurt am Main: Fischer 1987) 233–241.
- SCHWOERER 2021: T. Schwoerer, The Karimojong in Uganda (1898–2010). In: Helbling/Schwoerer 2021, 180–203.
- SIMMEL 1992[1908]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hrsg. von O. Rammstedt. Gesamtausgabe 11 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SPRENGER 2019: G. Sprenger, Die konstitutiven Widersprüche der Gabe. *Paideuma* 65, 2019, 139–156.
- STRATHERN 1971: A. Strathern, *The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea* (Cambridge: Cambridge University Press 1971).
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2019).
- TRUMBULL 1893[1885]: H. C. Trumbull, *The Blood Covenant. A Primitive Rite and Its Bearings on Scripture* (Philadelphia: John D. Wattles 1893).
- TURNER 2008: B. Turner, Soziale Konfigurationen und die prägende Macht der Gewaltoption. In: Schlee/Turner 2008a, 69–103.

- VON UEXKÜLL 1973[1920]: J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973).
- R. WAGNER 1972: R. Wagner, Habu. *The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Chicago, London: The University of Chicago Press 1972).
- R. WAGNER O. J.: R. Wagner, Daribi. *Encyclopedia of World Cultures* (<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/daribi> [26.06.2023]).
- WAGNER 2004[1882]: R. Wagner: Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel. In: Th. Hafki (Hrsg.), *Operntexte von Monteverdi bis Strauss. Originalsprachige Libretti mit deutschen Übersetzungen* (Berlin: Directmedia 2004) 24998–25084.
- WAGNER 1972: U. Wagner, *Colonialism and Iban Warfare* (Stockholm: OBE-Tryck 1972).
- WATZLAWICK ET AL. 1967: P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes* (New York, London: W. W. Norton & Company 1967).
- WILS 2023: J.-P. Wils, *Warum wir Trost brauchen. Auf den Spuren eines menschlichen Bedürfnisses* (Stuttgart: Hirzel 2023).
- ZIMMERMANN 1983: K. Zimmermann, Über einige Bedingungen alltäglichen Verhaltens in archaischen Gesellschaften. In: M. Baethge/W. Eßbach (Hrsg.), *Soziologie. Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrdt zum 65. Geburtstag* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1983) 135–147.

Über Eskalation¹

Dietmar Hübner

1 Einleitung

(1) Eskalation wird im üblichen Sprachgebrauch meist als die sukzessive Verschärfung von Schlägen und Gegenschlägen in der Auseinandersetzung zweier Konfliktparteien begriffen. Für die Zwecke der folgenden Überlegungen wird es genügen, dieses vorthoretische Verständnis von Eskalation zugrunde zu legen und wichtige Aspekte des Phänomens, die ihm aus Sicht des hier gewählten Zugangs anhaften, nach und nach zu ergänzen. Dabei wird es nicht so sehr um die faktischen Merkmale gehen, die Eskalationen aufweisen, sondern vor allem um die moralischen Strukturen, die Eskalationen oftmals zu unterliegen scheinen. Dies wird u.a. dazu führen, die obige Ausgangsbeschreibung von Eskalationen, als lediglich quantitative Zuspitzung wechselseitiger Sanktionen, zu überschreiten und die Aufmerksamkeit auf radikalere Eskalationsformen zu richten, in denen es zu einer qualitativen Überschreitung bestimmter normativer Grenzen kommt.

Eskalation ist eine vertraute, allerdings auch irritierende und nicht selten beunruhigende Erscheinung. Man begegnet ihr bereits im persönlichen Bereich, wo sie mitunter tragikomische Gestalt annimmt, als unstillbare Streitsucht und ausufernde Raserei, die in aller Regel negative Effekte für die Gesamtheit der Beteiligten nach sich zieht und dadurch nicht zuletzt zum Nachteil des Handelnden selbst ausschlägt. Ebenso ist sie im politischen Sektor beheimatet, wo sie meist verheerende Auswirkungen hat, insbesondere in Form von militärischen Auseinandersetzungen oder terroristischen Aktivitäten, die erhebliche Opfer bei den involvierten Parteien, insbesondere auch unter ihren Angehörigen sowie in der Zivilbevölkerung fordern. Letztere Konstellation wird in dieser Arbeit in den Vordergrund des Interesses rücken, nicht zuletzt da namentlich an ihr die erwähnte Eigenschaft von Eskalationen zutage tritt, sich nicht allein in quantitativen Verschärfungen, sondern auch in qualitativen Ausweitungen zu konstituieren.

(2) Als ein solches persönliches und politisches Phänomen ist Eskalation zunächst einmal ein relevantes Thema für die deskriptiven Grundwissenschaften individuellen Verhaltens bzw. kollektiver Interaktionen. Die Blickwinkel sind dabei auf einem Spektrum zwischen primär psychologischen und primär soziologischen Perspektiven angesiedelt:² Psychologie, aber auch Psychoanalyse, Psychiatrie und Pädagogik betrachten eskalierendes Verhalten primär in seiner individuellen Verankerung, Pathologie und Dynamik. Soziale Aspekte werden demgegenüber vorrangig als vorlaufende Bedingungen oder als nachfolgende Manifestationen originär psychischer Bestimmungen verstanden.³ Soziologie, ebenso Soziobiologie, Po-

1 Zuerst erschienen in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61.1, 2013, 43–67.

2 Für umfassende Literaturrecherche gerade in den nichtphilosophischen Disziplinen danke ich Anne Mazuga, für wichtige Hinweise insbesondere im religionswissenschaftlichen Kontext Robert Stephanus. Die beschränkte Auswahl der herangezogenen Referenzen hat einzig der Verfasser zu verantworten. Prägnante Überblicke über verschiedene Konzeptualisierungen von Eskalation in den einzelnen Disziplinen findet man vor allem unter dem Stichwort der Konfliktforschung. Hilfreiche Übersichten über dieses Forschungsfeld bieten Imbusch (2010, 143–178) und Nollmann (1997, 17–80).

3 Schon Sigmund Freud verankert das zwischenmenschliche Konfliktgeschehen in der innermenschlichen Triebstruktur, die wesentlich von den zwei gegensätzlichen, aber gleichermaßen unentbehrlichen und eng miteinander verschränkten Polen des Lebenstrieb und des Todestrieb bestimmt ist. Soziale Konflikterscheinungen werden auf diese Weise auf psychische Spannungsverhältnisse zurückgeführt, indem sich namentlich der Todestrieb, der ursprünglich auf den eigenen Untergang

litikwissenschaft oder Ökonomie nehmen eskalierende Verläufe demgegenüber vorrangig als kollektive Mechanismen wahr, die sich in bzw. zwischen organisierten oder unorganisierten Klein- und Großgruppen abspielen. Psychische Gesichtspunkte werden hier eher als bloße Zugehörigkeitseffekte und sekundäre Abbildungen ursprünglich sozialer Prozesse begriffen.⁴

In diesen psychologischen und soziologischen Betrachtungen werden *Konflikte* teilweise als durchaus natürlich für den Menschen und fruchtbar für die Gemeinschaft dargestellt. Spätestens jedoch, wenn von *Eskalation* die Rede ist, gehen diese potentiell positiven Bewertungen verloren: Eskalation benennt gemeinhin ein Verhalten und Geschehen, dem regressive Züge und destruktive Wirkungen zugeschrieben werden. Seine Analyse deckt dabei der Anlage nach wiederum ein Spektrum ab: Am einen Ende finden sich Untersuchungen, welche in vorwiegend individualisierender Absicht mit der biographischen bzw. historischen Schilderung konkreter Eskalationsgeschehnisse befasst sind.⁵ Am anderen Ende stehen Arbeiten, die mit primär generalisierendem Impetus allgemeine Einsichten zu Bedingungsfaktoren und Ausbreitungsmustern von Eskalationen zu gewinnen suchen.⁶

(3) Philosophie und Ethik haben das Thema der Eskalation demgegenüber wenig erschlossen. Zwar kennt die politische Philosophie schon seit Längerem das Motiv einer unhintergehbaren *Konfliktnatur* des Menschen: Machiavelli und Hobbes haben diese Konfliktnatur, vor allem in Form einer Verbindung von amoralischem Eigennutz und rationalem Gewinnstreben, als theoretischen Ausgangspunkt ihrer staatspolitischen Überlegungen gewählt.⁷ Hegel und Marx haben den Antagonismus gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere den Gegensatz sozialer Klassen, als Motor der geschichtlichen Entwicklung postuliert.⁸ Zu einer detaillierten Analyse etwaiger *Eskalationsszenarien*, die sich aus diesen Konfliktkonstellationen ergeben könnten, kommt es allerdings nicht. Im Vordergrund des philosophischen Interesses

ausgerichtet ist, gegen die äußeren Objekte wendet (Freud 1932). Auch neuere Ansätze bevorzugen zuweilen diesen psychologischen Blickwinkel, indem sie etwa Eskalation als Rückfall in frühkindliche Entwicklungsstufen des emotional-kognitiven Erlebens und Verhaltens deuten. Bezüge zu Freud werden dabei ausdrücklich hergestellt (vgl. Spillmann/Spillmann 1989, 23–34).

- 4 Als Wegbereiter der Konfliktsoziologie gilt Georg Simmel, für den antagonistische, disharmonische Kräfte grundsätzlich ebenso konstitutiv und produktiv für Gemeinschaften sind wie konvergierende, harmonische Energien. Dabei werden psychische Erscheinungen wie Hass oder Feindseligkeit zwar nicht ausgeklammert, aber vorrangig als Vehikel oder sogar nur als Analogien zum ursprünglich sozial konstituierten Konfliktgeschehen begriffen (Simmel 1958[1908]). Der Gedanke einer nicht nur dysfunktionalen, sondern auch funktionalen Komponente von Konflikten ist auch in späteren soziologischen Arbeiten gegenwärtig, meist im expliziten Rückgriff auf Simmel. Er dient dabei als Ausgangspunkt für genauere Untersuchungen vor allem dahingehend, welche Arten von Konflikten in welchem Typ von Gemeinschaft stabilisierend oder aber destabilisierend wirken (vgl. Coser 1956, 180–186).
- 5 Beispielsweise werden Einzelskizzen gewalttätiger Jugendlicher und ihrer konkreten Gewalterfahrungen (Sutterlüty 2002) oder Detailuntersuchungen zu jüngeren Bürgerkriegsszenarien in unterschiedlichen Weltregionen erstellt (Elwert et al. 1999), wobei generelle Aussagen und allgemeine Konzepte nur sehr zurückhaltend extrapoliert bzw. appliziert werden.
- 6 Hierzu gehören umfassende Konfliktanalysen, welche die allgemeingültige Abhängigkeit zwischenstaatlicher Eskalationen von politischen, geographischen und situativen Variablen erheben (Brecher 1996), übergreifende Stufenmodelle, die zwischenmenschliche Eskalationen in ihren unterschiedlichen Stadien und deren typischer Abfolge skizzieren (Glasl 2010, 233–309; Pruitt/Kim 2004, 87–120; Spillmann/Spillmann 1989, 31–34), oder spieltheoretische Arbeiten, welche Eskalationen im konzeptuellen Rahmen rationaler Interessendurchsetzung rekonstruieren (Avenhaus et al. 2005; Carlson 1995; Kilgour 2005).
- 7 Machiavelli hebt die charakterliche Verdorbenheit der realen Menschen hervor, sowohl in seiner Diskussion von Fürstentümern (Machiavelli 2001[1532], Kap. XVII, 83; Kap. XXIII, 114) als auch in seiner Darstellung der Republiken (Machiavelli 2000[1531], Buch I, Kap. 3, 26; Buch I, Kap. 53, 147), um von hier aus zu erläutern, dass Bosheit und Gewinnsucht der Untertanen bzw. Bürger jeweils eine strategische Machtpolitik seitens der Regierenden erforderlich machen. Ähnlich konstruiert Hobbes seinen fiktiven Naturzustand dahingehend, dass die Teilnehmer vor allem durch Konkurrenz, Misstrauen und Ruhmsucht geprägt seien (Hobbes 1999[1651], Kap. XIII, 95 f.), um aus diesen natürlichen Konfliktursachen einen radikalen Absolutismus des zu errichtenden Gesellschaftszustands zu rechtfertigen.
- 8 Hegel analysiert bereits in seiner Geistphilosophie das Verhältnis von Herr und Knecht als Beziehung wechselseitiger Vermittlung verschiedener Stufen des Selbstbewusstseins (Hegel 1986a[1807], 150–155), um dann in seiner Rechtsphilosophie die Dialektik unterschiedlicher Klassen als unmittelbar politische Erscheinung zu thematisieren (Hegel 1986b[1821], §§ 243–246), welche die bürgerliche Gesellschaft über ihren gegenwärtigen Zustand hinaus und zur eigentlichen Staatlichkeit hintreiben werde. Bei Marx ist es namentlich die Dialektik der Produktionsverhältnisse, von der die geschichtliche Entwicklung in ihren sämtlichen Phasen maßgeblich bestimmt werde (Marx 2004[1848], 594–608), um schließlich in eine kommunistische Eigentumsordnung zu münden.

steht vielmehr die *Auflösung* jener Antagonismen: Eruiert wird der Ausweg einer strategischen Realpolitik bzw. einer absolutistischen Herrschaftsform, rekonstruiert wird der Übergang zu einem monarchisch vollendeten Staat bzw. zu einer klassenlosen Gesellschaft. Zentral sind stets jene *Zielzustände*, die durch die Schärfe der Auseinandersetzung moralisch gerechtfertigt bzw. historisch unvermeidlich werden sollen. Etwaige vorausgehende Eskalationen werden zwar als mögliche faktische Ereignisse in ein übergeordnetes theoretisches Schema eingefügt. Sie werden aber kaum in ihrer genauen Gestalt und ihrer spezifischen Dynamik als unmittelbar philosophische Gegenstände erschlossen.

Auf diese Weise sind Eskalationen für Philosophie und Ethik ein weitgehend externes Thema geblieben. Ihre Untersuchung wird den psychologischen und soziologischen Wissenschaften überlassen, deren Befunde zwar gelegentlich aufgegriffen, aber nicht spezifisch ergänzt werden. In einschlägigen Sammelbänden zur Thematik sind Philosophie und Ethik entsprechend nicht vertreten. Umgekehrt fehlt das Stichwort Eskalation in den gebräuchlichen philosophischen Nachschlagewerken.

Der wesentliche Grund für diese philosophische Abstinenz dürfte darin liegen, dass Eskalation zwar ein deskriptiv interessantes Phänomen sein mag, dass ihre ethische Bewertung indessen vergleichsweise unkontrovers und letztlich trivial ist: Eskalation ist schlecht. Sie wurzelt in übermäßigem Vergeltungsdrang, sie realisiert sich in inadäquaten Reaktionen, sie fordert unnötige Opfer. Entsprechend ist es für die drei Grundperspektiven normativer Ethik gleichermaßen banal wie unergiebig, Eskalation zu verurteilen: Als Tugendethiker erkennt man sofort die Schlechtigkeit eskalationsfördernder Charakterzüge. Im Aristotelischen Theorierahmen etwa hält der Eskalierende keine rechte Mitte in seiner konfliktbezogenen Affektstruktur und verfehlt dadurch insbesondere die Tugend der Sanftmut, als angemessener Balance zwischen (unversöhnlicher) Zornmütigkeit und (knechtischer) Zornlosigkeit.⁹ Der Deontologe kann eskalierende Konfliktführung unmittelbar als Pflichtverletzung kennzeichnen. Namentlich auf Kantischer Grundlage ist eine Maxime mit Eskalationspotential nicht gesetzestauglich, denn obgleich ein Weltgeschehen unter allseitiger Eskalation sicherlich denkbar sein mag, verträgt es sich doch nicht mit der in jener Maxime selbst angelegten Willensbestimmung (die vielmehr auf einseitige eigene Dominanz ausgerichtet ist) und kann folglich vom Handelnden nicht durch jene Maxime selbst gewollt werden (wie vom kategorischen Imperativ gefordert).¹⁰ Teleologen schließlich müssen die Folgen eskalierender Konfliktgestaltung negativ einschätzen. Nicht zuletzt in utilitaristischer Hinsicht erzielen Eskalationen bei weitem nicht das mögliche Maximum der Nutzensumme (das sich meist eher bei allseitiger Friedfertigkeit einstellen dürfte), sondern beschwören in erheblichem Umfang unnötiges Leid herauf (und damit eine ungünstige Gesamtbilanz von Lust und Unlust).¹¹

Vor diesem Hintergrund verwundert die bevorzugte Behandlung von Eskalation in den psychologischen und soziologischen Disziplinen ebenso wenig wie ihre weitgehende Ausblendung in Philosophie und Ethik: Ihre moralische Bewertung ist ebenso konsensual wie trivial. Umso vordringlicher erscheint ihre faktische Analyse. Namentlich Methoden zu ihrer Vermeidung oder Entschärfung scheinen von maßgeblichem instrumentellem Interesse zu sein.

2 Philosophische Horizonte

(1) Die folgenden Überlegungen werden dennoch versuchen, einige philosophisch-ethische Betrachtungen zum Phänomen der Eskalation beizusteuern: Sie wollen damit nicht in Konkurrenz zu psychologischen und soziologischen Untersuchungen treten oder gar einen Anspruch auf alleinige Deutungshoheit erheben. Aber sie wollen eine neue Perspektive auf das Geschehen eröffnen, um bestimmte, bislang vernachlässigte Gesichtspunkte des Phänomens in den Fokus zu rücken und gewisse Erscheinungen von Eskalationen mit alternativen, vielleicht aufschlussreichen Interpretationen zu versehen.

Dass ein solches Unterfangen bedeutsam sein könnte, ergibt sich zunächst aus der schlichten Beobachtung, dass Eskalation nicht nur moralische Bewertungen heraufbeschwört, sondern selbst massiv auf

⁹ Aristoteles NE, Buch II, Kap. 7, 1108a; Buch IV, Kap. 11, 1125b–1126b.

¹⁰ Kant 1965[1785], AA 421.

¹¹ Mill 2000[1861/71], Kap. II, 13.

moralischen Urteilen beruht: Eskalation lebt wesentlich vom Sprachspiel des Vorwurfs und der Heimzahlung. Sie verschreibt sich essentiell dem Vokabular der Gerechtigkeit und der Strafe.

Diese moralische Dimension ist so präsent in eskalierenden Verläufen, dass man oft zu dem Schluss kommen möchte, es wäre eigentlich besser, wenn die Beteiligten „weniger moralisch“ agierten. Moral scheint Eskalationen vorrangig anzuheizen, zuweilen sogar überhaupt erst entstehen zu lassen.¹² Eskalierende Prozesse sind ein prägnantes Beispiel dafür, dass Moral durchaus nicht nur kohäsiv, sondern hochgradig destruktiv wirken kann. Folglich schiene „ein geringeres Maß an Moralität“ oftmals wünschenswert, um Eskalationen von ihrer Lebensquelle abzuschneiden.¹³ Freilich ist dies selbst ein moralisches Urteil, kann also den Standpunkt der Moral nicht vollständig *aufheben*, sondern lediglich einen *anderen* Standpunkt der Moral anmahnen als jenen, der in der Eskalation selbst eingenommen wird. Zugleich hat man es allerdings mit der irritierenden Konstellation zu tun, dass jenes moralische Urteil *über* die Eskalation vergleichsweise simpel ist (nicht zuletzt weil es, wie skizziert, auf die einmütige Auskunft tugendethischer, deontologischer und teleologischer Bewertungsansätze rekurrieren kann), während die moralischen Verflechtungen *innerhalb* einer Eskalation sich als durchaus vielschichtig erweisen (wie nachfolgend darzustellen sein wird).

(2) Diese Konstellation lässt es – erstens – noch einmal besonders angeraten erscheinen, die ethische Analyse von Eskalationen eben nicht auf ihre *äußerliche Gesamtbewertung* zu beschränken, sondern auch ihre *inneren Mechanismen* einer ethischen Detailuntersuchung zuzuführen. Originär moralische Verstrickungen, wie sie im Binnengeschehen einer Eskalation anzutreffen sind, lassen sich nur mit gezielt ethischen Instrumentarien aufhellen, sobald sie ein gewisses Maß an Komplexität erreichen. Nicht zuletzt dürfte in dieser tieferen Komplexität ein wesentlicher Grund für ihr unablässiges Voranschreiten zu suchen sein: Eskalationen erzeugen einen beständigen *moralischen Überschuss*, und dieser ist es, der hinter ihrer *faktischen Fortentwicklung* steht.

Eine solche Untersuchung ist ihrem Gegenstand nach sicherlich der *deskriptiven Ethik* zuzurechnen: Im weitesten Sinne gehört sie in das Feld von Moralpsychologie bzw. Moralsoziologie. Sie muss aber in ihrem Vorgehen vorrangig Kategorien der *normativen Ethik* bemühen: Deren besondere Beanspruchung und Beziehung erkennt sie als wesentlichen Motor von Eskalationen und muss sich daher auch im eigentlichen Sinne als Moralphilosophie um die angemessene Rekonstruktion jener Kategorien bemühen. Dass und wie diese Kategorien von den Teilnehmenden explizit oder implizit verwendet werden, mag eine psychologische oder soziologische Frage sein, die entsprechend empirisch-fachwissenschaftlich zu beantworten ist. Die interne Logik, die jenen psychosozialen Rekursen unterliegt, ist indessen originär normativer Art und bedarf daher einer ethisch-philosophischen Aufhellung, während sie in empirischen Analysen entweder gänzlich unbeachtet bleibt oder nur unzureichend entschlüsselt wird.

Die erwähnte Konstellation von trivialer Gesamtbeurteilung und vertrackter Detailbeschaffenheit mag dabei – zweitens – nicht allein eine verschärfte Aufforderung beinhalten, Eskalationen *theoretisch philosophisch zu reflektieren*, sondern zudem eine gute Erklärung dafür liefern, weshalb Eskalationen *praktisch derart beständig sind*. Wie erwähnt dürfte es die *normative Beschaffenheit* von Eskalationen sein, die ihren psychosozialen Mechanismen überhaupt erst die wesentliche Grundlage gibt, ihr moralisches Vortreiben, das ihre faktische Fortsetzung bedingt. Ganz ähnlich dürfte es aber auch gerade das *normative Ungleichgewicht* zwischen jener komplexen internen Dynamik und deren simpler externer Verurteilung sein, das seinerseits zur weiteren Verstetigung von Eskalationen beiträgt: Eben das Missverhältnis zwischen der moralischen Verflechtung von Eskalationen einerseits und der moralischen Einfachheit ihrer Bewertung andererseits mag hinter ihrer bedrückenden Stabilität stehen, womit wiederum eine ursprünglich philosophische Sachlage wesentlicher Erklärungsgrund für eine vertraute psychosoziale Erscheinung wäre.

Diese These ist womöglich wenig gewagt: Eskalationen zeichnen sich oftmals dadurch aus, dass die *Außenstehenden* sich in ebenso gutgemeinten wie einfältigen Begrenzungsappellen ergehen, während die

12 So betont Kim in psychologischer Perspektive, wie elementar Eskalationen auf der Erfahrung moralischer Herabsetzung durch einen Aggressor und dem Bedürfnis nach Wiederherstellung verlorener Selbstachtung beruhen (Kim 2005, 143–145).

13 Entsprechend hebt Luhmann in soziologischer Hinsicht hervor, welches Konfliktpotential der Moral zukommt und wie schädlich sie für den Zusammenhalt einer Gesellschaft sein kann (Luhmann 1984, 317–325; 1998, 396–405).

Teilnehmer ebenso besinnungslose wie aufwendige Gedankenkreise in Gang halten. Beide Seiten stehen sich hierdurch regelmäßig in tiefem Unverständnis gegenüber, und nicht selten führt der Austausch statt zur allmählichen Aufweichung sogar zur weiteren Zementierung des bestehenden Konflikts: Die *Zuschauer* geraten in die Rolle der zwar wohlmeinenden, aber letztlich naiven Besänftiger, während die *Beteiligten* den Part der zwar unbelehrbaren, aber eben auch tiefer blickenden Betroffenen spielen. Diese unfruchtbare Gegenüberstellung, die nunmehr nicht allein die aktiv Streitenden, sondern auch die potentiellen Vermittler erfasst, dürfte in nicht unerheblichem Maße dazu beitragen, dass Eskalationen derart robust sind. Sie beruht aber einmal mehr auf einer tieferen ethischen Beziehung, nämlich der Imbalance zwischen interner normativer Verfasstheit und externer normativer Beurteilung von Eskalationen.

Es gibt somit Grund zu der Annahme, dass eine ethische Untersuchung einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von Eskalationen leisten kann. Nicht zuletzt scheinen bestimmte paradoxe Strukturen, die in Eskalationen zu beobachten sind, in einer normativen Perspektive aufschlussreiche Deutungen erfahren zu können. Hierzu gehört etwa das Phänomen, dass jede Konfliktpartei mit ihren eigenen Schlägen die gegnerische Seite von weiteren Reaktionen *abhalten* zu wollen scheint, tatsächlich aber fast immer das genaue Gegenteil dieser mutmaßlichen Zielsetzung *erreicht*. Dieser Effekt wird in empirischen Untersuchungen durchaus erwähnt. Er erfährt aber keine weitere Kommentierung und erscheint somit lediglich als *fehlerhafte Kalkulation* seitens der Beteiligten.¹⁴ In der folgenden normativen Rekonstruktion wird er womöglich besser verständlich werden, nämlich als Folge einer *irrtümlichen Einstufung*, bei welcher der eigene Schlag zwar (anderen oder auch sich selbst gegenüber) als präventive Maßnahme gerechtfertigt wird, schon vom Ansatz her aber (uneingestanden oder sogar völlig unbewusst) jeglicher präventiver Logik zuwiderläuft. Ähnliches gilt für die Beobachtung, dass die Parteien mit ihren jeweiligen Schlägen eine Art von *Ausgleich* anzuzielen scheinen, tatsächlich aber in ein beständiges *Überbieten* von Aktionen und Gegenaktionen geraten. Auch diese Struktur wird in empirischen Betrachtungen allemal wahrgenommen. Wieder bleibt es aber bei verkürzten Interpretationen, indem ein Aufeinandertreffen *alternativer Bestrebungen* vermutet wird, nämlich entweder retributiver (und damit angeblich ausgleichender) oder aber präventiver (und damit angeblich überbietender) Strafabsichten.¹⁵ Eine dezidiert ethische Analyse kann diese seltsame Kombination, das scheinbare Ziel der Gleichheit und das ständige Erzeugen eines Überschusses, demgegenüber als ein logisch *zusammenhängendes Phänomen* rekonstruieren, das mit präventiver Logik von Beginn an nichts zu tun hat und letztlich in einem Verfehlen auch der retributiven Logik wurzelt.

(3) Ein solcher ethischer Zugang nimmt Eskalationen aus einer ganz eigenen Perspektive wahr. Insbesondere postuliert er als charakteristisches Moment von Eskalationen eine spezifisch normative Dynamik: Kennzeichnend für Eskalationen, so lautet die Kernthese, ist eine prägende Erfahrung *fremden Unrechts* (d. h. eines Unrechts, das der „eigenen Seite“ von der „anderen Seite“ zugefügt wurde) und ein resultierendes Bedürfnis nach *eigenem Unrecht* (d. h. nach einem Unrecht, das man nun dem Gegner im Sinne einer Erwidderung auf seine Aktion antun will). Weniger radikale Erlebnisse und Vorsätze, wie sie von empirischen Modellen beispielsweise in frühen Eskalationsstufen ausgemacht werden, erscheinen demgegenüber als bloße Reduktionsformen dieser ursprünglichen Eskalationsgestalt. Die verbreitete Grundauffassung von Eskalation als permanentes Verstärken von Gewaltmaßnahmen erfährt in dieser ethischen Sichtweise eine erste verständliche Interpretation: In solchem Verhalten geht es den Beteiligten jeweils darum, den vorausgehenden Schlag des Gegners in *quantitativer Hinsicht* dermaßen zu übertreffen, dass sich durch eben diese *übermäßige Heftigkeit* das gewünschte eigene Unrecht einstellt. Indessen kann sich jenes kennzeichnende Bedürfnis nach eigenem Unrecht auch in *qualitativer Weise* Bahn brechen: Dies ist dann der Fall, wenn die Konfliktparteien die Schädigung und Tötung *unschuldiger Personen* auf der jeweils anderen Seite zum Ziel haben.

Empirische Ansätze werden diese Deutungen nicht als substantielle Bestimmungen, sondern allenfalls als punktuelle Aufdeckungen akzidenteller Aspekte von Eskalationen gelten lassen: Bedürfnis nach eigenem Unrecht oder Schädigung unschuldiger Personen sind in ihrer Perspektive allenfalls sekundäre Begleitphänomene der eigentlichen kausalen Wirkmechanismen. Die hier vorgetragene normative Interpretation wird

14 Vgl. Zartman/Faure 2005, 295.

15 Vgl. Kim 2005, 145–147.

diese Sichtweise umkehren: Sie wird in eskalierenden Dynamiken eine moralische Tiefenstruktur geltend machen, der gegenüber sich vertraute psychosoziale Mechanismen als bloße Epiphänomene darstellen. Es muss nicht geklärt werden, welche dieser Perspektiven im Recht ist, solange beide Ansätze ihren jeweiligen Beitrag dazu leisten, das Verständnis von Eskalationen in der Tiefe und in der Breite zu verbessern. Selbst wenn die folgenden Überlegungen nur einen bestimmten Typ oder gewisse Merkmale von Eskalationen erfassen sollten, hätten sie daher ihren Sinn und ihre Berechtigung: Eskalationen scheinen erstens über eine *erhebliche Eigendynamik* zu verfügen, der sich Individuen und Kollektive kaum zu entziehen vermögen, und zweitens wesentlich auf *normative Kategorien* zu rekurrieren, in denen es um Vorwurf und Heimzahlung geht. Dieser Zusammenhang macht es nicht unglaublich, dass eine *ethische Untersuchung* eben ihrer *normativen Dynamik* wichtig sein könnte, um das Geschehen besser zu begreifen.

3 Eskalation und Gerechtigkeit

(1) Eskalationen nehmen typischerweise auf normative Kategorien Bezug, genauer auf Konzepte aus dem Umkreis der Gerechtigkeit. Die Beteiligten bewegen sich fast durchweg in einem Denken und Reden, das von Vorstellungen und Begriffen wie Schuld und Strafe, Vergeltung und Verhinderung bestimmt ist. Diese Beanspruchung moralischer Konzeptionen ist jedoch zutiefst brüchig. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass Eskalationen ihrem eigentlichen Wesen nach gerade in der Überschreitung jener Gehalte bestehen.

Damit ist *nicht* gemeint, dass Eskalationen nach *externen* tugendethischen, deontologischen oder teleologischen Maßstäben böse, falsch bzw. schlecht wären. Mit einer solchen Bilanz bliebe man bei den oben erwähnten *äußerlichen Urteilen* stehen, die in ihrer moralischen Unbedarftheit zwar durchaus korrekt sein mögen, aber für die innere Komplexität eskalierenden Verhaltens unsensibel bleiben. Es heißt vielmehr, dass Eskalationen gerade jene Konzepte *verzerrten*, auf die sich die Beteiligten in ihrem eigenen Selbstverständnis und in ihrer eigenen Situationswahrnehmung *berufen*. Und eben in dieser Verzerrung der eigenen normativen Fixpunkte liegt die *tieferen Dynamik* von Eskalationen maßgeblich begründet.

Eskalation ist, bei allem erklärten Appell an Gerechtigkeit, durch einen bestimmenden Drang nach Ungerechtigkeit geprägt. Die ursprüngliche Natur des Eskalierenden liegt gerade darin, einerseits verbal Gerechtigkeit zu reklamieren, andererseits aktiv die Ungerechtigkeit zu suchen. Wie diese Diskrepanz internalisiert wird, ob die eigenen Beweggründe unbewusst bleiben, ob sie durch geeignete Propaganda verschleiert werden, wäre durch psychologische oder soziologische Untersuchungen zu klären. Für die philosophische Betrachtung ist allein wichtig, jene Unstimmigkeit als Phänomenbestand aufzuweisen, d. h. erstens zu erläutern, dass die beanspruchte Gerechtigkeit in Aktionen der Eskalation *objektiv verfehlt* wird, und zweitens einsichtig zu machen, dass genau diese Verletzung der deklarierten Gerechtigkeit das Wesen der Eskalation *subjektiv ausmacht*.

Diese These lässt sich am besten erhärten, indem man sich an einem hinreichend konkreten, zugleich aber typischen Eskalationsszenario orientiert. Man betrachte daher als Beispiel folgende, aus jüngeren politischen Entwicklungen vertraute Konstellation, in der staatliche und terroristische Akteure sich in einem eskalierenden Konfliktgeschehen gegenüberstehen: Von staatlicher Seite werden gezielt Familien von Terroristen zur Rechenschaft gezogen. Ausweisungen werden eingeleitet, Häuser werden zerstört, ohne dass nachgewiesen oder auch nur behauptet würde, dass diese Angehörigen die fraglichen Terrorakte selbst befürwortet geschweige denn unterstützt hätten. Von terroristischer Seite wiederum werden Selbstmordattentate mit erheblichen Opfern unter Zivilisten verübt. Diese Anschläge richten sich keineswegs gegen offizielle Stellen, sondern treffen bewusst und beabsichtigt Unbeteiligte. Dieses Szenario wird als repräsentative Form einer politischen Eskalation herhalten dürfen und lässt dabei zwei wesentliche Eckpunkte von Eskalationen in prägnanter Weise zutage treten: Zum einen kann keine Seite geltend machen, ihre Aktionen hätten eine *objektive Rechtfertigung*, auch wenn dieser Anspruch regelmäßig erhoben wird, zum anderen zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass es wohl gerade das Verfehlen dieser Rechtfertigung ist, welche die *subjektive Dynamik* des Geschehens ausmacht.

(2) Die skizzierten Aktivitäten lassen sich nicht ernsthaft als Formen von *Prävention* begründen. Zwar mag diese Logik mitunter zu ihrer Rechtfertigung bemüht werden. Insbesondere die staatlichen Aktionen könnten als, wenngleich extreme, so doch unter den gegebenen Umständen legitime *Schutzmaßnahmen*

dargestellt werden, die über das Instrument der Abschreckung die Sicherheit der Bevölkerung erhöhen sollen: Kausal betrachtet sollen sie einschüchternde Wirkung auf potentielle Attentäter entfalten, indem diese um ihre Familien fürchten und so von ihrem Vorhaben abgebracht werden. Interaktiv gedeutet sollen sie die andere Seite zum Einlenken bewegen, indem die indirekte Schädigung der eigenen Angehörigen als zu hoher Preis erschiene und geplante Anschläge daher keine vernünftige Option innerhalb der eigenen Präferenzstruktur mehr darstellten.

Tatsächlich sind derartige Begründungen aber höchst unglaubwürdig: Alle Erfahrung zeigt, dass Maßnahmen der beschriebenen Art die andere Seite kaum je von ihren Vorsätzen abbringen. Im Gegenteil, solange die andere Partei nicht völlig vernichtet wird, findet sie sich durch solche Aktionen in aller Regel nur zu umso heftigeren Gegenreaktionen provoziert. Diese notwendig *negativen Effekte* widersprechen jeder Legitimation als Präventionsmaßnahmen, die als solche einer Beendigung des Konflikts zu dienen hätten. Dabei liegen diese negativen Effekte dermaßen deutlich auf der Hand, dass ihre Leugnung kaum als Irrtum oder Fehlkalkulation, sondern letztlich nur als Unaufrichtigkeit oder allenfalls als Selbstbetrug zu werten sein dürfte: Jedem Beteiligten, so die hier vertretene These, *ist eigentlich klar*, dass er mit seiner Aktion keine weitere Gewalt der anderen Seite verhindern kann, und diese Verhinderung ist auch gar nicht sein Ziel. Daher finden jene Maßnahmen nicht nur in objektiv-normativer Hinsicht keine präventive Rechtfertigung. Eine solche Rechtfertigung entspricht tatsächlich auch nicht der subjektiv-motivationalen Struktur der Beteiligten, wie sehr sie dies auch zuweilen gegenüber anderen oder sogar gegenüber sich selbst beteuern mögen.¹⁶

Ein paralleles Problem stellt sich bei der zweiten möglichen Begründung der skizzierten Eskalationsschritte, nämlich als Formen der *Retribution*. Zunächst scheint eine solche retributive Deutung, gerade wenn eine präventive Rechtfertigung scheitert, vergleichsweise nahezuliegen. Nicht zuletzt die terroristischen Aktivitäten werden mitunter, statt als ernsthafte Versuche der Verhinderung künftiger staatlicher Gewalt, als gezielte *Vergeltungsschläge* dargestellt: Als unumgängliche Replik auf das staatliche Unrecht sollen sie den Charakter einer Strafsanktion tragen, die nicht künftiges Unrecht verhindern, sondern auf vergangenes Unrecht antworten will. Als angemessene Heimzahlung für die verübten Verbrechen besteht ihr Ziel angeblich nicht darin, den Gegner von künftigen Untaten abzuhalten, sondern allein darin, ihn für seine vergangenen Untaten büßen zu lassen.

Auch diese Rechtfertigung ist indessen nicht haltbar: Zwar sollte die Logik der Vergeltung keineswegs vorschnell als atavistischer Reflex abgetan werden, der einem modernen Strafverständnis notwendig zuwiderliefe, welches seinerseits allein auf Erziehung und Abschreckung gegründet wäre. Es spricht Eines dafür, dass zumindest schwere Vergehen nicht ungesühnt hingenommen werden dürfen und eine retributive Replik auf sie auch dann angezeigt ist, wenn keine präventiven Effekte zu erwarten sind. Aber die skizzierten Maßnahmen laufen dieser Logik in schärfster Form zuwider, indem sie *Unschuldige treffen*, während sich Vergeltung selbstverständlich nur gegen Übeltäter richten darf. Dass es in den geschilderten Szenarien üblich ist, die jeweiligen Opfer mit geeigneten Konstruktionen in Sippenhaft zu nehmen, ist dabei ein ebenso durchschaubares wie oberflächliches Manöver: Jeder Teilnehmer an den fraglichen Eskalationsschritten, so wird hier dafürgehalten, *weiß ganz genau*, dass er mit seinem Tun Unschuldige trifft, und dieser Effekt entspricht auch genau seiner Absicht. Folglich ist sein Handeln nicht nur in objektiv-normativer Perspektive unvereinbar mit einem retributiven Vorsatz. Vielmehr stimmt dieser Vorsatz auch nicht mit seiner subjektiv-motivationalen Disposition überein, wie sehr er die entsprechende Rhetorik auch nach außen oder nach innen bemühen mag.¹⁷

16 Ebenso bedenklich ist natürlich, dass die beschriebenen Eskalationsschritte Unschuldige treffen. Dies ist allerdings kein Aspekt, der gegen die Einstufung als Prävention spräche: Prävention kann sich, sowohl im Modus der *Spezialprävention* als auch im Modus der *Generalprävention*, durchaus gegen Unschuldige richten, etwa in Form von Überwachungsmaßnahmen oder von Zugangssperren. Dass die skizzierten Aktionen diesbezüglich bei Weitem über das Maß des Erlaubten hinausgehen dürften, mag eine verfehlt *relative Abwägung* von solcher Prävention, nicht aber eine falsche *kategoriale Einstufung als Prävention* anzeigen.

17 Gewiss ist zudem problematisch, dass derartige Eskalationsschritte negative Effekte haben. Dieser Gesichtspunkt ist indessen irrelevant, wenn es um die Deutung als Retribution geht: Retribution zielt auf Sühne für das *Geschehene*, nicht auf Beeinflussung des *Kommenden*. Allenfalls mag sie ein gewisses Interesse an Schuldeinsicht und Reue auf Seiten des Täters nehmen, insbesondere wenn neben dem Aspekt der *Vergeltung* auch der Gedanke der *Vergebung* eingebunden wird, aber diese Komponente ist nicht unerlässlich für Retribution, die sich ohne Weiteres auch gegen Uneinsichtige richten kann.

(3) Unter die Überschrift der Gerechtigkeit wird man die skizzierten Eskalationsschritte folglich kaum bringen können, wie sehr die Beteiligten diesen Titel auch beanspruchen mögen. Weder als Präventionsmaßnahmen noch als Retributionsversuche lassen sich ihre Aktionen glaubhaft vertreten, in objektiv-normativer Hinsicht ebenso wenig wie in subjektiv-motivationaler Hinsicht.¹⁸ Indessen ist ihr Rekurs auf die Gerechtigkeit auch nicht völlig leer, als bloßes Verfehlen trotz anderslautender Rhetorik. Vielmehr greifen sie den Gedanken der Gerechtigkeit in einer besonderen negativen Form auf, indem sie ihn zum einen zugrunde legen, in der nachdrücklichen Überzeugung erlittenen Unrechts, und ihn zum anderen pervertieren, in einem hieraus genährten Bedürfnis nach neuem Unrecht.¹⁹

Der Eskalierende in dem skizzierten Szenario ist zutiefst geprägt durch die Erfahrung *fremden Unrechts*. Diese Erfahrung mag real oder unreal sein, Letzteres vor allem wenn sie auf fehlerhafter Information oder unangemessener Interpretation beruht. In jedem Fall aber handelt es sich um eine *markante Erfahrung*, von deren Realität und Qualität zumindest der Betroffene selbst zutiefst überzeugt ist. Überdies ist sie in ihrem Geschehensein so eindrücklich, dass sie den Blick des Eskalierenden nicht in die *Zukunft* richtet, sondern in der *Vergangenheit* festhält. Der Eskalierende ist nicht von der Frage möglicher künftiger Wiederholung bewegt, sondern ganz auf das Erlebnis eines unerhörten vergangenen Ereignisses fokussiert. Schon deshalb nimmt er kein originäres Interesse an Prävention, also der Verhinderung künftiger Übergriffe, sondern scheint zunächst eher dem leitenden Gedanken der Retribution zu folgen, die ebenfalls durch den Fokus auf das vergangene Geschehen bestimmt ist. Auf den ersten Blick ist er sogar wesentlich vom Konzept der Vergeltung beherrscht: Vollständige Heimzahlung, *lückenlose Vergeltung* ohne anteilige Vergebung, scheint sein maßgeblicher Vorsatz zu sein.

Nun wähnt der Eskalierende in dem skizzierten Szenario aber die eigene Partei *als Unschuldige* getroffen. Auch diese Wahrnehmung mag unberechtigt oder berechtigt sein, Letzteres etwa wenn die andere Seite in der Tat als Erste zugeschlagen hat, oder aber wenn unbeteiligte Angehörige oder ahnungslose Zivilisten Ziel des Angriffs waren. Damit steht er jedoch vor dem Problem, dass er die gewünschte vollständige Heimzahlung nur erringen kann, wenn er die andere Partei ebenfalls *als Unschuldige* trifft. Den Aggressor selbst zu verfolgen, zu schädigen, zu töten, kann hierzu augenscheinlich nicht genügen, da dieser ja seinerseits schuldig *ist* und folglich nicht mehr *derart* getroffen werden kann, wie man die eigene Partei im vorangehenden Unrecht getroffen sieht. Der offenbar einzige Ausweg besteht darin, nun wiederum seine unschuldigen Angehörigen oder Zivilisten heimzusuchen. Auf diesem Weg lässt er sich in gleicher Weise treffen, wie man selbst von ihm getroffen wurde. Ein solcher Vorsatz überschreitet indessen den Rahmen aller Retribution, auch wenn er seiner ursprünglichen Richtung nach von ihr seinen Ausgang genommen zu haben scheint: Die Schädigung Unschuldiger ist nicht mit dem Gedanken der Vergeltung zu vereinbaren, welcher allemal im Bereich der Gerechtigkeit verbleibt, sondern lässt jegliche Gerechtigkeit hinter sich, um *eigenes Unrecht* zu begehen.

Nach Auffassung der vorliegenden Arbeit ist es dieses Muster, dem die Beteiligten von Eskalationen im Wesentlichen folgen: Dass in Eskalationen geschehenes Unrecht mit neuem Unrecht beantwortet wird, dürfte dabei wenig kontrovers sein. Hier wird indessen dafürgehalten, dass dieser Befund keine nachträgliche moralische Bewertung eines unabhängigen psychosozialen Kausalgeschehens darstellt. Vielmehr wird umgekehrt behauptet, dass dieses normative Verhältnis die eigentliche Bezugsstruktur bildet, welche allen psychosozialen Geschehnissen unterliegt und ihnen ihre verhängnisvolle Dynamik verleiht.

18 Gerade in diesem Zusammenhang scheinen empirisch verankerte Untersuchungen zuweilen wesentliche Interpretationsfehler zu begehen: Zwar erkennen sie den moralischen Horizont eskalierenden Verhaltens gelegentlich an, erläutern diesen aber zu unbedarft im Vokabular von Prävention und Retribution. Selbst wo sie den spezifischen Rachecharakter von Eskalationen bemerken, grenzen sie diesen nicht klar von jenen beiden Gerechtigkeitsgestalten der Verhinderung bzw. der Vergeltung ab (vgl. Kim 2005, 145 f.).

19 Auch an dieser Stelle neigen faktisch orientierte Darstellungen mitunter zu verkürzten Deutungen: Zwar identifizieren sie manchmal das Erlebnis fremden Unrechts als wesentliche Komponente von Eskalationen, vernachlässigen aber das Bedürfnis nach eigenem Unrecht als Folge dieser Erfahrung. Sie machen die Wiederherstellung von Selbstachtung als zentrales Motiv eskalierenden Verhaltens aus, übersehen aber den Übergriff auf Unschuldige als charakteristische Intention (vgl. Kim 2005, 141–145).

Immerhin ergibt sich auf dieser Grundlage bereits eine Deutungsoption für die beiden oben erwähnten Paradoxien, die mit Eskalationen typischerweise einhergehen: Dass erstens der eigene Schlag den Gegner von weiteren Maßnahmen abhalten zu sollen scheint, in Wirklichkeit aber stets neue Gegenschläge der anderen Seite provoziert, liegt in dieser normativen Perspektive schlichtweg daran, dass Eskalation zwar an der Oberfläche die präventive Logik der Verhinderung zitieren mag, ihr in Wahrheit jedoch schon vom Ansatz her zuwiderläuft. Dass zweitens der eigene Schlag von einem Grundbestreben nach Gleichheit geleitet sein mag, tatsächlich aber sofort einen neuen Überschuss an Unabgegoltenem erzeugt, erklärt sich in dieser normativen Hinsicht gerade daraus, dass Eskalation zwar der Tendenz nach dem retributiven Konzept der Vergeltung nähersteht, es aber ebenfalls in wesentlicher Hinsicht verfehlt. Diese Zusammenhänge sind in den folgenden Abschnitten zu vertiefen.

4 Logik der Rache

(1) Im Gegensatz zu jeder Strafe, sei sie präventiv zur Verhinderung künftigen Unrechts oder retributiv zur Vergeltung vergangenen Unrechts angelegt, wurzelt Eskalation in der Beantwortung fremden Unrechts durch eigenes Unrecht. Wie sehr in eskalierenden Konflikten daher auch das Vokabular der Gerechtigkeit bemüht werden mag, zum einen in der womöglich korrekten Auffassung fremder Aktionen als Unrecht, zum anderen in der definitiv verkehrten Präsentation eigenen Unrechts als Strafmaßnahme, der Rahmen der Gerechtigkeit wird in ihnen regelmäßig überschritten. Stattdessen wird die Logik der *Rache* befolgt. Denn es ist gerade konstitutiv für Rache, zwar einerseits im Gestus der Gerechtigkeit aufzutreten und deren Perspektiven dem äußeren Anschein nach zu übernehmen, andererseits aber sowohl im objektiven Tun als auch der subjektiven Intention nach die Grenzen jeder Gerechtigkeit zu sprengen.

Der Rächende ist ernsthaft von der Existenz des fremden Unrechts überzeugt, und dies möglicherweise begründet. Er mag auch die eigenen Maßnahmen zuweilen als Prävention oder als Retribution etikettieren, und dies vielleicht sogar mit äußerem Erfolg und innerer Überzeugung. Tatsächlich aber fallen seine objektiven Handlungen und auch seine subjektiven Gesinnungen aus jedem Konzept der Gerechtigkeit und damit auch aus jedem Begriff von Strafe heraus. Denn er *verübt* eigenes Unrecht, was niemals Bestandteil von Gerechtigkeit oder Strafe sein kann, und er *bedarf* dieses eigenen Unrechts auch, weil er nur so seinen Zorn über das fremde Unrecht stillen kann.²⁰

Sicherlich *sieht* er das Unrecht nur in den Aktionen *der gegnerischen Partei*, etwa in deren erstem Schlag oder in deren Tötung von Angehörigen oder Zivilisten. Aber tatsächlich *braucht* er ein entsprechendes Unrecht nun auch seinerseits, wie sehr er dies auch nach außen und vor sich selbst verstellen mag, weil er nur mit seiner Verübung das fremde Unrecht *in gleicher Weise* beantworten kann. Der Kern der Eskalation ist ein objektiv zutiefst verfehelter und subjektiv nur halb bewusster Glaube, man habe durch das fremde Unrecht einen Anspruch auf eigenes Unrecht erworben. Indem dieses als Heimzahlung intendiert ist, soll es die andere Partei zu spüren bekommen, und indem es deren Unrecht beantworten soll, muss es selbst ein Unrecht sein.

Dieser Prozess kennt per se kein Ende, weil auch das neue Unrecht nach entsprechender Entgegnung verlangt. Zwar wurde es selbst als Replik auf das vergangene Unrecht verübt, aber diese Replik fiel eben vollständig aus. Somit steht es nun seinerseits als etwas Ungerechtfertigtes im Raum, das erneut nach Antwort verlangt. Nicht zuletzt hierin liegt der Unterschied zur Prävention, die nachfolgendes Unrecht ausdrücklich *verhindern* und nicht provozieren soll, und ebenso zur Retribution, die vergangenes Unrecht *beschließen* und keineswegs perpetuieren will.²¹

20 Agamben unterstellt diese Rachefigur jeglicher Rechtsordnung: Ihm zufolge liegt der Sinn jeder juristischen Replik in der „Wiederholung derselben Handlung“, nicht in der „Sanktion einer Überschreitung“ (Agamben 1995, 36 f.). Es braucht hier nicht erwogen zu werden, inwieweit diese Behauptung gerechtfertigt ist und entsprechend das Rachemotiv auch im offiziellen Strafvollzug *de facto* stets wirksam ist. Es genügt festzuhalten, dass Gerechtigkeit bzw. Strafe, im präventiven wie im retributiven Verständnis, *de iure* von der Rache klar unterschieden ist und dass Letztere das Wesen der Eskalation ausmacht.

21 Hegel sieht genau hierin die entscheidende Differenz zwischen Rache und Strafe: Während erstere als Tat des besonderen Willens immer nur „eine neue Verletzung“ darstellt und somit in den Modus der Wiederholung verfällt, qualifiziert sich letztere als Ausdruck des allgemeinen Willens und entgeht daher als wahre Aufhebung des Verbrechens jenem „Progreß ins

(2) Diese Zusammenhänge lassen sich an dem Diktum „Wie du mir, so ich dir“ eindrücklich nachzeichnen. Jener Spruch dürfte die typische Haltung von Teilnehmern einer Eskalation korrekt wiedergeben. Zugleich bildet sich in ihm die skizzierte Unabschließbarkeit der Rachelogik deutlich ab. Denn die scheinbare Gleichheit, auf welche der Spruch abzielen scheint, ist ihrer Natur nach nicht erreichbar.²²

Wenn man nämlich dem anderen in rein *faktischer* Hinsicht antut, was er selbst einem angetan hat, so trifft man ihn eben nicht in *moralischem* Sinne so, wie man selbst von ihm getroffen wurde. Schließlich war man selbst unschuldig, insoweit man seinem vorangehenden Unrecht ausgesetzt war. Er aber ist nun schuldig, indem er diese ungerechte Tat begangen hat. Eine bloße Entgegnung mit einer gleich harten Maßnahme könnte daher niemals erreichen, dass man den anderen tatsächlich *so* heimsucht, *wie* man selbst von ihm heimgesucht wurde.

Die einfachste Option, dieses Missverhältnis zu korrigieren, liegt wohl darin, dem anderen seine Untat wesentlich *härter* heimzuzahlen: Sein Unrecht, das einem Unschuldigen galt, muss eben mit *einem deutlich heftigeren Gegenschlag* beantwortet werden, wenn dieser ihn nun unvermeidlich als Schuldigen trifft. Hierdurch kann man das gewünschte neue Unrecht erzeugen, um das vergangene Unrecht wirklich in moralisch *gleicher* Weise zu beantworten: Gewissermaßen kann man den Täter doch als Unschuldigen treffen, indem man ihn *über das gerechte Maß* hinaus straft.

Diese erste Reaktionsmöglichkeit, bei der die entstandene Imbalance durch ein gezieltes Übermaß ausgeglichen werden soll, läuft auf eine Eskalation im verbreiteten Wortsinne hinaus, als stufenweise *Verschärfung* von gegenseitigen Schlägen, wie sie nicht zuletzt im persönlichen Bereich begegnet: Ich kann dir nur *so* tun, wie du zuvor mir getan hast, indem ich dir *mehr* tue, als du mir getan hast. Erkennbar hat man es noch mit einem *Derivat der Retribution* zu tun: Die Strafe wird am Täter verübt, also *qualitativ* an der richtigen Person, allerdings *quantitativ* in so überzogenem Maße, dass sich ein neues Unrecht ergibt.²³

Bereits diese Vorgehensweise ist aus sich selbst heraus nicht abschließbar: Indem der Täter über das gerechte Maß hinaus getroffen wird, begeht man ein erneutes Unrecht an ihm. Dieses wird er seinerseits mit einem noch heftigeren Gegenschlag beantworten, sofern er derselben Logik folgt. Ausgehend etwa von einem Moment, in dem die gegnerische Seite tatsächlich als Erste zugeschlagen und damit die eigene Seite als Unschuldige getroffen hat, pflanzt sich dieses initiale Unrecht fort. Es beschwört ein neuerliches Unrecht herauf, indem man den Gegner durch merkliche Übersteigerung der ihm geltenden Maßnahme seinerseits als Unschuldigen zu treffen sucht, und dieser Akt fordert gemäß der gleichen Überlegung wiederum eine noch heftigere Gegenreaktion der anderen Seite heraus.

Es gibt indessen eine weitere Option, wie man die gegnerische Partei als Unschuldige treffen kann, neben der *quantitativen* Weise durch gezieltes Überschreiten: Diese besteht darin, als Ziel der eigenen Gegenmaßnahme nicht den schuldigen Täter selbst, sondern *seine unschuldigen Angehörigen* zu wählen. Statt das Maß zu überziehen, wechselt man die Person, statt das Unrecht in exzessiver Übertreibung zu suchen, erzeugt man es durch *qualitative* Vertauschung: Man trifft immer noch die andere Partei, aber

Unendliche“ (Hegel 1986b[1821], § 102). Dies gilt zunächst für den präventiven Strafgedanken, für den das Übel der Strafe nicht Zweck, sondern allein Mittel ist, um den Täter selbst oder Dritte von weiteren Vergehen *abzuhalten*. Es gilt aber ebenso für die retributive Strafkonzption, der zufolge mit dem Verbrechen etwas Offenes, Unabgeholtenes, Klaffendes entstanden ist, das beantwortet werden muss, um hierdurch das entstandene Unrecht zu *annullieren*.

22 Die spieltheoretische Strategie „Tit for Tat“, die in der Analyse des Gefangenendilemmas eine wichtige Rolle spielt, teilt zwar den Namen und einige formale Eigenschaften mit dem Grundsatz „Wie du mir, so ich dir“. In der theoretischen Verortung und im Gehalt unterscheidet sie sich aber wesentlich von ihm: Insbesondere ist im rationalen Setting der Spieltheorie, bei der es allein um die Maximierung eigenen Gewinns geht, kein Raum für eine moralische Aufheizung durch die Erfahrung fremden Unrechts. Ebenso wenig kann eigenes Unrecht begangen werden, indem man Schläge über Gebühr verschärft oder auf Unschuldige ausdehnt. Wenn man hier von „Eskalation“ sprechen wollte, dann allenfalls in dem Sinne, dass es zu einer dauernden Defektion zweier Spielpartner kommen kann, die sich wechselseitig für die jeweils vorangehende Defektion „bestrafen“. Eine uferlose Ausweitung des Konflikts, aufgrund moralischer Vorwürfe und unter unmoralischer Rache, ist jedoch in diesem konzeptuellen Rahmen weder vorgesehen noch abbildbar (vgl. Axelrod 1984).

23 Auch Prävention und Retribution können den Täter durchaus härter heimsuchen, als er *selbst* agiert hat (und ebenso wohl weniger hart). Der Schritt zur Eskalation ist erst eingeleitet, wenn man ihn über das Maß hinaus trifft, das im Sinne von Verhinderung oder Vergeltung *gerecht* wäre (wie immer sich dies auch genauer bestimmen mag).

nun *deren unbeteiligte Mitglieder*, um sich auf diese Weise sehr wohl an der gegnerischen Seite zu rächen, aber in deren unschuldigen Gliedern das gewünschte eigene Unrecht zu verüben.

Diese zweite Reaktionsmöglichkeit, die das Unrecht statt im überzogenen Ausmaß im verfehlten Objekt sucht, führt zu Eskalationen einer radikaleren Form, nämlich als gezielte Heimsuchung von *Unschuldigen*, wie sie insbesondere im politischen Sektor verbreitet ist: Ich kann dir nur *so* tun, wie du zuvor mir getan hast, indem ich nicht dir *selbst*, sondern deinen Leuten tue, wie du zuvor mir getan hast, bzw. meinen Leuten. Diese Logik zieht die endgültige *Abkehr von aller Retribution* nach sich: Man trifft zwar das *gegnerische Kollektiv*, aber *unschuldige Individuen*, und dieses Vorgehen ist durch keinen Begriff von Strafe oder Vergeltung abgedeckt.²⁴

Auch auf diese Weise hat man eigenes Unrecht begangen, um das fremde Unrecht heimzuzahlen, und auch dieses Schema kennt aus sich selbst heraus keinen Abschluss: Altes und neues Unrecht, nun in ihrem jeweiligen Übergriff auf Unschuldige, neutralisieren sich nicht, sondern reproduzieren sich. Zwar mögen die faktische Illusion einer Beendigung und die moralische Täuschung einer Aufhebung gelegentlich wirksam sein, wenn eine Seite sich zum nächsten Eskalationsschritt entschließt. Aber tatsächlich ist der Gedanke völlig hinfällig, das Unrecht an einem Unschuldigen könne durch erneutes Unrecht an einem weiteren Unschuldigen getilgt werden. Und dieser normative Zusammenhang prägt sich in den empirischen Geschehnissen nur allzu deutlich aus, indem die Eskalation entlang dieses logischen Pfades unaufhaltsam weiterschreitet, über jeden vorgeblich letzten Schlag hinaus.

(3) Das religiöse Diktum „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ lässt jene instabile Logik einer vorgeblichen Gleichheit ebenfalls erkennen. In der üblichen Interpretation gilt diese Wendung zwar gemeinhin als Ausdruck einer primitiven Strafgerechtigkeit, bei der ohne tiefere Begründung ein exaktes Gleichmaß von Vergehen und Sanktion gefordert wird. Subtilere Deutungen sehen in ihr einen Versuch, Eskalationen durch bewusste Setzung einer Obergrenze von legitimen Gegenschlägen einzudämmen. Tatsächlich dürfte der Spruch aber, jedenfalls sofern er als unmittelbare Maxime eigenen Handelns herangezogen wird, weder einen nachvollziehbaren Strafgrundsatz noch eine glaubhafte Eskalationsbegrenzung abgeben, sondern wiederum über das scheinbar gerechte Maß und die angeblich gesetzte Grenze permanent hinausdrängen.²⁵

Der Spruch bewegt sich anscheinend auf einer rein *faktischen* Ebene. Anders als „Wie du mir, so ich dir“ enthält er nicht einmal ein „so“ und ein „wie“, an das sich Überlegungen zur *moralischen* Stellung der beiden Konfliktparteien knüpfen könnten, sondern schreibt unmittelbar vor, „Auge um Auge“ und „Zahn um Zahn“ aufzurechnen. Das ändert indessen nichts daran, dass auch diese Vorschrift eine *gerechtfertigte* Balance zum Ausdruck bringen will. Und diese Balance will sich nicht *einstellen*, gleich ob man die fragliche Aufrechnung als Maßstab für gerechte Strafe oder als Begrenzung drohender Eskalation auffassen wollte.

Als Grundsatz der *präventiven* Gerechtigkeit dürfte die Heimzahlung in gleichem Umfang erkennbar sinnlos sein: Man wird kaum je einen adäquaten oder auch vollständigen Schutz vor Verbrechen erzielen,

24 Prävention kann sich zwar gegen Unschuldige richten, aber nur in sehr begrenztem Umfang, und zudem *niemals* gemäß dem Motto „Wie du mir, so ich dir“ (weil dieses Motto ohnehin keinen präventiven Sinngehalt vermittelt). Retribution hingegen richtet sich nur gegen Schuldige, wie scharf ihre Maßnahmen auch ausfallen mögen, und folglich eben *auch* nicht nach der Maßgabe „Wie du mir, so ich dir“ (obwohl diese Maßgabe oberflächlich nach einer retributiven Logik klingen mag).

25 Im Folgenden wird der Spruch mithin als direktes Prinzip menschlichen Handelns analysiert. Dies lässt unbenommen, dass sich ihm aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven stark abweichende Botschaften abgewinnen lassen: In der klassisch-christlichen Deutung wird er bekanntlich als Aufforderung zu einer mechanischen Vergeltung gelesen, welche die jüdische Vorstellung von Gerechtigkeit beherrscht habe und der es am jesuanischen Gebot der Vergebung gemangelt habe. In historisch-kritischen Interpretationen wird demgegenüber seine für das soziale Gefüge maßgebliche Funktion hervorgehoben, einer unkontrollierten Ausweitung von Blutfehden durch die Festsetzung von Obergrenzen legitimer Gegenschläge vorzubeugen. In einigen exegetischen Traditionslinien liest man die paarweisen Auflistungen allein als metaphorische Ausdrücke dafür, dass finanzielle Ersatzleistungen zu erbringen sind, die in ihrer Höhe dem jeweiligen Schaden zu entsprechen hätten. Andere Zugänge nehmen die geforderten Ahndungen zwar durchaus wörtlich, aber nicht als Maßstäbe menschlichen Handelns, sondern allein als Ausmalungen göttlicher Gerechtigkeit (vgl. Beinhauer-Köhler et al. 2005; Schwienhorst-Schönberger 2006).

indem man diese schlichtweg mit gleich tiefgreifenden Sanktionen belegt. Weder als Spezialprävention noch als Generalprävention, weder als Erziehungsmaßnahme noch als Abschreckungsinstrument wäre ein solches Vorgehen erfolversprechend: Teilweise wäre es unnötig hart und könnte sogar zu weiterer Brutalisierung auf Täterseite führen, etwa bei Kapitalverbrechen, teilweise wäre es allzu milde und könnte dadurch kaum zur Verhinderung künftiger Vergehen beitragen, etwa bei Eigentumsdelikten.²⁶

Als Prinzip der *retributiven* Gerechtigkeit bleibt die Maßgabe gleicher Entgegnung indessen ähnlich willkürlich: Zwar scheint die Formel im Gedankenkreis der Vergeltung beheimatet zu sein. Aber auch hier tut sich bei genauerem Hinsehen eine Kluft auf: Tatsächlich gibt es kaum einen überzeugenden Grund, weshalb eine Vergeltung dem Vergehen in Art und Umfang stets zu gleichen habe, insbesondere wenn man bedenkt, dass Retribution ihrer Natur nach nicht nur den Pol der Vergeltung, sondern auch den Aspekt der Vergebung enthält und in diesem Spektrum ihre angemessene Replik auf das vergangene Vergehen bestimmen muss.²⁷

Bereits in den vorangehenden Abschnitten wurde argumentiert, dass die eskalierende Dynamik sowohl der präventiven als auch der retributiven Gerechtigkeit zuwiderläuft. Der gleiche Widerspruch ergibt sich nun auch für die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Es bleibt zu zeigen, dass diese Formel ebenso wenig jene Funktion ausüben kann, die ihr oft zugeschrieben wird, nämlich Eskalationen zu begrenzen, indem sie die Rache auf ein Gleichmaß beschränkt. Dies liegt daran, dass jenes Gleichmaß, welches in der Formel zum Ausdruck zu kommen scheint, illusionär ist. Es bezeichnet keine abgeschlossene Einheit, in die das erste Vergehen und die zugehörige Reaktion miteinander treten könnten, so dass der Konflikt damit beendet wäre. Vielmehr eröffnet es eine unendliche Wiederholung, in der ein Vergehen stets ein neues Vergehen nach sich zieht, womit die Eskalation auf Dauer gestellt wird.

Das Gleichmaß nämlich, welches der Spruch „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ formuliert, kann sich nicht auf die rein äußerliche Abmessung von Übeln beschränken: Dafür trägt der Spruch zu eindeutig metaphorischen Charakter (selbst zu seiner Entstehungszeit lag sein primärer Anwendungsbereich sicherlich nicht in ausgeschlagenen Augen und Zähnen), und dafür ist sein Weisungspotential zu prägnant in eine wertende Praxis eingebunden (er hat die zu regelnden Vorfälle sicherlich niemals als bloß physische Geschehnisse aufgegriffen, sondern als moralische Verfehlungen mit entsprechend normativem Aufarbeitungsbedarf). Folglich geht es auch bei diesem Spruch, trotz seines scheinbar faktischen Automatismus, um eine zutiefst moralische Wahrnehmung. In moralischen Zusammenhängen aber erzeugt das Gleichmaß, das der Spruch in seiner schlichten Botschaft verkündet, einen unvermeidlichen Überschuss: Denn wo ein Unrecht geschehen ist (und nichts anderes verbirgt sich hinter dem „Auge“ oder dem „Zahn“), da läuft die geforderte Gleichheit des Spruches auf ein weiteres Unrecht hinaus, und wo dieses neue Unrecht geschieht (indem wieder ein „Auge“ oder ein „Zahn“ eingefordert wird), da entsteht statt des angezielten Gleichgewichts ein notwendiges Übermaß. Zwei Unrechte neutralisieren sich nicht, sondern addieren sich, und wie sehr der Spruch daher auf den ersten Blick geeignet erscheinen mag, Eskalationen zu unterbinden, so sehr gibt er die Brüchigkeit der Gleichheitslogik zu erkennen, die tatsächlich auf eine Eskalation hinausläuft.

Eskalation ist auf Dauer angelegt. Sie folgt dem Konzept der Rache, die vergangenes Unrecht in gleicher Weise heimzahlt, also neues Unrecht begeht und damit eine ebensolche Replik herausfordert. Das erneute Unrecht, zu dem sie drängt, kann weder das vorangehende Unrecht beschließen noch das nachfolgende Unrecht aufhalten. Vielmehr fügt sich das neue Unrecht dem alten Unrecht hinzu und bringt das Bedürfnis nach weiterem Unrecht hervor.

Indem die Teilnehmer dieser normativen Struktur folgen, bildet sich das empirische Phänomen einer Eskalation heraus. Insbesondere der faktische Fortsetzungscharakter von Eskalationen dürfte seinen

26 Ähnlich hebt Bentham in seiner präventiven Straftheorie hervor, dass der „*value of the punishment*“ nicht hinter den „*profit of the offence*“ zurückfallen dürfe, wobei bereits diese psychologische Mindestbalance von Strafbelastung und Vergehensvorteil keine mechanische Gleichheit von Sanktion und Delikt nahelegt und zudem weiterer Anpassungen aufgrund von Parametern wie Strafwahrscheinlichkeit oder Wiederholungsgefahr bedarf (Bentham 1988[1823], Chap. XIV, §§ VIII; XVI–XXVIII).

27 Entsprechend äußert sich Hegel in seiner retributiven Straftheorie skeptisch dagegen, eine quasi numerische „*Gleichheit*“ als tatsächlich angemessene Umsetzung von „*Wiedervergeltung*“ anzusehen (Hegel 1986b[1821], §101).

wesentlichen Grund in der erkennbaren Unabschließbarkeit jener Rachelogik haben. Dies stellt nicht in Abrede, dass es unabhängige empirische Faktoren geben mag, welche das Voranschreiten oder auch den Rückgang einer Eskalation begünstigen können. Ihr eigentlicher Antrieb aber ist eine normative Verstrickung, die sich am Leben erhält, indem sie sich des Vokabulars der Gerechtigkeit bedient und doch alle Vorgaben der Gerechtigkeit verfehlt.

5 Verwirklichung der Eskalation

(1) Die Überzeugung, selbst das Opfer fremden Unrechts zu sein, ist der wesentliche Motor einer Eskalation, indem sie das Bedürfnis nach eigenem Unrecht erzeugt. Der Gegenschlag mag durch ein oberflächliches Gefühl der Berechtigung, durch eine äußerliche Rhetorik der präventiven oder retributiven Strafe bemäntelt werden. Sein Status als Unrecht ist aber objektiv unleugbar. Und auch subjektiv dürfte es letztlich dieser Unrechtscharakter sein, der den Eskalierenden antreibt.

Es ist vor diesem Hintergrund kaum überraschend, dass sich gerade in den großen Völkerverbrechen der Weltgeschichte die Vorstellung, zuvor fremdes Unrecht erfahren zu haben, oftmals als wesentliche Grundüberzeugung auf der Täterseite abzeichnet. Diese Vorstellung mag berechtigt oder unberechtigt sein, aber sie bildet eine maßgebliche Komponente des jeweiligen kollektiven Selbstbildes.²⁸ Sie mag gezielt durch Suggestion und Propaganda genährt werden, aber gerade dies geschieht mit bewusstem Blick auf ihre zuverlässige Wirksamkeit.

Das Selbstbild als Opfer prägt Deutschland in den 1920er und 1930er Jahren, um sich dann in den Verbrechen des Dritten Reichs und den Untaten des Zweiten Weltkriegs zu entladen, und es hat sich angesichts der historischen Erfahrung verheerender Invasionen tief in das russische Selbstverständnis eingegraben, um von dort aus die brachiale Expansion des sowjetischen Imperiums anzutreiben. Es wurde durch die Konfliktparteien im zerfallenden Jugoslawien beschworen, um so den Weg zu den Verbrechen während des Bürgerkriegs zu ebneten, und es wurde im Vorlauf des ruandischen Völkermords angeheizt, um sich dann in den Gräueln der Massaker von 1994 zu entladen.²⁹ Jeweils dient die Selbstdarstellung als Leidtragender vorangehender Übergriffe zur Rechtfertigung eigener Aggression, womit deutlich auf die Logik eines Eskalationsschritts eingeschwenkt wird.

Dieser Schritt mag zuweilen mit solcher Brutalität und Effektivität vollzogen werden, dass die Eskalation, zumindest zwischenzeitlich, zum faktischen Erliegen kommt. Seinem moralischen Wesen nach treibt er aber weiter, indem er der anderen Seite das Bewusstsein des Opferseins verschafft, welches seinerseits nach entsprechenden Gegenschlägen verlangt.

(2) Ohne Eskalation zu einem Wesen oder Prozess mit eigenen Intentionen und Willensbildungen zu übersteigern, lassen sich gewisse interaktive Erscheinungen in ihrem Zusammenhang am besten als direkte Ausprägungen jener normativen Logik begreifen, welche eine Eskalation ihrer Substanz nach ausmacht: Eskalation beruht auf einer eigentümlichen moralischen Verstrickung, und insoweit Individuen oder Kollektive dieser Verstrickung anheimfallen, verwirklichen sie deren Gestalt in ihren faktischen Verbindungen. Insbesondere die Unabschließbarkeit, die der moralischen Konstellation einer Eskalation innewohnt, findet auf diese Weise ihren Niederschlag in entsprechenden realen Arrangements: Eskalation ist mit ihrer Beantwortung von vergangenem Unrecht durch neues Unrecht auf Dauer gestellt, und diese Tendenz zur Dauerhaftigkeit realisiert sich in bestimmten psychosozialen Strukturen, welche ihrerseits zur Fortsetzung der Eskalation beitragen.

Die vielleicht offenkundigste Realisation dieser Dauerhaftigkeit liegt in der häufig zu beobachtenden Professionalisierung der Konfliktparteien:³⁰ Zwar ist es auf der staatlichen Seite eine normale und vertraute Erscheinung, dass Militär und Polizei feste Berufsgruppen bilden. Dies gründet in den konstitutiven Aufgaben einer politischen Gemeinschaft, funktionierende Aufsichtssysteme zu errichten und

28 Vgl. Kim 2005, 147–149.

29 Vgl. Kim 2005, 149.

30 Insbesondere hiermit einhergehende Erscheinungen der Ökonomisierung von Konflikten beschreibt eindrücklich Elwert (1999).

zu unterhalten, und muss daher keineswegs anzeigen, dass sich ein gegebener Konflikt verfestigt oder aufschaukelt. Sobald sich aber auch terroristische Gruppierungen als stabile Organisationen mit standardisierten Karrierewegen und konturierten Biographietypen herausbilden, sobald ihre Mitglieder für ein entsprechendes Engagement gezielte Ausbildungen erhalten und alternative Lebensentwürfe aufgeben, hat man es mit einem qualitativ anderen Phänomen zu tun. Hier entstehen dauerhafte Formationen, die auf konkrete Konfliktszenarien zugeschnitten sind, hier treten existenzielle Interessen auf, bestehende Eskalationsprozesse fortzuführen. Dabei ist die Herausbildung solcher Strukturen und Präferenzen keine zufällige Erscheinung, die dann ihrerseits als eigenständige Ursache für die Dauerhaftigkeit von Eskalationen angesehen werden könnte. Vielmehr kommt es gerade umgekehrt zu solcher Professionalisierung, weil Eskalation ihrer internen Logik nach auf Verstetigung ausgerichtet ist: Am Anfang steht die moralische Dynamik einer Fortsetzung von Unrecht. Erst indem diese Dynamik von Individuen und Kollektiven übernommen wird, verwirklicht sie sich in entsprechenden professionellen Strukturen. Und jene Strukturen wiederum tragen die Eskalation weiter, auch ohne dass Individuen oder Kollektive sich dieses Zusammenhangs bewusst sein müssten.

Analoges gilt für eine weitere wichtige Form der Verfestigung von Eskalationen, nämlich für Konstellationen, deren Sinn darin besteht, den Beteiligten Möglichkeiten zu alternativen Verhaltensweisen zu nehmen: Wie bereits mehrfach hervorgehoben wurde, unterscheiden sich Eskalationen, auch wenn sie oberflächlich an deren Rhetorik Anschluss suchen mögen, sowohl in objektiv-normativer als auch in subjektiv-motivationaler Hinsicht von den beiden Hauptformen der Strafgerechtigkeit, Prävention und Retribution. Die Fortpflanzung einer Eskalation wird daher erheblich begünstigt, wenn den Teilnehmern diese beiden Reaktionen überhaupt nicht zur Verfügung stehen: Wo weder die Verhinderung künftigen Unrechts möglich ist noch eine Vergeltung vergangenen Unrechts greifen kann, vermag sich die Logik der Rache, die Entgegnung mit eigenem Unrecht sehr viel leichter auszubreiten, als wenn sie sich gegen jene konkurrierenden Optionen durchsetzen müsste.

Vor allem zwei Konstellationen zwischen Konfliktparteien, die ohne Weiteres gleichzeitig auftreten können, sind geeignet, auf diese Weise eine Eskalation am Leben zu erhalten:³¹ Erstens kann eine Partei eine solche Überlegenheit und Funktionalität erzielen, dass ihre Proponenten für den Gegenschlag unzugänglich werden. Auf staatlicher Seite etwa kann es sein, dass die eigentlich Verantwortlichen des Konfliktgeschehens, wie Politiker oder Militärs, für den Gegner unerreichbar sind und die Ausübenden der konkreten Maßnahmen, etwa Polizisten oder Soldaten, in ihrem Tun anonym bleiben. Zweitens kann eine Partei ihre Aktionen konsequent mit Selbstauslöschung verbinden, so dass wiederum die Ausführenden keiner Gegenmaßnahme mehr zugeführt werden können. Auf terroristischer Seite sind Selbstmordkommandos ein ebenso radikaler wie effektiver Weg, zumindest den unmittelbaren Täter dem strafenden Zugriff zu entziehen. Auf den ersten Blick mögen diese Erscheinungen einer jeweils eigenständigen Notwendigkeit oder auch einer wechselseitigen Bestärkung entspringen, die staatliche Übermacht der Aufgabe, ein lückenloses Monopol über alle gesellschaftliche Gewalt zu erringen, die terroristische Selbstvernichtung der Überzeugung, dass ein solch umfassender Machtapparat nur durch äußerste Opferbereitschaft getroffen werden kann. Auf einer tieferen Ebene erfüllen diese Konstellationen aber einen weiteren Zweck: Indem sie die wahren Akteure der jeweils eigenen Seite abschotten, werden Prävention und Retribution unmöglich. Indem sie allein noch die Unschuldigen zugänglich halten, wird Rache zur einzig greifbaren Option der anderen Seite. Freilich muss eine derartige Abschottung keineswegs lückenlos gelingen, aber die Tendenz zu ihr ist auf einen klaren Zielzustand ausgerichtet, dessen vollständige Erreichung nur eine beständige Eskalation erlaubt.

Wieder tut sich hier ein trügerisches Element der Eskalation auf: Gerade vollständige Überlegenheit oder suizidales Vorgehen mag zunächst die Illusion wecken, in ihrer Einseitigkeit bzw. in seiner Radikalität der Eskalation auf faktischer Ebene ein Ende setzen zu können. In Wahrheit dienen sie aber vor allem dazu, mit ihrer Entziehung der Täter die moralische Dynamik der Eskalation in Gang zu halten. Und wieder setzt sich diese moralische Dynamik regelmäßig auf der faktischen Ebene durch: Einseitige

31 Entsprechende Asymmetrien als Charakteristikum gerade moderner Konflikte skizziert Münkler (2002, 48–57; 187–198).

Machtanhäufung oder radikale Selbstopferung haben kaum jemals den vorgeblich angezielten Effekt, die andere Seite zum Einlenken zu nötigen. Häufiger wird gerade durch solche Maßnahmen der Konflikt derart angeheizt, dass er sich trotz aller Opfer und Erschwernisse weiter verstetigt.

Die Frage ist, ob die Beteiligten sich auch hierüber eigentlich im Klaren sind: Oben war behauptet worden, dass die Teilnehmer einer Eskalation, trotz aller gegenläufigen Suggestionen und Beteuerungen, sich sehr wohl des eigenen Unrechts bewusst sind und dieses Unrechts auch bedürfen. Hier wäre zu fragen, ob sie überdies wissen und bezwecken, dass sie mit ihrer Form der Verübung von Unrecht auch der anderen Seite nur die Möglichkeit neuen Unrechts eröffnen. Teilweise dürfte dies nicht abwegig sein: Insbesondere die Drahtzieher entsprechender Übergriffe scheinen gelegentlich darauf zu rechnen, dass die zu erwartende Reaktion der Gegenseite sich aus den genannten Gründen gegen unschuldige Personen der eigenen Partei richten wird. Mehr oder weniger erkennbar verfolgen sie damit das Ziel, der Eskalation auf der eigenen Seite weitere Nahrung zu verschaffen.

Dieses Verhalten gründet zwar wohl nicht *direkt* in der moralischen Tiefenstruktur einer Eskalation. Dafür müsste es auf ein unmittelbares Bedürfnis nach fremdem Unrecht zurückgehen, und ein solches Bedürfnis ist in dieser Struktur nicht sichtbar. Eher leitet es sich aus den psychosozialen Verwirklichungen einer Eskalation her. Insbesondere kann es der erwähnten Professionalisierung der Beteiligten entspringen, angesichts derer sie ein persönliches Interesse am fortgesetzten Konflikt nehmen können. Diese Professionalisierung dürfte aber *ihrerseits*, wie erläutert, der moralischen Basis einer Eskalation entspringen, d. h. dem Bedürfnis nach eigenem Unrecht. Dieser Zusammenhang liefert mithin ein markantes Beispiel, wie jene moralische Basis auf indirekte Weise, d. h. über die Ausbildung kollektiver Strukturen und die hierauf aufbauende Manipulation von individuellen Motivationen, ihre eigene faktische Dauerhaftigkeit erwirkt.

Eskalation beruht auf der normativen Konstellation von eigenem Unrecht, das auf fremdes Unrecht antwortet. Diese Konstellation ist ihrer Logik nach *unabschließbar*, weil die beiden Positionen austauschbar sind, also der eigene Schlag wieder ein neues Unrecht ist, das weiteres Unrecht der anderen Seite heraufbeschwört. Wenn eine bestimmte Partei von dieser Dynamik erfasst wird, bedeutet dies zunächst allein, dass sie die Erfahrung fremden Unrechts macht und dem Drang nach eigenem Unrecht verfällt. Dies befördert jedoch ihr Bestreben, stabile Organisationen mit professionellen Karrierewegen aufzubauen, um ihr Ziel möglichst sicher zu erreichen. Deren Mitglieder entwickeln nachfolgend ein Interesse daran, ihre Lebensentwürfe *fortsetzen* zu können, und hierfür erfüllen sie ihre Aufgabe bevorzugt in einer Weise, die wieder fremdes Unrecht generiert. Genau dadurch pflanzt sich die Eskalation nun auch faktisch fort, wie es ihrer moralischen Verfasstheit immer schon entspricht.

(3) Eskalationen bilden aber nicht nur unter den Beteiligten Konstellationen aus, die ihre normative Unabschließbarkeit in empirische Dauerhaftigkeit überführen. Auch im Verhältnis zwischen Beobachtern und Teilnehmern entstehen diskursive Blockaden, die zu ihrer weiteren Stabilisierung beitragen. Diese Blockaden haben ihrerseits eine Basis in der normativen Struktur von Eskalationen. In ihnen bringt sich nämlich das ethische Missverhältnis zwischen ihrer simplen externen Bewertung und ihrer komplexen internen Verfasstheit zum Ausdruck.

Versucht man, von außen auf die Parteien einer Eskalation einzuwirken, so gerät man typischerweise in folgende Position: Den jeweiligen Gesprächspartner adressiert man als moralisch voll verantwortlich für seine eigenen Handlungen (beispielsweise appelliert man mit moralischem Nachdruck an ihn, von der geplanten Verletzung Unschuldiger abzulassen). Diese Haltung ist angemessen, um überhaupt in einen *moralischen Diskurs* mit ihm zu treten und ihm seine anstehende Handlung als vollwertiges Unrecht vorzuhalten. Das Verhalten seines Opponenten hingegen stellt man als bloße psychosoziale Reaktion dar (d. h. man redet auf den gegebenen Gesprächspartner ein, dass er durch sein eigenes verfehltes Handeln weitere verheerende Gegenreaktionen heraufbeschwören wird). Diese Darstellung drängt sich auf, um tatsächlich die Verwerflichkeit des *gesamten Eskalationsgeschehens* und nicht allein den Fehler des nächsten Eskalationsschritts zum Inhalt der geäußerten Mahnung zu machen.

Zu dieser gegensätzlichen Behandlung des jeweiligen Gesprächspartners und seines Opponenten wird man geradezu genötigt: Ausgangspunkt für den Außenstehenden ist die Einsicht, dass die Eskalation als Gesamtphänomen moralisch verfehlt ist. Indem man sich mit dieser externen Perspektive einem der Gesprächspartner zuwendet, kann man ihm zunächst sein *eigenes Unrecht* vorhalten, das ihm in gewissem

Maße auch als solches *verständlich* ist, weil jenes Unrecht konstitutiver Bestandteil seiner eigenen Motivation ist. Für den externen Standpunkt ist aber bezeichnend, dass er nicht nur den nächsten Eskalationsschritt, sondern das gesamte Eskalationsgeschehen als moralisches Problem erkennt, ohne sich auf die interne Sichtweise in ihrer wesentlichen Beschränktheit einzulassen. Dies führt dazu, dem jeweiligen Gesprächspartner auch das *fremde Unrecht* vorzuhalten, das er mit seinem Tun *provizieren* wird.

Diese Aufspaltung scheint zunächst rhetorisch klug zu sein: Hätte man mit ihr Erfolg, so würde man die Eskalation in der Tat ersticken können, indem der Ansprechpartner auf das *eigene* Unrecht hingewiesen wäre und zudem noch das *fremde* Unrecht als selbstverschuldeten Effekt anerkennen müsste. Insbesondere wenn es gelänge, beide Parteien in gleicher Weise zu bereden, würde der Konflikt augenblicklich erlöschen, indem jede der beiden die volle Verantwortung für das gesamte Unrecht übernehme. Tatsächlich ist diese Position aber diskursiv unhaltbar: Da die Standpunkte der Beteiligten *austauschbar* sind, ist eine *einseitige* Schuldzuweisung unstimmig. Entsprechend wird der Gesprächspartner vielleicht sein eigenes Unrecht einsehen, dessen er tatsächlich selbst bedarf, aber sich nie auch das fremde Unrecht zuschreiben lassen, als Fernfolge seines Tuns.

In diesem diskursiven Missverhältnis zwischen Außenstehendem und Beteiligten manifestiert sich genau die ethische Spannung zwischen der simplen externen Bewertung und der komplexen internen Dynamik einer Eskalation: Für die Beteiligten ist das Problem, dass ihr Konflikt kein Ende finden kann, weil jede Reaktion, die *genug* erscheint, um fremdes Unrecht als solches heimzuzahlen, immer schon *zu viel* ist, indem sie ihrerseits eigenes Unrecht erzeugt. Die Unmöglichkeit, *ein richtiges Maß* zwischen Ungeügen und Überschuss herzustellen, bildet *eine komplexe Verstrickung*, welche die Beteiligten in ihrem Tun vorantreibt. Für den Außenstehenden ist das Problem, dass er das gesamte Unrecht *seinem jeweiligen* Gesprächspartner vorzuhalten hat, aber ebenso gut dem *anderen* Beteiligten anlasten könnte. Diese Beliebigkeit der Zuweisung beruht auf der simplen Erkenntnis, dass *das gesamte Geschehen* unmoralisch ist, in tugendethischer ebenso wohl wie in deontologischer oder in teleologischer Perspektive, und dass *jeder der Beteiligten* darin involviert ist, als maßlos Zorniger ebenso wohl wie als Unrecht Tuender und als Unheil Heraufbeschwörender.

Genau damit kann der Außenstehende aber die Beteiligten nicht erreichen: Die moralische Adressierung des Außenstehenden springt zwischen den Beteiligten hin und her, indem sie jedem der beiden wahlweise die Gesamtkette des entstehenden Unrechts anlastet. Eben damit bleibt sie kraftlos verglichen mit der Erfahrung fremden Unrechts und dem Drang nach eigenem Unrecht, welche jeden der Beteiligten prägen. Die extern korrekte Erkenntnis, dass das Geschehen insgesamt moralisch inakzeptabel ist, entlädt sich als Vorwurf an den jeweiligen Gesprächspartner, dass er eben dieses Gesamtgeschehen mit seinem Tun in Gang hält. Dies ist mit der internen moralischen Erfahrung nicht zu vermitteln, in welcher das fremde Unrecht stets den Ausgangspunkt bildet, von dem aus sich das eigene Unrecht überhaupt erst entfaltet, immer nur als Replik in einem interaktiven Geschehen. In dieser Unvermitteltheit zwischen äußerer Wahrnehmung und innerer Erfahrung verfestigt sich der Konflikt ein weiteres Mal. Bereits seiner *internen Natur* nach auf Dauer angelegt, widersteht er zusätzlich dem Versuch *externer Schlichtung*.

Dies bedeutet nicht, dass man als Unterhändler nichts bewirken könnte: Man kann in seiner Vermittlung darum bemüht sein, diese Konstellation zu umgehen. Nicht zuletzt mag es eben die drohende Fehlkommunikation von Außenstehendem und Beteiligten sein, und nicht so sehr ein etwaiges Missverständnis zwischen den Eskalierenden selbst, die es angeraten erscheinen lässt, zumindest ab einem bestimmten Punkt mit beiden Parteien gleichzeitig zu verhandeln und durch diese Gesprächssituation jede einseitige Zuweisung zu vermeiden. Auch in diesem Fall wird es aber dazu kommen, dass man sich mit einer konkreten Äußerung jeweils einem der Beteiligten zuwendet, und sofern man dabei die Verfehltheit des Gesamtgeschehens artikuliert, wird sich die obige Konstellation tendenziell einstellen. Auf diese Weise ist es auch das Verhältnis von Außenstehendem und Beteiligten, von externer moralischer Beurteilung und interner moralischer Verstrickung, welches in seiner Inkommensurabilität geeignet ist, den Fortbestand einer Eskalation zu fördern. Diese Diagnose stellt nicht in Frage, dass professionelle Konfliktschlichter allemal geschult und fähig sind, der skizzierten Falle des oszillierenden Vorwurfs zu entgehen, indem sie sich grundsätzlich allen Urteilens und jeder Parteinahme enthalten. Dass hierzu aber eben ein weitgehender Verzicht auf *jegliche moralische Stellungnahme* notwendig ist, belegt ein weiteres

Mal, dass Eskalationen ihrer *eigenen normativen Struktur* nach auf Fortsetzung ausgerichtet sind, nun eben im Verhältnis zwischen Teilnehmern und Außenstehenden.

6 Beendigung einer Eskalation

(1) Ein wesentliches Ziel aktueller Konfliktforschung besteht darin, psychosoziale Faktoren und Mechanismen aufzudecken, die dazu beitragen können, Eskalationen zu beenden. Nicht jede dieser Optionen wird man unter allen Umständen begrüßen können, doch zumindest ihre Kenntnis scheint Vorbedingung dafür zu sein, hilfreich auf das Geschehen einzuwirken.

Das einfachste Ende einer Eskalation besteht sicherlich darin, dass ein neues stabiles Gewaltmonopol entsteht und der Konflikt durch die Dominanz einer Zentralmacht unterbunden wird: Beispielsweise kann eine der beteiligten Parteien die Auseinandersetzung für sich entscheiden und den Gegner zur Aufgabe zwingen, oder eine dritte Partei, von innen oder von außen, kann die übergeordnete Kontrolle erringen und die früheren Kontrahenten zur Befriedung nötigen. In politischen Zusammenhängen wird sich diese Lösung allerdings oftmals nur unter extremer Gewaltanwendung einstellen: Wenn es zu keinen weiteren Verschiebungen im bestehenden Konfliktgefüge kommt, muss der Widerstand der einen Partei bzw. die Macht beider Parteien gebrochen werden, was namentlich unter modernen Bedingungen leicht zugänglicher Waffen mit erheblicher Zerstörungskraft nur denkbar erscheint, wenn sehr drastische Maßnahmen angewandt werden.

Eine weniger brachiale Beendigung von Eskalationen tut sich auf, wenn die notwendigen Mittel zu ihrer Aufrechterhaltung schwinden: Interne Ressourcen wie materielle Güter oder mentaler Rückhalt können sich erschöpfen, externe Ressourcen wie Unterstützung oder Solidarität können versiegen. In politischen Zusammenhängen handelt es sich hierbei jedoch meist um äußerst langwierige Prozesse, die sich nur über mehrere Generationen und unter zahlreichen Rückschlägen vollziehen: Die hierbei vorausgesetzten Effekte von Ermüdung werden durch die interne Dynamik der Rache und ihre Attraktivität gegenüber dem externen Standpunkt beständig unterlaufen, unmittelbar auf mentaler Ebene, indem permanente Anfeuerung und überlegene Komplexität jeder Resignation entgegenwirken, mittelbar auf materieller Ebene, indem aus dieser normativen Grundanlage dauerhafte Strukturen der Versorgung erwachsen.

Nun soll nicht in Frage gestellt werden, dass die Kenntnis solcher faktischer Lösungswege unentbehrlich ist, um einer bestehenden Eskalation Herr zu werden, wie gering die Erfolgsaussichten und wie schmerzlich die Prozesse dabei auch sein mögen. Indem in dieser Arbeit jedoch dafürgehalten wird, dass den vielfältigen empirischen Erscheinungsweisen von Eskalationen eine ursprünglich normative Tiefenstruktur unterliegt, scheint es auch von Interesse zu sein, welche normativen Optionen zur Auflösung einer Eskalation denkbar sind: Wenn psychosoziale Dynamiken eskalierenden Verhaltens einem moralischen Muster folgen, wird man auch nach moralischen Wegen ihrer Entwirrung zu suchen haben. Wenn die Teilnehmer von Eskalationen einem normativen Kalkül verfallen, muss auch nach einer normativen Auflösung dieses Kalküls gefragt werden.

(2) Die direkteste Lösung solch normativer Art bestünde zweifellos darin, dass eine der beiden Konfliktparteien aus moralischen Gründen schlichtweg auf den anstehenden Gegenschlag verzichtet. Hierzu müsste sie sich selbst eingestehen, dass sie nach eigenem Unrecht strebt, anerkennen, dass dies auch nach fremdem Unrecht inakzeptabel ist, und entsprechend davon ablassen. Eine solche Haltung gründete in ehrlicher Selbsterforschung, welche subjektiven Motive einen tatsächlich zu einer Handlung bewegen, und in kritischer Feststellung, welchen objektiven Wert diese Handlung hat. Indem sie sich deren objektive Unmoralität gerade als den eigenen subjektiven Antrieb bewusst machte, würde sie jene konstitutiven Verzerrungen, die eine Eskalation ausmachen, konsequent durchbrechen.

Allerdings entspricht diese Strategie auch einem völligen Einschwenken auf jenes äußere Urteil, das sich jederzeit über eine Eskalation sprechen lässt. Sie verurteilt das entstehende Unrecht, und sie tut dies konsequenterweise dort, wo es gerade zu entstehen droht, nämlich bei sich selbst. Dies verlangt nicht nur ein erhebliches Maß an Selbstkritik und Selbstbeherrschung, sondern bleibt auch gewissermaßen blass gegenüber jener Verstrickung von vorgestellter und verfehlter Gerechtigkeit, in welcher man sich als Eskalierender permanent bewegt. Es mag nicht nur emotional zu wenig unterfüttert sein, so dass es

gegen den empfundenen Rachedurst nicht ankäme, sondern es wirkt auch normativ unbedarft, da es ganz der Perspektive eines neutralen Beobachters entspringt, der die aufwändige moralische Verirrung der Beteiligten schlichtweg negiert und an ihrer Stelle einen allzu simplen Abbruch empfiehlt.

(3) Vielleicht liegt ein vielversprechenderer Weg deshalb darin, nicht im Sinne einer *vollständigen moralischen Einsicht* auf den eigenen Schlag zu verzichten, weil man ihn als neuerliches Unrecht durchschaut, das dem vergangenen Unrecht folgen will. Vielleicht sollte man als Teilnehmer eher umgekehrt versuchen, im Sinne einer *quasi moralischen Einklammerung* den fremden Schlag anzuerkennen, als hätte er kein wirkliches Unrecht bedeutet, auf welches nun ein weiteres Unrecht antworten müsste. Insbesondere in politischen Zusammenhängen mag diese Haltung ein gewisses Potential entfalten. Hier ginge es vor allem um die Wahrnehmung jener unschuldigen Opfer, die der Konflikt auf beiden Seiten fordert.

Sich vorzuhalten, dass die Opfer, die man auf der anderen Seite zu treffen gewillt ist, unschuldig sind, dass man folglich ein Unrecht begeht, wenn man sein Vorhaben ausführt, kann ein unwirksamer und sogar unzugänglicher Gedanke sein, wenn es einen gerade nach diesem Unrecht verlangt und jenes Verlangen sich zugleich hinter erheblichen moralischen Selbsttäuschungen unkenntlich macht. Eine realistischere und durchaus effektivere Haltung mag demgegenüber darin liegen, jene Opfer, welche zuvor auf der eigenen Seite entstanden sind, nicht als unschuldig Getroffene anzusehen, nicht als eigentlich Unbeteiligte, sondern sie ganz in die eigene Sphäre zu integrieren, so dass kein fremdes Unrecht spürbar ist und auch kein eigenes Unrecht nachfolgen muss. Das Ziel wäre, jene Opfer nicht nur als *Angehörige der eigenen Seite* zu verstehen (dies ist in Eskalationen ohnehin stets der Fall, denn nur deshalb fühlt man sich mit ihnen getroffen und zum Gegenschlag herausgefordert). Vielmehr würde man sie nun auch als *Angehörige des eigenen Tuns* auffassen, also nicht mehr als unschuldige Unbeteiligte (denen als solchen ein Unrecht widerfahren wäre, welches nun nach Rache verlangte).

Natürlich ist diese Haltung moralisch überaus brisant: Nach Voraussetzung *sind* es Unschuldige, die von der Gegenseite getroffen wurden. Diesen Status zu suspendieren, sie wie vollwertige Akteure anzusehen, die sich mit bewusster Beteiligung in dem bestehenden Konflikt engagiert hätten, bedeutet nichts Geringeres, als sie als separate Individuen zu übergehen, die ihre eigenen Entscheidungen getroffen haben und hierauf gegründete persönliche Rechte haben. Letztlich bedeutet dies eine tiefgreifende Kompromittierung des moralischen Standpunkts selbst.

Indessen geht es hier auch nicht um ein vollwertiges moralisches Urteil: Die Aufgabe ist *nicht* eine abschließende Bewertung der Geschehnisse oder eine endgültige Einschätzung der Opfer. Die Aufgabe ist die Überwindung einer moralischen Verstrickung, in welcher ein erfolgtes Unrecht neues Unrecht hervorzubringen droht. Und für eine solche Überwindung mag eine Suspendierung der moralischen Stellungnahme tatsächlich unerlässlich sein, um jene normative Dynamik der Eskalation zu unterbrechen.

Entsprechend sollte man jenen Zug nicht als ein psychosoziales Manöver diskreditieren, das die gewünschte Befriedung um den inakzeptablen Preis einer moralischen Verleugnung erzielen wollte. Es handelt sich eher um eine Haltung, die eine ebenso verdrehte wie widerstandsfähige moralische Konstellation aufzulösen sucht. Diese Konstellation erlaubt es in aller Regel nicht, einfach den externen moralischen Standpunkt einzunehmen, die Schlechtigkeit jeder anstehenden Aktion zu durchschauen und entsprechend von der eigenen Verfehlung abzulassen. Sie erlaubt aber, den internen moralischen Standpunkt zu schwächen, der einem das neue Unrecht nahelegt, indem man von der Schlechtigkeit der fremden Aktion absieht und somit die eigene Verfehlung unterlässt.

Dass diese Haltung moralisch unvollständig ist, bleibt unbestritten. Sie ist aber moralisch fundiert, solange man sie als bewussten Ausweg aus jener Verstrickung wählt, in der man sich befindet. Diese Verstrickung lässt sich nicht ohne Weiteres überschreiten, indem man die Eskalation von außen betrachtet, das eigene Unrecht als solches anerkennt und sich davon zurückhält. Hierfür ist die moralische Konstellation zu raffiniert angelegt und der entworfen Standpunkt zu unbefangen gestaltet. Sie lässt sich aber verringern, indem man die Eskalation von innen erstickt, das fremde Unrecht als solches ignoriert und ihm dadurch seinen Forderungscharakter nimmt. Auf diese Weise kann man im Rahmen des Spiels verbleiben, in dem man sich mit dem Gegner bewegt, und dennoch die Dynamik jenes Spiels unterbrechen.

Dass man auf das fremde Unrecht mit eigenem Unrecht zu antworten geneigt ist, liegt letztlich daran, dass man sich *selbst* von ihm getroffen fühlt und daher nicht den Standpunkt der Gerechtigkeit, sondern allein den der Rache einzunehmen imstande ist. Und dass man sich selbst getroffen fühlt, liegt wiederum daran, dass es die Angehörigen der *eigenen* Seite sind, die in Mitleidenschaft gezogen wurden. Diesen Zusammenhang wird man schwerlich auflösen können. Man kann womöglich eher davon absehen, dass jene Angehörigen *unschuldige* Opfer waren. Und auf diese Weise kann man vielleicht einklammern, dass die andere Seite *unrecht* gehandelt hat. Hierzu muss man nicht jene Verbindungen durchtrennen, die einen in dem Geschehen festhalten, sondern lediglich auf jene Kategorien verzichten, die das Geschehen vorantreiben.

Es sei noch einmal hervorgehoben, dass dies *kein vollgültiger moralischer Standpunkt* sein kann. Es kann aber *ein gangbarer moralischer Ausweg* sein. Wo eine externe moralische Position verbaut ist, weil diese der Verstrickung, in der man sich befindet, nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat, lässt sich immer noch die interne moralische Dynamik abbauen, der man sich ausgesetzt findet. Und es wäre interessant zu untersuchen, ob dort, wo Eskalationen nicht aufgrund rein faktischer Parameter, d. h. durch Übermacht oder Erschöpfung, sondern aufgrund dezidiert moralischer Haltungen beendet worden sind, womöglich genau dieser Weg von den Beteiligten eingeschlagen wurde. Vielleicht zeigt sich, dass der Schlüssel zur Beendigung von Eskalationen in der Regel nicht darin gelegen hat, auf das eigene Unrecht zu verzichten, zu dem man sich durch das fremde Unrecht gedrängt sah. Er könnte vielmehr darin gelegen haben, das fremde Unrecht nicht als solches aufzufassen, auch wenn es sich einem in dieser Gestalt präsentierte.

7 Abschluss

Eingangs dieses Artikels wurde behauptet, dass Eskalationen auf einer besonderen normativen Verstrickung beruhen. Diese These ist im Verlauf der Untersuchung genauer ausgearbeitet worden: Eskalationen gründen in der Erfahrung fremden Unrechts, welche das Bedürfnis nach eigenem Unrecht hervorbringt. Diese Figur ist moralisch unabschließbar, und eben deshalb sind Eskalationen auch faktisch dauerhaft.

Ebenfalls wurde zu Beginn erwähnt, dass Eskalationen oftmals ein geringeres Maß an Moralität unter den Beteiligten wünschenswert erscheinen lassen. Auch diese Einschätzung lässt sich nun genauer verstehen: Eskalationen sind kaum zu durchbrechen, indem man mit moralischem Anspruch hervorhebt, dass die eigene Tat ein Unrecht wäre, in der Hoffnung, man könne hierdurch auf sie verzichten. Eher lassen sie sich begrenzen, indem man die moralische Einsicht ausblendet, dass die fremde Tat ein Unrecht war, weil dann die Notwendigkeit entfällt, auf sie zu replizieren.

Eskalation bedeutet ihrem Inhalt nach Ungerechtigkeit, denn sie gründet im Bedürfnis nach eigenem Unrecht. Aber sie beruht in ihrer Konstitution auf einem Gerechtigkeitssinn, denn sie entsteht maßgeblich aus der Erfahrung fremden Unrechts. Womöglich kann man Ersteres nicht beherrschen. Aber dann muss man Letzteres einklammern. Ein Verzicht auf das eigene Unrecht, in voller Gewärtigung des fremden Unrechts, entspräche dem vollständigen moralischen Standpunkt. Er entspräche aber auch jener simplen moralischen Position eines Außenstehenden, der typischerweise kraftlos gegen das verwerfliche Tun anredet. Das Ausblenden des fremden Unrechts, das Absehen von den unschuldigen Opfern, macht gewiss eine reduzierte, unvollständige Moral aus. Es mag sich in gewissem Sinne aber auch um eine entwickeltere, reifere Moral handeln, die, in voller Erfahrung ihrer komplexen Verstrickung, die Dynamik einer Eskalation von innen heraus zu unterlaufen sucht.

Literatur

- AGAMBEN 1995: G. Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002).
- ARISTOTELES NE: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Hamburg: Meiner 1985).
- AVENHAUS ET AL. 2005: R. Avenhaus/J. Beetz/D. M. Kilgour, *Quantitative Models for Armament Escalation and Negotiations*. In: I. W. Zartman/G. O. Faure (Hrsg.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts* (Cambridge: Cambridge University Press 2005) 81–109.
- AXELROD 1984: R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books 1984).
- BEINHAUER-KÖHLER ET AL. 2005: B. Beinhauer-Köhler/E. Otto/G. Reeg/B. Krawietz/W. Ogris, s. v. Talion. In: H. D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 8⁴ (Tübingen: Mohr [Siebeck]) Sp. 17–23.
- BENTHAM 1988[1823]: J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*² (New York: Prometheus Books 1988).
- BRECHER 1996: M. Brecher, *Crisis Escalation: Model and Findings*. *International Political Science Review* 17.2, 1996, 215–230.
- CARLSON 1995: L. J. Carlson, *A Theory of Escalation and International Conflict*. *Journal of Conflict Resolution* 39.3, 1995, 511–534.
- COSER 1956: L. A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte* (Wiesbaden: VS 2009).
- ELWERT 1999: G. Elwert, *Markets of Violence*. In: Elwert et al. 1999, 85–102.
- ELWERT ET AL. 1999: G. Elwert/St. Feuchtwang/D. Neubert (Hrsg.), *Dynamics of Violence. Processes of Escalation and De-Escalation in Violent Group Conflicts*. *Sociologus. Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie Beiheft 1* (Berlin: Duncker & Humblot).
- FREUD 1932: S. Freud, *Warum Krieg?* In: S. Freud, *Studienausgabe IX* (Frankfurt am Main: Fischer 1974) 271–286.
- GLASL 2010: F. Glasl, *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*⁹ (Bern: Haupt Verlag 2010).
- HEGEL 1986a[1807]: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke 3* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).
- HEGEL 1986b[1821]: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).
- HOBBS 1999[1651]: Th. Hobbes, *Leviathan oder: Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- IMBUSCH 2010: P. Imbusch, *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien – Ein Überblick*. In: P. Imbusch/R. Zoll (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*⁵ (Wiesbaden: VS 2010) 143–178.
- KANT 1965[1785]: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Meiner 1965).
- KILGOUR 2005: D. M. Kilgour, *Escalation in Negotiation: Analysis of Some Simple Game Models*. In: I. W. Zartman/G. O. Faure (Hrsg.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts* (Cambridge: Cambridge University Press) 229–250.
- KIM 2005 S. H. Kim, *The Role of Vengeance in Conflict Escalation*. In: I. W. Zartman/G. O. Faure (Hrsg.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts* (Cambridge: Cambridge University Press) 141–162.
- LUHMANN 1984: N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984).
- LUHMANN 1998: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).
- MACHIAVELLI 2000[1531]: N. Machiavelli, *Discorsi* (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel 2000).
- MACHIAVELLI 2001[1532]: N. Machiavelli, *Der Fürst* (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel 2001).
- MARX 2004[1848]: K. Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*. In: K. Marx, *Die Frühschriften*⁷ (Stuttgart: Kröner 2004) 594–630.
- MILL 2000[1861/71]: J. St. Mill, *Der Utilitarismus* (Stuttgart: Reclam 2000).
- MÜNKLER 2002: H. Münkler, *Die neuen Kriege*² (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt).
- NOLLMANN 1997: G. Nollmann, *Konflikte in Interaktion, Gruppe und Organisation. Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1997).
- PRUITT/KIM 2004: D. G. Pruitt/S. H. Kim, *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement*³ (Boston: McGraw-Hill 2004).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2006: L. Schwienhorst-Schönberger, s. v. *Ius talionis*. In: W. Kasper/K. Baumgartner/H. Bürkle/K. Ganzer/K. Kertelge/W. Korff/P. Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 5³ (Freiburg i. Br.: Herder) Sp. 700–701.

SIMMEL 1958[1908]: G. Simmel, Der Streit. In: G. Simmel, *Soziologie*³ (Berlin: Duncker & Humblot 1958) 186–255.

SPILLMANN/SPILLMANN 1989: K. R. Spillmann/K. Spillmann, Feindbilder. Hintergründe, Funktion und Möglichkeiten ihres Abbaus. *Beiträge zur Konfliktforschung. Psychopolitische Aspekte* 19.4, 1989, 19–44.

SUTTERLÜTY 2002: F. Sutterlüty, *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung* (Frankfurt am Main, New York: Campus).

ZARTMAN/FAURE 2005: I. W. Zartman/G. O. Faure, Lessons for Research. In: I. W. Zartman/G. O. Faure (Hrsg.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts* (Cambridge: Cambridge University Press) 295–308.

Blutsbande. Ethnische „Verwandtschaft“ als Tiefendimension sozialer Ungleichheit¹

Ferdinand Sutterlüty

„Integration“ ist in Barren-Ost² nicht nur ein viel gebrauchtes Zauberwort, sondern auch ein Kampfbegriff. Während die deutschen Bewohner dieses traditionellen Arbeiterviertels im Ruhrgebiet den mangelnden Integrationswillen ihrer türkischen Nachbarn beanstanden, werfen diese ihren Kritikern vor, stets Assimilation zu meinen, wenn sie von Integration sprechen. Das Ansinnen, sich eine Kultur einzuverleiben, die in ihren Augen von sozialer Kälte und einem rücksichtslosen Individualismus geprägt ist, weisen die türkischen Stadtteilbewohner größtenteils weit von sich. Ihre Sprecher fordern eine Anerkennung kultureller und religiöser Besonderheiten, während die deutsche Bevölkerung die Respektierung von Differenz weithin als Zumutung empfindet. Wittert die türkische Minderheit hinter allen Widrigkeiten, die ihren Mitgliedern im sozialen oder beruflichen Leben begegnen, sogleich ausländerfeindliche Ressentiments und Türkenhass, finden ihre Integrationsbestrebungen, worin sie auch immer bestehen, bei der autochthonen Mehrheit wenig Anklang.

Türkischstämmige Geschäftsleute und Hauseigentümer werden eifertig dem Vorwurf ausgesetzt, von einem expansiven Übernahmewillen geleitet zu sein und gleich den ganzen Stadtteil an sich reißen zu wollen. Weiterhin wird in den Reihen der deutschen Bevölkerung offen darüber räsoniert, dass der ökonomisch aufstrebende Teil ihrer türkischstämmigen Nachbarn durch illegale Machenschaften zu Geld und Besitz gekommen sei. Das Bemühen türkischer Organisationen um politische Partizipation fällt dem Generalverdacht anheim, nur einem schmarotzerhaften Eigeninteresse zu dienen. Integrationserfolge münden in neue Versuche der Verfemung und des Ausschlusses. Es scheint, als bleibe immer ein Makel an den türkischstämmigen Stadtteilbewohnern haften, wie auch immer sie agieren – insbesondere dann, wenn sie sich in exponierten Positionen befinden und höhere Ränge der lokalen Ungleichheitsskala besetzen. Umgekehrt versuchen die politisch und religiös organisierten türkischen Stadtteilbewohner, die keineswegs um Gegenstigmatisierungen verlegen sind, ihrem Negativimage durch öffentlichkeitswirksame Aktionen zu begegnen. Gemeinnützige, von der lokalen Presse begleitete Aktivitäten sollen nicht nur ihre Rechtschaffenheit, sondern auch ihre Bereitschaft unter Beweis stellen, sich vorbehaltlos auf die Belange des lokalen Gemeinwesens einzulassen und einen gebührenden Beitrag zu erbringen.

Beide Seiten, die türkische und die autochthone, sprechen sich unisono für Integration und gegen ethnische Separierung aus. Gleichzeitig herrschen Misstrauen und abwertende Fremdbilder auf beiden Seiten vor. Alle Bemühungen, zwischen den ethnischen Gruppen dauerhafte Austauschbeziehungen in die Wege zu leiten, erfahren immer wieder empfindliche Rückschläge. Woran liegt es nun, dass in Barren-Ost allenthalben zu hören ist, zwischen der deutschen und der türkischen Bevölkerung gebe es letztlich nur ein mehr oder weniger friedliches „Nebeneinander“? Weshalb wird überhaupt eine so rigorose Scheidelinie zwischen „Türken“ und „Deutschen“ gezogen? Welche Mechanismen und Interpretationsmuster sind für die hartnäckige Persistenz ethnischer Grenzziehung und Stigmatisierung verantwortlich? Diese Fragen soll die

1 Zuerst erschienen in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 3.1, 2006, 36–70.

2 Alle in diesem Beitrag verwendeten Ortsbezeichnungen und Eigennamen wurden anonymisiert.

folgende Fallstudie beantworten.³ Sie entstammt demselben Forschungsprojekt⁴, auf dem auch die einleitend skizzierten Befunde beruhen. Das Material der Fallstudie bilden zwei Blutspendeaktionen, die das Rote Kreuz bei der Islamischen Kulturgemeinschaft, einem türkischen Moscheeverein in Barren-Ost⁵, durchgeführt hat.

Blutspenden in Barren-Ost

In einem Expertengespräch im Juli 2002 erwähnt Herr Latal, Redakteur der Barrener Zeitung, dass die Islamische Kulturgemeinschaft dem Deutschen Roten Kreuz angeboten habe, eine Blutspendeaktion in den eigenen Räumen an der Essener Straße – der Hauptverkehrs- und Geschäftsstraße von Barren-Ost – durchzuführen. Der Moscheeverein, sagt Herr Latal, sei gut durchorganisiert und könne gewiss viele Spender mobilisieren. Der zuständige Blutspendedienst des Roten Kreuzes wolle sich auf das Angebot jedoch mit etwas undurchsichtigen Argumenten nicht einlassen. Schließlich sollte die Blutspendeaktion doch zustande kommen, und die von Herrn Latal angedeuteten Unregelmäßigkeiten im Vorfeld ließen einen interessanten Fall für die Erforschung interethnischer Beziehungen und Disparitäten erwarten. Schließlich ist Blut, wie alte Redensarten sagen, „ein ganz besonderer Saft“, der „dicker als Wasser“ ist.

Als der Verfasser im September 2002 das Gelände der Islamischen Kulturgemeinschaft betritt, begegnet er im Innenhof einer Mitarbeiterin des Rotkreuz-Ordnungsdienstes⁶, die ein Schild mit der Aufschrift „Schwester Genoveva“ an ihrer Arbeitsuniform trägt. Sie trifft gerade Vorbereitungen für die Blutspendeaktion, während die Mitglieder der Moscheegemeinde im Gebetsraum das Freitagsgebet verrichten. Auf die Frage, wie es dazu gekommen sei, dass das Rote Kreuz bei der Islamischen Kulturgemeinschaft eine Blutspendeaktion durchführt, sagt Schwester Genoveva: „Wir können da nicht nein sagen. Sonst heißt es, wir seien ausländerfeindlich“. Dann korrigiert sie sich sogleich und stellt in Abrede, dass das Rote Kreuz mit der Aktion lediglich dem Vorwurf der Ausländerfeindlichkeit entgehen will. „Wir wollen auch nicht nein sagen“, sagt sie und ergänzt: „Wir nehmen alles, was sich anbietet“. Mit diesem Nachsatz gibt Schwester Genoveva unfreiwillig zu erkennen, dass sie durchaus einen Unterschied zwischen verschiedenen Spendergruppen macht. Mehr noch, in der Bemerkung kommt eine subtile Abwertung zum Ausdruck, denn sie suggeriert, dass es sich beim Blut der Mitglieder des Moscheevereins um minderwertige Ware

3 Zur Bedeutung von Fallstudien für die soziologische Theoriebildung vgl. Ragin/Becker 1992; Soeffner 1992, 17–19; Katz 2001; 2002.

4 Es handelt sich um das Forschungsprojekt „Negative Klassifikationen. Ideologien der Ungleichwertigkeit in den symbolischen Ordnungen gegenwärtiger Sozialgruppen“, das 2002 bis 2005 am Institut für Sozialforschung durchgeführt wurde. Außer dem Projektleiter Sighard Neckel und dem Verfasser gehört auch Ina Walter zum Forschungsteam. Das ethnographisch angelegte Projekt ist Teil des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Forschungsverbundes „Desintegrationsprozesse – Stärkung von Integrationspotentialen einer modernen Gesellschaft“. Es untersucht die Semantiken und sozialen Gebrauchsweisen „negativer Klassifikationen“, das heißt abwertender Zuschreibungen zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die sich in sozial benachteiligten Stadtteilen als Nachbarn begegnen und sich hinsichtlich vertikaler sowie horizontaler Ungleichheiten voneinander unterscheiden. Das vorrangige Ziel der Untersuchung ist es, die desintegrativen, unter Umständen aber auch integrativen Wirkungen von solchen Klassifikationen und Klassifikationskämpfen zu erforschen (zu den theoretischen Hintergründen vgl. Neckel/Sutterlüty 2005 und Sutterlüty 2005; ferner Neckel 1991 sowie Bourdieu 1992). Die Untersuchung stützt sich neben den Erhebungsmethoden der klassischen Feldforschung, insbesondere der teilnehmenden Beobachtung, auf Einzelinterviews und Gruppendiskussionen. Beim Sampling und bei der Datenauswertung orientiert sie sich an der *Grounded Theory* (Glaser/Strauss 1967; Strauss 1994).

5 Der im Mai 2004 rund 13.500 Einwohner zählende Stadtteil liegt in Barren, einer Stadt im Ruhrgebiet mit knapp 125.000 Einwohnern. Das Untersuchungsgebiet, Barren-Ost, war seit seiner Entstehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einer montanindustriellen Monostruktur geprägt und hat nun nach dem Rückzug des Steinkohlebergbaus mit den typischen Strukturproblemen des Ruhrgebietes im ausgehenden Industriezeitalter zu kämpfen. Die Arbeitslosenrate lag hier im Mai 2004 bei 16,9 %, die Sozialhilfedichte betrug 9,9 % der Wohnbevölkerung. Der Ausländeranteil belief sich zum gleichen Zeitpunkt auf 10,6 %, wobei 47 % aller Nichtdeutschen türkische Staatsangehörige waren. Neben Barren-Ost, auf das sich die in diesem Aufsatz präsentierte Fallstudie ausschließlich bezieht, bildete ein multikulturell geprägtes Quartier in einer süddeutschen Großstadt das zweite Untersuchungsgebiet des Forschungsprojekts.

6 Der ehrenamtliche Ordnungsdienst wird vom DRK-Kreisverband Barren vor Ort organisiert, während der Blutspendedienst, der das medizinische Fachpersonal zur Verfügung stellt und die Blutspendetermine koordiniert, seinen Sitz in Domkirchen – einer Stadt im weiteren Umkreis Barrens – hat.

handelt. Schließlich bringt Schwester Geneveva nicht näher genannte Dritte ins Spiel und erklärt: „Viele haben etwas gegen die Blutspendeaktion. Sie sagen: ‚Das sind ja Ausländer!‘“.

Das merkwürdige Changieren der Aussagen Schwester Genevevas enthält erste Hinweise darauf, dass eine Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft für das Rote Kreuz ein – wie auch immer geartetes – Problem darstellt, das bis zu den ehrenamtlichen Helferinnen durchgedrungen ist. Als das Freitagsgebet beendet ist und die Spendenaktion pünktlich in Gang kommt, ist von Vorbehalten jedoch nichts zu spüren. Zwei Männer aus dem Vorstand der Islamischen Kulturgemeinschaft, der Geschäftsführer des örtlichen DRK-Kreisverbandes und je ein Redakteur der beiden großen Lokalzeitungen sitzen einträchtig an einem Tisch im Hof des Vereinsgeländes und beglückwünschen sich gegenseitig zum Zustandekommen der Aktion. Herr Fähmann vom DRK-Kreisverband erklärt, dass es sich im Einzugsgebiet des regionalen Blutspendedienstes, womöglich auch weit darüber hinaus, um die erste Blutspendeaktion handle, die bei einem Moscheeverein durchgeführt wird. Er spricht geradezu euphorisch vom „kulturellen Miteinander“, welches das Unterfangen zum Ausdruck bringe.

Herr Kedi, der nicht nur Vorstandsmitglied der Islamischen Kulturgemeinschaft, sondern auch Vorsitzender des Barrener Ausländerbeirates ist, bemerkt mit Blick auf die Pressevertreter, dass es auf Seiten des Roten Kreuzes zunächst „organisatorische Probleme“ gegeben habe; ansonsten erwähnt er die Schwierigkeiten im Vorfeld der Blutspendeaktion mit keinem Wort. Er betont nachdrücklich, dass der Verein „schon vor dem 11. September“ in dieser Sache mit dem Blutspendedienst des Roten Kreuzes Kontakt aufgenommen habe. Herr Kedi weist mit dieser knappen Bemerkung jeden Zusammenhang der Blutspendeaktion mit dem islamistischen Terrorakt auf die New Yorker Twin Towers und das Pentagon am 11. September 2001 von vornherein zurück. Dieses Verdikt lässt sich auf doppelte Weise verstehen: Einerseits tritt Herr Kedi der möglichen Deutung entgegen, mit der Spendenaktion solle ein symbolischer Blutzoll für einen Frevel verirrter Glaubensbrüder entrichtet werden. Andererseits will er dem Verdacht zuvorkommen, die Aktion sei nur dem strategischen Kalkül geschuldet, die gewachsenen Ängste vor dem Islam mit einem versöhnlichen Akt beschwichtigen zu wollen. Nachdem Herr Kedi diese nahe liegenden Interpretationen ausgeschlossen hat, teilt er den Pressevertretern mit, dass die Idee zur Blutspendeaktion im Ausländerbeirat entstanden sei, um dann auf den Sinn hinzuweisen, der dieser Veranstaltung von Beginn an zugeordnet war.

Integrationsstrategie

„Wir wollen mit der Blutspende zeigen, dass wir uns integriert haben“, verkündet Herr Kedi feierlich. Aus dem gesamten Kontext geht unzweideutig hervor, dass die deutsche Bevölkerung der primäre Adressat der öffentlichkeitswirksamen Veranstaltung ist. Womöglich soll die Blutspendeaktion auch als pädagogische Maßnahme auf die türkische Gemeinde wirken, aber sie ist so angelegt, dass den deutschen Nachbarn die Zugehörigkeit der türkisch-islamischen Minderheit zur lokalen Gesellschaft in einem performativen Akt vor Augen geführt werden soll. Mit der Aktion verbindet sich auch die Erwartung, dass die bereits vollzogenen Integrationsschritte und das Bewusstsein der türkischstämmigen Teilnehmer, „Barrener“ zu sein, von der autochthonen Mehrheit anerkannt und positiv beantwortet werden. So formuliert Herr Kedi denn auch die Botschaft, die mit der Aktion transportiert werden soll: „Wir machen nicht gezwungenermaßen mit. Die Ausländer gehören der Gesellschaft an“. Diese Botschaft sowie Herrn Kedis Aufforderung: „Alle sollen kommen, auch Deutsche“ gehorchen der Logik eines Kampfes um Anerkennung, dem es zuallererst gelingen muss, die eigene Qualifikation für eine gleichwertige Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft sichtbar zu machen.⁷

Folgerichtig ist es für die türkischen Initiatoren von großer Bedeutung, dass die Blutspendeaktion von einer als eindeutig „deutsch“ geltenden Organisation durchgeführt wird. Denn auf diese Weise lässt sich die Aktion am wirkungsvollsten als Ausdruck von Integrationsbereitschaft und als eine zunächst unilaterale Vorleistung darstellen, auf deren Grundlage sich Anerkennungs- und Zugehörigkeitsansprüche an die deutschen Adressaten richten lassen. Entsprechend erklärt Herr Kedi, weshalb der Ausländerbeirat von vornherein das Deutsche Rote Kreuz und keine andere Organisation für die Blutspendeaktion gewinnen

7 Vgl. Honneth 2003.

wollte: „Wir wollten es eben mit dem DRK machen, weil es DRK ist. Ich will nicht sagen, ist jetzt symbolisch für Deutschland, aber das *ist* der größte soziale Bundesverband in Deutschland. Deswegen wollte ich's unbedingt mit dem DRK machen“. Auf die Frage, warum der Ausländerbeirat die Blutspendeaktion initiiert habe, antwortet Herr Kedi in einem drei Wochen später stattfindenden Interview:

Ja, keine Frage, warum. Es ging eigentlich mir oder dem Ausländerbeirat darum, dass wir ein Zeichen setzen wollen, dass wir uns hier in der „deutschen Gesellschaft“ – in Gänsefüßchen – zu Hause fühlen. Wir sind ein Teil dieser Gesellschaft, und wir möchten mit allen Rechten und Pflichten auch an den ganzen Sachen dieser Gesellschaft teilnehmen, ob das jetzt Blutspenden ist oder auch was anderes. Wir gehören zu dieser Gesellschaft; infolgedessen müssen wir alles Soziale auch mitmachen, mitwirken, mitarbeiten. Darum ging es eigentlich.

Diese Ausführungen zeigen, dass die Blutspendeaktion Teil einer regelrechten *Integrationsstrategie* ist: Durch einen generösen Akt soll die autochthone Bevölkerung dazu gebracht werden, die vom Ausländerbeirat vertretenen Gruppen als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft zu betrachten.

Zu dieser Integrationsstrategie gehören auch zwei Putzaktionen, bei denen die Kinder von Mitgliedern der Islamischen Kulturgemeinschaft im Sommer 2001 und 2002 vor aller Augen die Hauptstraße sowie die Parkanlagen des Stadtteils von Schmutz und Unrat befreiten. Mit diesen Putzaktionen wollte die Moscheegemeinde ostentativ ihre verantwortungsbewusste Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft und ihren Einsatz für den ganzen Stadtteil bekunden; weiterhin wollte sie, wie aus Feldgesprächen hervorgeht, dem „Vorurteil“ entgegentreten, dass „Türken alles dreckig machen“. Das Datenmaterial zeigt in der Tat, dass die türkischstämmige Bevölkerung in Barren-Ost von deutschen Stadtteilbewohnern häufig als „dreckig“ und in diesem Sinne als „unzivilisiert“ stigmatisiert wird. Durch die Putzaktionen, die einem Akt der Selbsterniedrigung gleichkommen, sollte die vorurteilsbeladene autochthone Bevölkerung sinnfällig ins Unrecht gesetzt werden. Auch die Blutspendeaktion besitzt einen solchen Zug, insofern sie implizit darauf verweist, dass die deutsche Mehrheit den türkischen Akteuren im Stadtteil das uneigennützig Engagement für die Allgemeinheit nicht abnehmen will. Die eingangs erwähnten negativen Klassifikationen, die politisch aktive türkische Organisationen in Barren-Ost als findige „Schmarotzer“ diffamieren, geben dem latenten Vorwurf, den die Blutspendeaktion mit sich führt, einen Realitätsgehalt.

Die signifikante, von Herrn Kedi gebrauchte Wendung, der Ausländerbeirat habe mit der Blutspendeaktion der lokalen Gesellschaft gegenüber „ein Zeichen setzen“ wollen, weist auf einen Missstand hin: Zu Unrecht nämlich, so die unterschwellige Mitteilung, sollen die türkischstämmigen⁸ Migranten in Barren-Ost noch den Beweis dafür erbringen müssen, dass sie es verdient haben, als Einheimische betrachtet zu werden. Dies kann Herrn Kedis Darstellung zufolge nur auf ein fragwürdiges Wahrnehmungsmuster der autochthonen Bevölkerung zurückgehen.

Ganz in diesem Sinne berichtet Herr Kedi im Interview von den Schwierigkeiten im Vorfeld der Blutspendeaktion. Der Rotkreuz-Blutspendedienst habe das Angebot der Islamischen Kulturgemeinschaft verbal stets begrüßt, aber trotz gegenteiliger Versprechungen nicht weiter reagiert und die Initiatoren auf mehrmaliges Nachfragen hin immer wieder auf spätere Entscheidungen vertröstet. „Das Kuriose dabei ist“, erzählt Herr Kedi weiter, „in der Zwischenzeit habe ich in der Zeitung mehrmals gelesen, dass das DRK die Leute aufruft, Blut zu spenden. Die Blutreserven sollen am unteren Minimum sein.“ Er sei sehr enttäuscht darüber gewesen und habe die Verantwortlichen beim Roten Kreuz auf den „Widerspruch“ zwischen diesen Spendenaufrufen und dem Umstand hingewiesen, dass kein Spendetermin bei der Islamischen Kulturgemeinschaft zustande kam. Zur gleichen Zeit war der DRK-Blutspendedienst speziell

8 Der Barrener Ausländerbeirat setzt sich fast ausschließlich aus türkischstämmigen Mitgliedern zusammen und vertritt de facto vornehmlich die Interessen türkischer Gruppierungen. Von den 17 Migrantenvertretern des zur Zeit der Blutspendeaktion amtierenden Beirats gehören 15 zwei Listen bzw. Wahlbündnissen an, die in ihrem Namen die beiden Worte „türkisch“ und „islamisch“ tragen (die anderen Beiräte, ein türkischer Kaufmann und eine spanische Dekorateurin, die auch die einzige Frau im Gremium ist, vertreten je eine „internationale“ und eine „demokratische“ Liste). Auffällig viele Beiräte sind zudem Mitglieder der drei großen türkisch-islamischen Kulturvereine in Barren-Ost. Der Ausländerbeirat ist in diesem Stadtteil besonders stark sozial verankert und mit verschiedenen Migrantenorganisationen vernetzt.

in Barren-Ost auf der Suche nach einem neuen Standort. Wie Mitarbeiter des Roten Kreuzes am Tag der Blutspendeaktion erklären, sollte das stadteigene Bürgerhaus Barren-Ost aufgrund überhöhter Raumieten durch einen anderen Standort im Stadtteil ersetzt werden.

Aus Feldgesprächen mit den Verantwortlichen bei der Islamischen Kulturgemeinschaft geht hervor, dass diese von vornherein nicht nur an ein einmaliges Unterfangen dachten, sondern beabsichtigten, dem DRK in halbjährlichen Abständen die eigenen Räume kostenlos für Blutspendeaktionen zur Verfügung zu stellen und die eigenen Mitglieder zur regelmäßigen Teilnahme zu mobilisieren. In den Vorgesprächen mit dem DRK geht es jedoch erst einmal vornehmlich darum, überhaupt eine erste Spendenaktion zu organisieren. Nach langem Hin und Her kann der Ausländerbeirat ein Gespräch mit Vertretern des Roten Kreuzes in den Räumen der Islamischen Kulturgemeinschaft vereinbaren, und Herr Kedi bestellt ohne Wissen der Gesprächspartner gleich die Presse dazu.⁹ Ab diesem Zeitpunkt geht alles sehr rasch, wie Herr Kedi im Interview feststellt: „Als die Presse hier war, haben die natürlich sehr vorsichtig sich ausgedrückt und dann: ‚Oh, super Idee. Sehr gut. Machen wir auf jeden Fall, und sofort den erstbesten Termin ausgesucht‘.“

Das Rote Kreuz sieht sich förmlich gezwungen, das Angebot der Islamischen Kulturgemeinschaft anzunehmen. Den plötzlichen Sinneswandel und die durchschlagende Wirkung der Pressepräsenz nimmt Herr Kedi aber nicht zum Anlass für zynische Bemerkungen. Vielmehr nimmt er das Rote Kreuz in Schutz, indem er diplomatisch sagt: „Ich will nicht sagen, nur weil die Presse da gewesen ist, aber das hat dazu beigetragen, eben dass dieser Termin sehr schnell zustande gekommen ist“. Herr Bicioğlu, der für die Organisation der Blutspendeaktion auf Seiten der Islamischen Kulturgemeinschaft verantwortlich ist, gibt sich ebenfalls sehr konzilient, wenn er erklärt: „Als wir das erste Mal mit dem Roten Kreuz Kontakt aufgenommen haben, war das für die fremd. Das Rote Kreuz hatte so etwas noch nie gemacht“. Herr Kedi wiederum verweist auf „Berührungängste“ beim Roten Kreuz, um gleich klarzustellen: „Das ist jetzt nicht böse gemeint von mir, das ist so in dieser Gesellschaft. In der deutschen Gesellschaft ist es nämlich so, ob das jetzt in Barren ist oder in Dortmund oder in München von mir aus: Es gibt immer noch Berührungängste zwischen verschiedenen Gesellschaftsgruppen“.

Unter Berufung auf Informationen eines langjährigen Rotkreuzmitarbeiters behauptet Herr Kedi schließlich, mit Sicherheit sagen zu können, dass es nicht nur beim Blutspendedienst, sondern auch beim Barrener DRK-Kreisverband bis in den Vorstand hinein Personen gegeben habe, die „dagegen waren, dass man diese Aktion macht“. Hier endet der exkulperende Diskurs, und Herr Kedi beschließt das Thema mit den Worten: „Also es gibt da Leute, die beim DRK dagegen waren, vielleicht immer noch sind. Auf jeden Fall ist es Tatsache, dass ein paar Leute da Probleme mit haben“.

„Türkisches Blut“

Womit aber hängt das Ungemach des Roten Kreuzes angesichts des Angebots der Islamischen Kulturgemeinschaft zusammen und wodurch lassen sich die Unregelmäßigkeiten im Vorfeld der Blutspendeaktion erklären? Vielleicht liegt die Annahme nahe, dass das Rote Kreuz davor zurückschreckt, es mit einer Moscheegemeinde zu tun zu bekommen, deren Mitglieder im Kollektiv und nicht als einzelne Individuen Blut spenden wollen. Dagegen spricht, dass es gerade ein Markenzeichen des Deutschen Roten Kreuzes ist, Blutspendeaktionen bei Freiwilligenorganisationen, insbesondere – und dafür gibt es auch in Barren Beispiele – bei Kirchengemeinden durchzuführen.¹⁰ Wenn der Rotkreuz-Blutspendedienst die Islamische Kulturgemeinschaft aufsucht, handelt es sich also keineswegs um eine Sonderbehandlung.

Ein wichtiges Indiz dafür, worin der offenbar höchst gefährliche und kaum aussprechbare Punkt der delikaten Angelegenheit bestehen könnte, liefert Herr Kedi im Interview. Als „Hintergrundinformation“

9 Kurz darauf erscheint tatsächlich je ein Artikel in der Barrener Zeitung sowie im Ruhranzeiger. Beide Artikel heben darauf ab, dass „Muslime“ Blut spenden wollen. Nur die Barrener Zeitung zitiert schließlich Herrn Kedi mit den Worten, dass „auch jeder deutsche Mitbürger herzlich willkommen“ sei und die Möglichkeit bestehe, „bei einer Moschee-Führung und einem Glas Tee mit den islamischen Bürgern ins persönliche Gespräch zu kommen“ (Barrener Zeitung, Artikel vom 15. Juni 2002).

10 Healy 2000, 1635; 1654.

zum Verhalten des Roten Kreuzes sowie zu seinem Schachzug mit der Presse weist er auf eine Begebenheit im Rahmen einer Blutspendeaktion hin, die das Rote Kreuz in einer städtischen Einrichtung im Nachbarstadtteil Klaraberg durchgeführt hat:

Einige türkischstämmige Leute wollten da Blut spenden. Sie haben schon einen Blutspendeausweis gehabt und da soll gesagt worden sein: „Wir müssen nicht unbedingt türkisches Blut haben“. Das hört sich ein bisschen doof an, also, ich will sagen: wirklich blöd. Aber das gehört sich eigentlich nicht, dass irgendeiner so einen Satz von sich gibt, zumal nicht einer christlich orientierten Gruppierung – und das DRK ist eben christlich orientiert. Und das hat uns eigentlich, auch mich persönlich sehr traurig gemacht, dass ich so was hier in Barren zu hören bekomme. Das hat unter anderem auch dazu beigetragen, dass wir diesen Termin haben wollten.

Wie Herr Kedi an dieser Stelle insinuiert und Herr Nurettin, der Vorstandsvorsitzende der Islamischen Kulturgemeinschaft, einige Monate nach der Durchführung der Blutspendeaktion in einem Gespräch ganz explizit sagt, soll die Ablehnung „türkischen“ Blutes der Grund dafür gewesen sein, dass das Rote Kreuz ein Zustandekommen der Blutspendeaktion zunächst hintertrieben hat. Herr Nurettin empört sich darüber mit den Worten: „Bei Katastrophen würden wir auch nicht sagen: ‚Das ist deutsches Blut, das ist türkisches Blut‘. Wir von der Kulturgemeinschaft haben ja auch für die Flutopfer gespendet,¹¹ als die Flut da in Dresden war. Und wir haben auch die Spende für die Armenkirche¹² gemacht“. Herr Nurettin will hier nicht nur das universalistisch orientierte Engagement der Kulturgemeinschaft hervorheben. Vielmehr bringt er die Praxis der Gemeinde, ohne Ansehen von Status, Religion und Ethnizität für alle Hilfsbedürftigen karitativ tätig zu werden, in einen größtmöglichen Gegensatz zur Unterscheidung zwischen „türkischem“ und „deutschem“ Blut, die er dem Roten Kreuz als Motiv für seine „Zurückhaltung“ zuschreibt. Er misst das ethnozentrische Verhalten des Roten Kreuzes am eigenen Handeln, das er als moralisch überlegen darstellt und mit einem universalistischen Nimbus versieht.

Am exkludierenden Impetus, den die Kategorie des „türkischen Blutes“ mit sich führt, nimmt auch Herr Kedi Anstoß. In der oben zitierten Passage sagt er, eine solche Redeweise gehöre sich gerade bei einer „christlich orientierten Gruppierung“ nicht. Es ist keineswegs ein nebensächliches Detail, dass Herr Kedi das Deutsche Rote Kreuz „christlich“ nennt. Denn er bringt damit zum Ausdruck, dass die Organisation ihrem eigenen universalistischen Anspruch nicht gerecht wird, wenn sie unter der Hand ethnische Differenzierungen zwischen verschiedenen Spendergruppen einführt. Herr Kedis Unterstellung eines solchen Anspruchs ist, wie man Dieter Riesenbergers umfassender Darstellung der Geschichte des Deutschen Roten Kreuzes entnehmen kann, durchaus nicht unberechtigt: „Seit der Internationalen Rotkreuzkonferenz von 1963 in Wien gelten die Prinzipien der Menschlichkeit, Neutralität, Unabhängigkeit, Freiwilligkeit, Einheit und Universalität als Grundsätze der Internationalen Rotkreuz- und Rothalbmondbewegung“¹³. Dies gilt gerade auch für die Blutspendedienste des Deutschen Roten Kreuzes, die nur mit freiwilligen Spendern, ohne finanzielle Vergütung für Blutspenden und ohne eigene Gewinnabsichten nach dem Prinzip der Kostendeckung arbeiten.¹⁴

Von einem solchen Blutspendedienst kann man in der Tat erwarten, dass die Entscheidung darüber, wessen Blut für lebenserhaltende Maßnahmen verwendet wird, allein von der medizinischen Eignung und nicht von der ethnischen Zugehörigkeit des Spenders abhängt. Wenn die türkischen Initiatoren der Blutspendeaktion die Fahne universalistischer Regeln hochhalten, müsste sich das Rote Kreuz also dafür

11 Es handelt sich um eine Geldspende.

12 Herr Nurettin bezieht sich hier auf eine vorweihnachtliche Geldspende für die Obdachlosen, um die sich die traditionsreiche katholische Armenkirche in Barren kümmert; im darauf folgenden Jahr 2003 bringt die Kulturgemeinschaft zu Beginn des Advents den Obdachlosen ein Essen zur Armenkirche. Daran, dass diese Spenden gänzlich selbstlos waren, lässt allerdings der Umstand zweifeln, dass sie nicht ohne die lokale Presse übergeben wurden, die mit groß aufgemachten Artikeln darüber berichtete. Die Spendentätigkeit gehört, wie unschwer zu erkennen ist, zur beschriebenen Integrationsstrategie der Islamischen Kulturgemeinschaft.

13 Riesenberger 2002, 11.

14 Riesenberger 2002, 542–545.

empfänglich zeigen. Gleichzeitig macht die Argumentation des Ausländerbeirats und der Islamischen Kulturgemeinschaft deutlich, dass eine ethnische Minderheit, die um Zugehörigkeit und die Anerkennung ihrer gesellschaftlichen Leistungen kämpft, ein Interesse an der alltagspraktischen Geltung universalistischer Normen haben muss – nicht zuletzt, um stigmatisierenden und ausgrenzenden Praktiken der autochthonen Mehrheit mit moralisch schwer angreifbarer Legitimation die Stirn bieten zu können.

Universalismus mit partikularem Ziel

In einem Gespräch, das im Oktober 2002 anlässlich des Tages der offenen Tür bei der Islamischen Kulturgemeinschaft stattfindet, trägt Herr Şükran eine religiöse Deutung des Universalismus vor, den die Blutspendeaktion zum Ausdruck bringen soll. Herr Şükran, der sein Geld mit Deutschkursen verdient, kurz vor dem Abschluss seines Germanistikstudiums steht und Mitglied der Gemeinde ist, begreift die Aktion als Gegenentwurf zu Tendenzen eines türkischen Nationalismus und Ethnozentrismus. Er berichtet von einer groß angelegten Kampagne in der Türkei, die 1999 von Oktar Babuna, einem US-amerikanischen Arzt türkischer Herkunft, der an Leukämie erkrankt war, initiiert worden sei und dazu habe dienen sollen, Blutproben für eine internationale Datenbank zu sammeln. Ziel dieser Kampagne, die in der Türkei auf große Resonanz stieß, sei es gewesen, für den Arzt und andere Leukämiekranken passende, das heißt in einer Vielzahl von Komponenten übereinstimmende Knochenmarkspender zu finden. Herr Şükran, der den Vorgang durchaus den Tatsachen entsprechend wiedergibt,¹⁵ erzählt kopfschüttelnd von der Intervention des damaligen türkischen Gesundheitsministers Osman Durmuş. Durmuş, der als Mitglied der „Nationalistischen Bewegungspartei“ MHP dem Kabinett der Koalitionsregierung unter Ministerpräsident Bülent Ecevit angehörte, habe sich dagegen gewandt, dass „türkisches Blut im Ausland zur Verfügung steht“. Dies habe Durmuş damit begründet, dass aus den Blutproben biologische Waffen gegen das türkische Volk entwickelt werden könnten. Es bestehe die Gefahr, so habe Durmuş argumentiert, dass „Waffen gegen einen türkischen Prototyp“ hergestellt und „bestimmte Blutgruppen missbraucht werden“.¹⁶

Herr Şükran hält dies für gänzlich absurd und weist darauf hin, dass der Islam nicht auf „Blut“ oder „Abstammung“ gegründet sei. Als Ausdruck dieser islamischen Haltung versteht er die Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft, an der auch er teilgenommen hat. „Der Bedürftige hat keine Religion“, zitiert Herr Şükran aus der mündlichen Überlieferung und erläutert die Sentenz dann dahingehend, dass Religion und Herkunft irrelevant seien, wenn jemand der Hilfe bedürfe. Herr Günay, ein weiteres Mitglied der Gemeinde, beschreibt die religiöse Bedeutung der Blutspendeaktion mit den Worten: „Wenn man jemandem helfen kann, ist es Pflicht“. Der Islam verstehe das Leben als „Prüfung“, erklärt er weiter und ergänzt: „Wenn ich helfen kann und es nicht tue, habe ich die Prüfung nicht bestanden“.

Diese religiös fundierte Haltung deckt sich nicht nur mit dem universalistischen Zug, durch den sich Blutspendeaktionen, wie das DRK sie durchführt, an sich schon und unabhängig von den Intentionen der Akteure auszeichnen, sondern sie steht auch in Übereinstimmung mit der biologischen Kompatibilität des Blutes verschiedenster Menschengruppen. Jeder kann prinzipiell jedem Verletzten oder Kranken mit derselben Blutgruppe das nach wie vor nicht künstlich herstellbare Lebenselixier spenden – unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe, religiösem Glauben, politischer Überzeugung, kultureller Prägung und persönlichem Charakter. Richard M. Titmuss schreibt in seinem Buch über die normativen und sozialpolitischen Implikationen des Blutspendens: „Never varying in temperature more than five or six degrees, composed of 55 per cent water, the life stream of blood that runs in the veins of every member of the human race proves that the family of man is a reality“¹⁷. In der Praxis des Blutspendens steckt demnach immer schon ein universalistisches, zwischenmenschliche Unterschiede jedweder Art transzendierendes Moment.

15 Siehe Aslaneli 1999.

16 Durmuş lehnte nach der Erdbebenkatastrophe in der Nordwesttürkei im August 1999 auch armenische und griechische Blutspenden ab, weil er diese nicht mit „türkischem Blut gemischt“ sehen und verhindern wollte, dass türkisches durch fremdes Blut „verunreinigt“ wird (Smith/Freely 1999).

17 Titmuss 1970, 15.

Darauf beziehen sich die Protagonisten der Islamischen Kulturgemeinschaft ausdrücklich, und darin ist auch eine moralische Provokation zu sehen. Gegenüber solch hehren Motiven können sich die lokale Mehrheitsbevölkerung und das Rote Kreuz nur ins Unrecht setzen, wenn sie der Durchführung einer Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft mit Skepsis begegnen. Die Islamische Kulturgemeinschaft unterzieht ihr Gegenüber einem Test. Sie arrangiert eine Bewährungsprobe für den Universalismus, den sich das Rote Kreuz und die deutsche Mehrheit zugute halten. Diese Provokation wird dadurch verstärkt, dass die Islamische Kulturgemeinschaft mit einem generösen Akt – einer Blutspende für die Allgemeinheit – in Vorleistung tritt und die autochthone Gegenseite dadurch in Zugzwang zu bringen sucht. Die Moscheegemeinde setzt den moralischen Universalismus als Waffe der Schwachen ein. Und diese Waffe ist keineswegs stumpf, zumal das Rote Kreuz mit der offenen Zurückweisung die eigenen normativen Ansprüche verraten würde, die in seinem organisationskulturellen Selbstverständnis verankert sind.

Blutspenden ist nicht nur eine universalistische, sondern auch eine Praxis mit stark altruistischen Zügen, zumal die Spender ihr Blut prinzipiell jedem anonymen Anderen ohne die Erwartung einer unmittelbaren Gegenleistung überlassen.¹⁸ Strukturell handelt es sich, wie man mit Claude Lévi-Strauss sagen kann, um einen „verallgemeinerten Tausch“, der im Unterschied zum „eingeschränkten Tausch“ nicht nur zwei Parteien umfasst, die wechselseitige Austauschbeziehungen unterhalten.¹⁹ Der Spender kann vom Empfänger seines Blutes keine Gegenleistung erhoffen. Die Struktur der Transfusionsmedizin beschreibt einen komplexen Austauschzyklus, an dem eine Vielzahl von Personen beteiligt ist. Die von Lévi-Strauss beschriebenen, auch in verallgemeinerten Tauschbeziehungen obwaltenden Reziprozitätserwartungen sind beim Blutspenden jedoch weitgehend suspendiert. Sie sind allenfalls sehr abstrakt und nicht sanktionierbar. Der Spender wird auch nie in Erfahrung bringen, wer der konkrete Andere ist, der sein Blut bekommt. Blutspenden, für die es keine Vergütung gibt,²⁰ lassen sich daher als altruistische Akte gegenüber einem „verallgemeinerten Anderen“²¹ beschreiben.²²

Der altruistische und universalistische Gehalt des Blutspendens, auf den sich der Barrener Ausländerbeirat und die Islamische Kulturgemeinschaft berufen, hat eine Kehrseite. Einerseits wuchern die türkischen Akteure mit dem normativen Gehalt, der schon in der Struktur jeder freiwilligen und unentgeltlichen Blutspende angelegt ist. Andererseits erwarten sie zwar nicht von den Empfängern ihres Blutes, dafür aber von ihren deutschen Nachbarn eine Gegenleistung. Denn die Adressaten der Aktion sind, wie zuvor gesehen, die anderen Stadtteilbewohner. Blut gegen Integration lautet der bilaterale Tausch, den die Moscheegemeinde mit der deutschen Bevölkerung anzubahnen versucht. Damit macht sie aus einem „verallgemeinerten“ einen „eingeschränkten“ Tausch, und aus einem altruistischen Akt eine strategische Operation im Kampf um Zugehörigkeit²³, ohne es gleichzeitig aufzugeben, die universalistische Bedeutungsebene des Blutspendens der autochthonen Mehrheit gegenüber in Anschlag zu bringen. Nur so können die Vertreter der türkisch-islamischen Minderheit als universalistisch motivierte „moralische Unternehmer“²⁴ auftreten und dabei zugleich in eigener Sache agieren. Ihr partikulares Integrationsbestreben verfolgen sie strategisch geschickt unter Berufung auf universalistische Normen, die gut zu bestimmten Traditionsbeständen des Islam passen, in deren Licht ethnische Unterscheidungen keine Rolle spielen dürfen.

18 Titmuss 1970, 224–236.

19 Siehe Lévi-Strauss 1984[1949].

20 Das deutsche Transfusionsgesetz lässt zwar „Aufwandsentschädigungen“ für die Spender zu, folgt ansonsten aber aus Sicherheitserwägungen, das heißt damit keine „unerwünschten Spendewilligen angelockt werden“, dem „Grundsatz der Unentgeltlichkeit“ (Gesetz zur Regelung des Transfusionswesens vom 1. Juli 1998, § 10; zu den vielfältigen Problemen kommerzialisierter und marktförmig organisierter Blutspendensysteme vgl. Titmuss 1970 und Arrow 1972).

21 Mead 1968[1934], 194–206.

22 Damit soll freilich nicht geleugnet werden, dass Spender im Einzelfall auch ganz andere Motive haben können: die Aussicht etwa, mit einer Blutspende auf einfache Weise einen HIV-Test zu erhalten, oder die Vorstellung, die Erneuerung des entnommenen Blutes diene der eigenen Gesundheit.

23 Vgl. Karrer 2002; Neckel 2003.

24 Becker 1973, 133–148.

Warum aber will das Rote Kreuz die Blutspendeaktion zunächst nicht durchführen, wenn doch die normativen Hürden einer Zurückweisung so hoch sind? Und sind die letztlich doch ungeheuerlichen Vorwürfe, die Herr Kedi und andere Mitglieder der Islamischen Kulturgemeinschaft gegen das Rote Kreuz erheben, berechtigt? Trifft es wirklich zu, dass das Zögern des Roten Kreuzes auf die Ablehnung „türkischen Blutes“ zurückgeht? Diese Fragen lassen sich nur beantworten, wenn man sich den gesamten Ablauf der Blutspendeaktion und der Folgeveranstaltung, die ein halbes Jahr später im Mai 2003 stattfinden sollte, vergegenwärtigt.

Dynamik des Scheiterns

Nach dem bereits erwähnten Ortstermin des DRK-Blutspendedienstes bei der Islamischen Kulturgemeinschaft im Juni 2002 wurden der Termin für die erste Aktion und alle weiteren Einzelheiten festgelegt. Vor ihrer Durchführung im September 2002 werben zahlreiche Plakate des Roten Kreuzes in Barren-Ost für die Blutspendeaktion, und am Vortag weist die Barrener Zeitung in einem Artikel noch einmal auf die „bundesweit bisher wohl einmalige Aktion“²⁵ hin. Sie verläuft völlig reibungslos. Auf dem Gelände der Islamischen Kulturgemeinschaft herrscht ein buntes Treiben, das der Veranstaltung Züge eines fröhlichen Festes verleiht; die Spender sitzen beisammen und unterhalten sich zwischen den einzelnen Schritten im Procedere des Blutspendens und später beim Döner, den die Islamische Kulturgemeinschaft allen Spendern kostenlos anbietet. Die führenden Mitglieder der Moscheegemeinde zeigen sich besonders erfreut über die – allerdings nur vereinzelt anzutreffenden – autochthonen Teilnehmer, die aber eher irritiert und distanziert auf das ihnen entgegengebrachte Interesse reagieren.

Als der Verfasser, der als teilnehmender Beobachter den ganzen Vorgang des Blutspendens durchläuft, in der Schlange für die medizinische Untersuchung steht, geht Schwester Genoveva durch die Reihen, um zu überprüfen, ob die Formulare richtig ausgefüllt sind. Dabei fällt dem Beobachter auf, dass sie die türkischen Wartenden – und nur diese – in einer infantilisierenden Weise behandelt. Gleichwohl können der Ruhranzeiger und die Barrener Zeitung die Blutspendeaktion tags darauf als gelungenes Exempel deutsch-türkischer Integration rühmen.²⁶ Herr Kedi bringt drei Wochen später im Interview seine Zufriedenheit mit der Blutspendeaktion zum Ausdruck. Er sagt unter anderem: „Ich hab’ mich auch bei den Leuten vom DRK bedankt. Das war wirklich sehr gut organisiert, sehr gut geklappt, war eine wunderbare Aktion. Und wir haben also wirklich Termine klar gemacht, im nächsten Jahr sofort weiterzumachen“.

Am Tag der Premiere sitzt der Verfasser abends am Tresen der nahe gelegenen Kneipe „Zum altgermanischen Krug“ und kommt mit dem etwa 45-jährigen Monteur Georg ins Gespräch. Als ersterer im Verlauf des Gesprächs beiläufig erwähnt, dass auf der anderen Straßenseite unweit vom „Altgermanischen Krug“ eine Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft stattgefunden habe, sagt Georg ohne zu zögern: „Lieber wäre ich tot, als das Blut von denen zu nehmen!“. Damit ist für ihn zu dem Thema alles gesagt. Am Ende der längeren Unterhaltung zeigt er dem Gesprächspartner unvermittelt seinen Republikaner-Mitgliedsausweis. So erhebt sich die Frage, ob Georgs Aussage allein seiner politischen Einstellung geschuldet ist oder ob sie nur etwas rabiater eine Haltung artikuliert, die für die Ungereimtheiten im Verhalten des Roten Kreuzes verantwortlich ist. Denn die Geschichte mit den Blutspendeaktionen sollte eine Fortsetzung erfahren und eine überraschende Wendung nehmen.

Die zweite Blutspendeaktion hat zunächst wenig Auffälliges, und die Islamische Kulturgemeinschaft scheint sich als Ort turnusmäßig durchgeführter Veranstaltungen dieser Art etabliert zu haben. Die teilnehmende Beobachterin, die diesmal die Datenerhebung unterstützt, und der Verfasser finden die gleiche Szenerie wie bei der ersten Aktion vor. Zu Beginn macht wieder ein Vertreter der Barrener Zeitung der Veranstaltung seine Aufwartung und spricht in der Ausgabe vom nächsten Tag von einem „vollen Erfolg“²⁷. Einzelne Misstöne begleiten indes erneut das ansonsten entspannte Geschehen. Schwester Genoveva äußert sich dem Verfasser gegenüber, wie schon vor der ersten Blutspendeaktion, herablassend

25 Barrener Zeitung, Artikel vom 19. September 2002.

26 Ausgaben vom 21. September 2002.

27 Barrener Zeitung, Artikel vom 3. Mai 2003.

über die vornehmlich türkischen Spender, indem sie sagt: „Es ist schwer genug, Spender zu bekommen. Wir nehmen alles“. Der Beobachterin fällt auf, dass die türkischen Spender vom DRK-Personal vielfach in einem sehr barschen Ton angesprochen und unfreundlich behandelt werden. Eine ältere deutsche Frau wiederum, die zuvor schon zahlreiche Male im stadteigenen Bürgerhaus Barren-Ost Blut gespendet hatte, mokiert sich darüber, dass dort alles besser organisiert gewesen sei und dass man hier den Gebetsraum – in dem die Formalitäten zu erledigen sind – nicht mit Schuhen betreten darf.

Später, als die beiden Feldforscher an einem Tisch im Hof des Geländes mit Mitgliedern der Islamischen Kulturgemeinschaft sprechen, kommen plötzlich drei jüngere, Kopftuch tragende Frauen aufgeregt schimpfend aus dem Gebäude, in dem die ärztliche Untersuchung durchgeführt wird. Herr Nurettin und Herr Bicioğlu stehen sofort auf und gehen den drei Frauen entgegen. In kurzer Distanz zum Tisch sprechen die beiden auf Türkisch mit den Frauen, die sich kaum beruhigen lassen und bald darauf gehen. Herr Bicioğlu erklärt den Forschern den Grund der Aufregung:

Die drei Frauen wollten Blut spenden. Eine davon wollte dolmetschen, weil die anderen nicht so gut Deutsch können. Die Ärztin hat gesagt: „Geht nicht“. Da hat die Dolmetscherin auch nicht gespendet. „Wer nicht Deutsch kann, kann nicht spenden“, hat die Ärztin gesagt. Dann hat die eine gesagt: „Wir haben das letzte Mal auch gespendet, und wir haben einen Blutspendeausweis“. Die Frauen haben erzählt, dass die Ärztin dann gesagt hat, dass letztes Jahr von denen das Blut weggeschüttet wurde.²⁸

Etwas schärfere Töne schlägt Herr Nurettin an: „Das nächste Mal – entweder ein türkischer Doktor oder ein Dolmetscher! Die Frauen fühlen sich beleidigt. Die hatten ja schon einen Blutspendeausweis!“ Er hebt dann noch einmal an und sagt:

Das ist eine Beleidigung! Das werde ich an die Presse weiterleiten. Wir können woanders hingehen, nicht zum DRK, woanders geben die mir sogar noch für jede Person Geld. – Die sagen das erst jetzt! Erst als die Frau, die bei den anderen dolmetschen wollte, gesagt hat: „Das letzte Mal ging's auch“ hat die Ärztin gesagt, dass sie das Blut weggeschüttet haben. [...] Wenn es kein Entgegenkommen vom DRK gibt, machen wir das nächste Mal nicht mehr!

Herr Nurettin betont hier erneut den uneigennütigen Charakter der Blutspendeaktion, indem er auf die nicht wahrgenommene Alternative verweist, sich das Blutspenden von einer anderen Organisation vergüten zu lassen.²⁹ Damit lässt er das, was die drei Frauen bei der Ärztin erlebt haben, als umso verurteilenswerter erscheinen. Der Subtext seiner Ausführungen lautet: Die selbstlos gebende Hand wurde gebissen. Später stellt sich heraus, dass noch eine erhebliche Anzahl anderer türkischer Spender und Spenderinnen aufgrund mangelnder Deutschkenntnisse von der Ärztin – so die Diktion der Kulturgemeinschaft – „weggeschickt“ wurde. Das hatte sich herumgesprochen und hielt weitere Spendewillige von der Teilnahme an der Aktion ab, sodass diesmal weniger als vierzig Personen Blut spenden sollten, während es beim ersten Mal knapp hundert gewesen waren.

Die wissenschaftliche Interpretation darf sich die Sichtweise der Kulturgemeinschaft nicht zu Eigen machen, ohne der Perspektive des DRK-Blutspendedienstes Rechnung zu tragen. Die Tatsache, dass

28 In Südafrika kam es zu einem Skandal, nachdem öffentlich bekannt geworden war, dass „schwarzes Blut“ vom Nationalen Bluttransfusionservice wegen der Aidsgefahr systematisch weggeworfen wurde (Dieterich 2004). Von frappierender Parallellität zu unserem ist indes ein israelischer Fall. Die farbigen Äthiopier jüdischen Glaubens, die Ende der 1970er Jahre bis Anfang der 1990er Jahre teilweise durch spektakuläre Operationen nach Israel gelangten, verfolgten nämlich dieselbe Integrationsstrategie wie die Islamische Kulturgemeinschaft. Mit Blutspendeaktionen versuchte die Minderheitengruppe in ihrem Bestreben nach rascher Integration bald nach ihrer Ankunft in Israel, „ihr Blut mit dem Blut der übrigen Juden Israels zu vereinen und dem Kollektiv zur Verfügung zu stellen“ (Kimmerling 2002, 80). Die Organisation Magen David Adom, das israelische Äquivalent zum Roten Kreuz, nahm die Blutspenden zwar an, vernichtete sie aber ohne vorherige Tests sofort, weil die äthiopischen Einwanderer ein erhöhtes Aidsrisiko aufwiesen. Als die Vernichtung ihrer Blutkonserven bekannt wurde, zeigte sich die Einwanderergruppe tief verletzt und erniedrigt, weil sie dadurch ihre Anerkennung als „richtige Juden“ radikal in Frage gestellt sah (Kimmerling 2002, 81–83). Der einzig gravierende Unterschied zu unserem Barrener Fall scheint darin zu liegen, dass Aids hier keine besondere Rolle spielt.

29 Er kann damit nur die gesetzlich zugelassenen „Aufwandsentschädigungen“ meinen (vgl. Anm. 20).

Frauen, die kaum Deutsch sprechen, nicht zur Blutspende zugelassen werden und dass das Blut der ersten Spendenaktion nicht in Umlauf gebracht wird, darf nicht vorschnell als absichtsvolle, womöglich rassistisch motivierte „Beleidigung“ gewertet werden. Die verantwortlichen Akteure des Blutspendedienstes begründen die als Missachtung aufgefassten Vorkommnisse ganz anders als die Mitglieder der Islamischen Kulturgemeinschaft. Den Akteuren des Roten Kreuzes scheint es überhaupt nicht darum zu gehen, gute oder auch fadenscheinige Gründe dafür zu finden, „türkisches“ Blut zurückzuweisen. Die von ihnen vorgebrachten Argumente beziehen sich nämlich auf rechtliche Vorgaben, denen jede Blutspende zu genügen hat. Sie speisen sich aus einem medizinischen Ethos, das darauf verpflichtet ist, die gesundheitlichen Risiken für die Empfänger zu minimieren.

Schon bei der ersten Blutspendeaktion erklärt Herr Fährmann vom DRK-Kreisverband, dass in bestimmten Regionen der Osttürkei Malaria verbreitet sei und dass diejenigen, die sich in diesen Risikogebieten aufgehalten haben, kein Blut spenden dürften. Dies sei eine Vorgabe des Gesetzgebers.³⁰ Damit liegt auf der Hand, dass es ein Problem darstellt, wenn Spender die entsprechenden Fragen nicht verstehen, weil sie kaum Deutsch sprechen. Mitarbeiterinnen des Roten Kreuzes klären die Forscher darüber auf, dass man in bestimmten Fällen absolut auf die Verlässlichkeit der Angaben der Spender angewiesen sei, um diejenigen ausschließen zu können, die sich kurz vor einer Blutentnahme mit Hepatitis-, AIDS- und HTLV I/II-Erregern infiziert haben; denn im Frühstadium seien diese Ansteckungen im Labor noch gar nicht nachweisbar.³¹

Der Entnahmeleiter beim zuständigen DRK-Blutspendedienst, Dr. Korte, verweist auf wichtige Vorgaben des Infektionsschutzgesetzes, demzufolge die Spender bei kritischem Befund informiert werden müssen. Wenn man sich mit ihnen nicht verständigen könne, führe dies zu erheblichen Schwierigkeiten; das gelte in besonderem Maße für Fälle, in denen das Gesundheitsamt einschreiten und eine Desinfizierung der Wohnung in die Wege leiten müsse.³² Allerdings räumt Dr. Korte auf Nachfrage ein, dass weder das Transfusionsgesetz noch irgendein anderes Gesetz, das die Durchführung von Blutspendeaktionen berührt, Deutschkenntnisse der Spender vorschreibe,³³ die DRK-Spenderichtlinien hätten sich jedoch auf Deutsch und Englisch als die einzigen Verkehrssprachen bei Blutspendeaktionen festgelegt. Dann erklärt er mit Blick auf die gekränkten und wütenden Reaktionen der Islamischen Kulturgemeinschaft: „Dolmetschen ist verboten. Das Problem ist die Qualität des Dolmetschers. Sie wissen ja nicht, ob der alles versteht und richtig übersetzt. Der nimmt ja vielleicht auch nicht alles so ernst. Ein bisschen Gelbsein [also an Hepatitis erkrankt zu sein, F. S.] ist in Südostanatolien kein Problem, bei uns eben schon. Das sieht der Dolmetscher vielleicht nicht so“.

Eine Mitarbeiterin des DRK-Ordnungsdienstes führt das Verbot von nichtprofessionellen, den Spendern persönlich bekannten Dolmetschern auf das Prinzip der Vertraulichkeit und den Schutz der Intimsphäre der Spender zurück.³⁴ Es gibt also gute Gründe dafür, dass das Rote Kreuz dafür sorgen muss, nur Blutspenden von Personen anzunehmen, die der deutschen Sprache in ausreichendem Maße mächtig sind. Aber selbst wenn man der darauf zielenden Argumentation so weit wie irgend möglich folgt, bleiben drei Punkte, die mit der Begründungslogik des Roten Kreuzes nicht vereinbar sind:

30 Vgl. dazu Abschnitt 2.2.2 der Richtlinien zur Gewinnung von Blut und Blutbestandteilen und zur Anwendung von Blutprodukten (Hämotherapie) vom Juli 2000. Neuformulierungen und Kommentare 2001. Aufgestellt vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesärztekammer und vom Paul-Ehrlich-Institut.

31 So auch Preuß 2004, 51–53.

32 Vgl. Gesetz zur Verhütung und Bekämpfung von Infektionskrankheiten beim Menschen vom 20. Juli 2000, §§ 18 und 25–32.

33 Es scheint eher umgekehrt zu sein, nämlich dass der Gesetzgeber von den Blutspendediensten erwartet, sich den Spendern verständlich zu machen. Das Transfusionsgesetz verlangt, dass die Spender „vorher in einer für sie verständlichen Form über Wesen, Bedeutung und Durchführung der Spendeentnahme und der Untersuchungen sachkundig aufgeklärt“ werden; im Gesetzestext heißt es weiter: „Die Aufklärung muß in einer für die spendende Person verständlichen Form erfolgen, also auf die Person abgestellt sein“ (Gesetz zur Regelung des Transfusionswesens vom 1. Juli 1998, § 6).

34 Dieses Argument wird allerdings dadurch relativiert, dass nach der Blutentnahme jedem Spender die Möglichkeit eines ‚vertraulichen Selbstausschlusses‘ gegeben wird, den das Transfusionschutzgesetz wie folgt begründet: „Der vertrauliche Selbstausschluß wird zugelassen, um Personen, deren Spende nicht verwendet werden darf, die aber in einer Gruppe zur Entnahme kommen, vor Diskriminierung zu schützen“ (Gesetz zur Regelung des Transfusionswesens vom 1. Juli 1998, § 6).

Erstens bestand keine Notwendigkeit, den Mitgliedern der Islamischen Kulturgemeinschaft die erniedrigende Auskunft zu erteilen, ihr Blut sei nach der ersten Spendenaktion „weggeschüttet“ worden. Diese Mitteilung hätte gar nicht erfolgen müssen oder hätte zumindest etwas schonender vorgetragen werden können, heißt es doch im Transfusionsgesetz, dass das „Verdienst“ und das „uneigennützig Engagement“ der spendenden Personen „durch eine anerkennende Spenderbetreuung gewürdigt“ werden müsse.³⁵ Das Rote Kreuz hätte sich entschuldigen und auf einen eigenen Fauxpas bei der ersten Blutspendeaktion hinweisen können, den Dr. Korte dem Verfasser gegenüber durchaus konzidiert. „Beim ersten Mal“, sagt er, „sind uns Fehler unterlaufen. Die Ärztin hat [nichtprofessionelle, F. S.] Dolmetscher zugelassen. Wenn Dolmetscher zugelassen wurden, müssen wir dann sagen: ‚Blut vernichten.‘“ Dabei ist nicht einmal sicher, ob dies im Falle der ersten Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft zwingend notwendig war.

Daraus ergibt sich eine zweite Unstimmigkeit in der Argumentation des Roten Kreuzes. Die Frage des Verfassers, ob nach der ersten Aktion unbedingt gleich alle Blutspenden hätten aus dem Verkehr gezogen werden müssen, verneint Dr. Korte und erklärt, dass jeder Blutbeutel mit einem Vermerk über die Deutschkenntnisse des Spenders versehen worden sei. Die Erklärungslücke, die sich hier öffnet, kann oder will der Entnahmeleiter nicht schließen und antwortet ausweichend auf entsprechende Nachfragen.

Nicht mit der Begründungslogik des Roten Kreuzes in Übereinstimmung bringen lässt sich drittens schließlich der Umstand, dass einige türkische Spenderinnen und Spender, die bei der zweiten Aktion abgewiesen wurden, zuvor schon mehrmals Blut gespendet hatten und im Besitz eines Blutspendeausweises waren. Herr Nurettin erklärt mit Bezug auf einige Männer, auf die dies zutrifft: „Die Herren haben vor sechs Monaten beim Montankrankenhaus gespendet. Das ist ein öffentliches Krankenhaus. Nur wenn's bei uns ist, geht das nicht. Wegen schlechtem Deutsch! Nur wenn's bei uns ist, können sie zu schlecht Deutsch“. Damit weist Herr Nurettin in der Tat auf einen Widerspruch im Umgang des Roten Kreuzes mit den Deutschkenntnissen potentieller Spender hin.

Er zieht daraus den Schluss, dass der eigentliche Grund für den Affront mit der Durchführung der Blutspendeaktion bei der Islamischen Kulturgemeinschaft zu tun haben müsse: Den Verantwortlichen beim Roten Kreuz sei hier viel deutlicher als anderswo sichtbar geworden, dass sie es mit „türkischem Blut“ zu tun hätten. Nicht nur Herr Nurettin sieht es so, sondern dies wird zur allgemein geteilten Deutung unter den Mitgliedern der Islamischen Kulturgemeinschaft. Als Beispiel sei hier Frau Sahar angeführt, eine der drei genannten Frauen, die in Erfahrung gebracht hatten, was mit dem Blut der ersten Spendenaktion geschehen war; im Interview, das ein paar Tage nach der zweiten Aktion stattfindet, berichtet sie von ihrem Telefonat mit der besagten Ärztin:

„Wissen Sie was“, habe ich [zur Ärztin, F. S.] gesagt, „das ist unmöglich, was ich hier höre. Wenn Sie unser Blut entnehmen, dann dürfen Sie das auch nicht mehr wegschmeißen, das ist das erste“, habe ich gesagt, „und das zweite, das ist doch für die Gesundheit, für die Menschen. Müssen denn eigentlich Menschen überhaupt deutsch sprechen? Es wäre schön“, sagte ich, „wenn die auch deutsch sprechen könnten, aber die können es eben nun mal nicht! Müssen sie denn eigentlich deutsch sprechen können, um Blut zu spenden, um anderen Leuten zu helfen? Steht denn eigentlich im Blut irgendwo dran, wenn das für die anderen Leute gebraucht wird: Ist ein türkisches Blut oder ausländisches Blut, die kann kein Deutsch sprechen? Steht da irgendwas drauf?“

Frau Sahar spricht wieder von ethnisch differenziertem Blut und greift damit ein Thema auf, das sich wie ein roter Faden durch die beiden Blutspendeaktionen zieht. Aber was soll das genau heißen – „türkisches“ oder „ausländisches“ Blut?

Hier gibt es eine *semantische Leerstelle*, eine Bedeutungsschicht des Vorgangs, die von keinem der Akteure angerührt wird. Um diese Leerstelle herum scheinen die wechselseitigen Zuschreibungen und Verdächtigungen zwischen der Islamischen Kulturgemeinschaft und dem Roten Kreuz organisiert zu sein. *Verwandtschaft* und *Gabentausch*, so die nun zu begründende These, sind die beiden zentralen Begriffe, mit deren Hilfe sich die bislang verborgen gebliebenen Aspekte der Barrener Blutspendeaktionen

35 Gesetz zur Regelung des Transfusionswesens vom 1. Juli 1998, § 3.

verstehen lassen. Schon die beiden Bestandteile des Wortes Blutspende und deren „Kulturbedeutung“³⁶ legen nahe, dass man dem Rätsel auf diese Weise beikommen kann: „Blut“ weist vielfältige semantische Verknüpfungen mit Verwandtschaftsbeziehungen auf, und „Spenden“ ist per se ein Akt des Gebens.

Blutsverwandtschaft

Blut ist eine symbolisch vielfach aufgeladene Substanz. Zunächst einmal führt Blut, völlig unabhängig vom hier behandelten empirischen Material, einen Bedeutungshorizont mit sich, der auf verwandtschaftliche Verhältnisse verweist. Wir sprechen von „Blutsverwandtschaft“ und von „Blutsbande“, um biologische Abstammungsverhältnisse und daraus hervorgehende soziale Beziehungen zu kennzeichnen. Diese Ausdrücke stehen für Zugehörigkeit zu einer Gruppe und für ein enges soziales Band zwischen Menschen, wie auch die Rede von der „Blutsbrüderschaft“ zeigt, die ein symbolisches, ex post gestiftetes Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet. Das Wort vom „blauen Blut“ wiederum steht für die zwischen Adelligen bestehenden, nach außen abgegrenzten Bindungen, während vom „eigenen Fleisch und Blut“ vor allem in Kontexten gesprochen wird, in denen die besonderen moralischen Verpflichtungen auf der Agenda stehen, die Verwandten gegenüber gelten.

In der türkischen Kultur ist Verwandtschaft ebenfalls durch eine Semantik des Blutes geprägt, auch wenn es in der Türkei – wie im ganzen Raum zwischen dem Balkan und dem Kaukasus – neben der Blutsbande auch Verwandtschaftsverhältnisse gibt, die durch Mutter- bzw. Ammenmilch symbolisiert und nicht durch biologische Abstammung, sondern durch die Ernährung von Kindern konstituiert werden.³⁷ Ebenso kennt die türkische Kultur – wie auch die mitteleuropäischen Kulturen – auf Adoption und Patenschaft beruhende Verwandtschaftsverhältnisse.³⁸ Diese sind aber, wie auch das Milch- und Ernährungsmodell, von nachrangiger Bedeutung und haben lediglich eine Ergänzungs- oder Ersatzfunktion. Im Islam und der türkischen Kultur hat Blut weithin die gleiche Bedeutung wie in Mitteleuropa: Soziale Verwandtschaftsbeziehungen sind untrennbar mit der Idee der Konsanguinität verknüpft.

Beim Blutspenden wird die partikulare Logik der verwandtschaftlichen Zugehörigkeit universalisiert. Titmuss' Aussage, beim Blutspenden werde offenbar, dass die Menschheit tatsächlich eine „Familie“ sei,³⁹ lässt sich als Hinweis darauf lesen, dass selbst beim Bluttransfer zwischen anonymen Personen etwas von der verwandtschaftsbezogenen Kulturbedeutung des Blutes präsent bleibt. So scheint es sich auch den Akteuren der beiden Barrener Blutspendeaktionen darzustellen, nur dass die autochthone Seite offenkundig nicht bereit ist, die familiale Sphäre so weit auszudehnen, wie Titmuss dies tut. Wenn Herr Kedi davon spricht, die Vertreter des Roten Kreuzes hätten im Vorfeld der ersten Blutspendeaktion „Berührungängste“ gehabt, zielt er genau auf diesen Punkt: auf eine in der deutschen Bevölkerung verbreitete Furcht vor einem gewissermaßen illegitimen Verwandtschaftsverhältnis, vor einer allzu großen sozialen, ja körperlichen Nähe zur türkischen Bevölkerung. Diese somatisch verankerten Gefühle von Nähe und Ferne gehen mit der Phantasie einher, dass sich vermischen könnte, was einer dunklen Ahnung zufolge nicht zusammengehört. Das kommt in dem Geflüster vom „deutschen“ und „türkischen Blut“ unmissverständlich zum Ausdruck.

Ganz offensichtlich spielen bei den Barrener Blutspendeaktionen „primordiale Gefühle“ in dem von Clifford Geertz beschriebenen Sinne mit.⁴⁰ Es handelt sich dabei um ursprüngliche Gefühle der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, um Gefühle einer als natürlich empfundenen Nähe und Distanz zwischen Gruppen, deren Existenz als unmittelbar gegeben betrachtet wird. Solche primordialen Gefühle spiegeln sich in der fraglosen Unterscheidung zwischen einem Wir und den Andern wider, die sowohl die Wahrnehmung der Akteure des Roten Kreuzes als auch die der Islamischen Kulturgemeinschaft in Beschlag nimmt.

36 Weber 1988, 30–43.

37 Parkes 2004a; 2004b.

38 Parkes 2004a; 2004b; Magnarella/Türkdoğan 1973.

39 Titmuss 1970, 15.

40 Geertz 1963.

Die starken Außengrenzen, die mit „primordialen Bindungen“⁴¹ stets verbunden sind, werden durch die Initiative des Ausländerbeirates und der Islamischen Kulturgemeinschaft überschritten. Die Protagonisten versuchen nichts weniger, als den tribalistisch bestimmten Binnenraum der Mehrheitsbevölkerung so umzudefinieren, dass sie ihm auch selbst angehören. Sie wollen Verwandtschaft stiften.⁴² Dieser Versuch tritt mit den althergebrachten primordialen Bindungen der autochthonen Gegenseite in Konflikt. Die mit der eigenen ethnischen Gruppe verbundenen Gefühle sind es auch, die das Handeln des Roten Kreuzes untergründig beherrschen. Nur auf diese Weise lässt sich die besagte semantische Leerstelle im Diskurs der Akteure füllen. Nur so ergibt sich ein geschlossenes Bild der letztlich gescheiterten Kooperation zwischen dem Roten Kreuz und der Islamischen Kulturgemeinschaft: Während die einen im Dienste ihres Versuchs, die volle Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft zu erwirken, einen Austausch des Blutes in Gang setzen, wollen die anderen kein türkisches Blut in deutschen Adern fließen lassen, um sich mit den Türken nicht verwandt zu machen.⁴³

Prima facie gibt es durchaus alternative Interpretationsmöglichkeiten, die mit Verwandtschaft nichts zu tun haben. Mit dem Blutaustausch und der Berührung mit fremdem Blut – beispielsweise Menstruationsblut – sind in vielen Kulturen Vorstellungen der Übertragung von unterschiedlichsten Eigenschaften verbunden, insbesondere von Krankheit und Unreinheit.⁴⁴ So könnte man annehmen, dass das Rote Kreuz in Barren-Ost mit dem Blut der türkisch-islamischen Bevölkerung – etwa im Unterschied zu dem von japanischen Buddhisten – mangelnde Hygiene und niedrigere Gesundheitsstandards verbindet. Die Blutspendeaktionen liefern jedoch keine Hinweise darauf, dass die Akteure des Roten Kreuzes von Reinheitsvorstellungen dieser Art geleitet sind.

Die verwandtschaftsbezogene Deutung entspricht dem konkreten Kontext der Barrener Blutspendeaktionen, während Reinheitsvorstellungen weder thematisiert werden noch eine innere Konsistenz mit dem situativen Setting aufweisen. Durch vielfältige rationale Gründe überformt, bildet die Ablehnung „türkischen Blutes“ den Hintergrund für die mangelnde Bereitschaft des Roten Kreuzes, sich so auf die Gegebenheiten bei der Islamischen Kulturgemeinschaft einzulassen, dass eine konfliktfreie und turnusmäßig wiederkehrende Durchführung von Blutspendeaktionen möglich wäre. Beim Roten Kreuz gibt es über türkisches Blut ein „hidden transcript“⁴⁵, das heißt einen Diskurs, der nur für die eigene Binnenkommunikation bestimmt ist. Dieser Diskurs kommt bisweilen aber in der direkten Kommunikation mit türkischen Blutspendern zum Ausdruck und nimmt damit Züge eines „public transcript“ an.

Abgesehen von Grenzfällen, die sich aus entfernten Verwandtschaftsgraden ergeben, ist man mit jemandem verwandt oder eben nicht. Es handelt sich um ein askriptives Merkmal. Gemäß diesem

41 Geertz 1963, 109–128.

42 Dies deckt sich mit Alltagsbeobachtungen von Gustav Falke, der von einem „Dienstleistungscharme“ türkischer Geschäfte und Lokalitäten spricht und diesen auf einen spezifischen „Familiensinn“ zurückführt. Er schreibt: „Der gute Kunde ist Teil der Familie, mit dem man plaudert und den man beschenkt, den man freilich, was immer wieder irritiert, wenn er eine Weile wegbleibt, kaum wiedererkennt. Das ist die Kehrseite. Was jenseits der Familie liegt, existiert nur, wenn es nach dem Modell von Familienbeziehungen uminterpretiert werden kann. Eine Türkin kann eine aktive Elternvertreterin werden, die Schulklasse ist dann ihre Familie“ (Falke 2004).

43 Solche ethnisierenden Vorstellungen von Blut und Verwandtschaft wirken, explizit gemacht, vielleicht etwas befremdlich; sie bilden aber gewiss kein Monopol einzelner Verrückter. Gunnar Myrdal etwa hat schon vor Jahrzehnten auf die tief eingewurzelten, mythologischen Bedeutungen hingewiesen, die US-amerikanische Weiße mit dem Blut von Schwarzen verbinden. So schreibt er über den Sinngehalt des Blutes bei der Beschreibung von Ahnenreihen: „The ordinary man means something particular but beyond secular and rational understanding when he refers to ‚blood.‘ The one who has got the smallest drop of ‚Negro blood‘ is as one who is smitten by a hideous disease“ (Myrdal 1962, 100). Die „one-drop rule“, welche besagt, dass ein einziger Tropfen schwarzen Blutes eine Person zum Schwarzen macht, besitzt, wie F. James Davis gezeigt hat, nach wie vor eine große kulturelle und rechtliche Bedeutung in den USA. In dieser folgenreichen Definition konnte sich die Metapher des Blutes bis in die Gegenwart halten, obwohl es für sie keine biologischen Anhaltspunkte gibt: „Efforts to improve on racial classification by using blood types have not proved very successful. The major blood types have been found to have different frequencies among Kroeber’s caucasoid, mongoloid, and negroid groups. However, all the blood types are found in all of Kroeber’s three races, and the differences are not great“ (Davis 2001, 20; vgl. auch Brown 2001 und Spörri 2005).

44 Douglas 1988.

45 Scott 1990.

Verständnis interethnischer Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft stellt sich die Initiative der Islamischen Kulturgemeinschaft als ein paradoxes Unterfangen dar: Sie will sich verwandtschaftliche Zugehörigkeit durch ein altruistisches, universalistisches Regeln gehorchendes Verhalten *verdienen*. Aus einem prinzipiell zugeschriebenen Merkmal, das einem qua Geburt zufällt, will sie ein erwerbbares Merkmal machen. Dies versucht sie zu bewerkstelligen, indem sie mit den Blutspenden eine Vorleistung⁴⁶ erbringt, die auf eine adäquate Antwort ihres Gegenübers zählt. Daraus gewinnen die Blutspendeaktionen den Charakter eines Gabentausches.

Gabentausch unter Gleichen

Die Barrener Blutspendeaktionen sind von Beginn an überdeterminiert. Der Islamischen Kulturgemeinschaft geht es nicht einfach nur darum, ihr Blut zu geben, wie es andere Spender auch tun. Die autochthone Bevölkerungsmehrheit im Stadtteil ist der Adressat der *symbolischen Bedeutung* der Aktionen. Die mit ihnen verbundene Integrationsstrategie bezieht sich eindeutig auf den lokalen Kontext, nicht auf die anonymen Empfänger des Blutes. Die deutschen Stadtteilbewohner sollen die türkische Minderheit in den Kreis ihrer Verwandten aufnehmen. Die Akteure der Moscheegemeinde erwarten also eine Gegengabe, die in der Anerkennung ihrer Zugehörigkeit besteht.

Mehr noch, indem die Gabe des Blutes performativ zum Ausdruck bringt, wen die deutschen Nachbarn zu den Ihrigen zählen sollen, vermittelt sie eine Auffassung dessen, wie diese Nachbarn sich selbst verstehen sollen. Die Blutspendeaktionen besitzen eine Eigenschaft, die dem reziproken Gabentausch stets latent innewohnt, nämlich die, dem Anderen eine Identität aufzunötigen.⁴⁷ Daher kann Barry Schwartz schreiben: „Gift exchange influences group boundaries by clarifying them“⁴⁸. Just um diese Frage des interethnischen Grenzverlaufs geht es bei den Barrener Blutspendeaktionen. Mit der Gabe des Blutes will die Islamische Kulturgemeinschaft die Grenzen zwischen der türkischen und der autochthonen Bevölkerung verschieben. Sie will ihre Zugehörigkeit erwirken. Die Gabe ist daher keineswegs umsonst, obgleich sie mit einer altruistischen Symbolik ausgestattet ist und in einigen Momenten als „reine“ Gabe daherkommt.⁴⁹ Das Altruistische vermischt sich, wie es für den Gabentausch geradezu typisch ist,⁵⁰ mit Reziprozitätserwartungen und der strategischen Durchsetzung partikularer Interessen, indem die Islamische Kulturgemeinschaft das Blutspenden in den Dienst ihrer Integrationsziele und Zugehörigkeitsaspirationen stellt.

Beim Blutspenden als solchem, wie es beim Deutschen Roten Kreuz praktiziert wird, handelt es sich um die moderne Gabe par excellence, da sie an völlig fremde und anonyme Empfänger geht, auf einem Akt der Freiwilligkeit beruht und für den Empfänger nicht mit einer Verpflichtung zur Gegengabe verbunden ist.⁵¹ Das Blutspenden suspendiert gerade das, was für den Gabentausch in traditionellen Gesellschaften, aber auch für viele nach wie vor existierende Praktiken des Tausches konstitutiv ist: Eine Verpflichtung, die Gabe zu erwidern, besteht beim Blutspenden nicht, und der Gabe kommt auch nicht die Funktion zu, soziale Bindungen zwischen Personen und Gruppen herzustellen oder aufrechtzuerhalten. Die von Marcel Mauss in seinem berühmten Essay *Die Gabe*⁵² beschriebene Reziprozitätsnorm wird beim Blutspenden weitgehend außer Kraft gesetzt. Höchstens eine ganz und gar unpersönliche, generalisierte Erwartung der Erwidmung ist dabei im Spiel.

46 Freiwillige Vorleistungen können unabhängig davon, worin sie bestehen, aversive Reaktionen hervorrufen, zumal die erste Gabe, so Georg Simmel, stets etwas enthält, das durch keine Erwidmung aufzuwiegen ist. Denn in der Gabe „lebt eine Freiheit, die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann“; und sie ruft moralische Gefühle einer nicht ausgleichbaren „Dankbarkeit“ hervor, die eine „nicht lösbare Bindung mit sich bringt“ (Simmel 1992[1908], 668). Das Problem der nicht restlos erwidrerbaren ersten Gabe sowie das der auferlegten Dankbarkeit spielen möglicherweise bei den Barrener Blutspendeaktionen eine gewisse Rolle, es tritt aber an keiner Stelle des empirischen Materials direkt zutage.

47 Vgl. Schwartz 1967, 1–5; Henaff 2003, 308.

48 Schwartz 1967, 11.

49 Malinowski 1979[1922], 217–231; Laidlaw 2002.

50 Gouldner 1973, 276 f.; Vandeveld 2000, 7 f.; Caillé 2005, 174–182.

51 Titmuss 1970, 70–75; 209–212; Godbout 1998, 52–56.

52 Mauss 1989[1923/24].

Die Islamische Kulturgemeinschaft indes verknüpft mit ihren Blutspendeaktionen eine konkrete Reziprozitätserwartung. Gleichzeitig ist ihr Handeln von der Vorstellung getragen, durch die Gabe des Blutes gestaltend in die Struktur ihrer Beziehung zur lokalen Gesellschaft eingreifen zu können. Aus der unilateralen Gabe des Blutes an anonyme Andere soll eine zweiseitige Austauschbeziehung unter symbolisch Verwandten erwachsen. Genau wie Titmuss⁵³ scheinen die Akteure der Islamischen Kulturgemeinschaft davon auszugehen, dass das Blutspenden Gefühle der Partizipation und der Zugehörigkeit hervorbringen und solche der Entfremdung heilen kann. Im Unterschied zu Titmuss aber bindet die Islamische Kulturgemeinschaft diese Wirkungen an eine anerkennende Reaktion der autochthonen Mehrheit. Von unbekannt Fremden, an welche die Gabe des Blutes de facto gehen wird, wandert die Erwartung einer Gegengabe in das nähere soziale Umfeld. Der Islamischen Kulturgemeinschaft geht es um die Anerkennung als Tauschpartner unter prinzipiell Gleichen, um die Etablierung symmetrischer Austauschbeziehungen.

Freilich kann mit dem Gabentausch gerade die Hervorbringung von Asymmetrien und Ungleichheiten verbunden sein, zumal die Normen der Reziprozität, wie Peter M. Blau⁵⁴ hervorgehoben hat, dauerhafte Ungleichgewichte, Abhängigkeiten sowie Verhältnisse der Über- und Unterordnung hervorbringen können, wenn die Tauschpartner mit ungleichen Ressourcen ausgestattet sind. Einen solchen Gabentausch zwischen Akteuren, die „aktuell oder potentiell ungleich“ sind, hat Pierre Bourdieu von dem abgegrenzt, der „zwischen Gleichen“ stattfindet.⁵⁵ Beim Bluttransfer nun geht es gerade nicht um den Austausch von Gütern, die ungleich verteilt sind; vielmehr wird die gemeinsame und gleichartige Kreatürlichkeit zwischen Spender und Empfänger betont. Es handelt sich um einen Tausch zwischen Gleichen. In einem solchen Fall kann eine Gegengabe nur dann vom Empfänger erwartet werden, wenn dieser den Gebenden als jemanden betrachtet, der im Rang eines Tauschpartners steht, das heißt gleichwertig ist und Gleichwertiges anzubieten hat.⁵⁶

Die Akteure des Roten Kreuzes scheinen es durchaus verstanden zu haben, dass die Islamische Kulturgemeinschaft mit den Blutspenden in eine reziproke Austauschbeziehung mit ihren autochthonen Nachbarn eintreten will. Die Zurückweisung der Gabe des Blutes lässt sich als direkte Reaktion auf den Anspruch der Islamischen Kulturgemeinschaft verstehen. Dafür spricht der gesamte Handlungskontext: Blut soll gegen die Anerkennung von quasiverwandtschaftlicher Zugehörigkeit getauscht werden. Dieses und kein anderes Spiel wird gespielt. Das teilt sich auch in einigen sprachlichen Wendungen mit, die deutlich machen, dass die Akteure vom Roten Kreuz das Spiel verstanden haben, es aber nicht mitspielen wollen. Ein Beispiel dafür ist eine markante Aussage, von der Herr Nurettin zu berichten weiß: „Vor dem ersten Mal haben die vom DRK gesagt: ‚Von türkischen und islamischen Leuten möchten wir keine Spenden annehmen‘“. Zur Logik des verweigerten Gabentauschs passt auch die Rede vom „Wegschmeißen“ und vom „Wegschütten“, mit der die Ärztin des Roten Kreuzes in recht drastischer Weise zum Ausdruck bringt, wie sie den Wert der Gabe einschätzt.

Der Blutspendedienst des Roten Kreuzes fragt ja von Anfang an, ob es sich bei dem, was sie von der Islamischen Kulturgemeinschaft bekommen kann, um eine gute Gabe handelt. Er will sich davor hüten, ein Danaergeschenk anzunehmen. Das Übel, das mit dem Geschenk hätte verbunden sein können, erwartet das Rote Kreuz nicht nur auf medizinischem, sondern auch auf sozialem Terrain: Eine Annahme der Gabe hätte die Akteure der Islamischen Kulturgemeinschaft als gleichwertige Tauschpartner anerkannt. Während diese mit den Blutspendeaktionen in symmetrische Austauschbeziehungen mit der Mehrheitsbevölkerung treten und als vollwertige Mitglieder „mit allen Rechten und Pflichten“ am sozialen Leben teilnehmen wollen, ist es den Akteuren des Roten Kreuzes darum zu tun, bestehende Asymmetrien aufrechtzuerhalten. In deren Auflösung hätte das „Unglück“ bestanden, das aus einer Erwidern der Gabe erwachsen wäre.⁵⁷

53 Titmuss 1970, 237–246.

54 Blau 1964, 115–142.

55 Bourdieu 1998, 170.

56 Vgl. Bourdieu 1976, 21–35.

57 Vgl. Bourdieu 1998, 164.

Ethnische Asymmetrie

Die asymmetrische Konstellation zeigt sich allein schon darin, dass die Islamische Kulturgemeinschaft um die Anerkennung ihrer uneingeschränkten Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft kämpfen muss, während die deutsche Nachbarschaft im Stadtteil und das Rote Kreuz jene Anerkennung gewähren und verwehren können. Die Angehörigen der autochthonen Mehrheit besitzen eine Definitionsmacht und Schiedsfunktion. Sie können über den Zutritt zur „vorgestellten Gemeinschaft“⁵⁸ entscheiden. Das damit verbundene Ungleichgewicht zwischen den ethnischen Gruppen bleibt bei den beiden Blutspendeaktionen allgegenwärtig.

Der Blutspendedienst des Roten Kreuzes setzt in der Kommunikation mit der Islamischen Kulturgemeinschaft eine asymmetrische Ausgangslage wie selbstverständlich voraus. Er ist in keiner Weise bereit, sich auf die Gegebenheiten beim Moscheevereiner und auf dessen Vorschläge einzulassen, sondern verbucht alle Abweichungen von anderen Blutspendeaktionen sogleich als inakzeptable Zumutung. So spricht Dr. Korte von „aberwitzigen Dingen“, die da passiert seien, und von „absurden Forderungen“ der Moscheegemeinde. Als Beispiele dafür nennt er den Hinweis der Gemeindevorsteher, dass der Gebetsraum während der Spendenaktion nicht mit Straßenschuhen betreten werden dürfe, sowie deren Forderung nach einer weiblichen Ärztin, die sie damit begründet hätten, dass es islamischen Frauen nicht erlaubt sei, ihren Arm vor einem Mann zu entblößen. Dazu erklärt Dr. Korte: „Weil die Islamische Kulturgemeinschaft eindeutige Forderungen gestellt hat, haben wir uns im Vorfeld überlegt, ob wir das überhaupt machen sollen“. Schließlich stellt er lakonisch fest: „Es ist eben so: Wir sind zwei Interessengruppen, deren Ziele nicht dieselben sind. Wir haben andere Kriterien als die Kulturgemeinschaft. Und wir arbeiten nach *unseren* Kriterien!“. Diese Feststellung bringt die den gesamten Vorgang prägende Asymmetrie, um deren Aufrechterhaltung das Rote Kreuz mit jedem Schritt bemüht ist, zusammenfassend auf den Punkt.

Das asymmetrische Verhältnis schlägt sich auf Seiten der Islamischen Kulturgemeinschaft unter anderem in der Zurückhaltung nieder, mit der sie Kritik am Roten Kreuz übt. Nicht nur die bereits zitierten Äußerungen, mit denen Akteure der Moscheegemeinde die Anlaufschwierigkeiten des Roten Kreuzes im Vorfeld der ersten Blutspendeaktion entschuldigen, sprechen eine deutliche Sprache. Auch nach dem desaströsen Ende der beiden Blutspendeaktionen gibt die Islamische Kulturgemeinschaft ihre vorsichtige Zurückhaltung nicht auf. Die bei der zweiten Aktion von Herrn Nurettin angekündigte Verständigung der Presse bleibt aus. Einige Tage später spricht er von einem „Beschwerdebrief“ an das Rote Kreuz, der nie geschrieben werden sollte. Dazu erläutert Herr Nurettin: „Wir dürfen auch nicht so laut schreien. Wir können nicht schlechte Gedanken über das ganze Rote Kreuz verbreiten, wegen einer Ärztin – das wollen wir nicht. Solche Leute gibt's überall. Da kann man nicht das ganze Rote Kreuz verantwortlich machen“. Dass der Unterlegene „nicht so laut schreien“ darf, auch wenn er sich absolut im Recht fühlt, ist die Maxime im Vorgehen der Islamischen Kulturgemeinschaft.

Nach der zweiten Blutspendeaktion tritt sie mit dem Vorschlag an das Rote Kreuz heran, künftig mit Formularen in türkischer Sprache oder mit professionellen Dolmetschern zur nächsten Blutspendeaktion zu kommen. Eine weitere Aktion sollte es aber nicht mehr geben. Die beiden Verantwortlichen bei der Kulturgemeinschaft, Herr Bicioğlu und Herr Nurettin, warten vergeblich, wie sie sagen, auf eine „Entschuldigung“ und ein „Entgegenkommen“, und das Rote Kreuz weiß einer mehrmals vage zugesagten Aussprache aus dem Weg zu gehen. Schließlich entscheidet sich die Gemeinde von sich aus, die Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz aufzukündigen, und die kurze Tradition der Blutspendeaktionen bei der Islamischen Kulturgemeinschaft findet ihr Ende.

„Verwandtschaft“ als Tiefendimension sozialer Ungleichheit

Will man das Handeln des Roten Kreuzes begreifen, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Islamische Kulturgemeinschaft die universalistischen Implikationen des Blutspendens in die Waagschale wirft. Indem die Sprecher der Gemeinde darauf verweisen, dass beim Blutspenden ethnische Differenzen nicht gelten

58 Anderson 1996, 15–17.

dürften, richten sie einen im Grunde unabweisbaren moralischen Anspruch an das Rote Kreuz. Auf die universalistische Zumutung der ethnischen Neutralität reagiert es mit einer bürokratischen Spielart des Universalismus. Die verantwortlichen Akteure des Blutspendedienstes berufen sich auf gesetzliche Vorschriften und die Richtlinien der eigenen Organisation. Die Verwerfung des Blutes beruht, so die Argumentation, auf Vorsichtsmaßnahmen, die dem Schutz der Empfänger dienen und im Sinne einer medizinischen Sorgfaltspflicht ohne Ansehen der Spender eingehalten werden müssen. Aber der bürokratische Universalismus, der nicht selten als Waffe der autochthonen Mehrheit gegen ethnische Minderheiten fungiert,⁵⁹ wird nicht konsequent durchgehalten und zeigt innere Widersprüche im Verhalten des Roten Kreuzes.

Hier und dort ist im Verlauf des Geschehens zwar von „deutschem“ und „türkischem“ Blut die Rede, aber die Interaktion zwischen der Islamischen Kulturgemeinschaft und dem Roten Kreuz lässt sich mit den explizit vorgetragene Argumenten und Zuschreibungen allein nicht erklären. Sie schleppt sich auf weiten Strecken in einem Treibhaus doppelbödiger Zuschreibungen dahin, ohne dass es zum offenen Konflikt kommt. Ein tieferes Movens, das sich aus der verwandtschaftsbezogenen Kulturbedeutung des Blutes ableitet, steuert den Vorgang und bestimmt dessen Ausgang. Es gründet in der essentialistischen Vorstellung von Akteuren, sie seien mit ihrer eigenen ethnischen Gruppe „verwandt“ und mit anderen „nicht verwandt“. Diese Verwandtschaftsidee bildet eine Tiefendimension sozialer Ungleichheit. – Was ist damit gemeint?

Die Idee der ethnischen *Verwandtschaft* hat zwei verschiedene Aspekte. Erstens bezieht sie sich auf die diffuse, aber umso wirkmächtigere Annahme, innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe existiere so etwas wie eine gemeinsame biologische Herkunft. Diese Annahme wird bei den Barrener Blutspendeaktionen unmittelbar tangiert. Die Islamische Kulturgemeinschaft knüpft an die Verwandtschaftsidee an, indem sie die volle Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft durch einen Bluttransfer erwerben will. Sie bestätigt diese Idee gerade dadurch, dass sie die ethnischen Grenzen durch die Vermischung des Blutes neu ziehen will. Wenn nun das Rote Kreuz dieser naturalistischen Idee folgt, indem es eine ethnische Grenzverschiebung verhindert, handelt es jedoch nicht auf der Basis einer rassistischen oder völkischen Gesinnung. Das ethnische Verwandtschaftsmodell stellt überhaupt keine explizite Ideologie dar und kann damit gar nicht meinen, was landläufig „Rassismus“ genannt wird. Um die Handlungsmotive der autochthonen Akteure bei den Barrener Blutspendeaktionen zu beschreiben, wäre die Kategorie des Rassismus – außer vielleicht bei Georg, der am Tresen des „Altgermanischen Kruges“ lieber zu sterben als türkisches Blut zu nehmen behauptet – zu grob und unpräzise. Vor allem deswegen, weil es einen zweiten Aspekt des ethnischen Verwandtschaftsmodells gibt, der sich mit dem Begriff des Rassismus überhaupt nicht fassen lässt.

Neben „Verwandtschaft“ als biologischer Abstammungsgemeinschaft geht es bei den Blutspendeaktionen nämlich auch um Verwandtschaft im Sinne eines familialen Interaktions- und Solidarsystems, das weit über den Rahmen essentialistischer oder biologistischer Vorstellungen hinausgeht.⁶⁰ Die Barrener Blutspendeaktionen scheitern, weil eine Annahme des „türkischen Blutes“ reziproke Austauschbeziehungen zwischen der deutschen und der türkischstämmigen Bevölkerung gestiftet hätte. Der Bluttransfer hätte zum Ausdruck gebracht, dass Türken und Deutsche ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft gleichermaßen füreinander verantwortlich sind. Dies wird abgewehrt, um damit die Reziprozitätserwartungen und Solidaritätsverpflichtungen, wie sie für den Gabentausch unter Verwandten charakteristisch sind,⁶¹

59 Beispiele dafür liefern die zahlreichen Konflikte um Moscheebauten, die in den vergangenen Jahren in ganz Deutschland zu beobachten waren. Einen solchen Fall gab es auch in Barren-Ost, wo ein zweiter Moscheeverein ein Minarett errichten wollte. Die autochthonen Gegner des Minarettbaus, die von der Barrener SPD bis zu einer nachbarschaftlichen Bürgerinitiative reichten, beriefen sich auf alle erdenklichen, in sich ethnisch neutralen Bauvorschriften, um das Minarett und damit einen weiteren muslimischen Anziehungspunkt im Stadtteil zu verhindern. Im Jahr 2000 wurde das Minarett dann doch errichtet, weil die Moscheegemeinde letztlich das Recht auf ihrer Seite hatte. Es wurde aber in verkürzter Form gebaut, weil die städtische Baubehörde statt der geplanten 21 Meter nur eine Höhe von 14,5 Metern bewilligte – und diesem Zurechtstutzen darf man getrost eine symbolische Bedeutung beimessen (vgl. die aufschlussreichen Ausführungen zu Moscheekonflikten in Leggewie et al. 2002, 50–71; Hüttermann 2003, 83–90).

60 Vgl. Müller 1984, 249–253.

61 Siehe Sabean 1998, 127–141; Godelier 1999, 291–295.

für die autochthone Eigengruppe zu reservieren. Die türkischen Blutspender und ihre ethnische Gruppe werden aus dem Geltungsbereich einer quasifamilialen Binnenmoral ausgeschlossen. Der eigenen Familie gegenüber haben die Mitglieder wohl aller Kulturen eine viel weiter reichende Verantwortung und Verpflichtung als Außenstehenden gegenüber. Beherrscht nun eine solche familiäre Moral die interethnische Wahrnehmung, können solidarische Austauschbeziehungen nur auf die „Angehörigen“ der eigenen ethnischen Gruppe beschränkt sein.

Dieses Solidarprinzip, das sich an einem idealisierten Bild familialer Interaktion orientiert, verschmilzt mit der Vorstellung einer konsanguinalen Gemeinsamkeit. Die soziale Nähe, die mit dem Blutaustausch assoziiert wird, löst beim Roten Kreuz Berührungängste aus.⁶² Die deutsche Bevölkerung wiederum straft die Islamische Kulturgemeinschaft mit weitgehender Nichtbeachtung: Sie erscheint nur in sehr geringem Umfang zu den beiden Blutspendeaktionen, obwohl sich gegenüber früheren Blutspendeaktionen im Stadtteil nur der Veranstaltungsort geändert hat.⁶³

Das Verwandtschaftsmodell der Ethnizität begründet insofern eine *Tiefendimension* sozialer Ungleichheit, als die verwandtschaftsbezogene Betrachtungsweise interethnischer Beziehungen den Akteuren nicht bewusst ist. Sie vollzieht sich hinter ihrem Rücken und ist ihnen reflexiv nicht verfügbar. Das archaisch anmutende Verwandtschaftsmodell der Ethnizität *zeigt sich* in seinen Wirkungen und setzt sich im Handeln der Akteure unerbittlich durch. Die Unterscheidung zwischen Verwandten und Nichtverwandten basiert auf einer kulturell tief eingelagerten Vorstellung, die in vorbewusste und affektiv stark besetzte Schichten des Verhältnisses zwischen ethnischen Gruppen hinabreicht. Die interethnischen Beziehungen werden von einer verwandtschaftsbezogenen Tiefenstruktur, einem „tacit knowledge“⁶⁴ regiert. Dieser implizite Wissensbestand bezieht sich offensichtlich nicht auf ein objektives Verhältnis zwischen ethnischen Gruppen. Vielmehr geht es dabei um ein Muster der sozialen Wahrnehmung, das auf einer starken Deutung beruht – auf einer „geglaubten Blutsverwandtschaft“⁶⁵, wie Max Weber es nennt.

Dieser Verwandtschaftsglaube berührt zutiefst die *Ungleichheitsrelationen* zwischen der türkischen und der deutschen Bevölkerung. Gerade weil die Blutspendeaktionen als Integrationsstrategie angelegt sind und damit interethnische Disparitäten verkleinern sollen, werden sie von den autochthonen Akteuren abgelehnt. Die Annahme des Blutes und des Integrationsbegehrens der Islamischen Kulturgemeinschaft hätten den Status quo ante, die überlegene Position der deutschen gegenüber der türkischen Bevölkerung weiter gefährdet, nachdem deren Vertreter ohnehin schon in zuvor undenkbaren Positionen auftreten und eine selbstbewusste Verhandlungsmacht demonstrieren. Die drohende Einebnung interethnischer Ungleichheiten ist das Handlungsproblem, auf das die autochthonen Akteure reagieren. Dieses Handlungsproblem macht das interethnische Verwandtschaftsmodell für die Situationen des Blutspendens erst relevant. Es markiert den neuralgischen Punkt, an den die türkischstämmigen Protagonisten der Barrener Blutspendeaktionen rühren, wenn sie der deutschen Bevölkerung das Angebot einer symbolischen Blutsbrüderschaft unterbreiten und dieses mit der moralisch armierten Erwartung einer entsprechenden

62 Wenn ansonsten liberal eingestellte Eltern mit ängstlicher Skepsis oder auch vehementer Abwehr reagieren, sobald eines ihrer Kinder eine Lebensgemeinschaft mit einem Partner anderer ethnischer Zugehörigkeit eingehen möchte, dürften ähnliche Vorstellungen und Ängste am Werk sein: Sie schrecken vor einer zu großen sozialen Nähe zurück und wollen sich nicht mit Fremden verwandt machen. Interethnische Partnerschaften und Eheschließungen, deren Akzeptanz in der sozialwissenschaftlichen Forschung häufig als die definitive Probe für „wirkliche Integration“ und „wirkliche Vorurteilsfreiheit“ angesehen wird (vgl. Myrdal 1962, 586–592; Kalmijn 1998, 396 f.), berühren jene sensiblen Fragen der Verwandtschaftsbeziehungen, die auch den Kern der Verwerfungen bei den Blutspendeaktionen in Barren-Ost ausmachen. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass die „Heiratsbarrieren“ zwischen Deutschen und Türken höher liegen als zwischen Deutschen und jeder anderen einzelnen Nationalitätengruppe (Vetter 2001, 210–227).

63 Dass Barren-Ost prinzipiell über ein hohes Spenderpotential verfügt, zeigt sich daran, dass das Rote Kreuz nach dem Scheitern der Kooperation mit der Islamischen Kulturgemeinschaft wieder groß angelegte Blutspendeaktionen im Bürgerhaus des Stadtteils durchführt (vgl. Barrener Zeitung vom 2. Juni 2004). Das Rote Kreuz hatte zuvor ja nach einem Ersatz für das zu teure Bürgerhaus als Ort der Durchführung von Blutspendeaktionen gesucht und lässt es sich nun offenbar etwas kosten, das Angebot der Islamischen Kulturgemeinschaft ausgeschlagen zu haben.

64 Altheide/Johnson 1992.

65 Weber 1980[1922], 240.

Gegenreaktion verbinden. Das klandestin sich Geltung verschaffende Interpretament der Blutsverwandtschaft definiert das Handlungsproblem, in dessen Zentrum mögliche Verschiebungen interethnischer Ungleichheiten stehen.

Erweiterter Nepotismus und negative Klassifikationen

Die besondere Relevanz der verwandtschaftlichen Tiefenstruktur interethnischer Beziehungen besteht darin, dass sie ihre Auswirkungen auch in Situationen entfaltet, die mit Blutaustausch und dergleichen nichts zu tun haben. Insbesondere negative Klassifikationen gegen türkische Akteure sind von dieser Tiefenstruktur beeinflusst. In Barren-Ost heften sich abwertende Zuschreibungen vornehmlich an ethnische Merkmale. Darüber hinaus fällt auf, dass solche Zuschreibungen oder Klassifikationen sich auf einen ganz bestimmten Ausschnitt der türkischen Bevölkerung kaprizieren: auf soziale Aufsteiger, namentlich auf Unternehmer, Geschäftsinhaber und Immobilienbesitzer sowie auf politisch aktive Gruppen und Organisationen.⁶⁶

Der Ausländerbeirat und die Moscheegemeinden in Barren-Ost werden aufgrund ihres politischen Engagements vielfach als strategisch geschickte „Schmarotzer“ klassifiziert. Auf die publik gewordenen Bemühungen des Ausländerbeirats um eine Mitsprache im Lenkungsgremium des Stadtteilerneuerungsprogramms „Soziale Stadt NRW“, zu dessen Fördergebieten Barren-Ost gehört, war in den Reihen der deutschen Bevölkerung etwa allenthalben zu hören, dass die türkische Bevölkerung bisher keinerlei Interesse am Stadtteil gezeigt hätte und nun, da „etwas zu holen“ sei, plötzlich „unverschämte Forderungen“ stelle. Im Rahmen einer eigens anberaumten Bürgerversammlung, auf der diese „Forderungen“ des Ausländerbeirats und verschiedener türkischer Vereine im Stadtteil diskutiert wurden, sagt eine deutsche Stadtteilbewohnerin, CDU-Stadträtin und Mitorganisatorin der Veranstaltung: „Die wollen unsere deutschen Gelder haben!“ Diese Behauptung attestiert der türkischen Bevölkerung und ihren Vertretern eine schmarotzerhafte Haltung und spricht ihnen damit die Berechtigung zur Partizipation an den Segnungen des Stadtteilerneuerungsprogramms ab.

Wenn nun weite Teile der türkischen Bevölkerung Steuern entrichten, kann man schwerlich sagen, dass die aus öffentlichen Kassen stammenden Gelder für das Stadtteilerneuerungsprogramm „deutsch“ seien. Ungeachtet dessen geht die zitierte Stadträtin wie selbstverständlich davon aus, dass zuerst die Interessen autochthoner Gruppen zu bedienen und die Ansprüche türkischstämmiger Vereinigungen außen vor zu halten seien. Ihre allgemein beklatschte Aussage über die „deutschen Gelder“ beruht auf dem beschriebenen verwandtschaftlichen Denkmuster. Es besagt: Das Geld muss in der Familie bleiben. Für die nichtdeutschen Anderen im Stadtteil sind wir nicht verantwortlich.

Demselben Muster folgen negative Klassifikationen, die bei erfolgreichen türkischstämmigen Akteuren einen „expansiven Übernahmewillen“ am Werk sehen. „Die wollen alles von uns übernehmen“, ist ein gängiger Satz in Barren-Ost. Vorwürfe dieser Art richten sich gegen Türken, die zuvor von Deutschen betriebene Geschäftslokale bewirtschaften oder ehemals in deutschem Besitz befindliche Immobilien erworben haben. Auch dem türkischen Fußballclub, der einen finanziell maroden deutschen Traditionsverein beerbt hat, wird nachgesagt, von einem raumgreifenden Expansionsdrang geleitet zu sein. Offenbar macht die Ethnizität bei der Bewertung von ökonomischem Erfolg und sozialem Aufstieg für weite Teile der autochthonen Bevölkerung einen Unterschied ums Ganze; nur nichtdeutsche, insbesondere türkischstämmige Aufsteiger werden Gegenstand verfemender Nachrede. Ihre deutschen Nachbarn beklagen eine feindliche Landnahme und unterstellen türkischen Akteuren, sich in strategisch geplanter Weise dessen bemächtigen zu wollen, was sie als ihr angestammtes Terrain betrachten. Auch darin lässt sich die Strukturlogik des ethnischen Verwandtschaftsmodells erkennen: Die deutschen Stadtteilbewohner wollen nicht hinnehmen, dass die eigene, verwandtschaftlich definierte Hausmacht zugunsten von Fremden an Boden verliert.

66 Zum Folgenden vgl. Sutterlüty/Walter 2005.

Das *principle of charity* kommt bei der Bewertung von Geschäftsleuten und kommunal bedeutsamen Akteuren aus der türkischen Bevölkerung nicht zur Anwendung, eben weil die deutsche Mehrheit sie nicht als Teil des ethnischen Verwandtschaftsverbandes akzeptiert. So wird denn auch die sparsame, disziplinierte und verzichtbereite Lebensführung von türkischen Geschäftsleuten als Ausdruck einer sozusagen allzu „protestantischen“ Arbeitsethik wahrgenommen und der Vorwurf erhoben, diese rückständige Ethik verschaffe ihnen einen unverdienten ökonomischen Vorteil. Ein weiteres Klassifikationsmuster schreibt türkischen Unternehmern und Vermietern pauschal „kriminelle Machenschaften“ zu; damit werden sie als illegitime Wettbewerber symbolisch aus der lokalen Ökonomie ausgeschlossen.

Alle diese Klassifikationsmuster, mit denen jene türkischen Nachbarn abgewertet werden, die eine selbstbewusste Präsenz im Stadtteil zeigen, ökonomisch erfolgreich sind oder politischen Einfluss besitzen⁶⁷, tragen Anzeichen des ethnischen Verwandtschaftsmodells. Es ist als verborgenes Axiom interethnischer Ungleichheitsrelationen dafür verantwortlich, dass die ethnische Zugehörigkeit in urbanen Nachbarschaften wie Barren-Ost und nicht etwa die Klassenzugehörigkeit oder bestimmte soziale Lagen der bevorzugte Ausgangspunkt negativer Klassifikationen sind. Dies ist in einer meritokratischen und dem Prinzip der Chancengleichheit verpflichteten Einwanderungsgesellschaft ein erstaunlicher Befund. Es ist hochgradig erklärungsbedürftig, weshalb gerade der Aufstieg türkischer Akteure für die autochthone Bevölkerung ein so virulentes Problem darstellt und weshalb sich nicht etwa Geschäftsleute, gleich welcher Herkunft, gegen die Armen, Sozialhilfeempfänger und Arbeitslosen im Stadtteil verbünden – oder umgekehrt. Stattdessen beherrscht ein ethnisch erweiterter Nepotismus die Szenerie.

Dies scheint die These zu bestätigen, dass moderne Gesellschaften, in denen traditionale und primordiale Identitäten verloren gehen, ein gegenläufiges Bedürfnis erzeugen, nämlich, wie Nathan Glazer es formuliert, „the need in the individual for some kind of identity – smaller than the state, larger than the family, something akin to ‚familistic allegiance‘“⁶⁸. Gleichwohl trifft Donald R. Horowitz’ Diktum: „The language of ethnicity is the language of kinship“⁶⁹ auf unsere Barrener Beobachtungen nicht zu; jedenfalls nicht in dem Sinne, dass die ethnischen Gruppen in ihrer Selbstverständigung eine Semantik der Verwandtschaft verwenden. Das verwandtschaftsbezogene Wahrnehmungsmuster ist gerade nicht mit einem spezifischen sprachlichen Code verbunden, wie Horowitz es bei afrikanischen und asiatischen Populationen feststellt. Die Oberflächenstruktur expliziter Klassifikationen gegen türkische Aufsteiger⁷⁰ lässt keine verwandtschaftsbezogene Semantik erkennen. Die durchschlagende Wirkung der familialistischen Auffassung von Ethnizität verdankt sich gerade ihrer Unsichtbarkeit.

Sie kehrt jedoch in der Struktur interethnischer Zuschreibungen wieder, ohne eine eigenständige Semantik der Klassifizierung zu konstituieren. Sie hinterlässt in der Anwendung expliziter Klassifikationsmuster, wie einzelne Beispiele gezeigt haben, zwar einschlägige semantische Spuren und verrät sich bisweilen durch einzelne Wendungen, die zum „Sprachspiel“⁷¹ des Unterscheidens zwischen Verwandten und Nichtverwandten gehören. Ungeachtet dessen befördert die verwandtschaftsbezogene Tiefenstruktur

67 Teilweise werden auch türkische Empfänger sozialstaatlicher Leistungen stigmatisiert. Türkischen Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern wird in Barren-Ost verschiedentlich ein besonders fordernder Umgang mit – wie autochthone Akteure sagen – „unserem deutschen Sozialstaat“ vorgeworfen; und es wird ihnen zur Last gelegt, dass sie die sozialstaatlichen Institutionen mit allen Feinheiten zu nutzen wüssten. Während ansonsten in Barren-Ost das Bewusstsein vorherrscht, dass prekäre soziale Lagen gegenwärtig in starkem Maße eine Folge ökonomischer Entwicklungen sind, werden türkische Leistungsempfänger als „Sozialschmarotzer“ klassifiziert, die über Gebühr ausreizen, was die autochthonen Klassifizierer als „deutsches“ Solidarsystem betrachten. Auch darin lässt sich eine quasifamilial beschränkte Moral der Solidarität erkennen.

68 Glazer 1983, 250.

69 Horowitz 1985, 57.

70 Die negativen Klassifikationen, die in umgekehrter Richtung an die autochthone Bevölkerung adressiert werden, sind nicht Gegenstand dieses Beitrags. Türkischstämmige Akteure schreiben ihren autochthonen Nachbarn in unterschiedlichen Variationen eine „dissoziale Mentalität“ zu. Diese Zuschreibungen disqualifizieren die Deutschen als verwaahlte und trunksüchtige Gesellen, als possessive Individualisten, die sich kalt und rücksichtslos gegenüber anderen Familienangehörigen verhalten, oder auch als verwöhnte und arbeitsscheue Weichlinge (vgl. Sutterlüty/Walter 2005, 194–198).

71 Wittgenstein 1984, 250–262.

eine „subtile Distinktion“⁷², die ungleichheitsrelevante Zuschreibungen erst hervorbringt. Sie ist aufgrund ihrer Unkenntlichkeit der Kritik entzogen, während sich explizite Klassifikationen gegenüber den weithin geltenden Normen des Antirassismus, der Chancengleichheit und der meritokratischen Statuszuweisung bewähren müssen; sie müssen sich nach Maßgabe dieser Normen als legitim und politisch korrekt ausweisen. Daher ist es wenig verwunderlich, dass negative Zuschreibungen nicht in ihrer Eigenschaft als „Türken“ an die entsprechenden Akteure adressiert werden. Vielmehr orientieren sich die klassifikatorischen Semantiken an prinzipiell beobachtbaren und angeblich beobachteten Verhaltensmerkmalen, die im Lichte verbreiteter Moralvorstellungen kritisiert werden können: Wer mag schon eine Gruppe stützen, die am liebsten gleich den ganzen Stadtteil einnehmen würde? Wer will sich kriminellen Geschäftemachern gegenüber loyal zeigen? Wer möchte schon mit Leuten zusammenarbeiten, die der Allgemeinheit gegenüber nur den eigenen Vorteil suchen?

Diese pauschalierenden Klassifikationen, die nicht nur gegen avancierende Akteure gerichtet sind, sondern im Modus *pars pro toto* das Bild der türkischen Bewohnerschaft von Barren-Ost prägen, lassen die familialistische Loyalität und Solidarität nur innerhalb der autochthonen Bevölkerung gelten – oder besser gesagt: die Geltung dieser Normen wird plötzlich und durchaus kontrafaktisch unterstellt, sobald andere sie beanspruchen könnten. Die motivationalen Quellen für jene abwertenden Zuschreibungen entspringen dem verwandtschaftlichen Primordialismus. Das unausgesprochen wirksame Verwandtschaftsmodell der Ethnizität führt dazu, dass eine ethnisch neutrale Verteilung materieller Güter bekämpft wird. Erst muss die Solidarität, so die Logik dieses nepotistischen Modells, der eigenen, als Verwandtschaftsverband gedachten ethnischen Gruppe gelten. Die gleichwertige Teilhabe und Partizipation von Migranten passt nicht in dieses partikularistische Bild. Daher ruft der aufwärts mobile Teil der türkischstämmigen Bevölkerung ein spezifisches Handlungsproblem des interethnischen Austausches auf den Plan, das die Suche nach kritisierbaren Verhaltensmerkmalen anleitet. Es bringt die beschriebenen negativen Klassifikationen gegen türkische Aufsteiger hervor. Die Tiefenstruktur des ethnischen Verwandtschaftsmodells ist ihr wesentlichstes *generatives Prinzip*, das an der Oberfläche expliziter Klassifikationen kaum wiederzuerkennen ist.

Bei den Barrener Blutspendeaktionen wird dem egalitären Austausch zwischen Deutschen und Türken ein Riegel vorgeschoben. Es kommt zu einer „sozialen Schließung“⁷³, zum Ausschluss einer ethnischen Gruppe von den Gratifikationen einer quasiverwandtschaftlichen Zugehörigkeit und den daraus resultierenden Solidaritätsverpflichtungen. Die Mitglieder der Islamischen Kulturgemeinschaft, die angetreten sind, ihre Blutspende als Unterpfand der gleichwertigen Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft zu geben, werden hinter die Grenzen ihrer Ethnizität zurückgeworfen. Die abgewiesene Gabe bedeutet nicht nur eine massive Missachtung der Kulturgemeinschaft, sondern auch einen symbolischen und sozialen Ausschluss. Gerade weil die Initiatoren die Blutspendeaktionen als Integrationsstrategie verstanden haben, enden diese mit einem Affront. Der Umstand, dass sich negative Klassifikationen in Barren-Ost gerade gegen türkischstämmige Akteure richten, die Integrationserfolge errungen haben, weist in die gleiche Richtung. Das Verwandtschaftsmodell der Ethnizität wirkt strukturbildend auf die *symbolische* Ordnung interethnischer Ungleichheiten und kann, wie die Barrener Blutspenden beweisen, in eine Mikropolitik der *sozialen* Ausschließung münden.

Primordialismus und Ungleichheit

Die hier dargestellten Befunde müssen die jüngere Forschung über Ethnizität irritieren. In den vergangenen Jahrzehnten fand in den Sozialwissenschaften eine breit gefächerte Diskussion darüber statt, was unter „Ethnizität“ zu verstehen sei. Diese Diskussion förderte die Einsicht zutage, dass das sachliche Fundament des vielschichtigen Begriffs auf leicht manipulierbaren Vorstellungen einer gemeinsamen Herkunft, auf ähnlichen kulturellen Orientierungen und Handlungsweisen, auf einer gleichen Sprache und religiösen Orientierung sowie auch auf geteilten historischen und aktuellen Erfahrungen beruht. Folgerichtig konvergieren fast alle neueren Konzeptualisierungen von Ethnizität in einem konstruktivistischen Konsens, der

72 Richter 1989.

73 Siehe Weber 1980[1922], 201–203; Parkin 1983.

ein essentialistisches Verständnis des Begriffs völlig zu Recht ablehnt.⁷⁴ Insbesondere wird die Auffassung zurückgewiesen, der zufolge ethnische Zugehörigkeit auf einem biologischen Abstammungsverhältnis beruht. Das ist eine abwegige Vorstellung und daher völlig ungeeignet, als Grundlage sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung zu dienen. Aus der Beobachterperspektive lässt sich in Abwandlung eines Bonmots von Rodney Needham sagen: „There is no such thing as ethnicity“⁷⁵. Aber was vom Beobachterstandpunkt aus betrachtet absurd anmuten mag, kann in der sozialen Wirklichkeit gleichwohl eine „wirksame Fiktion“⁷⁶ und die Handlungsgrundlage sozialer Akteure darstellen. Diese halten sich nicht unbedingt an die Vorgaben sozialwissenschaftlicher Begriffsbestimmung und Reflexion; das würde wohl auch keiner der Konstruktivisten behaupten wollen, aber sie sind leicht geneigt, den subjektiven Interpretationsspielraum der Akteure zu überschätzen.⁷⁷ Daher erliegen sie bisweilen der Tendenz, den Primordialismus von Akteuren mit einem soziologischen Primordialismus zu verwechseln und die konstruktivistische Theorie in das Bewusstsein von Akteuren hineinzuprojizieren.

Aus der sozialwissenschaftlichen Distanz betrachtet, beruht Ethnizität immer auf einer „Ethnisierung“, auf einer Fremd- oder Selbstzuschreibung; darin ist konstruktivistischen Theorien uneingeschränkt zuzustimmen. Bereits Max Weber hat darauf hingewiesen, dass ein „Gemeinsamkeitsglaube“ für ethnische Zugehörigkeiten konstitutiv ist, wie „künstlich“ dieser Glaube auch immer erzeugt wird. Weber hat aber auch betont: „Fast jede Art von Gemeinsamkeit und Gegensätzlichkeit des Habitus und der Gepflogenheiten kann Anlaß zu dem subjektiven Glauben werden, daß zwischen den sich anziehenden und abstoßenden Gruppen Stammverwandtschaft oder Stammfremdheit bestehe“⁷⁸. Mehr noch, Weber erblickt das spezifisch Ethnische von Gruppenbeziehungen in Vorstellungen der „Blutsfremdheit“ und der „Blutsverwandtschaft“.⁷⁹ Der Befund, dass solche naturalistischen Vorstellungen der Verwandtschaft heute noch ethnische Gruppenbeziehungen bestimmen, steht in einem gewissen Kontrast zum konstruktivistischen Mainstream. Dieser neigt nämlich dazu, die empirisch vorfindbaren ethnischen Kategorien als „uneigentliche“ zu betrachten: als inhaltlich eigentümlich unterbestimmte Konstrukte sozialer Gruppen, die lediglich zwischen einem Wir und den Anderen unterscheiden, um damit bestimmte Statuspositionen zu monopolisieren, einen Vorteil im Kampf um knappe materielle Ressourcen zu erringen, politische Interessen zu verfolgen oder eine kollektive Identität zu schützen.

Ob ethnische Merkmale überhaupt situativ relevant gemacht werden, hat nun, wie die vorangegangenen Ausführungen demonstrieren, ganz eminent mit politischen und materiellen Interessen sowie dem Kampf um die oberen Ränge der Gesellschaft zu tun.⁸⁰ Weil die Barrener Blutspendeaktionen eine gleichwertige Zugehörigkeit der türkisch-islamischen Stadtteilbewohner symbolisieren und vorantreiben sollen, werden sie zum Scheitern gebracht. Und weil türkische Aufsteiger die althergebrachten interethnischen Statushierarchien und Ungleichheitsrelationen herausfordern, werden sie zur Zielscheibe misskreditierender Zuschreibungen. Man kann dabei aber nicht von einer „Ethnisierung“ sozialer Konfliktlagen in dem Sinne sprechen, dass die Akteure erst nachträglich entsprechende Prinzipien der Kategorisierung erfinden. Vielmehr bilden genuine, kulturell sedimentierte Vorstellungen der Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft die Grundlage interethnischer Klassifikationen. Die Verwandtschaftsidee hat zur Folge, dass die ethnische Zugehörigkeit in urbanen Nachbarschaften wie Barren-Ost jenes Merkmal ist, das den „master status“⁸¹ von Personen begründet.

Der scharfe ethnische Grenzverlauf negativer Klassifikationen lässt sich durch gemeinsame Gruppeninteressen und Gelegenheitsstrukturen für politische Mobilisierungen allein nicht erklären. Erst im Lichte des vorgängigen Interpretaments der Blutsverwandtschaft und Blutsfremdheit erscheinen türkische

74 Vgl. beispielsweise Yinger 1985; Ferrante/Brown 2001; Groenemeyer 2003.

75 Needham 1971, 5.

76 Bommers/Scherr 1991, 303–306.

77 Siehe etwa Eller/Coughlan 1993; Stender 2000; Elwert 2002.

78 Weber 1980[1922], 237.

79 Weber 1980[1922], 240.

80 Vgl. dazu insbesondere Waters 1994; Neckel/Körber 1997.

81 Hughes 1971.

Aufsteiger der autochthonen Bevölkerung als Problem. Die mit dieser Grenzziehung verbundenen Ungleichheiten gehören zum Arsenal jener „unaussprechlichen sozialen Disparitäten“⁸², die der deutschen Bevölkerungsmehrheit interethnische Integration wider alle öffentlichen Bekundungen als wenig wünschenswert erscheinen lässt. Ethnische „Verwandtschaft“ bildet jene Tiefendimensionen sozialer Ungleichheit, der es geschuldet ist, dass sich negative Klassifikationen und Ausschlussversuche gerade auch gegen türkische Akteure richten, die bereits Integrationserfolge erringen konnten und aus dem Schatten des subalternen Gastarbeiterdaseins ihrer Vorfahren herausgetreten sind. Gesellschaftlich institutionalisierte Normen – etwa die der ökonomischen Rationalität oder der Gleichwertigkeit aller Menschen – können dieser Dynamik bisweilen Einhalt gebieten, oft jedoch werden die zivilen Regeln im sozialen Alltag von einem primordialen Verwandtschaftsglauben zu Fall gebracht.

Literatur

- ALTHEIDE/JOHNSON 1992: D. L. Altheide./J. M. Johnson, Tacit Knowledge: The Boundaries of Experience. *Studies in Symbolic Interaction* 13, 1992, 51–57.
- ANDERSON 1996: B. Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Erweiterte Neuausgabe (Frankfurt am Main, New York: Campus 1996).
- ARROW 1972: K. J. Arrow, Gifts and Exchanges. *Philosophy and Public Affairs* 1, 1972, 343–362.
- ASLANELI 1999: H. Aslaneli, Babuna Divides Society in Two. *Turkish Daily News*, Artikel vom 27 Juni 1999 (online edition).
- BECKER 1973: H. Becker, Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens (Frankfurt am Main: Fischer 1973).
- BLAU 1964: P. M. Blau, Exchange and Power in Social Life (New York: Wiley 1964).
- BOMMES/SCHERR 1991: M. Bommès/A. Scherr, Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdethnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit. *Prokla* 21, 1973, 291–316.
- BOURDIEU 1976: P. Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976).
- BOURDIEU 1992: P. Bourdieu, Sozialer Raum und symbolische Macht. In: P. Bourdieu, Rede und Antwort (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 135–154.
- BOURDIEU 1998: P. Bourdieu, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).
- BROWN 2001: P. Jr. Brown, Biology and Social Construction of the „Race“ Concept. In: Ferrante/Brown 2001, 144–150.
- CAILLÉ 2005: A. Caillé, Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe. In: F. Adloff/S. Mau (Hrsg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Frankfurt am Main, New York: Campus 2005) 157–184.
- DAVIS 2001: F. J. Davis, Who is Black? One Nation's Definition. Tenth Anniversary Edition with an Epilogue by the Author (University Park: Pennsylvania State University Press 2001).
- DIETERICH 2004: J. Dieterich, Wenn der Lebenssaft angeblich bloß für den Abfalleimer taugt. *Frankfurter Rundschau*, Artikel vom 16. Dezember 2004.
- DOUGLAS 1988: M. Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).
- ELLER/COUGHLAN 1993: J. D. Eller/R. M. Coughlan, The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies* 16, 1993, 183–202.
- ELWERT 2002: G. Elwert, Switching Identity Discourses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-Groups. In: G. Schlee (Hrsg.), *Imagined Differences. Hatred and the Construction of Identity* (Hamburg: Lit 2002) 33–54.
- FALKE 2004: G. Falke, Aus dem Orient stammen die Türken nicht. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Artikel vom 1. November 2004.
- FERRANTE/BROWN 2001: J. Ferrante/P. Jr. Brown (Hrsg.), *The Social Construction of Race and Ethnicity in the United States*² (Upper Saddle River: Prentice-Hall 2001).
- GEERTZ 1963: C. Geertz, The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: C. Geertz (Hrsg.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press 1963) 105–157.

82 Kreckel 1997, 40.

- GLASER/STRAUSS 1967: B. G. Glaser/A. L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research* (Chicago: Aldine 1967).
- GLAZER 1983: N. Glazer, *The Universalization of Ethnicity*. In: N. Glazer, *Ethnic Dilemmas 1964–1982* (Cambridge, London: Harvard University Press 1983) 233–253.
- GODBOUT 1998: J. T. Godbout, *The World of the Gift* (Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press 1998).
- GODELIER 1999: M. Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte* (München: Beck 1999).
- GOULDNER 1973: A. W. Gouldner, *The Importance of Something for Nothing*. In: A. W. Gouldner: *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today* (New York: Basic Books 1973) 260–299.
- GROENEMEYER 2003: A. Groenemeyer, *Kulturelle Differenz, ethnische Identität und die Ethnisierung von Alltagskonflikten. Ein Überblick sozialwissenschaftlicher Thematisierungen*. In: A. Groenemeyer/J. Mansel (Hrsg.), *Die Ethnisierung von Alltagskonflikten* (Opladen: Leske + Budrich 2003) 11–46.
- HEALY 2000: K. Healy, *Embedded Altruism: Blood Collection Regimes and the European Union's Donor Population*. *American Journal of Sociology* 105, 2000, 1633–1657.
- HENAFF 2003: M. Henaff, *Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism*. *Archives Européennes de Sociologie* 44, 2003, 293–324.
- HONNETH 2003: A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“*. In: A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003) 10–27.
- HOROWITZ 1985: D. R. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1985).
- HÜTTERMANN 2003: J. Hüttermann, *Der Konflikt um islamische Symbole zwischen lebensweltlich sedimentiertem Gastrecht und formalem Recht: Eine fallgestützte Analyse*. *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 5.2, 2003, 74–102.
- HUGHES 1971: E. C. Hughes, *Dilemmas and Contradictions of Status*. In: E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers* (Chicago: Aldine-Atherton 1971) 141–150.
- KALMIJN 1998: M. Kalmijn, *Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends*. *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, 395–421.
- KARRER 2002: D. Karrer, *Der Kampf um Integration. Zur Logik ethnischer Beziehungen in einem sozial benachteiligten Stadtteil* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002).
- KATZ 2001: J. Katz, *From How to Why. On Luminous Description and Causal Inference in Ethnography Part 1*. *Ethnography* 2, 2001, 443–473.
- KATZ 2002: J. Katz, *From How to Why. On Luminous Description and Causal Inference in Ethnography Part 2*. *Ethnography* 3, 2002, 63–90.
- KIMMERLING 2002: B. Kimmerling, *Die neuen Israelis: Vielfältige Kulturen ohne Multikulturalismus?* *Babylon* 20, 2002, 48–94.
- KRECKEL 1997: R. Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Studienausgabe (Frankfurt am Main, New York: Campus 1997).
- LAIDLAW 2002: J. Laidlaw, *A Free Gift Makes no Friends*. In: M. Osteen (Hrsg.), *The Question of the Gift. Essays across Disciplines* (London, New York: Routledge 2002) 45–66.
- LEGGEWIE ET AL. 2002: C. Leggewie/A. Joost/S. Rech, *Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis* (Bad Homburg v. d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung 2002).
- LÉVI-STRAUSS 1984[1949]: C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft²* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984).
- MAGNARELLA/TÜRKDOĞAN 1973: P. J. Magnarella,/O. Türkdogan, *Descent, Affinity, and Ritual Relations in Eastern Turkey*. *American Anthropologist* NS 75, 1973, 1626–1633.
- MALINOWSKI 1979[1922]: B. Malinowski, *Argonauten des Westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea* (Frankfurt am Main: Syndikat 1979).
- MAUSS 1989[1923/24]: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. In: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* 2 (Frankfurt am Main: Fischer 1989) 9–144.
- MEAD 1968[1934]: G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968).
- MÜLLER 1984: E. W. Müller, *Rethinking Verwandtschaft*. In: E. W. Müller/R. König/K.-P. Koepping/P. Drechsel, *Ethnologie als Sozialwissenschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 26* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1984) 240–254.
- MYRDAL 1962: G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*. Twentieth Anniversary Edition (New York, Evanston: Harper & Row 1962).

- NECKEL 1991: S. Neckel, Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit (Frankfurt am Main, New York: Campus 1991).
- NECKEL 2003: S. Neckel, Kampf um Zugehörigkeit. Die Macht der Klassifikation. *Leviathan* 31, 2003, 159–167.
- NECKEL/KÖRBER 1997: S. Neckel/K. Körber, Last Exit Ethnicity? Zur politischen Konstruktion von Ethnizität in den USA und Deutschland. In: R. Hettlage/P. Deger/S. Wagner (Hrsg.), *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1997) 310–319.
- NECKEL/SUTTERLÜTY 2005: S. Neckel/F. Sutterlüty, Negative Klassifikationen. Konflikte um die symbolische Ordnung sozialer Ungleichheit. In: W. Heitmeyer/P. Imbusch (Hrsg.), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration* (Wiesbaden: VS 2005) 409–428.
- NEEDHAM 1971: R. Needham, Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In: R. Needham (Hrsg.), *Rethinking Kinship and Marriage* (London: Tavistock 1971) 1–34.
- PARKES 2004a: P. Parkes, Fosterage, Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood? *Comparative Studies in Society and History* 46, 2004, 587–615.
- PARKES 2004b: P. Parkes, Milk Kinship in Southeast Europe. Alternative Social Structures and Foster Relations in the Caucasus and the Balkans. *Social Anthropology* 12, 2004, 341–358.
- PARKIN 1983: F. Parkin, Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung. In: R. Kreckel, *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2* (Göttingen: Schwartz) 121–135.
- PREUSS 2004: A. Preuß, Zum Ausschluss schwuler Männer von der Blutspende. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 25, 2004, 35–61.
- RAGIN/BECKER 1992: C. C. Ragin/H. S. Becker (Hrsg.), *What Is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry* (Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992).
- RICHTER 1989: R. Richter, Subtile Distinktion. Zur Reproduktion sozialer Ungleichheit im mikrosozialen Bereich. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 14.3, 1989, 53–63.
- RIESENBERGER 2002: D. Riesenberger, *Das Deutsche Rote Kreuz. Eine Geschichte 1864–1990* (Paderborn: Schöningh 2002).
- SABEAN 1998: D. W. Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700–1870* (Cambridge: Cambridge University Press 1998).
- SCHWARTZ 1967: B. Schwartz, The Social Psychology of the Gift. *American Journal of Sociology* 73, 1967, 1–11.
- SCOTT 1990: J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, London: Yale University Press 1990).
- SIMMEL 1992[1908]: G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe 11* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SMITH/FREELY 1999: H. Smith/M. Freely, Greek Missions of Mercy Melt Ancient Hatred. *The Observer*, Artikel vom 29. August 1999 (online edition).
- SOEFFNER 1992: H.-G. Soeffner, Vorwort. In: H.-G. Soeffner, *Die Auslegung des Alltags 2. Die Ordnung der Rituale* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 7–19.
- SPÖRRI 2005: M. Spörri, „Reines“ und „gemischtes“ Blut: Blutgruppen und „Rassen“ zwischen 1900 und 1933. In: A. Lauper (Hrsg.), *Transfusionen. Blutbilder und Biopolitik in der Neuzeit* (Zürich, Berlin: diaphanes 2005) 211–225.
- STENDER 2000: W. Stender, *Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht*. *Mittelweg* 36 9.4, 2000, 65–82.
- STRAUSS 1994: A. L. Strauss, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung* (München: Fink 1994).
- SUTTERLÜTY 2005: F. Sutterlüty, Türkische Tüchtigkeit und deutsche Dissozialität. Negative Klassifikationen in urbanen Nachbarschaften. *Soziale Probleme* 16.1, 2005, 25–48.
- SUTTERLÜTY/WALTER 2005: F. Sutterlüty/I. Walter, Übernahmegerüchte. Klassifikationskämpfe zwischen türkischen Aufsteigern und ihren deutschen Nachbarn. *Leviathan* 33, 2005, 182–204.
- TITMUSS 1970: R. M. Titmuss, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (London: Allen & Unwin 1970).
- VANDELDELDE 2000: A. Vandavelde, Towards a Conceptual Map of Gift Practices. In: A. Vandavelde (Hrsg.), *Gifts and Interests* (Leuven: Peeters 2000) 1–20.
- VETTER 2001: S. Vetter, Partnerwahl und Nationalität. Heiratsbeziehungen zwischen Ausländern in der Bundesrepublik Deutschland. In: T. Klein (Hrsg.), *Partnerwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe* (Opladen: Leske + Budrich 2001) 207–231.

- WATERS 1994: M. C. Waters, Ethnische Identität als Option. In: A. Honneth (Hrsg.), Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie (Frankfurt am Main: Fischer 1994) 205–232.
- WEBER 1980[1922]: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie⁵ (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1980).
- WEBER 1988: M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05). In: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1⁹ (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1988) 17–206.
- WITTGENSTEIN 1984: L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (1953). In: L. Wittgenstein, Werkausgabe 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984) 225–580.
- YINGER 1985: J. M. Yinger, Ethnicity. *Annual Review of Sociology* 11, 1985, 151–180.

Justiznutzung und Medizinnutzung in der europäischen „Frühmoderne“ (1500–1800): Ähnlichkeiten, Unterschiede, Perspektiven

Martin Dinges

Der folgende Vergleich zielt auf zwei wichtige Alltagsprobleme, Krankheiten und Streitfälle.¹ Gemeinsam ist ihnen, dass sie nicht immer ohne fremde Hilfe gelöst werden können, sondern mehr oder minder häufig, früher oder später, die Inanspruchnahme fachlicher Hilfe notwendig wird. Die Probleme unterscheiden sich, weil bei Streitfällen immer eine weitere Person involviert ist. Die Bedingungen, Hilfe zu erhalten, sowie die Motivationen für die Suche nach professioneller Unterstützung oder ihre Vermeidung stehen hier im Vordergrund.

Das Konzept der Justiznutzung

Im Konzept der Justiznutzung wird Justiz aus der Perspektive des Nutzers gedacht.² Es unterscheidet sich mit dieser Fokussierung vom Konzept der *Infrajustiz* (*infrajudiciaire* sowie spanischen und italienischen Varianten des Begriffs), das vorrangig das gesamte System der Konfliktregulierung betrachtet. Dabei kommen auch die Nutzer in den Blick. Das ist dort aber eine nachrangige Perspektive.³ Trotzdem sind viele Befunde aus der Forschung zur *Infrajustiz* für die Analyse von Justiznutzungen ausgesprochen relevant.

Das Konzept der Justiznutzung fokussiert auf die Wege zum Erreichen des Streitziels bzw. zur Durchsetzung von Interessen aus der Sicht der historischen Subjekte. Dabei lassen sich drei Arten der Instrumentalisierung von „Justiz“ unterscheiden:

- 1) durch gleichzeitige oder alternative Nutzung von verschiedenen justizförmigen Angeboten, etwa Gerichte genossenschaftlicher, staatlicher oder kirchlicher Träger;
- 2) darüber hinaus durch gleichzeitige, also zusätzliche, oder alternative Nutzung von Mediation oder Schlichtung, etwa durch höher gestellte Personen (oft des gleichen Standes oder der Zunft o. Ä., auch Notabeln), Friedensrichter, Laienrichter oder andere Vermittler;⁴
- 3) schließlich durch eine völlig beliebige Nutzung der Justiz: Der Betroffene hält sich jederzeit den Ausstieg aus der justiziellen Konfliktbearbeitung bis hin zur Selbstjustiz offen, wenn dies für ihn die günstigere Option ist. Dies geht deutlich über das Konzept des *forum shopping* – also dem Wechsel zwischen verschiedenen justiziellen Angeboten je nach Opportunität – hinaus, denn es schließt den Rückzug aus allen Verfahren als wichtige Möglichkeit ein.

Bei jedem der dargestellten drei Schritte weitet sich der Blick über das Justizsystem im engeren, eigentlich erst modernen Sinn von schriftlichen Verfahren, festgeschriebenen Normen und stabilen Institutionen,

1 Ich danke Prof. Dr. Karl Härter und Dr. Hans-Jürgen Brandt für ihre weiterführenden Anregungen.

2 Dinges 2000a, 503–544; 2004, 159–175.

3 Härter 2021.

4 Härter 2020, 16; 24–27. Er unterstreicht zurecht die ständischen und sozialen Beziehungen zwischen Antragstellern und Schlichtern gegenüber einem zu individualistischen Verständnis der Freiheiten bei der Auswahl der Schlichter.

zunehmend aus: von den Gerichten über summarische Verfahren und Polizeirichter bis hin zu gesellschaftlichen Vermittlern und schließlich bis zur Selbstjustiz.⁵ Für die handelnden historischen Subjekte dürfte die Suche nach Möglichkeiten der Streitregelung umgekehrt von der naheliegenden Selbsthilfe über die informellen Streitregelungen zu den Niedergerichten und schließlich zu den stark formalisierten (Ober-) Gerichten geführt haben. Hier wechselt also die Blickrichtung von der Zentrierung auf das Rechtssystem hin zu den Subjekten als Ausgangspunkt, also zur Nutzerzentrierung.

Rechtspluralismus war historisch in vielen Gesellschaften über Jahrhunderte der Normalfall, insbesondere wenn Populationen mit regional unterschiedlicher Herkunft und/oder Religionszugehörigkeit zusammenlebten.⁶ In vormaligen Kolonialgebieten spielt Rechtspluralismus bis heute eine große, teilweise sogar zunehmende Rolle.⁷ In solchen Verhältnissen lag und liegt geschickte Justiznutzung besonders nahe.

Es geht also um mehr als die lediglich verfahrensrechtlichen Optionen im Rahmen geltender obrigkeitlicher bzw. staatlicher Prozessordnungen, etwa den Vergleich im Zivilprozess, die (internationale) Schiedsgerichtsbarkeit oder Schuldanerkenntnisse im Strafprozess (plea bargaining).

Historisch betrachtet gilt: Je geringer die Ansätze zu einem staatlichen Gerichtsmonopol sind, desto größer sind die Chancen für eine instrumentelle Justiznutzung im Sinn des oben dargestellten Konzepts.⁸ Dazu muss man sich in Erinnerung rufen, dass überlappende Zuständigkeiten von Gerichten in Europa mindestens bis zur Zeit der Französischen Revolution noch weit verbreitet waren und entsprechende Justiznutzungen begünstigten.⁹ Wim Decock konstatiert einen „pluralen und hybriden Charakter der Konfliktregelung“¹⁰ in der Frühen Neuzeit.

Gleichzeitig regt die Perspektive der Justiznutzung dazu an, auch in „modernen“ Gesellschaften mit ausgebildeten Justizsystemen diejenigen Arten von Streitbearbeitung in den Blick zu nehmen, die außerhalb des Justizsystems erledigt werden.¹¹ Justiznutzung trug und trägt zur Fortbildung von Recht und selbst Gerichtsverfassung, auch in Kolonien, bei.¹²

Aus der Perspektive der Betroffenen ist die Frage nach den Zugangsschwellen zur Justiz zentral. So spielt das Geschlecht eine ambivalente Rolle. Schon hinsichtlich ihres direkten Eingreifens in Konfliktfällen präsentieren sich Frauen anders als Männer.¹³ Bei vielen europäischen, zumeist städtischen Gerichten tauchen Frauen trotz des gemeinrechtlichen Grundsatzes, dass sie durch einen Mann vertreten werden müssten, durchaus selbständig, z. B. als Ehefrauen oder Witwen auf. Dies gilt mehr für Ehe- und Familienkonflikte als für Streitigkeiten zu Vermögensangelegenheiten und Verträgen.¹⁴ Selbstanzeigen beim Strafgericht wegen einer außerehelichen Konzeption mit dem Ziel, den Kindsvater zu ermitteln, um dann später zivilrechtliche Ansprüche durchzusetzen, verweisen auf geschickte Justiznutzung.¹⁵ Als Zeugen

5 Premo 2019, 183; 193. Sie arbeitet dieses Selbstverständnis von Juristen von dem, was „wirklich Recht ist“, im spanischen Kolonialreich während des 18. Jahrhunderts schön heraus.

6 van der Heijden/Vermeesch 2019, 11; Osipian 2019.

7 Das gilt selbst für die lateinamerikanischen Nationalstaaten, die nach zweihundert Jahren ihres Bestehens oft erst vor kurzem den bei ihnen existierenden Rechtspluralismus entdecken und schließlich auch verfassungsrechtlich anerkennen und rechtlich rahmen. Siehe dazu Brandt 2016, 440–443 sowie seinen Beitrag in diesem Band; van der Heijden/Vermeesch 2019, 8–9; Fyson 2019.

8 Inwieweit die Fokussierung auf den Ausbau des staatlichen Gewaltmonopols im Sinne einer Verrechtlichung, Modernisierung etc. ein tragfähiges Interpretament ist, wird durchaus in Frage gestellt. So meint Härter, man müsse wohl eher eine „Interdependenzgeschichte außergerichtlicher und gerichtlicher Konfliktregulierung neu konzeptualisieren“ (Härter 2021, 43).

9 Piant 2016; Godwin 2019, 124; 139; Mantecón (2019, 179) betont, dass die Ausweitung des Infrajudiciare mit Entwicklungen der staatlichen Justiz auch indirekt korrelieren kann. Siehe dazu systematisch auch Carroll 2016, 281–287; Härter 2021, 41.

10 Decock 2021b, 5.

11 Unter dem Terminus „Paralleljustiz“ ist das mittlerweile in die Justizdebatte eingegangen: Brandt 2016, 433–437 mit weiterführenden Überlegungen zu muslimischen Gemeinschaften in Deutschland.

12 Cunill 2021, 165.

13 Charageat 2021, 157.

14 van Meeteren/Vermeesch 2019, 159; van der Heijden/Kamp 2021, 144–147. Familienkonflikte weisen offenbar einen besonders „umfanglichen Vorlauf infrajustitieller Regelung“ auf, so Schmidt-Voges (2019, 335).

15 Härter 2005, 840. Der Weg über Zivilklagen war direkter und wohl weiter verbreitet, siehe van der Heijden/Kamp 2021, 146.

erinnerten sich Frauen eher an die Kleidung der Angeklagten, Männer deren körperliche Merkmale; im kolonialen Kontext wurden Frauen als Zeugen wohl weniger geschätzt.¹⁶ Als Angeklagte argumentieren sie teilweise anders als Männer – z. B. mit ihrer Opferrolle.

Ortsfremde adressierten sich deutlich weniger an Gerichte als Ortsansässige und hatten dort häufig auch schlechtere Chancen.¹⁷ Ausnahme sind Handelsgerichte. Zwar stellten die ökonomisch aktiven Mittelschichten aus naheliegenden Gründen den Großteil der Nutzer, aber Personen aus der Unterschicht wussten die justitiellen Möglichkeiten, vor allem in den Städten, gut zu nutzen (Popularlegalismus). Die Gerichtskosten dürften wohl nicht so abschreckend gewesen sein, wie die häufige Kritik vermuten lässt. Das gilt vor allem, wenn man bedenkt, dass ein erster Antrag bei Gericht nicht viel kosten musste.¹⁸ Oft reichte eine solche Aktion, um den Gegner zu einer außergerichtlichen Einigung zu veranlassen. Bekanntlich wurden „europaweit nur die wenigsten Prozesse zu Ende geführt“¹⁹.

Bereits die räumliche Nähe bedeutet für die Nutzer geringere Kosten; größere Entfernungen treiben die Kosten in die Höhe und benachteiligen strukturell die Bewohner des Landes.²⁰ Dazu kommen direkte und indirekte Gerichts- und Verfahrenskosten aller Art, insbesondere beim Zwang, Fachpersonal mit Rechtskenntnissen oder Anwälte zu beauftragen. Weiterhin ist die Verfahrensdauer bis zu einer Entscheidung ein Kriterium: Nicht nur im Alltag wird ein zeitnahes Ergebnis oft bevorzugt. Schließlich ist die Berechenbarkeit der zu erwartenden Entscheidung wichtig.

Die Gesamtheit dieser Imponderabilien dürfte erklären, warum in der europäischen Frühen Neuzeit wohl die Mehrzahl aller rechtlichen Streitigkeiten außergerichtlich gelöst wurde – offenbar sogar mit zunehmender Tendenz in einigen Regionen.²¹ Dieses Ergebnis wird immer deutlicher erkennbar, seit die Forschung neben den ursprünglich ganz vorrangig beachteten Strafverfahren auch Zivilstreitigkeiten in ihre Überlegungen einbezieht.²² Selbst hinsichtlich der Strafverfahren wirken sich die Tendenzen zum staatlichen Gewaltmonopol erst spät im 18. Jahrhundert merklich aus und bleiben entfernt von einer wirklichen Durchsetzung des Monopols.²³ Bemerkenswert im internationalen Vergleich ist darüber hinaus, dass die Schiedsgerichtsbarkeit im ostasiatischen Justizsystem offenbar bis in die Gegenwart eine viel größere Rolle als im „Westen“ spielt.²⁴

Je näher mit Blick auf die Lebensverhältnisse der Betroffenen entschieden wird, desto berechenbarer ist der Ausgang. Das gilt insbesondere, wenn Normen, wie z. B. moralökonomische Orientierungen, zwischen Entscheidern und Antragstellern geteilt werden.²⁵ Ein solcher Bezug auf gemeinsame Wertvorstellungen ist für Schiedsverfahren konstitutiv. Darüber hinaus ist die angestrebte gütliche Einigung zur Lösung eines Streitfalls attraktiv, weil sie ausgehandelt wird – ein Urteil also nicht „Gewinner“ und „Verlierer“ schafft.²⁶ Das schließt keineswegs aus, dass sich gesellschaftliche Ungleichheit auch in Schiedsverfahren auswirkt und zu wenig tragfähigen Entscheidungen führen kann.²⁷ Ausgleich und Versöhnung konnten durchaus verfehlt werden.

Je stärker Entscheidungen entlang ausgearbeiteter materieller Rechtsnormen und formalisierter Verfahrensordnungen und von Richtern getroffen werden, desto weniger vorhersehbar wirkten und wirken die

16 Rupesinghe 2019, 69–71; Charageat 2021, 157.

17 van der Heijden/Kamp 2021, 143.

18 Vermeesch 2021, 29.

19 Decock 2021b, 9.

20 von Mayenburg 2021, 272–274.

21 Schwierig ist hier die Frage der Abgrenzung von Gerichten, insbesondere, welche Formen dörflicher oder genossenschaftlicher Konfliktregelung noch zu den „Gerichten“ zu zählen sind. Zu Spanien im 18. Jahrhundert Mantecón 2019, 179; van Meeteren/Vermeesch 2019, 144–145; 157–159; mit Hinweis auf eine erste Wachstumsphase beim Übergang vom Mittelalter ins Zeitalter der Rezeption des römischen Rechts im 16. Jahrhundert Härter 2020, 19.

22 van Meeteren/Vermeesch 2019, 145.

23 Decock 2021b, 16.

24 Huang 2019, 31.

25 Huang (2019, 27; 34) zeigt das für die bedingten Verkäufe von Land durch verschuldete Bauern in chinesischen Verfahren.

26 Eine Idee, die der italienische Begriff *giustizia negoziata* auf den Punkt bringt.

27 Cummins/Kounine 2016b, 8.

Ergebnisse für die Laien. Außerdem tendieren solche Verfahren dazu, kostspieliger zu werden. Geringere Berechenbarkeit und höhere Kosten sprechen also tendenziell gegen die Nutzung formalisierter Gerichtsverfahren.²⁸ Diese Zusammenstellung von Spielregeln für die Justiznutzung ist sowohl alltagsgeschichtlich plausibel als auch empirisch in der Forschung zur Frühen Neuzeit mittlerweile gut belegt.²⁹

Nutzung des medizinischen Angebots in der europäischen Frühen Neuzeit

Auch hier wird nicht vorrangig das medizinische Angebot als Medikalsystem analysiert, sondern nach der Perspektive der Nutzer gefragt. Deshalb bevorzuge ich den genaueren Begriff „Medizinnutzung“. Ich wähle zunächst einen deskriptiven Zugang, weil die medizinischen Verhältnisse den Lesern weniger vertraut sein dürften.

Ziel des Menschen ist es in der Regel, gesund zu bleiben bzw. zu werden. Der ganze Bereich der Vorsorge muss hier aber ausgeklammert werden.³⁰ Ähnlich wie bei der Justiznutzung setzt die systematische Beschreibung erst mit dem Auftreten eines Problems, der Krankheit, ein. Allerdings besteht ein systematischer Unterschied. Es ist nicht schon immer eine weitere Person, der Streitgegner, involviert. Ein Kranker wünscht die Linderung seines Leidens. Im besten Fall geht es um Heilung. Jedenfalls besteht akuter körperlicher Leidensdruck.

Die Forschung hat dazu folgende Handlungsweisen der Betroffenen rekonstruiert:³¹ Beim Auftreten von Beschwerden versucht man zunächst, sich selbst zu helfen. Dabei kommen „Hausmittel“ zum Einsatz, deren Kenntnis und Einsatz innerhalb der Familie tradiert werden. Frauen wussten und wissen dazu zumeist mehr als Männer. Das persönliche Wissen um Hilfs- und Heilmittel ist entscheidend.³² Dann werden (Familien-) Angehörige um Rat gefragt, weitere Laien wie Nachbarn, Freunde oder Verwandte einbezogen. Die Ergebnisse der daraufhin durchgeführten Anwendungen sind als Veränderungen des Gesundheitszustands zeitnah spürbar und können persönlich gut bewertet werden. Diese erste Phase der Bearbeitung lässt sich als Selbsthilfe im Laiensystem beschreiben.³³ Dabei kann auch nicht professionelle Fremdhilfe in Anspruch genommen werden.

Parallel dazu bieten alle Religionen vielfältige Möglichkeiten der Bewältigung: Sie rahmen bereits die Art, wie Krankheit thematisiert wird, die ggf. auch magisch verursacht oder Gottesstrafe sein konnte.³⁴ Deshalb bestand ein großer Bereich von religiösen Heil- und Hilfsmitteln wie z. B. Amuletten oder geweihten Objekten, die auf schmerzende Körperstellen gelegt werden können oder anders zur Heilung beitragen sollen. Segnungen sind ebenso wie Beschwörungen gleichwertige Formen der Anrufung übermenschlicher Kräfte. Je nach Ausprägung oder Konfession kann das nur im Gebet bestehen oder auch in sehr viel weiter gehenden Gelöbnissen wie etwa einer Wallfahrt. Der Übergang zwischen religiösen und magischen Praktiken ist fließend. Die Grenzziehung zwischen akzeptierten und nicht akzeptablen Mitteln ist eher ein Problem von Theologen und Kirchen, viel weniger eines der Nutzer, die sich auch wenig um die Konfessionsgrenzen kümmern. Wie bei der Justiznutzung nimmt man, was nützen kann.

Als nächstes kommen Laienheiler aller Art ins Spiel, die aus ihrer sonstigen Tätigkeit besondere Kompetenzen mitbrachten: Kräuterkundige (meist Frauen), Abdecker oder auch Henker, die sich mit Problemen der Muskeln und mit Brüchen auskennen. Sie haben einen anderen Tätigkeitsschwerpunkt und agieren lediglich zusätzlich zu Heilzwecken. Diese Laienheiler sind Teil des medizinischen Angebots,

28 Das gilt wohl auch, obwohl diese Verfahren den Anspruch erheben, ständische Unterschiede im Verfahren auszugleichen, so von Mayenburg (2021, 279).

29 Siehe auch weitere Beiträge in den bereits zitierten Sammelbänden: Cummins 2016; Vermeesch et al. 2019; Deacock 2021a.

30 Dinges 2020, 20–22.

31 Eine ähnliche Darstellung bietet z. B. Weisser 2015. Ausführlicher als hier und mit vielen weiteren Belegen Dinges 2000b, 286–293.

32 Die informelle und formelle Vermittlung von Gesundheitswissen kann hier nicht weiterverfolgt werden. Sie ist ein weites Forschungsfeld. Die Wissensbestände der Bevölkerung interagieren mit dem Medikalsystem, die Vermittlung bleibt lange überwiegend familial und alltagsweltlich. Eine detaillierte Fallstudie zum frühen 19. Jahrhundert bietet Dinges 2018.

33 Jütte 1991.

34 Weisser 2015, 48.

aber schwerlich als Teil des Medikalsystems zu betrachten, da die Behandlung medizinischer Probleme nicht ihre vorrangige Aufgabe ist.

Erst dann werden Rat und ggf. Heilmittel beim Apotheker gesucht – offenbar etwas mehr von Männern als Frauen.³⁵ Dieses Angebot bestand traditionell fast nur in Städten, war für viele Landbewohner also räumlich schwer erreichbar. Um es zu nutzen, musste man weite Wege in Kauf nehmen. Wundärzte oder Handwerkschirurgen sind bereits als spezialisierte Heilergruppe zu betrachten, die versuchte, ihren Lebensunterhalt mit diesen Dienstleistungen zu bestreiten, aber oft als Barbieri dazuverdienen musste. Ihr Angebot wurde durch umherziehende Spezialisten wie Zahnreißer und Okulisten ergänzt.

Erst die akademisch ausgebildeten Ärzte können als Heilberuf in dem modernen Sinn angesprochen werden, da sie ihre professionelle Tätigkeit hauptberuflich ausübten und sich meist davon ernähren konnten.³⁶ Ärzte priesen ihre Spezialisierungen während der Frühen Neuzeit in Artikeln und Büchern für das allgemeine Publikum an, um so eine Klientel zu rekrutieren, die sie brieflich konsultieren konnte.³⁷ Dafür musste man sich aber neben den Arztkosten auch die hohen Portokosten leisten können.

Meine schematische Darstellung des medizinischen Angebots zeigt, dass es vielfältige Handlungsoptionen eröffnete. Selbst die Ausdifferenzierung gegenüber dem religiösen Angebot war unvollständig. Um einem zu modernen Verständnis von Medizin der Frühen Neuzeit als klar abgrenzbarem System vorzubeugen, wird im Folgenden „Medizin“ in Anführungsstrichen gesetzt. „Medizinische“ Angebote wurden parallel, teilweise sukzessiv genutzt.

Selbsthilfe war (und ist) der erste Schritt der Nutzung von „Medizin“. Ausgehend von der Selbsthilfe nutzten der Kranke (und sein Umfeld) dann sozial und räumlich weiter entfernte sowie finanziell aufwendigere Ressourcen. Auch dabei lassen sich gewisse innere Logiken und „Spielregeln“ erkennen, die ich im Folgenden analysieren will.

Medizinnutzung und Justiznutzung: Ähnlichkeiten und Unterschiede

Selbsthilfe hatte bei der Streitschlichtung eine gewisse Bedeutung, wie oft aus Berichten über den früheren Verlauf von Auseinandersetzungen in Justizakten hervorgeht. Bei der Behandlung von Krankheiten spielte Selbsthilfe allerdings eine absolut überragende Rolle gegenüber jeglicher Fremdhilfe.³⁸ Das dürfte auch deshalb zutreffen, weil gesundheitliche Beschwerden viel häufiger auftraten. Kranke konnten außerdem mehr selbst und direkt erreichen, da keine andere Person als Kontrahent involviert war.

Darüber hinaus war der Leidensdruck bei Krankheiten meist so akut, dass schnelles und wirkungsvolles Handeln dringender als bei einem Streit geboten waren. Deeskalierende Methoden wie bei der Streitvermeidung, z. B. das Ausweichen vor dem Kontrahenten, sind bei Krankheiten wenig zielführend. Ein Hinhalten oder eine längere Verzögerung der Krankheitsbekämpfung sind in der Regel sogar eher nachteilig. Bei Streitfällen kann demgegenüber ein Aufschieben der Auseinandersetzung zur Beruhigung beitragen. Der *Zeithorizont* bei Krankheit ist also knapper als bei Streitfällen.

„*Medizinangebote*“ dürften vor Ort in höherem Maß und größerer Vielfalt vorhanden gewesen sein als Streitschlichter:³⁹ Hausmittel und die Heilmittel der Religionen, die auf die Wiederherstellung der Gesundheit zielten, waren direkt abrufbar, weil sie zum erlernten und gewohnten Wissensbestand jedes Haushaltes gehörten. Die Hoffnung auf die gesundheitsförderliche Wirkung der religiösen Praktiken dürfte einer der wichtigsten Gründe für die Frömmigkeit der Bevölkerung gewesen sein.

Die individuelle Einschätzung der Brauchbarkeit und die Bewertung des tatsächlichen *therapeutischen Nutzens* von Medizinangeboten aller Art – Hausmittel, religiöse Heilmittel, Laienmedizin,

35 Zwei der wenigen empirisch orientierten Studien sind Beisswanger 1996 und Blessing 2011. Das Geschlechterverhältnis kehrte sich erst Mitte des 19. Jahrhunderts um, siehe Hoffmann 2014.

36 Damit sind erst Rudimente der modernen „Profession“ im Sinn der Professionalisierungstheorien gegeben. Zur ärztlichen Praxis siehe Dinges et al. 2016.

37 Dinges/Barras 2007; Pilloud 2013; Hahnemann 2016.

38 Hoffmann 2006, 21–22.

39 Das dürfte auch trotz der vielen Personen gelten, die Beziehungen zu infrajudiziellen Instanzen hatten.

handwerkschirurgische Angebote und akademische Medizin – waren schwierig. Man wusste nicht genau, was wirkte – nicht zuletzt, weil viele Methoden parallel angewandt wurden. Das Angebot war wohl noch pluraler und hybrider als beim Recht.

Auch die *Grenze* zwischen *akademischer* und „*Laien-Medizin*“ war nicht genau bestimmbar. Diese beiden, über die Ausbildungswege der Anbieter definierten Arten von Medizin teilten Praktiken und grundlegende Wissensbestände wie die Humoralpathologie.⁴⁰ Diese Viersäftelehre antiken Ursprungs hatte für das Krankheitsverständnis bis in das 19. Jahrhundert eine große Bedeutung, die sich therapeutisch und präventiv unterschiedlich stark in den medikalen Praktiken auswirkte.⁴¹

Selbst im Kernbereich der akademischen Medizin nahm die *Diffusität* des *Angebots* im Lauf der Frühen Neuzeit sogar noch zu. So konkurrierten unterschiedliche Ärzte um das zahlungskräftige Publikum: Im 16. und 17. Jahrhundert praktizierten etwa astrologisch, paracelsistisch, iatromechanisch und iatrochemisch orientierte Ärzte, die alle beanspruchten, sämtliche Leiden behandeln zu können. Im 18. Jahrhundert erweiterten Brownianismus, weitere Reiztheorien und später die Homöopathie das Angebot.⁴² Die akademische Medizin zeichnete sich also nicht nur durch eine hohe Diversität, sondern auch durch eine hohe Angebotsdiffusität aus, denn niemand konnte vorab wissen, was sicher wirkte. Eine systematische Überlegenheit der „akademischen“ Medizin gegenüber Laien- und handwerklichen Angeboten war nicht erkennbar.

Wegen dieser Unschärfe der Wissensbestände und ihrer Folgen für die Praxis konnten sich Laien selbst eine hohe Kompetenz zuschreiben, die sie in den Austausch mit den Behandlern einbrachten. Frauen argumentierten bei den Beschreibungen ihrer Krankheiten stärker mit Erlebnissen ihres Umfeldes, Männer eher mit früheren eigenen Erfahrungen.⁴³ Diagnosen wurden ausgehandelt. Die Laienkompetenz dürfte im Lauf der Frühen Neuzeit wegen langsam steigender Laienbildung dank verbreiteter Lesefähigkeit sogar noch zugenommen haben, denn dadurch wurde die Angebotsdiffusität noch sichtbarer. Das machte kranke Laien gegenüber anderen Akteuren auf dem medizinischen Markt relativ handlungsmächtig, weil sie nach eigenen Maßstäben ziemlich souverän auswählen konnten.⁴⁴

Interagierten und konkurrierten Wissensbestände und daraus folgende Handlungsanweisungen im Bereich der Medizin zwischen Laien und akademischen Ärzten lange noch recht stark, wurden *Rechtsnormen* früher und stärker von brauchtümlichen Alltagsnormen *abgegrenzt* und formalisiert, insbesondere durch Verschriftlichung. Anwendung und Geltung wurden in eigenen Institutionen gestützt, auf Dauer gestellt und dadurch gesellschaftlich eingeübt, also habitualisiert. Die lokal geltenden Rechts- und Polizeynormen waren für Außenstehende leichter erkennbar.⁴⁵

Das galt auch im Fall der institutionellen Überschneidungen und Doppelangebote der frühneuzeitlichen Justiz, die die Forschung zum *infrajudiciaire* herausgearbeitet hat. Denn in diesen Bereichen war jeweils klar definiert, welche – kodifizierten rechtlichen, kirchlichen oder brauchtümlichen – Normen galten. Im Unterschied zum medizinischen Angebot wusste der Nutzer im Rechtsbereich über das erwartbare Verfahren und mögliche Ergebnisse besser Bescheid (Popularlegalismus). Die bessere Kenntnis solcher Chancen im Justizsystem begünstigte das freihändige forum shopping. Im Medizinbereich war forum shopping eher der Notwendigkeit geschuldet, dass man mit der bisherigen Behandlung ganz unzufrieden war, weiterhin Leidensdruck bestand und man deshalb nach Alternativangeboten suchen musste – wie in einer Notbehelfsökonomie.

40 Deshalb kann man nicht von „Medikalsystemen“ sprechen, denn sie hatten keine klaren Grenzen.

41 Zur tatsächlich (geringen) Rolle in der akademischen Medizin des 16. (und 17.) Jahrhunderts zuletzt sehr präzise Stolberg 2021.

42 Jütte 2013; Dinges 2014.

43 Weisser 2015, 48; 53–55; 59; 66; Dinges 2018, 9–52.

44 Die Medizingeschichte hat auch dies unter dem Begriff des Patronageverhältnisses gefasst, das die Rolle des Patienten als Auftraggeber gegenüber dem Arzt betont.

45 Das gilt selbst dann, wenn aus der Perspektive der Fachleute des Rechts die Wissensbestände vor den Kodifizierungen seit der Sattelzeit noch sehr divers waren.

Die selbst zugeschriebene und analytisch feststellbare *Laienkompetenz* eines jeden beim Umgang mit Recht und seinen Normen war deutlich geringer als bei der Nutzung von Medizin durch die Kranken.⁴⁶ Lediglich bei der Justiznutzung, also bei der Inanspruchnahme von Justiz durch die Auswahl der jeweils am besten passenden Institution, konnte Laienkompetenz der Einwohner eines Territoriums wieder wichtig werden.

Hier kommt ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen der Nutzung von „Medizin“ und Justiz zum Tragen: Bei Behandlungswünschen wandten Kranke sich an *Heilpersonen*, nur sehr selten an *Institutionen* wie Spitäler. Diese spielten für den normalen (Heil-)Betriebsbetrieb nur eine sehr geringe Rolle. Sie waren eher Einrichtungen der Sozialfürsorge, der Alten- und Waisenversorgung, also für Personengruppen mit geringem Sozialkapital wie z. B. auch Auswärtige. Das war nur bei wenigen Spezialeinrichtungen, etwa für Kinder oder Syphilitiker, anders.⁴⁷ Verfahren spielten beim Zugang zu Spitälern allenfalls bei der Aufnahme eine Rolle, da in den allgemeinen Spitälern systematisch ansteckende Kranke ausgeschlossen oder ausgesondert wurden; ansonsten hatten Verfahren für den Spitalinsassen eine geringe Bedeutung. Das dürfte die Zugangsschwellen gesenkt haben. Außer bei Spezialspitälern entstanden außerdem für die Nutzer keine Kosten. Bei der Inanspruchnahme von Syphilisspitälern (und Spezialärzten) wogen wohlhabende Patienten deren Nutzen gegen mögliche Ehrschädigungen bei Bekanntwerden ihrer Krankheit ab und bevorzugten deshalb manchmal sogar weiter entfernte Einrichtungen.⁴⁸

Die größten Ähnlichkeiten zwischen Justiz- und Medizinnutzung dürften hinsichtlich der räumlichen *Verfügbarkeit von fachkundigem Personal* – vor allem in den Städten – und dessen *Kosten* bestanden haben. Die Kostensteigerung bei Inanspruchnahme „professioneller“ medizinischer Hilfe folgte der Regel: Je ferner der Anbieter tätig war, umso teurer war die Inanspruchnahme.

Gegebenenfalls kam noch die Bezahlung fachlicher Hilfen für das Formulieren und Erledigen der Korrespondenz hinzu. Insgesamt war die Bedeutung derartiger vermittelnder Hilfe durch Spezialisten wie z. B. Schreiber, Rechtskonsulten oder Anwälte aber viel geringer, da die Medizin nicht so stark formalisierte Verfahren wie die Justiz mit all ihrem Personal kannte. Insofern war die Medizinnutzung weniger durch kulturelle Schwellen gekennzeichnet. Das gilt trotz der bekannten Abgrenzung akademischer Ärzte von den Kranken, die dazu gerne die lateinische Fachsprache benutzen. So sollten, besonders im Konsilium am Krankenbett, die Kranken aus der Kommunikation ausgeschlossen werden. Insgesamt dürften die Schwellen zur Inanspruchnahme des professionellen medizinischen Angebots geringer gewesen sein als bei der Justiz.

Ausblick

Man könnte abschließend die Hypothese zur Diskussion stellen, dass *Justiznutzung und Medizinnutzung im 18. Jahrhundert* gegenläufige Dynamiken ausbildeten: In der Forschung wird noch mehrheitlich angenommen, dass die Infrajustiz im 18. Jahrhundert – vor allem in der Strafjustiz, weniger in anderen Bereichen – zurückgedrängt wurde – teilweise durch Integration der Delikte (Injurien) in die Strafgerichtsbarkeit und andere Verfahren (Familien und Ehe), teilweise durch Verlagerung in höhere Instanzen.⁴⁹

Für unseren Vergleich ist der Unterschied zur Medizinnutzung wichtiger: Steigende Angebotsdiffusität und steigende Laienkompetenz bei einem nur langsam wachsenden akademischen Angebot führten nicht zu einer Durchsetzung eines ärztlichen Monopols. Gerade die Obrigkeiten hielten die Versorgung der

46 Der Begriff „Lai“ ist immer wieder missverständlich, weil er zweierlei bezeichnet: im Recht Laienrichter oder Schöffen, aber auch alle Bewohner; in der Medizin Laienheiler, aber auch alle Kranken. Gemeint sind hier jeweils nicht die Laien, die bereits als Anbieter im oder am Rande des Rechtssystems bzw. Medikalsystems tätig sind, sondern die allgemeine Bevölkerung, die Leistungen nachfragt bzw. erhält.

47 Zur Nutzung von Kinderspitälern als letzter Behandlungsmöglichkeit siehe Ritzmann 2008.

48 Berco 2016.

49 Härter (2021, 42) nimmt eine generelle deutliche Einschränkung des „infrajustiziellen Aktionsfeldes bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“ an, argumentiert aber offenbar vorwiegend aus der Perspektive der Strafgerichtsbarkeit. Der empirische Beleg ist schwer zu erbringen, weil Infrajustiz schlecht oder häufig gar nicht dokumentiert ist bzw. am ehesten noch in Justizakten als Vorlauf oder Parallelaktion zum Verfahren auftaucht.

Bevölkerung durch die unterschiedlichsten Heilergruppen für wichtiger als Alleinvertretungsansprüche der akademisch ausgebildeten Ärzte.⁵⁰ Medizinnutzung blieb über die hier behandelte Frühe Neuzeit hinaus auch im ganzen 19. Jahrhundert und bleibt bis in die Gegenwart viel stärker in der Hand der Patienten – wie man nicht zuletzt an den Problemen bei der Durchsetzung einer Impfpflicht in vielen Ländern sehen kann. Die Krankenversicherungspflicht machte im 20. Jahrhundert zwar Leistungen des Medikalsystems viel breiter zugänglich, reduzierte andererseits aber die Angebotsvielfalt jenseits der „Schulmedizin“. Bei der Nutzung von Recht spielen als neue Akteure Rechtsschutzversicherungen eine bedeutsame Rolle, die die Zugangsschwellen zur Justiz verringerten.

Literatur

- BEISSWANGER 1996: G. Beisswanger, Arzneimittelversorgung im 18. Jahrhundert. Die Stadt Braunschweig und die ländlichen Distrikte im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel (Braunschweig: Deutscher Apotheker-Verlag 1996).
- BERCO 2016: C. Berco, *From Body to Community: Venereal Disease and Society in Baroque Spain* (Toronto: University of Toronto Press 2016).
- BLESSING 2011: B. Blessing, Geschlechtsspezifische Arzneimitteltherapien im 18. Jahrhundert. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 22.2, 2011, 75–93.
- BRANDT 2016: H.-J. Brandt, Indigene Justiz im Konflikt. Konfliktlösungssysteme, Rechtspluralismus und Normenwandel in Peru und Ecuador (Baden-Baden: Nomos 2016).
- CARROLL 2016: St. Carroll, Afterword. In: Cummins/Kounine 2016a, 281–287.
- CHARAGEAT 2021: M. Charageat, Gender und Justiz. In: Decock 2021a, 153–161.
- CUMMINS/KOUNINE 2016a: St. Cummins/L. Kounine (Hrsg.), *Cultures of Conflict Resolution in Early Modern Europe* (London, New York: Routledge 2016).
- CUMMINS/KOUNINE 2016b: St. Cummins/L. Kounine, Introduction. *Confronting Conflict in Early Modern Europe*. In: Cummins/Kounine 2016a, 1–14.
- CUNILL 2021: C. Cunill, Indianer vor Gericht. In: Decock 2021a, 163–170.
- DECOCK 2021a: W. Decock (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit. Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa 3* (Berlin: Springer 2021).
- DECOCK 2021b: W. Decock, Einführung – Geschichte der Konfliktlösung im Europa der „Frühen Neuzeit“. In: Decock 2021a, 1–23.
- DINGES 2000a: M. Dinges, Justiznutzungen als soziale Kontrolle in der Frühen Neuzeit. In: A. Blauert/G. Schwerhoff (Hrsg.), *Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne* (Konstanz: UVK 2000) 503–544.
- DINGES 2000b: M. Dinges, „Medizinische Policey“ zwischen Heilkundigen und „Patienten“ (1750–1830). In: K. Härter (Hrsg.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Klostermann 2000) 263–295.
- DINGES 2004: M. Dinges, *The Uses of Justice as Form of Social Control in Early Modern Europe*. In: H. Roodenburg/P. Spierenburg (Hrsg.), *Social Control in Europe 1. 1500–1800* (Columbus: Ohio State University Press 2004) 159–175.
- DINGES 2014: M. Dinges (Hrsg.), *Medical Pluralism and Homoeopathy in India and Germany (1810–2010). A Comparison of Practices* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014).
- DINGES 2018: M. Dinges, *Bettine von Arnim und die Gesundheit. Medizin, Krankheit und Familie im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner 2018).
- DINGES 2020: M. Dinges, *Männlichkeiten in der Frühmoderne – Körper, Gesundheit und Krankheit (1500–1850). Stand der Forschung und Einleitung*. In: M. Dinges/P. Pfütsch (Hrsg.), *Männlichkeiten in der Frühmoderne: Körper, Gesundheit und Krankheit (1500–1850)* (Stuttgart: Franz Steiner 2020) 9–52.
- DINGES/BARRAS 2007: M. Dinges/V. Barras (Hrsg.), *Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum. 17.–21. Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner 2007).
- DINGES ET AL. 2016: M. Dinges/K.-P. Jankrift/S. Schlegelmilch/M. Stolberg (Hrsg.), *Medical Practice, 1600–1900. Physicians and Their Patients* (Leiden, Boston: Brill 2016).
- FYSON 2019: D. Fyson, *Legal Pluralism, Hybridization and the Uses of Everyday Criminal Law in Quebec, 1760–1867*. In: Vermeesch et al. 2019, 198–218.

50 Lindemann 1996; Stenzel 2005.

- GODWIN 2019: K. Godwin, *Skipping Court: Civil Disputes in Sixteenth-century Rouen*. In: Vermeesch et al. 2019, 123–142.
- HÄRTER 2005: K. Härter, *Policey und Strafrecht in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat* (Frankfurt am Main: Klostermann 2005).
- HÄRTER 2020: K. Härter, *Infrajudicial Modes of Conflict Regulation through Negotiation, Mediation and Arbitration in Early Modern European Criminal Justice*. In: K. Härter/C. Hillemanns/G. Schlee (Hrsg.), *On Mediation. Historical, Legal, Anthropological and International Perspectives* (New York, Oxford: Berghahn 2020) 15–41.
- HÄRTER 2021: K. Härter, *Infrajustiz und außergerichtliche Formen der Konfliktregulierung*. In: Decock 2021a, 37–47.
- HAHNEMANN 2016: S. Hahnemann, *Samuel Hahnemanns Briefe an Patienten und die Meißner-Serie*. Hrsg. von M. Dinges (Essen: KVC-Verlag 2016).
- VAN DER HEIJDEN/VERMEESCH 2019: M. van der Heijden/G. Vermeesch, *The Uses of Justice in Global Perspective*. In: Vermeesch et al. 2019, 1–22.
- VAN DER HEIJDEN/KAMP 2021: M. van der Heijden/J. Kamp, *Diversität vor Gericht*. In: Decock 2021a, 141–151.
- HOFFMANN 2006: S. Hoffmann, *Illness and Self-help in Late Eighteenth-Century Rural Switzerland. The Strategies of Ulrich Bräker (1735–1798)*. In: M. Dinges (Hrsg.), *Health and Health Care Between Self-Help, Intermediary Organizations and Formal Poor Relief (1500–2005)* (Evora: Edições Colibri 2006) 21–39.
- HOFFMANN 2014: A. Hoffmann, *Arzneimittelkonsum und Geschlecht: eine historische Analyse zum 19. und 20. Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner 2014).
- HUANG 2019: Ph. C. C. Huang, *The Sinitic Justice System, Past and Present – in a Global Perspective*. In: Vermeesch et al. 2019, 23–41.
- JÜTTE 1991: R. Jütte, *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit* (München, Zürich: Artemis und Winkler 1991).
- JÜTTE 2013: R. Jütte (Hrsg.), *Medical Pluralism. Past – Present – Future. Medizin, Gesellschaft und Geschichte Beiheft 46* (Stuttgart: Franz Steiner 2013).
- LINDEMANN 1996: M. Lindemann, *Health & Healing in Eighteenth-century Germany* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1996).
- MANTECÓN 2019: T. A. Mantecón, *Justice and the Confines of the Law in Early Modern Spain*. In: Vermeesch et al. 2019, 165–182.
- VON MAYENBURG 2021: D. von Mayenburg, *Land*. In: Decock 2021a, 267–283.
- VAN MEETEREN/VERMEESCH 2019: A. van Meeteren/G. Vermeesch, *In Hope of Agreement: Norm and Practice in the Use of Institutes for Dispute Settlement in Late-seventeenth-century Leiden*. In: Vermeesch et al. 2019, 143–164.
- OSIPIAN 2019: A. Osipian, *Legal Pluralism in the Cities of the Early Modern Kingdom of Poland: The Jurisdictional Conflicts and Uses of Justice by Armenian Merchants*. In: Vermeesch et al. 2019, 80–102.
- PIANT 2016: H. Piant, *Une justice ordinaire. Justice civile et criminelle dans la prévôté royale de Vaucouleurs sous l'Ancien Régime* (Rennes: Presses universitaires 2016).
- PILLOUD 2013: S. Pilloud, *Les mots du corps. Expérience de la maladie dans les lettres de patients à un médecin du 18e siècle: Samuel Auguste Tissot* (Lausanne: Editions BHMS 2013).
- PREMO 2019: B. Premo, *Lo Extrajudicial: Between Court and Community in the Spanish Empire*. In: Vermeesch et al. 2019, 183–197.
- RITZMANN 2008: I. Ritzmann, *Sorgenkinder. Kranke und behinderte Mädchen und Jungen im 18. Jahrhundert* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2008).
- RUPESINGHE 2019: N. Rupesinghe, *Facing the Law in Eighteenth-century Galle*. In: Vermeesch et al. 2019, 57–79.
- SCHMIDT-VOGES 2021: I. Schmidt-Voges, *Familie*. In: Decock 2021a, 333–341.
- STENZEL 2005: O. Stenzel, *Medikale Differenzierung. Der Konflikt zwischen akademischer Medizin und Laienheilkunde im 18. Jahrhundert* (Heidelberg: Verlag Systemische Forschung im Carl-Auer-Verlag 2005).
- STOLBERG 2021: M. Stolberg, *Gelehrte Medizin und ärztlicher Alltag in der Renaissance* (Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg 2021).
- VERMEESCH ET AL. 2019: G. Vermeesch/M. van der Heijden/J. Zuiderduijn (Hrsg.), *The Uses of Justice in Global Perspective, 1600–1900* (London, New York: Routledge 2019).
- VERMEESCH 2021: G. Vermeesch, *Access to Justice*. In: Decock 2021a, 27–35.
- WEISSER 2015: O. Weisser, *Ill Composed. Sickness, Gender, and Belief in Early Modern England* (New Haven: Yale University Press 2015).

Vermittelnde Konfliktregulierung in segmentärer und funktional-differenzierter Gesellschaft¹

Justus Heck

Vorbemerkung

Konflikte sind soziologisch letztlich Widerspruchskommunikationen, die sich ausdifferenzieren, wenn man sie nicht zu unterdrücken oder beizulegen vermag. Dabei differenzieren sie sich nicht im sozialen Vakuum aus, sondern in sozialen Beziehungen und Systemen. Soziale Systeme tolerieren diese Ausdifferenzierung des Konflikts in unterschiedlichem Maße. Grob lassen sich Systeme mit geringem und großem Konfliktpotential unterscheiden. Im Folgenden ziehe ich tribale Gesellschaften beispielhaft als soziale Systeme mit geringem Konfliktpotential heran und zeige, wie sie Konflikte unterdrücken oder auf deren Beilegung hinwirken. Meine These lautet, dass Vermittlungen im Sinne einer Intervention einer neutralen Figur ohne Entscheidungsmacht in segmentären Gesellschaften nach Niklas Luhmann *Rituale* sind.² Erst in der funktional-differenzierten Gesellschaft wird strukturell die Vermittlung als *Verfahren* möglich. Dafür erläutere ich den verwendeten Vermittlungsbegriff, zeichne die Konfliktregulierung sowohl in segmentärer Gesellschaft als auch in funktional-differenzierter Gesellschaft nach und arbeite die voneinander abweichenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie ihre Folgen für Vermittlung im Streit heraus.

1 Implizite und explizite Vermittlung in sozialen Systemen

Von „Vermittlung“ in Bezug auf die Konfliktregulierung zu sprechen ist gegenwärtig eher ungewöhnlich, denn dieser Begriff wird durch den der „Mediation“ überlagert. Man hält die Mediation nach US-amerikanischem Vorbild für ein einzigartiges und neues Verfahren. Das hier präferierte, breiter angelegte Vermittlungsverständnis bringt den spontan Intervenieierenden, den vermittelnden Richter und die Schlichtung durch Schiedspersonen mit dem im engeren Sinne als Mediation bezeichneten Verfahren unter einen Terminus. In Übereinstimmung mit der einschlägigen (und an Generalisierungen interessierten) Literatur verstehe ich unter Vermittlung, dass ein neutraler Dritter auf eigene Initiative oder fremden Geheiß hin offen oder latent und ohne besondere Entscheidungs- oder Durchsetzungsbefugnisse im Streit von zwei oder mehreren Parteien interveniert mit dem Ziel, einen Kompromiss und/oder eine Versöhnung herbeizuführen.³ Diese Intervention kann spontan oder von einer Person in einer institutionalisierten Rolle erfolgen. Schlichtungen und Schiedsgerichte, in denen Dritte verbindliche Entscheidungen für die Kontrahenten treffen, fallen nicht unter diesen Begriff und sind dem Modell richterlicher Prozesse oder der Vorgesetztenentscheidung zuzuschlagen.⁴ Einen interessanten Sonderfall stellt die Doppelrolle einer

1 Teile des Textes stammen aus Heck 2022.

2 Luhmann 2008a[1969].

3 Eckhoff 1967; Gulliver 1977; 1979; Simmel 2006[1908], 124–134.

4 Bei der Abgrenzung zwischen Mediation und Schlichtung rekurriert Kai-Olaf Maiwald (2004) auf das Kriterium, ob die Intervenieierenden Vorschläge zur Lösung des Disputs unterbreiten: Mediatorinnen und Mediatoren sei es untersagt, den Parteien Lösungsvorschläge zu machen, während man dies von Schlichtern und Schiedspersonen erwarte. Wie schon Philip

richtenden Person im deutschen Zivilrecht dar. Die Person ist qua Richteramt entscheidungsbefugt und hat zugleich nach § 278 Zivilprozessordnung einen Vermittlungsauftrag. Ich zähle sie als vermittelnde Person, weil sie in der vermittelnden Rolle nicht entscheidet.⁵

Schreiten Dritte mit dem Ziel ein, den Streit zu verhindern oder gütlich beizulegen, hat man eine *explizite Vermittlung* vor sich, deren Varianten je nach gesellschaftlicher Einbettung und dem Institutionalisierungsgrad der Rollen voneinander abweichen. Ich halte die von Michael Barkun eingeführte Unterscheidung von impliziter und expliziter Vermittlung für instruktiv (engl. „implicit“ und „explicit mediation“). Sie erhellt Konfliktvermeidung oder Einigungsprozesse, die praktisch ohne Kommunikation ablaufen, die aber de facto ebenfalls in Kompromiss und Versöhnung münden, *als ob* ein rollenmäßig bestimmbarer Dritter eingesprungen wäre. Eine solche Konfliktvermeidung kennzeichnet segmentäre Gesellschaften oder, allgemeiner formuliert, „gering differenzierte Systeme“⁶. Der Terminus der impliziten Vermittlung macht darauf aufmerksam, dass bei der Konfliktvermeidung das den Streit umfassende System geschont wird, nicht nur der unmittelbare Gegner. Es handelt sich um eine Spielart der Vermittlung, weil das System als „implied third party“⁷ fungiert, für dessen friedliche Fortexistenz jedes seiner Mitglieder in der Verantwortung steht. Jedes Mitglied solcher Systeme repräsentiert auch das System selbst. In diesen Kontexten droht die Eskalation des Konflikts immer mehr Mitglieder zu mobilisieren und schließlich das ganze System zu befallen, infolgedessen das alltägliche Leben zum Erliegen kommt. Konflikte sind in derartigen Systemen, in denen implizit vermittelt wird, schwer isolierbar. Das System tritt daher gewissermaßen als vermittelndes Drittes zwischen die (potenziellen) Streitparteien, welche die Folgen ihres Verhaltens für das System antizipieren oder deren Vermeidung bereits internalisiert haben. Die anderen Mitglieder haben gleichfalls die Folgen im Hinterkopf und unterstützen Konflikte deshalb nicht vorbehaltlos, was ein Überspringen des Konflikts auf das gesamte System erschwert.⁸

Der Begriff der impliziten Vermittlung verdeutlicht ferner, warum viele Konflikte gar nicht erst gewagt oder relativ schnell fallengelassen werden. Diese Form der Konfliktregulierung bzw. Vermeidung erfordert keinen Rekurs auf konkrete Dritte, die ihrerseits explizite Anstrengungen unternehmen würden, den Streit beizulegen. Den Begriff der impliziten Vermittlung prägte zwar der Strukturfunctionalist Barkun, Institutionen oder Systeme aber als Drittes zwischen Ego und Alter Ego zu untersuchen, diese Maßgabe teilen andere Soziologen. In der sozialtheoretisch ausgerichteten Debatte zur Soziologie des Dritten unterscheidet man etwa die rollenmäßige Position eines Dritten von etwas Drittem, das als Institution oder System auftritt.⁹ Ähnlich charakterisiert Hans-Georg Soeffner internalisierte und übergreifende Normen als vermittelndes Drittes.¹⁰ Ferner beschreibt Erving Goffman Interaktionssysteme auf vergleichbare Weise, denn die Techniken der Imagepflege schonen nicht nur das eigene projizierte Image und das des anderen, sondern ebenso die Interaktion, die unter den Teilnehmenden so kein Befremden verursacht und nicht in einen Konflikt abrutscht.¹¹

Soziale Systeme tolerieren Konflikte in unterschiedlichem Maße: Während „kleine“ oder gering differenzierte Systeme eher konfliktrepressiv agieren, lassen „große“ oder hochdifferenzierte Systeme

Gulliver (1979) betonte, sind die Grenzen dessen, was einen Lösungsvorschlag ausmacht und wer die Autorenschaft dafür übernimmt, fließend. In der mediatorischen Praxis besteht nach meinen Recherchen die Möglichkeit, Lösungen zu nennen, aber die Autorenschaft den Parteien zuzuschreiben; ganz abgesehen davon, dass Praktizierende wissentlich gegen dieses Verbot verstoßen. Aus diesem Grund eignet sich das Kriterium der Lösungsvorschläge aus meiner Sicht nicht dafür, Mediation und nicht bindende Schlichtungen als verschiedenartige Konfliktbearbeitungen zu behandeln. Abgrenzungen von Gerichtsverfahren, Duellen oder bilateralen Verhandlungen ohne Drittenintervention wären stärker zu betonen.

5 Heck 2017.

6 Heck 2022, 92–120.

7 Barkun 1968, 106.

8 Luhmanns Definition nach entspricht der Konflikt einer Widerspruchskommunikation, die weiter zum Thema wird und die sich – bei ungebremstem Verlauf – sachlich, sozial und zeitlich ausdifferenziert (Heck 2022, 16–38).

9 Fischer 2008; 2022.

10 Soeffner 2011, 300.

11 Goffman 1989[1967], 5–45; 113–136 – Interaktionssysteme sind nicht gering differenzierte, sondern undifferenzierte Systeme (Kieserling 1999, 32–61).

mehr Konflikte zu und wenden Entscheidungsmechanismen an, die ohne die Zustimmung Betroffener auskommen. Als gering differenziertes System par excellence gilt der Soziologie die segmentäre, also tribal organisierte Gesellschaft, wohingegen die „moderne“, d. h. funktional-differenzierte Gesellschaft ein hochdifferenziertes System sondergleichen darstellt.¹² Die Toleranzspanne sozialer Systeme bringt Luhmann auf den Punkt: Gering differenzierte Systeme verfügen über ein geringes Konfliktpotential, hochdifferenzierte über ein großes.¹³ Ihr Differenzierungsgrad hat nämlich Einfluss auf die Art und Weise, wie solche Systeme mit Streit umgehen. Den meisten gering differenzierten Systemen ist zum Beispiel ein Gerichtsverfahren fremd, während es in hoch differenzierten Systemen ungewöhnlich wäre, alle denkbaren Konflikte generell zu unterdrücken. Das liegt unter anderem daran, dass sich Umfang und Modus ändern, in dem sich soziale Kontrolle durch Rollenbeziehungen vollzieht.¹⁴ Dies bildet den Ausgangspunkt für die hier vertretene These, dass gering differenzierte Systeme wie Stämme oder Dörfer konfliktrepressive Systeme sind, die im Konflikt als implizites Drittes vermitteln. Die implizite Mediation übersetzt sich in einen noch näher zu erläuternden Mechanismus sozialer Kontrolle, der schon vor Ausbildung negativer Reziprozität¹⁵ greift und den man für die Analyse von Konfliktregulierungsformen zu berücksichtigen hat.

Selbstredend wird nicht jeder Streit im Keim erstickt, und so sind viele selbsttätige Abläufe der Streitbeilegung in segmentären Gesellschaften verbürgt. Johan Galtung entwarf eine entsprechende Liste, allerdings ohne deren gesellschaftliche Einbettung zu bedenken.¹⁶ Dagegen schließe ich an Luhmanns Arbeiten zur Konfliktbearbeitung an und reflektiere die gesellschaftlichen Bedingungen der Vermittlung, wie von Luhmann angemahnt, denn bedenklich sei, „wenn man ethnologisches Material mit empirischen Analysen moderner Schlichtungsverfahren gemeinsam abhandelt, ohne die völlig verschiedenen strukturellen Kontexte gebührend in Rechnung zu stellen“¹⁷. Luhmanns Forschung legt die These nahe, dass Vermittlungen in segmentären Gesellschaften vor allem *Rituale* sind. In hochdifferenzierten Systemen trifft man zwar ebenfalls ritualhafte (vermittelnde) Konfliktbeilegung an, aber hier werden Vermittlungen strukturell als *Verfahren* möglich.

Worin weichen nach Luhmann Ritual und Verfahren voneinander ab?¹⁸ Der Kern liegt in der Frage, ob die Konfliktregulierung ihrem Ende nach offen ist. Kommt in Betracht, sich *nicht* zu einigen? Wird es gesellschaftlich akzeptiert und mobilisiert es Mithilfe, wenn man unnachgiebig bleibt? Damit sind weitere Fragen verknüpft, und zwar inwiefern sich Mechanismen der Konfliktbearbeitung vom gesellschaftlichen Kontext lösen und sich als „ausdifferenziert“ und „autonom“ erweisen. Im Anschluss an Überlegungen Luhmanns stufe ich Vermittlungen, Verhandlungen oder Wettbewerbe in segmentären Gesellschaften als Rituale ein, die kein offenes Ende kennen, sondern eine friedliche, konsens- oder kompromissförmige Lösung nahelegen. Vermittlungen als Verfahren hingegen sind ihrem Ergebnis nach offen, nicht oder

12 In der Soziologie ist die Unterscheidung zwischen segmentärer und moderner bzw. funktional-differenzierter Gesellschaft grundlegend. Diese Differenz liegt klassischen Abhandlungen zugrunde, wie etwa Ferdinand Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (Tönnies 1926[1887]) oder Émile Durkheims „De la division du travail social“ (Durkheim 1999[1893]). Autorinnen und Autoren, die diese oder ähnliche Unterscheidungen nutzen, teilen die Prämisse, dass die Systemdifferenzierung für die Konfliktbearbeitung und die Möglichkeiten sozialer Kontrolle von entscheidender Bedeutung sind (Heck 2022, 92–120).

13 Luhmann 1975.

14 Soziale Kontrolle als das „Hinwirken auf die Erfüllung von Verhaltenserwartungen“ (Luhmann 2008b[1972], 282–286) begreife ich nicht ausschließlich als Reaktion auf die Abweichung von Normen (Black 1990; Horwitz 1990). Die Definition sozialer Kontrolle als Reaktion auf Normabweichung übersieht zwei entscheidende Aspekte. Erstens verhindern Sanktionsdrohungen oder absehbare negative Folgen Abweichungen. Deswegen ist Kontrolle bereits am Werk, wenn gar nicht abgewichen wird. Außerdem kann zweitens eine Abweichung geheim gehalten werden und erwünscht sein, nicht die Befolgung.

15 „Negative Reziprozität“ kann man aus soziologischer Sicht verschiedentlich interpretieren. Grob ließen sich ein frühes Stadium der Entstehung des Konflikts oder ein spätes der Eskalation abgrenzen, von denen ich hier an zweites anschließe. Der soziologische Konfliktbegriff nach Luhmann und Anschlussüberlegungen zur Ausdifferenzierung bzw. der Eskalation von Konflikten böten eine disziplinenübergreifende Folie, mit der sich Begriffe wie „negative Reziprozität“ theoretisch klären und empirische Phänomene kontrolliert beschreiben lassen.

16 Galtung 1965.

17 Luhmann 1995[1993], 160.

18 Luhmann 2008a[1969], 38–53; 57–135.

signifikant geringer vom sozialen Kontext überschattet und beruhen auf gesellschaftlich gestützten Alternativen wie etwa das streitig geführte Gerichtsverfahren. Weil verfahrensförmige Vermittlungen der Gegenwart wesentlich weniger auf die durch den sozialen Kontext induzierte Nachgiebigkeit zu setzen imstande sind, müssen sie eine freiwillige bzw. ungewollte Einigung aus der (Vermittlungs-)Situation selbst entwickeln.

2 Ritualhafte Vermittlung in segmentärer Gesellschaft

Wie Konflikte in der segmentären Gesellschaft reguliert werden, enthält aus vielerlei Gründen lehrreiches Material. Für die hier verfolgten Argumentationsziele dient ihr Studium als Beispiel für die These, dass (gering differenzierte) Systeme als implizite Dritte fungieren, unabhängig davon, ob konkrete Personen schlichtend intervenieren oder nicht. Die Funktion von Mechanismen der Konfliktregulierung und gerade von solchen, in denen Personen schlichtend eingreifen, ist vor diesem Hintergrund zu betrachten. Damit schließe ich zugleich an die Debatte an, wem das Befriedungspotential zuzurechnen ist, welches segmentäre Gesellschaften aufweisen: dem übermächtigen Dritten oder der Gesellschaft?¹⁹ Trotz strukturell induzierter Konfliktvermeidung zeigen sich bei näherem Hinsehen zwei Vermittlungsrollen: Die eine wird in Versammlungen spontan übernommen, die andere institutionell übertragen. Wer sich als Dritter eignet, unterliegt nicht dem Zufall, sondern hängt von der gesellschaftlichen Struktur ab.

Als segmentäre Gesellschaft bezeichnet Luhmann einen interaktionsnahen Typ gesellschaftlicher Organisation, der sich über Verwandtschafts- oder Nachbarschaftsbeziehungen konstituiert,²⁰ auch als akephale Gesellschaften oder „stateless societies“ geläufig.²¹ Selbige verfügen über keine Spitze, kein Zentrum, das bei Zerwürfnissen entscheidet. Dies hat, vorwiegend in der Rechtsanthropologie, ein an Hobbes geschultes Denken befremdet. Hobbes' Antwort auf die Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, setzt auf die staatliche Durchsetzbarkeit von Normen. Von daher haben Autorinnen und Autoren der Anthropologie und Rechtsethnologie nach den Pendanten zum Recht westlicher Prägung gesucht, bis sie schließlich mithilfe in eigener Feldforschung gewonnener empirischer Daten die Eigentümlichkeit archaischer Ordnung zu fassen bekamen.²² Ein Hauptgenerator von Ordnung liegt in diesen Gesellschaften nicht in einem staatlichen Erzwingungsstab, sondern in der *sozialen Kontrolle durch eigene andere Rollen*. Eine derartige Form sozialer Kontrolle bringt die enge Verwobenheit der Mitglieder und die geringe Konflikttoleranz segmentärer Gesellschaft auf den Begriff. Darüber hinaus lässt sie die Bedingungen hervortreten, unter denen sich die archaische Vermittlung vollzieht.

Auf Verwandtschaft basierende Gesellschaften konstruieren gleiche Teilsysteme oder Segmente, die sich leicht abspalten oder in größeren Segmenten zusammenfinden, etwa in Stämmen oder Dörfern.²³ Soziale Bande sind in allen Angelegenheiten, also auch in Streitfällen, maßgebend. Für die aufeinander angewiesenen Mitglieder solcher Segmente gilt: „No man can hope to keep his head above water if he does not have the approval and support of his neighbors and kinsmen“²⁴. Das Überleben des Einzelnen hängt

19 Andrea Holtwick-Mainzer (1985, 102 f.; 110 f.) unterstreicht in „Der übermächtige Dritte“ die Relevanz der Sozialstruktur für die Konfliktbearbeitung, ohne die hier vertretene These zu verfolgen. Stattdessen ordnet sie in ihrer lesenswerten Dissertation – die noch vor dem Mediationsboom entstand – das Befriedungspotential der Gesellschaft dem rollenmäßig bestimmten Dritten zu, der titelgebend wird.

20 Luhmann 1998, 634 f.; 2008b[1972], 148.

21 Roberts 1979, 115 f.; Spittler 1980a; 1980b.

22 Roberts 1979, 184 f.; Wesel 1985.

23 Nicht nur die Verwandtschaft, sondern auch das Prinzip der Territorialität „segmentiert“. So stehen sich bei dorfübergreifenden Konflikten die Dorfbewohner bei, unabhängig von der Frage, wie nah sie tatsächlich verwandt sind. Primär segmentäre Differenzierung schließt Über- und Unterordnungsverhältnisse zwischen den Segmenten nicht aus. Mit anwachsender Komplexität der Gesellschaft und fortschreitender Subsystembildung, die „mehrere hunderttausend Personen einbeziehen kann“ (Luhmann 1998, 637), entstehen nach und nach Über- und Unterordnungsverhältnisse und im engeren Sinne politische Herrschaft. Solche Entwicklungen laufen auf eine neue Stufe gesellschaftlicher Differenzierung zu. Im Zuge der soziokulturellen Evolution markieren aber erst stratifizierte Gesellschaften und Hochkulturen eine dauerhafte und hierarchische Organisation der Gesellschaft.

24 Moore 1973, 738.

von den anderen Stammesmitgliedern und das des einzelnen Stammes von anderen Stämmen ab. Die Gründe dafür liegen einerseits in dem geringen Grad der Naturbeherrschung sowie andererseits in der Gefahr gewaltsamer Auseinandersetzungen und Fehden. Die Abhängigkeit voneinander spiegelt sich in einer, verglichen mit der modernen Gesellschaft, geringen Rollendifferenzierung. Denn dieselben Menschen haben in verschiedenen Rollen miteinander zu tun, wodurch die Rollen von anderen Rollen derselben Person kaum trennbar sind. Bei Siegfried Ferdinand Nadel heißt dieses für segmentäre Gesellschaften typische Phänomen „summation of roles“²⁵. Die Rollenbeziehungen, so Luhmann, sind funktional diffus. Daraus resultiert eine „reduced separability of relationships“²⁶. Die Rollenträger sind durch Verwandtschaft, Klanmitgliedschaft, Zugehörigkeit zu einem Wohnverband und durch ihr Alter miteinander verflochten. Max Gluckman bezeichnet solche Beziehungen als „multiplex relationships“ im Gegensatz zu (modernen) simplexen Beziehungen.²⁷

Abweichungen von Rollenerwartungen oder renitenter Streit erwachsen unter der Bedingung kompakter Betroffenheit der gesamten Person und des ganzen Stammes. Selbst wenn man nicht präzise feststellen kann, ob überhaupt eine Normverletzung vorliegt und beabsichtigt wurde,²⁸ taugt sie dazu, Konsequenzen für die eigenen anderen Rollen nach sich zu ziehen. Trotz des Sachverhalts der askriptiven, nicht wählbaren und nicht per Leistung erreichbaren Rollen schließen solche Gesellschaften den Genuss von Privilegien oder das Erleiden von Sanktionen nicht aus. Die Erwartungserfüllung in der einen Rolle korreliert mit dem Erfolg und den Privilegien, die in anderen Rollen zugebilligt oder vorenthalten werden. Luhmann führt ein Beispiel von Nadel an: „Wer sich wirtschaftlich nicht selbstständig zu machen versteht, dem wird die Vernunft des politischen Urteils abgesprochen; wer als Nachbar Hilfe verweigert, findet als Zeuge keinen Glauben“²⁹. Und weiter: „Ein Mann, dem die Erziehung seiner Söhne mißlingt, kann bei den Nupe nicht hoffen, sozialen Rang und politischen Einfluß zu gewinnen. Wer als Bauer faul und erfolglos war, hat bei den Nuba keine Chance, Priester zu werden“³⁰. Ob man eine Erwartung enttäuscht, überlegt man sich unter diesen Umständen zweimal und handelt lieber konform.³¹

Neben den funktional-diffusen Rollenbeziehungen formieren komplexe Tauschbeziehungen innerhalb und zwischen den Segmenten tribale Gesellschaften.³² Die Tauschbeziehungen charakterisiert anders als Vergeltungsaktionen das Merkmal *positiver* Reziprozität. Gaben werden getauscht oder (ring-)verschenkt, darunter Frauen, Gelegenheitsüberschüsse, Muscheln, Schweine oder Feste. Tauschbeziehungen stehen für die Abhängigkeiten einzelner Stammesmitglieder voneinander und beeinflussen die Gruppenloyalitäten. Patriarchal organisierte Stämme pflegen beispielsweise den Brauch, eigene Frauen zu verschenken und zugleich Frauen aus anderen Dörfern oder anderen Stämmen zu heiraten. Indem der tribale Frauentausch Kreuzverbindungen (engl. „cross-cutting ties“) stiftet, werden Segmente aneinandergebunden. Die Verheiratungspraxis hat zur Konsequenz, dass auf beiden Seiten nahe Verwandte stehen, die in Konflikten ein Interesse an einer Einigung und kein Interesse an Eskalation haben.³³ Denn jene, welche die Hand gegen nahe Verwandte erheben, haben mindestens mit übernatürlichen Sanktionen zu rechnen.

Die Normen archaischer Gesellschaften präjudizieren keineswegs das Ergebnis eines Streits,³⁴ denn sie sind ungeschrieben, nicht hinreichend abstrakt oder zu vage und inkonsistent.³⁵ Ferner fehlen

25 Nadel 1963[1957], 63–67.

26 Nadel 1963[1957], 66.

27 Gluckman 1955, 18 f.

28 Luhmann 1995[1993], 253.

29 Luhmann 2008b[1972], 283.

30 Luhmann 2008b[1972], 283.

31 Dies gilt, solange man nicht ein Stadium erreicht, das ein Sprichwort treffend umschreibt: „Ist der Ruf erst ruiniert, lebt es sich ganz ungeniert“. Das setzt freilich eine soziale Generalisierung voraus, die den Umgang mit den so Reputierten bestimmt. Siehe auch Pierre Bourdieu über die scham- und ehrlosen *imahbal* (Bourdieu 2012[1972], 11–47).

32 Gouldner 1960; Luhmann 1998, 649 f.; Mauss 2007[1925].

33 Colson 1953; LeVine 1961, 13; Roberts 1979, 55 f., Spittler 1980b, 19.

34 Gulliver 1963, 253; Luhmann 2008b[1972], 149.

35 Spittler 1980b, 12 f.

formalisierte Verfahren, mithilfe derer „gegenwärtig festgestellt werden könnte, was die *Vergangenheit* war und was die *Zukunft* sein soll“³⁶. Als basale normativ-erwartende Reaktionsweise sieht das archaische Recht Vergeltung vor.³⁷ Wenngleich segmentäre Gesellschaften empirisch vielgestaltig sind, scheint gesichert, dass Rache nicht sofort und nicht immer geübt wird.³⁸ Neben der gewaltsamen Selbsthilfe stehen weitere selbsttätige Abläufe der Konfliktbearbeitung zur Verfügung wie die Anrufung übernatürlicher Kräfte, Gesangs-, Percussion- oder Lästertwettbewerbe, Verbannung, Vermittlung und Sezession.³⁹ Vornehmlich die Vermittlung steht dabei für einen nachgiebigen Erwartungsstil, demgemäß Widersacher nicht nur auf Rache verzichten, sondern zudem auf einen Teil ihrer Ansprüche. Gerade die implizite wie explizite Vermittlung dient dazu, Vergeltung zu deautomatisieren.⁴⁰

Die Konzentration auf Wege und Mittel der Streitbeilegung sowie die Analyse archaischer Gesetze und Normen läuft Gefahr, aus den Augen zu verlieren, dass trotz der berüchtigten Blutrache ein hoher Grad an Bereitschaft herrscht, einzuliegen, mithin im Streit oder vor der Artikulation des Dissenses nachgiebig zu sein. Denn die Vorhersehbarkeit negativer Folgen für den Einzelnen und für das betroffene Segment demotiviert Konflikte schon *ex ante*.⁴¹ Hier liegt der fundamentale Mechanismus, der die soziale Ordnung segmentärer Gesellschaften in puncto Konfliktbearbeitung absichert. Unter diesen Umständen werden die meisten Auseinandersetzungen gar nicht erst gewagt und damit unterdrückt. Bei Abweichungen steht keineswegs automatisch fest, dass man sich rächt. Die Rollenabhängigkeiten diktieren den Umgang selbst mit schwersten Vergehen wie Mord und Totschlag. Emrys L. Peters illustriert am Beispiel von Beduinenstämmen in Libyen, wie man innerhalb von Gruppen und zwischen benachbarten Gruppen mit Mordtaten verfährt.⁴² Der Mörder eines nahen Verwandten muss nicht selbst mit dem Tod rechnen. Seine Strafe besteht im Entzug von Achtungserweisen und einer zeitweiligen Exklusion. Der Mord an einem Gruppenmitglied der Nachbarschaft zieht keine Fehde nach sich. Die Sache schafft man über „geordnete“ Rache („a life for a life“) oder Blutgeld aus der Welt.

Mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft verlieren implizite Mediation und soziale Kontrolle an Verlässlichkeit.⁴³ Für die Konflikte folgt dann, dass sie nicht *ex ante* durch Rücksicht auf andere eigene Rollen unterdrückt, sondern irgendwie manifest werden. Konflikte bahnen sich dort an, wo zwei Parteien den Standpunkt der jeweils anderen Seite verneinen und auf ihrem Nein beharren. Die Angemessenheit von Geschenken, Kompensationen oder Vergeltung wird voneinander abweichend interpretiert.⁴⁴ Der eine fordert die Zahlung einer Ziege als Kompensation für eine Beleidigung, der andere verweigert die Zahlung und leugnet die Beleidigung. Der eine beansprucht Land für sich, was ihm nach der Erbfolge zustünde, das freilich ein Verwandter kultiviert und der nicht daran denkt, es herzugeben.⁴⁵ In solchen Fällen wird explizit vermittelt. Als explizite Vermittlung bezeichnen Rechtsanthropologen zwei Streitbeilegungen, die via Kommunikation den Streit beizulegen oder zu entscheiden suchen. Auf der einen Seite spricht Philip Gulliver von Verhandlungen und Vermittlungen, auf der anderen von gerichtsähnlichen Verfahren.⁴⁶ Um Erwartungen Nachdruck zu verleihen, müssen die Kontrahenten hier wie dort den Beistand ihrer Verwandten mobilisieren. Verhandlungen und Vermittlungen geschehen daher „between the disputants, each assisted by socially relevant supporters, representatives and spokesmen“⁴⁷. Vermittlung rangiert hier als Unterkategorie der Verhandlung, weil der Vermittler nicht selbst dafür Sorge trägt, dass der Kompromiss durchgesetzt wird.

36 Luhmann 2008b[1972], 154.

37 Luhmann 2008b[1972], 155.

38 Roberts 1979, 116.

39 Roberts 1979, 53 f.

40 Wesel 1985.

41 Barkun 1968, 94 f.; Nadel 1963[1957], 63–67.

42 Peters 1967, 264 f.

43 Barkun 1968, 117 f.; 147 f.

44 Spittler 1980a.

45 Gulliver 1963.

46 Felstiner 1974; Gluckmann 1955; Gulliver 1969b, 17.

47 Gulliver 1969b, 17.

Resultat dieses Typs kommunikativer Streitbeilegung sei „some mutually acceptable, tolerable resolution of the matter in dispute, based on the assessed or demonstrated strengths of the parties“⁴⁸.

Gulliver betont, dass in allen segmentären Gesellschaften verhandelt und vermittelt wird, während eine mit Entscheidungsgewalt ausgestattete Position voraussetzungsvoll und daher lediglich in komplexeren Herrschaftsformationen vorfindlich ist.⁴⁹ Was zudem gegen die Auffassung spricht, die gerichtsähnliche (Entscheidungs-)Verfahren für realistisch hält, lässt sich als *Äquifinalität tribaler Streitbeilegung* beschreiben. Sowohl in der Verhandlung als auch in einem gerichtsähnlichen Prozedere geht es um Versöhnung der Gegner.⁵⁰ Luhmann notiert, dass sich die Streitbeilegung um das Suchen von „lebens- und durchsetzungsfähige[n] Arrangements“⁵¹ dreht. Die Streitparteien müssen ihre künftige Lebensführung miteinander und in Abhängigkeit voneinander einrichten.⁵² Dazu bedarf es einerseits der Zustimmung beider Seiten zur Konfliktlösung und andererseits ihrer Kooperation nach der Verhandlung. Gerichtsähnlichen Verfahren sind daher Grenzen gesetzt, und häufig scheint es sich um Vermittlungen zu handeln, die lediglich in der Machtfülle des Dritten differieren. Die Ähnlichkeit von Vermittlungen zu Gerichtsverfahren nimmt zu, wenn intervenierende Dritte mit großer Autorität, Prestige und Macht ausgestattet sind und wenn Streitfälle anhängig sind, in denen eine Entscheidung gegen eine Seite ergeht,⁵³ wobei selbst „übermächtige Dritte“ bei festgestellter Schuld in der Verhandlung der „Rechtsfolgen“ auf die Zustimmung der unterlegenen Seite angewiesen sind.⁵⁴

Warum sowohl heutige Gerichts- als auch Vermittlungsverfahren in einfachen segmentären Gesellschaften undenkbar sind, möchte ich nochmals begründen. Die Funktion der Vermittlung begreift Luhmann übereinstimmend mit obiger Diagnose gesellschaftlicher Strukturen: „Segmentäre Gesellschaften einfacherer Art kamen mit Streitschlichtungsrollen aus, deren wesentliche Funktion darin bestand, den latent vorhandenen Kontext von Rollenrücksichten zu aktivieren“⁵⁵. Eine Vermittlung frischt also die Überzeugung auf, dass man der anderen Seite täglich über den Weg läuft und ein anhaltender Streit verheerende Folgen für den Stammesfrieden hätte. Deshalb bezeichnet André Kieserling diese Form von Rücksicht – im Unterschied zur modernen Gesellschaft – als *Rücksicht durch Integration von Gesellschaft und Interaktion*.⁵⁶ Segmentäre Gesellschaften produzieren daher weder im Falle von Vermittlungen noch von gerichtsartig anmutenden Verfahren eine Ausdifferenzierung oder Autonomie gegenüber ihrer gesellschaftlichen Umwelt.⁵⁷ Hier gehe es allein, wie gesehen, „um lebens- und durchsetzungsfähige Arrangements“; im Verfahren werde „der Gesichtspunkt des lokal Konsensfähigen eingebracht, und die streitenden Parteien werden mit der Frage konfrontiert, wie sie ihre weitere Lebensführung im Ort einrichten wollen“⁵⁸. Unter den Streitprinzipalen und ihren Unterstützern arbeiten die Vermittler das lokal Konsensfähige heraus, das heißt, die Isolierung einer Partei und eine gewaltsame Durchsetzung ist weder möglich noch nötig. Das lokal Konsensfähige schließt die gesellschaftliche Akzeptanz des Vermittlungsergebnisses ein. Insofern stellt sich hier nicht die Frage, warum der Verlierer akzeptiert, und so wird verständlich, dass Richterfiguren keine richtenden Personen im modernen Sinne sind, sondern (mächtige) Schlichter.

48 Gulliver 1969b, 17. – Gerichtsähnliche Mechanismen nehmen bei Gluckman (1955, 35 f.; 1965, 183 f.) einen prominenten Platz ein. Siehe auch Holtwick-Mainzer 1985.

49 Gulliver 1969a, 23; Roberts 1979, 166.

50 Gluckman 1955, 55; 78. – Gluckman unterstreicht, es sei nicht nötig, die soziale Beziehung (auch) zu Fremden zu erhalten. Gluckman hat also mit der Sozialstruktur der Lozi eine Gesellschaft vor Augen, die ihren Umgang mit Fremden verfeinert hat.

51 Luhmann 1995[1993], 160.

52 Luhmann 1995[1993], 160.

53 Holtwick-Mainzer 1985, 135–164.

54 Holtwick-Mainzer 1985, 141.

55 Diese Formulierung stammt aus einem unveröffentlichten Manuskript Luhmanns, das mir André Kieserling (Universität Bielefeld) dankenswerterweise zugänglich machte.

56 Kieserling 1999, 276.

57 Luhmann 2008a[1969], 72.

58 Luhmann 1995[1993], 160.

Jede Vermittlung mit dem Ziel eines lebens- und durchsetzungsfähigen Arrangements benötigt zwingend die Zustimmung beider Kontrahenten. Indes bleibt damit ungeklärt, wie die latenten Rollenabhängigkeiten aktiviert und die Kompromissbereitschaft hergestellt werden. Die Antwort darauf hat man wiederum bei denjenigen zu suchen, welche den Widersachern beistehen. Das Konfliktgeschehen liegt meistens in ihren Händen. Durch das Sich-Einschalten von Nachbarn, Verwandten und anderen Fürsprechern vergrößern sich die Rollenabhängigkeiten *zwischen den und innerhalb der* Streitparteien beträchtlich. Gulliver sieht sie einen „nicht-gewaltsamen Zwang“ ausüben sowohl auf die gegnerische Partei als auch auf die eigenen Reihen. Der nichtgewaltsame Zwang macht das kommunikative Innenleben expliziter Vermittlung aus. Darunter versteht Gulliver

appeals to past precedents, and to custom established by the ancestors; appeals to right behavior, and especially right behavior to close associates (near agnates, age-mates); threats of disapproval and ostracism, and promises of approval, fellowship and cordiality; threats to curtail rights and privileges, and offers to maintain or even increase them; appeals, both emotional and practical, to the cause of group unity⁵⁹.

Nichts anderes praktizieren diejenigen, die im engeren Sinne als Vermittelnde agieren. Eine Technik für institutionalisierte Vermittlerrollen besteht zusätzlich darin, die Kooperationsverpflichtung der Parteien zu übertreiben. Sie manipulieren womöglich die mündlich tradierten Verwandtschaftsbeziehungen dahingehend, dass die Streitparteien näher verwandt erscheinen und sich dadurch stärker verpflichtet fühlen, auf eine Einigung hinzuarbeiten.⁶⁰

Vor dem Hintergrund multiplexer Beziehungen erlangen Drohungen und Versprechungen grundsätzlich Glaubwürdigkeit, weil man weiß, dass sich nicht wenige der Beteiligten wieder über den Weg laufen und im Alltag voneinander nach wie vor abhängig sein werden. Eine Einigung gilt als vorzuziehende Option, weil damit den Bräuchen, Vorfahren, Normen und der Moral Genüge getan wird. Sie spricht weder Privilegien ab noch gefährdet sie die Einheit der Gruppe. Sollte der Streitprinzipal zum Problem werden, ist seine Seite in der Lage, den Abtrünnigen über das Vorenthalten von Tauschgütern, das Einfordern von Zahlungen oder die Verbannungsdrohung zu disziplinieren. Die Tatsache, dass man sich nicht verständigt hat, macht für alle den Entzug von Privilegien und Achtungserweisen unausweichlich. Beide Parteien werden sich nicht als Feinde behandeln, solange die Verbündeten ihre Bündnispflichten erfüllen. Durch ihr treues Mittun werden Beistandspflichten abgeleistet und angehäuft. Als Unterstützer darf man selbst auf Hilfe bei streitigen Vorkommnissen hoffen. In der Stärke, den Konflikt durch multiplexe Beziehungen und Rollenabhängigkeiten zu bändigen, liegt aber zugleich eine Schwäche: Kommt es zur Selbsthilfe, sind viele Personen involviert, die ihrerseits um Beistand im Kampf bitten werden.

Neben der gewaltsamen Selbsthilfe begegnet die Sezession als Alternative zum Kompromiss. Abgesehen von kriegerischen Stämmen, die diesbezüglich keinen Verzug akzeptieren,⁶¹ darf man davon ausgehen, dass das Risiko der gewaltsamen Selbsthilfe oder der Sezession in Vermittlungen mitschwingt und dort gewissermaßen produktiv genutzt wird. Die Kontrahenten sind mit der Frage konfrontiert, ob sie für Krieg oder Frieden, für die Fortsetzung oder den Abbruch der Tauschverhältnisse optieren wollen. In der Schilderung einer Vermittlerfigur der Ifugao, einer Ethnie auf Nord-Lozun (Philippinen), heißt es bei E. Adamson Hoebel über den *monkalun*, dass dieser den Beklagten nie vergessen lasse, „daß der Speer für ihn geputzt und geschärft worden ist und er täglich mit dieser Gefahr zu leben hat“⁶². Würde eine Seite sich der Selbsthilfe bedienen, werden Fehden heraufbeschworen, welche die Tauschbeziehungen unterbrechen und wiederkehrende Kampfhandlungen initiieren. Eine Sezession wäre einzig dann eine Option, wenn eine Seite geschlossen den Wohnort verlässt, beide Konfliktparteien groß genug bleiben, auf sich allein gestellt zu überleben, und die natürliche Umwelt sich nicht zu lebensfeindlich gebärdet. Die Realisierung solcher Alternativen dürfte in kleinen Stämmen demnach relativ unwahrscheinlich sein,

59 Gulliver 1963, 275.

60 Barkun 1968, 127 f.

61 Roberts 1979, 165 f.

62 Hoebel 1968[1954], 145.

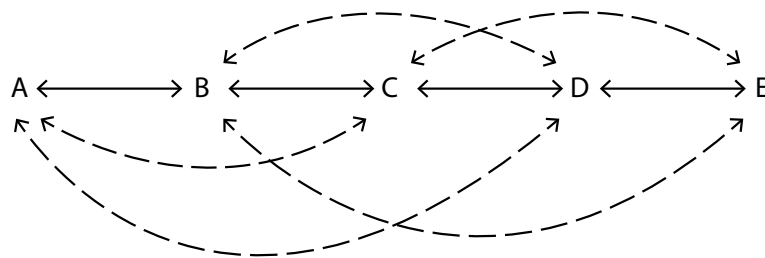


Abb. 1. Rollenabhängigkeiten im Konflikt zwischen den Streitparteien A und E (nach Gulliver 1969a, 32).

wobei Simon Roberts beobachtet, nomadische Stämme neigten im Vergleich zu den sesshaft lebenden eher zu Sezessionen.⁶³ Zusammengenommen: Parteien in Vermittlungen werden tendenziell Gewalt oder Sezessionen vermeiden, nachdem sie eine Zeitlang mit dem Feuer gespielt haben. Die Einigung wird nach der Verhandlung vor Göttern, Geistern, Vorfahren und Unterstützern ritualhaft besiegelt beispielsweise durch gemeinsames Trinken von (Hirse-)Bier. Danach wissen alle Beteiligten, dass sie sich in Zukunft nicht als Feinde behandeln müssen.

Gullivers Studien geben ferner Aufschluss, wie sich ein Zerwürfnis situativ Dritte als Vermittler sucht. Gulliver veranschaulicht das Gefüge der Verwandtschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen mit einer instruktiven Darstellung (siehe Abbildung), die auf seiner Feldforschung bei den Ndendeuli in Südtansania fußt. Die Nachbarn A und E geraten in einen Streit. Die durchgezogenen Pfeile machen Beistandspflichten und Tauschbeziehungen kenntlich. A erwartet Unterstützung von kin-neighbor B und B die von kin-neighbor C. E setzt auf die Hilfe seines kin-neighbors D. D wiederum rechnet mit der Hilfeleistung von C, der sich durch seine strukturelle Position in dieser Gegnerschaft als Vermittler zwischen den Lagern A und E anbietet.⁶⁴ Die gestrichelten Pfeile stehen für weitere Beistands- oder Tauschpflichten.

Selbst wenn man C nicht als Mediator riefen, werden – so Gulliver – im Verlauf der zunächst wenig strukturierten Konfliktbearbeitung im Palaver schließlich vermittelnde Dritte eine entscheidende Rolle übernehmen. Prädestiniert dafür sind Personen, welche die Position von C besetzen. Sie haben ein unterstellbar gleichmäßiges Interesse an der einen wie an der anderen Seite und verspüren deshalb eine doppelte Loyalität. Sie stehen in der Beistandspflicht gegenüber den zwei Widersachern, unterhalten Tauschbeziehungen mit beiden Kontrahenten und sind ihnen daher sozial gleich nah. Es mag sein, dass ihnen diese gleichmäßige Abhängigkeit und ihre Position nicht bewusst ist oder dass sie die Verantwortung einer solchen Stelle meiden wollen. Dagegen spricht, dass sich die Strukturell-Intermediären zuweilen von Beginn an in die Mitte des Verhandlungsortes setzen.⁶⁵ Die Konfliktbearbeitung wirkt laut Gulliver regelmäßig darauf hin, dass Positionsinhaber wie C zwischen ihren Nächsten vermitteln. In diesem Sinne resümiert er: „Not every dispute and moot brings forth a mediator, though most do“⁶⁶. Dies konstituiert den Fall einer situativen Vermittlung in segmentären Gesellschaften, die durch ihre Struktur äquidistante Dritte „bereitstellen“. Sollten A und E danach nicht mehr streiten und sollte C nicht als Vermittler anderer Verwandter infrage kommen, gibt es keinen Anlass, Cs Intervention als Vermittlung zu institutionalisieren. Es bleibt bei einer situativen Vermittlung.

Mit dem verwandtschaftlichen Verhältnis verknüpft sich die direkte Konfliktbetroffenheit. Für C bedeutet das Andauern des Konflikts, dass er in Zukunft einen Verwandten schlechter behandeln und die Tauschbeziehungen zu ihm einstellen muss. Bei fortwährender Eskalation würde C hart getroffen und damit zum *tertius tristis*, dessen Selbstdelegation zum Mediator nicht verdächtig, sondern geradezu zwangsläufig scheint. Sein Einschreiten wird durch einen zweiten Grund erleichtert. C wäre nicht der

63 Roberts 1979, 80 f.

64 Gulliver 1969a, 34.

65 Gulliver 1969a, 33.

66 Gulliver 1969a, 33.

Einzig, der unter dem Streit litte, vielmehr würde der Stamm *in toto* in Mitleidenschaft gezogen, weil mannigfache Tauschbeziehungen aufgekündigt und negative Sanktionen angeschlossen werden müssten. Wie in Interaktionen lassen sich Konflikte in segmentären Gesellschaften schwer isolieren, so dass die Intervention von C nicht nur der unmittelbaren Sozialbeziehung der Parteien dient, sondern sich darüber hinaus als Dienst an der gesamten Sozialordnung entpuppt. In der situativen Vermittlung verketteten sich partikulares und gesellschaftliches Interesse, was auf die geringe Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft zurückgeht.⁶⁷ Beide Interessen zusammen verkörpern ein starkes Schlichtungsmotiv, welches die *Interventionsberechtigung* gar in eine *Interventionsnot* verwandelt.

Zuerst geraten Dritte aus demjenigen Kontext in den Sog des Konflikts, in dem er entbrannte. Wenn sich Gleichaltrige zanken, sind es vorderhand die Altersgenossen, die sich dazu verhalten müssen. Das mag bereits ausreichen, um den Konflikt zu ersticken oder einen Verwandten mit doppelter Loyalität in die Rolle des Vermittlers zu drängen. Daraus folgt aber nicht, der Zwist wäre stets bei erster Gelegenheit spontan lösbar. Im Gegenteil, Streit durchmisst im Laufe seiner Karriere eine Reihe von Foren.⁶⁸ Erst wenn dem ursprünglichen Forum mit den Möglichkeiten spontaner und okkasioneller Vermittlung keine Befriedung gelingt, ruft man ein anderes Forum an, entweder auf eigenes Betreiben der Kontrahenten oder weil die Kollateralschäden in den Blick geraten. Verglichen mit dem Ausgangsforum verbessert sich der Status der Forenmitglieder für alle sichtbar. Schlussendlich stranden die ernstesten Konflikte bei den Arusha in den local courts, und spätestens dann wissen alle im Dorf, worum es geht. Die local courts sind bei den Arusha die am stärksten insitutionalisierte Form der Vermittlung.⁶⁹

Gulliver hat Zusammenstöße vor Augen, die in einem Verwandtschaftsnetz von Gleichrangigen stattfinden und für die kein ausgewiesener Mediator gerufen (oder gefunden) wird. Dieser Befund steht im Kontrast zu rechtsanthropologischen Untersuchungen, die von einer wiederholten Vermittlung ranghoher Stammesmitglieder berichten.⁷⁰ Der Widerspruch löst sich auf, wenn man von situativen und insitutionalisierten Vermittlungen ausgeht. Die insitutionalisierte Vermittlung ist höher generalisiert als die situative: Dritte werden mehrmalig und gezielt als Vermittler gebeten und aus einer Gruppe statushoher Personen ausgewählt, die sich bereits als Vermittler bewährt haben, darunter vorwiegend Älteste und Heilige. Mit dem hohen Status verknüpft sich das Vertrauen in ihre Unfehlbarkeit.⁷¹ Wiewohl rechtsanthropologische Studien die Rolle von nichtverwandten Intervenierenden und Unbeteiligten hervorheben und obgleich mit steigender Komplexität der Gesellschaft und Größe des Stammes die „relationale Distanz“ an Bedeutung gewinnt⁷² – Richard Schwartz und James Miller sprechen von „un-related elders“, die als Schlichter agieren⁷³ –, zeigt aber Sally Engle Merry, dass dies selbst für zahlreiche komplexe segmentäre Gesellschaften nicht zutrifft.⁷⁴ Obwohl also komplexe segmentäre Gesellschaften in geringerer sozialer Nähe zum Mittler leben, weil selbiger nun nicht mehr zur direkten Verwandtschaft gehört, muss jener trotzdem im *passenden Verwandtschaftsverhältnis* zu den Streitenden stehen. Für die „du-wrai“ der Waigali, respektierte Älteste, gilt: „The du-wrai are carefully selected in terms of their kin relationships to the disputants. They belong to the largest kin group of which both are members but to the subgroups of neither the plaintiff nor the defendant“⁷⁵. Komplexere segmentäre Gesellschaften sind demzufolge nach engerer oder weiterer Verwandtschaft strukturiert, was die soziale Nähe differenziert; trotzdem muss ein gleichmäßiger Abstand zu den Parteien sichergestellt werden. Ähnliches trifft auf den monkalun der

67 Kieserling 1999, 257–302, insb. 285.

68 Gulliver 1963, 178.

69 Gulliver 1963, 216–274, insb. 267 f.

70 Merry 1982.

71 Eckhoff 1965, 12 f.

72 Lewis 1961, 228.

73 Schwartz/Miller 1964.

74 Merry 1982.

75 Merry 1982, 26.

	Situativ/okkasionell	Institutionalisiert
Soziale Beziehung	Äquidistant zu Parteien, sehr nah	Äquidistant zu Parteien, nah
Betroffenheit	Direkt	Indirekt über Segment
Status(re-)produktion	Produktion von Status möglich	Reproduktion des hohen Status
Programmierung	Selbstdelegation, konsensuale Entscheidung	Wird gerufen; rudimentäre Zuständigkeit, konsensuale Entscheidung

Tab. 1. Okkasionelle und institutionalisierte Vermittlung in segmentärer Gesellschaft (nach Heck 2022, 119).

Ifugao, den Leopardenfellpriester der Nuer⁷⁶ und die „Notablen“ der Ndendeuli⁷⁷ zu. Daraus ergibt sich, dass die tribalen Vermittlerrollen streitspezifisch vergeben werden. Dies führt zwar zu wiederholter Tätigkeit, aber nicht zur Ausbildung einer Vermittlerrolle, die in allen Konflikten beliebiger Stammesgenossen und „hauptberuflich“ ausgeübt würde. Vielmehr heftet sich die institutionalisierte Rolle eines Vermittlers an statushohe Personen mit unterschiedlichen Positionen im Verwandtschaftsnetz.

Hier drängt sich eine Seitenbemerkung zur Statusdifferenzierung durch Vermittlungsleistungen auf. Die Rollen in segmentären Gesellschaften sind nicht differenziert, die geringe Rollenmobilität vollzieht sich im Modus der Zuschreibung, für segmentäre Gesellschaften mit Lebensalter und Geschlechtszugehörigkeit. In beschränktem Maße aber verzeichnen manche Akteure Reputationsgewinne respektive Ansehensverluste, die über die vorhandene, zugeschriebene Positionsstruktur hinausgehen. Ihre Erfolge wie Misserfolge in einer (Rollen-)Hinsicht machen die Person in all ihren Rollen kompakt betroffen.⁷⁸ Freilich beurteilen Rechtsanthropologen die Reputation, die erfolgreichen statushohen Vermittlern zuteilwird, als eine Absicherung ihres Ranges. Genauso ließe sich prüfen, ob nicht Vermittlungsbedarfe in gering differenzierten Systemen bereits auf basaler Ebene anfallen und dort Möglichkeiten eröffnen, Reputation anzuhäufen oder an Ansehen einzubüßen. Man kann ein guter Krieger, ein guter Bauer, ein guter Vater und, wenn es dazu kommt, ein guter Mediator sein. Wer sich als geschickter Vermittler bewährt, taugt für höhere Ämter im Stamm. In beiden Fällen erwächst aus dem Vermittlungsbedarf die Chance, wenn nicht der Statusdifferenzierung, dann doch die der Reputationsanhäufung.

Das Bild gleichmäßig interessierter Intervenierender komplettiert sich, wenn man auszuschließen vermag, dass „Fremde“ oder indifferente Dritte schlichten. Deswegen ist zu kontrollieren, ob sich nicht aus dem Kreis der aus anderen Stämmen Zugewanderten gleichmäßig desinteressierte Dritte rekrutieren ließen. Allerdings üben gemäß Gulliver Unbeteiligte nicht die Funktion des Vermittlers aus: „Practically every intracommunity dispute leaves some residents uncommitted, even indirectly, to either principal [...]. They may, but often do not, attend as interested spectators, but no more than that. They seem not to become mediators, for they do not have the kind of interjacent commitment required for the role“⁷⁹. Daraus folgere ich, segmentäre Gesellschaften verfügen über keine ausdifferenzierten Rollen für vermittelnde Fremde. Sie kennen nur Neutralität qua sozialer Nähe. Diese Nähe korreliert mit einer indirekten Betroffenheit vom Konflikt, die mit dem Teilsystem zusammenhängt: Entweder hilft der Dritte, den Streit einzudämmen, oder die Eskalation steht bevor. Zuweilen wird dafür ein statushoher Vermittler gerufen. Da es bestimmte Positionen sind, die wiederkehrend in solchen Fällen angefragt werden, tritt eine rudimentäre Zuständigkeit für Vermittlung hinzu und die Chance, solchermaßen den Status zu reproduzieren. Indirekte Betroffenheit, Statusreproduktion und rudimentäre Zuständigkeit (im Namen des Ganzen) sind ihre motivfähigen Interessen an der Konfliktbearbeitung (siehe Tabelle 1).

Nicht wenige Konflikte werden unterdrückt, vermieden und implizit vermittelt, was die Sozialstruktur der segmentären Gesellschaftsformationen nahelegt. Manifestiert sich der Streit und dehnt sich auf weitere Beteiligte aus, wachsen Rollenabhängigkeiten und Sanktionspotentiale, die in der expliziten Vermittlung

76 Merry 1982.

77 Gulliver 1969a, 34 f.

78 Luhmann 2008b[1972], 282–286; Nadel 1963[1957].

79 Gulliver 1969a, 62.

nutzbar werden. Je höher die Zahl der Teilnehmer an einer Streitbeilegung, desto mannigfaltiger die Rollenabhängigkeiten und Tauschbeziehungen, die unter einem dauerhaften Konflikt leiden. Auf den ersten Blick nur entfernte Verwandte bindet man durch die Verwandtschafts- und Nachbarschaftskontakte eng ein. So werden die Schwellen für die Fortsetzung des Konflikts hochgelegt und demotiviert. Kurzum, derartige Rollenabhängigkeiten erziehen zu Nachgiebigkeit im Streit und stabilisieren die gesellschaftliche Ordnung – ohne ein modernes Rechtswesen und staatliche Strukturen. Die Gesellschaft in Gestalt der Unterstützenden nimmt dem eigens dafür abgestellten Hauptvermittler „Überzeugungsarbeit“ ab. Die intervenierenden Dritten, die situativ oder institutionalisiert vermitteln, sind stets „gleichmäßig Interessierte“⁸⁰, nicht etwa Unbekannte oder Fremde, und daher gewissermaßen „allparteilich“.⁸¹

3 Konfliktregulierung in funktional-differenzierter Gesellschaft

Die moderne, funktional-differenzierte Gesellschaft verkörpert das hoch differenzierte System schlechthin. Mit funktionaler Differenzierung bezeichnet Luhmann eine Stufe sozio-kultureller Evolution der Gesellschaft, die auf gleichrangigen, nach eigenen Logiken operierenden und auf jeweils ein gesellschaftliches Problem hin ausdifferenzierten Funktionssystemen gründet.⁸² Das politische System sowie das Rechts- und Wirtschaftssystem sind prominente Beispiele. Die Funktion des politischen Systems liegt darin, kollektiv bindende Entscheidungen zu treffen und diese, falls nötig, mit physischem Zwang durchzusetzen, während dem Rechtssystem die Aufgabe der kongruenten Stabilisierung von Verhaltenserwartungen zufällt. Es nimmt sich nicht zuletzt des Problems an, dass die soziale Kontrolle durch eigene andere Rollen, wie sie in segmentären Gesellschaften vorherrscht, nicht in gleicher Weise vor Normabweichungen und Konflikten bewahrt. Letztlich sichert das Rechtssystem mittels staatlicher Verfassungen wie dem deutschen Grundgesetz die funktionale Differenzierung selbst und erhält die Balance von Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Funktionssysteme untereinander aufrecht.⁸³ Die fundamentale, gesellschaftliche Umstellung auf funktionale Differenzierung definiert die Bedingungen für Konfliktbearbeitungen gesellschaftsweit völlig neu und setzt Konflikte in einem historisch nicht dagewesenen Maße frei. Verfahren avancieren zum Kern gesellschaftlicher Konfliktbearbeitung.⁸⁴

Mit der funktionalen Differenzierung geht die Ausdifferenzierung des Rechtssystems einher. Insbesondere im 19. Jahrhundert vollzieht sich seine Transformation in selbstgesetztes, durch Entscheidung änderbares Recht sowie das Etablieren von Verfahren in Gerichten als organisationelle Zentren des Systems, die routinemäßig zur Rechtsprechung eingesetzt werden.⁸⁵ In diesen Verfahren urteilen, formal betrachtet, unabhängige Richtende aufgrund der Sachlage in anhängigen Fällen, was für alle Mitglieder der Jurisdiktion verbindlich wird. Ihre Entscheidungen orientieren sich am Code Recht/Unrecht und richten sich nach im politischen System verabschiedeten Gesetzen. Anders als in segmentären Gesellschaften erfüllen Richterinnen und Richter die Bedingungen für eine unabhängige Position im Sinne einer sozialen Distanziertheit von den Parteien. Sie sind für die Parteien Unbekannte. Für ihre Unabhängigkeit ist überdies organisational gesorgt; sie müssen die Folgen ihrer Entscheidung nicht selbst tragen und – sind sie befangen – werden sie von dem Fall abgezogen. Die operative Geschlossenheit des Rechtssystems garantiert das Justizverweigerungsverbot, demgemäß alle Fälle, die man vor ein Gericht bringt und in denen man sich nicht gütlich einigt, nach geltendem Recht entschieden werden *müssen*.

Die Ausdifferenzierung des Rechtssystems gestattet jeder natürlichen oder juristischen Person, eine Klage gegen eine andere einzureichen. Einzelpersonen wie auch Organisationen bilden zwei

80 Siehe auch Simmel 2006[1908], 129 f.

81 Mit diesem Einblick in tribale Gesellschaften, bezogen auf vermittelnde Konfliktbearbeitung, konnten nicht all deren Eigenheiten erhellt werden, zu denen unter anderen die Ehre und die Moralkommunikation (Bourdieu 2012[1972], 11–47) oder die Kriegsführung gehören (Kuchler 2013, 35–40; 176–181).

82 Luhmann 1998, 707–742.

83 Luhmann 1986[1965], 71 f.; Luhmann 2008b[1972], 192.

84 Luhmann 2008a[1969].

85 Luhmann 1995[1993], 297–337.

Hauptkategorien der Beteiligten.⁸⁶ Erstmals besteht in der funktional-differenzierten Gesellschaft die Option, im Streit nicht klein beizugeben, sondern sich zu behaupten und eigene Erwartungen aufrechtzuerhalten, selbst gegen beträchtliche Machtasymmetrien oder moralischen Gegenwind. Sie ermutigt daher „Machtunterlegene“, für ihr Recht zu streiten. Das Rechtssystem ordnet die Chancen neu, Konflikte anzufangen und auszufechten. Deshalb befasst sich das Rechtssystem nicht primär mit der gütlichen Beilegung von Konflikten. Zugleich asymmetrisiert es die Chancen im Streit in klaren Fällen von vornherein. Das heißt, nicht jeder muss mit jedem verhandeln oder eine Mediation verabreden. Unnachgiebigkeit und gesetzlich toleriertes, aber rücksichtsloses Verhalten sind nunmehr – anders als in gering differenzierten Systemen – möglich.

Als Folge gesellschaftlicher Neustrukturierungen differenzieren sich die Rollen aus. Sie werden öfter als zuvor freiwillig und aus sachlichem Interesse angenommen, sind dann erworben statt zugeschrieben. Rollenträger lassen sich als Schnittpunkte sozialer Kreise beschreiben.⁸⁷ Die Zuteilbarkeit zu sozialen Kreisen impliziert zum einen die Differenzierung der Rollen einer Person und zum anderen ihre Isolierbarkeit,⁸⁸ was zur Folge hat, dass Konflikte in solchen für hoch differenzierte Systeme typischen Rollenbeziehungen nicht unmittelbar auf andere durchschlagen:

Der Ehestreit kann Ehen beenden, aber nicht auch die Organisationsmitgliedschaften [...]. Der Dauerkonflikt zwischen Regierung und Opposition [...] ist erträglich nur dann, wenn sichergestellt ist, daß man dabei nur sein Amt, nicht aber auch noch sein Leben verlieren kann. Konflikte im Wissenschaftssystem wiederum können riskiert werden [...], wenn sichergestellt ist, daß ihr Ausgang nicht sogleich auch das wirtschaftliche Kontaktpotential oder den Familienstand des Unterlegenen ändert⁸⁹.

Konflikte und Normverstöße sind kein allzu großes Wagnis mehr und lassen sich erheblich leichter als in gering differenzierten Systemen geheim halten, denn das Großstadtleben bringt es mit sich, unter Fremden zu sein. Bordelle und Dealer profitieren davon.

Zugleich machen System- und Rollendifferenzierung andere Interaktionsbeziehungen tendenziell irrelevant, denn „der Lehrer darf Zensuren nicht davon abhängig machen, wer auf dem Bazar [bei] seiner Frau kauft“⁹⁰. Die Rollenbeziehungen sind nicht mehr engmaschig oder „multiplex“, sondern spezifisch oder „simplex“.⁹¹ Infolgedessen diagnostiziert Luhmann eine Uminterpretation des Gleichheitsgedankens und damit eine Änderung der Alltagsmoral: „Nicht mehr auf die Gleichheit der Leistungen im Guten wie im Bösen (Reziprozität und Vergeltung) kommt es an, sondern auf die Gleichheit der Anwendung spezifischer Entscheidungsprämissen“⁹². Statt zu fragen, sind wir denen noch einen Gefallen schuldig, lautet die Überlegung: Können sie das rechtmäßigerweise von uns verlangen? Gesellschaftsweit wird eine Reihe von Rechten, vormals diffus und auf Reziprozität gründend, auf komplementäre Rechte und Pflichten spezifizierende Beziehungen umgestellt. Die soziale Kontrolle läuft nicht mehr mittels eigener anderer Rollen, sondern durch *ordnungsstiftende Rollen* wie der Polizei, *professionelle Kontrollen*, wenn etwa eine richtende Person aus der Richterschaft auf Befangenheit geprüft wird, und durch *gegenüberstehende Rollen*, zum Beispiel durch die Lehrerinnen und Lehrer, deren ausdrückliche Aufgabe lautet, die Schülerinnen und Schüler während des Unterrichts im Auge zu behalten,⁹³ nicht aber ihre Eltern beim Einkauf am Wochenende. Soziale Kontrolle durch gegenüberstehende Rollen bekommt indes eine neue Qualität, wenn sich gewissermaßen kein Ende der Beziehungen abzeichnet.⁹⁴

86 Galanter 1974.

87 Simmel 2006[1908], 456–510.

88 Merton 1957.

89 Kieserling 1999, 275 f.

90 Luhmann 2008b[1972], 284.

91 Gluckman 1955, 18 f.

92 Luhmann 2008b[1972], 284.

93 Luhmann 2008b[1972], 284.

94 Heck 2022, 99–108.

Fremden begegnet man nicht per se feindlich, sondern im Rahmen des gesetzlich Erwartbaren indifferent, wenngleich Konflikte und Normverstöße in der Großstadt nicht mehr zuverlässig gehemmt werden. Gesellschaftlich betrachtet, bricht die soziale Kontrolle durch eigene andere Rollen zusammen. An diesem Problem, dass die Sozialstruktur allein die Konformität nicht sichert, setzt das Rechtssystem mit seiner Funktion der kongruenten Stabilisierung von Verhaltenserwartungen an.⁹⁵ Alternativ steht es den Großstädtern offen, bei Konflikten den Kontakt abzubrechen und beispielsweise wegzuziehen oder den Anbieter von Dienstleistungen zu wechseln.⁹⁶ Abwanderung und Kontaktabbruch sind in hoch differenzierten Systemen ausführbar, weil die Großstädter nicht mehr in gleichem Maße auf ihre Mitmenschen angewiesen sind wie Stammesmitglieder. Sie verfügen mit anderen Worten über eine höhere *Rollenmobilität*, als dies in gering differenzierten Systemen denkbar wäre. Überdies knüpfen formale Organisationen ihre Mitgliedschaft an Bedingungen und bauen darüber Konfliktpotential ab, denn nicht jede Arbeitsanweisung wird zu einem zu diskutierenden Präzedenzfall. Zugleich haben sich Organisationen für Streitige Auseinandersetzungen mit darauf zugeschnittenen Entscheidungsmechanismen ausgestattet.⁹⁷

Genau wie die segmentäre Gesellschaft die Konfliktbearbeitung prägt, gibt die funktionale Differenzierung der heutigen Gesellschaft hinsichtlich der Art und Weise, wie gestritten wird, ihr charakteristisches Muster. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass die gesellschaftlichen Quellen für Nachgiebigkeit abnehmen, während die Streitbeilegung im Allgemeinen und die Vermittlung im Besonderen (noch) variantenreicher werden. Insbesondere können die Kontrahenten in Form von *ergebnisoffenen Verfahren* streiten, was ich mit Blick auf Vermittlung im nächsten Abschnitt detaillierter darlege.

4 Heutige Formen vermittelnder Streitbeilegung

Aus der Differenzierung der heutigen Gesellschaft ergeben sich weitreichende Folgen für die Formen vermittelnder Streitbeilegung. Diesen Umstand möchte ich anhand der (nachlassenden) Quellen für Nachgiebigkeit, der Möglichkeit professionalisierter Vermittlungsverfahren, den Interventionsberechtigungen intervenierender Dritter, der performativen Erwartung, ein neutrales Image aufzuführen, und dem Verhältnis von Vermittlung und Recht vertiefen.

In den Städten der funktional-differenzierten Gesellschaft herrscht eine Situation vor, die Luhmann „Kontaktzersplitterung“⁹⁸ nennt. Damit verweist er auf den Umstand, dass Personen beim Einkauf, in der Verwaltung, im Krankenhaus oder in der Schule aufeinandertreffen, die sich bis dahin nicht kannten und früher oder später wieder getrennte Wege gehen. Trotzdem lassen sich drei gesellschaftliche Quellen von Nachgiebigkeit identifizieren.⁹⁹ Erstens fällt auf, dass die moderne Gesellschaft weiterhin gering differenzierte Systeme wie etwa dorfähnliche Wohngemeinden aufweist, die ebenfalls konfliktvermeidende Tendenzen wie segmentäre Gesellschaften haben. Zweitens erzieht das „Gesetz des Wiedersehens“, wie Luhmann formuliert, ebenfalls zur Nachgiebigkeit, welches gegeben ist, wenn sich Rollenträger etwa als Juristen vor Gericht bei zukünftigen Fällen wieder und wieder gegenüberstehen.¹⁰⁰ Die Zukunft wirft frei nach Robert Axelrod ihre Schatten voraus und hält die sich zukünftig Gegenüberstehenden dazu an, in der Gegenwart nicht aufs Ganze zu gehen, weil sich so ein Verhalten bei nächster Gelegenheit rächt.¹⁰¹ Schließlich avanciert das Risiko, ein Gerichtsverfahren zu führen, also den Konflikt – in einem intakten Rechtsstaat, in dem das Gewaltmonopol gilt – zu eskalieren, zu einer weiteren und eigenen Quelle von Nachgiebigkeit. Die Quellen der Nachgiebigkeit versiegen zwar nicht, sind aber nicht imstande, den Frieden zu präjudizieren. Konfliktregulierungen können sich infolgedessen weniger auf die Kooperationsmotive und den Friedenswillen der Parteien verlassen. Die „Rücksicht durch Integration von

95 Als gesellschaftliche Folge davon sind Kollektivgüterprobleme zu begreifen (Heck 2022, 97 f.).

96 Felstiner 1974; Hirschman 1970.

97 Luhmann 1999[1964]; Nollmann 1997.

98 Luhmann 2008a[1969], 81.

99 Heck 2022, 99–108.

100 Heck 2022, 121–159.

101 Axelrod 2006[1984].

Gesellschaft und Interaktion¹⁰² ist nicht mehr gegeben, die Vermittlung verliert die für die segmentäre Gesellschaft so augenscheinliche gesellschaftliche Funktion.¹⁰³

Symbolhaft erkennbar wird die geringe gesellschaftliche Präjudizierung von Konflikten daran, dass Entscheidungen gegen eine im Verfahren unterlegene Seite ohne deren Zustimmung denkbar und durchsetzbar sind, etwa infolge eines Gerichtsprozesses. Das heißt zugleich: Anders als in gering differenzierten Systemen existiert keine Äquifinalität der Streitbeilegung mehr. Man muss sich nicht mehr einigen, um einen Teil seiner Ansprüche zu realisieren. Eine Seite vermag nun vor Gericht mit friedlichen Mitteln auf ganzer Linie zu obsiegen. Abwanderung im oben skizzierten Sinne wäre eine weitere Alternative, die in segmentären Gesellschaften vornehmlich ein Privileg nomadischer Stämme zu sein scheint. Die nachlassenden Quellen der Nachgiebigkeit muten Vermittlungen im Umkehrschluss zu, eine akzeptable Lösung aus sich heraus, als Eigenleistung und nicht als Vorgabe der gesellschaftlichen Umwelt zu generieren. Sie werden parallel zu den klassischen Verfahren im Luhmannschen Sinne ebenfalls zu einem ausdifferenzierten Prozedere mit offenem Ausgang, mit eigenem – von der Sozialstruktur weitgehend unabhängigen – Rollensetting und eigenständiger Informationsverarbeitung.¹⁰⁴ Genauer: Sie hätten zumindest das strukturelle Potential, Verfahren zu sein, das aber nicht immer realisiert wird. Vermittlungen kommen nämlich nach wie vor als Rituale vor, zum Beispiel unter der Bedingung juristischer Kontaktsysteme, wenn sich die an einem Gerichtsverfahren beteiligten Juristinnen und Juristen häufiger gegenüberstehen und Deals vermitteln,¹⁰⁵ oder in Form eines Täter-Opfer-Ausgleichs sowie als bloße Entscheidungsprozesse, in denen lediglich eine oberflächliche Prüfung der Einigungsbereitschaft erfolgt.¹⁰⁶

Gleichwohl scheint die Vermittlung im Streit vergleichsweise erfolgreich, wenn die Kontrahenten dauerhafte Sozialbeziehungen zueinander unterhalten, wie im Falle geschiedener Eheleute mit Kindern, die nach Beendigung der Gattenbeziehung noch Eltern der gemeinsamen Kinder bleiben.¹⁰⁷ Daraus den Schluss zu ziehen, die Mediation sei auf solche Streitkontexte zu spezialisieren, in denen dauerhafte Sozialbeziehungen erhalten bleiben und kooperativ vorstattengehen sollen, halte ich für vorschnell. Denn wo Dritte (formalisiert) vermitteln, geht es mindestens genauso häufig um die Auflösung von Sozialbeziehungen.¹⁰⁸ Losgelöst von dieser Debatte bedeutet eine dauerhafte Sozialbeziehung, die außerhalb der Vermittlung existiert und erhalten werden soll, nicht, dass das Verfahren davon gänzlich überschattet und eine friedliche Lösung wieder präjudiziert ist. Vielmehr verlangt ein Vermittlungsverfahren den Parteien ein bestimmtes Verhalten und eine Beteiligung ab, welches sich vom „wilden“ Streit ohne die Anwesenheit eines respektablen Dritten unterscheidet – und gewinnt somit eine gewisse Autonomie gegenüber der Sozialbeziehung und dem eingeübten Streitverhalten.¹⁰⁹ Außerdem steht ihr Erfolg im Sinne einer einvernehmlichen und kooperativen Lösung mitnichten fest.¹¹⁰

Vermittlung existiert nach wie vor als implizite und explizite Variante sowie in situativen und institutionalisierten Formen. Situativ und spontan wird in sozialen Kontexten vermittelt, wenn beispielsweise zu Tisch in der Familie ein Mitglied im Streit der anderen interveniert.¹¹¹ Institutionalisierte Formen der Vermittlung weiten sich aus und sind zudem häufig formalisiert. Die Formalisierung dokumentiert sich zum Beispiel in

102 Kieserling 1999, 276.

103 Vermittlungen sind in der funktional-differenzierten Gesellschaft dennoch bedeutsame Konfliktbearbeitungsmechanismen. Am Vermittlungsausschuss im Bundesrat der Bundesrepublik Deutschland oder an Schlichtungen in Tarifstreitigkeiten kann man ihre zentrale Bedeutung in Politik und Wirtschaft ablesen. Am ehesten vergleichbar mit den segmentär gearteten Vermittlungen sind internationale Mediationen etwa in Kriegszeiten. Auf die Parallele zwischen segmentären Gesellschaften und dem segmentär differenzierten weltpolitischen System hatte Barkun (1968) schon früh hingewiesen. Ein systematischer Vergleich steht meines Wissens noch aus.

104 Wie Vermittlungsverfahren soziologisch zu fassen sind, thematisiere ich ausführlich in Heck 2022 (172–249).

105 Heck 2022, 121–159.

106 Heck 2022, 48–51.

107 Maiwald 2004; 2016.

108 Heck 2022, 107.

109 Heck 2022, 59–77; 190–201; passim.

110 Heck 2022, 191.

111 Heck 2022, 102–105.

gesetzlichen Regelungen, wer das Verfahren unter welchen Bedingungen anrufen darf, wie es in der Folge abzulaufen hat und wer als intervenierende Person infrage kommt.¹¹² Sie firmieren unter Bezeichnungen wie Schlichtung, Mediation, Klärungshilfe, Täter-Opfer-Ausgleich, Güterrichter- oder Ombudsverfahren. Die Formen sind derart vielfältig und verbreitet, dass ich hierin eine „*Vermittlungsinfrastruktur der Gesellschaft*“¹¹³ sehe. In all den besagten Konfliktbearbeitungen geht es zentral darum, Konflikte zu lösen, wenngleich sie empirisch gesehen auch andere Funktionen erfüllen, etwa die der Auskühlung, also dem Hinweghelfen über Enttäuschungen.¹¹⁴ Gemeinsam haben sie zudem, dass hier eine Person in die Rolle des vermittelnden Dritten schlüpft, für die das Neutralitätspostulat gilt.¹¹⁵ Während die Betroffenheit des Segments dafür sorgt, dass sich vermittelnde Personen auch ohne Betreiben der Widersacher einschalten, obliegt die Initiierung institutionalisierter Vermittlung in der funktionalen Gesellschaft wie erwähnt einer Partei oder beiden Parteien. Nach der so eingeleiteten Initiierung greift die vermittelnde Person in allseitiger Kenntnis und mit einer gewissen Routine ein, da sie wiederholt in dieser Rolle agiert und Erfahrungen sammelt. Sie hat sich mitunter in Vermittlungsmethodik weitergebildet und eine Mediationsausbildung absolviert.

Damit deutet sich an, dass institutionalisierte Vermittlungsvarianten nicht nur formalisiert, sondern teilweise sogar professionalisiert sind. Zu diesem Ergebnis kommt Kai-Olaf Maiwald am Beispiel der Familienmediation.¹¹⁶ Unter Professionalisierung der Vermittlung versteht er die Verberuflichung, die Akademisierung des Wissens, die berufsständische Organisation und eine spezifische Programmierung der Vermittlerrolle, die aus seiner Sicht in der deutschen Familienmediation durchaus vorangekommen sind. Verberuflichung heißt, Berufs- oder Professionsinhaber sind in der Lage, ihren Lebensunterhalt mit der Tätigkeit zu verdienen. Obgleich sich eine gewisse Professionalisierung der Mediation vollzogen hat und Institutionalisierungsbemühungen anhalten, bringt das sogenannte „Mediationsparadox“ ein interessantes Phänomen auf den Begriff. Klaus Röhl formuliert es so: „Everybody praises mediation, but nobody decides against going to court“¹¹⁷. Vereinfacht gesagt steht dahinter die Frage, inwiefern sich die Vermittlung als Beruf etabliert hat und welches Potential sie in der funktional-differenzierten Gesellschaft dafür besitzen könnte. Die vorläufige Antwort auf diese Frage fällt ernüchternd aus, wobei Mediation-Befürwortende nach wie vor optimistisch sind.¹¹⁸ Die Nachfrage nach Mediation reicht meist nicht aus, um den Lebensunterhalt vermittelnder Personen zu decken, wie es für Berufe oder Professionen erwartbar wäre.¹¹⁹ Dessen ungeachtet versucht der deutsche Gesetzgeber weiterhin, angestoßen von den Initiativen der Berufsverbände, die Mediation und andere Zuschnitte der „alternative dispute resolution“ (kurz: ADR) zu fördern. Kurzum, die Vermittlung hat heute eine (weltweite) Lobby. Festzuhalten ist für diesen Zusammenhang, dass Professionalisierung und Institutionalisierungsanstrengungen „moderne“ Phänomene sind, die keine Entsprechung in segmentären Gesellschaften haben.

Mit Blick auf professionalisierte Vermittlungsverfahren ändert sich die Interventionsberechtigung des intervenierenden Dritten gegenüber gering differenzierten Systemen. Mit Interventionsberechtigung bezeichne ich die Chance, von Streitparteien akzeptiert und angehört zu werden.¹²⁰ Wie erwähnt, ist weder in der segmentären Gesellschaft noch in der modernen jedwede Person geeignet, sich im Streit zweier Parteien einzuschalten. Alle Vermittler unterliegen dem Neutralitäts- oder Unparteilichkeitspostulat. Es sichert ihnen ihre Sozialanerkennung. Während vermittelnde Dritte in tribalen Gesellschaften ihre Neutralität

112 Genau wie Gerichtsverfahren sind diese institutionalisierten und formalisierten Vermittlungen also konditional programmiert, wie Luhmann (2008a[1969]; 203–218) sagen würde. Bloße Betroffenheit vom Streit allein, die Dritte verspüren, reicht also nicht aus, um ein solches Verfahren in Gang zu setzen.

113 Heck 2022, 257.

114 Heck 2022, 63–69; 244–247.

115 Heck 2022, 175–179; 229–244.

116 Maiwald 2004; 2016.

117 Röhl 2011, 207.

118 Daher ist soziologisch interessant zu untersuchen, wie die Befürwortenden angesichts des skizzierten „Mediationsparadoxes“ ihren Optimismus bewahren (Heck 2022, 257–264).

119 Masser et al. 2017.

120 Heck 2022, 81–88.

über gleichmäßige verwandtschaftliche Nähe gewinnen, beziehen die modernen Vermittlungsrollen ihre Neutralität eher aus Distanz zu und Unabhängigkeit von den Kontrahenten, ganz ähnlich wie richtende Personen.¹²¹ Das 2012 eingeführte Mediationsgesetz schreibt die Neutralität vor, was sie rechtlich überprüfbar macht. Während allerdings das Gerichtsverfahren nach der Prüfung, ob die richtende Person befangen ist, weiterläuft, entpuppt sich der subjektiv empfundene und sich verhärtende Parteilichkeitsverdacht in einer Vermittlung als veritable Krise, welche die Wahrscheinlichkeit des Verfahrensabbruchs erhöht. Die Vermittlung und intervenierende Person sind ungleich mehr auf die Kooperation der Parteien angewiesen als das Gerichtsverfahren. Die institutionalisierten Formen der Vermittlung besitzen eine schwächere Resilienz.¹²²

Eine Interventionsberechtigung haben diejenigen, deren Handlungsmotive sich nachvollziehen lassen. In Stammeskonflikten sind viele Dritte wie auch die später mediiierenden Personen sowohl vom Konflikt indirekt oder direkt Betroffene als auch Verwandte oder Nachbarn der Streitenden. Deshalb liegen die Hürden zu intervenieren für sie nicht so hoch. In der funktional-differenzierten Gesellschaft tangiert der Streit der Parteien die Schiedsperson nicht unmittelbar. Ihr Motiv speist sich aus dem bezahlten beruflichen Handeln oder aus dem Ehrenamt. Ihre Autorität basiert neben der Sozialanerkennung als neutrale Dritte auf einer Sachanerkennung. Die berufliche Karriere, die praktische Erfahrung im Vermitteln und Weiterbildungszertifikate aus dem Ausbildungsmarkt der Mediation lassen die Rivalen auf ihre Interventionskompetenz vertrauen. Im Vergleich zur segmentären Gesellschaft fällt der Sachanerkennung von Intervenierenden nunmehr größere Bedeutung zu. Dieser Sachverhalt korreliert mit der „Statusabhängigkeit der Vermittlungserfolge“¹²³: Je höher der gesellschaftliche Status der einschreitenden Person, desto eher wird sie als Vermittler gerufen und desto eher akzeptieren die Parteien ihre Verfahrensleitung. Ein Studium, akademischer Titel, fortgeschrittenes Alter, adelige Abstammung, Erfahrung im betroffenen Streitkontext und mediationsfeldspezifische Reputation etwa als erfolgreicher Ausbilder ergeben den jeweiligen Status. Junge Mediatorinnen und Mediatoren haben dagegen keinen besonders hohen Rang und damit deutlich weniger Vermittlungserfolge und Fälle. Dieser Zusammenhang beruht auf der Funktion eines hohen Rangs in Interaktionen.¹²⁴ Die vermittelnde und statushohe Person hat die Parteien besser im Griff, da sie ihre Situationsauffassung häufiger teilen oder seltener attackieren im Vergleich mit einer statusniedrigeren Person. Die erfolgreiche Leitung formalisierter Vermittlungsverfahren ist daher eine sozial exklusive Angelegenheit und widerspricht der Vorstellung, Dritte mit Mediationsausbildung könnten in jedwedem Konflikt vermitteln, wie es die mediatorische Selbstbeschreibung suggeriert.¹²⁵

Interveniert eine vermittelnde Person im Streit zweier Parteien, trauen sie ihr die proklamierte Unparteilichkeit und weitere Kompetenzen anfangs zu. Das Vermittlungsverfahren ist aber, wie angedeutet, kein „Selbstläufer“. Anders als im Gerichtsverfahren muss der Dritte die Kontrahenten in der Regel zu kooperativen Schritten motivieren, muss aktiv werden und wortreich intervenieren. Das Verhältnis von Neutralität und Aktivität stellt sich jedoch als prekär heraus: Je umfänglicher die Aktivität, desto eher leidet die Unparteilichkeitsvermutung.¹²⁶ Damit hängt das Unterfangen davon ab, ob der Eindruck von Unparteilichkeit erhalten bleibt. Neutralität ausschließlich gesellschaftlich und institutionell abzusichern, reicht daher nicht. Sie muss zugleich performativ aufgeführt werden, was Neutralität zu einem Darstellungserfordernis macht.¹²⁷ „Neutralität als situatives Image lässt sich mit präventiven und korrektiven Tech-

121 Simmel 2006[1908], 131.

122 Die „Resilienz“ von Verfahren auszuloten war eines der ursprünglichen Motive der Tagung zum 50-jährigen Jubiläum von Luhmanns „Legitimation durch Verfahren“ an der Universität Luzern (Gesigora 2017; Heck et al. 2017). Dies darf weiterhin als Forschungsdesiderat gelten.

123 Heck 2022, 179–183.

124 Heck 2022, 181 f.

125 Die Unterscheidung Selbst- und Fremdbeschreibung ist ein soziologischer Standard und bringt zum Ausdruck, dass jeder Untersuchungsgegenstand eine Auffassung von sich selbst hat, die zur soziologischen Fremdbeschreibung nicht deckungsgleich ist (Heck 2015; Heck/Letzel 2018; Kieserling 2004). Mit mediatorischer Selbstbeschreibung meine ich zum Beispiel die in Lehrbüchern zur Mediation anzutreffenden Vorstellungen.

126 Luhmann 2008a[1969], 134 f.

127 Heck 2021, 418–422; 2022, 229–244.

niken hervorbringen und reparieren.¹²⁸ Zu den präventiven Techniken zähle ich etwa symmetrisierende Verhaltensweisen, die auf eine Art der Gleichbehandlung pochen, etwa wenn beide Seite die gleiche Redezeit bekommen, ferner die Kleidung, Positionierung im Raum, Thematisierung von Neutralität, den Rekurs auf objektive Standards oder das Verbergen von Voreingenommenheit. Diese Techniken der Pflege eines neutralen Images werden bereits angewandt, bevor eventuell der Eindruck entsteht, die intervenierende Person sei parteilich. Kommt es zu brenzligen Momenten, in denen die vermittelte Person parteilich wirken könnte und dies möglicherweise sogar eine Partei anspricht, bedienen sich erfahrene Vermittelnde korrektiver Techniken.

Brenzlige Momente sind unter anderen

Interaktionskrisen, die durch Schweigen, heftige Meinungsäußerungen oder Emotionen heraufbeschworen werden, oder Vereinnahmungsversuche seitens einer Partei. In solchen Fällen distanzieren sich Vermittelnde explizit oder gut wahrnehmbar von dem eventuellen Verdacht, sich mit einer Seite gemein zu machen. Als Beispiel sei das „professionelle“ Trösten angeführt. Emotionalisierte Kontrahenten müssen getröstet und für das Verfahren wieder in die Spur gebracht werden, wozu den Mediatoren aber alltägliche Mittel versagt sind, etwa die emotionalisierte Person in den Arm zu nehmen. Stattdessen unterbrechen sie das Gespräch, schieben die Taschentücher über den Tisch und sprechen die Krisen metakommunikativ an.¹²⁹

Darüber hinaus lassen sich Beiträge der vermittelnden Person, die einer Seite als zu direktiv erscheinen, umdeuten und entschärfen, indem sie nachträglich „als Vorschlag oder persönliche Meinung“¹³⁰ deklariert werden. Zur Verfügung stehen ferner die Rechtfertigung eines an Parteilichkeit gemahnenden Verhaltens mit „Verfahrenszwecken“ oder schlicht eine Entschuldigung. Wie gesehen, begegnen vermittelnde Dritte dem Darstellungserfordernis, in Vermittlungsverfahren „neutral rüberzukommen“, mit präventiven und korrektiven Pflorgetechniken eines neutralen Images.¹³¹

Unter den Bedingungen eines intakten Rechtsstaats bzw. eines Rechtssystems verschachtelt sich das Verhältnis von Vermittlung und rechtlichen Verfahren. Zwei Punkte möchte ich betonen. Neben gesetzlichen Vorschriften für Vermittlung hatte ich erwähnt, dass Vermittlungen Nachgiebigkeit aus den Risiken und möglichen Folgen ziehen, die eine gerichtliche Bearbeitung des Streits hätte, ein Sachverhalt, der als „bargaining in the shadow of the law“¹³² bekannt ist. Der erste wichtige und hier bestehende Zusammenhang zwischen vermittelnden und entscheidenden Verfahren lautet: Nur weil das Gerichtsverfahren eine ernstzunehmende Alternative ist, steigt der Einigungsdruck in der Vermittlung. So kommen Einigungen im Schatten des Rechts zustande. Vermittelnde Personen portraituren die gerichtliche Auseinandersetzung entsprechend als Vermeidungsalternative im Streit. Der zweite wichtige Zusammenhang scheint mir, dass etwa das deutsche Zivilrecht nach § 278 Zivilprozessordnung eine Kombination von Entscheidungs- und Vermittlungsverfahren vorsieht.¹³³ Sie sind per se also beides, nämlich im herkömmlichen Sinne ein Gerichtsverfahren, das auf ein Urteil zuläuft, und eine Vermittlung, die auf eine einvernehmliche, häufig kompromisshafte Einigung (Vergleich) abzielt. Ein so eingerichtetes Verfahren, bei dem offen ist, ob eine Einigung oder ein Urteil am Ende steht, erzeugt sowohl die Akzeptanz für Urteile (seitens nichtbetroffener Dritter) als auch die Akzeptanz für Einigungen unter den beteiligten Parteien. Es erzielt mit einem Wort Legitimationsgewinne, allerdings unter Inkaufnahme neuer sozialer Nebenwirkungen, wenn zum Beispiel die richtende Person einen zu hohen Vermittlungsdruck erzeugt und ihre Neutralität damit gefährdet.¹³⁴

128 Heck 2021, 423.

129 Heck 2021, 421 f. Die Metakommunikation (über den Streit) seitens des neutralen Dritten transformiert den Konflikt und bildet einen zentralen Unterschied zum dyadischen Streit. Siehe dazu Heck 2022, 207–217.

130 Heck 2021, 421.

131 Darf eine Intervention noch Neutralität beanspruchen, wenn eine Seite stärker bearbeitet wird und deutlicher nachgeben muss? Unter Umständen schon, wie ich meine, denn das Verfahren büßt nicht automatisch an Fairness ein, weil es asymmetrische Ereignisse aufweist (Heck 2022, 229–244).

132 Mnookin/Kornhauser 1979.

133 Heck 2017; 2022, 159–170.

134 Heck 2022, 165–170.

Aufschlussreich ist schließlich die Frage, wieso die Parteien vor Gericht ziehen, wenn sie sich unter Vermittlung der Person im Richteramt noch einigen. Diese Frage charakterisiert die ambivalente Stellung institutionalisierter Vermittlung in einem intakten Rechtswesen sehr genau. Weil nahezu jeder Streit als Rechtsstreit geführt werden kann und der bis zu einer Klage hin ausdifferenzierte Konflikt einen „point of no return“ markiert,¹³⁵ hat es die freiberufliche Mediation schwer, diese Fälle unmittelbar und nicht womöglich erst im Nachgang eines Gerichtsverfahrens für sich zu gewinnen. Bereits die Drohung mit einem Gerichtsverfahren signalisiert der Gegenseite, mit ihr nicht mehr diskutieren zu müssen. Schlagen beide Widersacher den Rechtsweg ein, was aus sehr unterschiedlichen Gründen der Fall sein kann, kommen sie, ohne Schaden an ihrer Position und ihrem bellizistischen Image zu nehmen, nicht mehr von ihren Forderungen herunter. Um das Mediationsparadox zu verstehen und damit das Dilemma heutiger formalisierter Vermittlungsverfahren, liegt hier ein Schlüssel. Denn die Situation vor Gericht versorgt die zuvor geäußerten Standpunkte mit Glaubwürdigkeit: Man wähnt sich im Recht und erscheint deshalb vor Gericht. Ein Treffen in der Mediation hätte nicht denselben Effekt. Indem eine richtende Person selbst die Initiative übernimmt und die Parteien mit der situativen Erwartung konfrontiert, nachgiebig zu sein, haben sie eine Gelegenheit, tatsächlich noch nachgiebig zu sein, ohne Wesentliches über die Fundiertheit ihres Rechtsstandpunktes und über ihren Friedenswillen preiszugeben. Gerichtsverfahren sind Entscheidungs- und Vermittlungsverfahren zugleich, was wie gesehen, erhebliche Auswirkungen sowohl auf die gerichtsnahe Vermittlung durch entscheidungsbefugte Richter als auch auf die freiberufliche Mediation hat.

5 Schlussbetrachtung

Gulliver hatte Ende der 1970er Jahre eine vergleichende Verhandlungs- und Vermittlungsforschung ins Werk gesetzt, an die dieser Text anschließt.¹³⁶ Sein und mein Interesse galt der Vermittlung, wie sie sich in unterschiedlichen sozialen Kontexten vollzieht. Im Zentrum steht dabei der Vergleich zweier Kontexte, die den Vermittlungen ihre Charakteristik verleihen: die Gegenüberstellung der segmentären und funktional-differenzierten Gesellschaft. Während die Vermittlung in segmentären Gesellschaftsstrukturen ritualhafte Züge trägt, so die vorgetragene These, ermöglicht die funktional-differenzierte Gesellschaft verfahrensförmige, formalisierte und professionalisierte Vermittlungen. Die Struktur der segmentär organisierten Gesellschaft unterdrückt Streit und legt die friedliche und einvernehmliche Beilegung von Konflikten nahe. Die soziale Kontrolle in eigenen anderen Rollen schafft Verflechtungen und Gelegenheiten für Sanktionen. Eine so strukturierte Gesellschaft fungiert – gemäß Barkun – als vermittelndes Drittes, noch bevor ein rollenmäßig bestimmter Dritter auf den Plan tritt mit dem Ziel, im Streit zu vermitteln.¹³⁷ Dieses Argument, so hatte ich angedeutet, lässt sich auf andere gering differenzierte soziale Systeme übertragen, etwa auf dörflich geprägte Wohngemeinden, juristische Kontaktsysteme oder internationale Beziehungen.

Die hier verwendete Vermittlungstypologie unterscheidet zwischen impliziten und expliziten Vermittlungen. Als explizite Vermittlungen, bei denen über den Konflikt und seine Beilegung kommuniziert wird, hatte ich die spontane und die institutionalisierte Form differenziert. Mit dieser Typologie sind vielfältige Vermittlungsarrangements identifizier- und vergleichbar. Hinsichtlich der funktional-differenzierten Gesellschaft hatte ich ermittelt, dass verfahrensmäßige Vermittlungen zwar strukturell möglich sind, aber mit Folgeproblemen zu kämpfen haben. So hält sich die Nachfrage nach Mediation in Grenzen. Mediation ist eher eine Nebentätigkeit als ein Beruf, ein hoher Status für Vermittelnde nahezu erfolgsentscheidend, die Vermittlungsinteraktion anspruchsvoll und krisenanfällig und sie steht in einem besonderen Verhältnis zum Recht. Die Befunde kulminieren im Mediationsparadox: Vermittlung hat eine gute Presse, aber keiner geht hin. Die nächsten Schritte in der Vermittlungsforschung bedürfen nach wie vor empirischer Studien, die – wie Gulliver und andere demonstriert haben – zu theoretischer Generalisierung inspirieren und ihre Überprüfung voranbringen.

135 Heck 2022, 201; 160–165.

136 Gulliver 1977; 1979.

137 Barkun 1968.

Literatur

- AXELROD 2006[1984]: R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books 2006).
- BARKUN 1968: M. Barkun, *Law without Sanctions. Order in Primitive Societies and the World Community* (New Haven, London: Yale University Press 1968).
- BLACK 1990: D. Black, *The Elementary Forms of Conflict Management*. In: *New Directions in the Study of Justice, Law, and Social Control* (Boston: Springer US 1990) 43–69.
- BOURDIEU 2012[1972]: P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012).
- COLSON 1953: E. Colson, *Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society*. *Africa* 23.3, 1953, 199–212.
- DURKHEIM 1999: É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- ECKHOFF 1965: T. Eckhoff, *Impartiality, Separation of Powers, and Judicial Independence*. In: *Scandinavian Studies in Law* 9, 1965, 9–47.
- ECKHOFF 1967: T. Eckhoff, *The Mediator, the Judge and the Administrator in Conflict-resolution*. *Acta Sociologica* 10, 1967, 148–172.
- FELSTINER 1974: W. L. F. Felstiner, *Influences of Social Organization on Dispute Processing*. *Law and Society Review* 9.1, 1974, 63–94.
- FISCHER 2008: J. Fischer, *Tertiartät. Die Sozialtheorie des „Dritten“ als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften*. In: J. Raab/J. Dreher/M. Pfadenhauer/B. Schnettler/P. Stegmaier (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (Wiesbaden: VS/GWV Fachverlage 2008) 121–130.
- FISCHER 2022: J. Fischer, *Tertiartät. Studien zur Sozialontologie* (Weilerswist: Velbrück 2022).
- GALANTER 1974: M. Galanter, *Why the „Haves“ Come Out Ahead. Speculations on the Limits of Legal Change*. *Law and Society Review* 9.1, 1974, 95–160.
- GALTUNG 1965: J. Galtung, *Institutionalized Conflict Resolution. A Theoretical Paradigm*. *Journal of Peace Research* 2.4, 1965, 368–397.
- GESIGORA 2017: Ch. Gesigora, *Zur Aktualität von „Legitimation durch Verfahren“*. Ein Tagungsbericht. *Soziale Systeme* 22.1–2, 2017, 424–435.
- GLUCKMAN 1955: M. Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia* (Manchester: Manchester University Press 1955).
- GLUCKMAN 1965: M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford: Basil Blackwell 1965).
- GOFFMAN 1989[1967]: E. Goffman, (Hrsg.), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior* (Chicago: Pantheon Books 1989).
- GOULDNER 1960: A. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*. *American Sociological Review* 25.2, 1960, 161–178.
- GULLIVER 1963: P. H. Gulliver, *Social Control in an African Society. A Study of the Arusha: Agricultural Masai of Northern Tanganyika* (London: Routledge & Kegan Paul 1963).
- GULLIVER 1969a: P. H. Gulliver, *Dispute Settlement without Courts. The Ndendeuli of Southern Tanzania*. In: L. Nader (Hrsg.), *Law in Culture and Society* (Chicago: Aldine 1969) 24–68.
- GULLIVER 1969b: P. H. Gulliver, *Introduction*. In: L. Nader (Hrsg.), *Law in Culture and Society* (Chicago: Aldine 1969) 11–23.
- GULLIVER 1977: P. H. Gulliver, *On Mediators*. In: I. Hamnett (Hrsg.), *Social Anthropology and Law* (London, New York: Academic Press 1977) 15–52.
- GULLIVER 1979: P. H. Gulliver, *Disputes and Negotiations. A Cross-cultural Perspective* (New York: Acad. Press 1979).
- HECK 2015: J. Heck, *Mediationsforschung als Selbstbeschreibung. Ein soziologischer Kommentar*. *Perspektive Mediation* 12.1, 2015, 26–31.
- HECK 2017: J. Heck, *Vermittlung im Zivilverfahren. Zu Funktionen und Folgen undifferenzierter Konfliktbearbeitung*. *Soziale Systeme* 22.1–2, 2017, 61–94.
- HECK 2021: J. Heck, *Routinierte Kampfbetreuung. Die Interventionen neutraler Dritter zwischen Kritik und Akzeptanz*. In: O. Dimbath/M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Gewissheit. Beiträge und Debatten zum 3. Sektionskongress der Wissenssoziologie* (Weinheim: Beltz Juventa 2021) 413–424.
- HECK 2022: J. Heck, *Das Mediationsparadox* (Weinheim: Juventa 2022).

- HECK/LETZEL 2018: J. Heck/W. Letzel, *Mediation in Selbst- und Fremdbeschreibung. Perspektive Mediation*, 2018, 103–107.
- HECK ET AL. 2017: J. Heck/A. Itschert/L. Tratschin, *Legitimation durch Verfahren: Zum Entstehungskontext und zur Aktualität eines Nicht-Klassikers. Soziale Systeme* 22.1–2, 2017, 1–20.
- HIRSCHMAN 1970: A. O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* (Cambridge: Harvard University Press 1970).
- HOEBEL 1968[1954]: E. A. Hoebel, *Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe* (Olten: Walter 1968).
- HOLTWICK-MAINZER 1985: A. Holtwick-Mainzer, *Der übermächtige Dritte. Eine rechtsvergleichende Untersuchung über den streitschlichtenden Dritten* (Berlin: Duncker & Humblot 1985).
- HORWITZ 1990: A. V. Horwitz, *The Logic of Social Control* (New York: Plenum Press 1990).
- KIESERLING 1999: A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- KIESERLING 2004: A. Kieserling, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004).
- KUCHLER 2013: B. Kuchler, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2013).
- LEVINE 1961: R. A. Levine, *Anthropology and the Study of Conflict. An Introduction. Journal of Conflict Resolution* 5.1, 1961, 3–15.
- LEWIS 1961: I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa* (London: Oxford University Press 1961).
- LUHMANN 1975: N. Luhmann, *Konfliktpotentiale in sozialen Systemen*. In: K.-O. Apel (Hrsg.), *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart* (Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1975) 65–74.
- LUHMANN 1986[1965]: N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie* (Berlin: Duncker & Humblot 1986).
- LUHMANN 1995[1993]: N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995).
- LUHMANN 1998: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).
- LUHMANN 1999[1964]: N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation* (Berlin: Duncker & Humblot 1999).
- LUHMANN 2008a[1969]: N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008).
- LUHMANN 2008b[1972]: N. Luhmann, *Rechtssoziologie* (Wiesbaden: VS 2008).
- MAIWALD 2004: K.-O. Maiwald, *Professionalisierung im modernen Berufssystem. Das Beispiel der Familienmediation* (Wiesbaden: VS 2004).
- MAIWALD 2016: K.-O. Maiwald, *Die Professionalisierung(en) der Mediation. Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, 2016, 6–28.
- MASSER ET AL. 2017: K. Masser/B. Engewald/L. Scharpf/J. Ziekow, *Evaluierung des Mediationsgesetzes. Rechtstatsächliche Untersuchung im Auftrag des Bundesministeriums der Justiz und für Verbraucherschutz (Deutsches Forschungsinstitut für Öffentliche Verwaltung Speyer, https://www.bmj.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Nav_Themen/Evaluationsbericht_Mediationsgesetz.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [15.10.2023])*.
- MAUSS 2007[1925]: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007).
- MERRY 1982: S. E. Merry, *The Social Organization of Mediation in Nonindustrial Societies. Implications for Informal Community Justice in America*. In: R. L. Abel (Hrsg.), *The Politics of Informal Justice* (New York, London: Academic Press 1982) 17–45.
- MERTON 1957: R. K. Merton, *The Role-Set. Problems in Sociological Theory. The British Journal of Sociology* 8.2, 1957, 106–120.
- MNOOKIN/KORNHAUSER 1979: R. H. Mnookin/L. Kornhauser, *Bargaining in the Shadow of the Law. The Case of Divorce. Yale Law Journal* 88.5, 1979, 950–997.
- MOORE 1973: S. F. Moore, *Law and Social Change. The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. Law and Society Review* 7.4, 1973, 719–746.
- NADEL 1963[1957]: S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure* (London: Cohen & West 1963).
- NOLLMANN 1997: G. Nollmann, *Konflikte in Interaktion, Gruppe und Organisation. Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1997).

- PETERS 1967: E. L. Peters, Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica. *Africa* 37.3, 1967, 261–282.
- ROBERTS 1979: S. Roberts, *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology* (Oxford: Martin Robertson 1979).
- RÖHL 2011: K. F. Röhl, Alternatives to Law and to Adjudication. In: K. Papendorf/ St. Machura/K. Andenaes (Hrsg.), *Understanding Law in Society. Developments in Socio-legal Studies* (Wien: Lit 2011) 191–238.
- SCHWARTZ/MILLER 1964: R. D. Schwartz/J. C. Miller, Legal Evolution and Societal Complexity. *American Journal of Sociology* 70.2, 1964, 159–169.
- SIMMEL 2006[1908]: G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006).
- SOEFFNER 2011: H.-G. Soeffner, Zwischen Krieg und Frieden – Oder: Der Mensch bemüht sich. Weiß die „Struktur“ es besser? In: G. Althoff (Hrsg.), *Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011) 290–305.
- SPITTLER 1980a: G. Spittler, Konfliktaustragung in akepahlen Gesellschaften. Selbsthilfe und Verhandlungen. In: E. Blankenburg/E. Klaus/H. Rottleuthner (Hrsg.), *Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1980) 142–164.
- SPITTLER 1980b: G. Spittler, Die Streitregelung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1.1, 1980, 4–32.
- TÖNNIES 1926[1887]: F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Curtius 1926).
- WESEL 1985: U. Wesel, Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akepahlen Ackerbauern und Hirten (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985).

Konfliktbearbeitung und Vermittlungsvermeidung in versozialwissenschaftlichen Gesellschaften: Beobachtungen zur Struktur und Dynamik mediatorischer Interaktion

Peter Münte

Mit der Verrechtlichung der modernen Gesellschaft setzte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts ein Justizmodell durch, das auf der umfassenden Zuständigkeit staatlicher Gerichte und durch Studium ausgewiesener Juristen beruhte. Mit dem Verschwinden außerstaatlicher und außergerichtlicher Formen der Konfliktbearbeitung hob eine Kritik an diesem Modell an, der zufolge es die lebensweltlichen Hintergründe der zu bearbeitenden Konflikte ausblenden würde und für die Bearbeitung zahlreicher Konflikte ungeeignet wäre – und mit dieser Kritik begann auch die Suche nach Alternativen, bei denen nicht die Klärung von Rechtsfragen, sondern die Einigung im Vordergrund stand.¹ Gegen Ende der 1960er Jahre wendete sich das Interesse an alternativen Formen der Konfliktbearbeitung auch vormodernen Konfliktbearbeitungsformen zu: Neben Schiedsgerichten kamen so auf Vermittlung angelegte Formen der Konfliktbearbeitung in den Blick, die heute gemeinhin unter dem Sammelbegriff der Mediation firmieren.² Zugleich wurden unter dem Begriff der *Alternative Dispute Resolution* eine Vielzahl außerstaatlicher beziehungsweise außergerichtlicher Verfahren erprobt, unter denen die Mediation eine herausragende Rolle spielte.³ Die Erforschung neuer Formen der Konfliktbearbeitung in der westlich geprägten Moderne kann damit scheinbar an die in vormodernen Kulturen anschließen. Doch bildet gerade die Mediation als eine Methode der Konfliktbearbeitung, die auf wissenschaftlich ausgewiesenen Prinzipien beruht, selbst eine Erscheinungsform der modernen Gesellschaft: Sie ist Produkt fortschreitender Verwissenschaftlichung und beruht auf Fachwissen, das jüngeren Wissenschaftszweigen wie Kommunikations-, Organisations-, Konflikt- und Verhandlungsforschung sowie Sozialpsychologie entstammt.⁴ Da dieses Wissen die Kenntnis heute üblicher Moderationstechniken umfaßt, ist die Praxis der Mediation nicht zuletzt durch die Artefaktkultur moderierter Kommunikation geprägt.⁵

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob Mediation im Sinne einer solchen Methode der Konfliktbearbeitung und die ebenfalls unter diesem Begriff behandelten vormodernen Konfliktbearbeitungsformen einen gemeinsamen Kern im Sinne einer universalen Konfliktbearbeitungspragmatik besitzen.⁶ Für die Klärung dieser Frage ist – so die dem Beitrag zugrundeliegende Annahme – eine Eigenart

1 Vgl. Collin 2016, 115–117.

2 Vgl. von Mayenburg et al. 2021, XVIII.

3 Zur Geschichte dieser Verfahren siehe Barrett/Barrett 2004.

4 Die Verankerung der Mediation in verschiedenen Richtungen sozialwissenschaftlichen Wissens wird in Bröckling 2004 (215–229) deutlich, wo die Quellen der Mediation als einer Methode der Konfliktbearbeitung sowie deren verschiedene Konzepte übersichtsartig dargestellt werden. Siehe insbesondere die Verweise auf Follett 1940; Rogers 1957; Blake et al. 1964; Burton 1969; Kelman/Cohen 1976; Fischer et al. 1981; Bush et al. 1994.

5 Einen Überblick über solche Techniken bietet Seifert 2011.

6 Zum Begriff der Pragmatik der Konfliktbearbeitung siehe Maiwald 2004a, 178 f. Die Auffassungen dazu, ob es einen solchen gemeinsamen Kern gibt, gehen weit auseinander: Historiker betonen gerne, daß außerstaatliche und außergerichtliche

des Fachwissens der Mediation wichtig.⁷ Es enthält nicht nur Wissen über menschliche Kommunikation und Konflikte, das es bei der Bearbeitung von Konflikten anzuwenden gilt; es ist auch auf ein Verfahren zugeschnitten, das eine eigentümliche Verteilung der Aufgaben zwischen Mediator und Streitparteien (den Medianten) vorsieht. Demzufolge ist der Mediator für das Verfahren zuständig, die Parteien für den Inhalt. Ersterer soll sich darauf beschränken, die Kommunikation der Parteien zu fördern und diese bei der Erarbeitung der angestrebten Konfliktlösung zu unterstützen. Letztere sollen diese Lösung im vom Mediator bereitgestellten Rahmen eigenverantwortlich erarbeiten. Die Wissensbasis der Mediation speist sich folgerichtig auch nicht aus der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Streitfällen. Eine mediatorische Kasuistik gibt es nicht. Sie beschränkt sich auf die Mittel zur Gestaltung des Konfliktbearbeitungsrahmens. Damit beruht die Mediation auf einem heute verbreiteten Modell der gesellschaftlichen Beziehung von Leistungsanbietern und Leistungsnehmern, bei dem letzteren über die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssysteme hinweg erweiterte Mitwirkungsmöglichkeiten eingeräumt, aber auch entsprechende -pflichten auferlegt werden. Insofern solche Modelle von einer auf Transformation zielenden Sozialwissenschaft entwickelt werden, können sie als Instrumente wissenschaftlich in Regie genommenen gesellschaftlichen Wandels betrachtet werden.⁸

Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, die zuvor umrissene Fragestellung über einen interaktions- und professionalisierungstheoretischen Zugang zur Analyse authentischer Mediationsgespräche präziser zu fassen: Es sollen Eigenheiten der Struktur und Dynamik mediatorischer Interaktion herausgearbeitet werden, auf die man beim Studium historischer Quellen und ethnographischer Beobachtungen kaum stoßen wird. Eine dieser Eigenheiten ist im Titel des Beitrags benannt: Die Mediation stellt eine Praxis dar, bei der in auffälliger Weise *vermieden* wird, was dort erwartet werden könnte (und beim Studium entsprechender Quellen und Berichte auch zu finden sein müßte): daß dort Dritte zwischen zweien, die sich streiten, *vermitteln*.⁹

Der Artikel beginnt mit einer theoretischen Einordnung der Mediation, in der die interaktions- und professionalisierungstheoretischen Implikationen des skizzierten Selbstverständnisses der Mediation herausgearbeitet werden. Dies bildet die Grundlage des hier gewählten Zugangs zur Analyse von Mediationsgesprächen (1). Anschließend wird das angewendete methodische Vorgehen bei der Analyse von Mediationsgesprächen erläutert (2). Es folgt eine Diskussion des für die Analyse ausgewählten Falls sowie seiner Eignung für die behandelte Fragestellung (3). Der zentrale Abschnitt des Artikels bietet kursorische Einblicke in die Analyse des Transkriptes des behandelten Mediationsgesprächs, die es erlauben sollen, eine Hypothese zur fallspezifischen Struktur und Dynamik dieses Mediationsgesprächs zu entwickeln (4). Schließlich werden die am Transkript gewonnenen Befunde mit Blick auf die weitere Forschung diskutiert (5).

1 Theoretische Einordnung und Präzisierung der Fragestellung

Der Begriff der Mediation im Sinne einer *Vermittlung im Streit* verweist auf universale Sachverhalte des menschlichen Zusammenlebens, mithin auf Grundstrukturen menschlicher Sozialität. Für die Soziologie ergibt sich in diesem Zusammenhang die Aufgabe einer allgemeinen konstitutionstheoretischen Bestimmung des Phänomens *Streit* als soziologischem Grundsachverhalt sowie der verschiedenen Pragmatiken seiner Bearbeitung, für die gemeinhin Begriffe wie *Vermitteln*, *Schlichten* und *Rechtsprechen* verwendet

Formen der Konfliktbearbeitung nichts Neues sind, was sicherlich stimmt (beispielsweise Althoff 2011, 10; Collin 2021, 32; Kamp 2016, 141), während Soziologen den Innovationsanspruch der Methode der Mediation hervorheben (beispielsweise Bröckling 2004, 212; Maiwald 2016, 7; Münste 2016, 30; Heck 2022, 42).

7 Die These, daß zur Klärung der Struktur mediatorischer Praxis – im Sinne der Praxis, die heute unter der Bezeichnung „Mediation“ betrieben wird – eine Rekonstruktion des Wissens der Mediation erforderlich ist, wird in Münste 2016 (46–51) entwickelt.

8 Zu diesem Modus versozialwissenschaftlicher Modernisierung siehe Münste 2017, 177–180.

9 Grundsätzlich gilt, daß die Quellenlage genuin vermittelnder Streitbeilegung wegen fehlender Schriftlichkeit im Vergleich zu rechtlichen Verfahren schlecht ist.

werden.¹⁰ Im Rahmen kulturvergleichender und historischer Forschung wären die variierenden institutionellen Ausprägungen dieser als universal anzunehmenden Pragmatiken zu untersuchen.¹¹

Zugleich steht der Begriff der Mediation für eine *innovative Methode der Konfliktbearbeitung*. Diese hat sich in den Vereinigten Staaten herausgebildet und speist sich aus verschiedenen Quellen.¹² Sie bildet die Grundlage der heute als Mediation bezeichneten Berufstätigkeit. Charakteristisch für diese Tätigkeit ist die im Selbstverständnis der Mediation vorgesehene Aufgabenteilung zwischen Mediator und Parteien. Demzufolge beschränkt sich die Verantwortung des Mediators auf die Gestaltung des Verfahrens, in dem der Konflikt bearbeitet werden soll, während das Finden der angestrebten einvernehmlichen Regelung – in der Diktion der Mediation ist von einer *Konfliktlösung*¹³ die Rede – Aufgabe der Parteien ist. Die Tätigkeit des Mediators wird in diesem Zusammenhang mit Begriffen wie Förderung und Unterstützung charakterisiert. Kehrseitig wird die Eigenverantwortung der Parteien hervorgehoben. Das Fachwissen des Mediators ist auf die ihm zugewiesene Aufgabe zugeschnitten, die Kommunikation der Parteien zu fördern und sie in ihren Bemühungen zu unterstützen, die angestrebte Lösung zu finden. Dabei soll sich der Mediator auf anerkannte Methoden stützen.¹⁴

Fragt man, was man sich unter einer solchen auf der Grundlage anerkannter Methoden erfolgenden Förderung und Unterstützung vorzustellen hat, stößt man auf vergleichsweise abstrakte verhandlungs- und konflikttheoretisch begründete Kommunikationsmodelle. Im Vordergrund steht zumeist eine Verhandlungstechnik, bei der es darauf ankommt, hinter die von den Parteien bezogenen Positionen

-
- 10 Der Streit als ein Kernthema der Soziologie wird bekanntlich von Simmel in die Diskussion eingeführt, allerdings mit dem Ziel, Streit als Medium der Vergemeinschaftung auszuweisen (siehe Simmel 1992[1908], 284–382). Dem ist der Hinweis auf das Destruktionspotential von Konflikten vor der Ausbildung einer den Parteien übergeordneten und sie verpflichtenden Rechtsgemeinschaft entgegengestellt worden (vgl. Flaig 2021, 28). Überlegungen dazu, was Streit aus einer theoretisch fundierten soziologischen Perspektive ausmacht, wurden vor allem im Rahmen der Systemtheorie Luhmanns formuliert: Luhmann 1984, 488–550; Schneider 1994, 199–207; Messmer 2003, 47–108. Die in der Gesprächsforschung erfolgende empirische Untersuchung von Konfliktinteraktion beschäftigt sich vorrangig mit den kommunikativen Erscheinungsformen von Streit (beispielsweise Spranz-Fogasy 1986). Die Unterscheidung verschiedener Typen der Konfliktbearbeitung findet sich vor allem in der Rechtssoziologie (vgl. Aubert 1963; Eckhoff 1967; Koch 1976, 101–110; Röhl 1979). Jüngerer Datums ist der daran anschließende von Maiwald vorgelegte Vorschlag einer soziologischen Systematisierung der Typen der Konfliktbeilegung (siehe Maiwald 2004b, 110–130).
- 11 Einen Überblick bietet das vierbändige Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa: Grotkamp/Seelentag 2021; von Mayenburg 2021; Decock 2021; Collin 2021.
- 12 Siehe den schon erwähnten Text von Bröckling (2004, 215–229).
- 13 Es ist bedauerlich, daß sich diese Bezeichnung auch in der Forschung durchgesetzt hat, weil sie den Gegenstand, um den es geht, nicht neutral kennzeichnet: In einem Konflikt kann es fraglos darum gehen, daß dieser durch eine *Regelung* beigelegt wird; die Rede davon, daß sich Konflikte lösen lassen, führt demgegenüber die problematische Prämisse ein, daß es sich bei Konflikten um Probleme handele, die sich durch eine intellektuelle Anstrengung bewältigen ließen. Die Genese normativer Ordnung, die ohne den Streit und dessen Beilegung nicht denkbar ist, wird unter der Hand durch intelligente Problemlösung ersetzt.
- 14 Diese Rollenverteilung wird beispielsweise in der Definition des österreichischen Zivilrechts-Mediations-Gesetzes in § 1 Abs. 1 deutlich: „Mediation ist eine auf Freiwilligkeit der Parteien beruhende Tätigkeit, bei der ein fachlich ausgebildeter, neutraler Vermittler (Mediator) mit anerkannten Methoden die Kommunikation zwischen den Parteien systematisch mit dem Ziel fördert, eine von den Parteien selbst verantwortete Lösung ihres Konfliktes zu ermöglichen“ (<https://www.jusline.at/gesetz/zivmediatg/paragraf/1> [04.05.2023]). Dem Mediator wird hier die Rolle eines Kommunikationsförderers zugewiesen, während das eigentliche Ziel der Mediation, die gütliche Einigung bzw., wie es hier heißt: die Lösung des Konfliktes, in die Verantwortung der Parteien fällt. Diese für die Mediation charakteristische Trennung der Verantwortung für das Verfahren und der für das Ergebnis wird auch in der folgenden Passage aus einem vom Autor geführten Interview mit einem Mediator deutlich: „Die Strukturierung eines solch Prozesses ist die eine Seite, um das was da raus kommt ist die andre Seite. Wir stellen mit der Strukturierung nur die, wenn man so will, objektivn Möglichkeiten dafür her, dass auf eine strukturierte konsensorientierte vernünftige Form miteinander gerungen wird ein ein Konsens zu erzielen. Was da inhaltlich rauskommt ist nicht mehr unsere Sache. Wir müssen nur sicherstellen, dass wir, dass unsere Strukturierung alln gleichermaßen gerecht wird“. Typisch ist auch, daß in diesem Zusammenhang hinsichtlich der angestrebten Konfliktregelung den Parteien eine Expertenposition zugewiesen wird. Entsprechend heißt es in Weckert/Oboth 2014 (34): „Aus Sicht des Mediationsteams sind nicht die Streitschlichter, sondern die Streitparteien die Experten für eine akzeptable Konfliktlösung.“ Zu ähnlichen Resultaten kommt Maiwald (2003) in seiner Analyse des beruflichen Selbstverständnisses der Mediation.

zurückzugehen.¹⁵ Ausgangspunkt der angestrebten mediatorischen Konfliktbearbeitung sind nicht die Standpunkte, die von den Parteien artikuliert und zur Geltung gebracht werden; vielmehr gilt es, ihre Interessen herauszuarbeiten, um die es ihnen – so die Annahme – eigentlich zu tun ist. Diese Interessen sollen in der zu findenden Konfliktlösung nicht nur berücksichtigt werden; im angestrebten Idealfall werden alle Interessen gleichermaßen befriedigt. Im Zentrum der Mediation stehen deshalb die kreative Suche nach einer solchen „Win-win-Lösung“ sowie die Bewertung und Auswahl entsprechender Lösungsmöglichkeiten. Der Grundgedanke der Mediation ist, so betrachtet, denkbar einfach: Es gilt, eine Lösung zu finden, die es überflüssig macht, sich zu streiten – und damit auch die Notwendigkeit, im Streit zu vermitteln.¹⁶

Eine Theorie der Mediation als einer in *diesem* Sinne verstandenen Methode der Konfliktbearbeitung hätte die Mediation als eine *Technik zur restlosen Rationalisierung der Konfliktbearbeitung* zu bestimmen. Das Fachwissen der Mediation dient in dieser Hinsicht dazu, den skizzierten Grundgedanken in eine vom Mediator methodisch angeleitete rationale Konfliktbearbeitungspraxis zu überführen. Im Zentrum dieses Wissens steht ein Verfahren, mit dem dieser Gedanke in eine Folge von Schritten übersetzt wird, die es unter der Regie des Mediators zu durchlaufen gilt: Das Verfahren wird erklärt, die zu bearbeitenden Konfliktthemen identifiziert, die in diesem Zusammenhang relevanten Interessen geklärt, mögliche Lösungen zum beiderseitigen Vorteil erarbeitet und eine geeignete Lösung ausgewählt.¹⁷ Neben diesem Verfahren stehen dem Mediator Kommunikationstechniken zur Verfügung, die wie das aktive Zuhören und das Spiegeln vor allem der Verständnissicherung dienen.¹⁸

Neben dem zuvor skizzierten lösungsorientierten Verhandlungsansatz, der sich auf Ergebnisse der modernen Verhandlungsforschung stützt, gibt es in der Mediation einen weiteren prominenten Ansatz: den Transformationsansatz, der aus einer Kritik am Verhandlungsansatz hervorgegangen ist.¹⁹ Hier wird die Mediation nicht als ein Verfahren verstanden, in dem eine rationale Lösung gefunden werden, sondern als eine Praxis, die einen die Konfliktkommunikation kennzeichnenden Teufelskreis durchbrechen soll. Der Transformationsansatz geht von der anthropologischen Prämisse aus, daß der Mensch nach guten Beziehungen strebt, die für sein Selbstwertgefühl wichtig sind und die durch den Konflikt beschädigt werden. Diesem Ansatz zufolge geht es in der Mediation um die Wiederherstellung einer guten Beziehung und – damit verbunden – des Selbstwertgefühls. Entscheidend ist, daß in beiden genannten Ansätzen allen Unterschieden zum Trotz der eigentliche Streit, also die Kommunikation, die auf der Artikulation und Durchsetzung konträrer und gleichermaßen Geltung beanspruchender Standpunkte beruht, aus der mediatorischen Bearbeitung ausgeklammert wird: Der Streit wird nicht eingeholt, um ihn zu bearbeiten; er wird durch eine Praxis rationaler Problemlösungssuche beziehungsweise der Ermöglichung von Beziehungserfahrungen ersetzt.²⁰

Vor diesem Hintergrund erscheint fragwürdig, ob sich das, was im Sinne einer soziologischen Grundlagentheorie menschlicher Sozialität unter einer *Vermittlung (im Streit)* zu verstehen ist, mit dem, was mit dem Begriff der *Mediation (im Sinne der skizzierten Rationalisierungs- beziehungsweise Beziehungserfahrungstechniken)* bezeichnet wird, zur Deckung gebracht werden kann. Die Unterschiede werden deutlicher, wenn man die in den verschiedenen Zusammenhängen charakteristischen Interventionen betrachtet.

Der Kern der Pragmatiken des Vermittelns, Schlichtens und Rechtsprechens kann darin gesehen werden, daß sich zu Zweien, die sich streiten, ein Dritter gesellt, der einen Beitrag zur Beendigung des Streits leistet. Kennzeichnend für alle drei ist, daß der Dritte nicht auf seiten einer der Parteien in die Auseinandersetzung eintritt, sondern als Unparteiischer. Als solcher ist er gerade nicht neutral (wie oft gesagt); denn er verbleibt nicht in der Position desjenigen, der sich heraushält, sondern greift im Namen

15 Diese Technik wird im wesentlichen in Fischer et al. 1981 entwickelt.

16 Vgl. Münze 2016, 47.

17 Eine entsprechende Schematisierung findet sich in jedem Einführungsbuch in die Mediation. Stellvertretend sei Weckert/Oboth 2014, 91–102 angeführt.

18 Eine Übersicht mit anschaulichen Beispielen bieten Rabe und Wode (2014, 63–108).

19 Dieser Ansatz wird in Bush et al. 1994 entwickelt.

20 Vgl. Münze 2016, 50.

einer abstrakten Allgemeinheit in die Auseinandersetzung ein, der ein Interesse an einem friedlichen und normativ geordneten Zusammenleben unterstellt werden kann und die sich unter Umständen erst in der Intervention des unparteiischen Dritten als eine handlungsfähige Instanz der Gewährleistung von Ordnung konstituiert. Dieser Dritte kann von sich aus intervenieren, weil er das friedliche und normativ geordnete Zusammenleben in Frage gestellt sieht. Er kann von den Streitparteien selbst angerufen werden, weil sie keine Möglichkeit mehr sehen, den Streit mit ihren Mitteln beizulegen.²¹ Die verschiedenen Pragmatiken der Konfliktbearbeitung lassen sich unter dem Gesichtspunkt der für sie charakteristischen Interventionen unterscheiden. Dies kann vom Herstellen von Gesprächsbereitschaft und Nachgiebigkeit (Vermitteln) über das Vorschlagen eines tragfähigen Kompromisses (Schlichten) bis hin zu einem verbindlichen Urteil (Rechtsprechen) reichen – wobei hinsichtlich des Ziels der Restitution eines friedlichen und normativ geregelten Zusammenlebens eine grundsätzliche Präferenz für eine Intervention zu unterstellen ist, bei der nach Möglichkeit auch die Fähigkeit der Parteien restituiert wird, ihren Streit selbst beizulegen.²² Bei aller Verschiedenheit kann vermutet werden, daß bei diesen Interventionen der Dritte darin gefordert ist, sich mit dem Streit, in den er interveniert, *inhaltlich* auseinanderzusetzen: daß er die von den Parteien formulierten Standpunkte verstehen, sich mit ihrer Berechtigung vor dem Hintergrund allgemein akzeptierter Normen befassen, den Streit als eine Quelle einzuhegenden Unfriedens abschätzen, die Möglichkeiten seiner Beilegung erkennen und die Tragfähigkeit entsprechender Regelungen beurteilen muß.

Eine diesen Überlegungen folgende Theorie normative Ordnung restituierender Intervention liefert eine Kontrastfolie zu den Interventionen, die das berufliche Selbstverständnis der Mediation impliziert. Der Mediator ist diesem Verständnis nach gerade nicht in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Streit gefordert, um auf dieser Grundlage auf dessen einvernehmliche Beilegung hinzuwirken, sondern darin, ein Kommunikationsformat zu etablieren, das eine eigenverantwortliche Lösungssuche beziehungsweise die Ermöglichung positiver Beziehungserfahrungen vorsieht. Die Intervention bezieht sich auf die Struktur der Kommunikation selbst; der Handlungsfokus verlagert sich vom Streit auf die Form seiner Bearbeitung.

Die theoretische Unterscheidung der beiden Interventionstypen hat, was das Verständnis der Struktur mediatorischer Interaktion angeht, weitreichende Implikationen: Beim ersten Typus verkörpert ein vermittelnder Dritter eine Allgemeinheit, die ein Interesse an einem friedlichen und normativ geordneten Zusammenleben hat und deshalb grundsätzlich bereit ist, in Auseinandersetzungen zu intervenieren, die dieses Zusammenleben gefährden. Wenn beim zweiten Typus der Mediator ein allgemeines Interesse verkörpert, dann das an der Mobilisierung von Eigenverantwortung – zur Schonung knapper institutioneller Problembearbeitungsressourcen. Folglich geht es auch nicht darum, die Fähigkeit eigenständiger Konfliktbeilegung – zum Zwecke der Restitution normativer Ordnung – wiederherzustellen.²³ Vielmehr wird diese Fähigkeit in Anspruch genommen. Folgt man diesen Überlegungen, stellt die Mediation eine

21 Dieser Unterschied nimmt in der von Maiwald (2004a; 2004b) vorgeschlagenen Typologie eine zentrale Stellung ein. In dieser Typologie werden zwei Pole angenommen: Auf der einen Seite findet sich die Pragmatik der Friedensstiftung, bei der ein Dritter von sich aus interveniert, auf der anderen eine, bei der die Streitparteien aus eigenen Stücken einen Dritten aufsuchen, der ihnen etwas ermöglichen soll, was sie selbst wollen, aber nicht können: zu einer Einigung zu gelangen. Vor diesem Hintergrund entsteht der Eindruck grundlegend differenter Leistungsbeziehungen, daß nämlich im ersten Fall der Dritte im Namen einer an einem friedlichen und geordneten Zusammenleben interessierten Allgemeinheit interveniert, während in letzterem der Dritte im Namen der Parteien tätig wird (in diesem Sinne streng genommen gar nicht als Dritter zu bestimmen und strukturell nicht mehr vom Therapeuten zu unterscheiden ist). Ohne an dieser Stelle in eine vertiefende Diskussion eintreten zu können: Das Gemeinsame aller angeführten Pragmatiken kann darin gesehen werden, daß der Einigungsbereitschaft oder auch dem dezidierten Einigungswunsch der Parteien erstens deren gegensätzliche Interessen entgegenstehen und zweitens das Interesse der Allgemeinheit an einer Einigung korrespondiert, mit der Folge, daß sich auch der *angerufene* Dritte, an den sich die Streitparteien *wenden*, bei der Bearbeitung des Streits im Sinne einer Friedensstiftung *einmisch*t, beispielsweise dann, wenn er Gesprächsbereitschaft und Nachgiebigkeit einfordert oder die Annahme eines von ihm als gerecht betrachteten Schiedsspruchs nahelegt, wozu er nur durch eine entsprechend interessierte Allgemeinheit ermächtigt sein kann.

22 Hierin kann ein berechtigtes Anliegen einer Rechtskritik gesehen werden, die in der zunehmenden Verrechtlichung von Konflikten im Sinne einer präferierten juristischen Bearbeitung ein Problem sieht.

23 So die Unterstellung in Maiwald 2004a; 2004b.

neuartige Interventionspraxis dar, die sich grundlegend von den universalen Pragmatiken des Vermittelns, Schlichtens und Rechtsprechens unterscheidet und auf einem für die fortgeschrittene Moderne spezifischen Wissensbestand beruht.²⁴

Neben grundlagentheoretischen Fragen zur Struktur mediatorischer Intervention ergeben sich Fragen zur Dynamik der mediatorischen Interaktion. So stellt sich in interaktionstheoretischer Hinsicht die Frage, wie der im Selbstverständnis der Mediation anvisierte Konfliktbearbeitungsrahmen im Mediationsgespräch realisiert werden kann.²⁵ Angesichts der interaktionsstrukturellen Merkmale der Gesprächssituation erscheint dies alles andere als selbstverständlich. Zu diesen Merkmalen gehört, daß mindestens drei Personen anwesend sind und die Gesprächssituation durch den Streit der anwesenden Parteien sowie die dem Mediator unterstellte Fähigkeit vordefiniert ist, auf der Grundlage seines Fachwissens einen Beitrag zu dessen einvernehmlicher Beilegung zu leisten. Alle in diesem Zusammenhang erfolgenden Gesprächsbeiträge müssen sich folglich als Beiträge zur Beilegung des Streits ausweisen lassen. Es ist außerdem anzunehmen, daß das Gelingen der Konfliktbearbeitung davon abhängt, daß die Beteiligten ein gemeinsames Verständnis des beizulegenden Streits sowie des jeweiligen Standes seiner Bearbeitung entwickeln und die Streitparteien von ihren ursprünglichen Standpunkten abrücken. Bei alledem hat der Mediator die für die Strukturierung des Gesprächs zentrale Position inne.

Ausgehend von diesen strukturellen Gegebenheiten könnte sich – ohne Anleitung und verfahrensmäßige Rahmung – ein Vermittlungsgespräch ergeben, wie es ein jeder auf der Grundlage seiner Alltagskompetenzen zu führen vermag und bei dem sich die Beiträge aller Beteiligten aus dem inhaltlichen Bezug auf den beizulegenden Streit ergeben würden. Soll hingegen die Pragmatik der Konfliktbearbeitung dem programmatischen Selbstverständnis der Mediation entsprechen, muß der Mediator die Strukturstelle des Interaktionsverantwortlichen und Musterwissenden dafür nutzen, ein der Programmatik entsprechendes Interaktionssystem einzurichten. Dabei müssen sich die Parteien auf ein Verfahren einlassen, das von ihnen verlangt, im Rahmen eines vorgegebenen Schemas der Konfliktbearbeitung eigenverantwortlich das anvisierte Ergebnis zu erreichen, und das, obwohl sie mit dem Aufsuchen des Mediators dokumentiert haben, daß sie dazu allein nicht in der Lage sind. Und auch der Mediator selbst muß seine Rolle durchhalten und sich konsequent darauf beschränken, die Parteien durch das Verfahren zu führen, ohne inhaltlich an der Beilegung mitzuwirken, und das, obwohl die Gesprächssituation von ihm verlangt, dem Geschehen inhaltlich zu folgen. In beiden Hinsichten sind Abweichungen vom offiziellen Bearbeitungsschema denkbar – wenn nicht zu erwarten.

Fragen zur Dynamik mediatorischer Interaktion ergeben sich auch unter professionalisierungstheoretischen Gesichtspunkten.²⁶ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die im Selbstverständnis der Mediation angestrebte Aufgabenverteilung, gemessen am Ziel gelingender Konfliktbearbeitung, wünschenswert ist. Können die in den Streit verstrickten Parteien, wenn sich der Mediator auf die äußerliche Strukturierung der Konfliktbearbeitung beschränkt, zu einer Regelung gelangen, bei der die sich im Mediationsgespräch eröffnenden Möglichkeiten ausgeschöpft werden? Wäre hierfür nicht eine distanzierte Auseinandersetzung mit dem sich im Gespräch artikulierenden Streit und den sich dort andeutenden Möglichkeiten seiner einvernehmlichen Beilegung erforderlich, die nur jemand leisten kann, der nicht in den Streit involviert ist? Und wäre es in diesem Zusammenhang nicht vorteilhaft, wenn der Streit im Zuge einer methodisch kontrollierten Auseinandersetzung zu einem Streitfall würde, auf deren Grundlage

24 Vor diesem Hintergrund wird der Begriff der Vermittlung im weiteren als Sammelbegriff für jede Interventionspraxis verwendet, bei der es im Kern auf die Herstellung von Nachgiebigkeit und Gesprächsbereitschaft ankommt. Der Begriff der Mediation wird abweichend vom heute in der Konfliktforschung gängigen Sprachgebrauch nur für jene Interventionsformen verwendet, die durch die als Mediation bezeichnete Methode angeleitet werden. Der hier leitenden Vermutung entsprechend, spielt die Pragmatik des Vermittelns in diesem Kontext eine untergeordnete Rolle. In dieser Hinsicht weicht dieser terminologische Vorschlag von Heck (2022, 41–42) ab, der Mediation in diesem engen Sinne unter einen weiter gefaßten Oberbegriff der Vermittlung subsumiert.

25 Unter Interaktion wird hier im Anschluß an Luhmann die Kommunikation unter Anwesenden verstanden (vgl. Kieserling 1999).

26 Der Begriff der Professionalisierung wird hier im Sinne der Professionalisierungstheorie Oevermanns verwendet (siehe Oevermann 1996).

eine gesteigerten Begründungsanforderungen entsprechende Intervention erfolgen könnte?²⁷ Schließlich wäre zu fragen, ob zur einvernehmlichen Beilegung des Streits nicht mehr erforderlich ist als eine nach allgemeinen Kriterien als gut zu betrachtende Regelung: daß nämlich die Streitparteien ihre Standpunkte auch wirklich aufgeben, was voraussetzt, daß sie Gelegenheit haben, diese zu artikulieren und zu vertreten, damit sie in ihrer Widerständigkeit bearbeitet werden können.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine komplexe Auswertungsperspektive, mit der die üblichen Abgrenzungen von konversationsanalytischen und fallrekonstruktiven Zugängen durchbrochen werden: Es stellt sich die Frage, ob die Mediation in der Gesprächswirklichkeit nicht systematisch an Grenzen gelangt, was die interaktive Realisierbarkeit ihrer Kernprogrammatis angeht. Außerdem ist zu fragen, ob nicht gerade innerhalb dieser Programmatis dem Gelingen der Konfliktbearbeitung selbst Grenzen gesetzt sind, ob sich nicht, würden die sich im Gespräch grundsätzlich eröffnenden Möglichkeiten eines auf Verständigung gerichteten vermittelten Dialogs genutzt, Perspektiven einer erweiterten Konfliktbearbeitung ergäben.

Die genannten Fragen besitzen in der etablierten Mediationsforschung keinen systematischen Stellenwert, auch dort nicht, wo mit Interaktionsaufzeichnungen gearbeitet wird. Der Grund hierfür ist der Mangel einer hinreichenden theoretischen Bestimmung des konzeptionellen Selbstverständnisses der Mediation und seiner interaktions- und professionalisierungstheoretischen Implikationen.²⁸ Diesen Fragen wird im Folgenden anhand des Transkriptes einer Mediationssitzung nachgegangen. Besonderes Augenmerk gilt der Frage, inwiefern die Artefaktkultur der Mediation es ermöglicht, sich der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem zu bearbeitenden Streit und einer vermittelnden Mitwirkung zu entziehen.²⁹

2 Methodischer Zugang

Das hier angewendete Analyseverfahren hat sich in den zurückliegenden Jahren bei der Beschäftigung mit den zur Verfügung stehenden Transkripten nach und nach ergeben. Ausgangspunkt waren kontroverse professionalisierungstheoretische Einordnungen der Mediation sowie die Annahme, daß die Untersuchung der eigentlichen mediatorischen Berufspraxis Klärung verspricht.³⁰ Die Auseinandersetzung mit den Transkripten erfolgte suchend, unter anderem, weil das ursprünglich präferierte streng sequenzanalytische Verfahren ungeeignet erschien, die komplexen Verfahrensstrukturen und Dynamiken von Mediationsgesprächen zu erfassen.³¹ Das Ergebnis ist das nachfolgend skizzierte Verfahren, bei dem unorthodox auf unterschiedliche Auswertungstechniken der rekonstruktiven Sozialforschung zurückgegriffen wird.

Die Analyse setzt zwar an einer Interaktionsaufzeichnung an. Sie berücksichtigt jedoch, daß die mediatorische Interaktion in einen weiter gefaßten Ablauf eingebettet ist. Das umfaßt zum einen das Geschehen, in dem es (in einer Folge von Interaktionsepisoden) zu einem Streit gekommen und die Entscheidung gefallen ist, eine Mediation durchzuführen, zum anderen die Zeit nach der Mediation, in der sich herausstellt, ob die in der Mediation zustande gekommene Einigung tragfähig ist. Für die Analyse des Transkriptes ist vor diesem Hintergrund wichtig, daß sich die mediatorische Interaktion in

27 Zum Begriff des Falls sowie zu den Problemen bei der Einrichtung einer Fallperspektive in der Mediation siehe Maiwald 2008.

28 Den Stand der konversationsanalytisch geprägten Erforschung von Mediationsgesprächen gibt Garcia (2019) wieder. Dort wird auch deutlich, daß das mediatorische Selbstverständnis zwar in die Charakterisierung des Forschungsgegenstandes einfließt, aber nicht selbst zum Gegenstand einer Analyse wird, aus der Forschungsfragen entwickelt werden – anders als in der für den deutschsprachigen Raum wichtigen Untersuchung von Maiwald (2004b).

29 Das Transkript lag den Verhandlungen der Tagung „Die Interaktionspraxis der Mediation“ des Bielefelder Arbeitskreises Mediationsforschung am 29. Juni 2018 am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) in Bielefeld zugrunde. Der vorliegende Text stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung des auf der genannten Tagung gehaltenen Vortrags „Der Fall in der Mediation: Das Flipchart als Utensil der Interaktionsstrukturierung und Konfliktbearbeitung“ dar. Den Teilnehmern sei für die fruchtbare Diskussion und wertvolle Kommentare gedankt.

30 Maiwald (2004b, 126) faßt die Mediation als eine professionalisierungsbedürftige, aber nicht professionalisierte Berufspraxis auf. In Münte 2016; 2019 wird dies bestritten.

31 Unter einem streng sequenzanalytischen Verfahren wird ein Vorgehen verstanden, wie es in Wernet 2000 (39–52) auf der Grundlage der von Oevermann entwickelten Objektiven Hermeneutik dargestellt wird.

einer Situation entfaltet, die strukturelle Merkmale aufweist, die sich an der Aufzeichnung selbst nicht ablesen, aber aufgrund der Kenntnis typischer sozialer Situationen grundsätzlich explizieren lassen. Es liegt eine Situation vor, in der sich zwei streiten, als Streitparteien in eine Mediation eintreten, deren Ziel eine einvernehmliche Regelung ist, an der die Allgemeinheit grundsätzlich ein Interesse hat und zu deren Zustandekommen ein Dritter, der Mediator, auf der Grundlage seines Fachwissens beitragen soll, und die in einer grundlegend veränderten Situation enden soll: einer, in der eine Einigung erfolgt ist, die von Dauer zu sein verspricht und sich in dieser Hinsicht im Alltag bewähren muß. Neben diesem ist ein weiterer Ablauf zu betrachten, derjenige, in dem der beauftragte Mediator (in einer Folge von Interaktionsepisoden) eine Ausbildung absolviert und von Mediation zu Mediation Erfahrung erwirbt. Im jeweils betrachteten Mediationsfall kreuzen sich beide.³² – Das skizzierte Vorgehen bedeutet eine methodologische Weichenstellung: Die Analyse setzt an den explizierbaren strukturellen Merkmalen der Interaktionssituation an, die dem dokumentierten Kommunikationsgeschehen vorgängig sind. Es geht nicht darum, wie in der laufenden Kommunikation das soziale Ereignis „Mediation“ nach und nach hervorgebracht wird, sondern, wie eine vorgängige Problemlage in der fortlaufenden Kommunikation mit mehr oder weniger Erfolg bearbeitet wird.³³

Von einer typologischen Bestimmung der Interaktionssituation ausgehend, kann der jeweilige Mediationsfall in zwei Richtungen spezifiziert werden: Es kann gefragt werden, was für ein Streit dort bearbeitet werden soll, aber auch, auf der Grundlage welcher Kenntnisse dies in der Mediation geschehen soll. Die erste Frage erfordert Angaben über den zu bearbeitenden Streit, die von Fall zu Fall zu erheben sind, die zweite solche über Ausbildung und Werdegang der Mediatoren – womit auch das institutionalisierte Selbstverständnis der Mediation in den Blick rückt, das bei der hier behandelten Fragestellung im Zentrum steht. Zusätzliche Angaben zur je besonderen Berufskarriere der Mediatoren lassen sich in der Regel leicht abfragen.

Eine Möglichkeit, die für die erste Frage relevanten Angaben zu gewinnen – und häufig die angesichts der Bedingungen der Datenerhebung einzig gangbare –, besteht darin, die entsprechenden Informationen aus dem Transkript zu extrahieren und zum Gegenstand einer eigenständigen Analyse zu machen. Die Auswertung solcher Angaben ist in weiten Teilen der rekonstruktiven Sozialforschung üblich, dient hier allerdings einem bestimmten Zweck: der Rekonstruktion der jeweils besonderen Ausgangskonstellation des Mediationsverfahrens sowie der Rekonstruktion des Streitfalls, der sich anhand der im Mediationsgespräch faktisch gemachten Angaben durch ein fallkonstituierendes Hören gewinnen ließe.³⁴ Die extrahierten Angaben haben eine doppelte Funktion: Sie erlauben es, die Grundzüge der Konstellation, die zur Mediation geführt hat, zu rekonstruieren, und damit die Konstellation, die in der Mediation thematisch wird, um dort auf eine Veränderung hin bearbeitet zu werden. In diesem Sinne besitzt die Mediation einen reflexiven und transformativen Charakter. Die Frage ist, für wen und in welcher Hinsicht die Thematisierung eine Funktion besitzt: Dient sie den Parteien zur eigenverantwortlichen Erarbeitung einer Konfliktlösung, wie es in der Programmatik der Mediation vorgesehen ist, oder dem hinzugezogenen Dritten zur Fallkonstitution und über diesen Umweg zu einer entsprechend vermittelten Einsicht der Parteien, wie es das professionalisierungstheoretische Modell vorsieht? Vor diesem Hintergrund ist der skizzierte Analyseschritt schon deshalb wichtig, weil die Frage, inwiefern in der mediatorischen Interaktion ein solcher Fall durch den anwesenden Dritten konstituiert wird, nur auf der Grundlage des seitens des analysierenden Vierten herausgearbeiteten Streitfalls rekonstruiert werden kann.

32 Der zweite Ablauf wiederum ist eingebettet in einen vielsträngigen historischen Prozeß der Institutionalisierung der Mediation, in dem (in einer Vielzahl von Interaktionsepisoden, in die eine Vielzahl von Akteuren involviert sind) kodifizierte Wissensbestände und Regelungen akkumuliert werden (anhand derer dieser Prozeß in herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Betrachtungen untersucht wird).

33 In diesem Sinne wird hier kein kommunikativer Konstruktivismus, sondern ein soziologischer Realismus vertreten: Die Strukturen und Dynamiken menschlicher Kommunikation erschließen sich unter dem Gesichtspunkt, daß dort reale Probleme menschlichen Lebens und Zusammenlebens thematisch und bearbeitet werden.

34 Beispiele sind Oevermann et al. 1980 und Rosenthal 1987, 150. Zur Auswertung solcher sogenannten objektiven Daten und zu den sich in diesem Zusammenhang ergebenden Schwierigkeiten siehe Münze 2022, 413–415.

Das Interaktionsgeschehen einer Mediation kann neben Tonaufzeichnungen auch mit Photographien und Videos dokumentiert werden. Auf dieser Grundlage sind Einblicke in das sozialräumliche Arrangement einer Mediationssitzung möglich. Eine eingehende Betrachtung dieses Settings könnte als entbehrlich betrachtet werden, vor allem dann, wenn man von der Annahme ausgeht, daß die Bearbeitung des Konfliktes im Gespräch erfolgen soll und sich dieses Gespräch über eine Folge aneinander anschließender Gesprächsbeiträge vollzieht. Wie jedoch zu zeigen sein wird, stellt das Mediationsgespräch eine wesentlich artefaktstrukturierte Interaktionsform dar. Ein weiterer Schritt des vorgeschlagenen Analyseverfahrens besteht deshalb darin, geeignete Informationen über das Setting aus dem vorliegenden Transkript zu gewinnen oder entsprechende Photographien beziehungsweise Standbilder auszuwerten.

Weitere Analyseschritte, die sich als fruchtbar erwiesen haben, betreffen die Segmentierung des Transkriptes. Eine solche Segmentierung kann unter verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen. Eine Möglichkeit besteht darin, das Transkript unter funktionalen Gesichtspunkten in pragmatische Einheiten, eine andere, das Transkript entlang der im Gespräch behandelten Themen zu gliedern.³⁵ Zu diesen Zwecken wird das Transkript sorgfältig gelesen, um auf der Grundlage des Textverständnisses Zäsuren zu identifizieren, die es erlauben, das Gespräch in aufeinanderfolgende und funktional differente Abschnitte zu zerlegen beziehungsweise systematisch zu erfassen, was in welcher Reihenfolge, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen zur Sprache kommt. Ersteres ist deshalb wichtig, weil es erlaubt, die Strukturiertheit des Mediationsgesprächs als eines Ablaufs zu erfassen, der oberhalb der aufeinanderfolgenden Interaktionszüge geordnet ist, unter anderem als ein formal strukturiertes Verfahren. Letzteres ist erforderlich, um das Gespräch als ein Reflexions- und Entwurfsmedium sozialer Wirklichkeit zu erfassen, in dem etwas thematisch wird, das außerhalb des Gesprächs erfolgt ist, um es zu bearbeiten, beziehungsweise etwas, das im Gespräch zu regeln wäre.

Auch die zuletzt genannten Analyseschritte gehen mit einer methodologischen Weichenstellung einher: Mit ihnen hebt sich das Vorgehen von einem streng sequenzanalytischen Verfahren ab, das sozusagen an der Oberfläche der im Gespräch erfolgten Äußerungen ansetzt und diese unter Würdigung all ihrer Details Zug um Zug in die Analyse einbezieht, so daß sich über eine kontrolliert am Material erfolgende Hypothesenbildung nach und nach ein immer reicherer innerer Kontext für die Analyse der jeweils folgenden Züge aufbaut. Vielmehr wird über ein lesend (und damit methodisch unkontrolliertes, nämlich über eine mehr oder weniger sorgfältige Lektüre) erworbenes Textverständnis zunächst die pragmatische und thematische Verlaufsstruktur des Mediationsgesprächs herausgearbeitet, um auf dieser Grundlage gezielt Ausschnitte des Transkriptes auszuwählen.

Die Auswahl von Passagen, die sich an die pragmatische Segmentierung anschließt, erlaubt eine feinanalytische Untersuchung der Praktiken der Herstellung eines Ablaufs, der entsprechende Zäsuren aufweist. Anhand geeigneter Passagen lassen sich aber auch die Interventionen untersuchen, die erforderlich sind, um die pragmatische Konsistenz eines der unter funktionalen Gesichtspunkten identifizierten Gesprächssegmente zu gewährleisten. Aufschlußreich sind insbesondere solche Passagen, die sich nicht in die zuvor entworfene Pragmatik integrieren lassen und Interventionen der Strukturleistung provozieren.³⁶

Auf der Grundlage der thematischen Segmentierung sind unter anderem solche Passagen von Interesse, die, was die Möglichkeiten der Erschließung des zu bearbeitenden Streits angeht, besonders aufschlußreich erscheinen, sowie solche, in denen sich ein in der laufenden Interaktion erworbenes Verständnis dieses Streits artikuliert. Entsprechende Passagen sind für die Klärung der Frage bedeutsam, inwiefern sich im Mediationsverfahren eine Fallperspektive herausbilden kann beziehungsweise herausbildet. Letzteres ließe sich in dem Maße behaupten, in dem im Gespräch systematisch Material erzeugt wird, das die

35 Bei der ersten Segmentierungstechnik kann an die Funktionale Pragmatik und die dort formulierten Begriffe des Musters und des Handlungselementes angeknüpft werden (zur entsprechenden Analyse von Schlichtungsgesprächen siehe Limburg 2014, 68–74), wobei hier sehr abstrakte, das Gesamtgespräch als Verlauf betreffende Einheiten im Zentrum stehen. Die thematische Gliederung ist ein in der Dokumentarischen Methode übliches Verfahren (siehe Bohnsack 2000, 149–150).

36 Im Anschluß an die Systemtheorie läßt sich hier von Struktursicherungsoperationen sprechen; zu diesem Begriff siehe Bora 1999, 97.

Erschließung des Streits und seiner Transformation erlaubt, und sich Interventionen finden, die nur vor dem Hintergrund einer solchen Erschließung verständlich werden.

Der skizzierte Zugriff auf Mediationsgesprächsaufzeichnungen läßt eine geordnete Hypothesenüberprüfung und -bildung über den jeweiligen Mediationsfall zu: Was für ein Streit liegt im jeweiligen Mediationsfall vor und was für eine Form der Bearbeitung wird in der mediatorischen Interaktion etabliert? Inwiefern entspricht diese Bearbeitungsform dem Selbstverständnis der Mediation, insbesondere der dort vorgesehenen Arbeitsteilung und dem anvisierten Bearbeitungsschema? Was für eine Dynamik ergibt sich im jeweiligen Mediationsgespräch aus dem Wechselspiel der Beiträge der verschiedenen Gesprächsbeteiligten, wie ist diese Dynamik motiviert und inwiefern erlaubt sie eine progressive und die sich im Gespräch eröffnenden Möglichkeiten ausschöpfende Konfliktbearbeitung?

3 Auswahl und Eignung des Mediationsfalls

Zur Einordnung der Relevanz des an dieser Stelle behandelten Mediationsfalls seien einige Angaben zum Fall vor die Klammer gezogen. Bei den „Streitparteien“ handelt es sich um ein Ehepaar mit drei kleinen Kindern. Es geht um einen Beziehungskonflikt, der das Familienleben stark belastet. Das Ziel der Mediation ist jedoch nicht, wie bei Familienmediationen häufig der Fall, eine tragfähige Regelung für die Nachscheidungsfamilie zu finden, sondern eine, die ein konfliktfreieres Zusammenleben des Paares ermöglicht. Die beiden Mediatoren, ein Mann und eine Frau – die Mediation wird als Co-Mediation durchgeführt –, sind Anfänger. Es handelt sich um ihre erste Mediation.

Die Mediation selbst kommt unter artifiziellen Bedingungen zustande. Aufgrund der Schwierigkeiten, die mit der Akquise von Mediationsfällen gemeinhin verbunden sind, hat sich ein Mediationsforscher entschlossen, Menschen, die nach einer Möglichkeit suchen, einen Konflikt zu bearbeiten, mit Mediatoren zusammenzubringen, die nach Gelegenheiten suchen, ihre in der Ausbildung erworbenen Fähigkeiten zu erproben. Teil des Arrangements ist, daß die Mediationsgespräche für Forschungszwecke aufgezeichnet werden und den Streitparteien keine Kosten entstehen.

Vor diesem Hintergrund könnte argumentiert werden, daß dieser Fall kein „richtiger“ Mediationsfall und für die hier verfolgte Fragestellung nicht verwertbar sei. Wahrscheinlich miede man, wenn man die Auswahl hätte, einen solchen Fall aufgrund der genannten Sonderbedingungen; denn gerade bei einem Vorgehen, das mit kleinen Fallzahlen arbeitet, ist die kluge Auswahl der Fälle von Bedeutung. Nur muß das nicht bedeuten, daß man sich auf vermeintlich typische Fälle zu konzentrieren hat. Entscheidend ist, was sich im erhobenen Material dokumentiert – und das ist im vorliegenden Fall sicherlich keine typische Mediation, woraus sich allerdings Kontrastierungsmöglichkeiten ergeben.

Der Verdacht, daß die Mediation, weil sie kostenlos und im Rahmen eines Forschungsvorhabens initiiert worden ist, möglicherweise nicht ernsthaft betrieben wird, kann auf der Grundlage der vorliegenden Transkripte ausgeschlossen werden. Zwar ist in Rechnung zu stellen, daß die Eheleute eine sich bietende günstige Gelegenheit nutzen, ihre Probleme zu bearbeiten. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, daß kein Leidensdruck bestünde. Vielmehr belastet der Konflikt der Eheleute das Familienleben offensichtlich schwer.³⁷ Die Mediatoren wiederum nehmen die Mediation schon deshalb ernst, weil es sich um ihre erste Mediation handelt.

Der besondere Wert des vorliegenden Materials kann nun gerade darin gesehen werden, daß es sich um eine Mediation von Anfängern handelt. Dementsprechend läßt sich an diesem Material untersuchen, welche Probleme sich in einer *solchen* Mediation ergeben, Probleme, die sich im Vergleich mit jenen erfahrener Mediatoren möglicherweise als typisch für eine Mediation von Berufsanfängern erweisen. Solche Anfängerprobleme könnten wiederum auf grundsätzliche Probleme der Mediation verweisen: Die sich im ausgewählten Fall zeigenden Probleme bestehen nämlich nicht darin, daß das,

37 Wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, stehen die artifiziellen Umstände der Datenerhebung in Passung zur Struktur des zu bearbeitenden Konflikts: Einer der beiden hat offenbar geradezu nach einer solchen Konstellation gesucht, bei der professionelle Hilfe nicht direkt angestrebt wird, sondern sich informell über persönliche Kontakte und zufällige Begegnungen ergibt.

was in der Ausbildung vermittelt wurde, nicht beherzigt würde. Im Gegenteil: Die beiden Mediatoren halten sich besonders strikt an das in der Ausbildung vermittelte Bearbeitungsschema. Möglicherweise kommen die Mediation im Sinne einer durch das offizielle Wissen induzierten Interaktionsform und die damit verbundenen Probleme in einem von Anfängern durchgeführten Verfahren sogar besonders prägnant zum Ausdruck.

Zu guter Letzt kann eine Schwierigkeit des vorliegenden Materials darin gesehen werden, daß dort ein Beziehungskonflikt mit dem Ziel bearbeitet wird, eine Paarbeziehung aufrechtzuerhalten. Dies wäre eigentlich ein typischer Fall für eine Paartherapie. Allerdings kann – wie im folgenden Abschnitt eingehend behandelt wird – gerade diese auf den ersten Blick unpassend erscheinende Anwendung der Mediation als aufschlußreich betrachtet werden. Die Mediation liefert von ihrem offiziellen Selbstverständnis her kein Kriterium dafür, warum ein solcher Konflikt mediatorisch bearbeitet werden sollte, mit entsprechenden Problemen bei der Bearbeitung solcher Konflikte.

4 Kursorische Analyse

4.1 Vorbemerkung

Angesichts des zur Verfügung stehenden Raums liegt der Schwerpunkt auf der Analyse einer für die Hypothesenbildung zentralen Passage. Diese Passage kommt dadurch zustande, daß sich die Parteien aus der Pragmatik des offiziellen Bearbeitungsschemas lösen. Sie ist, was das Verständnis des zu bearbeitenden Konfliktes angeht, besonders aufschlußreich. In der gegebenen Interaktionsstruktur führt sie allerdings nicht zu einer verstehenden Aneignung der zu bearbeitenden Konfliktkonstellation, sondern zu einer für deren Bearbeitung kontraproduktiven formalen Struktursicherungsoperation. Die übrigen Analyseschritte werden, um das Vorgehen deutlich zu machen, gestreift.

4.2 Angaben zum Streitfall

Bei den „Parteien“ handelt es sich um ein nach heutigen Maßstäben junges Ehepaar: Herrn und Frau Groneweg. Sie haben sich bei Studienaktivitäten kennengelernt und sind seit ca. elf Jahren ein Paar, davon ca. acht verheiratet. Sie haben drei gemeinsame Kinder im Alter von ca. sieben, ca. vier und ca. zwei Jahren. Der Mann arbeitet im akademischen Bereich, hat gerade die Promotion abgeschlossen und ist auf eine nicht besonders gut bezahlte Stelle gewechselt, die allerdings große Flexibilität erlaubt. Die Frau ist im pädagogischen Bereich tätig.

Für das Verständnis der Konfliktkonstellation ist wichtig, daß Herr Groneweg ein vergleichsweise geringes Gehalt in Kauf nimmt, um für die Familie da sein zu können. Frau Groneweg muß deshalb schon aus finanziellen Gründen im Umfang einer halben Stelle arbeiten. Dies bedeutet nicht nur, daß auch ihr jüngstes Kind früh in die Fremdbetreuung gegeben werden muß; da Frau Groneweg derzeit keine feste Stelle im erforderlichen Umfang hat, ist dies mit der Notwendigkeit einer Stellensuche verbunden. Zwischen den Eheleuten gibt es hierzu eine entsprechende Vereinbarung. Der aktuelle Konflikt entzündet sich daran, daß Frau Groneweg bei der Stellensuche hinter dem vereinbarten Zeitplan hinterherhinkt und ihr Mann angesichts mangelnder finanzieller Puffer die wirtschaftlichen Grundlagen der Familie gefährdet sieht. Allerdings hat dieser Konflikt eine lange Vorgeschichte: Immer wieder werden Vereinbarungen getroffen, die dann nicht eingehalten werden. Der Konflikt ist zudem sichtlich asymmetrisch: Vor dem Hintergrund der Vereinbarungen kann Herr Groneweg seine Erwartungen an seine Frau als berechtigt betrachten. Zudem kann er sich in der Rolle des modernen Vaters sehen, der es nicht auf eine steile Karriere anlegt, sondern lieber für seine Kinder da sein möchte. Frau Groneweg hingegen ist nicht nur in der ungünstigen Lage derjenigen, die einmal getroffene Vereinbarungen nicht einhält; sie bleibt auch hinter dem Programm einer modernen arbeitenden Frau zurück.

Der Konflikt belastet das Familienleben stark. Es ist aber keine Trennung beziehungsweise Scheidung angestrebt. Die Beziehung soll aufrechterhalten und Voraussetzungen für ein gelingendes Familienleben geschaffen werden. Daß sich aus dieser Konstellation eine Mediation ergibt, ist, wie ausgeführt, einem Zufall geschuldet: Frau Groneweg bekommt mit, wie ein Bekannter versucht, im Rahmen eines Forschungsvorhabens Menschen mit bearbeitungsbedürftigen Konflikten und in Ausbildung befindliche

Mediatoren zusammenzubringen. Das Ehepaar nutzt diese Gelegenheit, was angesichts der finanziellen Lage der Familie nachvollziehbar ist: Die Mediation ist kostenlos.

Angesichts der Ausgangslage drängt sich die Frage nach der angemessenen Bearbeitungsform für den vorliegenden Konflikt auf. An eine Bearbeitung, bei der es primär um die Wiederherstellung normativer Ordnung und eines friedlichen Zusammenlebens geht, wird man hierbei kaum denken. Gefragt ist keine Regelung, die in dem Sinne tragfähig wäre, daß ihre äußerliche Einhaltung ein verträgliches Miteinander stiftet. Es ist mehr gefordert: eine Bearbeitung, mit der die destruktive Dynamik des Konfliktes unterbunden wird, der die Beziehung gefährdet, *und* die Grundlage dafür schafft, daß diese auf Intimität beruhende Beziehung in einem lebendigen Austausch fortgeführt werden kann. Die Umstände erklären aber nur teilweise, warum es hier zu einer Mediation kommt. Hätte nicht ein Mediationsforscher, sondern ein Paartherapieforscher nach Interessenten gesucht, wären Herr und Frau Groneweg möglicherweise in einer Paartherapie gelandet. Dennoch hätten die angehenden Mediatoren es ablehnen können, in diesem Fall eine Mediation durchzuführen. Wenn ihnen in ihrer Ausbildung die Nichtzuständigkeit für solche Konflikte vermittelt worden wäre, hätten sie dies sogar müssen.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, nach einer in der Struktur der Mediation begründeten Erklärung dafür zu suchen, warum sich die angehenden Mediatoren zuständig fühlen, und eine solche Erklärung bietet sich auch an: Weil die Mediation die Verantwortlichkeit des Mediators auf die Bereitstellung eines Bearbeitungsrahmens beschränkt und die inhaltliche Ausarbeitung der Konfliktlösung in die Eigenverantwortung der Streitparteien stellt, könnte sich der zuvor erörterte Unterschied als irrelevant darstellen, solange der Mediator eben seine Zuständigkeit auf die Prozeßstrukturierung beschränkt.³⁸ Zwar läßt sich die Frage stellen, ob sich nicht schon der bereitgestellte Bearbeitungsrahmen gegen eine Bearbeitung eines Paarkonfliktes sperrt. Zumindest dann, wenn die Konfliktbearbeitung wie beim lösungsorientierten Verhandlungsansatz darauf zielt, die Interessenlagen der Streitparteien zu integrieren, erscheint schon die Form der Bearbeitung mit dem Wesen einer Paarbeziehung unvereinbar: dem auf Nähe beruhenden, sie zulassenden und mehrenden Austausch. Nur um das zu erkennen, wäre eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der vorliegenden Konfliktkonstellation erforderlich. Weil die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Konflikt aus der Verantwortung des Mediators ausgeklammert wird, kann es aus der Perspektive des Mediators berechtigt erscheinen, das Verfahren auf ein breites Spektrum unterschiedlicher Konflikte anzuwenden; zugleich macht das Ausklammern einer solchen Auseinandersetzung es unmöglich, die Eignung des Verfahrens für die jeweils zu bearbeitende Konfliktkonstellation abzuklären.

4.3 Interaktionsstrukturelle Merkmale des sozial-räumlichen Settings

Das Setting, über das eine Videoaufnahme Aufschluß bietet, läßt sich wie folgt wiedergeben: Die Mediation findet in einem Raum statt, der für diesen Zweck hergerichtet worden ist. Für die Teilnehmer sind in der Mitte des Raumes vier Stühle bereitgestellt worden. Diese bilden einen „Stuhlkreis“, was bei vier Stühlen eine Anordnung im Quadrat ergibt. Dabei stehen jeweils zwei der Stühle einander so gegenüber, daß sich eine Anordnung im Kreuz ergibt. In die an sich symmetrische Sitzordnung trägt sich eine Asymmetrie ein: Es lassen sich zwei Paare nebeneinanderstehender Stühle unterscheiden, solche mit roter und mit schwarzer Rückenlehne. Hinter den Stühlen mit schwarzer Lehne befindet sich ein Flipchart. Es ist so platziert, daß die für die Beschriftung vorgesehenen Blätter für jene Personen gut sichtbar sind, die auf den Stühlen mit roter Lehne Platz nehmen. An einer Wand hängt ein Schriftdokument, auf dem die Prinzipien der Mediation aufgelistet sind. Es stehen Wasser und Gläser bereit.

Die Position eines den Streit bearbeitenden Dritten ist – anders als im Gerichtssaal – kaum markiert. Betont wird, daß die Personen, die hier Platz nehmen sollen, einander weitgehend gleichgestellt sind und sie sich einander zuwenden können. Mit dem Setting wird außerdem eine Tätigkeit vorbereitet, bei der man sitzt, die aber keinen Tisch braucht. Eine naheliegende Tätigkeit ist das Führen eines

38 Es handelt sich hier um ein systematisches Problem, was sich darin zeigt, daß erfahrene Mediatoren, mit denen dieser Fall diskutiert worden ist, in diesem Umstand keinen Kunstfehler erkennen konnten.

Gesprächs, bei dem die anwesenden Personen face-to-face beziehungsweise side-to-side miteinander interagieren. Allerdings eröffnet das Flipchart die Möglichkeit, daß einer der Teilnehmer aufsteht, um für die übrigen sichtbar am Flipchart zu arbeiten. Bei der Arbeit am Flipchart werden vergleichsweise große Blätter (des Formats B1 oder A1) mit dicken Filzstiften unterschiedlicher Farbe beschriftet beziehungsweise graphisch gestaltet. Ähnlich der Arbeit an der Tafel handelt es um ein Schreiben und Zeichnen vor einem Publikum. Im Unterschied zur Tafel bleibt das Ergebnis in Gestalt der von einem Block abreißbaren Blätter erhalten. Mit der Flipchartarbeit wird neben der hörbaren Artikulation von Gesprächsbeiträgen ein weiterer die koordinierte Aufmerksamkeit der Interaktionsteilnehmer beanspruchender Interaktionsfokus geschaffen: eine für alle gleichermaßen sichtbare Schreibaktivität und deren Resultate. Wird die Möglichkeit, am Flipchart zu arbeiten, realisiert, verändert sich die kommunikative Grundstruktur: An die Stelle eines Kreises einander gleichgestellter Akteure, die miteinander im Gespräch sind, tritt eine Konstellation, in der einer eine Sonderrolle einnimmt, indem er für die anderen sichtbar am Flipchart arbeitet. Insofern hat das Flipchart eine wichtige interaktionsstrukturelle Funktion: Es markiert, daß hier ein Gespräch unter vieren erfolgen kann, aber nicht durchgängig erfolgen muß, und daß es zwei Gruppen von Teilnehmern gibt: solche, die am Flipchart arbeiten, und solche, die dabei zuschauen und sich in ein Publikum der Flipchartarbeit verwandeln können. Die beiden angelegten Kernaktivitäten lassen sich überdies miteinander verschränken: Das, was im Gespräch gesagt wird, kann auf dem Flipchartblatt festgehalten und auf das, was dort geschrieben steht, kann in der weiteren Rede Bezug genommen werden.

Wie die im Setting angelegten Interaktionsmöglichkeiten jeweils genutzt werden, ist offen. Der Blick in das Transkript zeigt, daß die Arbeit am Flipchart in diesem Fall eine große Rolle spielt – mit der Konsequenz, daß in der das gesprochene Wort und die hörbaren Geräusche fokussierenden Verschriftlichung wesentliche Teile der Interaktion nicht erfaßt werden beziehungsweise sich nur indirekt äußern, darin, daß hörbar herumgelaufen sowie mit Stiften herumhantiert wird und im Gespräch die Arbeit am Flipchart immer wieder thematisch ist.

Was bedeutet das für die behandelte Fragestellung? Nur teilweise gerecht würde das vorliegende Setting einer Interaktion, in der die Streitparteien ihre Standpunkte vorbringen und erläutern, durch vermittelnde Aktivitäten des Mediators zum Abrücken bewegt werden und die Interventionen durch eine mitlaufende sowie die Sitzungen nach- und vorbereitende fallerschließende Hypothesenbildung motiviert wären. Eine an einer Gesprächsrunde orientierte Sitzordnung scheint in dieser Hinsicht naheliegend, geht es doch nicht darum, eine entscheidungsbefugte Autorität in Szene zu setzen, sondern ins Gespräch miteinander zu kommen. Wichtig könnte in diesem Zusammenhang allerdings sein, daß sich die Teilnehmer dauerhaft mit den Anforderungen eines solchen Gesprächs konfrontiert sehen, daß insbesondere der vermittelnde Dritte durch seine beständigen Interventionen dem Gespräch eine Richtung gibt und diese von den Streitparteien in ihren Beiträgen ratifiziert wird, so daß sich eine progressive und irreversible Dynamik der Standpunktverschiebung ergibt. Wichtig könnte außerdem sein, daß sich der Vermittler partiell aus dem laufenden Gespräch ausklinken kann, indem er seine fortlaufende Beteiligung am Gespräch zwar signalisiert, sich zugleich aber einen Reflexionsraum schafft, in dem sich das im Gespräch Artikulierte in einen zu bearbeitenden Fall verwandelt: in Gestalt einer in das Gespräch eingebetteten Nebenaktivität des Anfertigen von Notizen und Merkposten, die seinen das Gespräch begleitenden Denkprozeß strukturieren und als Erinnerungsstützen zur Nach- und Vorbereitung einer Sitzung dienen können. – Für eine auf den immanenten Zwängen eines vermittelnden Gesprächs beruhende und auf fallerschließendes Verstehen angelegte Interaktionspraxis erscheint das vorliegende Arrangement in zweierlei Hinsicht eher ungeeignet: Die Mediatoren können mit der Arbeit am Flipchart die in der Viererrunde erfolgende Gesprächsinteraktion, die sich über Rede, Widerrede sowie vermittelnde Intervention vollzieht, jederzeit verlassen. Überdies schließt diese Arbeit aus, sich einen auf tastende Erschließung angelegten Denkraum zu schaffen. Die Arbeit am Flipchart unterliegt dem Zwang der verbindlichen Formulierung, weil das, was dort fixiert wird, gesprächsöffentlich ist und das Denken und Sprechen der Interaktionsteilnehmer maßgeblich strukturiert.

Fragt man hingegen, was für ein Arrangement geeignet sein könnte, eine Interaktion zu ermöglichen, die dem programmatischen Selbstverständnis der Mediation entspräche, so erscheint die gegebene

Anordnung überaus passend. Kennzeichnend für dieses Selbstverständnis war, daß der Mediator, obwohl er Teilnehmer am Mediationsgespräch ist, eine der Kommunikation der Streitparteien äußerliche Position einnehmen soll, in der er die eigenverantwortliche Konfliktlösungssuche der Parteien fördert und unterstützt. Die Arbeit am Flipchart symbolisiert die geforderte Positionalität nachgerade: Über die am Flipchart erfolgende Visualisierung wird das weitere Gespräch strukturiert, und diese Strukturierung läßt sich als eine methodisch erfolgende Unterstützung und Förderung der Kommunikation der Parteien durch den Mediator auffassen. Voraussetzung ist, daß – anders als bei der Arbeit an der Tafel beim universitären Vortrag beispielsweise – nicht die Gedankengänge des Vortragenden visualisierend begleitet werden, sondern das, was die Parteien im Rahmen ihrer Konfliktlösungsbemühungen vorbringen.

4.4 Pragmatische Segmentierung des Transkripts

Die grobe Verlaufsstruktur des vorliegenden Gesprächs ist vergleichsweise leicht zu erfassen. Die entsprechenden Segmente seien kurz benannt und hinsichtlich ihrer pragmatischen Funktion bestimmt:

(1) Das videoteknisch festgehaltene Interaktionsgeschehen beginnt in Anwesenheit des Mediationsforschers, der die Aufnahme startet. Mediatoren und Medianten haben zu diesem Zeitpunkt ihre Plätze bereits eingenommen. Der Mediationsforscher gibt noch Erläuterungen und verläßt anschließend den Raum. Dieser „Anfangsszene“ muß eine Interaktion des Zusammenfindens in den Räumlichkeiten vorangegangen sein, die mit dem Starten der Aufnahme und dem Abgang des Mediationsforschers beschlossen wird (A/00:00:00–00:01:31).³⁹

(2) Mit dem Schließen der Türe beginnt ein dem eigentlichen Mediationsgespräch vorgängiges informelles Gespräch, in der sich das Personal der Mediation als Gruppe zusammenfindet und sich über Organisatorisches austauscht („zum organisatorischen (-) wenn wenn ihr bedürfnisse habt wie toilette äh trinken einfach kurz sagen“).⁴⁰ Im Interaktionsverlauf fehlt damit der als üblich anzunehmende Empfang in der Mediationspraxis. Den Umständen geschuldet, übernehmen die Mediatoren erst jetzt die Hoheit über den Interaktionsraum (A/00:01:33–00:02:14).

(3) Die eigentliche Sitzung wird eröffnet. Es fällt auf, daß die offizielle Begrüßung („ja (.) schön (.) herzlich willkomm“) unmittelbar in einen Smalltalk übergeht („h was mich interessiert ist jetzt wo: kommt ihr her?“), woraus ein eigentümlich gebrochener Gesprächsabschnitt resultiert (A/00:02:15–00:03:57).

(4) Die Mediatoren initiieren eine Vorstellungsrunde („ja (.) wir ham gedacht uns son bisschen (-) kennen zu lernen“), die durch ein Kartenspiel strukturiert wird („darf sich jetzt jeder von uns ((Knarzen eines Stuhls)) (eine/sonne) (.) karte aussuchen? (---) .h die so: (1.2) zu seiner aktuellen situation passt“). Die Runde bietet wegen des Arbeitsauftrags (Wahl einer Karte, die zur aktuellen Situation paßt) über das bloße Kennenlernen hinaus Anlaß für die Thematisierung des eigentlich zu bearbeitenden Problems (A/00:03:57–00:21:59).

(5) Die Verfahrensprinzipien der Mediation werden erläutert. Aufhänger ist eine Anmerkung des Mediators zur Verteilung der Redezeit („was mir jetzt bei der runde .hh <<p> nee> fak (i ach als) anders an was mir aufgefallen is dass ähm <<pp> ä> (--) dass d=dIE die verteilung der redezeit (--) bei euch beiden unterschiedlich war“). Bei der Erklärung der Prinzipien („ähm (-) wir ham bei der mediatiOn ((Schnalzen?)) (-) sechs prinzipien (-)“) werden ein vorbereitetes Plakat und das Flipchart hinzugezogen. Diese Phase schließt mit der Unterzeichnung der Prinzipien durch die Medianten (A/00:22:00–00:46:15).

(6) Vorübergehende Auflösung der Gesprächsrunde im Zuge der Unterzeichnung der Prinzipien, in der eine dem Mediationsgespräch äußerliche und weitgehend dezentrierte Kommunikation einsetzt: Jemand geht auf die Toilette, ein neues Flipchartblatt wird aufgeschlagen, zwischen den Mediatoren wird

39 „A/...“ bezeichnet den ersten Teil der Aufnahme, die 1 Stunde 42 Minuten dauert, „B/...“ den unmittelbar anschließenden zweiten Teil.

40 Die Transkriptionsregeln finden sich am Ende des Beitrags.

das weitere Vorgehen erörtert – bis man zur Fortsetzung des Gesprächs wieder zusammenkommt und jeder seinen Platz eingenommen hat (A/00:46:16–00:48:37).

(7) Am Flipchart wird ein Genogramm erstellt („so (.) wie fang we an; wann=<<f> wann> hAbt ihr euch kennelernt?“). Dies geht auf einen spontanen Einfall während der Erläuterung der Verfahrensprinzipien zurück („es es wlrkt in mir .h jOnathan (-) <<dim, bis p> DARF ich ein genogramm (.) anmalen?“), bei der den Medianten Raum gegeben worden ist, aus ihrem Leben zu erzählen.⁴¹ Es ist schwer zu sagen, wann diese Phase endet. Der Übergang in die nächste erfolgt schleichend. Den Vorschlag, daß man in eine Themensammlung übergehen sollte, findet sich schon an der Zeitmarke A/01:25:09 („da dArf ich, mich drängts jetz Bei den VIE:len informationen=die ich ganz toll finde <<tief> .h> schon in ne art thEmen äh: schlAgwortsammlung zu gehen“). Dennoch wird das Gespräch anschließend ohne erkennbare Zäsur fortgeführt und am Flipchartblatt „Genogramm“ weitergearbeitet (A/00:48:42–?).

(8) Eine Themenliste wird erarbeitet, was ebenfalls am Flipchart geschieht, wobei kehrseitig zur unklaren Beendigung der Genogrammerstellung unscharf bleibt, wann die Themenerarbeitung beginnt. Die Idee hierfür wird, wie erwähnt, schon an der Zeitmarke A/01:25:09 geäußert. Zwischen 01:38:54 und 01:39:43 wird parallel zum weiterlaufenden Gespräch das Flipchartblatt „Themensammlung“ angelegt. Schließlich ergreift die Mediatorin bei 01:41:36 die Initiative, das Gespräch in eine Arbeit am Flipchartblatt „Themensammlung“ zu überführen („[<<f> clAra=-] wie köntma das denn jetzt in: WORT umfAs] sen,>“) (?–B/01:21:28).

(9) Ein Flipchartblatt, das mit „Was wir uns wünschen“ überschrieben ist, wird erarbeitet. Dabei verschiebt sich der Fokus hin zur Planung der weiteren Sitzungen (B/01:21:29–01:32:19).

(10) Die Gesprächsrunde löst sich auf, indem die Teilnehmer aufstehen. Es werden Kekse verteilt, Wassergläser gefüllt, Bögen ausgeteilt, die noch ausgefüllt werden müssen, Formalia geklärt und „Hausaufgaben“ besprochen. Sodann geht das Gespräch in einen Smalltalk über, bis die Aufnahme endet – noch bevor sich noch die Teilnehmer voneinander verabschiedet haben (B/01:32:19–01:41:33).

Die Erstellung einer solchen Gliederung gestaltet sich in dem Maße unproblematisch, in dem die Mediatoren das Gespräch mit klar erkennbaren Eröffnungen und Beschließungen strukturieren. Schwierig wird die Segmentierung dort, wo die Übergänge undeutlich bleiben, beispielsweise wenn die Mediatoren und die Medianten nicht gleichsinnig agieren. Es läßt sich dann nicht die eine zäsursetzende Aktivität identifizieren. In diesem Zusammenhang zeigt sich unter Umständen schon eine wichtige Eigenheit dieses Mediationsgesprächs: Den Mediatoren gelingt es nicht immer, den Ablauf klar zu strukturieren. Die Segmentierung hängt so betrachtet wesentlich von der Klarheit der Strukturierungsaktivitäten der Mediatoren ab.

Die Gliederung zeigt, daß kein „normales“ Gespräch vorliegt, bei dem sich ein Thema fließend aus dem anderen ergibt. Das Gespräch ist über weite Strecken formal strukturiert und weist Phasen auf, die spezifischen und im Gespräch selbst ausgewiesenen Zwecken dienen. Auffällig ist, daß der Zweck des Gesprächs aus der Ablaufstruktur nicht ersichtlich wird. Wozu es dient, geht allein aus dem Segment hervor, in dem die Prinzipien der Mediation erklärt werden. Der Konflikt stiftet zwar die Zusammenkunft, doch nicht die Struktur des Gesprächsablaufs – was der Fall gewesen wäre, wenn beispielsweise die Mediatoren zum Beginn den Zweck der Zusammenkunft benannt oder die anwesenden Medianten Gelegenheit gehabt hätten, in jeweils eigenen Gesprächsabschnitten ihre verschiedenen Standpunkte darzulegen.⁴²

Die in der Gliederung wiedergegebenen Segmente besitzen unterschiedlichen Status: Die ersten beiden haben informellen Charakter. Sie ergeben sich aus den Notwendigkeiten des Zusammenkommens einer Gruppe zum Zweck einer Mediation, ohne daß das, was dort geschieht, damit es geschehen kann, erklärt werden müßte. Die folgenden Segmente haben überwiegend einen formellen Charakter. Diesen erlangen sie dadurch, daß die entsprechenden Abschnitte im Gespräch selbst als Schritte in einem Ablauf ausgewiesen sind, die mit einer von den Beteiligten anzuerkennenden thematischen Beschränkung und

41 Eigennamen sind, wie üblich, maskiert.

42 Bei klassischen Schlichtungsgesprächen sind das obligatorische Gesprächssegmente (vgl. Nothdurft 1995; 1997).

entsprechenden Erwartungen an die zu erbringenden Beiträge einhergehen. Die Schritte sind erläuterungsbedürftig, weil sie auf thematischen Vorgaben beruhen, die sich nicht von selbst verstehen. Teilweise sind sie geplant und entsprechend vorbereitet, teilweise entsprechen sie dem, was in einer Mediation an Verfahrensschritten vorgesehen ist. Für die Struktur des Gesprächs ist entscheidend, daß die entsprechenden Segmente in ein ansonsten informell sich entfaltendes Gespräch eingebettet sind: Das Gespräch beginnt informell, auf dieser Grundlage muß Formalität hergestellt werden und diese Formalität kann sich im Prinzip jederzeit in ein informelles Gespräch auflösen, wie in Segment 6, in dem das Einsammeln der Karten spontan in eine Vielzahl von Aktivitäten mündet, die außerhalb der eigentlichen Verfahrenskommunikation angesiedelt sind.

Selbst wenn es den Mediatoren gelingt, förmlich ausgewiesene Gesprächsphasen zu etablieren, und dies von den Medianten im Grundsatz ratifiziert wird, bedeutet das nicht, daß sich alle nachfolgenden Beiträge in den etablierten Rahmen einfügen. Das gilt vor allem für die Beiträge der Medianten, die über weite Strecken einfach ihre Sicht des Konfliktes darlegen, ohne Rücksicht darauf, was in der fraglichen Phase des Mediationsgesprächs offiziell verlangt ist. Dies kenntlich zu machen, erfordert eine Transkriptlektüre, bei der nicht die Suche nach zäsursetzenden Aktivitäten im Vordergrund steht, sondern die Frage nach den jeweils etablierten thematischen Einschränkungen auf der einen Seite und den tatsächlich behandelten Themen auf der anderen.

Die Beschäftigung mit der pragmatischen Segmentierung wirft Fragen auf; beispielsweise die nach dem Verhältnis von Informalität und Formalität. Es ist nicht zwingend, daß ein Gespräch, in dem nach einer einvernehmlichen Lösung gesucht wird, überhaupt formell ausgewiesene Gesprächsphasen aufweist. Eine Vermittlung im Streit, wie sie im Alltag jederzeit stattfinden kann, wird ohne das Moment der Formalität auskommen. Und auch wenn das Gespräch solche formellen Phasen aufweist, ist keineswegs gesagt, daß das Gespräch die Struktur einer mehr oder weniger lückenlosen Abfolge solcher Phasen besitzen muß. Genau das ist hier aber der Fall: Das Gespräch wird nach dem informellen Einstieg sehr schnell in eine Folge förmlich ausgewiesener Gesprächsphasen überführt. In der vergleichenden Untersuchung von Mediationsgesprächen wäre der Frage nachzugehen, ob sich in dieser Hinsicht Unterschiede in der Mediationspraxis feststellen lassen.

Außerdem ist nach der gesprächsstrukturbildenden Bedeutung des Konfliktes zu fragen. Grundsätzlich ist bei einem Gespräch, in dem ein Konflikt bearbeitet wird, zu erwarten, daß die Gesprächsstruktur durch den zu bearbeitenden Konflikt selbst gestiftet wird, was beispielsweise der Fall wäre, würde sich der Mediator zu Beginn des Gesprächs als vermittelnder Dritter in Szene setzen und der Darstellung der widerstreitenden Standpunkte Raum geben. Im vorliegenden Fall ergibt sich die Gesprächsstruktur aus einer Gesprächsplanung, in der das, was zu bearbeiten ist, weitgehend ausgeklammert wird. Wenn der Konflikt dennoch immer wieder thematisch wird, dann nicht, weil dies in der von den Mediatoren verantworteten Gesprächsstruktur vorgesehen ist, sondern weil die Medianten von sich aus auf ihn zu sprechen kommen.

Schließlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von offizieller Verfahrenskommunikation, als deren Anwälte die Mediatoren auftreten, und der in den Beiträgen der Medianten unterstellten Kommunikationsstruktur. Diese Frage wird in dem Maße virulent, in dem eine Spannung zwischen der Formalstruktur des Mediationsgesprächs und dem Anliegen der Medianten vorliegt. – Auch in den beiden zuletzt genannten Hinsichten wäre in einer vergleichenden Perspektive nach Unterschieden der Mediationspraxis zu fragen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß die skizzierte Gesprächsstruktur durch das Selbstverständnis der Mediation induziert ist. Das betrifft die Gliederung in förmlich ausgewiesene Schritte, wobei sich die zu findenden Schritte nur teilweise mit dem offiziellen Verfahrensschema decken (das betrifft die beiden Schritte „Erklärung der Verfahrensprinzipien“ und „Themensammlung“). Außerdem findet sich in der Gesprächsstruktur etwas, das für die beiden konkurrierenden Ansätze mediatorischer Konfliktbearbeitung gleichermaßen kennzeichnend war: die Ausklammerung des Konfliktes aus der von den Mediatoren verantworteten Prozeßstruktur. Es läßt sich die These vertreten, daß die beiden Mediatoren insofern im Sinne des Selbstverständnisses der Mediation agieren, als der Handlungsfokus auf der Herstellung eines formal strukturierten Mediationsverfahrens liegt (ohne daß der eigentliche Konflikt strukturbildend zum Tragen kommt).

4.5 Feinanalytische Betrachtung der Herstellung der Gesprächsstruktur

Ausgehend von der pragmatischen Gliederung und der Frage zum Verhältnis von Informalität und Formalität lassen sich gezielt Passagen betrachten, in denen die Gesprächsstruktur hergestellt wird. Dies geschieht im wesentlichen durch sprachliche Praktiken, die sich überwiegend am Transkript selbst aufzeigen lassen, teilweise erst an den vorliegenden Videoaufzeichnungen deutlich werden. Zwei Beispiele seien – ohne ins Detail zu gehen – angeführt:

Ausschnitt 1

1.01 Mw ja (.) schön (.)
 1.02 herzlich willkOmm
 1.03 .h was mIch intressiert is jetzt wo: kommt ihr her?
 1.04 Km <<p> mh=hm,>
 1.05 Mw wie wEIt? wie=f: wie lang seid ihr gefahrn?
 1.06 #Ort1# direkt, (-)
 1.07 um die ecke?
 1.08 Kw <<p> um die ecke>⁴³

Dies ist die Einleitung des informellen Segments (3) („Begrüßung mit anschließendem Smalltalk“). Die Begrüßung ist an dieser Stelle zwingend. Mit ihr wird das eigentliche Mediationsgespräch eröffnet, und zwar als eine Praxis, in der sich die Teilnehmer nicht wechselseitig begrüßen, sondern eine interaktionsverantwortliche Instanz zu etwas begrüßt. Nicht zwingend ist der anschließende Smalltalk.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß dieses Segment nicht so informell ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Der Smalltalk ergibt sich nicht in einer Zeremonie wechselseitigen Sich-Begrüßens mit ungezwungenem Kennenlernen. Er ist aufgrund seiner Plazierung geradezu als erster offizieller Programmpunkt gerahmt. Der informelle Teil der Interaktion ist mit der Begrüßung abgeschlossen, die Mediation formell eröffnet. Nun müßte es zur Sache gehen. Statt dessen wird ein in dieser Hinsicht interaktionsstrukturell deplazierter Smalltalk eingeleitet. Damit findet sich eine Hypothese bestätigt, die schon auf der Ebene der Segmentstruktur gebildet werden konnte: daß die eigentlich zu bearbeitende Sache tendenziell aus der Bearbeitungsinteraktion ausklammert wird. Dies führt dazu, daß der Charakter der zu etablierenden Sozialbeziehung als spezifischer Sozialbeziehung, die sich aus der gezielten und beauftragten Bearbeitung eines Konfliktes ergibt, scheinbar dementiert wird.⁴⁴ Die Mediatorin hält den an dieser Stelle eigentlich zu adressierenden Gesprächsanlaß auf Distanz und füllt die entstehende Leerstelle mit Smalltalk. Wahrscheinlich ist es der Mediatorin darum zu tun, eine lockere, für die angestrebte Konfliktlösung förderliche Gesprächsatmosphäre zu schaffen. Insofern bewegt sie sich hier durchaus im Rahmen des mediatorischen Selbstverständnisses.

Betrachten wir kontrastierend einen zweiten Ausschnitt, den Anfang des darauffolgenden Segments (4):

Ausschnitt 2

2.01 Mm ja (.)
 2.02 wir ham gedacht uns son bisschen (-) kennen zu lernen
 2.03 [und rein] zu kommen
 2.04 Kw [<<p> mh=hm,>]
 2.05 Mm .h ähm (--)((schmatzendes Geräusch))
 2.06 darf sich jetzt jeder von uns ((Knarzen eines Stuhls))
 2.07 (eine/sonne) (.) karte aussuchen?
 2.08 (---) .h die so: (1.2) zu seiner aktuellen situation
 2.09 passt;
 2.10 (1.5) einfach intuitiv (.) eine auswählen

43 „M“ und „K“ steht für Mediator und Konfliktpartei, „m“ und „w“ für männlich und weiblich.

44 Zur Unterscheidung spezifischer und diffuser Sozialbeziehungen siehe Parsons 1951, 65–66.

Das Kennenlernen wird noch einmal auf das Programm gesetzt. Innerhalb des eröffneten Rahmens „Mediation“, für deren Ablauf die Mediatoren zuständig sind, wird ein weiterer Rahmen eröffnet, ein organisiertes Kennenlernen. Dabei wird der Grad der Formalität deutlich erhöht: Das Gesprächssegment wird als geplant ausgewiesen, dient einem spezifischen Zweck und bedarf der Erläuterung des Gebrauchs unterstützender Utensilien.

Wichtig für die feanalytische Betrachtung der Konstitution der Gesprächsstruktur sind neben solchen Einleitungs- und Etablierungsaktivitäten Struktursicherungsoperationen. Diese Operationen sind in dem Maße bedeutsam, in dem damit gerechnet werden muß, daß das Gespräch einen Verlauf nimmt, der den gesetzten formellen Rahmen sprengt. Als ein Beispiel können die beiden folgenden Ausschnitte herangezogen werden. In Ausschnitt 3 wird der fünfte oben aufgeführte Abschnitt, die Erklärung der Prinzipien der Mediation, als ebenfalls vorbereiteter und mit entsprechenden Hilfsmitteln durchzuführender Schritt des Mediationsgesprächs etabliert:

Ausschnitt 3

3.01 Mm ähm (-)
 3.02 wir ham bei der mediatiOn ((Schnalzen?)) (-)
 3.03 sechs prinzipien (-)
 3.04 ((leises schmatzendes Geräusch))
 3.05 die hab ich da mal aufgehängt
 3.06 Kw <<p> kann=ich> [nicht so gut lesen ((lacht))]
 3.07 [((Stühle knatschen))]
 3.08 Mm [genau .h ähm (-) hier das is zum beispiel
 3.09 [((Stühle knatschen ...
 3.10 die eigenverantwortlich]keit h
 3.11 ...]

Mit den Ausführungen des Mediators ist der weitere Verlauf innerhalb des nun etablierten Rahmens in Grundzügen entworfen. Es werden die auf dem vorbereiteten Plakat angeführten Prinzipien mehr oder weniger ausführlich erläutert, und damit sind auch die Gesprächsrollen klar verteilt: Der Mediator erläutert die Prinzipien, möglicherweise mit Hilfe seiner Co-Mediatorin. Die Rolle der Medianten beschränkt sich darauf, Verständnisfragen zu stellen und sich mit diesen Prinzipien einverstanden zu erklären.

Wie sich der thematischen Gliederung entnehmen läßt, gestaltet sich der Gesprächsverlauf anders: Die Mediatoren lassen der weiblichen Mediantin Raum, über ihr Problem zu sprechen, etwas, was in dieser Phase so nicht vorgesehen ist. Dies wiederum führt zu einer auf Strukturwiederherstellung zielenden Intervention, wie dem folgenden Ausschnitt zu entnehmen ist:

Ausschnitt 4

4.01 Kw es gIbt gewisse dinge
 4.02 die bringt jeder mit
 4.03 und .h da kann man einfach nicht erwArten (.)
 4.04 also ich finde man hat
 4.06 dArf die erwartung an den andern nicht haben
 4.07 dass er diese dinge für den andern ändert und aufgibt
 4.08 also das is für mich auch etwas .h
 4.09 ne grUnd <<all, verschliffen> n grun=eine=eine
 4.10 eher ne> grUndlegende sache .h
 4.11 wo ich mich in meiner gAnzen (-)
 4.12 in meinem=ganzen
 4.13 in meiner ganzen person hinterfrAgt fühle;
 4.14 ich fühle mich jetzt seit jAhren hinterfrAgt
 4.15 in meinem ganzen SEIN (-) .h
 4.16 aso (--) ich fühl mich NICHT angenomm (.)

- 4.17 als dEr der ich(.) BIN .h
 4.18 [wo]
 4.19 Mm [mh=hm,]
 4.20 Kw von meiner AUßenwelt
 4.21 mir aber was anders gespiegelt wird
 4.22 wenn ich von der AUßenwelt das auch mitbekommen würde
 4.23 dass sie sagt weste also hier .hh
 4.24 <<f> das ist irgendwie blöd>
 4.25 oder das is total doof [.hh]
 4.26 Mm [<<p> darf] darf [ich>]
 4.27 Kw [<<p> ja>]
 4.28 Mm <<p>dich da> (-) [brEmsen] (.)
 4.29 Kw [<<p> tschuldigung] (.)
 4.30 Mm [weil .h äh]m
 4.31 Kw [ja (.) oke>] (-)
 4.32 Mm ich würd gern die
 4.33 das mit den f mit den Prinzipien noch zu ende machen

Die Passage lädt zu einer Feinanalyse des thematischen Gehaltes ein. An dieser Stelle reicht es festzuhalten, daß schon bei der Lektüre deutlich wird, daß die Mediantin über ein für sie existentiell bedeutsames Problem spricht, das, wenn der Konflikt der Eheleute bearbeitet werden soll, eine zentrale Stellung bei der Bearbeitung einnehmen müßte. Vor dem Hintergrund der eingerichteten Gesprächsstruktur kommt es jedoch zu folgender Interaktionsdynamik: Nachdem der Mediator das offizielle Gesprächssegment „Erklärung der Prinzipien der Mediation“ etabliert hat, gelingt es ihm nicht, das Heft in der Hand zu behalten. Wie es dazu kommt, wäre eingehender zu untersuchen. Die Mediantin bekommt jedenfalls Gelegenheit, in *diesem* Rahmen über eine als krisenhaft erlebte und grundsätzlich bearbeitungsbedürftige Lebenssituation zu sprechen. Will der Mediator an der anvisierten Gesprächsstruktur festhalten, muß er irgendwann als Anwalt der Verfahrensstruktur intervenieren, was hier geschieht – mit der Folge, daß die an sich wünschenswerte Thematisierung eines bearbeitungsbedürftigen Problems selbst zu einem Problem wird.

In dieser Passage erfolgt eine Intervention, die dem Typus von Intervention entspricht, der im Selbstverständnis der Mediation angelegt ist: Sie ist, der Aufgabenbeschreibung des Mediators entsprechend, auf die Struktur des Verfahrens bezogen, nicht darauf, Nachgiebigkeit herzustellen oder gar an einer tragfähigen Regelung des Konfliktes mitzuwirken. Zugleich wird deutlich, inwiefern ein Anfängerproblem vorliegen könnte: Es bestünde nicht darin, daß die beiden Mediatoren vom offiziellen Schritteschema abwichen. Vielmehr dürfte es an der für die Realisierung des Schemas erforderlichen Gesprächsführung mangeln. Die Mediatoren etablieren zwar das Schema, kontrollieren aber den Gesprächsverlauf nicht hinreichend, so daß die Medianten Raum für Beiträge erhalten, die sich nicht in das Schema einfügen. Die Vermutung, daß es sich um ein typisches Anfängerproblem handeln könnte, liegt insofern nahe, als es zwar leicht sein dürfte, im Rahmen einer Ausbildung zu lernen, welche Schritte in einer Mediation zu durchlaufen sind, die Fähigkeit hingegen, die Gesprächsführung im jeweils erforderlichen Maße zu straffen, möglicherweise erst in der Mediationspraxis selbst erworben werden kann.

Es kann weiterhin vermutet werden, daß das sich abzeichnende *Verhältnis von Permissivität und Kontrolle* für die fallspezifische Ausprägung einer dem Selbstverständnis der Mediation entsprechenden Interaktionspraxis von zentraler Bedeutung ist: Möglicherweise lassen sich Mediationen danach unterscheiden, wieviel Raum Mediatoren den Medianten lassen beziehungsweise wie straff sie diese durch die Mediation und die dort vorgesehenen Schritte führen. Diese Vermutung beruht auf der Annahme, daß im formal strukturierten Mediationsgespräch eine Tendenz der Medianten besteht, aus dem Mediationsschema auszubrechen, so daß entsprechender Steuerungsbedarf besteht. Die fallspezifische Dynamik der vorliegenden Mediation ergäbe sich, so betrachtet, aus einer starken Orientierung an der Herstellung eines formal strukturierten Mediationsverlaufs in Kombination mit einer schwachen Gesprächssteuerung.

Das Ergebnis wäre eine unproduktive Bearbeitungsdynamik, wie sie sich in der zuletzt betrachteten Passage herausarbeiten ließ.

Dieser Vermutung zur fallspezifischen Dynamik der Interaktion soll anhand einer weiteren Passage nachgegangen werden. Bei deren Betrachtung wird das Verhältnis von pragmatischer Strukturanalyse und der Analyse des thematischen Verlaufs umgekehrt. Es wird ein längerer Ausschnitt aus dem thematischen Verlauf präsentiert, um vor diesem Hintergrund eine Passage eingehender zu betrachten. Im Vordergrund steht dabei die Rekonstruktion des Aufschlußpotentials der ausgewählten Passage mit Blick auf die Möglichkeiten der Fallkonstitution.

4.6 Feinanalyse eines Ausschnitts zur Rekonstruktion des Aufschlußpotentials einer nicht ins Schema passenden Passage

Die Passage ist wie folgt in den pragmatischen und thematischen Verlauf eingebettet: Die Genogrammerstellung scheint dem Ende zuzugehen. Es sind Wegmarken der Familiengeschichte erfaßt und darüber hinaus Phasen des Zusammenlebens herausgearbeitet worden. Offiziell beendet ist die Arbeit am Genogramm zwar nicht, doch stellt der Mediator die Arbeit am Flipchart an der Zeitmarke A/01:20:59 ein, indem er sich anschickt, sich zu setzen. Noch während sich der Mediator hinsetzt, steht die Mediatorin auf, wendet sich kurz dem Flipchart zu und hantiert dort, ohne aber die Flipchartarbeit wieder aufzunehmen (01:21:02). Ab 01:21:15 sitzen beide in Zuhörerposition. Während all das geschieht, spricht Frau Groneweg. Entscheidend ist, daß die Mediatoren für längere Zeit (bis 01:24:09) keine Anstalten machen, das Gespräch wieder in die Hand zu nehmen.

Nun bestand die Arbeit am Flipchart nicht nur darin, wichtige Lebensdaten zu sammeln. Es wurden auch Abschnitte der Beziehungs- und Familiengeschichte herausgearbeitet: unter anderem solche der Ungebundenheit und Freiheit im Gegensatz zu solchen der Anspannung und Belastung. Letztere hängen mit der Familiengründung (der Doppelbelastung von Kinderbetreuung und Beruf) sowie einer schwierigen und langen Promotionszeit Herrn Gronewegs zusammen. Ein Thema, das in diesem Zusammenhang aufkommt und über das Frau Groneweg in der skizzierten Szene spricht, ist das Verhältnis von Mutterschaft und Paarbeziehung. Frau Groneweg schildert, daß sie nach der Geburt ihres ersten Kindes Schwierigkeiten hatte, beides miteinander zu vereinbaren, und daß das aus ihrer Sicht für ihren Mann ein Problem dargestellt und sie das unter Druck gesetzt habe. Daraufhin ergreift Herr Groneweg (01:21:36) selbst das Wort, um seine Auffassung eines funktionierenden Familienlebens darzulegen. Da die Mediatoren die Position der (schweigenden) Zuhörer nicht verlassen, entfaltet sich ein von den Restriktionen der Genogrammerstellung freies Gespräch der Eheleute, in dem sie bei ihren Darlegungen mal einander, mal die Mediatoren adressieren.

Der Beitrag Herrn Gronewegs geht mit einer deutlichen Fokusverschiebung einher: Hatte sich Frau Groneweg einem für das Beziehungsleben zentralen Thema – dem sexuellen Kern der Paarbeziehung und dessen Gefährdung im Rahmen der Familiengründung – angenähert, wendet sich Herr Groneweg einer ganz anderen Frage zu. Im Zentrum seiner Ausführungen steht das Modell einer verbindlichen Absprache zweier erwachsener Menschen, die ihr Leben angesichts der gegebenen Notwendigkeiten und zur Verfügung stehenden Optionen vernünftig regeln. Aus Sicht Herrn Gronewegs hätte seine Frau diesem Modell entsprechend sagen können, daß sie nicht arbeiten gehen wolle. Frau Groneweg wirft ein, daß die entsprechende Absprache für sie erst nach Aufnahme ihrer Arbeit problematisch geworden sei. Herr Groneweg läßt sich davon nicht irritieren und führt unter anderem aus, daß seine Frau nach außen hin offensiv den Standpunkt bezogen habe, wieder arbeiten gehen zu wollen. Sprich: Er mußte davon ausgehen, daß die entsprechenden Verabredungen in beiderseitigem Einverständnis galten. – Die Passage ist schon deshalb aufschlußreich, weil sie zeigt, was geschieht, wenn sich die Mediatoren als die Anwälte des Bearbeitungsschemas zurücknehmen: Das Gespräch beginnt sich am eigentlichen Bezugsproblem auszurichten: am zu bearbeitenden Konflikt.

Schon in der thematischen Reformulierung werden Grundstrukturen des Konflikts deutlich. Herr Groneweg geht von einem Beziehungsmodell aus, demzufolge das Familienleben auf der Grundlage vernünftiger Gespräche und ehelicher Vereinbarungen organisiert ist. Frau Groneweg bringt demgegenüber die Nichtplanbarkeit des Lebens zur Geltung. In der folgenden feinanalytischen Betrachtung läßt sich die Konfliktstruktur wesentlich präziser fassen.

Ausschnitt 5

5.01 Kw [ja das is] das is die eine seite #01:23:36#
 5.02 die kennst du
 5.03 aber das was die
 5.04 es is genau das was ich meine
 5.05 es is [dAs] was uns durch alles zIEht .h
 5.06 Km [ja]
 5.07 Kw dass dieses ehrliche
 5.08 dem andern das ehrlich anvertraun .hh ähm
 5.09 dass das jetzt vielleicht noch nicht so das richtige
 5.10 war
 5.11 oder was mach [ich denn jetzt]
 5.12 Km [(zwar weiter)] #01:23:47-9#
 5.13 Kw .h dass ich das auch nich ähm kAnn
 5.14 also das is das
 5.15 was ich ebent irgendwie nicht [kAnn]
 5.16 Km [<<p> ja>]
 5.17 Kw das is (halt/ein) einfach
 5.18 das zieht sich durch alle lebensphasen durch
 5.19 dass diese diese diese diese EHRliche (-) art zu sagen
 5.20 ähm das geht jetzt irgendwie nicht
 5.21 oder ich föhl mich jetzt hier irgendwie
 5.22 also ä in der situation
 5.23 das is ganz schwierig für mich
 5.24 natürlich hab ich gesacht dass es schwer is
 5.25 und dass er weint
 5.26 und dass es .h dem kleinen
 5.27 dass es ihm [schwier (.) schwer fiel
 5.28 Mm [(geht durch den Raum ...
 5.29 Kw aber es war auch irgendwo nicht möglich
 5.30 aus dEm grund] .h ähm dass ich merkte
 5.31 Mm ... und setzt sich))]
 5.32 Kw dass es für ihn gar kein anderen (.)
 5.33 ich hatte nicht das gefühl dass es en anderen weg gibt
 5.34 es gibt nur diesen EInen weg
 5.35 nämlich diesen wEg .h
 5.36 ähm (das/dass) jetzt ähm (dass/das)
 5.37 die vereinbarung war getroffen
 5.38 doktorzeit ähm doktorarbeit annehm
 5.39 ich wOll ja dass er das macht
 5.40 is doch klAr
 5.41 warum soll ich ihm da im weg stehn
 5.42 um gottes willn
 5.43 das WOLLT ich ja auch überhaupt nich
 5.44 .h aber des is so dieses
 5.45 das is das auch wieder wahrscheinlich
 5.46 der <<in die Hände klatschend> abschied>
 5.47 von diesem <<leiser in die Hände klatschend> jahr>
 5.48 was neues anfang
 5.49 dass ich mich da SEHR schwEr [tue]
 5.50 Mw [mh] #01:24:41-1#

5.51 Kw und das weiß ich auch
 5.52 [es is jetzt wieder so (.) jetzt is wieder so]
 5.53 Mm [<<hörbar schwer atmend> .hhh hh>]
 5.54 Kw dass ich mich jetzt von dieser .h LANGen zeit
 5.55 mich nur um diese familie
 5.56 und das die kúnder zu kúmmern
 5.57 .hh mir rIESich SCHWER fällt (.)
 5.58 mich davon zu verabschieden,
 5.59 .h unds=äh
 5.60 aber ich hab auch lUst
 5.61 ich hab so grUße lust was Anderes zu machen
 5.62 MERKE aber auch dass die gesellschaft sagt .hh
 5.63 <<jemanden nachahmend, gespielt vorwurfsvoll>
 5.64 du kannst nicht mehr alles machen>
 5.65 also ich mein da (muss/musst) (ich/es) dich schon gut
 5.66 rÚsten
 5.67 also da musste wieder kucken wie kommste da
 5.68 .hhh also ich merke auch dass der Anspruch an mich
 5.69 nOchmal gestiegen is
 5.70 Auch von AUßen
 5.71 aso von der (.) von der arbeitswelt
 5.72 an mich gestiegen is
 5.73 .h und dass ich schon merke dass ich nicht weiß
 5.74 <<dim> wo ich jetzt mich da wiederfinden soll (.)
 5.75 also da hab ich noch en großes> (.)
 5.76 <<wieder etwas lauter> problem> (.)
 5.77 <<sanft gesprochen> tschuldi[gung>>] #01:25:09
 5.78 Mw [da] dArf ich,
 5.79 mich drángts jetz [bei] den VIE:len informationen=
 5.80 Kw [ja]
 5.81 =die ich ganz toll finde
 5.82 <<tief> .h> schon in ne art thEmen
 5.83 äh: schlagwortsammlung zu gehen,
 5.84 .h weil ich immer wieder wörter hö:r
 5.85 die anscheind ganz wichtig sind [.h]
 5.86 Mm [ja]
 5.87 Mw äh: Abschied, (-) is immer wieder (-) en=thEma
 5.88 abschied aus situaTIONen (--)
 5.89 Kw und was anderes (.) dann AN NEHMen
 5.90 dann als [NEUes]
 5.91 Mw [und](das/dann) lÄUft es aber auch, (.)
 5.92 aber es immer dies dieser Umbruch

Die Passage beginnt damit, daß Frau Groneweg die Darstellung ihres Mannes mit „ja“ im Grundsatz bestätigt. Der von Herrn Groneweg bezogene Standpunkt wird nicht in Frage gestellt. Insofern besteht in diesem Punkt auch keine Strittigkeit. Doch schiebt sie eine Modifikation hinterher: Das, was Herr Groneweg sage, betreffe nur die Seite, die er kenne. Auf die andere Seite will Frau Groneweg in Z. 5.03 möglicherweise zu sprechen kommen, doch bricht sie ab („aber das was die ...“, anvisiert könnte gewesen sein: „aber was die andere Seite angeht!“). Jedenfalls wird mit diesem Einwurf das von Herrn Groneweg zur Geltung gebrachte Modell einer auf Absprachen beruhenden Regelung des gemeinsamen Lebens zum

Einsturz gebracht – ohne, daß eine Gegenposition bezogen werden müßte. Dieses Modell kann unter den an dieser Stelle genannten Bedingungen nicht funktionieren.

Doch wirft dieser ebenso einfache wie wirkungsvolle Zug die Frage auf, wie es sein kann, daß Herr Groneweg die fragliche Seite nicht kennt, wenn doch Herr und Frau Groneweg offenbar seit Jahren in einem intensiven und konfliktreichen Austausch darüber stehen, wie sie ihr Leben gestalten sollen? Man könnte die Auffassung vertreten, daß es sich um einen strategischen Zug von Frau Groneweg handelt, der dazu dient, aus der Defensive zu kommen, in die sie der Verweis des Gatten auf ihre Selbstdarstellung als moderne arbeitende Frau gebracht hat. Der Fortgang der Passage weist in eine andere Richtung.

Frau Groneweg bringt in den Z. 5.04–51 wortreich und immer wieder neu ansetzend vor, daß sie sich innerlich gehindert sieht, sich ihrem Mann anzuvertrauen. In Z. 5.04 setzt Frau Groneweg neu an: „Es ist genau das, was ich meine ...“. Auch dieser Anschluß bleibt zunächst unklar. Es läßt sich nur schwer erschließen, worauf sich „es“ bezieht. Auch im weiteren Fortgang bleibt der Bezug unscharf: „Es ist das, was uns in alles zieht“. Versucht man, die Äußerungen Frau Gronewegs zu einem sinnvollen Gedanken zu verbinden, so wäre zu vermuten, daß sie schon zuvor auf den Umstand, daß Herr Groneweg nur die eine Seite kenne, zu sprechen gekommen ist und daß eben dies ihr gemeinsames Leben bestimmt, und zwar so, daß sie keine Kontrolle über es besitzen: Sie werden sozusagen durch das Leben gezogen.

In den Z. 5.07–23 konkretisiert sich der Gedankengang: Daß Herr Groneweg nur die eine Seite kenne, hänge – so ist der Gedanke wohl zu ergänzen – mit einer mangelnden Fähigkeit Frau Gronewegs zusammen, sich ihrem Mann anzuvertrauen. Käme man in der weiteren Analyse dem, was sie daran hindert, auf die Spur, erhielte man einen Schlüssel zum Verständnis des verhandelten Konfliktes. Interessant ist diese Passage vor allem deshalb, weil unter den gegebenen Interaktionsbedingungen etwas ausgesprochen wird, das im ehelichen Gespräch – so zumindest die Unterstellung – ansonsten unausgesprochen bleibt. Nimmt man an, daß Herr Groneweg die fragliche Seite wirklich nicht kannte, hat er spätestens jetzt von ihr erfahren.

Allerdings stellt sich die Frage, ob und wie die Produktivität der vorliegenden Gesprächskonstellation – etwas zur Sprache bringen können, was sonst unausgesprochen bleibt – in der weiteren Konfliktbearbeitung zum Tragen kommt: Nimmt Herr Groneweg das, was der analysierende Vierte bei der eingehenden Betrachtung der Passage zu erschließen vermag, zur Kenntnis? Erfassen die Mediatoren, deren Anwesenheit die Ausführungen Frau Gronewegs zu ermöglichen scheint, die Tragweite dessen, was sie sagt? Damit sich die grundsätzlich gegebene Produktivität in eine progressive Problembearbeitung hinein verlängern kann, ist, so betrachtet, mehr erforderlich als die Anwesenheit eines Dritten, in dessen Gegenwart man sich zu eröffnen vermag, nämlich dessen Fähigkeit, fragend und erschließend zuzuhören, um auf dieser Grundlage klärend in den Gesprächsverlauf zu intervenieren.

Im weiteren Verlauf der Passage relativiert Frau Groneweg ihren Standpunkt zunächst (Z. 5.24–27), indem sie darauf verweist, daß sie schon gesagt habe, daß der Sohn, der in die Fremdbetreuung gegeben werden muß, sich damit sehr schwertue. Möglicherweise hat sie das in der Hoffnung getan, daß ihr Mann von sich aus ihre schwierige Situation erkennt. Doch ist sie offenbar mit ihrem Problem allein geblieben und gibt in den Z. 5.29–43 einen Einblick in ihre damalige Gedankenwelt, in der sie mit der getroffenen Vereinbarung hadert, an der von ihr unterstellten Unverrückbarkeit der Vereinbarung verzweifelt, aber auch damit kämpft, daß ihre Wünsche ihrem Mann die akademische Karriere verbauen könnten. Ihre Ausführungen enden in den Z. 5.44–51 in einer generalisierten Deutung, der zufolge sie die Quelle der Probleme darstelle, weil es ihr grundsätzlich schwerfalle, Neues anzufangen.

Doch ist diese Deutung, die auf ein Schuldeingeständnis hinausläuft, plausibel? Buchstabiert man die Ausführungen Frau Gronewegs aus, löst sich der Konflikt auf überraschende Weise auf: An die Stelle einer Auseinandersetzung über die Prinzipien, an denen sich das eheliche Zusammenleben zu orientieren habe, tritt das Bekenntnis eines mehrfachen Unvermögens: des Unvermögens, dem Partner das Unvermögen anzuvertrauen, die einmal getroffenen Regelungen einzuhalten, was wiederum in dem Unvermögen gründet, sich auf etwas Neues einzulassen. Es läßt sich die Frage aufwerfen, ob diese Ausführungen die gegebene Beziehungswirklichkeit nicht möglicherweise verstellen, ja es drängt sich geradezu der Verdacht auf, daß sich der Konflikt nur deshalb auflösen scheint, weil Frau Groneweg den Deutungsrahmen ihres Mannes übernimmt, in dem ihr Unvermögen, Vereinbarungen umzusetzen, die Ursache der Probleme ist. Doch ließe sich der Umstand, daß sich Frau Groneweg ihrem Mann nicht anzuvertrauen vermag, selbst als

Ausdruck eines tiefgreifenden Beziehungsproblems betrachten: Möglicherweise ist ja das Beharren Herrn Gronewegs auf einem auf Verabredung beruhenden Beziehungsmodell Ausdruck eines Unvermögens, das auch ihn betrifft, des Unvermögens, sich auf eine Beziehung einzulassen, in der man einander als das anerkennt, was man ist, was die Bedingung dafür wäre, sich dem anderen in seinen Schwächen anzuvertrauen. – Folgt man diesem Gedankengang, werden die Grenzen der gegebenen Gesprächskonstellation deutlich: Gefragt wäre an dieser Stelle eine in die Tiefe gehende Erschließungsleistung, ein Zuhören, das theoretisch fundiert und in der Auseinandersetzung mit komplexen Beziehungsdynamiken geschult ist. Nur auf dieser Grundlage ließe sich die Art und Weise, wie Herr und Frau Groneweg ihre Paarbeziehung deuten, selbst als Moment einer Beziehungsdynamik auffassen und entsprechend hinterfragen. Eine solche Fähigkeit kann im vorliegenden Fall aufgrund der Ausbildung der Mediatoren ausgeschlossen werden.

In den Z. 5.52–76 bezieht Frau Groneweg ihre auf die Vergangenheit gemünzte Schilderung auf die aktuelle und ganz ähnlich gelagerte Situation nach der Geburt des dritten Kindes. Ihr Ausruf, jetzt sei es wieder so, bedeutet vor dem skizzierten Hintergrund: daß wieder einmal eine Vereinbarung getroffen worden ist, die sie, weil sie von deren Konsequenzen überfordert ist, nicht einhalten kann. Auch diese Passage ist auf der Ebene des Wortlautes und seiner Implikationen aufschlußreich. So wird die lange Zeit, von der sich Frau Groneweg, wie sie es formuliert, verabschieden muß, als eine beschrieben, in der sie sich nur um *diese* – gemeint ist *ihre* – Familie gekümmert hat. Es deutet sich ein sozialpädagogisches Syndrom an, bei dem die eigene Familie mit anderen konkurriert. Auch die Wendung, sich um die Familie zu *kümmern*, ist auffällig, unterstellt sie doch, daß Frau Groneweg im Grunde genommen nicht dazu gehört, sondern als Betreuerin ihrer Familie eine externe Position einnimmt. In Z. 5.60–64 kommt schließlich ein neues Thema ins Spiel: Wenn Frau Groneweg sagt, daß sie so große Lust habe, etwas anderes zu machen, und von der Gesellschaft daran gehindert werde, so kann nicht die Aufnahme einer Arbeit gemeint sein, sondern Möglichkeiten, die sich ihr mit der Gründung ihrer Familie verschlossen haben. Dies schreibt sie jedoch nicht ihrer Entscheidung zu, eine Familie zu gründen, sondern einer abstrakten versagenden Instanz: der Gesellschaft. Will man die sich in der Schilderung artikulierende Problemkonstellation auf eine Formel bringen, so ließe sich sagen, daß Frau Groneweg in ihrer Familie keine stabile Position einzunehmen vermag: Sie sieht sich nicht nur daran gehindert, sich als Gattin ihrem Ehemann anzuvertrauen, sie betrachtet auch ihre Familie als einen mit anderen konkurrierenden Gegenstand ihrer Betreuung, und die Konsequenzen ihrer Familiengründung erfährt sie als Ausdruck gesellschaftlicher Zwänge.

All dies ließe sich detaillierter ausarbeiten. Im vorliegenden Zusammenhang ist wichtig, daß das, was sich an dieser kurzen Passage erschließen läßt, für das Verständnis des zu bearbeitenden Beziehungsproblems von Bedeutung ist. Vor diesem Hintergrund soll abschließend betrachtet werden, was aus dieser Problemschilderung in der weiteren Verfahrensinteraktion wird. Aufgrund der bereits skizzierten Rahmung erscheint es unwahrscheinlich, daß die Ausführungen von Frau Groneweg zum Gegenstand einer eingehenden Bearbeitung werden.

Frau Groneweg beendet in Z. 5.77 ihren Beitrag mit einer Entschuldigung. Sie bekundet damit selbst, daß ihre Ausführungen als unpassend zu betrachten sind. Zugleich schaltet sich in Z. 5.78 die Mediatorin ein. Sie nutzt das mit der Entschuldigung markierte Ende der Ausführungen Frau Gronewegs, um einzuhaken. Die Formulierung „darf ich“ verweist darauf, daß die Mediatorin nicht inhaltlich auf die Äußerung von Frau Groneweg eingehen, sondern unterbrechen will. Mit der anschließenden Formulierung „mich drängts jetzt ...“ in Z. 5.79 ist Handlungsdruck angezeigt. Es wird kein Gesprächsraum eingerichtet, in dem den Implikationen der Schilderung Frau Gronewegs nachgegangen werden kann. Vielmehr soll, dem unterstellten Druck entsprechend, etwas begonnen werden, das sich nicht organisch aus dem laufenden Gespräch ergibt. Einen Hinweis darauf, woraus dieser Druck resultieren könnte, liefert die zu diesem Zeitpunkt schon fest etablierte Verfahrensstruktur, die kein Gespräch außerhalb formal definierter Verfahrensschritte vorsieht: Der nächste Schritt steht an.

Dementsprechend benennt die Mediatorin in Z. 5.82–83, wozu es sie drängt, nämlich „schon“ in eine Art Themen- beziehungsweise Schlagwortsammlung zu gehen. Damit ist das Verfahren der Verarbeitung der „vielen Informationen“ bezeichnet: Angestrebt ist eine Sammlung von schlagwortartig benannten Themen, mit denen die weitere Verfahrenskommunikation formal strukturiert werden kann. Die Ausführungen der Medianten geraten zu Material für eine Schlagwortsammlung, das, solange der Verfahrensschritt

„Themensammlung“ noch nicht etabliert worden ist, nicht verwertet werden kann. Als Beiträge zu einem Gespräch laufen die Äußerungen der Medianten ins Leere. Der auf die vielen Informationen gemünzte Einschub „die ich ganz toll finde“ in Z. 5.81 stellt nur vordergründig eine Würdigung dieser Beiträge dar. Geschildert wurde eine ausgesprochen schwierige Lebenssituation, die eine Bewertung als „toll“ nicht zulässt und von der Mediatorin überhört wird.

Aufschlußreich ist schließlich auch die in Z. 5.84–88 einsetzende Erläuterung, inwiefern das bisherige Gespräch eine gute Grundlage für die angestrebte Schlagwortsammlung geliefert habe: Die Mediatorin habe immer wieder Worte gehört, die anscheinend ganz wichtig seien, wie zum Beispiel „Abschied“. In dieser Formulierung kommt ein auf die Arbeit am Flipchart abgestelltes Hören zum Ausdruck. Bei diesem gilt es, die Oberfläche dessen, was gesagt wird, auf Ausdrücke und Formulierungen hin abzutasten, die wichtige Themen anzeigen. Es geht um ein verfahrenskonformes Hören, ein Hören, das auf die Erstellung von Schlagwort- und Themenlisten angelegt ist. Inwiefern dieses Hören mit einem Überhören einhergehen kann, wird auch in Z. 5.89–92 deutlich: Frau Groneweg greift das von der Mediatorin genannte Stichwort „Abschied“ in Z. 5.89–90 auf und arbeitet es in der Verbindung mit der Formulierung „was anderes dann annehmen“ zu einem für sie wichtigen Thema aus. Die Mediatorin verlängert diesen Einwurf in Z. 5.91–92 zu der Deutung, daß der damit verbundene Umbruch immer wieder erfolgreich bewältigt werde („dann läuft es aber auch“). Die zuvor eindrücklich artikuliert existentielle Dauerkrise wird im *positive thinking* der Mediatorin ins glatte Gegenteil verkehrt.

5 Schlußfolgerungen

Anhand der zuletzt betrachteten Passage läßt sich ein einfaches Ablaufmuster rekonstruieren, bei dem eine hinsichtlich der angestrebten Problembearbeitung grundsätzlich sinnvolle Problemexposition eines der Medianten innerhalb des Verfahrensschemas selbst zu einem Problem wird und eine entsprechende Intervention provoziert. Während es die Mediantin aus der Not ihrer Lebenssituation drängt, ihre Sicht des Problems zum Ausdruck zu bringen, ist die Mediatorin bestrebt, das Verfahren unter formalen Gesichtspunkten voranzubringen, ohne daß beides produktiv ineinanderzugreifen vermag.

Die Interaktionsdynamik hängt sicherlich mit der Verfahrensförmigkeit der Mediation als solcher zusammen, dürfte aber auch dadurch bedingt sein, daß sich die Orientierung am Schema mit einer nicht sonderlich straffen Gesprächsführung verbindet. Daß es überhaupt dazu kommt, daß das Beziehungsproblem Herrn und Frau Gronewegs an dieser Stelle so prägnant artikuliert wird, hängt damit zusammen, daß sich die Mediatoren in die Position schweigender Zuhörer zurückziehen. Da sie die Verfahrensverantwortung vorübergehend ruhen lassen, läuft das, was in diesem Zusammenhang gesagt wird, ins Leere. Kehrseitig zeigt sich, daß sich in einem formal strukturierten Mediationsverfahren mit definierten Arbeitsschritten jederzeit ein spontanes Gespräch ergeben kann, in dem für die Problembearbeitung aufschlußreiche Beiträge formuliert werden können und auf das sich auch die Mediatoren einlassen könnten.

Was bedeutet das für die eingangs formulierten Fragen? Die interaktive Realisierung des im Selbstverständnis der Mediation angelegten Rollenmodells liegt – was nicht überraschend ist – in der Hand der Mediatoren. Dabei orientieren sie sich am in der Ausbildung vermittelten Repertoire an Arbeitsschritten. Es wird außerdem deutlich, inwiefern die Arbeit am Flipchart es den Mediatoren ermöglicht, eine dem Gespräch, sofern es auf das zu bearbeitende Problem bezogen ist, externe kommunikationsstrukturierende Position einzunehmen. Mit der Arbeit am Flipchart verschiebt sich der Handlungsfokus der Mediatoren und der in diesem Zusammenhang erfolgenden Gesprächsbeiträge auf eine Metaebene: darauf, wie das, was zur Sache gesagt wurde, am Flipchart dargestellt werden kann. Die Medianten sind vor diesem Hintergrund tendenziell eine Quelle der Störung des schematisierten Ablaufs. Das ist im vorliegenden Fall deshalb bemerkenswert, weil die Medianten sichtlich gewillt sind, sich auf die Vorgaben des Mediationsverfahrens einzulassen. Wenn ihre Beiträge dennoch den Rahmen sprengen, dann hängt dies damit zusammen, daß das zu bearbeitende Problem, dem in der etablierten Interaktionsstruktur nicht angemessen Raum gegeben wird, zur Artikulation drängt. Schließlich zeigt die Feinanalyse der zuletzt betrachteten Passage, daß es als unwahrscheinlich zu betrachten ist, daß die Eheleute, wie das im Selbstverständnis der Mediation vorgesehen ist, die Rolle der Experten ihres Konfliktes einnehmen können. Sie sind sichtlich in

ihren Konflikt verstrickt. Es bleibt unklar, wie sie im Rahmen dieses Verfahrens die erforderliche Distanz zu ihrem Konflikt finden und sich aus dessen Dynamik befreien sollen.

Für die weitere Forschung lassen sich am vorgestellten Fall trotz aller genannten Einschränkungen wichtige Vergleichsdimensionen gewinnen. So wäre der Frage nachzugehen, ob die vorliegende Orientierung am Ablaufschema der Mediation für Gespräche typisch ist, die als Mediation ausgewiesen sind, oder ob sich in diesem Zusammenhang nicht auch Gespräche finden lassen, bei denen sich die Struktur des Gesprächs aus der Thematisierung und Bearbeitung des eigentlichen Konfliktes selbst ergibt. Es wäre außerdem zu untersuchen, inwiefern die Gespräche, die durch eine solche Orientierung gekennzeichnet sind, unterschiedliche Grade an Kontrolle beziehungsweise Permissivität aufweisen und welche Folgen das für die Interaktionsdynamik besitzt. Außerdem wäre systematisch nach Interventionen zu fahnden, die sich nicht auf die Gewährleistung des Verfahrensrahmens beziehen, sondern sich einer Einsicht in das Konfliktgeschehen verdanken.

Bei alledem wäre zu berücksichtigen, daß im vorliegenden Fall Anfänger am Werke sind. Eine naheliegende Vermutung war, daß sich in der Ausbildung die Orientierung am Mediationsschema wesentlich leichter vermitteln läßt als eine das Interaktionsgeschehen kontrollierende Gesprächsführung. In diesem Sinne ließe sich die hier beobachtbare Interaktionsdynamik als typisches Anfängerproblem deuten, das sich mit zunehmender Berufserfahrung gibt. Denkbar ist aber auch folgendes: daß nämlich die in der Mediationspraxis gesammelten Erfahrungen zu einer Abweichung vom Schulmodell und zur Ausbildung einer Fallorientierung führen, wie man sie aus den klassischen Professionen kennt. Dies führt zu der Frage, was unter mediatorischer Professionalität eigentlich zu verstehen wäre: eine durch Berufserfahrung gestützte und im Sinne der Verfahrenssteuerung effektive Kontrolle der mediatorischen Interaktion oder doch eine fallverstehende Konfliktbearbeitung, die dann freilich in einer Spannung zum offiziellen Selbstverständnis der Mediation stünde – möglicherweise aber eine Annäherung an die in der historischen und ethnographischen Forschung unter dem Begriff der Mediation versammelten Vermittlungsformen bedeutete.⁴⁵

Literatur

- ALTHOFF 2011: G. Althoff, Einleitung. In: G. Althoff (Hrsg.), *Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011) 9–18.
- AUBERT 1963: V. Aubert, Competition and Dissensus. Two Types of Conflict and Conflict Resolution. *Journal of Conflict Resolution* 7, 1963, 26–42.
- BARRETT/BARRETT 2004: J. T. Barrett/J. P. Barrett, *A History of Alternative Dispute Resolution. The Story of a Political, Cultural, and Social Movement* (San Francisco: Jossey-Bass 2004).
- BLAKE ET AL. 1964: R. R. Blake/H. A. Shepard/J. S. Mouton, *Managing Intergroup Conflict in Industry* (Houston: Gulf Publishing Co. 1964).
- BOHNSACK 2000: R. Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung* (Opladen: Leske und Budrich 2000).
- BORA 1999: A. Bora, *Differenzierung und Inklusion. Partizipative Öffentlichkeit im Rechtssystem moderner Gesellschaften* (Baden-Baden: Nomos 1999).
- BRÖCKLING 2004: U. Bröckling, Vermittlung als Befriedung: Über Mediation. In: Ch. Liell/A. Pettenkofer (Hrsg.), *Kultivierungen von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung* (Würzburg: Ergon 2004) 211–233.
- BURTON 1969: J. W. Burton, *Conflict and Communication. The Use of Controlled Communication in International Relations* (London: Macmillan 1969).

45 In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings das oben erwähnte Quellenproblem: Was erfährt man anhand der vorliegenden Quellen über die Pragmatik vermittelnder Streitbeilegung? Bei der Überlieferung herausgehobener Vermittlungstätigkeiten durch mythische beziehungsweise herrschaftliche Akteure jedenfalls scheint man klare Hinweise auf eine inhaltliche Mitwirkung zu finden. Wenn in der Forschungsliteratur (siehe Harter-Uibopuu 2021, 188) etwa Nestor oder Odysseus als Beispiele für „Mediatoren“ in der Antike angeführt werden, wird deutlich, daß diese „Mediatoren“ sich inhaltlich in die Konfliktregelung einbringen und aktiv auf eine Einigung drängen. Auch wenn Herrscher sich als „Mediatoren“ betätigen, scheint dies der Fall zu sein, zumal sie häufig als eine involvierte Partei ein Interesse an der Konfliktregelung haben (vgl. Kamp 2001).

- BUSH ET AL. 1994: R. Bush/A. Baruch/J. P. Folger, *The Promise of Mediation. Responding to Conflict through Empowerment and Recognition* (San Francisco: Jossey-Bass 1994).
- COLLIN 2016: P. Collin, Vom Richten zum Schlichten – Juristische Entscheidungssysteme im Umbruch. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, 2016, 112–138.
- COLLIN 2021: P. Collin (Hrsg.), *Konfliktlösung im 19. und 20. Jahrhundert* (Berlin: Springer 2021).
- DECOCK 2021: W. Decock (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit* (Berlin: Springer 2021).
- ECKHOFF 1967: T. Eckhoff, The Mediator, the Judge and the Administrator in Conflict-Resolution. *Acta Sociologica* 10, 1967, 148–172.
- FISCHER ET AL. 1981: R. Fischer/W. Ury/B. M. Patton, *Getting to Yes. Negotiating Agreement without Giving in* (Boston: Houghton Mifflin 1981).
- FLAIG 2021: E. Flaig, Rache. In: N. Grotkamp/A. Seelentag (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Antike* (Berlin: Springer 2021) 27–36.
- FOLLETT 1940: Constructive Conflict. In: H. C. Metcalf/L. Urwick (Hrsg.), *Dynamic Administration: The Collected Papers of Mary Parker Follett* (New York: Harper 1940) 30–49.
- GARCIA 2019: A. Garcia, *How Mediation Works. Resolving Conflict through Talk* (Cambridge: Cambridge University Press 2019).
- GROTKAMP/SEELENTAG 2021: N. Grotkamp/A. M. Seelentag (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Antike* (Berlin: Springer 2021).
- HARTER-UIBOPUU 2021: K. Harter-Uibopuu, Mediation und Schiedsverfahren im antiken Griechenland. In: N. Grotkamp/A. M. Seelentag (Hrsg.), *Konfliktlösung in der Antike* (Berlin: Springer 2021) 187–195.
- HECK 2022: J. Heck, *Das Mediationsparadox. Eine soziologische Studie zur Vermittlung im Streit* (Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2022).
- KAMP 2001: H. Kamp, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001).
- KAMP 2016: H. Kamp, Soziologie der Mediation aus historischer Perspektive. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, 2016, 139–153.
- KELMAN/COHEN 1976: H. C. Kelman/St. P. Cohen, The Problem-Solving Workshop. A Social-Psychological Contribution to the Resolution of International Conflicts. *Journal of Peace Research* 13.2, 1976, 79–90.
- KIESERLING 1999: A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999).
- KOCH 1976: K.-F. Koch, Konfliktmanagement und Rechtsethnologie. Ein Modell und seine Anwendung in einer ethnologischen Vergleichsanalyse. *Sociologus* 26.2, 1976, 97–129.
- LIMBURG 2014: A. Limburg, *Schlichtung professionalisieren. Methodenreflexion, Institutions- und Gesprächsanalysen, Fortbildungskonzept* (Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung 2014).
- LUHMANN 1984: N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984).
- MAIWALD 2003: K.-O. Maiwald, Der unsichtbare Mediator. Probleme der Ausweisung beruflicher Leistung in der Familienmediation. In: H. Mieg/M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Professionelle Leistung – Professional Performance. Positionen der Professionssoziologie* (Konstanz: UVK 2003) 195–226.
- MAIWALD 2004a: K.-O. Maiwald, Die Anforderungen mediatorischer Konfliktbearbeitung. Versuch einer typologischen Bestimmung. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 25.2, 2004, 175–189.
- MAIWALD 2004b: K.-O. Maiwald, *Professionalisierung im modernen Berufssystem. Das Beispiel der Familienmediation* (Wiesbaden: VS 2004).
- MAIWALD 2008: K.-O. Maiwald, Die Fallperspektive in der professionellen Praxis und ihrer reflexiven Selbstvergewisserung. Allgemeine Überlegungen und ein empirisches Beispiel aus der Familienmediation. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research* 9.1, 2008 (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/321/704> [15.05.2018]).
- MAIWALD 2016: K.-O. Maiwald, Die Professionalisierung(en) der Mediation. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, 2016, 6–28.
- VON MAYENBURG 2021: D. von Mayenburg (Hrsg.), *Konfliktlösung im Mittelalter* (Berlin: Springer 2021).
- VON MAYENBURG ET AL. 2021: D. von Mayenburg/P. Collin/W. Decock/N. Grotkamp/A. Seelentag, Einleitung. In: D. von Mayenburg (Hrsg.), *Konfliktlösung im Mittelalter* (Berlin: Springer 2021) XXV–XXXVI.
- MESSMER 2003: H. Messmer, *Der soziale Konflikt. Kommunikative Emergenz und systemische Reproduktion* (Stuttgart: Lucius und Lucius 2003).
- MÜNTE 2016: P. Münte, Professionalisierungsbedürftige Vermittlungspraxis oder Sozialtechnologie? *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, 2016, 29–57.

- MÜNTE 2017: P. MünTE, Improving Modern Society. Governing Science and Technology by Engineered Participation. In: R. Paul/M. Mölders/A. Bora/M. Huber/P. MünTE (Hrsg.), *Society, Regulation and Governance. New Modes of Shaping Social Change?* (Cheltenham: Edward Elgar 2017) 166–180.
- MÜNTE 2019: P. MünTE, Verlaufsformen fallrekonstruktiver Forschung. Methodologische Reflexion einer Untersuchung zum Berufshabitus von Umweltmediatoren. In: D. Funcke/Th. Loer (Hrsg.), *Vom Fall zur Theorie. Auf dem Pfad der rekonstruktiven Sozialforschung* (Wiesbaden: Springer 2019).
- MÜNTE 2022: P. MünTE, Biographische Daten. In: A. Franzmann/M. Rychner/C. Scheid/J. Twardella (Hrsg.), *Objektive Hermeneutik. Handbuch zur Methodik in ihren Anwendungsfeldern* (Opladen, Toronto: Barbara Budrich 2022) 413–448.
- NOTHDURFT 1995: W. Nothdurft (Hrsg.), *Streit schlichten. Gesprächsanalytische Untersuchungen zu institutionellen Formen konsensueller Konfliktregelung* (Berlin, New York: de Gruyter 1995).
- NOTHDURFT 1997: W. Nothdurft, *Konfliktstoff. Gesprächsanalyse der Konfliktbearbeitung in Schlichtungsgesprächen* (Berlin: de Gruyter 1997).
- OEVERMANN 1996: U. Oevermann, Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns. In: A. Combe/W. Helsper (Hrsg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996) 70–182.
- OEVERMANN ET AL. 1980: U. Oevermann/T. Allert/E. Konau, Zur Logik der Interpretation von Interviewtexten. Fallanalyse anhand eines Interviews mit einer Fernstudentin. In: Th. Heinze/H. W. Klusemann/H. G. Soeffner, *Interpretationen einer Bildungsgeschichte* (Bensheim: Päd.-extra Buchverlag 1980) 15–69.
- PARSONS 1951: T. Parsons, *The Social System* (London: Routledge and Kegan Paul 1951).
- RABE/WODE 2014: Ch. S. Rabe/M. Wode, *Mediation. Grundlagen, Methoden, rechtlicher Rahmen* (Heidelberg: Springer 2014).
- ROGERS 1957: C. R. Rogers, The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. *Journal of Consulting Psychology* 21.2, 1957, 95–103.
- RÖHL 1979: K. F. Röhl, Beraten, Vermitteln, Schlichten und Richten. In: *Schleswig-Holsteinische Anzeigen* 1979, 134–141.
- ROSENTHAL 1987: G. Rosenthal, „...wenn alles in Scherben fällt...“. Von Leben und Sinnwelt der Kriegsgeneration. Typen biographischer Wandlungen. *Biographie und Gesellschaft* 6 (Opladen: Leske und Budrich 1987).
- SCHNEIDER 1994: W. L. Schneider, *Die Beobachtung von Kommunikation. Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns* (Wiesbaden: VS 1994).
- SEIFERT 2011: J. W. Seifert, *Visualisieren Präsentieren Moderieren. Der Klassiker* (Offenbach: Gabal 2011).
- SIMMEL 1992[1908]: G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SPRANZ-FOGASY 1986: Th. Spranz-Fogasy, „Widersprechen“. Zu Form und Funktion eines Aktivitätstyps in Schlichtungsgesprächen – Eine gesprächsanalytische Untersuchung (Tübingen: Narr 1986).
- WECKERT/OBOTH 2014: A. Weckert/M. Oboth, *Mediation für Dummies* (Weinheim: Wiley-VCH 2014).
- WERNET 2000: A. Wernet, *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik* (Opladen: Leske und Budrich 2000).

Transkriptionsregeln

=	unmittelbarer Anschluss
und=äh	Verschleifen von Einheiten
(.)	Mikropause
(-), (--), (---)	Pause von ca. 0.25–0.75 Sekunden
(2.0)	Pause der angegebenen Dauer
:, ::, :::	Dehnung, je nach Dauer
akZENT	Betonung
,	steigende Intonation
-	Tonhöhe gleichbleibend
;	fallende Intonation
.h .hh .hhh	Einatmen, je nach Dauer
h hh hhh	Ausatmen, je nach Dauer
()	unverständliche Passage
(solche)	unsichere Transkription, vermuteter Wortlaut
(solche/welche)	unsichere Transkription, mögliche Alternativen
<<p> >	piano
<<all> >	allegro
<<f> >	forte
<<flüsternd> >	Veränderung der Artikulationsweise

Akephale Konfliktkonstellationen in der ver-staatlichten Gegenwart und die Frage nach der Einhegung von Gewalt: eine Skizze

Lotta Mayer

1 Einleitung

Wenn die Soziologie sich im Kern – in Abgrenzung von Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Anthropologie und Archäologie – als Wissenschaft von Gegenwartsgesellschaften versteht,¹ und zugleich die Welt der Gegenwart eine Welt des modernen (National-)Staats ist, dann stellt sich die Frage, was überhaupt aus soziologischer Perspektive zu Konflikten in akephalen Gesellschaften zu sagen sein könnte. Schließlich ist unsere Gegenwart die einer fast vollständig „ver-staatlichten“ Welt: Bis auf die beim gegenwärtigen Stand der Technik weitgehend unbewohnbaren Gebiete, d. h. die Antarktis und die hohe See, ist das gesamte Territorium der Erde zumindest formal einem Nationalstaat zugeordnet (oder zwischen mehreren solchen umstritten). Damit aber können *formal* betrachtet auch keine akephalen Gesellschaften im engeren Sinn mehr bestehen – zumindest dann nicht, wenn man „Gesellschaft“ synonym setzt mit „Bevölkerung eines Nationalstaats“.² (Letzteres verweist darauf, dass der Begriff der Gesellschaft und die Frage nach der Einheit von Gesellschaft einerseits und damit auch der Abgrenzung verschiedener Gesellschaften voneinander andererseits alles andere als einfach sind.)³

Anders stellt sich dies dar, wenn man die Fragestellung umdreht und nicht nach Konflikten oder Konfliktvermeidung und -beilegung in akephalen *Gesellschaften* fragt, sondern vielmehr nach akephalen *Konfliktkonstellationen* in prinzipiell von einer Zentralgewalt beherrschten Gesellschaften bzw. in von einer solchen zumindest formal kontrollierten Gebieten (in denen vielleicht auch mehrere Gesellschaften leben, wenn man einen etwas „gehaltvolleren“ Begriff als den oben skizzierten verwenden mag). Als akephale Konfliktkonstellationen sollen dabei solche Konflikte verstanden werden, die in einer einigermaßen dauerhaften Situation der *Abwesenheit* einer Zentralgewalt stattfinden, welche – idealtypisch im Sinne Max Webers gesprochen⁴ – als formal übergeordneter, material überlegener und dabei zugleich unparteiischer Dritter agiert. Entsprechend stellt der vorliegende Beitrag Überlegungen dazu an, welche Formen solcher akephaler Konfliktkonstellationen in der Gegenwartswelt zu finden sind, wie diese typologisch zu erfassen sind, und was in ihnen mit Blick auf Konfliktregulation insbesondere durch die Konfliktparteien selbst zu sagen sein könnte. Der Beitrag versteht sich dabei als systematische, theoriegeleitete Skizze aus einer

-
- 1 Wobei die frühere Abgrenzung zur Ethnologie entlang der Linie „westliche“ vs. „nicht-westliche“ Gesellschaften von beiden Seiten her zunehmend aufgehoben wird.
 - 2 Einen interessanten Sonderfall bilden hier „unberührte“ indigene Gemeinschaften etwa in Brasilien; diese könnten mit Blick auf ihre jeweils internen Strukturen und die Interaktion zwischen verschiedenen Gemeinschaften ggf. als akephal charakterisiert werden. Allerdings hängt die Möglichkeit ihrer Existenz in dieser Form wiederum davon ab, dass bzw. in welchem Maß die Zentralgewalt ihnen ebendiese Isoliertheit ermöglicht, indem die von ihnen bewohnten oder genutzten Gebiete geschützt und jegliche Kontaktaufnahme mit ihnen gesetzlich untersagt wird.
 - 3 Einen schönen Überblick über die Umstrittenheit des Gesellschaftsbegriffs in der gesamten Geschichte der Soziologie bietet Schwinn 2011.
 - 4 Weber 1964[1921], 39; ausführlich unten zitiert.

soziologischen Perspektive – er kann und will weder selbst eine empirische Untersuchung der behandelten Phänomene liefern noch auch nur beanspruchen, die interdisziplinäre theoretische und empirische Literatur zu ihnen aufgearbeitet zu haben.

2 Begriffliche Grundlegungen

Erforderlich sind entsprechend zunächst begriffliche und konzeptionelle Klärungen: des Konfliktverständnisses (1), des Begriffs der Konfliktregulation (2) und der Kontrastrolle einer konfliktregulierenden Zentralgewalt (3).

Ad 1. In diesem Beitrag wird von einem Konfliktbegriff ausgegangen, der in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus und Georg Simmels steht. Konflikt wird gefasst als im Kern in einem Bedeutungsgegensatz bestehend: in einer Differenz spezifischer Bedeutungen, welche von den Konfliktparteien – seien diese Individuen oder Kollektive unterschiedlichster Verfasstheit – als unvereinbar definiert wird.⁵ Offen ausgetragen wird ein Konflikt dann, wenn dieser Bedeutungsgegensatz zur Grundlage von Handlungen der Konfliktparteien und insbesondere von wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen, d. h. Interaktionen miteinander, wird. Diese Handlungen sind keineswegs notwendigerweise konfrontativer Art oder gar gewaltsam – vielmehr können Konflikte auch kooperativ ausgetragen werden, indem etwa trotz Uneinigkeit nach einer Verständigung oder einer Lösung des Konflikts gesucht wird.⁶ In irgendeiner Weise „problematisch“ ist dann keineswegs das Vorliegen eines Konflikts als solchem – im Gegenteil bezeichnet Simmel den Konflikt ebenso als eine Form der Vergesellschaftung wie „harmonische“ Formen der Verbindung zwischen Individuen oder Gruppen⁷ und betont entsprechend seine alltägliche Normalität als unhintergehbarem, falls nicht notwendigem, Bestandteil des sozialen Lebens:

So dürfte es keine soziale Einheit geben, in der die konvergierenden Richtungen der Elemente nicht von divergierenden unablässig durchzogen wären. Eine Gruppe, die schlechthin zentripetal und harmonisch, bloß „Vereinigung“ wäre, ist nicht nur empirisch unwirklich, sondern sie würde auch keinen eigentlichen Lebensprozeß aufweisen⁸.

Neben dem „Lebensprozeß“ geben Konflikte, indem sie zwischen Individuen bzw. Gruppen Abstand herstellen oder erhalten und derart ein Gegengewicht zu den vereinigenden Tendenzen bilden, der Gesellschaft erst eine Struktur – und machen sie überhaupt erst erträglich.⁹ Problematisch sind dann allenfalls bestimmte Austragungsformen von Konflikten: nämlich solche, die ein Weniger an Vergesellschaftung bedeuten, als bereits erreicht war.¹⁰ Dies lenkt den Blick vor allem auf Formen konfrontativen Konfliktaustrags, d. h. des Versuchs, sich gegenüber dem Anderen (dem „Gegner“) durchzusetzen, ihm den eigenen Willen aufzuzwingen. Besonders im Fokus stehen hier gewaltsame und massiv gewaltsame, insbesondere kriegerische Formen des Konfliktaustrags dort, wo bereits nichtgewaltsame Vergesellschaftung erreicht war.¹¹ Daraus aber folgt, dass eine konfliktfreie Gesellschaft oder auch noch konsequente, dauerhafte Konfliktvermeidung in konkreten Beziehungen nicht möglich ist; auch eine Konfliktbeendigung im engeren Sinn ist zumindest sehr schwierig.¹² Beides allerdings ist zur Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen (und selbst *guter* sozialer Beziehungen) auch nicht zwingend erforderlich.

5 Außer den Konfliktparteien, deren Antagonismus den Konflikt erst konstituiert, bewegen sich Akteure in zahlreichen weiteren Rollen (Unterstützer, Interveneure, Beobachter...) in der „Konfliktarena“ (vgl. systematisch Mayer 2019, 164–166).

6 Vgl. zu diesem Konfliktbegriff und seinen Implikationen ausführlich Mayer 2019, 133–146 und 195–199.

7 Simmel 1992a[1908], 284.

8 Simmel 1992a[1908], 285.

9 Simmel 1992a[1908], 288 f.

10 Vgl. Simmel 1992a[1908], insbes. 295 und 302, sowie Menzel 2007, 7.

11 Krieg zwischen Gruppen, die zuvor keinerlei Interaktion miteinander hatten, ist für Simmel analytisch ein Mehr an Vergesellschaftung (Simmel 1992a[1908], 302 f.).

12 Imbusch 2010, 150.

Ad 2. Vielmehr ist entscheidend, ob es gelingt, eine *Eskalation* des Konfliktaustrags, welche diesen hin zu einem zunehmend konfrontativen und insbesondere zu einem gewaltsamen oder gar kriegerischen Austrag führt, zu vermeiden oder wenigstens schnellstmöglich zu revidieren. Dies ist allerdings leichter gesagt als getan, da Eskalation auch unintendiert und sogar dann geschehen kann, wenn alle Parteien versuchen, eine solche zu vermeiden.¹³ Folglich gelingt die Vermeidung von Eskalation dann leichter, wenn bereits etablierte gewaltvermeidende Austragungswege bestehen (wie etwa das deutsche System der Tarifpartnerschaft,¹⁴ allgemein zugängliche Schlichtungsinstanzen oder allgemein zugängliche und verlässlich funktionierende Gerichtsverfahren); im Idealfall ermöglichen diese eine (temporäre) Einigung über den Konfliktgegenstand oder auch sein Irrelevant-Werden¹⁵ bzw. wenigstens eines Teils des Konfliktgegenstandes. (Entsprechend bietet die tatsächliche oder als drohend wahrgenommene Eskalation von Konflikten auch immer wieder Anlass dazu, solche Institutionen zu modifizieren oder ggf. auch erst zu etablieren.) Dies aber bedeutet nicht *Konfliktvermeidung*, sondern vielmehr eine Art der *Konfliktregulierung*. Daher wird in diesem Beitrag der Begriff der Konfliktregulierung dem der Konfliktvermeidung und -beendigung vorgezogen.

Ad 3. Weber definiert den Staat – freihändig formuliert – als zentrale Herrschaftsinstanz mit Gewaltmonopol:

Politischer Verband soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geographischen Gebiets kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden.

Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.¹⁶

Eine solche zentrale Herrschaftsinstanz ermöglicht eine neue Art der Konfliktregulation, indem sie idealtypisch (!) eine Instanz schafft, die gegenüber allen Konfliktparteien unparteiisch, formal übergeordnet und material, d. h. mit Blick auf Organisationsfähigkeit und Durchsetzungsressourcen, überlegen ist. Am klarsten zeigt sich dies wohl in der Form des Rechtsstreits, dessen Form, wie Simmel hervorhebt,

die gemeinsame Unterordnung unter das Gesetz, die beiderseitige Anerkennung, daß die Entscheidung nur nach dem objektiven Gewicht der Gründe erfolgen soll, die Einhaltung der Formen, die für beide Parteien undurchbrechlich gelten, das Bewußtsein, bei dem ganzen Verfahren von einer sozialen Macht und Ordnung umfaßt zu sein, die ihm erst Sinn und Sicherheit gibt,¹⁷

entscheidend prägt. Abstrahiert man hiervon – schließlich ist die konkrete Form der Regulierung durch die Zentralgewalt zunächst unwesentlich –, so wird als entscheidendes idealtypisches Merkmal von Konflikten „im Schatten einer Zentralgewalt“ ersichtlich, dass die Konfliktparteien ihren Konflikt im Wissen und Bewusstsein darüber austragen, dass sowohl der bzw. die Gegenstände des Konflikts als auch die Form des Konfliktaustrags – das eigene Handeln wie das der anderen Seite – in einem durch die Zentralgewalt auch formal festgelegten, (einigermaßen) konsistenten Rahmen stehen, welchen diese auch durchsetzt. Kurz: der Konflikt findet „im Schatten der Hierarchie“¹⁸ statt und wird durch diesen in seiner Form, seinem Verlauf und seinem Ergebnis mitgeprägt.

13 Vgl. zu unintendierten Folgen intentionalen Handelns grundlegend Robert K. Mertons Überlegungen (Merton 1936). In der (sehr überschaubaren) Literatur zu Konflikteskalation wird teilweise angenommen, dass eine Eskalationstendenz hin zu immer mehr Gewalt Konflikten inhärent bzw. stärker sei als gegenläufige Tendenzen (vgl. etwa Waldmann 2004 und Hübner in diesem Band).

14 Da der Staat hier nach seinen eigenen Regeln nicht direkt eingreifen darf, zugleich aber die Einhaltung der Regeln überwacht bzw. im Fall ihrer Verletzung als Entscheidungs- und Sanktionsinstanz angerufen werden kann, liegt hier keine akephale Konstellation vor.

15 Simmel nennt neben allgemein gebräuchlichen Kategorien wie Sieg und Niederlage, Erschöpfung oder Kompromiss auch den Wegfall des Interesses am Gegenstand und weiteres als Beendigungsweg (Simmel 1992a[1908], 369–382).

16 Weber 1964[1921], 39; Hervorhebungen des Originals weggelassen. Ausführlicher zu einer Weberianischen Theorie des Staates Breuer 1998.

17 Simmel 1992a[1908], 306.

18 Vgl. u. a. Börzel 2008.

Dieser Rahmen hat sowohl eine konstitutive Seite, d. h. er schafft erst die Gegenstände (etwa bei Konflikten um Eigentum im juristischen Sinne um die Gestaltung bestimmter allgemein verbindlicher Regeln) und/oder Konfliktaustragungsformen¹⁹ (wie etwa die Möglichkeit einer Klage vor Gericht), als auch eine regulative Seite: Hinsichtlich der Gegenstände bedeutet dies zunächst, dass bestimmte Gegenstände nicht bzw. nur in bestimmter Art und Weise oder in einem bestimmten Rahmen zwischen gesellschaftlichen Akteuren umstritten sein können, weil grundlegende Aspekte bereits gesetzlich geregelt sind. So erübrigt sich etwa hierzulande eine längere verbale Auseinandersetzung zwischen Eltern über den eventuellen Einsatz gewaltsamer Erziehungsmittel durch das Verbot der körperlichen Züchtigung von Kindern (bzw. den Verweis auf dasselbe); wer dies nicht einhält, riskiert eine Sanktion durch den Staat (nicht: durch den Gegner im Konflikt) – und wer dies verändern will, muss versuchen, eine Änderung der Gesetzgebung zu erwirken. Dies impliziert auch, dass in vielen Fällen nicht der Verlauf der Interaktion der Konfliktparteien, sondern „der Staat“ entscheidet, wer eine konkrete Auseinandersetzung in sachlicher Hinsicht gewinnt (womit allerdings der Konflikt auf der Beziehungsebene keineswegs beendet sein muss)²⁰: wenn etwa Nachlassgerichte in Erbschaftsstreitigkeiten oder Familienrichter in Sorgerechtsangelegenheiten eine Entscheidung treffen. Vor allem aber beschränken die Regeln die Art und Weise, wie der Konflikt legitimerweise ausgetragen werden kann – eine Überschreitung dieser Grenzen ist sanktionsbewährt bzw. führt (zumindest potentiell) dazu, dass die fragliche Konfliktpartei ihrerseits mit dem Staat in Konflikt gerät. Derart entsteht für alle Konfliktparteien ungeachtet der grundlegenden Unsicherheit über den Konfliktverlauf und -ausgang, den wechselseitiges konfrontatives Handeln notwendigerweise erzeugt – schließlich ist es ja eben ein Handeln, das darauf zielt, die Pläne des anderen zu durchkreuzen²¹ –, eine gewisse grundlegende Erwartungs- und Handlungssicherheit.

Dies setzt aber voraus, dass die Zentralinstanz eine spezifische Position einnimmt: die eines unparteiischen Dritten, der dabei – dies impliziert letztlich die Rede vom „Dritten“²² – weder gänzlich indifferent gegenüber der Tatsache eines Konflikts ist, der über alltägliche Kleinigkeiten hinausgeht, noch sich mit Bezug auf diesen gänzlich passiv verhält.²³ Dies legt den Staat nicht auf eine ganz bestimmte Rolle fest, sondern nur auf ein Rollenspektrum: Er kann lediglich eine Art Schiedsrichter sein, d. h. die Einhaltung der Regeln überwachen und ggf. Übertretungen sanktionieren; er kann ein Richter in der Sache sein, d. h. entscheiden, wer inwiefern mit seinen Ansprüchen hinsichtlich des Konfliktgegenstands im Recht ist; er kann ein Mediator, vielleicht auch ein „mediator with muscle“²⁴ sein, d. h. als Schlichter agieren, der den Schlichtungsanspruch ggf. tatsächlich durchzusetzen vermag; oder als Interveneur handeln, der auf die Form des Konfliktaustrags direkt einwirkt, indem er etwa die Streitenden trennt und dann ggf. weitere Schritte zur Konfliktregulierung oder gar -lösung einzuleiten sucht. Kurz: Mit der Position des unparteiischen Dritten sind verschiedene Grade der Involviertheit vereinbar, die unterschiedliche Rollen konstituieren.

Ausgeschlossen werden allerdings in dieser idealtypischen Konstruktion einerseits die passiven Rollen des gänzlich Außenstehenden und des bloßen Beobachters, und andererseits die parteiischen Rollen einer Konfliktpartei oder – schwächer – eines Unterstützers einer Konfliktpartei. Faktisch allerdings impliziert das Vorhandensein einer Zentralinstanz keineswegs zwingend, dass diese Konflikte in einer der möglichen Rollen eines unparteiischen Dritten reguliert; vielmehr besteht sowohl die Möglichkeit der völligen Passivität als

19 Dies reicht von der Möglichkeit des Rechtsstreits zwischen Individuen und/oder der Möglichkeit, dass erwirkte Urteile auch durchgesetzt werden, über die freie Meinungsäußerung in Wort, Schrift und symbolischem Handeln (wie etwa Demonstrationen) bis hin zur Möglichkeit der Mitwirkung am politischen Prozess einschließlich eines friedlichen Machtwechsels (wie auch immer all diese Möglichkeiten konkret ausgestaltet sein mögen).

20 Vgl. Simmel dazu, dass der „Wegfall des Streitobjekts“ keineswegs zwingend ein Ende des Streits bedeutet, weil die Konfliktparteien emotional und in der Interaktion miteinander noch im Konflikt gefangen sein können (Simmel 1992a[1908], 372 f.).

21 Mayer 2019, u. a. 76.

22 Wegweisend Simmel 1992b[1908].

23 Ein Staat, der als Akteur dem Weberianischen Begriff der Institution „Staat“ gerecht wird, hat eigentlich ein intrinsisches Interesse daran, Konflikte eines gewissen Ausmaßes zu regulieren, da diese stets zumindest das Potential haben, sich zu einer Bedrohung der seitens des Staates gesetzten Ordnung, falls nicht des staatlichen Herrschaftsanspruchs als solchem, auszuweiten.

24 Zur Debatte um „mediation with muscle“ zusammenfassend Wallenstein/Svensson 2014, 319.

auch die der Einnahme einer parteiischen Position. Passivität sowohl einer durchsetzungsfähigen als auch einer nur formal vorhandenen Zentralinstanz konstituiert akephale Konfliktkonstellationen verschiedenen Typs (siehe dazu ausführlich unten). Parteilichkeit des Staates dagegen konstituiert im schwächeren Fall einen asymmetrisch verzerrten Konflikt zwischen gesellschaftlichen Akteuren: Wenn der Staat als offener oder verdeckter Unterstützer einer Seite fungiert, bedeutet dies einen Vorteil dieser Seite mit Blick auf die Ressourcenmobilisierung²⁵ (hinsichtlich Menge, Leichtigkeit oder Dauerhaftigkeit) und/oder einen *bias* des „Rahmens“, der eigentlich neutral sein sollte, etwa in Gerichtsverfahren oder gar in Gesetzgebungen, die sich zum Vorteil dieser Seite oder Nachteil der anderen auswirken.²⁶ Im stärkeren Fall konstituiert das Einnehmen der Rolle einer Konfliktpartei durch den Staat selbst das, was in der politikwissenschaftlichen Subdisziplin der Internationalen Beziehungen klassischerweise als innerstaatlicher Konflikt oder im Fall der hochgewaltsamen Eskalation als Bürgerkrieg gefasst wird: die Auseinandersetzung zwischen einem Staat und einer (oder mehreren) nichtstaatlichen (bewaffneten) Gruppen. Dies kann explizit *nicht* als akephale Konfliktkonstellation gelten: Hier handelt es sich nicht um einen „Konflikt in Abwesenheit einer Zentralgewalt“, sondern vielmehr um einen „Konflikt mit der (bzw. gegen die) Zentralgewalt“.²⁷

3 Eine tentative Typologie akephaler Konfliktkonstellationen

Auf der Basis der obigen Ausführungen lassen sich akephale Konfliktkonstellationen definieren als Konflikte in Abwesenheit einer Zentralgewalt, die konfliktregulierend als überlegener und unparteiischer Dritter agiert. Daraus lassen sich wiederum verschiedene idealtypische Formen akephaler Konfliktkonstellationen ableiten. Eine erste Unterscheidung lässt sich dabei anhand des Kriteriums ziehen, ob es überhaupt für die fraglichen Konstellationen *formal* einen solchen Dritten gibt. Auf der anderen Seite dieser ersten, grundlegenden Unterscheidung steht die Konstellation, in der zwar formal ein Staat für die Konfliktregulation zuständig wäre, jedoch faktisch für diese Rolle nicht zur Verfügung steht.

3.1 Formal akephale Konfliktkonstellationen: zwischenstaatliche Konflikte und Konflikte in staatsfreien Räumen

In einer Zeit, in der (fast) die gesamte Erde von Staatlichkeit überformt ist, bleiben für die formale Abwesenheit eines solchen letztlich nur zwei Möglichkeiten: Zum einen das internationale Staatensystem selbst, das gerade von der *Abwesenheit* einer allen Staaten formal übergeordneten und material überlegenen Zentralgewalt geprägt ist. Die grundlegende Anarchie des Staatensystems²⁸ wird durch internationale Verträge, Institutionen und Organisationen einschließlich der Vereinten Nationen, die die zwischenstaatlichen Beziehungen rechtlich überformen, nur gelindert, nicht aufgehoben, da ihre Durchsetzung nicht durch einen eigenen „Erzwingungsstab“ im Sinne Webers gedeckt und daher letztlich nur kontingent ist; und auf der anderen Seite ist der Einsatz der überlegenen militärischen Kapazitäten von Supermächten nur dann, wenn sie mit Mandat der Vereinten Nationen handeln, völkerrechtlich gedeckt. Daher können zwischenstaatliche Konflikte *per se* als eine Form akephaler Konfliktkonstellationen bezeichnet werden.

Zum anderen lassen sich solche nicht-zwischenstaatlichen Konflikte – also: entweder zwischen zwei oder mehreren nichtstaatlichen Akteuren oder einem bzw. mehreren staatlichen Akteur(en) und einem oder mehreren nichtstaatlichen Akteur(en)²⁹ –, die in Gebieten ausgetragen werden, die nicht der

25 Vgl. zur Bedeutung der Fähigkeit zur Ressourcenmobilisierung McCarthy/Zald 1977.

26 Sei es im Sinne Karl Marx' zugunsten der (ökonomisch) herrschenden Klasse, einer bestimmten Ethnie (vgl. dazu u. a. von Trotha 2000) oder anders konstituierter Eliten – schließlich entsteht der Staat Charles Tilly zufolge letztlich als Folge organisierter Kriminalität (Tilly 1985).

27 Empirisch allerdings ist die Abgrenzung teilweise schwierig, da durchaus Mischtypen auffindbar sind: Etwa da, wo die Zentralgewalt gelegentlich – aber keineswegs kontinuierlich und auch nicht mit voller Kraft – auf der Seite einer Konfliktpartei in einen im Wesentlichen zwischen sozialen Gruppen ausgetragenen Konflikt eingreift.

28 Vgl. grundlegend den von Kenneth Waltz zu Zeiten des Kalten Krieges begründeten Neorealismus (Waltz 1979).

29 Konflikte entsprechen empirisch keineswegs immer (falls nicht: eher selten) der alltagsweltlichen Annahme einer dyadischen Konstellation (vgl. zu innerstaatlichen kriegerischen Konflikten u. a. Findley/Rudloff 2012).

Jurisdiktion eines Staates unterliegen, als ein Typ formal akephaler Konfliktkonstellationen bezeichnen. Konkret betrifft dies eventuelle Auseinandersetzungen in der Antarktis als staatsfreiem Kontinent, aber auch in internationalen Gewässern, dem internationalen Luftraum sowie ggf. im Weltall. Allerdings sind all diese Räume zwar *staatsfrei*, aber durchaus nicht *rechtsfrei*, wie etwa seerechtliche Regelungen (internationales und privates Seerecht) zeigen. Jedoch hängt die Befolgung entsprechender Regeln letztlich vom *goodwill* der Akteure selbst ab: In Ermangelung einer überlegenen Zentralgewalt (die Vereinten Nationen verfügen eben nicht selbst über einen „Erzwingungsstab“ im Sinne Webers, sondern sind etwa für Friedensmissionen auf Truppenkontingente ihrer Mitgliedsstaaten angewiesen) kann eine Ahndung von Verstößen nicht gewährleistet werden. Damit lassen sich *formal akephale Konflikte* als erster Typ akephaler Konfliktkonstellationen identifizieren, mit den beiden Subtypen *zwischenstaatliche Konflikte* resp. *internationale Staatenkonflikte* und *Konflikte in internationalen oder extraterrestrischen Räumen*.

3.2 Material akephale Konstellationen

Auf der anderen Seite der Unterscheidung entlang der Frage nach formal vorhandener Staatlichkeit stehen all die Fälle, in denen zwar formal ein Staat für die Konfliktregulation zuständig wäre, jedoch *faktisch* bzw. *material* diese Rolle nicht ausübt. Dafür sind, abstrakt betrachtet, drei Gründe möglich: dass nämlich der fragliche Staat³⁰ diese Position nicht einnehmen *kann*, nicht *will* oder nicht *soll*.

3.2.1 Unfähigkeit: Konflikte in schwachen Staaten

Die Möglichkeit des Nicht-Könnens – der mangelnden Kapazitäten, die zu einer Handlungsunfähigkeit in den relevanten Bereichen führen – verweist auf die (politikwissenschaftliche) Debatte um „schwache Staaten“.³¹ Im Zentrum des Konzepts steht dabei die Unfähigkeit der Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols zumindest in Teilen des Hoheitsgebiets gegen massive Herausforderungen; empirisch reicht die Varianz von einer völligen Abwesenheit staatlicher Sicherheitskräfte in den fraglichen Gebieten bis hin zu einer Präsenz, die jedoch aufgrund zahlenmäßiger Schwäche, mangelnder Ausrüstung und/oder Mängeln in der Ausbildung und Vorgehensweise faktisch wirkungslos bleibt. In einem weiteren Sinne betrifft es Unfähigkeit der gesamten Exekutive und/oder Judikative, staatliche Regeln durchzusetzen und Verstöße gegen die Rechtsordnung zu ahnden, sei es partiell oder im Ganzen.³² Damit aber sind die gewaltvermeidenden Verfahren der Konfliktregulation, die in der staatlichen Institutionenordnung angelegt sind, zumindest partiell (sei es für bestimmte Regionen, für bestimmte gesellschaftliche Bereiche, mit Blick auf bestimmte soziale Gruppen oder anderes) außer Kraft gesetzt.

In Abwesenheit eines verlässlich funktionierenden institutionellen Rahmens der Konfliktregulation aber steigt das Risiko einer auch gewaltsamen Eskalation erheblich. Dies gilt sowohl im Kleinen und Privaten – etwa wenn einzelne Individuen sich gezwungen sehen, zur Wahrung eigentlich gesetzlich garantierter persönlicher Rechte zur Selbsthilfe zu greifen – als auch und mit besonders gravierenden Folgen im Größeren: So besteht sowohl ein Möglichkeitsspielraum für die gewaltsame Aneignung ökonomischer Vorteile oder lokaler Macht³³ als auch der gewaltsamen Eskalation sozialer oder politischer Konflikte. Denn wenn in einer wie auch immer konstituierten Gruppe, die bestimmte rechtliche, politische oder soziale Gegebenheiten kritisiert und für illegitim hält, die Überzeugung entsteht, dass sie sich auf den etablierten Austragungswegen kein Gehör verschaffen können und friedliche Proteste o. ä. wirkungslos

30 Aus Vereinfachungsgründen außer Acht bleiben soll hier der Spezialfall eines transnationalen Konflikts zwischen mehreren nichtstaatlichen Gruppen, in dem keiner der betroffenen Staaten eingreift.

31 Grundlegend Holsti 1996; kritisch zu der daraufhin entstehenden „ausufernden Debatte“ Schlichte 2005; und soziologisch-relativierend Tilly 1985 zu den Kontingenzen des Staatsbildungsprozesses sowie von Trotha 2000 zu Gegenwart und Zukunft des Staates.

32 Vgl. auf der Basis eines recht breiten Begriffs von „Staatsversagen“ zu einer Differenzierung von Subtypen je nachdem, in welchen und wie vielen Kernfunktionen die betroffenen Staaten „versagen“, Schneckener 2004, 11 f.

33 Vgl. die Debatten um „Neue Kriege“ und „Kriegsökonomien“ (wegweisend Kaldor 1999 resp. Collier/Hoeffler 2000).

sind, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass zumindest ein Teil der Trägergruppe³⁴ zu dem Schluss kommt, dass es konfrontativerer, falls nicht gewaltsamer oder massiv gewaltsamer Handlungsweisen bedürfe.³⁵ Ein Indiz dafür bildet die hohe Zahl von über längere Zeit andauernden gewaltsamen sozialen und politischen Konflikten in „schwachen Staaten“.³⁶ Diese spezifische akephale Konstellation kann als „akephal durch Unvermögen“ bezeichnet werden.

3.2.2 Unwilligkeit: Staatliche Indifferenz gegenüber innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen

Von der *Unfähigkeit* zumindest idealtypisch klar zu unterscheiden ist die *Unwilligkeit*, d. h. die politische oder administrative Entscheidung dazu, bestimmte Konflikte nicht zu regulieren. (Idealtypischerweise ist dies der Fall, obwohl die Konfliktparteien eine solche Regulierung wünschen, sodass dieser Typ auch klar von dem dritten Idealtyp der gewollt akephalen Konstellation unterschieden ist. Dazu siehe unten.)

Eine solche Nicht-Regulierung kann auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen – in aufsteigender Ordnung hinsichtlich der Reichweite: Indem (für den Fall oder Typ) von der Durchsetzung relevanter rechtlich geltender und administrativ implementierter³⁷ Regeln abgesehen wird; indem relevante formal geltende Gesetze administrativ gar nicht erst oder nicht mehr implementiert werden; indem bestimmte Formen von Konflikten entweder auf der Ebene von Verwaltungsvorschriften oder bereits auf der Gesetzesebene von der Geltung der fraglichen Gesetze ausgenommen sind (explizit oder implizit, indem sich etwa hinter bestimmten formalen Zugangserfordernissen ein faktischer Ausschluss verbirgt)³⁸, obwohl die Phänomene darunter subsumiert werden könnten;³⁹ oder indem ganze Bereiche in einer Weise ungeregelt bleiben, dass übergeordnete Rechtsgrundsätze faktisch kaum zur Anwendung kommen. Je nachdem, auf welcher Ebene die Unwilligkeit ansetzt, bleiben auf der Seite der fraglichen Konflikte lediglich konkrete Fälle oder aber ganze Klassen von Konflikten ungeregelt.

Gründe und Begründungsfiguren für derartige Nicht-Regulierung dürften empirisch von nahezu unendlicher Varianz sein.⁴⁰ Etwas abstrakter betrachtet, kann eine erste zentrale Begründungsfigur in der Erklärung von Nicht-Zuständigkeit liegen. Hier ermöglicht insbesondere die Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Behörden eine „Kumulation von Nichtzuständigkeit“ trotz eigentlich klarer Zuständigkeit „des Staates“. Ein zweites Muster dürfte im Verweis auf mangelnde Kenntnis bestehen. Die eingangs gewählte Formulierung von einer *Entscheidung* zur Untätigkeit setzt zwar voraus, dass eine Kenntnis über die fraglichen Konflikte vorliegt, und scheint daher mangelnde Kenntnis als Fall intentionaler Nicht-Regulierung auszuschließen. Allerdings kann eine erkennbare Unwilligkeit, überhaupt fundiertes Wissen in

34 Im Sinne Webers, vgl. grundlegend Weber 1988[1920], u. a. 195.

35 Vgl. grundlegend für soziale Proteste Blumer 1978, 45–49; darauf aufbauend allgemeiner Mayer 2019, 293–295 und 304–311.

36 Vgl. dazu das vom *Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung* herausgegebene jährliche *Conflict Barometer* im Zeitverlauf.

37 Die rechtliche Geltung eines Gesetzes ist von seiner administrativen Implementation zu unterscheiden, da letzteres nur in der Theorie zwingend auf ersteres folgt. Vgl. für Deutschland wegweisend Scharpf et al. 1976 („Politikverflechtungsfälle“).

38 So stellen beispielsweise Wahlgesetze in US-Staaten, die einen Pass oder Führerschein als Identitätsnachweis für die Registrierung als Wähler erfordern, faktisch eine höhere Hürde für die afroamerikanische Minderheit als für Weiße dar, da erstere seltener darüber verfügen. Auch nach der jüngsten Präsidentschaftswahl erlassene Gesetze in republikanisch regierten Bundesstaaten, nach denen etwa Wartenden in Schlangen vor Wahlbüros von Dritten keine Getränke gegeben werden dürfen, stellen angesichts der geringeren Zahl von Wahlbüros in ökonomisch benachteiligten Vierteln, die zumeist überproportional oft von Minderheiten bewohnt werden, faktisch eine Maßnahme des Konfliktaustrags gegen die Demokratische Partei dar, da Minderheitenangehörige häufiger dazu tendieren, diese zu wählen.

39 Ein Beispiel wäre z. B. das „Züchtigungsrecht“ des Ehemannes in Bezug auf „seine“ Frau und Kinder, welches eine Ausnahme vom sonst geltenden Verbot von Gewalthandlungen durch Bürger darstellt; insofern dies auf die gesellschaftliche bzw. politische Frage der Geschlechter- und Generationenverhältnisse verweist, ist es keine „rein private Angelegenheit“ und vermag daher im mindesten als Analogie dienen.

40 Mit Blick auf Gründe dürfte Axel Pauls so nüchterne wie ernüchternde Einschätzung zutreffend sein: „Zunächst und heute wieder kommt es den Staaten darauf an, nur diejenige innergesellschaftliche Gewalt zu unterdrücken, die ihren unmittelbaren militärischen und wirtschaftlichen Interessen zuwiderläuft. Inwieweit Gesellschaftsmitglieder oder innergesellschaftliche Gruppen auf Gewalt zurückgreifen, um ihre internen Konflikte zu lösen, war und – schaut man etwa auf die Duldung brutaler Bandenkriege in den Armutsgebieten unserer Großstädte – ist dabei häufig zweitrangig“ (Paul 2005, 253).

bestimmten konflikträchtigen Feldern zu erlangen, als eine Form der Unwilligkeit der Konfliktregulierung verstanden werden, die sich jedoch als solche zu verschleiern sucht. Eine dritte Figur wäre die Behauptung, nichts tun zu *können* („uns sind die Hände gebunden“), obwohl diese Behauptung zumindest im Vergleich mit Tätigkeiten in durchaus ähnlich gelagerten Fällen oder Fallklassen fragwürdig erscheint.⁴¹ So oder so ist davon auszugehen, dass die rhetorisch angeführte Begründung der Nichtregulierung relativ unabhängig von den empirischen Gründen der Regulierungsunwilligkeit variiert.⁴²

Was auch immer der Grund und was die Begründung für die Untätigkeit des Staates in Sachen Konfliktregulation sein mag – das Ergebnis ist eine akephale Konstellation, die als „akephal durch Unterlassung“ bezeichnet werden kann.

3.2.3 Unerwünschtheit: Konflikte in der Illegalität

Während sich Unfähigkeit und Unwilligkeit zu staatlicher Konfliktregulation direkt auf den Staat beziehen, ist die Konstellation der Unerwünschtheit staatlicher Konfliktregulation aus der Perspektive der Konfliktparteien auf den Staat gerichtet. Anders als in den ersten beiden Konstellationen, die unabhängig von den Bedürfnissen und Wünschen der Konfliktparteien sind – es ist sowohl denkbar, dass diese ein regulierendes Eingreifen des Staates geradezu herbeisehnen (was den Idealtyp der Unwilligkeit oder Unfähigkeit bedeuten würde), als auch, dass ihnen dessen Passivität höchst gelegen kommt oder gar von ihnen selbst mit verursacht wurde (und alles Mögliche dazwischen) –, sind es hier die Konfliktparteien selbst, die die akephale Situation herbeiführen. Sie sind es, die keinerlei staatliche Einmischung oder Regulierung in ihren Konflikt und in die Art und Weise, in der sie diesen austragen, wünschen, und durch die Art ihres Handelns eine solche zu vermeiden suchen.

Mit der Abwesenheit staatlicher Konfliktregulation sind allerdings potentiell erhebliche Nachteile für die Konfliktparteien selbst verbunden (bzw. eine Abwesenheit der Vorteile, die diese bietet): etwa eine erhöhte Anfälligkeit für gewaltsame Eskalationen und damit auch ein erhöhtes Risiko der erheblichen körperlichen Schädigung der direkten Konfliktbeteiligten, eine erhöhte Unberechenbarkeit gegnerischen Konflikthandelns und eine erhöhte Schwierigkeit einer dauerhaften und verlässlichen Beilegung. Entsprechend drängt sich die Frage auf, weshalb Akteure gerade unter der Bedingung des Involviertseins in einen Konflikt die Abwesenheit staatlicher Regulierung wünschen sollten – und zwar *alle* Konfliktparteien, denn anderenfalls ent- bzw. bestünde keine akephale Konstellation.

Sucht man zur Beantwortung dieser Frage nach Beispielen, so drängt sich zumindest dem popkulturell geschulten Denkenden das der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen mafösen Gruppen oder allgemeiner Gruppen im Feld der organisierten Kriminalität (ob nun Rockerbanden im Zuhältermilieu, Gangs von Drogendealern oder der derzeit medial so intensiv diskutierten „Clankriminalität“) geradezu auf: Für wen das Operieren in der Illegalität konstitutiv ist, der hat durch ein Eingreifen des Staates in einen sehr bedrohlichen Konflikt tendenziell mehr zu verlieren als durch einen vollständig klandestinen Austrag desselben. Aber auch in anderen gesellschaftlichen „Wertsphären“⁴³ sind solche gewollt akephalen Konstellationen denkbar: Etwa bei organisierten Massenschlägereien im Hooligan-Milieu, das im Übergangsbereich zwischen Sport und Kriminalität angesiedelt werden kann; in extremen Teilen des politischen Feldes, sei es in der (teils gewaltsamen) Auseinandersetzung zwischen verschiedenen politisch-ideologischen Lagern oder in der internen Auseinandersetzung innerhalb solcher Gruppierungen bzw.

41 Dies verweist natürlich darauf, dass auch staatliche Kapazitäten begrenzt sind und damit die Notwendigkeit zur Prioritätensetzung einhergeht, womit ein spezieller Mischtyp zwischen Unfähigkeit und Unwilligkeit erkennbar wird. Entsprechend wäre viertens „das interessiert uns nicht“ ein weiterer grundlegender Begründungstyp – der sich aber empirisch wohl eher selten finden lassen dürfte, zumindest nicht da, wo staatliche Stellen sich in irgendeiner Form von Rechenschaftspflicht sehen.

42 Dabei ist zu berücksichtigen, dass staatliches Handeln in einer interaktionistischen Perspektive nicht das Handeln eines unitarischen Akteurs ist, sondern als komplexer Prozess mit Beteiligung sowohl synchron als auch diachron unterschiedlicher Stellen und Personen verstanden werden muss. Damit wiederum geht die Möglichkeit des Zusammenspiels ganz unterschiedlicher – auch durchaus: widersprüchlicher – Motive einher.

43 Weber 1964[1921], 528.

Bewegungen, die aus ihrer politischen Ideologie heraus den Staat ablehnen;⁴⁴ oder im religiösen Bereich etwa im Kontext von abgeschotteten Sekten.

Abstrakter gefasst, handelt es sich um Gruppen (oder ganze soziale Bereiche)⁴⁵, in denen die Akteure beanspruchen, ihre „internen Angelegenheiten“ und/oder die Beziehungen zu anderen Akteuren im selben Bereich *selbst*, ohne staatliche Beteiligung oder staatliches Eingreifen, „nach innen“ allgemeinverbindlich zu regeln. Dies impliziert nicht zwingend eine grundsätzliche und allgemeine Konkurrenz zum Staat, aber doch den Versuch, den Bereich staatlichen Handelns und den Geltungsbereich staatlicher Regeln (einschließlich des staatlichen Gewaltmonopols) in bestimmten sozialen und/oder geographischen Räumen zu beschneiden. Diese Räume können zufälligerweise koinzidieren mit Räumen, in denen „der“ Staat gar nicht handeln (bzw. konkreter: nicht konfliktregulierend agieren) möchte, sodass hier eine Art Mischtyp mit akephalen Konstellationen durch Unterlassen vorliegt; sie können aber eben just auch Räume sein, in denen der Staat in Gesetz und Handlung sein Gewaltmonopol und die verbindliche Gestaltungskompetenz beansprucht.

Letzteres ist nicht nur der Idealtyp einer gewollt akephalen Konfliktkonstellation, sondern auch der empirisch und konflikttheoretisch spannendere Fall: Er impliziert, dass die Konfliktparteien hier bei allem Antagonismus auch ein doppeltes *gemeinsames Interesse* haben – nämlich das primäre Interesse an einem illegalen Betätigungsfeld, mit dem das sekundäre Interesse, der Staat möge sich auch aus diesbezüglichen Konflikten heraushalten, einhergeht. Dieses gemeinsame Interesse aber können sie nur verwirklichen, wenn und insofern sie gerade dann, wenn sie miteinander im Konflikt stehen, miteinander kooperieren, um den Konflikt(-austrag) vor den Augen des Staates verborgen zu halten – und dies umso mehr, je stärker der Konflikt eskaliert. Paradoxer- bzw. im Wortsinn perverserweise wächst also die Kooperationsnotwendigkeit mit steigender Intensität des Konflikts. (*Nota bene*: Dies bedeutet nicht, dass die Interessenlage und/oder Situationsdefinition⁴⁶ aller beteiligten Personen dem stets entsprechen müssten – und daher werden jenseits dieses „Grundinteresses“ auch Institutionen benötigt, die die akephale Konstellation im Konflikt stabilisieren.)

4 Konfliktregulation und Eskalationsvermeidung in akephalen Konfliktkonstellationen

Wenn nun Konflikte zwar nicht per se problematisch sind, aber es durchaus eine Herausforderung sein kann, sie in geregelten, gewaltvermeidenden Bahnen zu halten bzw. wieder in diese hineinzulenken, dann stellt sich in akephalen Konstellationen – d. h. wenn aus welchen Gründen auch immer kein Staat die Aufgabe der Konfliktregulation übernimmt – die Frage, wie diese Konflikte denn nun reguliert werden können. Grundsätzlich kann dies entweder durch die Konfliktparteien selbst oder durch Dritte geschehen; im Folgenden soll der Schwerpunkt auf der Selbstregulation durch die Konfliktparteien liegen. Es soll dabei nicht um die im Rahmen dieses Bandes auch aufgeworfene und höchst anspruchsvolle Frage gehen, wie Konflikt in positive Reziprozität verwandelt (und damit letztlich beendet) werden kann, sondern lediglich darum, wie es gelingen kann, den Konfliktaustrag so zu regulieren, dass es gelingt, eine eventuelle Eskalation zu vermeiden, und wenn dies nicht gelingt, wenigstens einzudämmen oder gar zu revidieren. Denn wenn Konflikte, wie eingangs ausgeführt, eine gewisse inhärente Eskalationstendenz aufweisen (oder zumindest: eine Eskalation viel leichter auf unintendierte Weise geschieht als ein verständigungs- oder lösungsorientierter Austrag), und der Staat in akephalen Konfliktkonstellationen die Aufgabe der Konfliktregulation nicht übernimmt, dann sind akephale Konflikte *ceteris paribus* in besonderer Weise eskalationsanfällig.

44 Aktuell in Deutschland etwa die „Reichsbürger“.

45 In welchen differenzierungstheoretischen Begriffen („Wertsphäre“ mit Weber, „Feld“ mit Bourdieu etc.) man auch immer diese fassen mag.

46 Menschen handeln in der Perspektive pragmatistischer bzw. symbolisch-interaktionistischer Theorien stets in einer Situation, aber auf Grundlage ihrer Interpretation und Bewertung derselben („Situationsdefinition“); vgl. systematisierend Mayer 2019, 54–69.

4.1 Grundsätzliche Überlegungen zur Selbstregulation durch die Konfliktparteien

In einer pragmatistisch informierten Perspektive erfolgt Selbstregulation spontan (im Sinne einer „emergenten Organisation“⁴⁷) oder aber im Gegenteil durch Rückgriff auf etablierte Verfahren.⁴⁸ Begreift man diese Unterscheidung als idealtypische, wird erkennbar, dass es bei der Frage nach Etabliertheit bzw. Emergenz um eine graduelle, nicht um eine kategorische Unterscheidung geht. Entsprechend entsteht ein Fächer an Möglichkeiten in einem Feld von mehr oder weniger Regulation einerseits und – umso bedeutsamer, je größer das Maß an Regulation ist – hinsichtlich der Art der Regulation auf einem Kontinuum von emergent bis hochetabliert andererseits.

Die Möglichkeit eines Rückgriffs auf etablierte Formen der Konflikt-Selbstregulation durch die Konfliktparteien ist am ehesten da zu erwarten, wo die akephale Konstellation selbst etabliert ist. Denn wo sich Akteure ganz unerwartet in einem Konflikt miteinander wiederfinden, der nicht durch den Staat (oder eine andere dritte Partei) reguliert wird, sodass just jene Verfahren der Konfliktregulation, auf deren *Möglichkeit* zumindest sich zu verlassen die Akteure gewohnt sind, nicht zur Verfügung stehen, da ist auch die Wahrscheinlichkeit groß, dass für sie keine alternativen Formen der Konfliktregulation verfügbar sind. Schließlich genügt es nicht, dass einer der Konfliktparteien ein solches Verfahren bekannt oder vertraut ist – vielmehr muss bzw. müssen die andere(n) Konfliktpartei(en) gleichermaßen bereit sein, sich auf dasselbe einzulassen. Es scheint aber unwahrscheinlich, dass sich eine Konfliktpartei auf ein vom Gegner (!) vorgeschlagenes, aber ihr selbst unbekanntes Verfahren, das nicht durch eine überlegene dritte Partei garantiert wird, einzulassen bereit ist.

Anders verhält es sich, wenn in dem fraglichen Bereich allgemein etablierte Verfahren der Konfliktregulierung auch ohne Rückgriff auf einen Dritten bestehen, die folglich den relevanten Akteuren in im mindesten aus der Anschauung, falls nicht schon aus der eigenen unmittelbaren Erfahrung, vertraut sind. Dies ist insbesondere dort der Fall, wo eine Einmischung des Staates (in das gesamte Feld und/oder insbesondere im Fall von Konflikten) seitens der relevanten Akteure gar nicht gewünscht ist. Denn hier besteht in zweifacher Hinsicht die Notwendigkeit, alternative Konfliktregulierungsverfahren zu etablieren, und dies ist zumindest einem Teil der Akteure auch bewusst und kann daher handlungsleitend wirken: Die Abwesenheit von Regelungsverfahren würde zum einen eine Eskalation – ggf. sogar eine massiv gewaltsame Eskalation – deutlich wahrscheinlicher machen, als dies mit den übrigen bereichsspezifischen bzw. -konstitutiven Interessen der Akteure selbst in Übereinstimmung zu bringen ist. Zum anderen würde eine solche Eskalation auch die Wahrscheinlichkeit steigern, die Aufmerksamkeit staatlicher Instanzen in einer Weise auf sich zu ziehen, die den Interessen der Akteure klar zuwiderliefe, etwa ökonomischen Interessen wie etwa Drogengeschäften im Bereich der organisierten Kriminalität oder dem Erlebnis- und Statusgewinn in organisierten Massenschlägereien unter Hooligangruppen.

Ein ähnliches Wissen um die Notwendigkeit von Konflikt-Selbstregulierung kann in Räumen bestehen, die entweder formal staatsfrei sind oder in denen der Staat schon seit längerem (vielleicht sogar: in der sozial erinnerten Zeit stets) unfähig oder unwillig war und ist, Konflikte effektiv zu regulieren. Die Gründe und Situationsdefinitionen, die in diesen Fällen ggf. die Selbstregulierung vorantreiben, sind aber andere als in den Fällen, in denen der Staat zur Konfliktregulierung prinzipiell zur Verfügung stünde, aber dies seitens der Konfliktparteien nicht gewünscht ist. Denn hier dürften eher im Wortsinn existentielle Interessen zum Tragen kommen – wie das an physischer Sicherheit (sei es von Staaten oder sozialen Gruppen und Individuen), der Ermöglichung bzw. Aufrechterhaltung (wenigstens basaler) wirtschaftlicher Aktivitäten und Beziehungen, wobei dies in ungewollt akephalen Konstellationen ganz grundlegend sein kann, im Sinne von Subsistenzwirtschaft und Tausch- oder Geldwirtschaft mit Blick auf lebensnotwendige Güter, weiterer alltäglicher Reproduktionszusammenhänge und des sozialen Lebens.

In welcher Konstellation auch immer fragt sich, auf was die Konfliktparteien zurückgreifen können, um ihren Konflikt zu regulieren – im mindesten hinsichtlich seines Austrags, vielleicht sogar mit Blick auf eine mögliche Lösung. In staatslosen Räumen sind es in der Regel die Staaten, die versuchen,

47 Vgl. u. a. Chiles et al. 2004.

48 Vgl. Blumer 1969, 17.

Regulierungsverfahren, die Streit vermeiden und schlichten helfen, zu etablieren – zumeist in Form internationaler Verträge, für die dann teilweise spezialisierte Instanzen wie etwa der internationale Seegerichtshof etabliert werden. Sowohl Regionalorganisationen wie die Afrikanische Union und – noch stärker, weil mit der Aufgabe mancher Souveränitätsrechte verbunden und daher nicht nur internationale, sondern suprastaatliche Organisation – die EU als auch auf globaler Ebene der Völkerbund und die Vereinten Nationen stellen Versuche der Schaffung einer grundsätzlicheren Bearbeitung des Problems der Anarchie des internationalen Systems dar, indem sie sehr grundlegende Prinzipien formulieren, die auf ganz unterschiedliche Bereiche und Streitgegenstände angewandt werden können. Die Potentiale, Herausforderungen und Limitationen dieses Ansatzes sind Hauptgegenstand einer ganzen Disziplin, nämlich der Internationalen Beziehungen in der Politikwissenschaft; daher erscheint es lohnender, im Folgenden nicht die formal, sondern nur die material akephalen Konstellationen in den Blick zu nehmen.

4.2 Rache als voraussetzungsreiche Form der Selbstregulation in akephalen Gesellschaften

Als theoretische Grundlage für die Beantwortung der Frage nach Selbstregulation in material akephalen Konfliktkonstellationen bietet sich für die Soziologin (ganz „segmentär“) der Rückgriff auf soziologische Studien an, die sich mit bestimmten Formen von Gewalt und Gewaltregulation in akephalen Gesellschaften beschäftigen. So analysiert Axel Paul das Phänomen der Blutrache dezidiert als einen „Regelungs- und Konfliktschlichtungsmechanismus“⁴⁹ in segmentären und somit akephalen Gesellschaften. Denn das Vergeltungsprinzip sei

zugleich *Grund wie Maßstab* der Strafe. Grund ist es, insofern es vorschreibt, dass ein Vergehen so gut wie eine Gabe erwidert werden muss, Maßstab, insofern es für *bestimmte* Vergehen *bestimmte* Sanktionen verlangt⁵⁰.

Während die *Verpflichtung* zur Vergeltung isoliert betrachtet als eine Institution interpretiert werden kann, die ein erreichtes Eskalationsniveau im mindesten erhält, vielleicht sogar steigert, enthält das Vergeltungsprinzip als solches zugleich begrenzende Elemente. Denn es sei selbst ein Reziprozitätsprinzip und transformiere daher den „Rachedurst“ in all seiner Anfälligkeit für überschießende Reaktionen – die wiederum, so ließe sich dieser Gedanke mit Dietmar Hübner fortspinnen, eine Eskalationsspirale in Gang setzen würden⁵¹ – „in einen Rechtsanspruch“⁵². Dieser aber erlegt bestimmte Beschränkungen auf, und derart sei das Prinzip der Vergeltung

kein Freibrief zur Barbarei, sondern vielmehr eine Regel der Mäßigung. [...] Zunächst nämlich muss festgestellt und öffentlich anerkannt werden, dass eine Tat zur Blutrache berechtigt. [...] Weiter ist es nicht jedem Mitglied der geschädigten Gruppe erlaubt, seinerseits einem beliebigen Angehörigen der Tätergruppe irgendeinen Schaden zuzufügen. Vielmehr ist innerhalb eines gewissen Rahmens festgelegt, wer sich auf welche Weise an wem zu rächen hat⁵³.

Das Vergeltungsprinzip enthält also sowohl hinsichtlich der Art der angewandten Gewalt als auch des Ziels und des Vollstreckers derselben eine Angemessenheitsregel, deren Verletzung wiederum selbst einen Anspruch auf Vergeltung konstituiert. Nur die angemessene Rache bedeutet eine Konfliktbeilegung, die unangemessene dagegen konstituiert ihrerseits einen Anspruch auf Rache der Gegenseite (und so fort). Folglich scheint just das Prinzip der Blutrache eine Institution der Konfliktregelung zwischen den Konfliktparteien darzustellen, die verhindert, dass ein erster Akt der Gewalt in eine „eigendynamische“ Spirale der (Gegen-)Gewalt führt, in der im mindesten ein erhebliches Risiko zu einer Steigerungslogik und damit Eskalationsspirale enthalten ist.

49 Paul 2005, 243.

50 Paul 2005, 244.

51 Vgl. die höchst lesenswerten Ausführungen Hübners (in diesem Band) zur inhärenten Steigerungslogik von „Vergeltung“.

52 Paul 2005, 244.

53 Paul 2005, 244 f.

Mit Blick auf die Übertragbarkeit dieses Prinzips auf akephale Konfliktkonstellationen in zumindest formal staatlich verfassten Gegenwartsgesellschaften stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Funktionierens eines solchen Prinzips. Auch hier ist Pauls Analyse aufschlussreich. Er macht erstens deutlich, dass der Anwendungsbereich des Vergeltungsprinzips ein ganz bestimmter ist, nämlich etwas, das man als Gruppenrelationen im Bereich des „inneren Außen“ oder „äußeren Innen“ bezeichnen kann: die Beziehungen zwischen Segmenten *einer* Gesellschaft wie etwa zwei Clans eines Stammes.⁵⁴ Das Prinzip der Rache regelt dagegen weder die auf eine Gewalttat innerhalb der jeweiligen Segmente („inneres Inneres“) folgenden Interaktionen – hier erfolgt vielmehr ein Ausgleich durch gewaltvermeidende Verfahren wie etwa die kompensierende Gabe einer Frau⁵⁵ – noch die außerhalb des fraglichen übergreifenden Zusammenhangs: Gewalt gegen die Gruppe durch genuin *Außenstehende* (das „äußere Außen“ der Gesellschaftsfremden) wird mit Krieg beantwortet, der sich in Pauls Verständnis gerade durch das Fehlen von inneren Grenzen der Gewalt auszeichnet – hier herrscht nicht die Rache, sondern Krieg.⁵⁶ Gewalt als gewalteneigende Institution der Konfliktregulierung beruht daher auf einer grundlegenden, dem jeweils konkreten Konflikt vorausgehenden Verbindung, genauer: auf einem prä-existenten Anerkennungsverhältnis.⁵⁷ Diese Verbindung wiederum basiert zumindest in den Fällen, auf die Paul seine Analyse stützt, auf Gabentausch, d. h. positiver Reziprozität.⁵⁸ Funktion der Rache ist es, die verletzte positive Beziehung zwischen den getrennt-verbundenen Gruppen wiederherzustellen – sie ist „ein Reparaturmechanismus einer aktuell beschädigten Relation“⁵⁹.

Zweitens ist Rache genau deshalb auch keine individuelle Angelegenheit, sondern eine kollektive: Sie ist eine Pflicht, die die Gemeinschaft den Individuen in einer spezifischen Position (bestimmten Angehörigen eines Todesopfers eines gesellschaftsinternen Gemeinschaftsfremden) auferlegt.⁶⁰ Ihre Durchführung als solche unterliegt ebenso wenig der Willkür des Einzelnen wie ihre spezifische Form.⁶¹ Es ist „das Kollektiv“, das regelt, wo, durch wen genau und wie gerächt werden *darf* (eben nicht: innerhalb der Gruppe) und *muss*:

Stets aber ist es die öffentliche Meinung, welche in letzter Instanz über die Legitimität der Blutrache entscheidet, welche Konflikte eskalieren lässt oder sie unterbricht (zum Beispiel indem sie in Gestalt eines Ältestenrats ein Ordal anordnet, einen Schlichter benennt, ein Opfer inszeniert oder auch einen externen Killer anheuert, um die Streithähne aus dem Verkehr zu ziehen), welche die Blutrache gutheißt oder erzwingt. [...] Nicht immer interveniert die öffentliche Meinung schlichtend; manchmal ist sie es vielmehr, die „freie Geister“ zurückzwingt in die Bahnen der Tradition. [...] Zuerst und vor allem aber ist die traditionelle Rache ein sozialer Tatbestand, eine Beziehung, die zwischen Kollektiven und nicht zwischen Individuen gelebt wird⁶².

Damit aber gibt es hier doch eine Art Dritten, der die Rache – übertragen: den Austrag des Konflikts – reguliert; und zwar einen ganz spezifischen Dritten, nämlich entsprechend des Verhältnisses der beteiligten Gruppen als Angehörigen einer Gesellschaft die Öffentlichkeit eben dieser Gesellschaft bzw. etablierte, mit traditioneller Autorität versehene Instanzen derselben. Dieser Dritte ist also ein zugleich äußerer und innerer Dritter, und auch hier steht ein Verhältnis der Anerkennung im Hintergrund – genauer: der Anerkennung als *legitime* (mit Weber: „mit dem Prestige der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit [...] auftretende“⁶³) *Autorität*. Er ist also eine Art *primus inter pares* – eine Autorität ohne „Erzwingungsstab“.

54 Paul 2005, 245 f.

55 Paul 2005, 250 f.

56 Paul 2005, 245 f.

57 Paul bezeichnet die Rache selbst als Anerkennungsverhältnis (Paul 2005, 247); präziser wäre vielleicht zu sagen, dass sie auf Anerkennung beruht und sie reproduziert.

58 Paul 2005, 250 f.

59 Paul 2005, 251.

60 Paul 2005, 251 f.

61 Paul 2005, 245.

62 Paul 2005, 245.

63 Weber 1964[1921], 22 f.

Drittens verweisen Pauls Ausführungen darauf, dass die Institution der Rache auf geteilten Normen und Werten basiert. Zentral ist dabei das Konzept der Ehre: Deren Verletzung durch was auch immer muss gerächt werden, und eine Tötung durch clanfremde Gesellschaftsmitglieder ist eine solche Ehrverletzung – die Pflicht zur Rache resultiert also nicht aus dem materiellen Schaden, der dem Clan durch den Verlust eines Mitglieds entsteht, sondern aus der Verletzung seiner Ehre.⁶⁴ Und man mag hinzufügen, dass es genau das Ehrgefühl ist, aus dem die Institution der Rache ihre „motivationale Kraft“⁶⁵ bezieht: Für denjenigen, der in der Position ist, Rache verüben zu müssen, ist es „eine Frage der Ehre“, genau das auch zu tun. Auch wenn dies bei Paul eher implizit bleibt, verweist bereits der Aspekt der feinzisierten Regelungen, wer auf welche Weise Rache verüben darf (und muss) darauf, welche ein Netz von geteilten Normen (und zwar in der gesamten Gesellschaft, nicht nur innerhalb der jeweiligen Clans) erforderlich ist, um Rache auf legitime Weise – also eine Weise, die im mindesten die gesellschaftliche Öffentlichkeit, im Idealfall aber auch die Öffentlichkeit nur des von Rache betroffenen Clans als legitim anerkennt – verüben und genau dadurch eine eventuelle eskalative Rachespirale vermeiden zu können:

So kann die Vorschrift zum Beispiel lauten, dass der Sohn die Ermordung seines Vaters legitimerweise durch die Ermordung des Täters oder eines seiner Brüder rächen darf. Damit wären Gerechtigkeit und sozialer Friede wiederhergestellt. Tötet der Rächer hingegen einen Sohn des Mörders oder rächt sich nicht der Sohn, sondern ein entfernterer Verwandter des ursprünglichen Opfers, kann es in der Tat sein, dass die Rache als überzogen angesehen wird und zur Vergeltung der Vergeltung einlädt, wenn nicht gar auf sie verpflichtet⁶⁶.

Dies deutet darauf hin, dass die Institution der Rache nur eingebettet in ein spezifisches gesellschaftliches Institutionengefüge (eine „Ordnung“ im Sinne Webers)⁶⁷ eskalationsvermeidend zu wirken vermag. So skizziert Paul am Ende knapp, wie der Modernisierungsprozess dieses Institutionengefüge stört, vielleicht sogar zerstört, und an seine Stelle ein neues setzt, das auch einen Zentralstaat mit Gewaltmonopol enthält. Wo aber ebendieses das Gewaltmonopol desintegriert (oder wo es noch nicht durchgesetzt war), aber die Idee der Rache fortbesteht und zugleich das alte, Rache regulierende Institutionengefüge der segmentären Gesellschaft verschwunden ist, da wird die Rache „wild“⁶⁸. Sie wird, so Paul gerade mit Blick auf die politikwissenschaftlichen Debatten um „Neue Kriege“ und „Gewaltmärkte“, die so eng mit *failed states* verbunden sind, „privatisiert und individualisiert“⁶⁹ und oft genug ökonomisiert, und dadurch tendenziell entgrenzt: „ein Mittel des Gelderwerbs, der seinerseits vielleicht zwar eine Art Ehre des Geldes abwirft, an sich aber keinerlei innere Grenzen kennt“⁷⁰.

Entsprechend setzt eine Analyse der Möglichkeit gesellschaftlicher Konfliktregulationsmechanismen einen etwas detaillierteren Blick darauf voraus, was Modernisierungsprozesse eigentlich bedeuten und welche Folgen sie für die genannten Bedingungen gesellschaftlicher Konfliktregulation nach sich ziehen. Nun ist der Prozess des Wandels von traditionellen zu modernen Gesellschaften (und deren immer weiter fortschreitende Modernisierung) eines der großen und zentralen Themen der Soziologie von Anbeginn, und folglich kann ihm in diesem überaus knappen Rahmen nicht einmal ansatzweise Genüge getan werden. Vielmehr muss der Verweis ausreichen, dass sich Modernisierung mit Weber fassen lässt als Prozess der „Entzauberung“ der Welt, und dies bedeutet im Kern: der Rationalisierung von Weltbildern (Ersetzung magischer Weltbilder und -erklärungen durch wissenschaftlich geprägte) und, darauf aufbauend, einer wachsenden Zweckrationalität des Handelns.⁷¹ Dies ermöglicht und basiert auf – d. h. vollzieht sich im Wechselspiel mit – dem technischen Fortschritt einerseits und dem gesellschaftlichen Prozess der

64 Vgl. Paul 2005, 250 f.

65 Vgl. Stachura 2009 zum Weberianischen Institutionenbegriff als konstitutive Regel mit motivationaler Kraft, insbes. 13 und 20.

66 Paul 2005, 245.

67 Vgl. ausführlich Weber 1964[1921], insbes. 24.

68 Paul 2005, 252 f.

69 Paul 2005, 254.

70 Paul 2005, 254.

71 Eine so ausführliche wie luzide Rekonstruktion bietet Habermas 1981, insbes. 225–261.

Differenzierung (mit Weber: Ausdifferenzierung verschiedener „Wertsphären“), mit dem im Hinblick auf Werte und Normen eine Pluralisierung einhergeht, andererseits. Das aber bedeutet zugleich erhöhte Chancen der „Individuierung“ durch Vervielfachung und zunehmende „Kreuzung sozialer Kreise“⁷². Dem entspricht der Prozess der Individualisierung im Sinne eines Wertewandel, der das Individuum und dessen Rechte ins Zentrum rückt.

All diese Prozesse sind in sich konflikthaft, bringen neue Konflikte auf allen Ebenen hervor⁷³ und erhöhen mutmaßlich auch die Wahrscheinlichkeit ihrer gewaltsamen oder – im Fall politischer bzw. gesellschaftlicher Konflikte – gar kriegerischen Eskalation, etwa durch die leichtere Verfügbarkeit relevanter Ressourcen wie insbesondere Waffen. Zugleich untergraben sie eventuell bis dahin vorhandene akephale Gesellschaftsstrukturen und damit auch deren etablierte Institutionen der Konfliktregelung und Eskalationsvermeidung – sei es direkt oder indirekt durch Wandel in Bereichen, die zentral sind für die Bedingungen des Funktionierens dieser Institutionen.⁷⁴ Es ist also nicht nur höchst voraussetzungsreich bzw. an keineswegs triviale Bedingungen gebunden, dass Rache als Institution der Konfliktregulation dienen kann, sondern just diese Bedingungen werden durch den Modernisierungsprozess unterminiert. Dann aber wird zentralstaatliche Konfliktregulation „von oben“ entscheidend.

4.3 Selbstregulation in material akephalen Konfliktkonstellationen in der Gegenwart

Dennoch wäre der Schluss, dass Institutionen der gesellschaftlichen Gewaltregulation in der Gegenwart schlicht nicht mehr existieren oder nicht mehr funktionieren können, voreilig. Vielmehr fragt sich, was aus Pauls Ausführungen für material akephale Konfliktkonstellationen in der Gegenwart abgeleitet werden kann: Lassen sich vielleicht ähnliche Institutionen identifizieren, die verhindern, dass Gewaltanwendung in eine Gewaltspirale führt? Was sind die Bedingungen, unter denen dies der Fall sein könnte, und inwiefern sind diese Bedingungen in welcher der skizzierten Konstellationen gegeben?

4.3.1 Gewollt akephale Konstellationen

Am einfachsten lassen sich Pauls Überlegungen auf gewollt akephale Konstellationen übertragen, beispielsweise auf Auseinandersetzungen im Bereich der organisierten Kriminalität oder auch zwischen rivalisierenden Fangruppen insbesondere im Fußball. In diesen Konstellationen ist Gewalt als Mittel des Konfliktaustrags etabliert – und zugleich ein Stück weit eingehegt durch einen gemeinsamen Ehrenkodex, der legitime Gewaltanlässe und -formen ebenso definiert wie legitime Vergeltung, einhegung Verfahren und „Stoppregeln“: Etwa dann, wenn Hooligangruppen sich zu Massenschlägereien verabreden, die Regeln unterliegen wie etwa die gleiche Zahl an Kämpfenden auf beiden Seiten, die Ächtung bestimmter Waffen oder die Schonung von bereits zu Boden gegangenen Personen;⁷⁵ oder wenn im Bereich der organisierten Kriminalität konkurrierende Gruppen ihre wechselseitigen „Revier“ respektieren (nicht notwendigerweise, aber doch häufig), „vergeltende“ Gewalt an Äquivalenzvorstellungen orientieren und auf neo-traditionalistische Instanzen wie „Räte“ oder „Friedensrichter“ zurückgreifen, um Gewalt einzuhegen.⁷⁶

Dieser Typ akephaler Konfliktkonstellationen betrifft hochgradig modernisierte Gesellschaften mit funktionierendem Zentralstaat; akephal sind die Konstellationen schließlich nur aufgrund des Vermeidungsverhaltens der Konfliktparteien. Trotz des hohen Modernisierungsgrads der fraglichen Gesellschaften lassen sich hier m. E. (idealtypisch) Äquivalente für die von Paul skizzierten Bedingungen identifizieren: Die Gruppen sind bei aller Rivalität doch in gewisser Weise „Segmente einer Gesellschaft“;

72 Simmel 1989[1890], 173 f.; 239–247.

73 U. a. Siegelberg 1994.

74 Es wäre aufgrund der immensen Varianz der Wandlungsprozesse in verschiedenen Gesellschaften eine eigene, umfangreiche Untersuchung, dies auch nur zu skizzieren.

75 Siehe Ryser 2010, u. a. 9 f.; 15; 21 f. sowie Blaschke 2008, u. a. 19. Entsprechend gibt es bei verabredeten Kämpfen nur sehr selten schwere Verletzungen (Ryser 2010, 17).

76 Vgl. etwa die Einrichtung des „national crime syndicate“ der US-amerikanischen Mafia (vgl. u. a. Sifakis 2006); zur Rolle von „Friedensrichtern“ im Kontext von Clankriminalität siehe Duran 2022.

nämlichen strukturell ähnliche, voneinander getrennte Gemeinschaften innerhalb einer Subkultur bzw. eines Milieus. Dieses Milieu ist von der Mehrheitsgesellschaft unterschieden und abgegrenzt, was durch die partielle oder vollständige Illegalität der gruppenspezifischen Aktivitäten noch verstärkt wird. Der Konflikt besteht wie in der von Paul skizzierten Konstellation zwischen Gruppen, die füreinander ein „inneres Außen“ darstellen. Sie teilen einen identitätsrelevanten Kosmos aus Normen und Werten, in dem das Konzept der „Ehre“ (was auch immer genau darunter verstanden wird) eine zentrale Rolle spielt – und erkennen sich gegenseitig in gewisser Weise an.⁷⁷ Folglich gibt es auch eine Art „eigene Sub-Öffentlichkeit“, die über die Angemessenheit des Handelns urteilt – im Falle von Hooligan-Gruppen die Gesamtheit der Hooligan-Szene mit ihren einschlägigen Fanzines, Internetforen und Social-Media-Gruppen sowie der Kommunikation über Banner in den Stadien, im Falle von mafiosen Gruppierungen, Gangs oder „kriminellen Clans“ eventuell die Gesamtheit der Diaspora-Community. Damit aber gibt es eventuell auch „innere Dritte mit legitimer Autorität“ wie etwa (neo-)traditionale „Ältestenräte“ oder religiöse Instanzen im Diaspora- oder Minderheitenkontext, die ggf. als Instanzen der Schlichtung angerufen werden können – und auf die die Konfliktparteien sich auch einigen können, weil beide Seiten sie anerkennen, ihnen vertrauen und sie für hinreichend unparteiisch halten.

Dass das Vorliegen ebendieser Bedingungen und nicht nur strukturbedingte instrumentelle Erwägungen – der Staat als eine Art gemeinsamer Feind, vor dem auch der Austrag des Konflikts miteinander verborgen bleiben muss und der so ein Mindestmaß an Kooperation „erzwingt“ –, zentral dafür sind, dass die Gewaltsamkeit im Austrag der Konflikte zwischen den Gruppen eingehegt bleibt, zeigt sich an der viel höheren Eskalationsanfälligkeit von Konflikten mit „Gesellschaftsfremden“: In der gewaltaffinen Fußballfanszene sind verabredete Massenschlägereien im Verborgenen beschränkt auf ein kleines Feld sehr (gewalt-)professioneller Hooligangruppen. Dagegen sind Konfrontationen zwischen breiteren Fangruppen, die auch politisch unterschiedlich orientiert sind, eskalationsträchtig.⁷⁸ „Mafiakriege“ oder „gang wars“ entstehen etwa dann, wenn neue Gruppen von außen ins Feld drängen⁷⁹ oder infolge eines generationalen Wandels etablierte Regeln von neuen Gruppen nicht mehr akzeptiert werden. In diesen Fällen allerdings manifestiert sich auch die Notwendigkeit der Einhegung deutlich, weil durch die sichtbarere Gewalt der staatliche Repressionsdruck steigt – und derart auch die Neigung, gemeinsam nach Regulationswegen zu suchen. So stabilisiert wiederum der durch den in dieser Konstellation ja durchaus vorhandenen „Schatten der Hierarchie“ gegebene Zwang, als klandestiner Akteur für die „Augen des Gesetzes“ auch tatsächlich im Schatten zu bleiben, die Institutionen der Selbstregulation.

4.3.2 Staatliche Unwilligkeit oder Unfähigkeit

Entsprechend fragt sich, wie sich der gegenteilige Fall – material akephale Konstellationen durch Unfähigkeit oder Unwilligkeit des Staates zur Konfliktregulation – auf die Möglichkeiten sowie die Bedingungen der Möglichkeit von Selbstregulation des Konfliktaustrags durch die Konfliktparteien auswirkt.

Klar ist zunächst: Die faktische Abwesenheit von Staatlichkeit bedeutet nicht einmal in jenen geographischen Räumen, in denen auch nach Ende der Kolonialzeit noch (lange) traditionale bzw. akephale Gesellschaften bestanden, dass Letzteres auch heute noch der Fall wäre. Gesellschaftliche Modernisierungsprozesse vollziehen sich schließlich zumindest teilweise auch unabhängig von staatlicher Steuerung, etwa durch auch ohne umfangreiches staatliches Handeln diffundierenden technischen Fortschritt, insbesondere in den Bereichen der Mobilität und Kommunikation, ökonomischen Verflechtung, umfangreichen Emigration in stärker modernisierte Gesellschaften und deren Rückwirkungen auf die

77 Vgl. für Hooligans indirekt zur Anerkennung die Abgrenzung von anderen Fantypen (Blaschke 2008, 19) sowie zur Relevanz des Ehrkonzepts bspw. diverse Äußerungen von Hooligans in Ryser 2010, 61; 69.

78 Dies gilt insbesondere für die medial immer wieder präsenten massiven Zusammenstöße von Fangruppen im öffentlichen Raum im Vorfeld von oder Nachgang zu Spielen.

79 So werden etwa die jüngsten massiven Auseinandersetzungen zwischen syrisch- und libanesischstämmigen Gruppen im Ruhrgebiet als Auseinandersetzung zwischen etablierten und neuhinzukommenden Clans im Bereich organisierter Kriminalität analysiert, vgl. u. a. <https://www.tagesschau.de/investigativ/kontraste/clans-kriminalitaet-syrien-100.html> [14.09.2023].

Herkunftsgesellschaften, des Einflusses internationaler (Hilfs-)Organisationen oder auch durch kriegerische Konflikte selbst.⁸⁰ Dann aber wäre auf der Basis der obigen Argumentation anzunehmen, dass infolge der Modernisierung die gesellschaftlichen Institutionen der Konfliktregulation oder die Voraussetzungen ihres Funktionierens beschädigt, falls nicht zerstört sind, und diese Lücke jedoch nicht durch staatliche Instanzen geschlossen wird.

Dann aber ist zu erwarten, dass das gewaltsame oder auch kriegerische Eskalationsrisiko von Konflikten zwischen gesellschaftlichen Gruppen erheblich erhöht ist. Und in der Tat verweist nicht nur Paul, sondern auch die quantitative Forschung zu Konflikten und Kriegen darauf, dass der überwiegende Teil der (innerstaatlichen bzw. transnationalen) kriegerischen Konflikte der Gegenwart in „schwachen Staaten“ stattfindet.⁸¹ Allerdings wäre es zu einfach, diesen empirischen Befund als eindeutige Bestätigung der obengenannten These zu interpretieren; denn dies würde voraussetzen, dass hier akephale Konstellationen vorhanden sind. Jedoch wird der Großteil dieser Konflikte durchaus mit Staatsbeteiligung oder genauer: mit dem Staat in der Rolle einer Konfliktpartei ausgetragen, sodass eben gerade keine akephale Konstellation vorliegt. Obendrein ist es aus Konfliktforschungsperspektive keineswegs eine absurde Unterstellung, anzunehmen, dass diese Konflikte nicht trotz, sondern gerade *wegen* der staatlichen Beteiligung kriegerisch eskaliert sind.⁸²

Ebenso bleibt unklar, ob in jener Minderheit der Fälle, in denen sich tatsächlich nur nichtstaatliche Akteure kriegerisch gegenüberstehen, der Staat tatsächlich *unfähig* oder lediglich *unwillig* ist, einzugreifen. Darin aber dürfte ein entscheidender Unterschied liegen. Denn der erstgenannte Fall, die Unfähigkeit des Staates, einzugreifen, ist zwar nicht zwingend, aber doch in sehr vielen Fällen ein relativ dauerhafter, oft seit der Staatsgründung gegebener Zustand. Die betroffenen Gesellschaften waren also entweder (in ihrer jüngeren Geschichte) „nie“ mit einer staatlichen Instanz ausgestattet oder aber sind dies bereits seit längerer Zeit nicht mehr. Dies bedeutet, dass sich auch die oben skizzierten Modernisierungsprozesse unter der Bedingung abwesender Staatlichkeit vollzogen haben, was es zumindest möglich macht, dass die traditionellen Institutionen der Konfliktregulierung fortbestanden, da sie nicht durch einen Zentralisierungsprozess (teils absichtsvoll) zerstört wurden, und mehr noch: dass sie sich in Reaktion auf und im Wechselspiel mit diesem Wandel verändert und an die veränderten Bedingungen zumindest teilweise angepasst haben. Wo die Institutionen beschädigt wurden oder dysfunktional geworden sind, erzeugt die relativ stabile Situation der Abwesenheit eines Staates eine andauernde Notwendigkeit, diese Institutionen wieder zu „reparieren“ oder (halbwegs) funktionale Äquivalente zu entwickeln – eine Notwendigkeit, die aufgrund ihrer existentiell bedrohlichen Folgen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch als solche wahrgenommen wird und entsprechende Versuche nach sich zieht. Das Wissen darum, dass die Zentralinstanz sich auch im Fall eklatanter Eskalation nicht um Konfliktregulation bemühen wird, mag zwar vielleicht auf manche Akteure im Negativen ermutigend wirken (Stichwort *impunity*). Für den Großteil der Gesellschaftsmitglieder jedoch ist es gleichbedeutend mit dem Wissen um die Prekarität des friedlichen Zusammenlebens und darum, dass dieses selbst aktiv reproduziert werden muss – durch den Versuch der Vermeidung von Eskalation und durch Versuche, dennoch erfolgte Eskalation möglichst schnell zu revidieren.

Ebenso ist gerade auch durch die Abwesenheit einer zentralisierenden Instanz wahrscheinlicher, dass die verschiedenen Gesellschaften, aus denen die Bevölkerungen dieser Staaten zumeist (falls nicht immer) zusammengesetzt sind, als solche fortbestehen – mit jeweiligen internen Öffentlichkeiten und informellen Autoritäten. Allerdings können diese, wenn man Pauls Argumentation folgt, nur *innerhalb* der jeweiligen Gesellschaften Konflikte regulieren. Konflikte zwischen den *verschiedenen* Gesellschaften dagegen, die

80 Vgl. zu Letzterem u. v. a. den bürgerkriegsbedingten ökonomischen und sozialstrukturellen Wandel in der sudanesischen Darfur-Region in den letzten 20 Jahren.

81 Vgl. die hohe Übereinstimmung zwischen Indizes wie dem *Fragile States Index* (<https://fragilestatesindex.org> [14.09.2023]) und den etwa vom *Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung* (www.hiik.de [14.09.2023]) erfassten kriegerischen Konflikten.

82 Vgl. etwa die kriegerische Eskalation in jenen Ländern, in denen die Regierungen auf die Protestwelle des „Arabischen Frühlings“ mit massiver Repression reagierten, allen voran in Syrien.

gerade auch durch das Zusammengefasstsein in einem gemeinsamen Staat wahrscheinlicher werden, bedürf(t)en anderer Dritter. Dort, wo gesellschaftsübergreifende Kooperationen innerhalb eines (späteren) Staates etabliert sind,⁸³ sind in der Regel auch Schlichtungsinstanzen institutionalisiert oder zumindest einmal institutionalisiert gewesen,⁸⁴ auf die ggf. zurückgegriffen werden kann (durchaus in Analogie zu den Kooperations- und Schlichtungsinstanzen auf internationaler Ebene).⁸⁵ Dies könnte eine Erklärung dafür sein, dass eben längst nicht überall da, wo der jeweilige Staat „schwach“ ist, ein Hobbes'scher Krieg aller gegen alle tobt. Wo aber solche etablierten Schlichtungsinstanzen nicht vorhanden waren bzw. sind, dürfte das Eskalationsrisiko deutlich höher sein: Sowohl die Einigung auf für beide Seiten außenstehende Dritte als Mediatoren als auch die emergente Selbstregulation sind überaus voraussetzungs-voll. Das Wissen um die Notwendigkeit derselben mag dann zwar dazu führen, dass die Konfliktparteien ernsthafte Versuche in diese Richtung unternehmen; ob dies aber ausreicht, um das (ggf. schon lange bestehende, ggf. aber auch erst durch den bisherigen Konfliktverlauf entstandene bzw. verschärfte) Misstrauen zu überwinden, ist keineswegs sicher.

Diese Überlegungen aber haben Implikationen für die Konstellation, dass der Staat zwar konfliktregulierend tätig werden könnte, aber eben nicht will. Denn dies verschlechtert idealtypisch zugespitzt erstens die Bedingungen dafür, dass traditionelle konfliktregulierende Institutionen noch leidlich funktionieren: Es ist unter der Bedingung eines prinzipiell durchaus handlungsfähigen Staates wahrscheinlich, dass die traditionellen Institutionen deutlich stärker beeinträchtigt wurden als im Fall andauernder Unfähigkeit. Zweitens führt es (zumindest da, wo die Unwilligkeit nicht schon etabliert und bekannt ist) dazu, dass die Konfliktparteien sich zunächst darauf verlassen, dass der Staat bei Bedarf als konfliktregulierende Instanz zur Verfügung steht; das aber impliziert, dass diese selbst eine Eskalation nicht unbedingt aktiv zu vermeiden suchen.⁸⁶ Folglich kann die Eskalation schon fortgeschritten sein, wenn die Konfliktparteien erkennen, dass der Staat nicht eingreifen wird. Fortgeschrittene Eskalation aber bedeutet zumeist auch fortgeschrittene Polarisierung zwischen den Konfliktparteien, also vereinfacht gesagt ein gesteigertes Misstrauen, *double standards* in der Bewertung von Handlungen, zunehmende Feindbildkonstruktion und teils sogar die Auseinanderentwicklung von zuvor geteilten Norm- und Werteordnungen.⁸⁷ Das aber unterminiert sowohl wesentliche Voraussetzungen institutionalisierter „akephaler“ Konfliktregulation überhaupt als auch die Voraussetzungen des ohnehin schon strukturell überaus schwierigen Wegs der Selbstregulation durch emergent-spontane Verfahren bzw. Einigung auf Dritte als Mediatoren. Diese Konstellation also dürfte (ebenso wie der analoge Fall einer plötzlich und unerwartet auftretenden Unfähigkeit des Staates zur Konfliktregulation) die schwierigste und eskalationsträchtigste der akephalen Konfliktkonstellationen sein.

5 Fazit

Akephale Konfliktkonstellationen bestehen auch in einer ver-staatlichten Welt, d. h. auf einem Globus, dessen (bewohnbare) Landfläche größtenteils Nationalstaaten als Hoheitsgebiet zugeordnet ist: Formal in

83 Bspw. zwischen nomadischen und sesshaften Gruppen in Darfur bis in die 1990er Jahre.

84 Etwa stammesübergreifende Räte wie die *Loya Jirga* in Afghanistan.

85 In beiden Fällen ist zu betonen, dass das Aufzeigen dieser theoretischen Möglichkeiten weder die Verwerfungen, die Modernisierungsprozesse mit sich bringen, noch die daraus resultierenden Konflikte noch die Herausforderungen und Schwierigkeiten, Konfliktregulierungsinstitutionen an diese anzupassen, negieren oder kleinreden soll. Jedoch mag die angesichts des Potentials – also der Größe der nur formal staatlich kontrollierten Räume und der Zahl und Diversität der in ihnen lebenden Gesellschaften – doch überraschend geringe Zahl von kriegerisch eskalierten Konflikten in akephalen Konstellationen infolge staatlichen Unvermögens und mehr die oft nur kurze Dauer kriegerischer Episoden in diesen Konflikten, einen empirischen Hinweis darauf geben, dass die betroffenen Gesellschaften konfliktregulierende Institutionen entwickelt und erhalten haben, die selbst bei größeren Herausforderungen leidlich funktionieren (vgl. bspw. die somalischen Regionen Puntland und Somaliland, die im Unterschied zu den restlichen Gebieten Somalias ein recht geringes Gewaltniveau aufweisen). Letztlich ist dies allerdings eine empirische Frage, die nur durch entsprechende Forschung zu beantworten ist.

86 Vgl. das oft höchst provokative Verhalten von gegnerischen Fussballfanggruppen während massiver Polizeipräsenz, die sicherstellt, dass auf das „Na kommt doch!“ eben genau das nicht folgen kann.

87 Blumer 1978, 46.

den Räumen, wo ebendies nicht der Fall ist wie in der Antarktis und in internationalen Gewässern; material da, wo zwar formal staatliche Hoheit besteht, aber entweder der fragliche Staat faktisch nicht in der Lage oder willens ist, Konflikte zu regulieren, oder aber die Konfliktparteien selbst ihm dies absichtsvoll durch klandestines Handeln verunmöglichen. Die Abwesenheit staatlicher Konfliktregulierung bedeutet aber keineswegs die Abwesenheit von Konfliktregulierung *per se*. Vielmehr fragt sich, inwiefern die Institutionen der Konfliktregulierung, die akephale Gesellschaften entwickelt haben, auch in der Gegenwart (in gewandelter Form) fortbestehen bzw. funktionale Äquivalente für diese bestehen, und inwiefern die Bedingungen ihres Funktionierens noch gegeben sind oder aber durch Modernisierungsprozesse unterminiert wurden.

Dabei ist anzunehmen, dass idealtypisch ein erheblicher Unterschied besteht zwischen jenen Konstellationen, in denen die Konfliktparteien selbst ihren Konflikt vor dem handlungs- und durchsetzungsfähigen Staat zu verbergen trachten, d. h. die akephale Konstellation durch die Konfliktparteien selbst gewollt und hergestellt ist, und jenen, in denen sie durch entsprechende Unfähigkeit oder Unwilligkeit des Staates bedingt ist. Denn die erstere Konstellation impliziert, dass die Konfliktparteien Teil eines gemeinsamen Milieus sind und daher sowohl die Institutionen für eine Selbstregulation als auch die Voraussetzungen für deren Funktionieren gegeben sind, obwohl sie idealtypisch in modernen Gesellschaften leben. Auch da, wo der Staat (dauerhaft) unfähig zur Konfliktregulation ist, ist anzunehmen, dass Selbstregulationsinstitutionen und teils auch deren Voraussetzungen (noch) leidlich funktionieren. Die problematischste der material akephalen Konstellationen ist diejenige, in der ein Staat existiert, der eingreifen könnte, dies aber eben nicht tut. Denn in diesen Fällen ist zu erwarten, dass der Modernisierungsprozess und Prozess der Ersetzung gesellschaftlicher durch staatliche Institutionen so weit fortgeschritten ist, dass die Institutionen traditioneller Konfliktregulierung ebenso wie die Bedingungen ihres Funktionierens weitgehend erodiert sind – und zugleich kein Versuch unternommen wurde, sie durch Anpassung an die veränderten Bedingungen auch nur notdürftig am Leben zu halten. Wenn dann in einem konkreten Konflikt die Erwartungen, dass staatliche Institutionen den Konflikt regulieren, enttäuscht werden, stehen keine funktional halbwegs äquivalenten gesellschaftlichen Institutionen zur Verfügung. Dann aber sind die Konfliktparteien darauf angewiesen, selbst spontan ihren Konflikt miteinander „irgendwie geregelt zu bekommen“, allein oder mithilfe eines Dritten, der sich anbietet und/oder den heranzuziehen sie sich einigen können. Das aber ist höchst voraussetzungsvoll.

Literatur

- BLASCHKE 2008: R. Blaschke, Im Schatten des Spiels: Rassismus und Randalen im Fußball (Göttingen: Die Werkstatt 2008).
- BLUMER 1969: H. Blumer, Symbolic Interactionism: Perspective and Method (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1969).
- BLUMER 1978: H. Blumer, Social Unrest and Collective Protest. In: N. Denzin (Hrsg.), Studies in Symbolic Interaction 1 (Greenwich: JAI Press 1978) 1–54.
- BÖRZEL 2008: T. A. Börzel, Der „Schatten der Hierarchie“ – ein Governance-Paradox? In: G. F. Schuppert/M. Zürn (Hrsg.), Governance in einer sich wandelnden Welt (Wiesbaden: VS 2008) 118–131.
- BREUER 1998: St. Breuer, Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998).
- CHILES ET AL. 2004: T. H. Chiles/A. D. Meyer/Th. J. Hench, Organizational Emergence: The Origin and Transformation of Branson, Missouri's Musical Theaters. Organization Science 15.5, 2004, 499–519.
- COLLIER/HOEFFLER 2000: P. Collier/A. Hoeffler, Greed and Grievance in Civil War. Policy Research Working Paper 2355. The World Bank Development Research Group, May 2000 (http://www-wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2000/06/17/000094946_00060205420011/Rendered/PDF/multi_page.pdf [18.08.2023]).
- DURAN 2022: H. Duran, Die (Friedens-)Richter der Clans. Wie Selbstjustiz im Namen der Ehre ausgeführt wird. In: F.-A. Richter (Hrsg.), Phänomen Clankriminalität: Grundlagen – Bekämpfungsstrategien – Perspektiven (Stuttgart, München: Richard Boorberg 2022).
- FINDLEY/RUDLOFF 2012: M. Findley/P. Rudloff, Combatant Fragmentation and the Dynamics of Civil Wars. British Journal of Political Science 42.4, 2012, 879–901.
- HABERMAS 1981: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).
- HOLSTI 1996: K. J. Holsti, The State, War, and the State of War (Cambridge: Cambridge University Press 1996).

- IMBUSCH 2010: P. Imbusch, Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien – ein Überblick. In: P. Imbusch/R. Zoll (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*⁵ (Wiesbaden: VS 2010) 143–178.
- KALDOR 1999: M. Kaldor, *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era* (Cambridge: Polity Press 1999).
- MAYER 2019: L. Mayer, *Konfliktdynamiken – Kriegsdynamiken. Zur Konstitution und Eskalation innergesellschaftlicher Konflikte* (Bielefeld: transcript 2019).
- MCCARTHY/ZALD 1977: J. D. McCarthy/M. N. Zald, Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology* 82.6, 1977, 1212–1241.
- MENZEL 2007: A. Menzel, Was vom Krieg übrig bleibt: Die Wirkung kriegerischer Gewalt in sozialen Beziehungen. Arbeitspapier zum ersten Workshop des AFK-Arbeitskreises Theorie, 5.–7. Juli 2007 (Loccum: Evangelische Akademie 2007).
- MERTON 1936: R. K. Merton, The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action. *American Sociological Review* 1.6, 1936, 894–904.
- PAUL 2005: A. T. Paul, Die Rache und das Rätsel der Gabe. *Leviathan* 33.2, 2005, 240–256.
- RYSER 2010: D. Ryser, *Feld – Wald – Wiese. Hooligans in Zürich* (Basel: Echtzeit 2010).
- SCHARPF ET AL. 1976: F. W. Scharpf/B. Reissert/F. Schnabel, *Politikverflechtung: Theorie und Empirie des kooperativen Föderalismus in der Bundesrepublik* (Kronberg: Scriptor 1976).
- SCHLICHT 2005: K. Schlichte, Gibt es überhaupt „Staatszerfall“? Anmerkungen zu einer ausufernden Debatte. *Berliner Debatte Initial* 16.4, 2005, 74–84.
- SCHNECKENER 2004: U. Schneckener, *Transnationale Terroristen als Profiteure fragiler Staatlichkeit*. SWP-Studien 18 (Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik 2004).
- SCHWINN 2011: Th. Schwinn, Von starken und schwachen Gesellschaftsbegriffen. Verfallsstufen eines traditionsreichen Konzepts. In: Th. Schwinn/C. Kroneberg/J. Greve (Hrsg.), *Soziale Differenzierung* (Wiesbaden: VS 2011) 27–44.
- SEIGELBERG 1994: J. Siegelberg, *Kapitalismus und Krieg. Eine Theorie des Krieges in der Weltgesellschaft* (Hamburg, Münster: Lit 1994).
- SIFAKIS 2006: C. Sifakis, *The Mafia Encyclopedia* (New York: Facts on File 2006).
- SIMMEL 1989[1890]: G. Simmel, Über soziale Differenzierung. In: G. Simmel, *Gesamtausgabe 2. Aufsätze 1887–1890. Über soziale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989) 109–296.
- SIMMEL 1992a[1908], G. Simmel, Der Streit. In: G. Simmel, *Gesamtausgabe 11. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 284–382.
- SIMMEL 1992b[1908], G. Simmel, Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe. In: G. Simmel, *Gesamtausgabe 11. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 63–159.
- STACHURA 2009: M. Stachura, Einleitung: Der Standort weberianischer Institutionentheorie im Raum konkurrierender Forschungsprogramme. In: M. Stachura/A. Bienfait/G. Albert/S. Sigmund (Hrsg.), *Der Sinn der Institutionen. Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse* (Wiesbaden: VS 2009) 8–39.
- TILLY 1985: Ch. Tilly, War Making and State Making as Organized Crime. In: P. B. Evans/D. Rueschemeyer/Th. Skocpol (Hrsg.), *Bringing the State back in* (Cambridge: Cambridge University Press 1985) 167–191.
- VON TROTHA 2000: T. von Trotha, Die Zukunft liegt in Afrika. Vom Zerfall des Staates, von der Vorherrschaft der konzentrischen Ordnung und vom Aufstieg der Parastaatlichkeit. *Leviathan* 28.2, 2000, 253–279.
- WALDMANN 2004: P. Waldmann, Zur Asymmetrie von Gewaltdynamik und Friedensdynamik am Beispiel von Bürgerkriegen und bürgerkriegsähnlichen Konflikten. In: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004) 246–265.
- WALLENSTEEN/SVENSSON 2014: P. Wallensteen/I. Svensson, Talking Peace: International Mediation in Armed Conflicts. *Journal of Peace Research* 51.2, 2014, 315–327.
- WALTZ 1979: K. Waltz, *Theory of International Politics* (Reading und London: Addison-Wesley 1979).
- WEBER 1964[1921]: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Köln, Berlin: Kiepenheuer und Witsch 1964).
- WEBER 1988[1920]: M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1⁹* (Tübingen: Mohr [Siebeck]/UTB 1988) 17–206.

Kollektivverantwortlichkeit und Konfliktaversion als Probleme tribaler Diplomatie

Ramy Youssef

I Einleitung

Die folgenden Überlegungen behandeln Techniken der diplomatischen Konfliktlösung und -vermeidung in Stammesgesellschaften vor dem Hintergrund des Problems der Kollektivverantwortlichkeit im Sinne Georg Simmels. Sie gehen also davon aus, dass in Stammesgesellschaften individuelles Verhalten auf die Gruppenzugehörigkeit des Individuums zugerechnet wird, infolgedessen auch Konflikte eines Individuums zur Ausweitung auf dessen Gruppe tendieren und damit schnell eskalieren können. Daraus ergeben sich Anlässe, aber auch besondere Bedingungen diplomatischer Kommunikation in diesen Gesellschaften. So haben viele Konflikte das Potenzial, sich zu gesamtgesellschaftlichen Makrokonflikten auszuweiten, die den Gegenstand diplomatischer Kommunikation bilden können. In diesen diplomatischen Interaktionen bleibt das Problem individueller Kollektivverantwortlichkeit aber weiter bestehen – auch und insbesondere dann, wenn das Verhalten von Gesandten wiederum als Provokation erlebt, erst recht dessen Stamm zugerechnet und dann als Anlass für weitere Eskalationsschritte interpretiert wird. Sowohl diese Kollektivverantwortlichkeit als auch die Alternativlosigkeit der Kommunikation unter Anwesenden haben zur Folge, dass diplomatische Kommunikation zur Konfliktvermeidung neigt und paradoxerweise gerade deshalb Schwierigkeiten hat, Konflikte sachlich, also unter Bezugnahme auf das offen ausgesprochene Konfliktthema, zu lösen. Es gibt jedoch einige Techniken, die sich für eine diplomatische Konfliktbearbeitung eignen, ohne im Widerspruch zu den genannten gesellschaftsstrukturellen Bedingungen zu stehen. Sie werden – nach allgemeinen Erläuterungen zur Funktion der Diplomatie (II) und der Gesellschaftsstruktur von segmentären (Stammes-)Gesellschaften (III) – im Sinne einer funktionalen Analyse zu vergleichen sein (IV, V). Nach einer abschließenden Zusammenfassung sollen dann einige Kontraste zur modernen Diplomatie angedeutet werden, die mehr Konflikte erzeugt und zulassen muss, als dies in segmentären Gesellschaften strukturell naheliegen würde (VI).

II Zur Funktion diplomatischer Kommunikation

Wenn man diplomatische Kommunikation in sehr heterogenen Gesellschaften vergleichend analysieren möchte, empfiehlt es sich, eine Definition zugrunde zu legen, die nicht historisch und kulturell doch eher variierende Merkmale aufzählt, sondern von einer funktionalen Problemdefinition auszugehen, die sehr verschiedene variable Lösungen in einen Vergleichszusammenhang bringt.¹ Eine solche Definition könnte zunächst das Bezugsproblem der Diplomatie als ein politisches Problem auffassen, insofern es also um die Herstellung kollektiv verbindlicher Kommunikation geht.² Wenn sich ein Kollektiv konstituiert, innerhalb dessen politisch, also kollektiv bindend, kommuniziert wird, stellt sich nämlich das Problem des Umgangs mit einer Umwelt, die aus diesem Kollektiv ausgeschlossen ist, und in der wiederum andere politische Kollektive existieren können. Sie sind durch Grenzen der politischen Bindungswirkung voneinander getrennt;

1 Youssef 2021, 34.

2 Nassehi 2003, 147–149.

sie können sich selbst, aber nicht andere Kollektive in ihrer Umwelt binden.³ Dieses Problem bildet zugleich den Anlass *weltpolitischer Kommunikation* – wobei sich hier „Weltpolitik“ nicht auf den Globus, sondern durchaus auch kleinräumiger auf die Transzendierung von Grenzen politischer Bindungswirkung bezieht.

Mit solchen politischen Grenzen kann man weltpolitisch auf unterschiedliche Weise umgehen, um trotzdem kollektivübergreifende Bindungswirkung zu erzielen. Man kann die Grenzen anderer Kollektive verletzen, indem man etwa Krieg führt und der besiegten Partei den eigenen Willen aufzwingt.⁴ Man kann Grenzen unterwandern und auf diese Weise Entscheidungen beeinflussen oder sich unerkannt über sie informieren und sich entsprechend darauf einstellen.⁵ Und man kann schließlich die Grenzen eines Kollektivs – wie vorläufig und prekär auch immer – als Prämisse weiteren Verhaltens behandeln und in diesem Sinne: anerkennen.⁶ Die folgenden Überlegungen sehen daher die Funktion der Diplomatie in der Herstellung weltpolitischer Kommunikation unter der Bedingung wechselseitig anerkannter Grenzen. Man kann also, gewissermaßen „taktvoll“ formuliert, Einfluss auf andere politische Kollektive ausüben, ohne deren Autonomie offen in Frage zu stellen. Wie dies geschieht, und wie sich die Grenzen dieser Kollektive darstellen, hängt maßgeblich von der Form der sozialen Differenzierung ab, die in der jeweiligen Gesellschaft dominiert, in (oder: mit) der diplomatisch kommuniziert wird. Gesellschaften ohne Zentralgewalt sind in dieser Hinsicht ein besonders interessanter Fall, weil sie über keine zentrale „Adresse“ für Diplomatie verfügen, sondern stattdessen jeder Angehörige eines Kollektivs als diplomatische „Adresse“ fungieren kann. Daraus ergeben sich Folgeprobleme, aber auch sehr spezifische Lösungsmöglichkeiten diplomatischer Kommunikation, die erst vor dem Hintergrund der Struktur segmentärer Gesellschaften verständlich werden.

III Zur Struktur segmentärer Gesellschaften

Von einer segmentären Gesellschaft kann gesprochen werden, wenn sie in funktional gleichartige Teilsysteme differenziert ist, die alle wesentlichen sozialen Funktionen selbst bearbeiten können, sodass der Wegfall eines Teilsystems (abgesehen von Leistungseinbußen) keine Konsequenzen für die Differenzierungsform dieser Gesellschaft hat.⁷ Politische, ökonomische oder religiöse Funktionen können also grundsätzlich in jedem Teilsystem – eine Familie, ein Dorf, ein Clan etc. – erbracht werden. Insofern sind segmentäre Gesellschaften auch Fälle von Gesellschaften ohne Zentralgewalt. Die Kapazität zur Herstellung kollektiv bindender Kommunikation ist nicht in einem Teilsystem (etwa: einer Oberschicht oder einem politischen System bzw. Staat) konzentriert, sondern auf alle gesellschaftlichen Teilsysteme verteilt. Für jedes auftretende Problem – sei es ein Ernteausfall, die Suche nach Heiratspartnern oder die Ausrichtung von Festen – kann Unterstützung in anderen Teilsystemen gesucht werden, die diese grundsätzlich gewähren können, ohne auf ein bestimmtes Problem spezialisiert sein zu müssen.⁸ Das bedeutet auch, dass sich kleinere Teilsysteme zu umfassenderen größeren Teilsystemen zusammenschließen können, um im Problemfall Unterstützung zu ermöglichen.⁹ Gerade im Falle militärischer Unterstützung ist dies besonders bedeutsam, sodass man gerade bei größeren, umfassenderen Teilsystemen sogar von *military mobilization groups* sprechen kann.¹⁰ Die Zugehörigkeit einer Person zu einer umfassenderen Einheit ergibt sich daher weniger aus der Zugehörigkeit zu einer kleineren Einheit (etwa eines Haushalts), sondern daraus, dass diese Person in ihren Beziehungen zu anderen Segmenten, denen sie nicht angehört, Unterstützung benötigt und von der eigenen Bezugsgruppe nicht allein gelassen werden kann.¹¹ Die Kehrseite dieses strukturellen

3 Youssef 2021, 42.

4 Clausewitz 1952, 89.

5 Baker 2003, 1102–1111.

6 Youssef 2021, 42.

7 Halbmayer 2010, 287; Luhmann 1997, 634–638.

8 Service 1975, 64.

9 Bandy 2004, 322–324.

10 Collins 1992, 376.

11 Luhmann 1997, 642 Anm. 74.

Arrangements hat Georg Simmel als *Kollektivverantwortlichkeit* bezeichnet.¹² Wenn ein Individuum in so gut wie allen Hinsichten von der eigenen Gruppe abhängig ist, ohne diese wechseln zu können, und dies wiederum für alle Mitglieder dieser Gruppe gilt, wird die Gruppe einerseits insgesamt abhängiger vom Verhalten jedes Einzelnen, welches die Gruppe nach außen hin verpflichtet, und zugleich empfindlicher für Erschütterungen von Außen. Die Umwelt tendiert dann zunehmend dazu, jedes Handeln des Einzelnen als Ausdruck der Gruppenzugehörigkeit zu interpretieren. Das lässt sich besonders eindrücklich anhand von Konflikten veranschaulichen. Kommt es zu einem Konflikt zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gruppen, werden sie nicht als Individuen, sondern eben als Angehörige ihrer Gruppen beobachtet, mit deren Involvierung im Falle einer weiteren Eskalation des Konflikts zu rechnen ist. Konflikte können also kaum „privatisiert“ werden, sondern sind strukturell bedingt immer auch kollektive Konflikte, die immer weitere Kreise ziehen können und ohne weitere Sicherungsmaßnahmen die gesamte Gesellschaft erfassen und sich zu ständigen Fehden und Kriegen ausweiten können.¹³

Neben der Kollektivverantwortlichkeit ergibt sich eine weitere strukturelle Bedingung der Konfliktfähigkeit segmentärer Gesellschaften daraus, dass sich so gut wie jede Kommunikation unter Anwesenden vollzieht.¹⁴ Denn unter Anwesenden lassen sich Konflikte nicht isolieren und gewissermaßen nebenbei führen. Anders als in anderen sozialen Zusammenhängen, etwa in einer Organisation, in der ein Konflikt in einer Abteilung nicht zwangsläufig alle anderen Abteilungen in Mitleidenschaft ziehen muss, konsumiert ein Konflikt unter Anwesenden deren gesamte Aufmerksamkeit und lässt kaum Raum für andere Themen. Interaktionen unter Anwesenden sind insofern entweder Konflikte oder sie sind es nicht.¹⁵ Auch daraus ergibt sich ein struktureller Imperativ zur Vermeidung von Konflikten in Interaktionen, die somit vor der Herausforderung stehen, alle Betroffenen zu Wort kommen zu lassen, ohne bestehende Konflikte weiter zu verschärfen.¹⁶ Schriftgebrauch ermöglicht demgegenüber vor allem in stratifizierten Gesellschaften mit ausgeprägteren Schicht- bzw. Zentrum/Peripherie-Differenzierungen eine weiträumigere politische Kontrolle und größere raumzeitliche Distanzierungen.¹⁷ Außerdem gibt es in segmentären Gesellschaften zwar viele exklusive soziale Systeme wie etwa Geheimgesellschaften. Es gibt aber keine Organisationen, die, wie in der modernen Gesellschaft, eine eigenständige Ebene sozialer Differenzierung darstellen und sich von den Anwesenheitserfordernissen von Interaktionen emanzipieren können, um Entscheidungen durch Abwesende zu ermöglichen.¹⁸ In segmentären Gesellschaften sind Interaktionen unter Anwesenden also so gut wie alternativlos. Das hat erhebliche Konsequenzen für die Konflikttoleranz in diesen Gesellschaften, da diese auf eine Kommunikationsform verwiesen bleiben, die Konflikte nicht gut verträgt. In der diplomatischen Kommunikation segmentärer Gesellschaften ist also jedes Individuum mit zwei Problemen gleichzeitig konfrontiert: Einerseits haftet man für das Handeln der Angehörigen, die wiederum für das eigene Verhalten mithaften und somit schnell zu Konfliktparteien werden. Andererseits hat man für Versuche kommunikativer Konfliktlösung nur die (non-)verbale Kommunikation unter Anwesenden zur Verfügung, die gelingen muss oder scheitert. Beide Probleme verdichten sich in besonderer Weise in Gestalt diplomatischer Gesandter, die ausgeschiedt werden, um Verhandlungen einzuleiten.

IV Kollektivverantwortlichkeit als Problem diplomatischer Gesandter

Wo Konflikte aufgrund der oben beschriebenen Logik zu gesellschaftlichen Makrokonflikten eskaliert sind, spielt diplomatische Kommunikation in zweierlei Hinsicht eine besondere Rolle. Sie dient entweder der Mobilisierung verbündeter Gruppen oder der Konfliktbeilegung. Die folgenden Erläuterungen beschränken sich auf den zweiten Fall und werden daher nicht weiter betonen, dass die Funktion der Diplomatie

12 Simmel 1890, 21–44.

13 Paul 2022, 38.

14 Luhmann 2015, 18–26.

15 Luhmann 2015, 25.

16 Liberman 1985, 12–15.

17 Giddens 1987, 94–95.

18 Luhmann 2015, 11–14.

nur unzureichend als „Konfliktlösung“ aufgefasst werden kann. Wo Diplomatie aber für diesen Zweck eingesetzt wird, stellt sich freilich zuerst die Frage, wer im Namen der betroffenen Gruppen verbindliche Zusagen treffen und in welchem Setting dies geschehen kann. Ohne eine Instanz, die zentral im Namen des Kollektivs verbindlich entscheiden und diese Entscheidung auch durchsetzen kann, erfordert jede verbindliche Kommunikation einen breiten Konsens innerhalb der betroffenen Gruppen. Selbst wenn man sich in einer Gruppe darauf einigt, einen Konflikt diplomatisch zu lösen, bleibt die Frage offen, wer diese Nachricht der gegnerischen Gruppe übermitteln und diesen Prozess einleiten soll. Man kann sich vor dem Hintergrund des Problems der Kollektivverantwortlichkeit diese Aufgabe nicht heikler vorstellen, da jedes Verhalten der entsendeten Person wiederum der Gruppe zugerechnet wird, und sofern dieses als Provokation erlebt wird, wiederum mit erheblichen Konsequenzen für die Gruppe verbunden ist. Damit einher geht außerdem ein geringer Spielraum für Eigeninitiativen, da diese nicht nur riskant, sondern ohne Konsensbeschluss der eigenen Gruppe auch unverbindlich wären. Man kann nicht für alle anderen abwesenden Angehörigen der eigenen Gruppe entscheiden und muss trotzdem gegenüber einer feindlich gesinnten Gruppe die Konsequenzen ihrer Handlungen tragen, ohne sich von diesen distanzieren zu können. Unter solchen Bedingungen wäre Diplomatie äußerst unwahrscheinlich, wenn es nicht Lösungen dieses Problems gäbe, die im Folgenden ohne Anspruch auf Vollzähligkeit skizziert werden sollen.

In Gesellschaften, die sich überwiegend über *face-to-face*-Interaktionen und Verwandtschaftsbeziehungen konstituieren, ist eine perfekte Trennung segmentärer Einheiten (Familien, Clans, Dörfer etc.) so gut wie ausgeschlossen. Heirats- und Handelspartner müssen in der Regel außerhalb der eigenen Gruppe gesucht werden, sodass es auch im Falle eines Konflikts sehr wahrscheinlich ist, dass zwischen diesen Gruppen etwa Verwandtschaftsbeziehungen bestehen.¹⁹ Gemeinhin gelten solche Heiratsbeziehungen als das wichtigste Mittel der Konflikteindämmung in segmentären Gesellschaften, da man nicht mehr gegen andere Gruppen Krieg führen kann, ohne damit zugleich eigenen Verwandten zu schaden.²⁰ Wenn dennoch Konflikte ausbrechen und eskalieren, liegen Vermittler nahe, die zu beiden Gruppen Verwandtschafts- bzw. Ehebeziehungen pflegen. Frauen spielen in diesem Zusammenhang eine besonders zentrale Rolle und werden häufig in dieser Funktion eingesetzt.²¹ Auch wenn sie nicht eigenmächtig Initiativen ergreifen und für eine Gruppe entscheiden können, so können sie zumindest davon ausgehen, dass problematische Darstellungsfehler, die sie begehen und unter anderen Umständen als Provokation aufgefasst werden könnten, in einem milderen Licht erscheinen, da sie selbst der Gruppe angehören, zu der sie entsendet werden. Außerdem fällt Frauen mit solchen Doppelzugehörigkeiten die Kontaktaufnahme leichter, da hier weder freies Geleit noch andere Sicherheitsvorkehrungen getroffen werden müssen. Trotzdem kann sich gerade die Doppelzugehörigkeit zu verfeindeten Gruppen als Belastung erweisen, ist man doch in einer *double bind*-Situation verstrickt, in der man sich eigentlich nur falsch verhalten kann.²² In einer Gesellschaft, in der man einen festen Platz hat und diesen nicht ohne weiteres aufgeben kann, bleibt als letzter Ausweg aus diesem Dilemma im schlimmsten Fall der gelegentlich dokumentierte Selbstmord.²³

Neben der Verwandtschaft gibt es freilich andere Formen der Doppelzugehörigkeit oder der gruppenübergreifenden Beziehung. Wenn diese für die Einleitung diplomatischer Kommunikation genutzt werden sollen, stellen sich auch hier die gleichen Probleme der Kollektivverantwortlichkeit gegenüber zwei verfeindeten Kollektiven. Wie auch beim Einsatz angeheirateter oder verschwägerter Frauen ergibt sich hier eine *double bind*-Situation. In all diesen Fällen liegt eine mögliche Problemlösung darin, aus zwei konfligierenden Positionen in einen Drittstatus zu flüchten, der eine durchaus auch räumlich zu verstehende Distanzierung von jenen Gruppen erlaubt, denen man angehört. Diese Möglichkeit kann als Status des Gastes institutionalisiert sein, den man ohne Übertreibung als einen wichtigen *preadaptive advance* für

19 Nadel 1957, 65.

20 Lévi-Strauss 1993.

21 Numelin 1950, 135–137.

22 Bateson 1972, 201.

23 Halbmayer 2010, 555.

die Ausdifferenzierung von Gesandtschaftsrollen betrachten kann.²⁴ Denn eine wesentliche Erleichterung des Kontakts mit fremden oder Angehörigen gegnerischer Gruppen liegt in der zeitlichen Befristung des Aufenthalts des Gastes, für dessen Betragen der Gastgeber bürgen muss – eine Problemlösung, die sich auch in der griechischen Institution der Proxenie wiederfinden lässt.²⁵ Die Bürgschaft kann das Verhalten des Gastes disziplinieren, welcher im Gegenzug über einen Fürsprecher in der fremden Gruppe verfügt. Die Darstellungs- und Verhaltensprobleme eines Gastes, der inmitten einer gegnerischen Gruppe leben muss, sind damit jedoch nur in begrenztem Maße gelöst. Auch wenn sich Bürgen für ihn einsetzen, ändert dies nichts daran, dass sein Verhalten primär der Gruppenzugehörigkeit (und nicht etwa als Verhalten in der Rolle eines Gastes) interpretiert wird. Um diese Zurechnung von Kollektivverantwortlichkeit zu unterbrechen, bedarf es weiterer symbolischer Manipulationen.

Sofern in segmentären Gesellschaften auch animistische Praktiken verbreitet sind²⁶ und man sich dort vorstellen kann, dass Artefakte adressierbare Kommunikationspartner sein können, lässt sich das Problem der Kollektivverantwortlichkeit entschärfen, indem die Aufgabe der Vermittlung diplomatischer Initiativen an solche Artefakte delegiert wird. Besonders anschaulich lässt sich dies anhand der irokesischen *wampum*-Diplomatie zeigen.²⁷ *Wampum* sind Perlschnurgürtel, deren Einsatz seit dem 17. Jahrhundert dokumentiert ist. Im diplomatischen Verkehr zwischen Irokesenstämmen, aber auch zwischen Irokesen und europäischen Siedlern spielten sie eine zentrale Rolle. Neben ihrer Funktion als Tausch- und Zahlungsmittel hatten sie vor allem rituelle Funktionen in der irokesischen Diplomatie. Sie hielten die Inhalte diplomatischer Übereinkünfte symbolisch fest, weshalb man ihnen in erster Linie eine schriftäquivalente Gedächtnis- und Archivfunktion zuschreibt. Darüber hinaus haben *wampum* aber auch andere Eigenschaften, die sich erst vor dem Hintergrund ihrer diplomatischen Funktion verstehen lassen. Denn dem irokesischen Verständnis nach ist ein *wampum* der „eigentliche“ Botschafter, während der Überbringer, der den Inhalt vorträgt, eher als Übersetzer des *wampum* aufgefasst wird.²⁸ Was ein *wampum* sagt, wird ihm vom Stamm aufgetragen, der das *wampum* in kollektiver Arbeit herstellt. Die Kommunikation des Stammes wird somit materialisiert, was den Vorteil hat, sie mitzunehmen, aber auch, wenn es die Situation erfordert, beiseite zu legen. Stattet man dieses Artefakt außerdem noch mit eigener Agency aus, verfügt man über neue Spielräume der Zurechnung riskanter Initiativen, die den Überbringer eines *wampum* von seiner Kollektivverantwortlichkeit entlasten können. Das *wampum* kann ein Eigenleben entwickeln, und wenn es eigenmächtig handelt, liegt dies am *wampum* allein. Der Überbringer kann die Nachricht eines *wampum* irrtümlich falsch übersetzen, sodass bei problematischen Reaktionen auf die Nachricht ein Spielraum für gesichtswahrende Korrekturen entsteht. Wenn ein Überbringer das *wampum* ablegt, lassen sich damit verbindliche und unverbindlichere Foren der Kommunikation deutlicher differenzieren und weitere Handlungsspielräume ausloten.²⁹ Ohne Involvierung eines *wampum* kann dann auch ein *talk in the bushes*³⁰ Initiativen zum Erfolg verhelfen, ohne dass dabei zwingend jedes Verhalten auf das Kollektiv des Überbringers zugerechnet werden muss. Mit der Materialisierung und „Eigenwilligkeit“ der Kommunikation ergeben sich also auch Möglichkeiten der Distanzierung von ihr.

V Konfliktvermeidung als Problem kollektiver Diplomatie

Sofern es unter Einsatz der hier unvollständig aufgezählten Problemlösungen tatsächlich zu Versuchen diplomatischer Konfliktlösung kommt, bleibt freilich immer noch das Problem der Kollektivverantwortlichkeit präsent und erfordert andere Umgangstechniken. Denn häufig sind bei diplomatischen Interaktionen nicht einzelne delegierte Stellvertreter, sondern die betroffenen Kollektive selbst

24 Numelin 1967, 60–62.

25 Stichweh 1997, 178.

26 Paul 2022, 48–49.

27 Foster 1985, 104.

28 Fenton 1985, 27.

29 Feest 2003, 98.

30 Fenton 1985, 27.

anwesend.³¹ Das mag vor dem Hintergrund überraschen, dass herkömmlicherweise Diplomatie als Entsendung von Delegierten verstanden wird, welche die Interessen eines Kollektivs vertreten,³² während seltener von Diplomatie gesprochen wird, wenn politische Kollektive als solche aufeinandertreffen, um Konflikte diplomatisch zu lösen. Demgegenüber kann die hier vorgeschlagene funktionale Definition von Diplomatie Stellvertretung als historische bzw. kulturelle Variable behandeln, statt sie als idealtypisches Charakteristikum auffassen zu müssen. Die Anwesenheit politischer Kollektive und die Möglichkeit der Stellvertretung durch Delegierte stellen somit austauschbare und vergleichbare Problemlösungen dar, deren soziale Bedingungen zu klären sind. Denn so praktisch die Entsendung von Stellvertretern gegenüber der Anwesenheit ganzer Kollektive erscheinen mag, so ist sie angesichts der sozialen Struktur segmentärer Gesellschaften durchaus eine anspruchsvolle und unwahrscheinliche Strukturlösung. Als diplomatischer Delegierter eines politischen Kollektivs übernimmt man schließlich nicht nur eine riskante und verantwortungsvolle, sondern auch eine einflussreiche Position, die mehrere Vorteile in sich vereint. Dazu gehören zeitliche Informationsvorsprünge, ein privilegierter Zugang zur Umwelt und damit auch ein privilegiertes Wissen über sie und schließlich ein Handlungsspielraum, der sich daraus ergibt, dass das eigene Handeln in der Rolle des Stellvertreters nicht vollständig durch das entsendende (aber abwesende) Kollektiv kontrolliert werden kann.³³

Zwar gibt es Ansätze zur Vorbeugung des „Amtsmissbrauchs“ wie etwa das *wampum*, das eine gewisse Unterscheidung zwischen verbindlicher und „inoffizieller“ Kommunikation erlaubt und die Handlungsspielräume von Delegierten einschränken kann. Es dürfte aber auf der Hand liegen, dass dies allenfalls Behelfsmittel zur Verhinderung allzu großer Informations- und Einflussasymmetrien sein können. Was in der modernen Diplomatie ein durchaus erwünschter Effekt der Delegation von Diplomaten ist, denen privilegierte Informations- und Einflussmöglichkeiten offiziell konzidiert werden, ist in der Diplomatie segmentärer Gesellschaften eher problematisch. Deren Sozialstruktur ist nämlich im Wesentlichen egalitär. Auch wenn es durchaus Reputationsgefälle und besonders angesehene Persönlichkeiten geben mag, gibt es in segmentären Gesellschaften keine institutionalisierten Machtasymmetrien im Sinne einer Oberschicht oder Elite, sondern stattdessen viele Mechanismen des Ausgleichs und der Reziprozität, die solche Asymmetrien gerade verhindern.³⁴ Demgegenüber ist die Delegation ein typischer, wenn nicht sogar der wichtigste Mechanismus der Entstehung und Stabilisierung von Machtasymmetrien, der, einmal in Gang gesetzt, allenfalls durch die Rotation des delegierten Personals eingehegt werden kann, die verhindert, dass Einfluss- und Informationsvorteile monopolisiert werden.³⁵ Das erklärt auch diplomatische Praktiken in segmentären Gesellschaften, bei denen nicht Stellvertreter, sondern die betroffenen Kollektive selbst diplomatisch kommunizieren.³⁶ Das Risiko, dass delegierte diplomatische Stellvertreter ihre privilegierte Position nutzen, um dauerhafte Einflusschancen zu sichern, wird dadurch minimiert. Zugleich dürfte offensichtlich sein, dass das diplomatische Aufeinandertreffen politischer Kollektive eigene Risiken und Schwierigkeiten mit sich bringt. Vor allem das Risiko, dass ein Angehöriger eines Kollektivs einen Konflikt provoziert, für den sein Kollektiv mithaften muss, wird in solchen Masseninteraktionen freilich multipliziert, die, wie bereits angemerkt wurde, nur konfliktfrei oder konfliktfrei sein können.

Für dieses Folgeproblem gibt es indes ein breites Repertoire an Lösungsmöglichkeiten, die, wie auch im Falle des *wampum*, im Wesentlichen auf der Manipulation der Zurechnung von Kommunikation beruhen. Denn erst wenn die direkte Zurechnung von konfliktträchtigen oder provozierenden Äußerungen auf die Mitteilungsabsichten eines Individuums (und damit zugleich seines Kollektivs) umgangen werden kann, werden auch friedliche Interaktionen zwischen einer Vielzahl von Anwesenden verschiedener Kollektive möglich.

31 Crawford 1994; Druke Becker 2003, 37.

32 Magalhães 1988, 59–61.

33 Aldrich/Herker 1977, 219–220.

34 Martin 2009, 72–75.

35 Niedner-Kalthoff 2005, 43–45.

36 Paul 2022, 39.

Eine bemerkenswerte Möglichkeit, genau dies zu gewährleisten, liegt in der Übertragung des Egalitätsprinzips segmentärer Gesellschaften auf die Zeitdimension. Die Zurechnung problematischer Initiativen und Äußerungen auf konkrete anwesende Individuen und deren Kollektive kann nämlich dadurch sabotiert werden, dass alle *gleichzeitig* sprechen.³⁷ Was ansonsten sicherstellen soll, dass Mitteilungen eindeutig einem Sender zugerechnet werden können, nämlich die Regel, dass unter Anwesenden immer nur einer spricht,³⁸ wird außer Kraft gesetzt. Damit werden zwei Vorteile kombiniert: Die Gleichzeitigkeit gewährleistet die Inklusivität und die gleichmäßige Verteilung der Interaktionsherrschaft. Alle können sich äußern und mögliche Provokationen können ungehört bleiben oder übergangen werden. Denn wenn es zu problematischen Äußerungen kommen sollte, wäre in solchen Settings der kommunikative Reparaturaufwand viel zu hoch, sodass sie, wenn überhaupt, oft stillschweigend abgelehnt werden oder zur Unterbrechung der Interaktion führen, die in kleineren Gruppen fortgesetzt wird.³⁹ Alternativ bieten sich zwei Möglichkeiten gleichzeitiger Kommunikation an, eine „kakophonische“ und eine „symphonische“. Bei ersterer entsteht ein Stimmengewirr unter den Anwesenden der versammelten Kollektive, bei dem es oft schwierig ist, klare Sprecherpositionen zu identifizieren, da Aussagen fast gleichzeitig wiederholt werden, einander überlappen oder eben teilweise anschlusslos untergehen.⁴⁰ In solchen Fällen gibt es häufig Mediatoren, deren Aufgabe darin besteht, die positiv anschlussfähigen Leitmotive herauszufiltern und daraus einen Konsens zu konstruieren.⁴¹ In der symphonischen Variante kann demgegenüber das gemeinsame Anstimmen von Gesängen eine wichtige Rolle spielen, die die Situation kommunikativ entschärfen und buchstäblich harmonisierend wirken.⁴²

Das Egalitätsprinzip kann sich aber nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich äußern. Wo dies zutrifft, ist es gewissermaßen egal oder gleichgültig, was man sagt, solange Provokationen vermieden werden. Die Kommunikation reproduziert in solchen Stammeskongressen deshalb häufig Gemeinplätze, Offensichtliches, allgemein Bekanntes und Unstrittiges.⁴³ Was sich bereits als Konsens abgezeichnet hat, wird ständig wiederholt und dadurch fixiert. Das ist vor allem dann unproblematisch, wenn es ohnehin nicht um sachliche Dilemmata geht, die argumentativ gelöst werden müssten, sondern um die Darstellung einer positiven Gesinnung und um das Gelingen der Kommunikation als solcher – ein Aspekt, auf den wiederholt zurückzukommen sein wird. Daher wird es auch nicht als problematisch erlebt, wenn etwa ein Teilnehmer einer solchen diplomatischen Zusammenkunft sich ständig selbst widerspricht und damit keine klare eigene Präferenz zu erkennen gibt, die auf Widerspruch stoßen könnte.⁴⁴ Inkonsequenz, Inkonsistenz und, wenn man so sagen darf, ein gewisser Opportunismus zugunsten der Fortsetzung der Kommunikation werden daher weniger als Problem, sondern eher als Lösung betrachtet und moralisch aufgewertet.

Insgesamt orientiert sich die diplomatische Kommunikation in solchen Zusammenkünften also weniger an sachlichen Problemlagen, an vorgegebenen Tagesordnungen oder an den Themenpräferenzen hochrangiger Anwesender. In segmentären Gesellschaften, die tendenziell egalitär sind, ist der Rang in Interaktionen nämlich oft diffus verteilt, sodass unklar ist, wessen Situationsdefinition als Prämisse für die Selbstdarstellung der anderen Teilnehmer gelten könnte.⁴⁵ Die Kommunikation orientiert sich deshalb vor allem daran, welche Themen auf Zustimmung stoßen und welche besser unausgesprochen bleiben. Offener Widerspruch soll grundsätzlich vermieden werden, was zugleich bedeutet, dass die Äußerungen der Teilnehmer kaum Rückschlüsse auf deren „eigentliche“ Präferenzen und Befindlichkeiten zulassen.⁴⁶ Außerdem gibt es eine gesteigerte Sensibilität für sprachliche, körperliche oder artefaktvermittelte

37 Liberman 1985, 63–64.

38 Sacks et al. 1974, 696–700.

39 Druke Becker 2003, 35.

40 Myers 1986, 438.

41 Ekvall 1964, 1142–1144.

42 Meggitt 1977, 130.

43 Ekvall 1964, 1145.

44 Kulick 2004, 127–129.

45 Myers/Brenneis 1984, 11–12.

46 Lindstrom 1990, 385–387.

Ambivalenz, die es ermöglicht, Dissens subtiler auszudrücken, ohne auf ein bestimmtes Motiv oder Interesse festgelegt zu werden.⁴⁷ Das Risiko des Widerspruchs, das jede Kommunikation begleitet, wird also weitgehend minimiert. Im Zentrum steht schließlich auch weniger die Herstellung von Entscheidungen, mit denen Interessen ausgeglichen oder sachliche Probleme gelöst werden, sondern eher das Gelingen der Kommunikation selbst. In einer anderen, Talcott Parsons entlehnten Terminologie ließe sich auch sagen, dass expressive gegenüber instrumentellen Verhaltenserwartungen einen Vorrang einnehmen.⁴⁸ Wie bereits mehrmals angedeutet wurde, ist auch dies vor dem Hintergrund der Struktur segmentärer Gesellschaften zu verstehen. Anders als in der modernen, anonymen, sozial „verdünnten“ Gesellschaft, in der viele Beziehungen unpersönlich-sachbezogener Natur sind, beruhen in segmentären Gesellschaften so gut wie alle Beziehungen auf direkter oder indirekter persönlicher Bekanntschaft. Die (diplomatische) Kommunikation in Gesellschaften, in denen jeder jeden kennt, muss daher weniger durch Entscheidungen über Sachprobleme, sondern vielmehr emotional, also unter Gesichtspunkten persönlicher bzw. kollektiver Selbstbestätigung stabilisiert werden.⁴⁹

Wo dies zutrifft, ist die Frage berechtigt, inwiefern man in solchen Situationen von „diplomatischen Verhandlungen“ sprechen kann, wenn man sich darunter Interaktionen vorstellt, die Entscheidungen produzieren sollen und insofern neben der Entsendung von Delegierten als weiteres Definiens der Diplomatie gelten.⁵⁰ Aber auch in dieser Hinsicht empfiehlt sich die hier vorgeschlagene funktionale Definition von Diplomatie, die offen lässt, wie politische Bindungswirkung unter der Bedingung wechselseitig anerkannter Grenzen zustande kommt. Diplomatische Bindung muss weder in der Form von Entscheidungen ausgedrückt noch in der Form von Verhandlungen hergestellt werden. In segmentären Gesellschaften kommt diplomatische Bindung vielmehr dadurch zustande, dass man im Zuge diplomatischer Interaktionen *face-to-face* eine positive Gesinnung zum Ausdruck bringt und sich an diese Darstellung über diese Interaktionen hinaus gebunden fühlt. Die diplomatischen Interaktionen müssen daher auch nicht Verhandlungen sein, die eine konkrete Entscheidung herstellen, sondern vor allem in prekären bzw. liminalen Situationen den kollektiven Gefühlsausdruck strukturieren. Damit kommen jenseits von Verhandlungen ganz andere Interaktionsformate eher rituellen Charakters in Betracht, die diplomatische Funktionen erfüllen können.

Wenn diplomatische Interaktionen Widerspruch und Konflikt vermeiden müssen, weil diese nicht als Nebensache behandelt werden können und aufgrund kollektiver Haftpflichten zur Eskalation neigen, liegt ein Ausweg darin, die Kommunikation zu ritualisieren. Rituale können nämlich als eine Form der Kommunikation betrachtet werden, die darauf abzielt, Interaktionen zu strukturieren und Verhalten so engzuführen, dass das Ritual selbst zum zentralen Thema wird und andere, widerspruchsanfällige Themen ausgespart bleiben können. Anstelle einer Öffnung für eine zielorientierte Diskussion kann mit Ritualen also eine Form der Kommunikationsvermeidungskommunikation realisiert werden, die nur über ihre eigene Durchführung informiert.⁵¹ Hier werden nicht widerspruchsanfällige Meinungen ausgetauscht, sondern kollektivübergreifende Programme vollzogen, deren gemeinsame Durchführung zugleich auf die Gleichsinnigkeit der Anwesenden schließen lässt. Sie leisten damit einen wesentlichen Beitrag zur emotionalen Stabilisierung von Interaktionen. Solche Interaktionen setzen nämlich voraus, „daß die zu bewältigenden Informationen im Rahmen der Gefühlsmöglichkeiten des Menschen bleiben, daß sie sich also auf wenige konkrete Objekte und Ereignisse beschränken. Die emotionale Orientierung muß bei allen Angehörigen im wesentlichen übereinstimmen; sonst zerfällt das System“⁵². Gewährleistet wird dies durch die für Rituale typische Fokussierung auf eine gemeinsame, gleichzeitig vollzogene Tätigkeit oder auf ein Artefakt, das im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. „Das Ritual ist eine motorische Aktivität, bei der sich die Beteiligten

47 Ekvall 1964, 1147.

48 Parsons 1991, 34.

49 Luhmann 1995, 372–381.

50 Wight 1978, 112.

51 Luhmann 1997, 235–236.

52 Luhmann 1995, 374.

symbolisch zu einer gemeinsamen Unternehmung zusammenfinden. Es lenkt ihre Aufmerksamkeit in zwingender Weise auf ihre gemeinsame Verbundenheit und die gemeinsamen Interessen.⁵³ Dabei müssen sich Rituale keineswegs auf die emotionale Äußerung von Konsens beschränken. Denn wenn sie zur emotionalen Stabilisierung einer sozialen Ordnung beitragen sollen, müssen auch negative Gefühle Ausdruckschancen erhalten. So können Rituale durchaus einen Konflikt – oder besser: die Darstellung von Konflikten – zum Gegenstand haben, wengleich in abstrahierter und distanzierender Form. Beleidigungen, Drohungen und jede Form der gesichtsschädigenden Kommunikation können dann als Ritual institutionalisiert werden, sodass ihr Einsatz nicht als Ausdruck eigener (kollektiver) Einstellungen, sondern als Vollzug ritueller Vorschriften interpretierbar und dadurch entschärft wird. Dies dürfte für rituelle Kämpfe,⁵⁴ *potlatch*-Feste antagonistischen Typs⁵⁵ und in der modernen Gesellschaft wohl für Sportveranstaltungen gelten, bei denen die Anerkennung von (nationalen) Grenzen trotz aggressiven Verhaltens gewahrt bleiben kann.⁵⁶ Allerdings beschränkt sich die Wirksamkeit emotionaler Stabilisierung auf überschaubare Verhältnisse, in denen die ritualisierte Kommunikation von Gefühlsorientierungen noch verhältnismäßig unproblematisch bleibt. Außerdem liegt auf der Hand, dass harmonisierte Gefühlsäußerungen als Stabilisierungsgaranten auf der Ebene größerer Segmente nicht immer ausreichen, um diplomatische Probleme zu lösen. Ihre Bindungswirkung beschränkt sich zeitlich auf eine unmittelbare Zukunft und ist sachlich diffus, sodass, anders als etwa bei Entscheidungen, die Sachprobleme im Hinblick auf eine unbekannte Zukunft klären sollen, unklar ist, inwiefern später auftretende Probleme und Konflikte eine emotional stabilisierte Ordnung gefährden. Es ist daher anzunehmen, dass Rituale allein nicht jedes diplomatische Problem lösen können, sondern mit Kombinationen der hier skizzierten Problemlösungsmöglichkeiten zu rechnen ist, die sich im konkreten Fall unterschiedlich ausprägen.

Insgesamt lässt sich also sagen, dass in diplomatischen Interaktionen das Gelingen der Interaktion selbst das „Ziel“ ist. Die Teilnehmenden sind nicht an Entscheidungen oder sachlich bestimmbare Ergebnisse weltpolitisch gebunden, sondern in erster Linie an einen Ausdruck positiver Gesinnung mit unbestimmter Fernwirkung. Ein konkretes Verhandlungsziel zu nennen, das im Sinne einer Entscheidung auch die Zukunft mitdeterminiert, könnte in einer bereits prekären Gegenwart Widerspruch provozieren, Gefühle und Selbstdarstellungen verletzen und die Interaktion gefährden. Stattdessen liegt der Sinn von diplomatischen Interaktionen in der emotionalen Stabilisierung, in der Erarbeitung einer gemeinsamen Beschreibung des Konfliktverlaufs und in der Wiederherstellung von sozialen Beziehungen. Konflikte werden gemieden, wenn sie nicht in Ritualen kanalisiert werden, sodass die Themen weniger nach sachlichen Problemlagen variieren, sondern nach den Konsenschancen in der Interaktion selbst. Auch in dieser Hinsicht zeigen sich im Vergleich zur modernen Diplomatie signifikante Unterschiede, deren detailliertere Ausarbeitung hier nicht geleistet werden kann, dafür aber in einer anderen Publikation bereits vorliegt.⁵⁷ Die nun folgenden abschließenden Bemerkungen sollen aber einige Andeutungen in dieser Hinsicht versuchen, die hier vorgestellten Befunde abschließend zusammenfassen und mit Kautelen versehen.

VI Zusammenfassung und Ausblick

Segmentäre Gesellschaften stellen diplomatische Konfliktlösungsversuche vor besondere Herausforderungen. Dies liegt primär an ihrer Gesellschaftsstruktur, die in zweierlei Hinsicht die Konflikttoleranz einschränken kann. Einerseits sind ihre egalitären und segmentären Strukturen darauf ausgerichtet, im Konfliktfall Unterstützung von Angehörigen zu mobilisieren. In engem Zusammenhang damit steht das von Georg Simmel beschriebene Problem der Kollektivverantwortlichkeit, das daraus erwächst, dass das Verhalten von Individuen primär vor dem Hintergrund ihrer Zugehörigkeit zu einem Kollektiv interpretiert wird und Konflikte vor diesem Hintergrund schnell zu kollektiven Makrokonflikten anwachsen

53 Edelman 1976, 14.

54 Halbmayer 2010, 551.

55 Mauss 1923, 37–39.

56 Elias 2003.

57 Youssef 2021.

können. Der zweite strukturelle Faktor für die niedrige Konflikttoleranz liegt in der Angewiesenheit auf mündliche *face-to-face* Kommunikation, die zur Konfliktvermeidung neigt, weil Konflikte anderenfalls die Kommunikation absorbieren und kaum noch andere Themen zulassen.

Sobald trotz der strukturell nahegelegten Konfliktaversion ein Streit ausbricht, an dem mindestens zwei Kollektive beteiligt sind, steht diplomatische Kommunikation vor dem Dilemma, einen Konflikt zu lösen, ohne Widerspruch zuzulassen, da dies die Gefahr einer weiteren Eskalation birgt, für deren Eindämmung keine alternativen Kommunikationsmöglichkeiten mehr verfügbar sind. Verschärft wird das Problem dadurch, dass das Prinzip der Kollektivverantwortlichkeit auch für diplomatische Gesandte gilt, die immer schon als Angehörige eines Kollektivs beobachtet werden, und deren mögliches Fehlverhalten als Ausdruck der Eigenschaften und Einstellungen ihres eigenen Kollektivs gilt. Anders als bei einer ausdifferenzierten Diplomatenrolle gibt es für Gesandte in segmentären Gesellschaften insofern keine Möglichkeit der Distanzierung vom eigenen Kollektiv, die in der modernen Diplomatie Handlungsspielräume eröffnet und riskante Eigeninitiativen erleichtert. Neben der Entsendung von Personen, die Verwandtschaftsbeziehungen zu mehreren Konfliktparteien unterhalten, und der Institution der Gastfreundschaft, die Gesandten einen gewissen Schutz bietet, gibt es auch die Möglichkeit der Zurechnung diplomatischer Initiativen auf eigens dafür geschaffene rituelle Artefakte wie etwa die *wampum*-Gürtel in der irokesischen Diplomatie. Vor dem Hintergrund der bereits erwähnten Problematik diplomatischer Repräsentationsrollen kann sich die Funktion solcher Delegierter auf die Einladung zu Zusammenkünften beschränken, in denen dann in Anwesenheit aller betroffenen Kollektive die eigentlichen diplomatischen Interaktionen stattfinden. Das Risiko provozierender Äußerungen, die zur weiteren Eskalation des Konflikts führen könnten, wird aufgrund der großen Teilnehmerzahl freilich vergrößert. Allerdings gibt es auch hier mehrere mögliche Vorkehrungen, die dabei helfen können, Konflikte zu vermeiden. Dazu gehört das Übertönen provozierender Äußerungen durch gleichzeitiges Sprechen oder Anstimmen von Gesängen ebenso wie die Neigung, zugunsten der Fortsetzung der Kommunikation sich selbst zu widersprechen und sich nicht auf bestimmte Positionen festzulegen. All dies sind Formen des Umgangs mit Konflikten, die weniger auf eine sachliche Lösung als vielmehr auf eine Stabilisierung von Beziehungen hinauslaufen. Eine besondere Rolle spielen dabei Rituale, die als solche wenig Raum für sachorientierte Kommunikation, dafür aber umso mehr für die kanalisierte Äußerung gleichsinniger positiver und negativer Emotionen bieten.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde sollte man jedoch nicht den Fehler begehen, anzunehmen, dass die Diplomatie segmentärer Gesellschaften ritualisierter als moderne Diplomatie sei. Auch in der modernen Diplomatie haben formelle Konventionen, die diplomatische Begegnungen strukturieren, oft einen stark rituellen Charakter,⁵⁸ und Emotionen spielen eine entscheidende Rolle in der Art und Weise, wie Entscheidungen getroffen und Verhandlungen geführt werden.⁵⁹ Die Nuancen der Wortwahl, die Haltung, der Blickkontakt und sogar die Gestaltung des Raumes, in dem die Verhandlungen stattfinden, sind alle Teil der rituellen Praxis der modernen Diplomatie und können dazu beitragen, eine Atmosphäre der Zusammenarbeit zu schaffen, Missverständnisse zu vermeiden und Vertrauen aufzubauen. Der Vergleich von tribaler und moderner Diplomatie muss daher nicht als Versachlichung einer zuvor eher expressiven Kommunikation verstanden werden, sondern vielmehr als eine Veränderung in der Art und Weise, wie und an welchen Stellen diese Dimensionen zum Ausdruck gebracht und reguliert werden. In der modernen Diplomatie ermöglicht etwa die arbeitsteilige bzw. funktionale Differenzierung von diplomatischen Rollen, dass Diplomaten in „klassischen“ bilateralen Botschaften expressive Aufgaben übernehmen und überwiegend als ein Gradmesser für den Stand zwischenstaatlicher Beziehungen fungieren, während Diplomaten in internationalen Organisationen instrumentelle und eher entscheidungsbezogene Aufgaben übernehmen können.⁶⁰ Spitzenpolitiker übernehmen demgegenüber sowohl expressive als auch instrumentelle Funktionen, müssen also in ihrem Verhalten und Auftreten in diplomatischen Interaktionen

58 Neumann 2019.

59 Hall 2015.

60 Youssef 2021, 345.

zugleich den Stand internationaler Beziehungen mitdarstellen und zugleich an der Herstellung diplomatisch bindender Entscheidungen mitwirken.⁶¹ Dabei treten sie aber als Individuen auf, deren Einstellungen und Eigenschaften nicht ihren jeweiligen Nationen, sondern primär ihnen selbst zuzurechnen sind und sich dann bald mehr, bald weniger kompatibel mit sozial vorgegebenen diplomatischen Rollenerwartungen erweisen. Sobald sich außerdem staatliche Zentralgewalten und politische Hierarchien ausbilden, zeitigt dies einen von Georg Simmel beobachteten Effekt, der dazu führt, dass die diplomatischen Eliten unterschiedlicher Nationen miteinander mehr Gemeinsamkeiten aufweisen als mit den meisten ihrer eigenen Mitbürger.⁶² So kann es im diplomatischen Dienst in der Tendenz zur Ausbildung einer kosmopolitischen Einstellung kommen, die sich sogar gegen die Interessen der eigenen Nation richten kann, und deshalb etwa durch die künstliche Begrenzung von Amtszeiten oder durch Rotationssysteme im diplomatischen Dienst eingeehgt werden muss (was andere Funktionen der Rotation nicht ausschließt).⁶³

Neben der Differenzierung individueller und kollektiver Verantwortlichkeit wird in der modernen Diplomatie auch die Differenzierung von Interaktionen und anderen Formen der Kommunikation deutlicher, die nicht auf Anwesenheit beruhen und damit zugleich andere Formen der Kommunikation über Konflikte ermöglichen. Vor allem (internationale) Organisationen ermöglichen es, unter Anwesenden Konflikte offen anzusprechen, weil es Abwesende gibt, die gleichzeitig andere wichtige Themen der Organisation ungestört betreuen und diese am Laufen halten können. Außerdem erleichtert und versachlicht schriftliche Kommunikation die Austragung von Konflikten,⁶⁴ schafft aber zugleich langfristige Bindungen in Form von Verträgen und Vertragsregimen, die ein sachliches Eigenleben gewinnen und die zeitliche Bindungswirkung diplomatischer Kommunikation so ausdehnen, dass Konflikte kaum durch zeitlich begrenzte Gefühlsäußerungen gelöst werden können, sondern sachlich konsistente Entscheidungen erfordern, über die auch gestritten werden muss.

Literatur

- ALDRICH/HERKER 1977: H. Aldrich/D. Herker, Boundary Spanning Roles and Organization Structure. *The Academy of Management Review* 2.2, 1977, 217–230.
- BAKER 2003: C. D. Baker, Tolerance of International Espionage: A Functional Approach. *American University International Law Review* 19.5, 2003, 1091–1113.
- BANDY 2004: M. S. Bandy, Fissioning, Scalar Stress, and Social Evolution in Early Village Societies. *American Anthropologist* 106.2, 2004, 322–333.
- BATESON 1972: G. Bateson, Steps to an Ecology of Mind. A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself (New York: Ballantine Books 1972).
- BOHN 1999: C. Bohn, Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1999).
- CLAUSEWITZ 1952: C. von Clausewitz, Vom Kriege (Bonn: Dümmler 1952).
- COLLINS 1992: R. Collins, The Geopolitical and Economic World-Systems of Kinship-Based and Agrarian-Coercive Societies. *Review (Fernand Braudel Center)* 15.3, 1992, 373–388.
- CRAWFORD 1994: N. C. Crawford, A Security Regime among Democracies: Cooperation among Iroquois Nations. *International Organization* 48.3, 1994, 345–385.
- DRUKE BECKER 2003: M. Druke Becker, Linking Arms. The Structure of Iroquois Intertribal Diplomacy. In: D. K. Richter/J. H. Merrell (Hrsg.), *Beyond the Covenant Chain. The Iroquois and Their Neighbors in Indian North America, 1600–1800* (University Park: Pennsylvania State University Press 2003) 29–39.
- EDELMAN 1976: M. J. Edelman, Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. *Campus Studium Kritische Sozialwissenschaft* 512 (Frankfurt am Main: Campus 1976).

61 Youssef 2021, 352–354.

62 Simmel 1890, 45–47.

63 Niedner-Kalthoff 2005, 29–31.

64 Bohn 1999, 89–91.

- EKVALL 1964: R. B. Ekvall, Peace and War among the Tibetan Nomads. *American Anthropologist* 66.5, 1964, 1119–1148.
- ELIAS 2003: N. Elias, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation. *Gesammelte Schriften* 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003).
- FEEST 2003: Ch. Feest, Wampum, Wert und Wissen. Zur Wissenskultur der Irokesen. In: J. Fried/T. Kailer (Hrsg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept. Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel* 1 (Berlin: Akademie-Verlag 2003) 87–103.
- FENTON 1985: W. N. Fenton, Structure, Continuity, and Change in the Process of Iroquois Treaty Making. In: F. Jennings (Hrsg.), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League* (Syracuse: Syracuse University Press 1985) 3–36.
- FOSTER 1985: M. K. Foster, Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils. In: F. Jennings (Hrsg.), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League* (Syracuse: Syracuse University Press 1985) 99–114.
- GIDDENS 1987: A. Giddens, Power, Property and the State. *A Contemporary Critique of Historical Materialism* 1 (Berkeley: University of California Press 1987).
- HALBMAYER 2010: E. Halbmayer, Kosmos und Kommunikation. *Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben* 1 (Wien: Facultas 2010).
- HALL 2015: T. H. Hall, Emotional Diplomacy. *Official Emotion on the International Stage* (Ithaca: Cornell University Press 2015).
- KULICK 2004: D. Kulick, Language Shift and Cultural Reproduction. Socialization, Self, and Syncretism in a Papua New Guinean Village. *Studies in the Social and Cultural Foundations of Language* 14 (Cambridge: Cambridge University Press 2004).
- LÉVI-STRAUSS 1993: C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993).
- LIBERMAN 1985: K. Liberman, Understanding Interaction in Central Australia. An Ethnomethodological Study of Australian Aboriginal People. *Studies in Ethnomethodology* (Boston: Routledge & Kegan Paul 1985).
- LINDSTROM 1990: L. Lindstrom, Straight Talk on Tanna. In: K. A. Watson-Gegeo (Hrsg.), *Disentangling. Conflict Discourse in Pacific Societies* (Stanford: Stanford University Press 1990) 373–411.
- LUHMANN 1995: N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation. *Schriftenreihe der Hochschule Speyer* 20⁴ (Berlin: Duncker & Humblot 1995).
- LUHMANN 1997: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997).
- LUHMANN 2015: N. Luhmann, Ebenen der Systembildung – Ebenendifferenzierung (unveröffentlichtes Manuskript 1975). In: B. Heintz/H. Tyrell (Hrsg.), *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Zeitschrift für Soziologie. Sonderheft* (Stuttgart: Lucius & Lucius 2015) 6–39.
- MAGALHÃES 1988: J. C. de Magalhães, The Pure Concept of Diplomacy. *Global Perspectives in History and Politics* 214 (New York: Greenwood Press 1988).
- MARTIN 2009: J. L. Martin, *Social Structures* (Princeton: Princeton University Press 2009).
- MAUSS 1923: M. Mauss, Essai sur le don. *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. L'Année sociologique* (1896/1897–1924/1925) 1, 1923, 30–186.
- MEGGITT 1977: M. Meggitt, Blood is Their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands. *Explorations in World Ethnology* (Palo Alto: Mayfield 1977).
- MYERS 1986: F. R. Myers, Reflections on a Meeting: Structure, Language, and the Polity in a Small-Scale Society. *American Ethnologist* 13.3, 1986, 430–447.
- MYERS/BRENNEIS 1984: F. R. Myers/D. L. Brenneis, Introduction: Language and Politics in the Pacific. In: D. L. Brenneis/F. R. Myers (Hrsg.), *Dangerous Words. Language and Politics in the Pacific* (New York: New York University Press 1984) 1–29.
- NADEL 1957: S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure* (London: Routledge 1957).
- NASSEHI 2003: A. Nassehi, Der Begriff des Politischen und die doppelte Normativität der „soziologischen“ Moderne. In: A. Nassehi/M. Schroer (Hrsg.), *Der Begriff des Politischen. Soziale Welt Sonderband* 14 (Baden-Baden: Nomos 2003) 133–169.
- NEUMANN 2019: I. B. Neumann, Diplomatic Representation in the Public Sphere: Performing Accreditation. *The Hague Journal of Diplomacy* 14.4, 2019, 447–466.
- NIEDNER-KALTHOFF 2005: U. Niedner-Kalthoff, Ständige Vertretung. Eine Ethnographie diplomatischer Lebenswelten. *Kultur und soziale Praxis* (Bielefeld: Transcript 2005).
- NUMELIN 1950: R. Numelin, *The Beginnings of Diplomacy. A Sociological Study of Intertribal and International Relations* (London, Copenhagen: Oxford University Press 1950).

- NUMELIN 1967: R. Numelin, Native Contacts and Diplomacy. The History of Intertribal Relations in Australia and Oceania. *Commentationes Humanarum Litterarum* 41.1, 1967, 3–179.
- PARSONS 1991: T. Parsons, *The Social System*. Routledge Sociology Classics (London Routledge 1991).
- PAUL 2022: A. T. Paul, Einfache Jäger- und Sammlergesellschaften. *Saeculum* 72.1, 2022, 3–58.
- SACKS ET AL. 1974: H. Sacks/E. A. Schegloff/G. Jefferson, A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. *Language* 50.4, 1974, 696–735.
- SERVICE 1975: E. R. Service, *Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution* (New York: Norton 1975).
- SIMMEL 1890: G. Simmel, Über sociale Differenzierung. *Sociologische und psychologische Untersuchungen. Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen* 42 (Leipzig: Duncker & Humblot 1890).
- STICHWEH 1997: R. Stichweh, Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden. In: H. O. Luthe/R. E. Wiedenmann (Hrsg.), *Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten* (Opladen: Leske + Budrich 1997) 165–183.
- WIGHT 1978: M. Wight, *Power Politics* (New York: Holmes and Meier 1978).
- YOUSSEF 2021: R. Youssef, *Die Anerkennung von Grenzen. Eine Soziologie der Diplomatie. Studien zur Weltgesellschaft – World Society Studies* 8 (Frankfurt am Main, New York: Campus 2021).

Not Giving Anyone a Bad Gallbladder: Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung bei den Teduray

Jochen Schwenk

Der nachfolgende Beitrag nimmt zwei Problemkreise in den Blick: Am Beispiel der Teduray befasst er sich erstens mit der Entstehung negativer Reziprozität¹ in Gesellschaften ohne Zentralgewalt. Gemeint sind damit im konkreten Fall kaum mehr zu kontrollierende Rachekreisläufe, die die Tendenz haben, zu tribalen Kriegen auszuarten. Zweitens diskutiert der Beitrag am Beispiel der bei den Teduray für solche Fälle vorgesehenen Institutionen der Mediation und Konsensfindung die Mittel und Möglichkeiten, die einer Gesellschaft ohne Zentralgewalt zur Verfügung stehen, um der Entstehung negativer Reziprozität entgegenzuwirken.

Der Beitrag ist in fünf Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt (I) werden die Teduray vorgestellt. „Not giving anyone [...] a ‚bad gallbladder‘“² ist das zentrale moralische Prinzip der Teduray. Es wird im zweiten Abschnitt (II) betrachtet. Der dritte Abschnitt (III) thematisiert demgegenüber Formen negativer Reziprozität wie Rachekreisläufe und Krieg, die durch Konflikte und die damit verbundenen Verletzungen der moralischen Grundregel entstehen können. Für die Teduray stellen sie eine existentielle Bedrohung dar. Der vierte Abschnitt (IV) untersucht die institutionellen Mittel und Möglichkeiten, mit deren Hilfe die Teduray in der Lage sind, Konflikt beizulegen, bevor sie als Rachekreisläufe und tribale Kriege die Gesellschaft an ihre Grenzen bringen. Der fünfte Abschnitt (V) fasst den Argumentationsgang abschließend zusammen.

I Die Teduray

Die Teduray³ sind eine Ethnie der südlichen Philippinen. Laut der offiziellen Website der National Commission For Culture And The Arts (NCCA) der Republic of the Philippines gelten sie als „one of the major Indigenous Peoples of Southern Philippines“⁴. Sie leben auf Mindanao, genauer: im südwestlichen Teil der Insel in der sich an die Küste anschließenden Gebirgslandschaft südlich von Cotabato City und nördlich von Lebak.

Der US-amerikanische Ethnologe Stuart A. Schlegel⁵ hielt sich Ende der 1960er Jahre zu Forschungszwecken bei den Teduray auf.⁶ Zu diesem Zeitpunkt befanden sie sich in einem Prozess der „severe

1 Zur Reziprozität als sozialwissenschaftlichem Grundkonzept vgl. Loer 2021.

2 Schlegel 1970, 32.

3 Es gibt verschiedene Transkriptionen des Namens. In älterer Literatur findet sich die Schreibweise Tiruray (vgl. Schlegel 1970) oder auch Tirurais (vgl. Majul 1999, 72). Im nachfolgenden Text wird – außer in anderslautenden Zitaten – die neuere Schreibweise, also Teduray, verwendet.

4 <https://ncca.gov.ph/about-ncca-3/subcommissions/subcommission-on-cultural-communities-and-traditional-arts-sccta/central-cultural-communities/the-teduray/> [19.05.2023].

5 Stuart A. Schlegel ist im Alter von 85 Jahren am 8. November 2018 in Santa Cruz, Kalifornien, gestorben. Er war Fellow am Merrill College der UC Santa Cruz und Professor für Anthropologie und Südostasienstudien. Ich danke Matthew Harris (+) für den Hinweis auf Schlegels Arbeiten.

6 Vgl. Schlegel 1979, 4. Für seine Forschungen hielt sich Schlegel 1966 und 1967 bei den Teduray auf (vgl. Schlegel 1979, 4).

acculturation⁷, der vor allem durch einen „rapid change in their social and physical environment and in their way of life“⁸ gekennzeichnet war. So stand dem „old tribal, traditional Tiruray way of life“⁹ eine modernisierte,¹⁰ also an das Leben im modernen Nationalstaat angepasste Lebensweise gegenüber. „Today [...]“, so fasst Schlegel die Situation Ende der 1960er Jahre lakonisch zusammen, „Tiruray are not everywhere alike“.¹¹ Innerhalb der Teduray hatte diese Differenz zwischen traditioneller Lebensweise hier und moderner Existenz dort zu einer Fraktionierung geführt, die in ihrem Selbstverständnis und damit auch in ihren Selbstbeschreibungen Spuren hinterlassen hatte. Zum Zeitpunkt der Untersuchung unterschieden die Teduray für sich selbst (mindestens)¹² drei Gruppen: „coastal people“¹³, „forest people“¹⁴ und die „Teduray of the Awang Area“¹⁵.

Als „coastal people“ wurden einige Familien bezeichnet, die sich an der Küste niedergelassen hatten. Ihre Lebensweise glich aber im Wesentlichen der der „forest people“, nur dass ihre Nahrungsgrundlage auch Fischfang einschloss. Soziologisch relevant war jedoch der Unterschied zwischen den „forest people“ und den „Awang people“. Die „Awang people“ standen für ein Leben außerhalb des Waldes, also für die modernisierte Lebensweise. Die „forest people“ verkörperten dagegen den „traditional Tiruray way of life“¹⁶.

Die traditionellen Teduray lebten Ende der 1960er Jahre zurückgezogen im mit Regenwald überzogenen Gebirge. Schlegel bezeichnet sie deshalb auch alternativ als „hill people“¹⁷. Sie waren sesshaft und wohnten in kleinen Siedlungen. Die Siedlungen bestanden aus mehreren Häusern, in denen jeweils ein Haushalt zusammenlebte.¹⁸ Ihre Nahrungsgrundlage bildete der Wanderfeldbau – im speziellen Fall: der Brandrodungsanbau – ergänzt durch die Jagd auf wilde Tiere und das Sammeln in der Natur vorhandener Nahrungsmittel. Hierarchische Sozialbeziehungen, das heißt: „institutionalisierte Macht“¹⁹, also Herrschaft im Sinne einer auf Dauer gestellten und mit überpersönlichen Positionen ausgestattete Form der Machtausübung, konnte Schlegel für die im gebirgigen Regenwald ansässigen Teduray nicht ausmachen. Er beschreibt sie als „egalitarian and peaceful“²⁰. Die als „forest people“ bezeichneten Teduray lassen sich

Die Ergebnisse dieses Forschungsaufenthalts hat er in verschiedenen Zeitschriftenaufsätzen und Büchern dokumentiert (vgl. Schlegel 1970; 1979; 1981; 1984; 1987; 1994; 2003; Tenorio/Schlegel 1970). Seine Arbeiten sind bis heute eine der wichtigsten Informationsquellen für die Beschäftigung mit den Teduray.

7 Schlegel 1979, 4.

8 Schlegel 1970, 8.

9 Schlegel 1979, 4.

10 Vgl. Schlegel 1979, 4.

11 Schlegel 1970, 8.

12 In „Tiruray Subsistence“ berichtet Schlegel (1979, 5) von einer vierfachen Unterscheidung in „mountain people“, „coastal people“, „Tran people“ und „Awang people“.

13 Schlegel 2003, 2.

14 Schlegel 2003, 1.

15 Schlegel 2003, 2. Die „Teduray of the Awang Area“ werden in „Tiruray Subsistence“ als „Awang people“ oder auch als „people of Upi“ bezeichnet (vgl. Schlegel 1979, 5). Awang ist eine Siedlung in der Ebene südlich von Cotabato City, Upi liegt in einem Tal, das ebenfalls in südlicher Richtung in die Berge zieht.

16 Schlegel 1979, 4.

17 Schlegel 1970, 3.

18 Für das Zusammenleben der „forest people“ waren Haushalt, Familie, Siedlung und Nachbarschaft die relevanten Bezugsgrößen (vgl. Schlegel 1979, 5). Dabei umfasste die Familie alle Personen, zu denen verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Im Haushalt lebten bestimmte Familienmitglieder an einem Ort zusammen. Haushalte gruppieren sich zu Siedlungen, wobei es jedem Haushalt frei stand zu entscheiden, welcher Siedlung er sich anschließen mochte. Davon unterschieden war die Nachbarschaft, die sich vor allem über die gewohnheitsmäßige gegenseitige Verpflichtung zur Hilfe bei schweren Arbeiten, wie beispielsweise dem Bestellen oder Ernten der Felder, bestimmte. Nachbarschaft war demnach „a function of continuing social ties related to cooperation in work on each other's swiddens“ (Schlegel 1979, 5). Sie konnte sich so über mehrere Siedlungen hinweg erstrecken und umfasste meistens – aber nicht notwendigerweise – Personen, zu denen verwandtschaftliche Beziehungen bestanden (vgl. Schlegel 1979, 5–6).

19 Popitz 1992, 232.

20 Schlegel 2003, 1. Wir werden später sehen, dass für die Teduray dennoch die Angst vor dem Krieg ein ständiger Begleiter ist.

also als eine Gesellschaft ohne Zentralgewalt klassifizieren.²¹ Sie können dem Spektrum der herrschafts-vermeidenden Gesellschaften²² zugeordnet werden.

Herrschaftsvermeidende Gesellschaften sind häufig auch schriftlose Gesellschaften.²³ Zumindest verwenden sie die Schrift nicht zur Aufzeichnung historischer Ereignisse,²⁴ so dass sie sich „den Untersuchungsmethoden des reinen Historikers entziehen“²⁵. Das gilt auch für die Teduray. Sie haben keine schriftlichen Dokumente hinterlassen, aus denen sich ihre Geschichte direkt rekonstruieren lassen könnte. Über einen kleinen Umweg ist es jedoch möglich, zumindest eine ungefähre Vorstellung von den historischen Ereignissen zu erhalten, die wahrscheinlich den Hintergrund für die Entstehung der Teduray gebildet haben.

Der gebirgige Regenwald, in dem die „forest people“ noch Ende der 1960er Jahre lebten, grenzt an die Mündungsebene des Pulangi.²⁶ Dort sind die Maguindanaon ansässig. Im Unterschied zu den Teduray sind sie „hierarchisch“²⁷. Von ihnen sind schriftliche Dokumente, sogenannte *tarsilas*²⁸, überliefert. Cesar Adib Majul²⁹ charakterisiert sie als „written genealogical accounts“³⁰ mit legitimatorischer Funktion. „Clearly [...]“, so Majul, „*tarsilas* represent proofs *par excellence* of legitimacy [...]“³¹ – und zwar der Legitimität der muslimischen Herrscher des Sultanats Maguindanao. Aus der Gründungsgeschichte dieses Sultanats, wie sie sich den *tarsilas* entnehmen lässt, können zumindest einige Hinweise auf mögliche Hintergründe der Ethnogenese der Teduray abgeleitet werden.

21 Vgl. Helbling 2006, 15–20.

22 Gemeint sind damit Gesellschaften, deren institutionelle Grundlagen (vgl. Haude/Wagner 1999) dazu angetan sind, die Verstetigung und Positionalisierung von Machtausübung im Sinne von Herrschaft (vgl. Popitz 1992, 232–260) zu vermeiden. In der Fachliteratur sind dafür – einmal von der bis in die 1960er Jahre hinein üblichen, aber wenig qualifizierenden (vgl. dazu Lévi-Strauss 1977, 115) und vor allem im Zusammenhang mit modernitätstheoretisch voreingenommenen Modellen kultureller Evolution häufig pejorativ verwendeten Bezeichnung als primitive Gesellschaften – verschiedene Begriffe geprägt worden. Mit Max Weber können sie als „regulierte Anarchie[n]“ (Weber 1980, 670) verstanden werden. In der Auseinandersetzung mit den Nuer im Südsudan hat Edward E. Evans-Pritchard den Begriff der Akephalie (vom Altgriechischen aképhalos: ohne Haupt) geprägt, um die Abwesenheit jeglicher legislativer, exekutiver, juristischer oder repräsentativer Zentralinstanz zu vermerken (vgl. Evans-Pritchard 1940, 296). Mit einem engeren Fokus auf die logisch mit der Herrschaftsvermeidung verbundene Ablehnung von Staatlichkeit spricht Pierre Clastres von „Gesellschaften gegen den Staat“ (vgl. Clastres 1976). Für Harold Barclay sind herrschaftsvermeidende Gesellschaften „examples of anarchies“ (Barclay 1996, 12) beziehungsweise „functioning anarchies“ (Barclay 1996, 12), was auf den Vorschlag hinausläuft, diese Gesellschaften als gleichsam real-existierende (vgl. dazu Robinson/Tormey 2012) – das heißt vor allem mit Blick auf das Geschlechterverhältnis oder die Beziehungen zwischen Alten und Jungen mit Abstrichen verbundene – Anarchien zu begreifen. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch David Graeber. Für ihn sind herrschaftsvermeidende Gesellschaften schlichtweg „freie Gesellschaften“ (Graeber 2020, 147). Hermann Amborn spricht schließlich von „polykephalen Gesellschaften“ (Amborn 2016, 40). Auf diese Weise wird nicht negativ auf das Fehlen einer Zentralinstanz hingewiesen, sondern positiv die Diffusion der Macht auf verschiedene „Häupter“ betont. Dem Spektrum herrschaftsfreier Gesellschaften lassen sich sowohl hinsichtlich ihrer Größe wie auch ihrer internen Verfassung sehr unterschiedliche Gesellschaften zuordnen. Ihm können beispielsweise die in Kleingruppen lebenden egalitären Jäger-und-Sammler-Gesellschaften (vgl. Woodburn 1982) genauso zugerechnet werden wie die teils mehrere tausend Personen umfassenden segmentären Gesellschaften (vgl. Sigrist 2005) – und eben auch die Teduray Mindanaos. Gemeinsam ist ihnen allen ein stark ausgeprägtes Gleichheitsbedürfnis, das der institutionellen Vermeidung von Herrschaft zu Grunde liegt.

23 Vgl. Lévi-Strauss 1977, 115.

24 Die ebenfalls egalitär organisierten Mangyan auf Mindoro (Philippinen) verwendeten eine Silbenschrift, um vor allem Erzählungen in Gedichtform auf Bambusrohre zu ritzen. Ich danke Rüdiger Haude für diesen Hinweis.

25 Lévi-Strauss 1977, 115.

26 Das ist jedenfalls der Name, den die Maguindanaon dem Fluss gegeben haben (vgl. Saleeby 1905, 14). In den offiziellen Karten wird er meistens als Rio Grande de Mindanao geführt.

27 Schlegel 2003, 2.

28 Majul 1999, 1; kursiv im Original. Es ist das Verdienst von Najeeb M. Saleeby (1905), diese *tarsilas* gesammelt und in einer englischen Edition einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

29 Vgl. Majul 1999, 1–37.

30 Majul 1999, 1.

31 Majul 1999, 3; kursiv im Original.

Mit der Gründung und Ausdehnung des Sultanats Maguindanao wird vor allem ein Mann in Verbindung gebracht: Sharif Mohammed Kabungsuwan. Vermutlich war er aber weder auf Mindanao noch im Mündungsgebiet des Pulangi der erste Muslim.³² In den *tarsilas* gibt es Hinweise darauf, dass bereits Mitte des 14. Jahrhunderts muslimische Familien im Pulangi-Becken siedelten.³³ Der Islam ist also schon bekannt, aber noch nicht gefestigt, als Kabungsuwan dort eintrifft. Vermutlich landete er um 1515 an der Küste Mindanaos.³⁴ Möglicherweise gehörte er zu einer Gruppe muslimischer Flüchtlinge aus Malaysia, die vor der Eroberung Malakkas 1511 durch die Portugiesen geflohen waren.³⁵ Mit einer kleinen Gruppe von Gefolgsleuten³⁶ ließ sich Kabungsuwan in Malabang nieder.³⁷ Dort gründete er das Sultanat von Maguindanao, dessen erster Sultan er war. Durch geschickte Heiratsdiplomatie, aber mutmaßlich auch durch Waffengewalt konnte er seine Macht festigen und den Herrschaftsbereich des Sultanats zunächst bis zur Mündung des Pulangi ausdehnen. Damit verbunden ist die Verbreitung des Islam im Einflussbereich des Sultanats. In einem *tarsila* heißt es über Kabungsuwan: „This is Sharif Kabungsuwan, who converted to Islam all the people [...], and who was followed by all those who accepted Islam in the land of Magindanao“³⁸.

Es ist nicht mehr nachzuvollziehen, ob die Maguindanaon ihren Namen schon vor der Ankunft von Kabungsuwan getragen haben. Etymologisch leitet sich der Name vom Wort Maguindanao ab. Gemeinsam ist beiden Wörtern der Wortstamm „danao“³⁹. „Magindanao“ meint „that which has inundation“⁴⁰. Es ist also leicht vorstellbar, dass Magindanao auch als Eigenname und damit als geographische Bezeichnung für die tiefliegende Mündung des Pulangi verwendet wurde.⁴¹ Die Maguindanaon sind demnach, etymologisch betrachtet, nichts anderes als die in der Mündungsebene des Pulangi lebenden Personen. Dabei ist es jedoch nicht geblieben. Najeeb M. Saleeby beschreibt wie mit der weiteren Ausdehnung des Sultanats nach der Islamisierung die Bezeichnung Maguindanao immer weitere Bereiche umfasste – also zunächst den oberen Flusslauf des Pulangi, dann seine Seitentäler und schließlich die ganze Insel.⁴² Die Bezeichnung Maguindanao wandelte sich demnach von einer geographischen zu einer politischen Vokabel. Sie konnotierte nun nicht mehr einen geographischen Ort, sondern eine politische Herrschaft. Die Maguindanaon waren so auch sprachlich, durch ihren Namen, als der Herrschaft des Sultans unterworfenen Subjekte markiert – als Staatsvolk.

Den *tarsilas* lässt sich zudem entnehmen, dass Kabungsuwan nicht nur ein „high degree of Muslim consciousness“⁴³ besessen habe, sondern auch „a rigid attitude towards non-Muslims“⁴⁴. Das legt die Vermutung nahe, dass es bei der Durchsetzung des Islam im Herrschaftsbereich des Sultanats nicht immer friedlich und gewaltfrei zugegangen ist. Jedenfalls deuten laut Majul einige *tarsilas* an, „that the extension of his influence to the mouth of the Pulangi was not entirely devoid of some elements of tension“⁴⁵. In einem *tarsila* wird sogar explizit eingeräumt, dass „the elements of force might have been involved“⁴⁶. Kabungsuwans Pläne und Ziele sind also nicht überall auf Gegenliebe getroffen. Vielmehr muss wohl von einigem Unwillen unter der Bevölkerung entlang des Pulangi gegenüber den religiösen und politischen

32 Vgl. Majul 1999, 70; 72.

33 Vgl. Majul 1999, 76.

34 Vgl. Majul 1999, 70.

35 Vgl. Majul 1999, 24.

36 Vgl. Majul 1999, 23; 24.

37 Vgl. Majul 1999, 70; Malabang liegt nördlich der Mündung des Pulangi.

38 Saleeby 1905, 37.

39 Saleeby 1905, 13. Der heutige Name der Insel Mindanao leitet sich vom selben Wortstamm ab und bedeutet einfach „überflutet“ (vgl. Saleeby 1905, 13).

40 Saleeby 1905, 13.

41 Vgl. Schlegel 1979, 1.

42 Vgl. Saleeby 1905, 13. Als Inselname ist später Mindanao an die Stelle von Maguindanao getreten.

43 Majul 73.

44 Majul 73.

45 Majul 70.

46 Majul 1999, 72.

Innovationen des muslimischen Herrschers ausgegangen werden. Und es scheint, als habe die Ethnogenese der Teduray genau hier ihren Ursprung. Davon war jedenfalls Saleeby überzeugt. Er beschreibt die Vorgänge wie folgt:

The inhabitants of Slangan, Magindanao, Katitwan, and those of all the other settlements of the valley were pagans and were very similar to the present Tirurays in language and worship. Those who adopted the new religion remained in the rich lowlands of the valley, but those who refused fled to the mountains and have stayed away ever since. Those who wavered in accepting the new terms of submission and who were later suffered to stay in the neighboring hills were called Tiruray. Those who refused to submit, fled to more distant places, and kept up their enmity and opposition were called Manobos⁴⁷.

Saleeby folgend, würde die Ethnogenese der Teduray demnach in die Zeit der Ausweitung der Herrschaft des Sultanats von Maguindanao fallen. Ursächlich waren vermutlich die Bestrebungen Kabungsuwans, den Islam für die indigene Bevölkerung auch mit Hilfe von Gewalt in seinem Herrschaftsbereich durchzusetzen. Wer sich dieser zwangsweisen Verordnung des Islam entziehen wollte, musste den Herrschaftsbereich des Sultanats verlassen. Die Unwilligen sammelten sich daher mutmaßlich in den angrenzenden Bergen. Dabei scheint es eine entschiedene Gruppe gegeben zu haben, die sich möglichst weit in die Berge zurückzog und die später als Manobos bekannt wurden, und eine eher zögerliche Gruppe, auf die die Teduray zurückgehen. Neben dieser Darstellung von Saleeby, die allerdings den Nachteil hat, dass nicht nachvollziehbar ist, aufgrund welcher Quellen er zu ihr kommt, gibt es eine weitere Version. Sie kursierte in den 1920er Jahren als mündliche Überlieferung unter den muslimischen Gelehrten Mindanaos und wurde von Samuel P. Lyon dokumentiert.⁴⁸ Sie zeichnet ein etwas anderes und zugleich differenziertes Bild der Vorgänge:

After many months of travel and much fighting on both sea and land, he [Kabungsuwan, J. S.] arrived and disembarked with part of his people at Malabang. Others of his people [...] went still further, to the lower Rio Grande [Pulangi, J. S.], where they built the town of Cotabato. So were the people of Kabungsuwan divided; but he was still the ruler over all. After a time it came to pass that Mamalu⁴⁹, who was the chiefman next to Kabungsuwan, journey to Cotabato. He found there that many of the people had ceased to regard the teachings of the Koran and had fallen into evil ways. Mamalu send to Kabungsuwan word of these things. Kabungsuwan with a portion of his warriors went from Malabang to Cotabato and found that the word sent to him by Mamalu was true. Then he assembled together all the people. Those of them who had done evilly and disregarded the teachings of Koran and would not swear to repent, live in fear of God and obey the Koran thenceforth, he drove out of the town into the hills, with their wives and children. These wicked ones were thus cast out were the beginnings of the tribes of the Tirurais and Manobos, who live to the east of Cotabato in the country into which their evil forefathers were driven. And even to this day they worship not God; neither do they obey the teachings of Koran [...]⁵⁰.

Auch hier wird die Ethnogenese der Teduray mit der Zeit der Islamisierung der Pulangi-Mündung sowie der Gründung und Ausdehnung des Sultanats von Maguindanao in Verbindung gebracht. Im Zentrum der von Lyon überlieferten Erzählung steht jedoch eine Apostasie: Es seien die Gefährten Kabungsuwans gewesen, die in Abwesenheit ihres geistlichen Führers in der von ihnen gegründeten Stadt Cotabato den Halt im muslimischen Glauben verloren hätten. Mit seiner Ankunft in Cotabato habe Kabungsuwan

47 Saleeby 1905, 55–56.

48 Lyon hat sich in den 1920er Jahren für das Wissen der *pandita* (muslimische Gelehrte) auf Mindanao interessiert (vgl. Lyon 1927). Er hat sich deshalb von *pandita* Oudin in das religiöse Wissen dieser gelehrten Männer einführen lassen. In diesem Zusammenhang kommt Oudin auch auf die Entstehungsgeschichte der Teduray zu sprechen. Es handelt sich hier also um eine Erzählung, die von *pandita* zu *pandita* weitergegeben und erst durch Lyon verschriftlich wurde. Ich verdanke den Hinweis auf Lyons Bericht der Monographie von Majul (vgl. Majul 1999, 72).

49 In verschiedenen *tarsilas* wird von Mamalu und seinem Bruder Tabunaway berichtet. Den Darstellungen der *tarsilas* folgend waren sie nicht mit Kabungsuwan mitgekommen, sondern entstammten einer einheimischen Adelsfamilie. In einem *tarsila* werden die beiden auch als die „first known rulers“ (Saleeby 1905, 37) von Maguindanao betitelt.

50 Lyon 1927, 153.

diesen anomischen Zustand beendet, indem er diejenigen, die nicht bereit waren, auf den rechten Weg des Glaubens zurückzukehren, in die Berge vertrieb. Diese Vertriebenen gelten dann als Vorfahren der Teduray (und der Manobo; wobei hier zwischen diesen beiden Gruppen nicht weiter unterschieden wird). Diese Darstellung der Ereignisse um die Ethnogenese der Teduray legt – im Gegensatz zu Saleebys Version – nahe, dass die Vorfahren der Teduray nicht zu den indigenen Bevölkerungsgruppen im Pulangi-Gebiet gehörten, sondern zusammen mit Kabungsuwan aus Malaysia nach Mindanao gekommen waren.

Mit Majul⁵¹ lässt sich dieser Erzählung noch eine weitere Nuance hinzufügen. Im Unterscheid zur von Lyon⁵² dokumentierten Erzählung glaubt er, dass es nicht die Gefolgsleute Kabungsuwans waren, die Cotabato gründeten. Er vermutet vielmehr, dass dort bereits eine muslimische Siedlung existierte. Die dort Lebenden hatten nicht durch Kabungsuwan zum Islam gefunden, sondern durch vor ihm im Mündungsgebiet des Pulangi wirkende Prediger. Einige Weggefährten Kabungsuwans, so die Überlegungen Majuls, entschieden sich deshalb, dort – also gewissermaßen unter Glaubensgenossen – zu siedeln. Wahrscheinlich war aber der muslimische Glaube der Konvertiten noch nicht besonders gefestigt, so dass das muslimische Leben in dieser Siedlung lockerer war als es die Neankömmlinge gewohnt waren.⁵³ Es ist durchaus denkbar, dass sie sich davon haben verführen lassen und es deshalb zum Abfall vom reinen Glauben kam. In der Konsequenz würde dies bedeuten, dass die Vorfahren der Teduray eine bunte Mischung aus indigenen und malaiischen Religionsflüchtlingen waren, die in der Folge versuchten, in den Bergen ein freieres und selbstbestimmteres Leben zu führen, als es unter der muslimischen Herrschaft Kabungsuwans möglich gewesen wäre.

Wie sich die Ethnogenese der Teduray letztlich im Detail abgespielt hat, wird sich heute nicht mehr abschließend klären lassen. Mit Hilfe des vorliegenden Materials lässt sich aber zumindest ein grobes Bild der Zusammenhänge und Vorgänge zeichnen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit zur Entstehung der Teduray geführt haben: Zunächst scheinen die Teduray mit den Maguindanaon eine gemeinsame Vergangenheit geteilt zu haben, sei es als indigene Bevölkerung der Pulangi-Mündung, als Malayen oder als eine Mischung aus indigener Bevölkerung und malaysischen Flüchtlingen, die in Cotabato zusammenlebten.⁵⁴ Zudem kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass die Ursprünge der Teduray zeitlich und sachlich mit der Entstehung und Ausbreitung des Sultanats von Maguindanao ab dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts zusammenhängen. Und schließlich legen die Quellen nahe, dass die Vorfahren der Teduray entweder aufgrund religiöser Differenzen aus dem Herrschaftsbereich des Sultanats in die Berge vertrieben wurden oder sich aus eigenem Antrieb dorthin zurückzogen. Als Ethnie hätten sie sich demnach erst konstituiert, als sie vor dem Sultanat von Maguindanao in die Berge flohen. Die Ethnogenese der Teduray scheint also eine religiös motivierte Form der Staatsflucht gewesen zu sein.

James C. Scott hat am Beispiel der Ethnien Zomias⁵⁵ auf die Bedeutung der Staatsflucht als Motiv der Ethnogenese hingewiesen.⁵⁶ Dabei erweisen sich gebirgige Regionen, aber auch andere Arten schwer zugänglicher Landschaften, als Rückzugsräume vor Herrschaftszumutungen. Die Teduray scheinen einem ähnlichen ethnogenetischen Muster gefolgt zu sein – sie sind auch in diesem politischen Sinne „hill people“⁵⁷. Zugleich kann ihre Ethnogenese – zumindest in dem Maße wie sich ihre grobe Kontur mit

51 Vgl. Majul 1999, 73.

52 Vgl. Lyon 1927.

53 Vgl. Majul 1999, 73.

54 Historisch weiter zurückreichende Aussagen über die gemeinsamen Vorfahren der Maguindanaon und den Teduray sind schwierig. Hier gilt: „The mists of prehistory hide the origins of the Teduray and of their neighbors, the Maguindanaon“ (Schlegel 2003, 1).

55 Der Begriff geht auf den niederländischen Historiker Willem van Schendel (vgl. van Schendel 2002) zurück und wurde von James C. Scott (vgl. Scott 2009) für seine Analyse aufgenommen. Zomia bezeichnet den Gebirgszug, der sich südlich von China über Myanmar, Thailand, Kambodscha und Laos bis Vietnam erstreckt. Sowohl van Schendel wie auch Scott betrachten die Gebirgsregion Zomias als historischen Rückzugsort vor den Zumutungen eines Lebens in staatlicher Herrschaft.

56 Vgl. Scott 2009, 1–39.

57 Schlegel 1970, 3.

einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruieren lässt – auch als Schismogenese⁵⁸ verstanden werden. Die Teduray waren nicht einfach auf der Flucht vor der muslimischen Herrschaft. Sie entstanden auch aus der Ablehnung zentraler Werte, Normen und Institutionen der sich als Staatsvolk konstituierenden Maguindanaon heraus. Immerhin hatte das Sultanat ihnen mehr als deutlich vor Augen geführt, was Herrschaft und Staatlichkeit bedeuten können. Maguindanaon und Teduray bildeten somit die beiden sich gegenseitig ausschließenden Pole des politischen Spektrums am Pulangi. Mit ihnen standen sich Hierarchie und Egalität gegenüber. Es hat den Anschein, als habe sich im Laufe der Zeit diese anfängliche Entgegensetzung zu einem System wechselseitiger Abstoßung verfestigt. Noch in den 1920er Jahren werfen die muslimischen Bevölkerungsteile den Teduray ihr gottloses Leben vor, das die Regeln des Koran nicht achte,⁵⁹ während Schlegel umgekehrt Ende der 1960er Jahre berichtet: „Forest Teduray were well acquainted with hierarchy and power among the people outside the forest [...]“⁶⁰. Hierarchie und Macht sind die Kennzeichen der Gruppen außerhalb des Waldes. Man kannte sich also und wusste, was man voneinander zu halten hatte. Es scheint demnach, als seien die Maguindanaon und die Teduray negativ aufeinander bezogen geblieben. Es ist durchaus möglich, dass diese systemische Verfestigung der schismogenetischen Ausgangskonstellation im Laufe der Zeit zu immer weiteren Anstrengungen der Teduray geführt haben, sich von den hierarchischen Maguindanaon abzugrenzen.

Ein Hinweis auf einen solchen Zusammenhang gibt möglicherweise das Geschlechterverhältnis der Teduray. Viele herrschaftsvermeidende Gesellschaften kennen – trotz aller Egalität – Ungleichheit und damit eine klare Hierarchie zwischen den Geschlechtern. Zumeist werden Männer den Frauen als übergeordnet angesehen, was die Herrschaft der Männer über die Frauen rechtfertigt.⁶¹ Im Unterschied dazu ist auffällig, dass die Teduray, die Schlegel Ende der 1960er Jahre in Bergregenwäldern antrifft, selbst mit der Gleichheit zwischen den Geschlechtern ernst gemacht hatten. Schlegel berichtet, dass die Männer der Teduray keinerlei Interesse zeigten, sich Macht anzueignen oder auszuüben „[...] – not over women and not over each other“⁶². Das heißt nicht, dass keine unterschiedlichen Geschlechterrollen⁶³ erkennbar gewesen wären, „[...] but they were not ranked [...] among Teduray *neither gender was thought superior to the other in any way*“⁶⁴. Die Vorstellung der Gleichheit der Geschlechter war selbst in die Sprache der

58 Der Begriff „schismogenese“ geht zurück auf Gregory Bateson. Er definiert ihn als „a process of differentiation in the norms of individual behaviour resulting from cumulative interaction between individuals“ (Bateson 1936, 175). David Graeber und David Wengrow sind der Überzeugung, „that something similar happens *between* societies as well“ (Graeber/Wengrow 2021, 57; kursiv im Original). Damit kommt ihnen das Verdienst zu, mit diesem Begriff auch Prozesse der Ethnogenese greifbar werden zu lassen, die sich aus der Ablehnung zentraler Werte, Normen und Institutionen einer Gesellschaft speisen. Konzeptionell, ohne jedoch den Begriff der Schismogenese zu verwenden, hat Graeber diese Überlegungen schon in einem früheren Aufsatz ausformuliert (vgl. Graeber 2013).

59 Vgl. Lyon 1927, 153.

60 Schlegel 2003, 111.

61 Vgl. Flanagan 1989, 253–256; Barclay 1996, 18.

62 Schlegel 2003, 111.

63 Wobei Schlegel auch dazu bemerkenswertes berichtet. Bei einem Treffen der Teduray trat die Sängerin Uká auf (vgl. Schlegel 2003, 138–139). Sie war nicht verheiratet, was Schlegel zum Anlass nahm, seinen Sitznachbarn nach dem Grund der Ehelosigkeit zu fragen. Der Nebensitzer antwortete, dass sie nicht verheiratet sein könne, weil sie keine Kinder gebären könne. Sie sei eine „mentefuwaley libun“ (Schlegel 2003, 138). Schlegel übersetzt diesen Terminus als „one-who-became-a-woman“ (Schlegel 2003, 138). Als Schlegel daraufhin anmerkte, dass sie dann ja eigentlich ein Mann sei, antwortet ihm sein Sitznachbar: „No [...] she is a genuine woman“ (Schlegel 2003, 138). Schlegel konnte das – zur Erinnerung: das Gespräch fand Mitte der 1960er Jahre statt – offensichtlich nicht richtig einordnen und fragte deshalb nach, ob sie als Junge oder Mädchen geboren wurde. Sein Gesprächspartner antwortete, dass sie als Junge geboren wurde, weshalb Schlegel zu dem Schluss gelangte, sie sei ein Mann, der sich als Frau kleidet. Die leicht genervte Antwort seines Gegenübers lautete daraufhin: „Can't you understand. She is *really* a woman! She is one-who-become-a-woman“ (Schlegel 2003, 138; kursiv im Original). Das Unverständnis rührte daher – Schlegel (2003, 139) bringt es selbst auf den Punkt –, dass in der Welt des westlichen Ethnologen Geschlecht eine biologische Kategorie ist, während es für die Teduray im bergigen Regenwald Mindanaos offensichtlich eine soziale Kategorie ist. Das heißt: Geschlecht ist bei den Teduray zwar binär, es ist aber nicht biologisch definiert. Vielmehr gilt „as far as the Teduray were concerned, you could be whichever one you pleased“ (Schlegel 2003, 139).

64 Schlegel 2003, 112; kursiv im Original.

Teduray eingegangen: „In general, the forest Teduray didn't view gender, in itself, as decisively affecting a person's disposition, potential, or personality, as is common in more hierarchical and male dominated societies. Thus, absence of gender marking in the pronoun system – no ‚he, his, him‘, no ‚she, her‘ – was characteristic of the entire language“⁶⁵. Schlegel bezeichnet sie deshalb nicht nur als egalitär, sondern als „radically egalitarian“⁶⁶. Das ist umso bemerkenswerter, als keine der vorliegenden Darstellungen der Ethnogenese der Teduray den Eindruck erweckt, die Vorfahren der Teduray hätten vor der Flucht in die Berge bereits egalitär gelebt. Ganz im Gegenteil: Falls die Vorfahren der Teduray Malayen waren, war ihnen das Prinzip der Herrschaft durch ihr vorheriges Leben in Sultanaten gut bekannt. Und für den Fall, dass die Vorfahren der Teduray mit indigenen Bevölkerungsgruppen der Pulangi-Mündung verbunden waren, weiß ein *talisar* der Maguindanaon von den beiden Brüdern Tabunaway und Mamalu zu berichten, die vor der Ankunft von Kabungsuwan im Gebiet des Pulangi als „the first known rulers“⁶⁷ geherrscht haben sollen. Es ist daher eher naheliegend davon auszugehen, dass die Egalität mit der Flucht in die Berge erst entwickelt und nicht aus der Ebene des Pulangi mitgenommen wurde.

Es kann also festgehalten werden, dass die Teduray sich sehr wahrscheinlich vor ungefähr 500 Jahren konstituiert haben, und zwar als egalitäre Gesellschaft auf der Flucht vor der sich ausbreitenden muslimischen Herrschaft am Pulangi. Es ist zudem denkbar, dass die Teduray nicht von Anfang an „radically egalitarian“⁶⁸ waren, sondern es erst im Laufe der Zeit geworden sind; dass sie also einen Prozess der Radikalisierung durchlaufen haben. Ein wichtiger erster Impuls dafür war sicherlich die Ausgangserfahrung mit dem Sultanat von Maguindanao. Es ist aber auch zu vermuten, dass spätere Erfahrungen mit den hierarchisch verfassten, muslimischen Maguindanaon ebenfalls ihre Spuren hinterlassen haben: Sie scheinen im weiteren Verlauf der Geschichte ein missionarisches Interesse an ihren Nachbarn in den Bergen entwickelt zu haben. Die abgelegenen Regionen des Gebirgsregenwalds boten jedoch ausreichenden Schutz vor den muslimischen Bekehrungs- und Unterwerfungsversuchen. „The Maguindanaon themselves“ schreibt Schlegel, „had never managed to conquer or convert the linguistically and geographically distinct non-Muslim tribes in the mountains [...]“⁶⁹. Das heißt aber auch, dass von anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Ethnien ausgegangen werden kann, die die Teduray in ihrer Sicht der Dinge durchaus bestärkt haben dürften.

Gleichzeitig war die Nachbarschaft zu den Maguindanaon aber nicht nur von Konflikten geprägt. Aufgrund des muslimischen Widerstands gegen die spanische Kolonisation ab Mitte des 16. Jahrhunderts ist es den Spaniern nie gelungen, die südlichen Philippinen vollständig zu unterwerfen. Sie gehörten nur formal zum spanischen Kolonialgebiet, faktisch hatten die Spanier aber wenig Kontrolle über diese Gebiete. Davon haben auch die Teduray profitiert. Außerdem haben sich die Maguindanaon – trotz der religiösen und politischen Differenzen – als wichtige Handelspartner erwiesen. Für die Rodung und Bearbeitung ihrer Felder in den bewaldeten Bergen brauchten die Teduray Eisenwerkzeuge. Im Austausch gegen wertvolle Güter wie Bienenwachs, Rattan oder Tabak, die die Teduray in ihren Wäldern sammelten oder auf ihren Feldern anbauten, konnten sie diese von den Maguindanaon erhalten.⁷⁰ Im alltäglichen Umgang waren also auch andere, weniger gewaltvolle Erfahrungen zwischen den beiden Ethnien möglich. Das führte vermutlich vor allem dort, wo es größere räumlichen Nähen gab, zu einer Art Anpassung. Jedenfalls berichtet Schlegel über die oben bereits erwähnten „Awang People“ von einem „heavily Maguindanaon-influenced thinking about hierarchy and domination“⁷¹. Das heißt: die Differenz zwischen den „Awang people“ und den „forest people“ ist nicht erst ein Ergebnis der Modernisierung im 20. Jahrhundert, sondern älteren Datums. Schlegel glaubt aber, dass die „Awang people“ durch diese

65 Schlegel 2003, 113.

66 Schlegel 2003, 112.

67 Saleeby 1905, 37.

68 Schlegel 2003, 112.

69 Schlegel 1979, 2.

70 Vgl. Schlegel 1979, 2.

71 Schlegel 2003, 5.

hierarchieaffine Vorprägung später besonders gut für die „Modernisierungsversuche“ der US-amerikanischen Kolonialverwaltung ansprechbar waren. Sie übernahmen jedenfalls relativ schnell die von der US-Administration für sie vorgesehene westliche Lebensweise außerhalb der Wälder als Bauern. Nach dem Ende des spanisch-amerikanischen Kriegs 1898 ging die Kolonialherrschaft über die Philippinen von den Spaniern an die USA über. 1903 gelang es den USA schließlich, die südlichen Philippinen und mit ihnen Mindanao militärisch unter Kontrolle zu bringen. In der Folgezeit wurden große Flächen der Bergwälder abgeholzt.⁷² „This“, so Schlegel, „threatened the ancient isolation of the forest Teduray as nothing had ever before“.⁷³ Mit der Vernichtung der Bergwälder stand nicht nur die Nahrungsgrundlage der „forest people“ zur Disposition, ihnen wurde auch ihr Schutz- und Fluchtraum genommen, der ihnen in den vergangenen Jahrhunderten ermöglicht hatte, ihr Leben frei und unabhängig zu gestalten.

Eine besondere Rolle spielte dabei der ehemaligen US-amerikanischen Offizier Irving Edwards.⁷⁴ Nach seiner militärischen Laufbahn blieb er als Kolonialbeamter auf Mindanao und begann sich für die Teduray zu interessieren. Er heiratete 1921 eine Frau aus einer Familie der „Awang people“ und verstand es fortan als seine persönliche Aufgabe, die Teduray in die Moderne zu führen und zum Christentum zu bekehren.⁷⁵ Daher befürwortete er die weitere Entwaldung der Berge, engagierte sich für die Einrichtung von Schulen für die Teduray im Upi-Tal⁷⁶ und sorgte dafür, dass sich christliche Familien, Missionare und auch Maguindanaon dort niederließen. Die Siedlungen der egalitär verfassten Teduray in den Wäldern kamen so unter massiven Druck:

The changes, however, utterly transformed and bewildered forest Teduray, who as the rainforest progressively cleared, were unwittingly caught up in them. Some responded by moving farther into the forest, in hopes of escaping all the change and confusion. But others – often after several such retreats proved insufficient to keep them ahead of relentless loggers and homesteaders – simply surrendered and joined the peasant world⁷⁷.

Dabei heißt bäuerlich zu leben in Abhängigkeiten, unfrei und letztlich in einer hierarchischen Welt zu leben. „Peasants“, so Eric R. Wolf, „are rural cultivators whose surpluses are transferred to a dominant group of rulers that uses the surpluses both to underwrite its own standard of living and to distribute the remainder to groups in society that do not farm but must be fed for their specific goods and services in turn“⁷⁸. So auch in diesem Fall: Die aus den Wäldern herausgelösten Teduray begannen sich wie die Leute im Tal zu kleiden, schickten ihre Kinder zu Schule und baten um die Taufe. Am wichtigsten aber war, dass sie sich einen Landbesitzer⁷⁹ suchten, „who would provide them with a work animal and a field to plow“⁸⁰. Aus den freien Teduray, die sich mit Brandrodungsanbau selbst versorgten, wurden abhängige Bauern, die das Land eines Grundbesitzers bewirtschafteten. Sie wurden nicht nur „modernized“⁸¹, sondern gleichzeitig auch „peasantized“⁸². Sie verstanden sich zwar weiterhin als Teduray, aber „most of them knew that the peaceful, egalitarian life they had cherished so dearly in the forest was over“⁸³. Der von Schlegel Ende der 1960er Jahre beobachtete Unterschied zwischen „Awang people“ und „forest people“ war also kein statischer Unterschied, sondern bezeichnete eher eine sich bewegende Grenze zwischen denen, die (unter Zwang) eine moderne, bäuerliche Lebensweise angenommen und sich der Herrschaft

72 Vgl. Schlegel 2003, 6.

73 Schlegel 2003, 6.

74 Vgl. Schlegel 2003, 6–11.

75 Vgl. Schlegel 2003, 8.

76 Das Upi-Tal verläuft südlich hinein in die Berge der Teduray. Sein wichtigster Ort ist Upi, von dem das Tal seinen Namen hat.

77 Schlegel 2003, 9.

78 Wolf 1966, 3–4.

79 Die Landbesitzer besaßen nun das Land, auf dem die Teduray die letzten 400 Jahre gelebt hatten.

80 Schlegel 2003, 9.

81 Schlegel 1979, 4.

82 Schlegel 1979, 4.

83 Schlegel 2003, 9.

eines Grundbesitzers unterworfen hatten, und denen, die weiter in die Wälder zurückwichen, um an der egalitären Lebensform ihrer Vorfahren festzuhalten. „In short“ so Schlegel, „as a consequence of American rule a whole new distinction between Teduray came into being. There were now the „forest people“, the traditional communities still living the old way in the ever-shrinking rainforest, and there were the profoundly acculturated „peasant Teduray“ outside the forest“⁸⁴.

II Positive Reziprozität: Not giving anyone a bad gallbladder

Als sich Schlegel Ende der 1960er Jahre bei den Teduray aufhält, ist ihr Zusammenleben durch eine zentrale Grundnorm bestimmt. In der Moraltheorie der Teduray wird sie als *ʔadat*⁸⁵ bezeichnet. „It is“, erläutert der Ethnologe, „[...] what they ought to do and how they ought to do it. The *ʔadat* sets standards of conduct; it places obligations – all of which are seen in terms of interpersonal respect.“⁸⁶ *ʔadat* steht demnach für eine allgemeine, moralische Verpflichtung, die inhaltlich durch einen respektvollen Umgang mit dem Gegenüber qualifiziert ist. Metaphorisch kommt diese Regel in der Verpflichtung „of not giving anyone a *tétéʔ fedew*, literally, a ‚bad gallbladder“⁸⁷ zum Ausdruck. *Fedew*, die Gallenblase, repräsentiert für die Teduray „one’s state of mind or rational feeling, one’s condition of desiring or intending“⁸⁸. Im Denken der Teduray ist die Gallenblase das emotionale Zentrum des Menschen. *ʔadat* ist demnach die Verpflichtung, den anderen emotional nicht zu verletzen. In ihrem Miteinander sind die Teduray daher darum bemüht, wechselseitig die Integrität des Selbstbildes und der Selbstwahrnehmung, oder etwas soziologischer: das Image des Gegenübers, zu wahren.

Unter Image versteht Erving Goffman „ein in Termini sozial anerkannter Eigenschaften umschriebenes Selbstbild, – ein Bild, das die anderen übernehmen können“⁸⁹. Images sind demnach kein persönlicher Besitz, über den das Individuum nach Belieben verfügen könnte, sondern vielmehr ein gewünschtes Selbstbild, auf dessen Anerkennung durch Andere es nur hoffen kann. Das „soziale Image“⁹⁰ erhält das Individuum demnach von Anderen. Es ist das Ergebnis einer gemeinsamen Anstrengung. „Man kooperiert mit anderen“, erläutert Goffman, „um sein Image zu wahren.“⁹¹ Das Image verbindet die Individuen. Es ist das soziale Bindemittel, das die Gesellschaft zusammenhält – allerdings als ein Schuldverhältnis, denn das „soziale Image“⁹² kann „nur eine Anleihe von der Gesellschaft sein“⁹³. Das Image beruht auf einer „Tauschbeziehung“⁹⁴: „Man verteidigt [...] sein eigenes Image und schützt das Image anderer [...]. Man hilft ihnen, damit sie sich und einem selbst helfen“⁹⁵. Im Sinne von Marcel Mauss kann das Image auch als Gabe verstanden werden, die mit einer „Verpflichtung zur Gegengabe“⁹⁶ verbunden ist. Die wechselseitige Wahrung des Images kann so als eine positive Form „strukturelle[r] Reziprozität“ verstanden werden. Als strukturelle Reziprozität bezeichnet Thomas Loer allgemein „Situationen der wahrnehmbaren Ko-Präsenz“⁹⁷, in denen Individuen

84 Schlegel 2003, 10. Die Volkszählung der Philippinen von 1960 zählte 26.334 Teduray sprechende Personen (vgl. Schlegel 1979, 2) Für seinen Untersuchungszeitraum Ende der 1960er Jahre schätzt Schlegel die Zahl der „forest people“, als derjenigen Teduray, die egalitär in den Wäldern lebten, auf noch ungefähr 10.000 (vgl. Schlegel 1979, 4). Der 2013 veröffentlichte „Census of Population and Housing“ (National Statistics Office 2013, 100) zählt 103.139 Teduray. Wie viele Teduray heute traditionell leben, ist nicht erfasst. Es ist aber vermutlich nicht davon auszugehen, dass deren Zahl seit Ende der 1960er Jahre gestiegen ist.

85 Schlegel 1970, 29. „ʔ“ markiert einen stimmlosen glottalen Stop (vgl. Schlegel 1970, XI).

86 Schlegel 1970, 29.

87 Schlegel 1970, 32; kursiv im Original.

88 Schlegel 1970, 32–33.

89 Goffman 1986, 10.

90 Goffman 1986, 15.

91 Goffman 1986, 51.

92 Goffman 1986, 15.

93 Goffman 1986, 15.

94 Goffman 1986, 37.

95 Goffman 1986, 36.

96 Mauss 1990, 48.

97 Loer 2021, 158.

„unvermeidlich aufeinander bezogen [sind, J. S.] und [...] nicht umhin [können, J. S.], [...] in Bezug auf den anderen zu entscheiden“⁹⁸. Sie erfährt kulturell spezifische Ausgestaltungen.⁹⁹ Von positiver struktureller Reziprozität – oder kurz von positiver Reziprozität – kann dann die Rede sein, wenn die wechselseitige Bezogenheit zentripetal wirkt, also die Individuen als Gesellschaft zusammenbringt. Negative strukturelle Reziprozität liegt vor, wenn die wechselseitige Bezogenheit der Individuen zentrifugal wirkt, also die Individuen und damit die Gesellschaft auseinandertreibt.¹⁰⁰

Das erlaubt es, den soziologischen Sinn hinter dem Gebot, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen, hervortreten zu lassen. Als moralisches Gebot verweist ²*adat* auf die soziologisch fundamentale Einsicht der Teduray, dass der wechselseitige Austausch positiver, also sozial anerkennungsfähiger Images der Gesellschaft Zusammenhalt verleiht. Damit verbunden ist möglicherweise auch eine spezifische Erfahrung einer Gesellschaft auf der Flucht, nämlich zur Erzeugung sozialer Kohäsion gar nichts anderes (mehr) zu besitzen außer den Images, die sich ihre Mitglieder wechselseitig schulden.¹⁰¹ Damit würde in ²*adat* nicht nur die Einsicht in eine fundamentale soziale Logik stecken, sondern es wäre schlicht und einfach auch die für die Teduray kulturell spezifische Art und Weise, der strukturellen Reziprozität eine inhaltlich konkrete Form zu geben. Wie dem auch sei: Es liegt sowohl im vitalen Interesse aller Einzelnen wie auch der Gesellschaft, das Gebot, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen, einzuhalten. Umso wichtiger ist es zu wissen, wodurch eine schlechte Gallenblase verursacht werden kann.

III Negative Reziprozität: A bad gallblader, Rache und Krieg

Eine *tét² fedew* – also eine schlechte Gallenblase – ist zunächst der einfache Ausdruck schlechter Gefühle. Die Teduray unterscheiden jedoch genauer zwischen einer schmerzenden Gallenblase – ²*embuku² fedew*¹⁰² – und einer verletzten Gallenblase – *demawet fedew*¹⁰³. Während erstere auf Gefühle wie Einsamkeit, Traurigkeit, Kummer und Sorgen oder Neid verweist, bringt letztere Wut und Zorn zum Ausdruck.¹⁰⁴

Eine verletzte Gallenblase signalisiert eine emotionale Verletzung, eine Verletzung des Images, die den Individuen durch Handlungen anderer zugefügt wurde.¹⁰⁵ Sie verweist also auf einen Schuldigen und somit einen Adressaten für die schlechten Gefühle, gegen den Forderungen erhoben werden können. „Whenever an offense occurs and a fedew is made bad“, erläutert Schlegel, „the matter of *sala²* (fault or responsibility) and the matter of *benal* (understandable demands of retaliation, for acceptable compensation) are immediately raised“.¹⁰⁶

Die Teduray gehen davon aus, dass eine verletzte Gallenblase im Individuum ein heftiges Verlangen nach dem unmittelbaren Ausgleich der erlittenen Beschädigung auslöst. Eine *demawet fedew* ist ein Leiden, das den Einzelnen dazu drängt, unmittelbar selbst für den Ausgleich der erfahrenen Verletzung zu sorgen. „That he [the person with *demawet fedew*, J. S.] can be expected to strike out in vengeance against

98 Loer 2021, 158–159.

99 Vgl. Loer 2021, 159.

100 In Anlehnung an Vilfredo Pareto, der – allerdings in Bezug auf Gesellschaften mit Zentralgewalt – von „Zentrifugalkraft“ und „Zentripetalkraft“ (Pareto 1975, 311) spricht, um zwei phasenweise sich abwechselnde Gesellschaftsdynamiken zu beschreiben: eine hin zur Zentralgewalt und eine weg von ihr.

101 Die von Goffman mit dem Konzept des Images zugänglich gemachten Interaktionen lassen sich freilich für alle menschlichen Gesellschaften auf die eine oder andere Weise beschreiben. Der Fall der Teduray ist jedoch deshalb interessant, weil sich hier in genetischer Perspektive der soziologisch fundamentale Charakter dieses wechselseitigen Austauschs von Images zeigt: Er ist gewissermaßen der Fels, auf dem sich eine neue Gesellschaft gründen lässt.

102 Schlegel 1970, 33.

103 Schlegel 1970, 34.

104 Auch der deutsche Sprachgebrauch stellt mit Formulierungen wie „jemand kommt die Galle hoch“, „Gift und Galle spucken“ oder „jemand geht die Galle über“ metaphorische Verbindung zwischen der Gallenblase und Emotionen wie Wut und Zorn her.

105 Vgl. Schlegel 1970, 34.

106 Schlegel 1970; kursiv im Original.

the person who committed the foolishness against him is simply and, to Tiruray common sense, obviously the consequence of foolish (dufan) behavior¹⁰⁷.

Dahinter steht eine bestimmte, unter den Teduray geteilte Vorstellung der „human nature“¹⁰⁸, also eine Anthropologie, wonach „men are, by nature, potentially violent“¹⁰⁹. Insbesondere außerhalb der Familie „one is especially likely to burst into violence when outraged by a nonrelative [...]“¹¹⁰. Da somit Bedürfnis nach Vergeltung – insbesondere bei einer Beschädigung des Images – dem menschlichen Wesen eigen ist, kann es der verletzten Person auch nicht abgesprochen werden. Das macht die verletzte Gallenblase in sozialer Hinsicht gefährlich, weil so selbst der Wunsch nach dem Tod des Verursachers – je nach Schwere der Verletzung – als adäquate Reaktion erscheint: „A bad fedew wants to purge the pain, assuage the anger, and seek vindication. One such way – extreme and wrong to Tirurary, but completely understandable to them – is to kill“¹¹¹.

In diesem Sinne differenziert die Moraltheorie der Teduray zwischen „killing because of moral outrage, *bono*“¹¹² und „murder, *lifut*, which is killing without such reason“¹¹³. Nur *bono*, also der Mord als Reaktion auf eine verletzte Gallenblase, kann auf soziale Anerkennung hoffen. Für segmentäre Gesellschaften, so Axel T. Paul, sind Gabekreisläufe „zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges“¹¹⁴. Bei „Vergehen gegen die Ehre“ handle es sich deshalb „[...] um einen Angriff auf das Herzstück segmentärer Gesellschaften [...]“¹¹⁵. Etwas Ähnliches gilt auch für die Teduray: *Bono* kann auf soziale Anerkennung hoffen, weil die Beschädigung eines Images in letzter Konsequenz nichts weniger als ein Anschlag auf den Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt ist. Die Beschädigung eines Images, die sich in einer bösen Gallenblase ausdrückt, unterbricht die Zirkulation wechselseitig geschuldeter Selbstbilder und damit die für die Teduray typische Form positiver Reziprozität.

Allerdings kann *bono* folgenreich und sozial mit einem hohen Preis verbunden sein. *Bono* „spreads beyond the exact individuals involved in the original ‚foolish‘ act to endanger entire kindreds, and it rapidly escalates from a single act of revenge into a widening and self-perpetuating feud“¹¹⁶. Die Tötung des Urhebers einer schlechten Gallenblase verursacht bei dessen Verwandten wiederum Wut und Zorn und in der Folge den Wunsch, sich an dessen Mörder und seiner Verwandtschaft zu rächen. Der durch eine verletzte Gallenblase legitimierte Mord beinhaltet so die Möglichkeit, einen anhaltenden Rachekreislauf aus Gewalt und Gegengewalt in Gang setzen, der sich bis zu einem tribalen Krieg¹¹⁷ auswachsen kann. *Bono* kann also ein Ausgangspunkt negativer Reziprozität sein.¹¹⁸ Ihm ist das Potenzial eigen, zentrifugale Kräfte zu entfesseln, die die Teduray-Gesellschaft nachhaltig erschüttern können. Darüber sind sich die Teduray vollständig im Klaren. *Bono*, notiert Schlegel, „[...] is recognized as a dangerous possibility, a potential explosion of moral outrage in search of retaliation“¹¹⁹. Der Rachemord ist daher zwar ein

107 Schlegel 1970, 46.

108 Schlegel 1970, 46.

109 Schlegel 1970, 30.

110 Schlegel 1970, 30.

111 Schlegel 1970, 49.

112 Schlegel 1970, 49; kursiv im Original.

113 Schlegel 1970, 49; kursiv im Original.

114 Paul 2005, 252.

115 Paul 2005, 252.

116 Schlegel 1970, 51.

117 Zu tribalen Kriegen vgl. Sahlins 1968, 11–14; Gat 2006, 11–35; Helbling 2006; 2019 (kritisch dazu Jung 2019); Clastres 2008.

118 Dieser Fall muss allerdings nicht eintreten. Rache kann nämlich auch – darauf hat Paul hingewiesen – ein Mittel sein, um die gesellschaftliche Ordnung zu stabilisieren: „Gabe und Rache sind Formen der Reziprozität; gleichwohl setzen diese jene voraus. Denn das Unrecht, das zur Rache berechtigt, suspendiert nicht die Ordnung, welcher der Gabetausch stiftet, sondern ist eine ‚Nahme‘, welche daran erinnert, dass die Ordnung zerbrechlich ist und deshalb gewahrt werden muss“ (Paul 2005, 252). Das setzt allerdings voraus, dass die Rache „penibel verregelt“ ist, „um der Eskalation vorzubeugen“ (Paul 2005, 252). Die Mittel, die die Teduray entwickelt haben, um solchen Eskalationen vorzubeugen, werden im nächsten Abschnitt diskutiert.

119 Schlegel 1970, 49.

legitimer, aber dennoch falscher Weg. Er wird von den Teduray gefürchtet. Und diese Furcht erweist sich als äußerst nachhaltig. Schon im Zeitraum vor den Forschungen Schlegels gab es kaum (mehr) Rache-morde unter den Teduray.¹²⁰ Trotzdem berichtet der Ethnologe von einer „perpetual apprehension about it“¹²¹. Er vermerkt eine „general fear in which it [revenge killing, J. S.] is held in this [the Teduray’s, J. S.] society“¹²², eine „traditional, and still deeply felt, fear of blood revenge“¹²³ sowie eine „anxiety over the danger of blood revenge“¹²⁴.

Das unterstreicht deutlich die große Rolle, die die Angst vor Rachemorden und Blutrache im sozialen Leben der Teduray spielt. Sie bildet den Hintergrund für die als *ʔadat* bezeichnete Grundregel des menschlichen Miteinanders. Aus der Perspektive der Teduray sind alle extrafamiliären Sozialbeziehungen ein potenzieller Gefahrenbereich. Sie beinhalten stets die Möglichkeit zur maximalen Eskalation. Dabei können die Anlässe für eine verletzte Gallenblase vielfältig sein. Der Studie Schlegels lassen sich verschiedene Beispiele entnehmen. Sie reichen von Gerüchten und falschen Beschuldigungen¹²⁵ bis hin zur Ausnutzung einzelner Personen.¹²⁶ Zusätzlich liefern aber auch die vor-, inner-, außer- oder sogar nahehelichen Sexualbeziehungen ein großes Konfliktpotenzial,¹²⁷ das sich in einer verletzten Gallenblase äußern kann. Gemeinsam ist all diesen Konflikten, dass sie in den Augen der Teduray ihren Ausgang in „foolish (*dufan*) behavior“¹²⁸ haben. Töricht (foolish) ist dieses Verhalten nicht wegen der konkreten Ziele, die die Handelnden mit ihm verfolgen, sondern weil es dem persönlichen Vorteil oder dem Eigeninteresse Vorrang vor dem gesellschaftlichen Zusammenhalt einräumt. Es ist töricht, weil es gegen die gesellschaftliche Grundnorm (*ʔadat*) der Teduray verstößt. Durch rücksichtsloses Verhalten können sich andere in ihrem Ansehen geschädigt sehen. Die Folge ist eine verletzte Gallenblase, die zur Wahrung des eigenen Images wiederum nach entsprechender Vergeltung verlangt. Die soziale Welt der Teduray ähnelt so einem Minenfeld: Jeder falsche Schritt kann zu einer Explosion führen. *ʔadat* antwortet auf diese Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit, indem von allen Teduray ein möglichst umsichtiger und damit respektvoller Umgang mit anderen eingefordert wird. Jede Verletzung des Anderen, jede Beschädigung des Images, muss vermieden werden. Dahinter steht die Einsicht der Teduray, dass es gerade die wechselseitige Wahrung der Images ist, die ihren gesellschaftlichen Zusammenhalt ermöglicht, aber auch das Wissen, dass jede Beschädigung der Images den Kern dieser fragilen Ordnung berührt und damit Ausgangspunkt gewaltvoller Eskalationen sein kann.

IV Triadische Verfahren: Konfliktschlichtung und Kriegsvermeidung durch kommunikatives Handeln

ʔadat ist eine Grundnorm der Teduray, die die Beschädigung von Images verhindern soll. Allerdings sind die Teduray keine besseren Menschen. In ihrem alltäglichen Handeln haben sie nicht immer nur das höhere Gut vor Augen, sondern oft auch einfach nur ihren persönlichen Vorteil. Trotz des Gebots, niemandem eine böse Gallenblase zuzufügen, entstehen daher trotzdem immer wieder Konflikte zwischen den Teduray. Die Gefahr einer Eskalation in Richtung Rache und Krieg ist also trotz *ʔadat* latent vorhanden. Die Teduray haben sich diesem Risiko aber nicht blind ergeben, sondern institutionelle Mechanismen entwickelt, mit deren Hilfe solche Konflikte beigelegt werden können, bevor sie eskalieren. Am Beispiel des Konflikts zwischen *ʔAmig* einerseits und *Binansiya* und *Séw* andererseits können diese institutionellen Mechanismen beschrieben werden.

120 Vgl. Schlegel 1970, 110.

121 Schlegel 1970, 110.

122 Schlegel 1970, 51.

123 Schlegel 1970, 110.

124 Schlegel 1970, 127.

125 Vgl. Schlegel 1970, 139.

126 Vgl. Schlegel 1970, 48.

127 Vgl. Schlegel 1970, 130–136.

128 Schlegel 1970, 46.

Schlegel¹²⁹ schildert die folgende Situation: Binansiya und ²Amig sind verheiratet. Allerdings beginnt Binansiya ein Verhältnis mit Séw.¹³⁰ Schließlich reißen beide gemeinsam aus. In der Folge leidet ²Amig an einer verletzten Gallenblase. Dabei handelt es sich im Grunde um einen doppelten Imageverlust: Bei den Teduray ist die Heirat nicht nur eine Verbindung zwischen zwei Individuen, sondern vor allem auch eine Verbindung zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen.¹³¹ Sie beinhaltet die Bezahlung ritueller Brautpreise, die von der Verwandtschaft des Ehemanns aufgebracht werden müssen. Der Ehemann erhält also eine Frau, während seine Verwandtschaft die als Brautpreise ausgehandelten und rituell anerkannten Gegenstände verliert. Die Auflösung einer Ehe erfordert die Rückabwicklung dieser symbolischen Gaben. Wenn der Ehemann seine Frau verliert, muss seine Verwandtschaft wieder etwas erhalten. Das Beziehungs-drama zwischen drei Personen involviert demnach viele Menschen in eine schwerwiegende Angelegenheit. Verzögert sich die Rückzahlung des Brautpreises, erleidet das Image des gehörnten Ehemanns einen doppelten Schaden. Nicht nur hat er seine Frau verloren, er sieht sich auch mit dem Problem konfrontiert, dass für seine Verwandtschaft aus einer für ihn getätigten Gabe ein Verlustgeschäft geworden ist. Schlegel beschreibt nun, wie sich aus dieser Verletzung ²Amigs eine für die Teduray heikle Situation entwickelt: Der gehörnte Ehemann ist außer sich vor Wut. Sein größter Wunsch ist es, sich für die erfahrene Beleidigung zu rächen. Seit Tagen geht er im Dorf von Haus zu Haus, um seine Wut auf Binansiya und ihren Liebhaber sowie seinen Rachedurst zum Ausdruck zu bringen. Sein Bruder So² hat sich ihm bereits angeschlossen.¹³² Und da ²Amig als „hot-headed and impetuous“¹³³ gilt, kann nicht ausgeschlossen werden, dass er schließlich gemeinsam mit anderen, die er von seiner Sache überzeugen konnte, zur Tat schreiten könnte, um sich für die erfahrene Verletzung mit einem Überfall an Séw zu rächen. Damit würde einer der gefürchteten Rachekreisläufe in Gang gesetzt werden. Die Situation ist also brandgefährlich.

Tatsächlich kann die Lage aber entschärft werden. In seiner Verzweiflung wendet sich ²Amig an Bala²gud.¹³⁴ Er überzeugt ²Amig, von seinen Racheplänen abzulassen und seinen Fall in einem *tiyawan* zu verhandeln. Bala²gud ist ein „kefeduwan“¹³⁵. Für die Teduray ist ein *kefeduwan* moralischer Ratgeber und eine „legal authority“¹³⁶ in einem. Sie werden zur Anbahnung von Hochzeiten und zur Aushandlung des Brautpreises herangezogen. Dabei zeichnen sie sich durch ihr „fantastic memory“¹³⁷ aus. Auch noch Jahre später wissen sie die Menge und Zusammensetzung des ausgetauschten Brautpreises. Das ist besonders dann von Bedeutung, wenn eine Ehe – wie im Falle von ²Amig und Binansiya – geschieden werden muss. Vor allem aber sind sie Experten im Umgang mit Konflikten und den daraus resultierenden Verletzungen. Dabei werden neben ihren moralischen Einschätzungen und den damit verbundenen Handlungsempfehlungen auch ihre Rechtsexpertise geschätzt, wenn es darum geht, einen Konflikt beizulegen. Schlegel betont, dass „the role of kefeduwan is not tied to wealth, as there is virtually no such differentiation among traditional Tiruray. Nor can it be called a profession, as kefeduwan carry on the same subsistence activities as all other men“¹³⁸. *Kefeduwan* ist demnach kein Beruf, sondern eine Berufung. Die Funktion eines *kefeduwan* wird nicht qua Amt oder Position ausgeübt, sondern allein auf Grund der erworbenen Autorität. Entsprechend offen ist auch der Zugang zu dieser Funktion als moralische Instanz und Rechtsexperte. Im

129 Vgl. Schlegel 1970, 97–119.

130 Solche Konflikte scheinen bei den Teduray nicht selten gewesen zu sein. Die erste Heirat wurde meistens von der Familie relativ früh arrangiert. Da aber in einer egalitären Gesellschaft wie den Teduray der Selbstbestimmung große Bedeutung zukommt, wurden viele Ehen auch recht bald nach der Eheschließung wieder aufgelöst, weil sich die Eheleute anderweitig orientierten. Die Gefahr von Imageschäden bei solchen Trennungen und Neuverpartnerungen ist immer relativ groß.

131 Vgl. Schlegel 1970, 69.

132 Vgl. Schlegel 1970, 100.

133 Schlegel 1970, 98.

134 Vgl. Schlegel 1970, 99.

135 Schlegel 1970, 58.

136 Schlegel 1970, 58.

137 Schlegel 1970, 59.

138 Schlegel 1970, 58.

Grunde können alle Teduray ein *kefeduwan* werden,¹³⁹ sofern sie bereit sind, sich die Eigenschaften anzueignen, die ein *kefeduwan* auszeichnen. Schlegel nennt insbesondere drei Merkmale: Ein *kefeduwan* muss „the most heated discussion“¹⁴⁰ durchstehen können, „without showing anger“¹⁴¹, er muss innig vertraut sein mit den „smallest details of Teduray custom“¹⁴² und er muss in der Lage sein „to reason clearly and convincingly about whether this or that action was consistent with proper interpersonal relations, with the general proscription against any action that violates decent respect for the fedew of other individuals“¹⁴³. Für diese Anlässe wird eine „highly metaphorical manner of speech“¹⁴⁴ verwendet, die besonders dazu angetan ist, heikle, das heißt: konfliktrichtige Gegenstände, so anzusprechen, dass keine weiteren Imageschäden auftreten.

Erworben werden diese Fähigkeiten im Wesentlichen praktisch, durch die zunehmend aktivere Teilnahme interessierter Teduray am *tiyawan*.¹⁴⁵ Damit ist ein Verfahren bezeichnet, mit dessen Hilfe die Teduray Konfliktfälle bearbeiten. Jede Person, die eine Verletzung empfindet – also an einer verletzten Gallenblase leidet –, kann ein solches Verfahren anstoßen. „Tiyawan“, so bringt es Schlegel kurz und knapp auf den Punkt, „occur, when they are needed“.¹⁴⁶ Die Anlässe für *tiyawan* sind freilich so vielfältig wie die Gründe für eine verletzte Gallenblase. „Tiyawan“, betont Schlegel daher, „may [...] be utilized to settle an endless variety of troubles [...]“.¹⁴⁷ Die Konfliktparteien werden im *tiyawan* durch einen oder mehrere *kefeduwan* vertreten. Dazu wenden sie sich an einen *kefeduwan*, der dann mit den *kefeduwan* der Konfliktpartei(en) ein Treffen vereinbart. Das Treffen selbst findet in einem Versammlungshaus statt. Die *kefeduwan* sitzen dort im Kreis auf dem Boden. Es gibt dabei keine festgelegte Sitzordnung, so dass die Vertreter der verschiedenen Konfliktparteien nebeneinandersitzen.¹⁴⁸ Um diesen inneren Kreis von *kefeduwan* versammeln sich dann weitere Personen: Verwandte der Betroffenen oder auch einfach nur interessierte Dritte, die hinzukommen, um der Auseinandersetzung eine Weile zu folgen. Dadurch erhalten die *tiyawan* einen zwanglosen öffentlichen Charakter. Entscheidend ist jedoch, dass die *kefeduwan*, obwohl sie von den jeweiligen Konfliktparteien zur Teilnahme am *tiyawan* beauftragt werden, nicht die Interessen der jeweiligen Konfliktpartei vertreten. Sie sind keine Anwälte:

Kefeduwan represent a particular person – more accurately, a particular person and his kindred – but they do not contend in the manner of trial lawyers in adversary proceedings. They do not try to win for their side. Together, all kefeduwan participating in a tiyawan are expected to strive earnestly to achieve a situation where all benal has been recognized, where those responsible for the trouble have – through their kefeduwan – accepted their responsibility and fault and have been properly fined, so that all fedew have been made good (fiyo)¹⁴⁹.

Die *kefeduwan* bilden eine „fraternity of judges“¹⁵⁰, die gemeinsam daran arbeitet, eine Situation herzustellen, in der ein friedliches und gefahrloses Zusammenleben aller wieder möglich ist. Im Rahmen des *tiyawan* verfolgen die *kefeduwan* also nicht das Interesse Einzelner, sondern das Interesse aller – das Allgemeininteresse. „Being concerned primarily with the rights and feelings of all involved people and aiming at the goal of everyone’s having a good fedew“ schreibt Schlegel über die *kefeduwan* „go to the heart of the Tiruray concept of justice.“¹⁵¹

139 Vgl. Schlegel 1970, 59.

140 Schlegel 1970, 59.

141 Schlegel 1970, 59.

142 Schlegel 1970, 59.

143 Schlegel 1970, 59.

144 Schlegel 1970, 67.

145 Vgl. Schlegel 1970, 67–68.

146 Schlegel 1970, 65.

147 Schlegel 1970, 136.

148 Vgl. Schlegel 1970, 65–66.

149 Schlegel 1970, 61.

150 Schlegel 1970, 61.

151 Schlegel 1970, 61.

Die *kefeduwan* vertreten die Norm (*ʔadat*), die es den Teduray ermöglicht, in Sicherheit und Frieden zusammenzuleben. Sie sorgen gemeinsam dafür, dass keine weiteren Imageschäden entstehen und die Gemüter sich wieder beruhigen können. In einer sachlichen Atmosphäre wird sich dann im Licht der Tradition der Teduray über den vorliegenden Fall verständigt. Im Zentrum stehen dabei die Anstrengungen, Einvernehmen über den Konflikt herzustellen, um auf diesem Weg zu einer konsensuellen Lösung – das heißt zu einer Lösung, der nicht nur alle zustimmen, sondern in die auch die Konfliktparteien einsehen haben können – zu kommen. Mit anderen Worten: Der *tiyawan* macht Konflikte, die durch die unbedachte Verfolgung von Eigeninteressen das Potenzial haben, das Gemeinwesen zu gefährden, im Medium „kommunikative[n] Handelns“¹⁵² bearbeitbar. Das Charakteristikum kommunikativen Handelns liegt in der „konsenserzielenden Kraft sprachliche[r] Verständigung“¹⁵³. Mit dem *tiyawan* haben die Teduray also ein Verfahren entwickelt, das, abgesichert durch eine ritualisierte Sprache, in der Lage ist, Konflikte zu versachlichen und so einen Konsens aller Beteiligten darüber zu erreichen, was der Fall ist und wie damit zum Wohle aller umzugehen sei. Er lässt „die Bindungsenergien der *Sprache selbst* [...] wirksam“¹⁵⁴ werden, um so die durch den Konflikt beschädigte positive Reziprozität zu restituieren. Indem es Balaʔgud gelingt, ʔAmig von der Möglichkeit eines *tiyawan* an Stelle eines persönlichen Rachezugs zu überzeugen, schafft er die Grundlagen, um einen Konflikt, der das Potenzial hat, zentrifugale Kräfte zu entfesseln, in ein mit Hilfe kommunikativer Macht zu lösendes Problem zu transformieren. Fortan wird der Streit zwischen ʔAmig, Binansiya und Séw nicht mehr unter den Vorzeichen persönlicher Genußtuung für ʔAmig, sondern unter der Perspektive einer für das Gemeinwesen insgesamt tragfähigen Lösung diskutiert. Der *tiyawan* erweist sich so als eine Institutionalisierung kommunikativer Macht, die dazu angetan ist, die im Alltag der Teduray immer wieder und unweigerlich entstehenden Konflikte im Sinne des Gemeinwesens einzuhegen. Das Risiko einer Eskalation des Streits in Richtung einer Blutfehde und den damit verbundenen Formen von Gewalt und Gegengewalt kann damit in diesem Fall¹⁵⁵ gebannt werden. *En passant* wird so außerdem der Dorfgemeinschaft eine Lehre über die Bräuche und zentralen Grundnormen der Teduray erteilt. Für Schlegel ist der *tiyawan* damit die „primary Tiruray alternative to bloody feuding“¹⁵⁶. Er bildet eine Brandmauer gegen die Gefahr von sich ausbreitenden Rachekreisläufen.

V Schluss

Die Teduray wurden hier als eine herrschaftsvermeidende, egalitäre Gesellschaft eingeführt. Im Rückgriff auf die vorhandenen historischen Quellen konnte allerdings gezeigt werden, dass die Teduray nicht schon immer egalitär verfasst waren, sondern es – mutmaßlich auf der Flucht in die Berge vor dem Sultanat von Maguindanaon – erst geworden sind.

Ende der 1960er Jahre hält sich der US-amerikanische Ethnologe Stuart A. Schlegel länger bei den Teduray auf und beobachtet, dass ihr Alltagsleben zentral durch die Regel geprägt ist, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen. Soziologisch kann das als Aufforderung verstanden werden, das Image des anderen zu wahren. Es ist demnach der wechselseitige Austausch von Images, der im Sinne positiver Reziprozität den gesellschaftlichen Zusammenhalt stiftet.

Trotzdem sind auch die Teduray nicht konfliktfrei. Ganz im Gegenteil ist diese Norm wohl nur deshalb so deutlich in das Bewusstsein der Teduray getreten, weil ihr Zusammenleben – vor allem wenn es um intime Beziehungen geht – eine Menge Konfliktstoff bereit hält. Entgegen der Verpflichtung, die Images

152 Habermas 1992, 69. Beim Übertrag von Konzepten der westlichen Philosophie auf ethnographische Beschreibungen ist freilich immer Vorsicht geboten. Hier scheint dieses Vorgehen aber gerechtfertigt, weil Habermas das kommunikative Handeln nicht in Bezug auf eine spezielle Gesellschaft, sondern in einem anthropologischen Sinne als eine allgemein menschliche Fähigkeit konzeptualisiert. Mit anderen Worten: Als kommunikatives Handeln bringt Habermas hier etwas auf den Punkt, das dem Menschen – insbesondere dem homo sapiens – im Laufe seiner Evolution zugewachsen ist (vgl. Tomasello 2017).

153 Habermas 1992, 69; kursiv im Original.

154 Habermas 1992, 69.

155 Da diese Form der kommunikativen Konfliktbewältigung nicht automatisch gelingen muss, kann sie in anderen Fällen auch scheitern. Die Folge wäre dann eine Eskalation des Konflikts. Das Risiko von Rache- und Gewaltkreisläufen bleibt also real.

156 Schlegel 1970, 59.

der anderen zu wahren, kommt es daher immer wieder zu Beschädigungen des Images. Unbearbeitet können solche Verletzungen in negative Reziprozität umschlagen: Rachekreisläufe und im schlimmsten Fall tribale Kriege können die Folge sein.

Um diesen Risiken zu begegnen, haben die Teduray institutionelle Mittel erfunden, um diese Konflikte im Interesse aller bearbeitbar zu machen, noch ehe sie zu Rachenkreisläufen oder gar tribalen Kriegen eskalieren. Im Zentrum steht dabei der *tiyawan*, eine unter Anleitung rechtlicher Autoritäten einberufene Versammlung, in der unter Anwesenheit von Publikum und unter Zuhilfenahme einer ritualisierten Sprache, die weitere Imageschäden vermeiden soll, der Wunsch nach persönlicher Genugtuung in ein zum Wohle aller zu lösendes Problem transformiert wird. Es handelt sich also um ein Verfahren, das kommunikatives Handeln einsetzt, um eine konsensuelle Lösung zu erarbeiten, die nicht nur von allen geteilt wird, sondern in die vor allem auch die Konfliktparteien einsehen haben können. Mit anderen Worten: die Teduray setzen kommunikatives Handeln ein, um den Gefahren einer eskalierenden negativen Reziprozität entgegenzuwirken.

Literatur

- AMBORN 2016: H. Amborn, *Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat* (Berlin: Matthes & Seitz 2016).
- BARCLAY 1996: H. Barclay, *People Without Government. An Anthropology of Anarchy* (London: Kahn & Averill 1996).
- BATESON 1936: G. Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (Cambridge: Cambridge University Press 1936).
- CLASTRES 1976: P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- CLASTRES 2008: P. Clastres, *Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften*. In: P. Clastres, *Archäologie der Gewalt* (Zürich: Diaphanes 2008) 33–81.
- EVANS-PRITCHARD 1940: E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer of the Southern Sudan*. In: M. Fortes/E. E. Evans-Pritchard (Hrsg.), *African Political Systems* (London: Oxford University Press 1940) 272–296.
- FLANAGAN 1989: J. G. Flanagan, *Hierarchy in Simple „Egalitarian“ Societies*. *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, 245–266.
- GAT 2006: A. Gat, *War in Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- GOFFMAN 1986: E. Goffman, *Techniken der Imagepflege*. In: E. Goffman, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986) 10–53.
- GRAEBER 2013: D. Graeber, *Culture as Creative Refusal*. *The Cambridge Journal of Anthropology* 31.2, 2013, 1–19.
- GRAEBER 2020: D. Graeber, *Anarchie – oder was? Gespräche mit Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky und Assia Turquier-Zaubermann* (Zürich: Diaphanes 2020).
- GRAEBER/WENGROW 2021: D. Graeber/D. Wengrow, *The Dawn of Everything. A New History of Humanity* (London: Allen Lane 2021).
- HABERMAS 1992: J. Habermas, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*. In: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 63–104.
- HAUDE/WAGNER 1999: R. Haude/Th. Wagner, *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung* (Baden-Baden: Nomos 1999).
- HELBLING 2006: J. Helbling, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006).
- HELBLING 2019: J. Helbling, *Kriege und Allianzen zwischen Dörfern*. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analyse* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019) 167–196.
- JUNG 2019: M. Jung, *Tribale Kriege und archäologische Befundinterpretation: Kommentar zu Jürg Helbling*. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analyse* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019) 197–205.
- LÉVI-STRAUSS 1977: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).
- LOER 2021: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherungen an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer VS 2021).

- LYON 1927: S. P. Lyon, A Moro Fundamentalist. Some Teaching of Oudin, a Mahomedan Priest of Mindanao. *Asia* 27.2, 1927, 113–114; 152–153.
- MAJUL 1999: C. A. Majul, *Muslims in the Philippines* (Quezon City: University of the Philippines Press 1999).
- MAUSS 1990: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990).
- NATIONAL STATISTICS OFFICE 2013: National Statistics Office, *2010 Census of Population and Housing* (Manila: Republic of the Philippines. National Statistics Office 2013).
- PARETO 1975: V. Pareto, Das Abbröckeln der zentralen Souveränität. In: V. Pareto, *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von C. Mongardini (Frankfurt am Main: Ullstein 1975) 311–324.
- PAUL 2005: A. T. Paul, Die Rache und das Rätsel der Gabe. *Leviathan* 33.2, 2005, 240–256.
- POPITZ 1992: H. Popitz, *Phänomene der Macht²* (Tübingen: Mohr 1992).
- ROBINSON/TORMEY 2012: A. Robinson/S. Tormey, Beyond the State: Anthropology and „Actually-existing-anarchism“. *Critique of Anthropology* 32.2, 2012, 143–157.
- SAHLINS 1968: M. D. Sahlins, *Tribesmen* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall 1968).
- SALEEBY 1905: N. M. Saleeby, *Studies in Moro History, Law, and Religion* (Manila: Bureau of Public Printing 1905).
- VAN SCHENDEL 2002: W. van Schendel, Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia. *Environment and Planning D: Society and Space* 20, 2002, 647–668.
- SCHLEGEL 1970: St. A. Schlegel, *Tiruray Justice. Traditional Tiruray Law and Morality* (Berkeley, London: University of California Press 1970).
- SCHLEGEL 1979: St. A. Schlegel, *Tiruray Subsistence: From Shifting Cultivation to Plow Agriculture* (Manila: Ateneo de Manila University Press 1979).
- SCHLEGEL 1981: St. A. Schlegel, Tiruray Gardens: From Use-Right to Private Ownership. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 9.1, 1981, 5–8.
- SCHLEGEL 1984: St. A. Schlegel, The Anthropologist as Outsider. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 12.1, 1984, 57–66.
- SCHLEGEL 1987: St. A. Schlegel, The Traditional Tiruray Zodiac: The Celestial Calendar of a Philippine Swidden and Foraging People. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 15.1/2, 1987, 12–26.
- SCHLEGEL 1994: St. A. Schlegel, *Children of Tulus: Essays on the Tiruray People* (Quezon: Giraffe Books 1994).
- SCHLEGEL 2003: St. A. Schlegel, *Wisdom from a Rainforest. The Spiritual Journey of an Anthropologist* (Athens: University of Georgia Press 2003).
- SCOTT 2009: J. C. Scott, *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press 2009).
- SIGRIST 2005: Ch. Sigrist, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (Münster: LIT 2005)
- TENORIO/SCHLEGEL 1970: J. Tenorio/St. A. Schlegel, The Customs of the Tiruray People. *Philippine Studies* 18.2, 1970, 364–428.
- TOMASELLO 2017: M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation⁴* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017).
- WEBER 1980: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie⁵* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1980).
- WOLF 1966: E. R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1966).
- WOODBURN 1982: J. Woodburn, Egalitarian Societies. *Man* N.S. 17.3, 1982, 431–451.

Indigene Justiz, Rechtspluralismus und Ursachen des Wandels in Peru und Ecuador

Hans-Jürgen Brandt

1 Indigene, Campesinos und Datenbasis der Studie

Peru und Ecuador sind multikulturelle Länder, deren Gesellschaften sich aus mehreren Ethnien zusammensetzen: indigenen Völkern, den Nachfahren der spanischen Eroberer, Mestizen und weiteren Zuwanderern. Die Größenordnung der indigenen Bevölkerung zu messen ist problematisch und hängt von den Methoden der Bevölkerungsstatistik ab. Je nachdem, ob nach der Zugehörigkeit zu einer kulturellen/ethnischen Gruppe oder nach der Muttersprache gefragt wird, beträgt der Anteil der Indigenen in Peru 35 % oder 16 % der 28,2 Mio. Einwohner des Landes, wobei die mit Abstand größte Gruppe die in den Anden lebenden Quechuas sind.¹ In Ecuador haben sich von 14 Millionen Einwohnern des Landes 7 % als Indigene definiert.² Die größte Nationalität ist die der Kichwas, mit der sich 71,7 % der Indigenen identifizieren. Sie sind – wie die Quechuas in Peru – Nachfahren der Inkas und der ihnen unterworfenen Stämme. Gemessen wurde die Selbstwahrnehmung, nicht die tatsächliche Zugehörigkeit zu einer Kulturgruppe. Deshalb sind diese Daten – ebenso wie im Falle Perus – mit großer Vorsicht zu bewerten. Viele Indigene – vor allem in den Städten – klassifizieren sich lieber als „Mestizen“ aus Angst vor Diskriminierung in einer Gesellschaft, in der über Jahrhunderte hinweg das Wort „Indio“ ein Schimpfwort war. Indigene Organisationen schätzen den Bevölkerungsanteil der Indigenen in Ecuador deshalb höher ein, auf 25 bis 35 %, ähnlich wie in Peru.

Als *Campesinos* werden in der Studie Kleinbauern bzw. Mitglieder von Dorfgemeinschaften der Anden (Sierra) mit landwirtschaftlicher Produktion verstanden, ohne Bezug auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie. Auch wenn sie ihre indigene Sprache verloren haben – wie die Campesinos aus Cajamarca/Peru – und spanisch sprechen, bilden sie Gesellschaften mit andiner Kultur, die sich u. a. in ihren Riten, ihrer Musik und ihren Bräuchen manifestiert.

Campesinos und Indigene haben in beiden Ländern ihre traditionellen Rechts- und Konfliktlösungssysteme seit Jahrhunderten bewahrt, trotz aller Bemühungen des Staates, sie zurückzudrängen. Diese Systeme sind Gegenstand einer empirischen Feldforschung gewesen, die der Autor für die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK/Peace Research Institute/Frankfurt) gemeinsam mit Forschungsteams des Instituto de Defensa Legal/Lima (IDL) und des Centro sobre Derecho y Sociedad/Quito (CIDES) durchgeführt hat. Die Studie umfasste je drei Bevölkerungsgruppen in beiden Ländern: in Peru die Campesinos in der Region Cajamarca und die Quechuas in den Regionen Cusco und Puno sowie in Ecuador die Kichwas in Kantonen von Cotopaxi und Chimborazo und die Saraguros in der Provinz Loja.³ In einer ersten Studie wurden 2002/2003 insgesamt 744 Konfliktfälle in 131 andinen Dorfgemeinschaften, den sogenannten Comunidades, analysiert. In einer 2011/2012 durchgeführten Follow-Up-Studie sind weitere 352 Streitfälle des Jahres 2010 in 23 Comunidades untersucht worden. Ferner wurden 2011/2012

1 INEI 2009.

2 INEC 2012, 12.

3 Brandt 2016, 37–52.

in Peru und Ecuador strukturierte Interviews mit 130 kommunalen Führungskräften und 35 Richtern der staatlichen Justiz durchgeführt. Alle statistischen Gruppenergebnisse wurden Homogenitäts- bzw. Signifikanztests unterzogen, um nur verlässliche Beobachtungen mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von maximal 5 % vorzustellen. Schließlich sind die teilweise angespannten Beziehungen zwischen der staatlichen und der indigenen Justiz bis 2016 beobachtet worden.

Die komplexen Ergebnisse der Studien über Normen, Konfliktlösungen, die Rolle der Frauen in der indigenen Justiz, die rechtlichen Rahmenbedingungen etc. sind in sieben spanischsprachigen Monographien, einer deutschsprachigen und einer englischsprachigen Studie veröffentlicht worden.⁴ Aus ihnen sollen hier einzelne Aspekte zusammenfassend vorgestellt werden.

2 Rechtspluralismus und Rechtskulturen

Die Vorstellung, dass es in Konkurrenz zum staatlichen Recht weitere Rechtskreise geben könnte, war bis vor wenigen Jahren vielen Juristen fremd. Aus der Sicht des Rechtspositivismus, der in Lateinamerika bis Ende des letzten Jahrhunderts vorherrschend war, kann es im Nationalstaat nur *ein* Rechtssystem geben.⁵ Das Recht wird danach ausschließlich durch den Gesetzgeber geschaffen. Entscheidend für die Geltung des Rechts ist der Entstehungsakt, nicht die Rechtspraxis. Dementsprechend wurde in den ersten Verfassungen von Peru und Ecuador dem Kongress das Gesetzgebungsmonopol und der Judikative die alleinige Rechtsprechungskompetenz übertragen. Das Gewohnheitsrecht der indigenen Völker wurde entweder ignoriert oder es wurde ihm die Qualität als Recht abgesprochen. Art. 2 des ecuadorianischen Zivilgesetzes von 2005 bringt diese Meinung auf den Punkt: „*Die Gewohnheit (la costumbre) konstituiert kein Recht, es sei denn, das Gesetz bezieht sich auf sie*“. Das traditionelle Gewohnheitsrecht der Indigenen galt als Hemmnis für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung und sollte im Rahmen einer Modernisierungspolitik durch das staatliche Recht ersetzt werden.

Mit Hilfe eines weiten Grundrechtskatalogs sollte das Recht auf Gleichbehandlung und Nichtdiskriminierung der ethnisch/kulturellen Gruppen durchgesetzt werden, nicht mit Sonderrechten für Minoritäten. Diese Rechtspolitik wird u. a. von den kritischen Erneuerern des politischen Liberalismus, wie Ronald Dworkin und John Rawls, gefordert.⁶ Nach Dworkin kann eine liberale Gesellschaft keine „substantiellen“, d. h. auf bestimmte Lebensziele ausgerichteten Normen erlassen, weil diese Anschauungen nicht von allen geteilt würden. Der liberale Staat könne nur durch „prozedurale“ Normen einen fairen Umgang miteinander regeln. Sonderrechte für Minoritäten werden in dieser Sicht als paternalistische Schutzmaßnahmen betrachtet. Jürgen Habermas merkt hierzu an: „Der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung der Arten lässt sich nicht auf Kulturen übertragen“⁷. Der Staat könne nur die Voraussetzungen für die Wahrung der Kulturen bereitstellen, ihnen aber keine Überlebensgarantie geben.

Das Prinzip „gleiches Recht für alle“ setzt jedoch voraus, dass auch alle den gleichen Zugang zu Recht und Justiz haben. Dies ist in Peru und Ecuador – als multikulturellen Ländern mit kolonialer Vergangenheit – aber nicht der Fall. Indigene und Campesinos werden strukturell diskriminiert, weil sie wegen zahlreicher Barrieren – wie räumlichen Distanzen zu den Gerichten, spanischer Sprache, Kosten, Anwaltszwang etc. – faktisch daran gehindert werden, ihre Rechte vor der staatlichen Justiz durchzusetzen. Die Gleichsetzung des Rechts mit dem staatlichen Recht, bei gleichzeitiger Ausblendung indigener Rechtssysteme, wird deshalb von den Anhängern der Differenztheorien als „Monismus“ kritisiert.⁸ Ihrer Meinung nach ist die formalrechtliche Gleichheit der gesellschaftlichen Gruppen ein Mythos, die Marginalisierung von Minderheitskulturen dagegen eine Realität,⁹ die nicht allein durch Verfassungsgarantien überwunden werden könne. Am Beispiel

4 Brandt/Franco Valdivia 2006; 2007; Vintimilla Saldaña et al. 2007; Franco Valdivia/González Luna 2009; La Rosa Calle/Levaggi Tapia 2013; Vintimilla Saldaña 2013; Brandt 2013; 2016; 2017b.

5 Kaufmann 2004, 26 f.; 72 f.

6 Dworkin 1978, 113–143; Rawls 1985, 223–251.

7 Habermas 1993, 147 f.; 173 f.

8 Gilissen 1971b, 7; Yrigoyen Fajardo 1999, 7; 11 f.

9 Kymlicka 1999, 27; 29.

der Sonderrechte der französischsprachigen Minderheit in Kanada zeigt Charles Taylor, dass der Fortbestand einer besonderen Kultur durchaus Ziel einer liberalen Gesellschaft sein kann. Taylor stellt in seiner viel diskutierten Schrift „Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung“¹⁰ fest, dass die allgemeine Akzeptanz der kulturellen Identität einer gesellschaftlichen Minderheit ein wesentlicher Bestandteil der demokratischen Kultur sei. Die Verweigerung dieser Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft könne als Repression angesehen werden und letztlich eine Verletzung der Menschenwürde bedeuten.¹¹ Die „Politik der Differenz“ fordere eine Überwindung kultureller Diskriminierung durch Anerkennung von Sonderrechten für autochthone kulturelle Minderheiten und damit von parallel geltenden Rechtsordnungen.¹²

Der seit den siebziger Jahren in der Rechtssoziologie ausgetragene, teils ideologische Streit um Existenz, Wesen und Dimensionen des Rechtspluralismus¹³ hat in Lateinamerika aufgrund von Verfassungsreformen weitgehend an Relevanz verloren. Die Verfassungen von Peru (Art. 149), Ecuador (Art. 171), Kolumbien (Art. 246) und Venezuela (Art. 260) haben implizit den Normenpluralismus legalisiert, indem sie das Gewohnheitsrecht der indigenen Völker anerkennen. Bolivien konstituiert sich gemäß Art. 1 der Verfassung sogar *expressis verbis* als „Staat plurinationalen Rechts“¹⁴, der auf dem „juristischen Pluralismus“ gegründet ist. Damit ist der Rechtspluralismus nicht mehr lediglich ein „Faszinosum postmoderner Juristen“, die auf der „dunklen Seite des Rechts“ das „subversive Potential unterdrückter Diskurse“ entdecken – um ein Bonmot des Rechtssoziologen Gunther Teubner zu benutzen¹⁵ –, er ist vielmehr in das Verfassungsrecht aufgerückt. Durch die Aufnahme in das positive Recht kann er selbst von Rechtspositivisten nicht mehr gelehnet werden. In der neueren lateinamerikanischen Literatur wird deshalb der Rechtspluralismus auch nicht mehr infrage gestellt. Er wird als Faktum gesehen, das nicht mehr theoretisch begründet, sondern nur noch erklärt werden muss, wobei auf die Theoretiker des Rechtspluralismus Boaventura de Sousa Santos, Will Kymlicka, John Griffiths, Leopold Pospíšil, Charles Taylor und Joseph Raz Bezug genommen wird (um nur wenige zu nennen).¹⁶

Als *Rechtspluralismus* soll hier eine Situation verstanden werden, in der zwei oder mehrere Normensysteme koexistieren. Es können sowohl Normen des staatlichen Rechts und nichtstaatliche Normen zusammentreffen als auch Normen unterschiedlicher nichtstaatlicher Rechtssysteme. Problematisch ist, wie die *Rechtsnatur* von nichtstaatlichen Normen zu erkennen ist und wie sich diese von sozialen Normen, wie Regeln der Moral, oder von Gewohnheiten und Gebräuchen unterscheiden. Als Rechtssätze werden im Folgenden sanktionsbewehrte Bestimmungen angesehen, die Verhaltenserwartungen definieren, die entweder mit Hilfe einer Autorität durchgesetzt werden können oder – im Falle des Strafrechts – bei abweichendem Verhalten eine Strafe zur Folge haben.¹⁷ Die wesentliche Funktion der Rechtsnormen ist die *Konfliktlösung*.

Die gesellschaftlichen Rechtssysteme befinden sich in einem permanenten *Interaktionsprozess*. Konstitutives Merkmal des Rechtspluralismus ist die Interaktion von Normensystemen.¹⁸ Nach de Sousa Santos – dessen Schriften in Lateinamerika in starkem Maße rezipiert werden – koexistieren die Rechtssysteme in einer Gesellschaft nicht nebeneinander – wie in der traditionellen Rechtsanthropologie gesehen –, vielmehr würden sich im Bewusstsein und den Verhaltensweisen der Akteure die verschiedenen rechtlichen

10 Taylor 1993.

11 Taylor 1993, 16; 24; 26; 30; 64.

12 Taylor 1993, 30; 56.

13 Zu den „klassischen“ juristischen Beiträgen der internationalen Debatte zählen diejenigen von Hooker, Gilissen und Vanderlinden, die vielfach diskutiert worden sind: Hooker 1975, 1 f.; 4; Gilissen 1971b; Vanderlinden 1971, 19 f.; 1989, 149 f. Die rechtsethnologische und -soziologische Diskussion wurde wesentlich von Griffiths, Pospíšil, Merry, Moore, Kymlicka, Raz und aus postmoderner Sicht von Santos beeinflusst: Griffiths 1986, 1 f., 3; Pospíšil 1982, 53; 65 f.; Merry 1988, 869 f.; 872; Moore 1973, 719 f.; Kymlicka 1995; Raz 1994; Santos 1987, 279 f.; Guevera-Gil/Thome 1999, 286 f.; Günther 2008, 5 f.

14 Wobei mit „plurinational“ hier nicht verschiedene *staatliche* Nationen gemeint sind, sondern ethnisch-kulturelle Nationen unter einem gemeinsamen staatlichen Dach verstanden werden.

15 Teubner 1995, 191 f.

16 Siehe z. B. Yrigoyen Fajardo 1999, 9; Cabedo Mallol 2002, 23 f., 63 f.; Llasag Fernández 2008, 344; Masapanta Gallegos 2009, 409 f.; 414 f.; Torbisco Cassals 2009, 61 f.

17 Mohr 1998, 24.

18 Hooker 1975, 6.

Räume (spaces) überlagern und mischen.¹⁹ Für die gegenseitige Durchdringung der Rechtsordnungen hat Santos den Begriff *Interlegalität* geprägt. Diese These wird nachfolgend anhand der Praxis überprüft.

Was kennzeichnet nun das indigene Recht?

- a) Es besteht zunächst aus dem *Gewohnheitsrecht*, womit nach Rodolfo Stavenhagen eine Gesamtheit von traditionellen, nicht kodifizierten Rechtsnormen gemeint ist, die mündlich überliefert wird und sich vom staatlichen Recht unterscheidet.²⁰

Das Gewohnheitsrecht ist jedoch nur eine Quelle des Rechts der Campesinos und der Indigenen. Darüber hinaus kommen in Betracht:

- b) *Staatliches Recht*: Das Recht der Indigenen ist kein „Recht ohne Staat“, vielmehr handelt es sich um Rechtskreise *im* Staat²¹ und um hybride Systeme, in die staatliche Normen übernommen wurden. In Verfassung, Gesetzen und Rechtsprechung werden Individual- und Gruppenrechte gewährt, die in das indigene Recht integriert worden sind, wie die Rechtsstellung der Angehörigen indigener Völker, das Recht auf Anerkennung und Wahrung der kulturellen Identität oder die Organisation und die Rechte indigener Gemeinschaften (Comunidades), einschließlich der Wahrnehmung von Justizfunktionen.
- c) *Satzungsrecht*: Soweit staatliches Recht vorschreibt, dass diejenigen Comunidades bzw. die Dorfpattouillen in Peru, die „Rondas Campesinas“ genannt werden, als juristische Personen ein Statut und eine Geschäftsordnung (Reglamento) zu erarbeiten haben (z. B.: Ley de Rondas Campesinas Nr. 27908), entsteht staatlich anerkanntes Satzungsrecht, wenn die Gemeinschaften ihre Satzungen registrieren lassen. In einigen Comunidades sind hierin Sanktionen für Rechtsverletzungen festgelegt worden, die auch in der Praxis angewandt werden.
- d) *Vereinbartes Recht*: In dörflichen Vollversammlungen werden neue Normen vereinbart, die in Protokollen (actas) niedergeschrieben werden.

Das Rechtssystem ist ein Element der Kultur.²² Da die Andenbewohner in Ecuador und Peru offensichtlich keine homogene Kultur bilden, ist es naheliegend, dass sich auch ihre Rechtskulturen unterscheiden. Diego Irarrázaval stellt für Peru fest, dass es nicht *die* andine Kultur gibt, sondern „dass wir uns in Wahrheit zwischen verschiedenen Kulturen bewegen“²³. Diese sind keinesfalls statisch. Sie stehen unter einem intensiven Einfluss der urbanen, marktwirtschaftlich orientierten Kultur der Mehrheitsgesellschaft. Auch die Kichwa-Kulturen in Ecuador befinden sich in einem Wandlungsprozess, der von ähnlichen Faktoren wie in Peru beeinflusst wird, wie der staatlichen Rechtsordnung, den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, der Migration der ländlichen Bevölkerung in die Städte, der Schulbildung, dem Militärdienst, der Missionierung durch evangelikale Kirchen, den Medien (Radio, Fernsehen) oder der verstärkten Integration der Comunidades in die Gesamtgesellschaft durch moderne Kommunikationstechniken (Internet, Mobiltelefonie) und die verbesserte Verkehrsinfrastruktur.

Andererseits ist als Gegenbewegung – vor allem in Ecuador aber seit wenigen Jahren auch in Peru – der Versuch einer Reaktivierung der andinen Kulturen zu beobachten. Dies zeigt sich einerseits am teils radikalen, ethnozentrischen Diskurs der politischen Repräsentanten der Indigenen, andererseits aber auch an Entwicklungen in der gesellschaftlichen Basis, wie z. B. an der Rekonstruktion bereits verlorener Werte und Normen. In multikulturellen Gesellschaften können Elemente der eigenen und der fremden Kultur als „Baukästen“ verstanden werden, aus denen sich die Akteure bedienen. Diese werden „immer wieder zusammengestellt, aufgelöst und neu zusammengestellt“²⁴. In diesem Interaktionsprozess rezipieren die Campesinos und die Indigenen Werte und Normen der Mehrheitsgesellschaft. Die andine Kultur hat

19 Santos 1987, 298.

20 Stavenhagen 1990, 15 f.; 29.

21 Kadelbach/Günther 2011, 9 f.; 13.

22 Mohr 1998, 24 f.

23 Irarrázaval 1992, 128.

24 Wolf 1991, 539.

deshalb viele Facetten. Eine reine, authentische, autochthone andine Kultur existiert nicht, dafür aber eine synkretistische, in die Elemente anderer Kulturen eingeflossen sind, mit unterschiedlichen Ausprägungen in jeder Region. Dem entspricht, dass es auch kein autochthones, in sich abgeschlossenes, d. h. vom kulturellen Umfeld unbeeinflusstes Rechtssystem der Indigenen und der Campesinos gibt. Dagegen sind Prozesse der Hybridisierung²⁵ zu beobachten, in denen sich eigene, „traditionelle“ Normen mit neuen vermischen, die aus der Kultur der dominanten Gesellschaftsgruppen stammen. Die Rechtskulturen der indigenen Völker und der Comunidades sind deshalb Konstruktionen, die durch eine multikulturelle Heterogenität ihrer Normen charakterisiert werden. Jede indigene Rechtskultur ist durch das spezielle *Mischungsverhältnis* dieser Normen gekennzeichnet.

3 Indigene Justiz in den Rechtssystemen Perus und Ecuadors

Die Verfassungen von Peru (Art. 2 Nr. 19) und Ecuador (Art. 21) gestehen der indigenen Bevölkerung das Recht auf eine ethnische und kulturelle Identität zu und bestätigen das Recht der Dorfgemeinschaften (Comunidades), innerhalb ihrer territorialen Gebiete entsprechend ihres Gewohnheitsrechts Justizfunktionen auszuüben (Art. 149 Verfassung von Peru, Art. 171 Verfassung von Ecuador). Akteure der Justiz sind die Dorfvorstände sowie in Peru die bereits erwähnten Dorfpatrouillen: die „Rondas Campesinas“. Ihre Konfliktlösungsangebote stehen in Konkurrenz zur staatlichen Justiz.

Eine wesentliche rechtliche Rahmenbedingung für die friedliche Koexistenz verschiedener Rechts- und Justizsysteme fehlt bisher: Die Verfassungen von Peru (Art. 149) und Ecuador (Art. 171 Abs. 2) schreiben vor, dass das Parlament ein Gesetz zur Koordinierung beider Justizsysteme erlassen soll. Hierzu ist es bisher nicht gekommen. Weil die Zuständigkeiten der kommunalen Justiz, insbesondere die Kompetenzabgrenzungen zur staatlichen Justiz, bisher nicht definiert sind, ist zwischen den staatlichen und indigenen Rechts- und Justizsystemen ein Spannungsverhältnis entstanden, denn bei der Konfliktlösung können Akteure beider Systeme mit unterschiedlichen Zielen intervenieren. Die Parteien können sich für ihre Konfliktregelung die Instanz aussuchen, die ihnen hinsichtlich der Durchsetzung ihrer Interessen am geeignetsten erscheint. In Peru und Ecuador sind dies auf kommunaler Ebene die Dorfvorstände – als Repräsentanten der indigenen Justiz –, die „Rondas Campesinas“, die Stellvertretenden Gouverneure, die Friedensrichter (Laienrichter/Peru) und auf staatlicher Ebene die Richter und Staatsanwälte der ersten Instanz. Analog dem internationalen Privatrecht kann diese Praxis als „Forum Shopping“ bezeichnet werden, womit das systematische Ausnutzen von Vorteilen, die die einzelnen Instanzen bieten, beschrieben wird.²⁶

Dieses Konzept ist auch in der historischen Strafrechts- und Kriminalitätsforschung in Europa rezipiert worden. Im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit reagierten ebenfalls mehrere Akteure auf kriminelles bzw. deviantes Verhalten und beschäftigten sich mit der Konfliktregelung: „obrigkeitlich-staatliche Gerichte, intermediäre Gewalten, lokale Gemeinschaften, Amtspersonen, Nachbarschaften, Familien und sonstige Private“²⁷. Für die Konfliktlösung außerhalb der Justizinstitutionen im Rahmen eines vor-modernen Rechtspluralismus hat sich in der Geschichtsschreibung – ausgehend von der französischen Forschung – der Begriff „Infrajustiz“ durchgesetzt.²⁸ Anstelle des Terminus „Forum Shopping“, der in der Rechtssoziologie gebräuchlich ist,²⁹ ist in der Geschichtsforschung der von Martin Dinges geprägte Begriff der „Justiznutzung“ üblich.³⁰ Er beschreibt die relative Handlungsfreiheit der Streitparteien, sich – wie in einem Werkzeugkasten – die für die Konfliktregelung passenden außergerichtlichen oder gerichtlichen Instanzen auszusuchen, wobei die infrajustiziellen Verfahren und Möglichkeiten von ihnen in der Regel bevorzugt werden.

25 García Canclini 2001, 14 f.; 20 f.

26 Brandt/Franco Valdivia 2007, 153.

27 Härter 2012, 133; siehe auch Härter 2021, 38; Decock 2021b, 4.

28 Härter 2012, 131; 2021; Decock 2021b, 5.

29 Von Benda-Beckmann 1981, 117 f.

30 Dinges 1993, 202 f.; Dinges in diesem Band; Decock 2021b, 8.

Zurück zu Peru und Ecuador: Problematisch ist, dass wegen des Fehlens einer klaren Kompetenzabgrenzung zwischen den Systemen viele Konflikte nicht optimal gelöst werden, weil die Möglichkeit besteht, dass sie dann, wenn der Ausgang des Verfahrens für die Beteiligten nicht zufriedenstellend ist, eine andere Instanz anrufen oder sich dem Verfahren entziehen können. Nicht nur für die Streitparteien, auch für die Repräsentanten der indigenen Justiz hat die unklare Rechtslage Folgen. Häufig werden die kommunalen Akteure wegen Freiheitsberaubung und Körperverletzung nur deshalb strafrechtlich verfolgt, weil sie ihre verfassungsmäßigen Rechte wahrnehmen, die aber von der staatlichen Justiz manchmal nicht anerkannt werden. Die Folge sind Konflikte zwischen den Justizsystemen.

Ein weiterer Konfliktpunkt sind die Grenzen der kommunalen Justiz, die von den Verfassungen gesetzt werden: Ihre Verfahren und Entscheidungen dürfen nicht gegen Menschenrechte verstoßen.³¹ Umstritten sind vor allem die Körperstrafen, die von der kommunalen Justiz in beiden Ländern nach wie vor vollstreckt werden. Vertreter indigener Organisationen verlangen eine interkulturelle Interpretation der Menschenrechte mit dem Ziel, problematische Bestrafungspraktiken als spirituelle Purifikation kulturell zu rechtfertigen.³²

4 Die indigene Justiz als präferierte Konfliktlösungsinstanz

Die Streitparteien wenden sich mit der Bitte um Konfliktregelung in erster Linie an die kommunalen Instanzen, nicht an die staatliche Justiz. Dafür ist eine Reihe von Gründen ausschlaggebend:³³

- Die Repräsentanten der kommunalen Justiz sind schnell und direkt erreichbar, denn sie wohnen im selben Ort.
- Ihnen wird ein großes Vertrauen entgegengebracht, weil sie von der Dorfgemeinschaft für ihr kommunales Amt gewählt worden sind.
- Die Parteien können mit ihnen in ihrer indigenen Sprache und im Rahmen der vor Ort herrschenden kulturellen Werte und Normen verhandeln. Der Konflikt wird nach den lokal gültigen Rechtsnormen und nicht allein nach dem staatlichen Recht gelöst.
- Die Streitparteien können ihren Konflikt „Face-to-Face“ vor den Repräsentanten der kommunalen Justiz austragen, ungefiltert durch die Intervention von Rechtsanwälten. Rechtsanwälte sind in der indigenen Justiz nicht zugelassen.
- Das Prozedere ist für die Streitparteien verständlich, anders in den staatlichen Gerichtsverfahren, bei denen der Prozessgegenstand von Anwälten, Staatsanwälten und Richtern in die Kategorien des staatlichen Rechts übertragen und wo eine juristische – für Laien oft unverständliche – Fachsprache gepflegt wird.
- Die Akteure der indigenen Justiz und die Konfliktparteien kennen sich aus ihrem alltäglichen Zusammenleben. Auch die Vorgeschichte des Konflikts ist ihnen bekannt.
- In den Verfahren der indigenen Justiz wird nicht nur das juristische Substrat des Streits – d. h. der rechtlich relevante Teilaspekt – behandelt. Vielmehr bemühen sich die Akteure um eine integrale Konfliktlösung, in die auch die Hintergründe einfließen, z. B. Eifersucht oder lange zurückliegende Verhaltensweisen, die die Motivation für die Taten bilden.
- Die Sanktionen verfolgen einen Erziehungszweck: Der Täter soll das von ihm begangene Unrecht einsehen und sein Verhalten ändern, als Voraussetzung für die Reintegration in die Dorfgemeinschaft.
- Alle erwachsenen Mitglieder der Dorfgemeinschaft üben eine Kontrolle über die Befolgung der Beschlüsse und die Resozialisierung der Straftäter aus.
- Anders als in der staatlichen Justiz fallen keine Prozess- und Nebenkosten an.
- Während sich die staatlichen Gerichtsverfahren über Monate oder Jahre hinziehen, kommt die indigene Justiz zu kurzfristigen Entscheidungen, oft in wenigen Tagen.

31 Art. 149 Abs.1 Verfassung Perus; Art. 171 Abs. 1, S. 2 Verfassung Ecuadors.

32 Tibán/Ilaquiche 2004, 45.

33 Brandt/Franco Valdivia 2007, 146 f.; Brandt 2016, 308 f.

Es ist kein Wunder, dass diese Justiz in den Dorfgemeinschaften ein hohes Prestige genießt. Auf einer Skala von 0 bis maximal 20 erhält sie von den Befragten in Peru 14,6 und in Ecuador 17,8 Punkte. Die staatlichen Richter haben dagegen ein Imageproblem: Sie erhalten nur 11,7 (Peru) bzw. 10 Punkte (Ecuador).³⁴ Die staatliche Justiz gilt als langsam, korrupt und teuer, ihre Verfahren sind für die Bevölkerung häufig nicht verständlich.³⁵ Trotzdem werden Prozesse vor der ordentlichen Gerichtsbarkeit von den Konfliktparteien durchaus ins Kalkül gezogen. Häufig werden sie als Drohkulisse aufgebaut, in dem Sinne: *„Wenn wir uns hier – vor den kommunalen Autoritäten – nicht einigen, dann wende ich mich an die staatliche Justiz, dann wird der Streit von Juristen gelöst, in einem anderen kulturellen Kontext, in dem unser Gewohnheitsrecht nicht beachtet wird. Dann hat die Comunidad keine Kontrolle mehr über das Verfahren“*. D. h. der Konflikt wird in diesem Falle auf eine andere Entscheidungsebene gehoben, in der die Richter die soziale Realität in den Dorfgemeinschaften nicht kennen und die lokalen Normen und Prinzipien keine Gültigkeit haben. Es bestätigt sich, dass die staatliche Justiz nicht neutral als Instanz der Konfliktlösung angesehen wird, sondern als Bedrohung des Konfliktgegners. Diese soll – ähnlich wie in Europa in der Frühen Neuzeit – „den vermeintlich Schuldigen“ bewegen, doch noch „über eine informelle Beilegung außerhalb des Gerichts zu verhandeln“³⁶. Falls das nicht gelingt, wird der Fall an die Justiz „der Stadt“ abgegeben. Dies wird in den Comunidades in Peru und Ecuador aber als Strafe empfunden. Sie gilt als zweithärteste Sanktion, nach dem Ausschluss bzw. der Verbannung der Rechtsbrecher aus der Dorfgemeinschaft, härter noch als alle übrigen kommunalen Strafen (!).³⁷

Hier zeigt sich eine Parallele zu den Ergebnissen der historischen Forschung über das Konfliktverhalten in der frühen Neuzeit. Dinges stellt fest, dass in jener Epoche, als die staatliche Rechtsordnung noch nicht flächendeckend durchgesetzt war, die „Bevölkerung oft lange Zeit selbst versuchte, den Konflikt zu lösen“. War dies erfolglos, blieb die Option, sich an den Kommissar zu wenden. Mit der Drohung, damit den Streit durch Einlegung einer Klage zu formalisieren, „wird bedeutet, dass man nun gewillt ist, die Konfliktregelung unter Gleichgestellten zugunsten der Einschaltung des mächtigeren Staatsapparates zu verlassen“³⁸.

So würden dies auch die Streitparteien in den indigenen Dorfgemeinschaften in Peru und Ecuador bewerten. Allerdings ist es den Parteien in Ecuador – anders als in Peru – nach den kommunalen Satzungen in der Regel verwehrt, sich – unter Umgehung der kommunalen Instanzen – gleich mit einer Anzeige oder Klage an die staatliche Justiz zu wenden. Dies wird als Missachtung der internen Normen und der Autoritäten der Comunidad angesehen. Comuneros, die diesen Rechtsweg dennoch beschreiten, werden von der Gemeinschaft marginalisiert.³⁹

Die Klage – stellt Dinges für die frühe Neuzeit fest – unterbricht jedoch nicht die anderen Formen der Konfliktaustragung. „Vielmehr erscheint die Klageerhebung im Alltagshandeln der Pariser Bevölkerung als eine unter mehreren Optionen, Konflikte zu lösen. Die Lösungswege werden dabei nach Nützlichkeitsabwägungen mit einer gewissen Tendenz zur Funktionalisierung der Gerichte ausgewählt.“⁴⁰ Dies gilt auch für die indigene Justiz in Peru und Ecuador. Allerdings wird mit der Klage vor einem staatlichen Gericht selten der Konflikt unter den Streitparteien gelöst. Ein kommunaler Repräsentant in Cusco/Peru drückt das so aus: *„Auch wenn das Problem zu den staatlichen Autoritäten gelangt, letztendlich kehren die Streitparteien zur Comunidad zurück, um den Konflikt dort zu regeln“*⁴¹.

34 Brandt 2016, 310 f.

35 Brandt/Franco Valdivia 2007, 149 f.

36 Vermeesch 2021, 29.

37 Brandt 2016, 273.

38 Dinges 1993, 205; siehe auch den Beitrag von Dinges in diesem Band.

39 Brandt 2016, 193.

40 Dinges 1993, 206.

41 Brandt/Franco Valdivia 2007, 153.

5 Ziele und Prinzipien des Rechts und der Justiz

Trotz der beschriebenen Heterogenität lassen sich bei den in unserer Studie untersuchten Rechtskulturen der Völker in Peru und Ecuador Gemeinsamkeiten feststellen.

Die folgenden *Ziele* der Justiz der Campesinos und der Indigenen werden von mehr als 86 % aller befragten kommunalen Führungskräfte auf einer dreistufigen Skala als „sehr wichtig“ bewertet, im Unterschied zu den Kategorien „wichtig“ und „nicht wichtig“ (Peru N = 111, Ecuador N = 35).

- 1) Ein zentrales Ziel der andinen Justiz ist die Wiederherstellung des sozialen Gleichgewichts auf der Ebene der Familie und der Dorfgemeinschaft, das durch den Konflikt gestört wurde. Aus diesem Grunde wird in der indigenen Justiz in erster Linie eine „Schlichtung“ (conciación) bzw. ein Vergleich (arreglo) zwischen den Streitparteien gesucht.⁴² Das Begehren der Konfliktparteien ist auf ein Petitum gerichtet, das die staatliche Gerichtsbarkeit nicht zu bieten hat: die Mediation zwischen zwei Standpunkten, die Verhandlung zwischen zwei Interessen und den Aufbau moralischen Drucks, damit die lokalen kulturellen Werte und Normen eingehalten werden.⁴³ Die Sozialbeziehungen haben diese starke Bedeutung, weil die schwierigen landwirtschaftlichen Produktionsverhältnisse in den Anden es erforderlich machen, dass sich die Familieneinheiten mit anderen verbinden, um sich gegenseitig mit Arbeitseinsätzen bei der Bewässerung und Bestellung der Parzellen sowie bei der Ernte zu helfen.⁴⁴ Eine Störung dieser Beziehungen kann deshalb die wirtschaftliche Existenz der Familien und Dorfgemeinschaften bedrohen. Ziel der Justiz der Campesinos und der Indigenen ist deshalb, ein möglichst konfliktfreies Zusammenleben zu erreichen, als Voraussetzung für die wirtschaftliche Entwicklung der Familie und der Comunidad.
- 2) Im Vordergrund des Verfahrens steht, den Straftätern bzw. den Konfliktparteien bewusst zu machen, welche Normen sie verletzt haben und sie dahingehend zu erziehen, dass sie ihre Verhaltensweisen ändern und die Regeln der Comunidad künftig respektieren. In der Phase der Aussprache mit den Akteuren der kommunalen Justiz – d. h. den Vorständen der Dorfgemeinschaften – müssen die Parteien ihr Verhalten rechtfertigen. Die Führungskräfte der Comunidad bewerten die Taten und erklären den Parteien, dass die Verletzung der Normen von der Gemeinschaft nicht toleriert wird. Der Vollzug der Strafen wird mit „guten Ratschlägen“ und Ermahnungen begleitet. Die Strafe dient als Lektion. Die Straftäter müssen ihre Taten bereuen und die Gemeinschaft um Verzeihung bitten. Zum Schluss des Verfahrens unterzeichnen sie in der Regel ein Dokument des „Versprechens der guten Führung“ (promesa de buena conducta), in dem sie sich verpflichten, nicht rückfällig zu werden.
- 3) Die Täter sollen nach Verbüßung der Strafe wieder in die Dorfgemeinschaft eingegliedert werden. Voraussetzung für die Reintegration ist neben der Einsicht des Täters, eine Straftat begangen zu haben und der Bitte um Entschuldigung, dass er längere Zeit einen einwandfreien Lebenswandel führt.⁴⁵ Bei der Umsetzung dieses Ziels sind die Comunidades sehr erfolgreich. Selbst ehemals berüchtigte Delinquenten werden in die Comunidades reintegriert, einige sogar in kommunale Ämter gewählt.

Auch hinsichtlich der *Prinzipien* indigener Justiz herrscht unter den Völkern eine große Übereinstimmung. Die Antworten auf die Frage, welche Elemente in ihrer Justiz ein „gerechtes“ Verfahren charakterisieren, decken sich mit einigen Grundsätzen des Rechtsstaates, wie „keine Strafe ohne anerkannte Verbotsnorm“ oder das Recht auf Verteidigung oder die Unvoreingenommenheit der Entscheidungspersonen. Aber es sind auch abweichende Prinzipien festzustellen: Während der Tatverdächtige in den Verfahren der staatlichen Justiz das Recht hat, seine Aussage zu verweigern, um sich nicht selbst zu belasten, herrscht in der Justiz der Campesinos und der Indigenen die Pflicht, bei der Wahrheitsfindung mitzuwirken. Wenn ein Beschuldigter sich nicht verteidigen will, wird vermutet, dass er etwas zu verbergen hat, d. h. die Weigerung, zur Sache auszusagen, gilt als Schuldeingeständnis. Die Aussagen der Beschuldigten müssen der Wahrheit entsprechen, auch wenn sie sich damit belasten. Schutzbehauptungen und Lügen sind unzulässig. Die Mitwirkungspflicht

42 Brandt/Franco Valdivia 2007, 79 f.; 92.

43 Brandt 1990, 218.

44 Golte 2001, 41 f.

45 Brandt/Franco Valdivia 2007, 94.

des Beschuldigten steht in enger Beziehung zu dem Ziel der indigenen Justiz, Straftäter zu erziehen und in die lokale Gemeinschaft zu reintegrieren, was ohne die Kooperation aller Beteiligten nicht zu erreichen ist. Aus diesem Grunde werden Täter zu einem Geständnis selbst in Fällen gedrängt, in denen die Beweislage erdrückend ist. Es wird jedoch in Peru und Ecuador niemand unter Druck gesetzt, eine Straftat zu gestehen, wenn die Akteure der Justiz nicht von der Schuld überzeugt sind.

Um dieses Ziel zu erreichen, werden in den Comunidades mit viel Fantasie unterschiedliche Mittel angewandt: In Peru ist die Anwendung von „Übungen“ weit verbreitet, die die Campesinos im Militärdienst gelernt haben: Froschhüpfen (*rana*), den Körper auf den Daumen stützen und sich im Kreis drehen (*vueltas de trompo*) oder Liegestütze (*plancha*). In Cajamarca, Cusco und in Ecuador kommt auch die Peitsche zur Anwendung (*látigo, penca*). Ein Interviewpartner in Cajamarca/Peru meinte: „Zwei Peitschenhiebe (*pencasos*) genügen ihnen und sie sagen, was sie getan haben“⁴⁶. Kalte Bäder sind ein weiteres Mittel, um einen Beschuldigten zum Sprechen zu bringen. Sie dienen bei den Quechuas und Kichwas der spirituellen Reinigung, denn sie sollen die „schlechten“ Gedanken vertreiben. Wenn bei der Anwendung jedoch der Kopf unter Wasser gedrückt wird – was gelegentlich geschieht –, steht nicht die Purifikation, sondern der Zwangscharakter deutlich im Vordergrund: Die Beschuldigten sollen Angst bekommen, ertränkt zu werden, wenn sie nicht sprechen.

Wenn Beschuldigte oder Streitparteien trotz kollektiven Drucks nicht bereit sind, zu kooperieren, wird der Fall an die staatliche Justiz abgegeben.

6 Konflikte

In der kommunalen/indigenen Justiz werden zahlreiche Konflikte ausgetragen, die in einem städtischen Milieu nicht vor staatlichen Gerichten verhandelt werden, weil dort die strittigen Probleme als reine Privatangelegenheit betrachtet werden, für deren Lösung öffentliche Instanzen nicht zuständig sind. Privatheit und Öffentlichkeit haben in den indigenen Gesellschaften eine andere Bedeutung als in der Gesamtgesellschaft. Z. B. werden schwere Familienkonflikte in den ländlichen Gebieten der Anden nicht als reine Privatsache betrachtet, die nur den betroffenen Familienkreis etwas angeht, weil – wie gezeigt – der Zusammenhalt der Familie in den Comunidades von fundamentaler wirtschaftlicher Bedeutung ist, nicht nur für die Familie, sondern für die gesamte Comunidad. Das friedliche Zusammenleben der Familienmitglieder wird deshalb als eine Rahmenbedingung angesehen, die von den kommunalen Akteuren zu schützen ist. Häufig werfen sich die Streitparteien eine Verletzung von Normen vor, die das staatliche Recht nicht kennt (in 15–20 % aller Streitfälle).⁴⁷ Diese Fälle wären also nicht justitiabel, entsprechende Klagen würden von den Gerichten abgewiesen. Hierzu zählen Beschwerden der Parteien wegen der Eifersucht bzw. der Untreue eines Partners oder wegen des böswilligen Verlassens der Familie. Frauen verlangen, dass die dörflichen Führungskräfte „ein ernstes Wort“ mit ihrem (Ehe-) Partner reden – z. B. wegen häuslicher Gewalt oder Alkoholsucht – und damit dazu beitragen, dass der Frieden in der Familie wieder hergestellt wird. Andere Klagen haben das Ziel der Trennung unverheirateter Paare und der Regelung der daraus resultierenden Familien- und Vermögensverhältnisse.

Bei der Bewertung eines Streits als Privatsache oder öffentliche Angelegenheit zeigt sich hier eine Analogie zu den Ergebnissen der historischen Forschung in Europa über Konfliktregelungen in der frühen Neuzeit. Dinges hat bei der Auswertung von Pariser Polizeiakten des 18. Jahrhunderts festgestellt, dass sich die Konfliktparteien – neben den familiären/intermediären Streitschlichtern – auch an den Polizeikommissar wandten, in Angelegenheiten, die heute als Privatsache angesehen würden: Z. B. begehrten „überforderte Eltern“, dass der Kommissar den ungehorsamen Sohn „zusammenstauchen“ sollte, Handwerksmeister verlangten, dass freche Lehrlinge zur Raison gebracht werden, Ehefrauen instrumentalisieren die Polizei, um ihren „sweifenden und aushäusigen Gatten“ zur Vernunft zu bringen, etc.⁴⁸

46 Brandt 2016, 190.

47 Brandt 2016, 332 f.

48 Dinges 1993, 203.

Was sind die häufigsten Konflikte?

Es zeigt sich, dass in der kommunalen Justiz nahezu alle Konfliktarten verhandelt werden, die in der Dorfgemeinschaft auftreten. Die Streitmaterien sind breit gestreut.

In den Comunidades in Peru stehen quantitativ Vermögenskonflikte und Strafrechtsfälle im Vordergrund (Tab. 1).

	Zeitraum		
	2002–2003	2009–2010	gesamt
Vermögenskonflikte	38,50	47,20	43,70
Strafrechtsfälle	34,90	29,60	31,70
Verletzung kommunaler Pflichten	11,90	8,20	9,70
Familienkonflikte	6,40	5,70	6,00
Gewalt gegen Frauen	7,30	5,00	6,00
andere Konflikte	0,90	3,80	2,60
Misshandlung Minderjähriger	0,00	0,60	0,40
gesamt	100 %	100 %	100 %
	N = 109	N = 159	N = 268

Daten der Follow-Up-Studie 2010. $\chi^2 = 6,20$, Sig. = 0,52
(Unterschiede zw. Zeiträumen nicht signifikant)

Tab. 1. Konfliktarten in Comunidades in Cusco/Peru 2002–2010 (in %; Abweichungen durch Rundungen).

Zu den Vermögenskonflikten zählen in erster Linie Schadensersatzforderungen, Eigentumsansprüche und Grenzstreitigkeiten. Unter den Strafrechtsfällen ragen heraus: körperliche und verbale Aggressionen, Diebstahl und Raub sowie Ehrdelikte wie Beleidigung, üble Nachrede und Verleumdung.

Die Studie belegt, dass die indigene Justiz in Ecuador schwerpunktmäßig andere Probleme zu lösen hat als die Comunidades in Peru. Es sind weniger Vermögensdelikte, sondern vor allem Strafrechtsfälle, Familienkonflikte und die Gewalttaten gegen Frauen, mit denen die kommunalen Führungskräfte konfrontiert sind (Tab. 2).

	Zeitraum		
	2002–2003	2009–2010	gesamt
Strafrechtsfälle	37,0	60,5	47,6
Familienkonflikte	28,3	26,3	27,4
Gewalt gegen Frauen	17,4	5,3	11,9
Vermögenskonflikte	8,7	5,3	7,1
Verletzung kommunaler Pflichten	6,5	0	3,6
Verletzung anderer Normen	2,2	2,6	2,4
gesamt	100 %	100 %	100 %
	N = 46	N = 38	N = 84

Daten der Follow-Up-Studie 2010. $\chi^2 = 7,87$, Sig. = 0,16
(Unterschiede zw. Zeiträumen nicht signifikant)

Tab. 2. Konfliktarten in Comunidades Cotopaxi/Ecuador 2002–2010 (in %; Abweichungen durch Rundungen).

Die überwiegende Mehrheit der Streitfälle basiert auf Normen, die analog auch im staatlichen Recht kodifiziert sind. Diese Konflikte könnten also grundsätzlich auch vor staatlichen Instanzen verhandelt werden, was wegen der unterschiedlichen Ziele der Justizzweige aber für die Campesinos und die Indigenen in der Regel nicht infrage kommt. Der Justitiabilitätsanteil ist in Cusco/Peru mit 85 % etwas höher als in Cotopaxi/Ecuador mit 80 %. Der Rest der Konflikte basiert ausschließlich auf kommunalem Recht. Die Proportion dieser Konflikte, die im staatlichen Recht keine Entsprechung haben – und deshalb von staatlichen Gerichten nicht gelöst würden – belegt die Daseinsberechtigung der kommunalen Justiz. Der hohe Anteil ist durch die relativ große Zahl der Kontroversen zu erklären, in denen – wie gezeigt – ein Verstoß gegen die Normen des indigenen Familienrechts geltend gemacht wird.

7 Konfliktlösungen

Wie werden die Konflikte gelöst?

Die kommunale Justiz ist in starkem Maße konsensorientiert. Die meisten Kontroversen (58,8 %) werden in den Verfahren durch einen Vergleich, eine Versöhnung der Parteien oder eine einvernehmliche Transaktion (d. h. durch einen bereits vor der Verhandlung geschlossenen Vergleich) beendet. Damit bestätigt sich in der Praxis ein zentrales Ziel der kommunalen Justiz: Das durch den Konflikt gestörte soziale Gleichgewicht in der Familie und der Gemeinschaft soll restauriert werden, als Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben in der Comunidad (Tab. 3).

		Land		
		Ecuador	Peru	gesamt
Konsenslösung	Anzahl	130	300	430
	%	61,0 %	57,9 %	58,8 %
Streitentscheidung	Anzahl	42	116	158
	%	19,7 %	22,4 %	21,6 %
ungelöst/anhängig	Anzahl	41	102	143
	%	19,2 %	19,7 %	19,6 %
gesamt	Anzahl	213	518	731
	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Daten der Ausgangsstudie 2002–2003. N = 731 (Fehlende Werte N = 13), $\chi^2 = 0.764$, Sig. = 0.682 (keine signifikanten Unterschiede zwischen Peru und Ecuador)

Tab. 3. Formen der Konfliktlösung (in %; Abweichungen durch Rundungen).

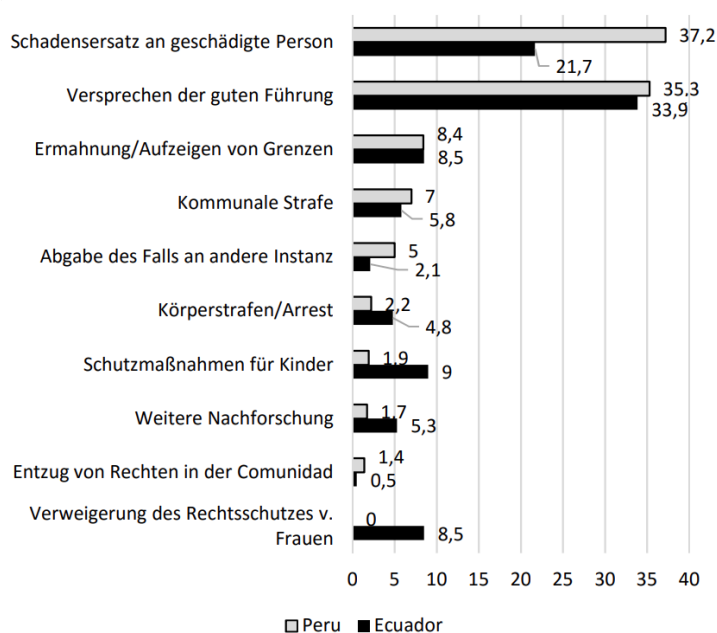
Auch in der Frühen Neuzeit in Europa sind die meisten Konflikte außergerichtlich durch gütliche Einigung gelöst worden. Die Aushandlung der Konfliktlösung war für die Streitparteien deshalb attraktiv, weil sie keine „Gewinner“ und „Verlierer“ zurückließ,⁴⁹ was den nachbarschaftlichen Frieden förderte.

Wenn die Parteien nicht zu einem Ausgleich bereit sind, wird der Konflikt durch Entscheidung der Akteure der kommunalen Justiz erledigt (21,6 %). Dies ist vorwiegend bei Eigentums- und Besitzkonflikten sowie bei Diebstählen der Fall.

In inhaltlicher Hinsicht werden die meisten Kontroversen dadurch gelöst, dass der Schaden ersetzt wird (Peru: 37 %, Ecuador: 22 %) oder – vor allem bei Straftaten – dass der Täter verspricht, künftig die Normen zu beachten und nicht rückfällig zu werden. Alle anderen Maßnahmen bilden einen Anteil von weniger als 10 % (Abb. 1).

Problematisch sind die *Körperstrafen*, wie Peitschenschläge, kalte Bäder oder Brennesselanwendungen. Während in der Ausgangsstudie 2002–2003 in rd. 4 % der Fälle Körperstrafen registriert worden waren (N = 744), konnten in der Follow-Up-Studie 2010 in den Comunidades in Cotopaxi/Ecuador keine Körperstrafen in den Akten gefunden werden, in Cusco/Peru nur noch in 2,5 % der Fälle (Peru 2010: N = 159). Nahezu alle Führungskräfte der Comunidades wissen, dass diese Sanktionen im staatlichen Strafrecht verboten oder zumindest problematisch sind. Dies hat jedoch nicht zu einer Abschaffung der Körperstrafen geführt, sie werden – vermutlich – nur weniger protokolliert. Dass sie nach wie vor angeordnet werden, zeigen die Interviews mit den kommunalen Führungskräften beider Länder: Zwar spricht sich die Mehrheit der peruanischen kommunalen Repräsentanten gegen die Anwendung von Körperstrafen aus (58 %), ein großer Teil (42 %) ist jedoch der Meinung, dass Körperstrafen angewandt werden sollten, manchmal oder immer. Das Meinungsbild der ecuadorianischen Führungskräfte weicht davon in krasser Weise ab. Körperstrafen werden von den Indigenen in Ecuador in weit stärkerem Maße akzeptiert als in Peru: 91 % befürworten Körperstrafen als effektive Sanktionen (Kategorien: manchmal und immer, N = 49) (Abb. 2).

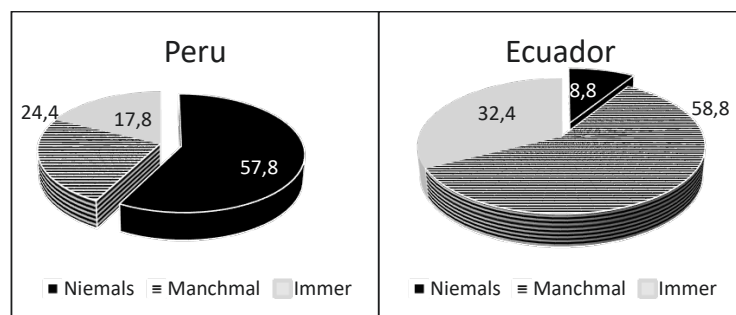
49 Siehe den Beitrag von Dinges in diesem Band.



Daten der Ausgangsstudie 2002–2003. Ecuador: N = 189, Peru: N = 417, gesamt: N = 606, fehlende Werte: 138. $\chi^2 = 74,8$, Sig. = 0,00 (Unterschiede zwischen Peru und Ecuador signifikant).

Abb. 1. Arten der Konfliktlösungen in Peru und Ecuador (in %; Abweichungen durch Rundungen).

Frage: Was meinen Sie: Sollten Körperstrafen angewendet werden?



Peru: N = 91, Ecuador: N = 49

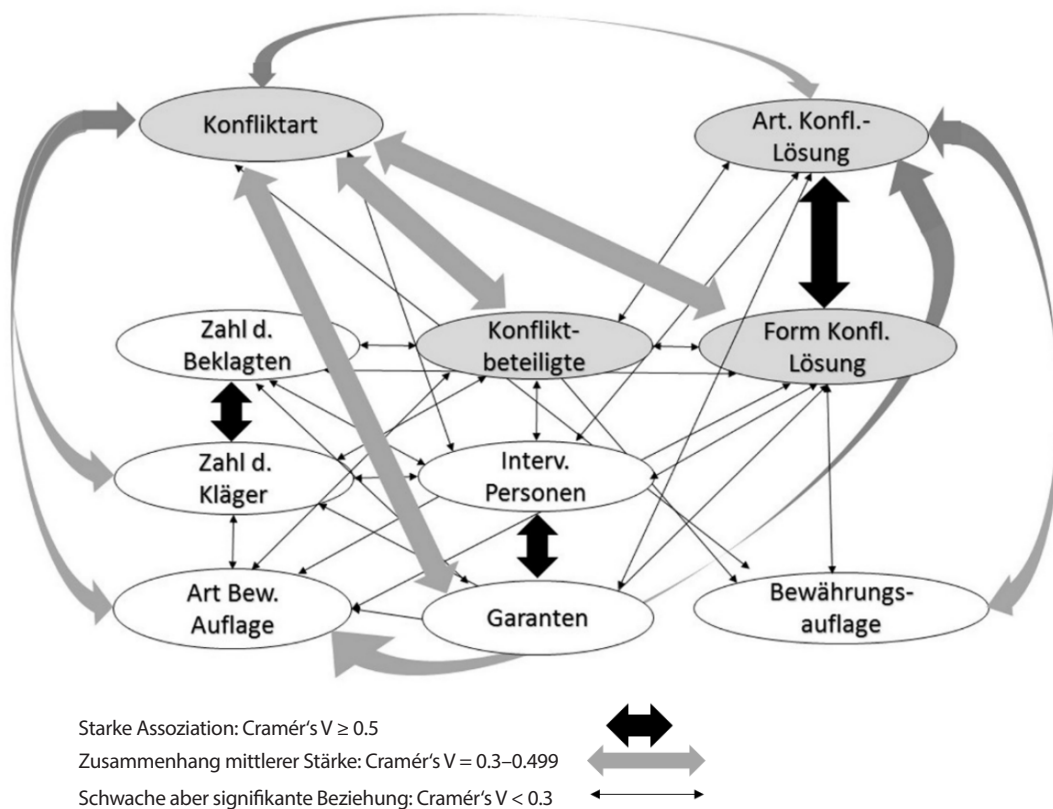
Abb. 2. Meinung der kommunalen Führungskräfte zur Anwendung von Körperstrafen (in %).

Allerdings scheinen in der Praxis die Körperstrafen nicht so häufig vollzogen zu werden, wie die Befürwortung dieser Sanktion vermuten lässt. In Peru gestehen nur 22 % der Führungskräfte, dass in den letzten zwölf Monaten vor der Befragung in ihrer Comunidad körperliche Züchtigungen exekutiert wurden (einmal: 12 %, mehrmals: 10 %). In Ecuador geben immerhin 35 % an, in diesem Zeitraum *keine* Körperstrafen vollstreckt zu haben, dagegen haben 65 % sie ein- oder mehrmals angeordnet.

Die Beobachtungen über Körperstrafen sollten nicht dazu verleiten, sich aus einer moralisch erhobenen Position zu entrüsten. Angesichts der langwierigen Verfahren der staatlichen Justiz und der katastrophalen Zustände im Strafvollzug werden die Freiheitsstrafen der staatlichen Justiz von den Campesinos als wesentlich härter angesehen als die Sanktionen der Comunidad. Gleichwohl wurde im Rahmen der Fortbildungs- und Dialogmaßnahmen unseres Projektes versucht, bei den Akteuren der kommunalen Justiz einen Reflexionsprozess darüber zu fördern, ob die Körperstrafen noch dem eigenen Wertesystem entsprechen und ob sie durch alternative Sanktionen ersetzt werden können, wie z. B. Gemeinschaftsarbeiten.

8 Zur Systematik indigener Justiz

Die Zusammenhänge zwischen Akteuren, Konflikten und Konfliktlösungen wurden statistisch mit Hilfe des Kontingenzkoeffizienten Cramér's V analysiert. Dieser liefert symmetrische Maßzahlen für die Stärke der Zusammenhänge zwischen nominalskalierten Variablen. Die folgende Abbildung zeigt, dass die Konfliktbearbeitung wesentlich von vier Variablen bestimmt wird (Abb. 3).



Datenbasis: Ausgangsstudie 2002–2003, N = 731 Konflikte

Abb. 3. Zusammenhänge zwischen Akteuren, Konflikten und Konfliktlösungen.

Ausgangspunkt und Schaltstelle der Zusammenhänge ist die *Konfliktart*. Sie hat einen Einfluss auf die Art der Konfliktlösung, d. h. ob Schadensersatz zu leisten ist, ob die Täter ermahnt werden, ob Schutzmaßnahmen für Kinder ergriffen oder kommunale Strafen angeordnet werden. Auch die Form der Konfliktlösung (Vergleich/Streitentscheidung) ist mit der Konfliktart verknüpft. Andererseits übt die Konfliktart einen Effekt auf die Zahl der „Garanten“ aus, die für die Umsetzung der Beschlüsse sorgen sollen.

Der zweite determinierende Faktor für den Verlauf des Verfahrens ist die *Art der Konfliktlösung* (z. B. Schadensersatz oder Strafen). Von ihr wird die *Form der Konfliktlösung* beeinflusst, d. h., ob ein Vergleich bzw. Versöhnung angestrebt oder eine Entscheidung bzw. ein Urteil gefällt wird. Auch die Frage, ob eine Bewährungsauflage erteilt wird, steht mit der Art der Konfliktlösung in Zusammenhang.

Die Koeffizienten können nicht im Sinne einer linearen Ursache-Wirkung-Relation gedeutet werden. Sie beweisen jedoch, dass die Konfliktlösungsverfahren der Comunidades keineswegs willkürlich sind. Vielmehr beruhen sie auf einer Rationalität, die maßgeblich von den miteinander in Beziehung stehenden Schlüsselvariablen bestimmt wird. Grundlage dieser Systematik sind die Normen der Comunidad. Die Ergebnisse können deshalb auch als Beweis für ein normenbasiertes Verhalten der Akteure der kommunalen Justiz interpretiert werden.

9 Wandel und Perspektiven

Die Repräsentanten der kommunalen Justiz wurden nach den Veränderungen zwischen den beiden Erhebungszeiträumen 2002/2003 und 2009/2010 gefragt. Übereinstimmung herrscht unter den Befragten, dass sich die Ziele und Prinzipien der kommunalen Justiz nicht verändert haben.

Nach der vorherrschenden Meinung der kommunalen Akteure in Peru (> 80 %, N = 88), hat sich die Situation der indigenen Justiz in den letzten Jahren „verbessert“. Die Befragten nehmen in erster Linie einen Fortschritt bei der Koordination zwischen der kommunalen und der staatlichen Justiz wahr (rd. 60 %). An zweiter Stelle ist ihrer Meinung nach die Koordination zwischen den Repräsentanten der Dorfgemeinschaft in den Verfahren besser geworden (> 20 %).

Für die indigene Justiz in Ecuador ergibt sich ein anderes Bild: Nur 51 % der Repräsentanten der Comunidades nehmen eine „Verbesserung“ der indigenen Justiz wahr (N = 39). Sie begründen den Fortschritt damit, dass die Akteure der indigenen Justiz mithilfe von Schulungen heute besser qualifiziert sind und dass die Richter und Staatsanwälte beginnen, die indigene Justiz zu respektieren. Ihrem Eindruck nach haben sich die Formen der Konfliktlösung verändert. Es werde heute mehr auf den „Dialog“ mit den Streitparteien und den Straftätern gesetzt. Die indigene Justiz sei weniger autoritär geworden. Diejenigen, die eine Fortentwicklung verneinen, sind dagegen der Auffassung, dass die indigene Justiz immer schon so praktiziert worden sei. Sie habe sich nicht verändert.

In beiden Ländern lässt sich ein Wandel des Rechtsbewusstseins und der Normen beobachten: Die Studie belegt die These der „Interlegalität – d. h. der wechselseitigen Durchdringung der Rechtsordnungen – insofern, als Campesinos und Indigene im Untersuchungszeitraum Normen des staatlichen Rechts in die eigene Rechtskultur aufgenommen haben. Herausragendes Beispiel hierfür sind die Rechte der Frauen. 58 % der befragten kommunalen Führungskräfte aus Peru und 56 % ihrer Amtskollegen aus Ecuador bestätigen, dass die staatlichen Normen zum Schutz der Frauen vor Gewalttaten⁵⁰ in die Statuten der Comunidades als lokales Recht aufgenommen wurden, und weitere 15 % in Ecuador bzw. 17 % in Peru meinen, dass sich in den Vollversammlungen eine neue Einstellung zu den Rechten der Frauen herausgebildet habe (Peru: N = 89, Ecuador: N = 34). Ihrer Meinung nach hat sich allmählich das Bewusstsein durchgesetzt, dass Gewalt gegen Frauen und Kinder verboten ist. Die Comunidad müsse in schweren Fällen familiärer Gewalt intervenieren, um die Familie vor dem Aggressor zu schützen. Der sexuelle Missbrauch Minderjähriger wird von den Comuneros in Peru als besonders gravierendes Delikt angesehen. Nach Ansicht der Mehrheit (64 %) der Befragten sollten diese Verbrechen *nicht* von der kommunalen Gerichtsbarkeit sanktioniert werden, sondern von der staatlichen Justiz. Hier offenbart sich ein Wandel der Bezugsnormen: Mehr als 90 % der Befragten sind heute der Meinung, dass das lokale Recht nicht ausreicht, um diese Taten zu ahnden. Ähnlich ist die Einstufung der Vergewaltigung einer Frau. Sie wird zwar als nicht ganz so gravierend bewertet wie der Missbrauch eines Mädchens, aber auch in diesen Fällen wird das lokale Recht allein als insuffizient betrachtet: Nur 35 % der befragten kommunalen Führungskräfte aus Cusco/Peru halten die kommunalen Sanktionsmöglichkeiten für ausreichend.

Ein ähnliches Meinungsbild ist in Ecuador zu beobachten: Indigene Führungskräfte (53 %, N = 59) und Richter und Staatsanwälte (57 %, N = 20) stimmen darin überein, dass sich die Reaktion auf Gewalttaten gegen Frauen in den Comunidades verbessert hat. Befragt, womit sie dies begründen, meinen die Comuneros in Ecuador, dass die Frauen heute in stärkerem Maße ihre Rechte kennen und sie auch einfordern. Auch die Sensibilität der lokalen Führungskräfte für die Rechte der Frauen habe sich verbessert. Frauen, deren Rechte verletzt werden, würden von ihnen heute häufiger unterstützt als früher.

Diese Entwicklung ist ein Indiz dafür, dass die Comunidades beginnen, ihren Mitgliedern mehr individuelle Rechte zuzubilligen und entgegenstehende traditionelle Werte und Normen zurückdrängt werden. Wird danach gefragt, ob „sich die Leute in der Comunidad heute mehr um ihre persönlichen

50 Peru: Ley de Protección frente a la Violencia familiar; Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento sexual. Ecuador: Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia; Ley reformativa al Código Penal que tipifica los Delitos de Explotación Sexual de los menores de edad etc.

Angelegenheiten kümmern und weniger um die Probleme der Gemeinschaft“, dann steht nur für 8 % der befragten kommunalen Führungskräfte aus Cusco/Peru die Comunidad im Vordergrund, mehr als 85 % bestätigen dagegen, dass sie sich mehr für persönliche – im Sinne von „familiären“ – Interessen einsetzen (N = 75). Nur eine kleine Minderheit (7 %) identifiziert „persönlich“ mit „individuell“. Die Ergebnisse der Interviews zeigen eine Verschiebung der Interessen: Die kommunale Bindung ist nach wie vor wichtig, doch im Mittelpunkt stehen die Belange der Familie, die als „Kleinfamilie“ verstanden wird (Vater-Mutter-Kinder), ergänzt durch Verwandte, die unter dem gleichen Dach wohnen.

Es ist jedoch kein kompletter Kulturwandel festzustellen, im Gegenteil. Alle analysierten 17 Statuten und Reglamentos der Comunidades enthalten ausdrücklich Bestandsziele, wie „die kulturellen Werte und Normen zu revitalisieren“, „die kommunalen Interessen zu verteidigen“ oder die Gewohnheiten und Gebräuche der Comunidad aufrechtzuerhalten. Die Evolution der kommunalen Normsysteme besteht in dem Versuch, ein neues Gleichgewicht zwischen den individuellen und kollektiven Interessen zu finden. Dies manifestiert sich z. B. im Statut der Comunidad Campesina von Hampatura/Cusco, das bestimmt, dass die Reaktivierung der traditionellen Werte und Normen „kompatibel mit der Entwicklung der Personen und der kommunalen Gesellschaft“ sein muss. Mit anderen Worten, die traditionellen Normen werden nicht aus Nostalgie aufrechterhalten, sondern nur, soweit sie nicht dem kommunalen Fortschritt und der individuellen Entwicklung der Comuneros – Frauen und Männern – entgegenstehen.

Die Ergebnisse der Interviews in Ecuador offenbaren ein anderes Bild: Die Mehrheit (58 %) der indigenen Führungskräfte ist der Meinung, dass die Interessen der Comunidad einen höheren Rang einnehmen als die Wünsche und Probleme der Einzelnen und ihrer Familienmitglieder (N = 38). Nach wie vor haben in den Comunidades in Ecuador die kollektiven Rechte Vorrang vor den Rechten der Individuen. Dennoch kann auch in Ecuador eine wachsende Sensibilität für die individuellen Partizipations- und Schutzrechte der Frauen und eine Anpassung der kommunalen Normen an staatliche Vorgaben festgestellt werden.

10 Faktoren des Wandels aus der Sicht der Akteure

Die kommunalen Führungskräfte und die Richter und Staatsanwälte wurden befragt, auf welche Faktoren die Entwicklung der kommunalen Justiz ihrer Meinung nach zurückzuführen ist. Hierfür wurden vier Kategorien vorgegeben, die in Vorbereitung der Studie durch Interviews gewonnen und in Pretests geprüft wurden: Wandel des staatlichen Rechts, Beratung, Fortbildung und Dialogmaßnahmen. Ergänzend wurde eine offene Kategorie angegeben (andere Gründe), in der die Befragten individuell weitere Einflussfaktoren benennen konnten. Die Ergebnisse zeigen erneut einen Unterschied in der Wahrnehmung der Befragten in Peru und Ecuador.

In Peru sind 71 % der kommunalen Führungskräfte und 61 % der Richter und Staatsanwälte der Meinung, dass die seit Jahren durchgeführten Fortbildungsmaßnahmen von Nichtregierungsorganisationen (NGO) ausschlaggebend waren. Auf Platz zwei der Rangfolge lagen für die Repräsentanten der Comunidades die Beratung durch NGOs („asistencia técnica“) und die Dialogmaßnahmen („mesas de diálogo“) mit jeweils 12,2 %. Neue staatliche Normen hatten für sie dagegen eine ebenso geringe Bedeutung wie andere Ursachen (jeweils 2,4 %). Für die Akteure der staatlichen Justiz dagegen befanden sich – nach den Fortbildungsmaßnahmen – der Wandel staatlicher Normen und „andere Ursachen“ gleichauf auf dem zweiten Rangplatz (Tab. 4).

Die befragten indigenen Führungskräfte in Ecuador äußerten dagegen mehrheitlich (32,4 %), dass neue staatliche Normen – darunter die Verfassung von 2008 – den größten positiven Effekt auf die Veränderungen in der indigenen Justiz hatten. Ausschlaggebend hierfür war sicherlich nicht nur, dass die Verfassung die indigene Justiz anerkannte, sondern insbesondere, dass sie den plurinationalen und interkulturellen Staat proklamierte, der sich auf den Leitbildern indigener Kultur gründen soll: „Pacha Mama“ („Mutter Erde“) und „Sumak Kawsay“ („gutes Leben“, span.: „Buen Vivir“). An zweiter Stelle der Faktoren, die den Wandel beeinflussten, lag die Fortbildung (20,3 %), gefolgt von Beratungs- und Dialogmaßnahmen. Für die Richter und Staatsanwälte hatten dagegen die Fortbildungsmaßnahmen die stärkste Wirkung auf den Wandel in den Comunidades (Tab. 5).

Interviews Peru			Repräsentanten	
			kom. Justiz	staatl. Justiz
Was hat den Wandel in der kommunalen Justiz bewirkt?	Wandel der staatlichen Normen	Anzahl %	2 2,4 %	3 16,7 %
	Beratung	Anzahl %	10 12,2 %	0 0 %
	Fortbildung	Anzahl %	58 70,7 %	11 61,1 %
	Dialogmaßnahmen	Anzahl %	10 12,2 %	1 5,6 %
	andere Ursachen	Anzahl %	2 2,4 %	3 16,7 %
gesamt		Anzahl %	82 100,0 %	18 100,0 %

Chi² = 14.936, Sig. = 0.005

Tab. 4. Ursachen des Wandels der kommunalen Justiz in Peru (in %; Abweichungen durch Rundungen).

Frage: Was ist wichtig für die Verbesserung der indigenen Justiz gewesen?

Mehrfachantworten: Wählen Sie 2 oder 3 der folgenden Möglichkeiten

Interviews Ecuador		Repräsentanten	
		kom. Justiz	staatl. Justiz
Fortbildung	Anzahl %	15 20,3 %	8 38,1 %
Dialogmaßnahmen	Anzahl %	12 16,2 %	4 19,0 %
Beratung	Anzahl %	12 16,2 %	0 0 %
Wandel staatlicher Normen	Anzahl %	24 32,4 %	6 28,6 %
andere Ursachen	Anzahl %	11 14,9 %	3 14,3 %
gesamt	Anzahl %	74 100,0 %	21 100,0 %

Die Prozentzahlen und die Häufigkeiten beziehen sich auf die Zahl der Antworten

Tab. 5. Faktoren, die auf die Verbesserung der indigenen Justiz in Ecuador einwirkten (in %).

Daraus kann jedoch nicht abgeleitet werden, dass das staatliche Recht in Ecuador einen stärkeren Einfluss auf die indigene Justiz hat als in Peru. In Ecuador war – als Sondereffekt – bei den Repräsentanten der indigenen Justiz zur Zeit der Interviews die nationale Debatte über die Inhalte der Verfassung von 2008 noch frisch in Erinnerung. Die Relevanz des staatlichen Rechts nicht nur in Peru, sondern auch in Ecuador zeigt sich bereits an der Rezeption von Normen in das kommunale Recht oder aber an immer wieder auftretenden sozialen Konflikten wegen Gesetzesvorhaben, die aus Sicht der Indigenen in ihre Verfassungsrechte eingreifen (wie Territorial-, Umwelt- oder Wasserrechte). Verfassungsnormen können eine wichtige Ressource für die gesellschaftliche Entwicklung sein, denn sie können individuelle und soziale Ansprüche legitimieren. Das formale, schriftliche Recht allein ist jedoch kein simples Instrument der Steuerung der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung.⁵¹ „Law in the books“ ist nicht immer „living law“. Hierzu ist erforderlich, dass ein entsprechendes Rechtsbewusstsein entsteht. Fortbildungsmaßnahmen können dieses Rechtsbewusstsein fördern. Dies bestätigen die Antworten der Interviews. Warum jedoch bestimmte Normen des staatlichen Rechts – wie die Rechte der Frau – eher in das kommunale Recht aufgenommen werden als andere – wie das Verbot der Körperstrafen – konnte in der Studie nicht auf der Basis empirischer Fakten erklärt werden. Einen Hinweis bieten jedoch die Rational-Choice-Theorie und die Low-Cost-Hypothese. Diese methodischen Ansätze versuchen, kollektive Prozesse durch das Verhalten der Individuen zu erklären.⁵² Danach entstehen soziale Normen, wenn es einen Bedarf für

51 Brandt 1988, 17–44; 26 f.

52 Diekmann/Preisendörfer 2001, 61 f.; 117; Rauhut/Krumpal 2008, 380–402.

die Regelung gibt.⁵³ Die Akteure entscheiden sich dafür, ein Sachgebiet zu reglementieren, wenn sie davon einen Nutzen erwarten. Zwischen der Akzeptanz einer Norm als gerecht und der normgerechten Verhaltensweise besteht nach dieser Hypothese ein Zusammenhang dergestalt, dass die Normerfüllung tendenziell zunimmt, je niedriger die damit verbundenen „Kosten“⁵⁴ sind. Dieser Zusammenhang ist für das Umweltverhalten nachgewiesen worden.⁵⁵ Übertragen auf das kommunale Recht lässt sich daraus die Hypothese ableiten, dass für die Einführung von Schutz- und Partizipationsrechten von Frauen in den Comunidades einerseits ein Bedarf erkannt wurde und andererseits die Folgekosten als niedrig angesehen wurden: Es ist naheliegend, dass angesichts abnehmender Personalressourcen der Comunidades infolge der Arbeitsmigration vieler Männer in die Städte das Angebot an qualifizierten Kandidaten für Führungspositionen durch Integration von Frauen erhöht werden musste. Die Mittel hierfür waren die Förderung eines geschlechtsspezifischen Rollenwandels und die Akzeptanz neuer Partizipationsrechte der Frauen. Aus der Sicht der Comunidades überwogen die Vorteile der Frauenrechte den Machtverlust der Männer als Nachteil.

11 Das Verhältnis zwischen staatlicher und kommunaler Justiz

Die kommunale Justiz wird mittlerweile von den Richtern und Staatsanwälten in Peru und Ecuador als verfassungsrechtlich legitimierte Spezialgerichtsbarkeit wahrgenommen. Unter den in dieser Studie befragten Richtern und Staatsanwälten beider Länder herrscht mehrheitlich Übereinstimmung darüber, dass die kommunale Gerichtsbarkeit aus kulturellen Gründen und wegen ihrer Effektivität besser als die staatliche Justiz geeignet ist, die internen Konflikte der Comunidades zu lösen.

Dennoch bestehen zwischen beiden Ländern Unterschiede: Der Exekutivrat der *peruanischen Justiz* hat sich in mehreren Verwaltungsrichtlinien auf eine interkulturelle Justizpolitik festgelegt, die zu einer strukturellen Veränderung des Justizapparats geführt hat. Zu den Aufgaben des Nationalen Büros der Friedensgerichtsbarkeit (ONAJUP) gehört seit Ende 2012 auch die Förderung der indigenen Justiz. In 20 Justizdistrikten wurden den Obergerichten (Cortes Superiores) „Schulen interkultureller Justiz“ angeschlossen, die Fortbildungs- und Dialogprogramme für die Repräsentanten kommunaler und staatlicher Justiz anbieten. Darüber hinaus sind mehrere Leitfäden publiziert worden, mit deren Hilfe die Rechte der Indigenen und Campesinos in staatlichen Gerichtsverfahren geschützt und die Kooperation und Koordination zwischen den Justizsystemen verbessert werden sollen. Insgesamt haben sich in Peru die Justizkonflikte deutlich verringert.

Die Entwicklung in der *ecuadorianischen Justiz* hinkt demgegenüber hinterher, trotz des ausdrücklichen Mandates durch Verfassung und Justizverfassungsgesetz (Código Orgánico de la Función Judicial – COFJ), eine interkulturelle Justiz zu etablieren und die Koordination und Kooperation zwischen den Justizsystemen zu gewährleisten.

Diese könnte beträchtlich verbessert werden, wenn sich in beiden Ländern der Gesetzgeber entsprechend seinem verfassungsrechtlichen Auftrag endlich auf einen Gesetzestext zur interkulturellen Koordinierung der Justizsysteme einigen würde. Zu den Inhalten dieses Gesetzes werden jedoch konträre, polarisierende Meinungen artikuliert, die bisher einen Konsens verhindert haben.⁵⁶

Auf der einen Seite stehen *konservative* bzw. *rechtspositivistische Einstellungen* von Politikern und Juristen, die der kommunalen Spezialgerichtsbarkeit und dem indigenen Recht eher skeptisch gegenüberstehen und dabei auf die Rechtsgleichheit aller Bürger verweisen. Sie befürworten eine restriktive Regelung der materiellen und personellen Kompetenzen der kommunalen Justiz. Unterstützt wird diese Position in Peru vom Unternehmerverband CONFIEP, der die Interessen seiner Mitgliedsunternehmen bei der Ausbeutung der Naturressourcen des Landes bedroht sieht, wenn die kommunale Justiz in ihren Investitionsgebieten auch für Konflikte zuständig wäre, in denen Firmen und ihre Mitarbeiter verwickelt sind.

53 Rauhut/Krumpal 2008, 392.

54 Der Begriff „Kosten“ – in weitem Sinne – umfasst nicht nur finanzielle Kosten, sondern auch andere Unannehmlichkeiten.

55 Diekmann/Preisendörfer 1998, 439.

56 Brandt 2017a.

Auf der anderen Seite stehen *ethnopolitische Einstellungen*, die maximale Zuständigkeiten der indigenen Justiz für alle Konflikte anstreben, die sich in den Dorfgemeinschaften zwischen Dorfbewohnern und zwischen diesen und Außenstehenden ereignet haben. Exponenten dieser Richtung sind in Peru der nationale Verband der „Rondas Campesinas“, CUNARC, und in Ecuador der Dachverband der Indigenen, CONAIE. Rechtfertigungsgrundlage ist das Narrativ von „uralten“ (ancestral), autochthonen Rechts- und Justizsystemen der Indigenen. Angesichts des starken Anpassungsdrucks der indigenen Kulturen an die dominante gesamtgesellschaftliche Kultur ist für viele Indigene der Traum von einer essentialistischen, jahrtausendealten eigenen Kultur verführerisch, deren Fortbestand es zu verteidigen gelte. Dabei spielen auch die sozialen Konflikte um die Ausbeutung der Bodenressourcen, um den Umwelt- und Naturschutz und die wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen durch die Bergbau- und Erdölindustrie eine Rolle. Den brutalen Umweltverletzungen internationaler Konzerne in den Lebensräumen der Indigenen und den Zumutungen einer komplexen, marktwirtschaftlich orientierten, multikulturellen Gesellschaft wird das Modell einer übersichtlichen, konsensorientierten, ethnischen Ordnung gegenübergestellt. Dabei wird jedoch ausgeblendet, dass – wie gezeigt – die Rechtskulturen der Campesinos und der Indigenen Konstruktionen sind, die durch multikulturelle Wurzeln ihrer Normen charakterisiert werden. Es wird übersehen, dass in den indigenen Völkern ein Trend zum Pluralismus eingesetzt hat, zur internen Differenzierung nach Einkommen, Bildung und Lebenseinstellungen, und dass „reine“, „traditionelle“ indigene Kulturen ein Mythos sind. Die Campesinos und die Indigenen leben nicht mehr abgeschottet in isolierten Comunidades, sondern haben sich immer mehr in die Gesamtgesellschaft integriert. Deshalb kann die Lösung auch nicht in der Abschottung der indigenen Justiz liegen. Vielmehr müssen die Zuständigkeiten der staatlichen und der indigenen Justiz in komplementärer Weise abgegrenzt werden. Bestimmte Materien, die über die Konfliktlösungsmöglichkeiten der Comunidades hinausgehen, wie Drogendelikte, organisierte Kriminalität, Mord oder Vergewaltigung sollten der staatlichen Justiz vorbehalten sein. Schließlich sollte der individuelle Rechtsschutz der Indigenen, auch gegen Fehlentscheidungen der kommunalen Instanzen, gewahrt bleiben.

Vermittelnde Meinungen, die das Gemeinwohl im Blick haben und versuchen, die Interessen der Indigenen und der Gesamtgesellschaft in ein ausgewogenes Verhältnis bringen möchten, haben es in der polarisierten und emotional aufgeladenen Debatte zurzeit schwer, sich Gehör zu verschaffen.

Literatur

- VON BENDA-BECKMANN 1981: K. von Benda-Beckmann, Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra. *Journal of Legal Pluralism* 19, 1981, 117–163.
- BRANDT 1988: H.-J. Brandt, Human Rights, Legal Services and Development: Theory and Practice. In: Friedrich Naumann Stiftung (Hrsg.), *Law, Human Rights and Legal Services: A Neglected Field of Development Cooperation. Proceedings of an International Conference in Königswinter, Federal Republic of Germany, 30th June–4th July 1986* (Sankt Augustin: Comdok 1988) 17–44.
- BRANDT 1990: H.-J. Brandt, *En Nombre de la Paz Comunal. Un análisis de la Justicia de Paz en el Perú* (Lima: Fundación Friedrich Naumann 1990).
- BRANDT 2013: H.-J. Brandt (Hrsg.), *Cambios en la Justicia Comunitaria y Factores de Influencia. Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador 9* (Lima: Instituto de Defensa Legal 2013 [<http://www.brandt-hm.de>]).
- BRANDT 2016: H.-J. Brandt, *Indigene Justiz im Konflikt: Konfliktlösungssysteme, Rechtspluralismus und Normenwandel in Peru und Ecuador* (Baden-Baden: Nomos 2016).
- BRANDT 2017a: H.-J. Brandt, *La justicia comunitaria y la lucha por una ley de coordinación. Derecho PUCP/Lima 78*, 2017, 216–247 (<http://www.brandt-hm.de>).
- BRANDT 2017b: H.-J. Brandt, „Justice is Achieved if Peace is Restored“. *Indigenous Justice, Legal Pluralism, and Change in Peru and Ecuador. PRIF Working Papers 37* (Frankfurt am Main: PRIF 2017 [https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/PRIF_WP_37.pdf]).
- BRANDT/FRANCO VALDIVIA 2006: H.-J. Brandt/R. Franco Valdivia (Hrsg.), *El Tratamiento de Conflictos. Un Estudio de Actas en 133 Comunidades. Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador 1* (Lima: Instituto de Defensa Legal 2006 [<http://www.brandt-hm.de>]).

- BRANDT/FRANCO VALDIVIA 2007: H.-J. Brandt/R. Franco Valdivia (Hrsg.), Normas, Valores y Procedimientos en la Justicia Comunitaria. Estudio Cualitativo en Comunidades Indígenas y Campesinas de Ecuador y Perú. Serie Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador 2 (Lima: Instituto de Defensa Legal 2007 [<http://www.brandt-hm.de>]).
- CABEDO MALLOL 2002: V. Cabedo Mallo, Análisis de las Constituciones Latinoamericanas. In: A. Peña Jumpa/V. Cabedo Mallo/F. López Bárcenas (Hrsg.), Constituciones, Derecho y Justicia en los Pueblos Indígenas de América Latina (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú 2002) 29–59.
- DECOCK 2021a: W. Decock (Hrsg.), Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Berlin: Springer 2021).
- DECOCK 2021b: W. Decock, Einführung – Geschichte der Konfliktlösung im Europa der „Frühen Neuzeit“. In: Decock 2021a, 1–23.
- DIKMANN/PREISENDÖRFER 2001: A. Diekmann/P. Preisendörfer, Umweltsoziologie, Eine Einführung (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001).
- DINGES 1993: M. Dinges, Michel Foucault, Justizphantasien und die Macht. In: A. Blauert/G. Schwerhoff, Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Frankfurt am Main: Fischer 1993) 189–212.
- DWORKIN 1978: R. Dworkin, Liberalism. In: St. Hampshire (Hrsg.), Public and Private Morality (Cambridge: Cambridge University Press 1978) 113–143.
- FRANCO VALDIVIA/GONZÁLES LUNA 2009: R. Franco Valdivia/M. A. González Luna, Las Mujeres en la Justicia Comunitaria: Víctimas, Sujetos y Actores. Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador 3 (Lima: Instituto de Defensa Legal 2009).
- GARCÍA CANCLINI 2001: N. García Canclini, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Nueva edición (Buenos Aires: PAIDÓS 2001).
- GILISSEN 1971a: J. Gilissen (Hrsg.), Le pluralisme juridique (Brüssel: Institut de Sociologie 1971).
- GILISSEN 1971b: J. Gilissen, Introduction à l'étude comparée du pluralisme juridique. In: Gilissen 1971a, 7–17.
- GOLTE 2001: J. Golte, Cultura, racionalidad y migración andina (Lima: IEP 2001).
- GRIFFITHS 1986: J. Griffiths, What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24, 1986, 1–55.
- GUEVERA-GIL/THOME 1999: A. Guevera-Gil/J. Thome, Apuntes sobre el pluralismo legal. *Ius et Veritas* 19, 1999, 286–304.
- GÜNTHER 2008: K. Günther, Legal Pluralism or Uniform Concept of Law? Globalisation as a Problem of Legal Theory. *Journal of Extreme Legal Positivism* 5, 2008, 5–21.
- HABERMAS 1993: J. Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor 1993, 147–196.
- HÄRTER 2012: K. Härter, Konfliktregulierung im Umfeld frühneuzeitlicher Strafgerichte: Das Konzept der Infrajustiz in der historischen Kriminalitätsforschung. *KritV, CritQ, RCrit. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 95.2, 2012, 130–144.
- HÄRTER 2021: K. Härter, Infrajustiz und außergerichtliche Formen der Konfliktregulierung. In: Decock 2021a, 37–47.
- HOOKE 1975: M. B. Hooker, Legal Pluralism – An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws (Oxford: Clarendon Press 1975).
- INEC 2012: Instituto Nacional de Estadística y Censos, e-Análisis. *Revista Coyuntural*. Tercera Edición, Agosto 2012.
- INEI 2009: Instituto Nacional de Estadística e Informática, Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Resultados definitivos de las Comunidades Indígenas Resumen Ejecutivo (Lima: Centro de Edición de la Oficina Técnica de Difusión del INEI 2009).
- IRARRÁZAVAL 1992: D. Irarrázaval, Tradición y Porvenir Andino (Lima: IDEA/tarea 1992).
- KADELBACH/GÜNTHER 2011: St. Kadelbach/K. Günther, Recht ohne Staat? In: K. Günther/St. Kadelbach, Recht ohne Staat? Zur Normativität nichtstaatlicher Rechtsetzung. *Normative Orders* 4 (Frankfurt am Main, New York: Campus 2011) 9–49.
- KAUFMANN 2004: A. Kaufmann, Problemgeschichte der Rechtsphilosophie. In: A. Kaufmann/W. Hassemer/U. Neumann (Hrsg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart⁷ (Heidelberg: Müller 2004) 26–147.
- KYMLICKA 1995: W. Kymlicka, Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon University Press 1995).
- KYMLICKA 1999: W. Kymlicka, Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen (Hamburg: Rotbuch 1999).
- LA ROSA CALLE/LEVAGGI TAPIA 2013: J. La Rosa Calle/R. Levaggi Tapia, Hacia una Ley de Coordinación para la Justicia, Debates en torno a una propuesta de desarrollo del artículo 149 de la Constitución. Serie Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador 5 (Lima: Instituto de Defensa Legal 2013).

- LLASAG FERNÁNDEZ 2008: R. Llasag Fernández, Plurinacionalidad: una propuesta constitucional emancipadora. In: R. Ávila Santamaría (Hrsg.), *Neoconstitucionalismo y Sociedad* (Quito: Ministerio der Justicia y Derechos Humanos 2008) 311–355.
- MASAPANTA GALLEGOS 2009: Ch. Masapanta Gallegos, El Derecho Indígena en el Contexto Constitucional Ecuatoriano. In: C. Espinosa Gallegos-Anda/D. Caicedo Tapia (Hrsg.), *Derechos Ancestrales. Justicia en Contextos Plurinacionales. Serie Justicia y Derechos Humanos/Neoconstitucionalismo y Sociedad* (Quito: Ministerio de Justicia 2009) 409–450.
- MERRY 1988: S. E. Merry, Legal Pluralism. *Law and Society Review* 22, 1988, 869–896.
- MOHR 1998: G. Mohr, Zum Begriff der Rechtskultur. *Dialektik* 18, 1998, 9–29.
- MOORE 1973: S. F. Moore, Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject to Study. *Law and Society Review* 7, 1973, 719–746.
- POSPÍŠIL 1982: L. Pospíšil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Gesellschaften* (München: Beck 1982).
- RAWLS 1985: J. Rawls, Justice as Fairness: Political Not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14, 1985, 223–251.
- RAZ 1994: J. Raz, Multiculturalism. A Liberal Perspective. In: J. Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon University Press 1994) 129–130.
- RAUHUT/KRUMPAL 2008: H. Rauhut/I. Krumpal, Die Durchsetzung sozialer Normen in Low-Cost und High-Cost Situationen. *Zeitschrift für Soziologie* 37.5, 2008, 380–402.
- SANTOS 1987: B. de Sousa Santos, Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law. *Journal of Law and Society* 14.3, 1987, 279–302.
- STAVENHAGEN 1990: R. Stavenhagen, Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina. In: R. Stavenhagen/D. Iturralde (Hrsg.), *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (México: Instituto Indigenista Interamericano, Costa Rica: Instituto de Derechos Humanos 1990) 27–46.
- TAYLOR 1993: Ch. Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von A. Gutmann (Hrsg.), St. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf. Mit einem Beitrag von J. Habermas (Frankfurt am Main: Fischer 1993).
- TEUBNER 1995: G. Teubner, Die zwei Gesichter des Janus: Rechtspluralismus in der spätmodernen Gesellschaft. In: E. Schmidt (Hrsg.), *Liber amicorum. Josef Esser zum 85. Geburtstag am 12. März 1995* (Heidelberg: Müller 1995) 191–214.
- TIBÁN/ILAQUICHE 2004: L. Tibán/R. Ilaquiche, Kichwa Runakunapak Kamachik. *Manual de Administración de Justicia Indígena en el Ecuador* (Latacunga: Fundación Defensoría Kichwa de Cotopaxi 2004).
- TORBISCO CASSALS 2009: N. Torbisco Cassals, La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos. In: M. P. Avila Ordoñez/M. B. Corredores Ledesma (Hrsg.), *Los Derechos Colectivos. Hacia su efectiva comprensión y protección. Serie Justicia y Derechos Humanos, Neoconstitucionalismos y Sociedad* 16 (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 2009) 61–100.
- VANDERLINDEN 1971: J. Vanderlinden, Le pluralisme juridique: essai de synthèse. In: Gilissen 1971a, 19–56.
- VANDERLINDEN 1989: J. Vanderlinden, Return to Legal Pluralism: Twenty Years later. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 28, 1989, 149–157.
- VERMEESCH 2021: G. Vermeesch, Access to Justice. In: Decock 2021a, 27–35.
- VINTIMILLA SALDAÑA ET AL. 2007: J. Vintimilla Saldaña/M. Almeida Mariño/R. Saldaña Abad, Derecho Indígena. Conflicto y Justicia Comunitaria en Comunidades Kichwas del Ecuador. *Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador* 4 (Lima: Instituto de Defensa Legal 2007).
- VINTIMILLA SALDAÑA 2013: J. Vintimilla Saldaña, Ley Orgánica de Cooperación y Coordinación entre la Justicia Indígena y la Ordinaria en el Ecuador: ¿Un mandato constitucional necesario o una norma que limita a los sistemas de justicia indígena? *Serie Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador* 6 (Lima: Instituto de Defensa Legal 2013).
- WOLF 1991: E. R. Wolf, *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400* (Frankfurt am Main, New York: Campus).
- YRIGROYEN FAJARDO 1999: R. Z. Yrigoyen Fajardo, Pautas de ordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal (Guatemala: Fundación Myrna Mack 1999).

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.

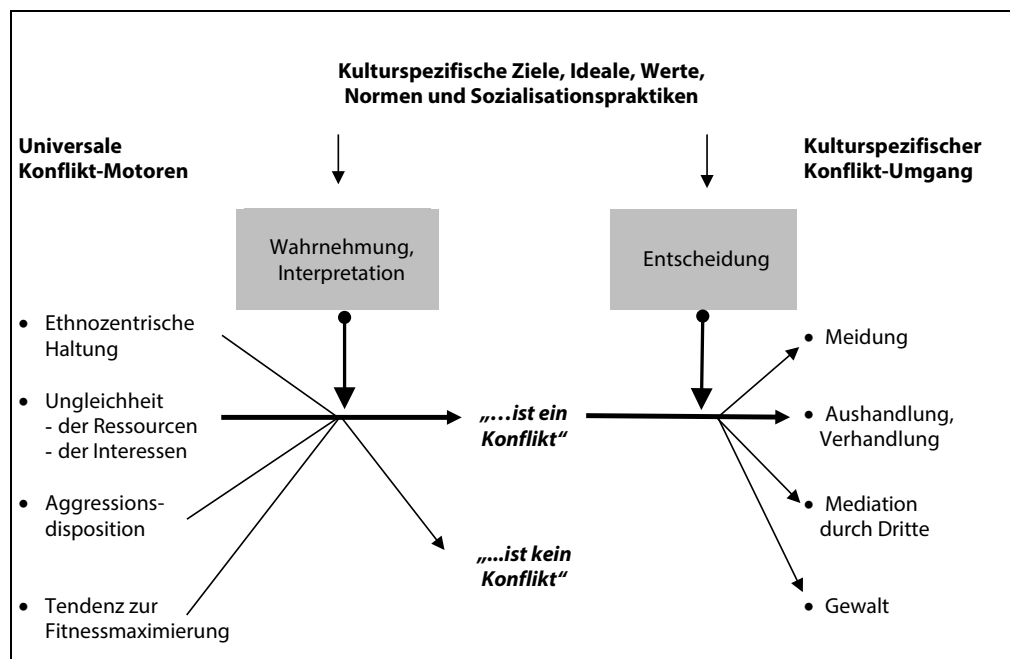


Abb. 1. Ursachen von Konflikten (Konflikt-Motoren) und Formen gewaltsamer oder friedlicher Austragung bzw. Regulierung (Konflikt-Umgang) (stark verändert nach Antweiler 2014, 43).

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).

Figurationen des Dritten in Konfliktverläufen

Jürg Helbling

Georg Simmel sieht in der Figur des Dritten die Grundform des Gesellschaftlichen überhaupt; damit hat er das sozialwissenschaftliche Nachdenken über die Rolle von Drittparteien in sozialen Zusammenhängen angestoßen.¹ Simmel thematisiert drei solcher Figurationen: den unparteiischen Vermittler, den lachenden Dritten und das Subjekt einer „Divide-et-impera“-Strategie.² Während in den beiden ersten Formen der Dritte entweder neutral ist und vermittelt oder als Unbeteiligter von einem Konflikt profitiert, impliziert die Divide-et-impera-Politik eine Herrschaftsinstanz. Keine dieser Figurationen des Dritten scheint für die Analyse tribaler Gesellschaften ohne politische Zentralinstanz zutreffend zu sein.³ Ich werde deshalb nicht weiter auf Simmel eingehen, sondern mich stattdessen an Theoretiker halten, die in seiner Tradition das Thema des Dritten theoretisch vertieft und auf die Analyse des Konfliktverhaltens in tribalen Gesellschaften angewendet haben. Hier ist vor allem das rechtsethnologische und konflikttheoretische Werk von Klaus-Friedrich Koch zu nennen, der dyadische und triadische Formen des Konfliktmanagements unterscheidet: Zu den dyadischen Verfahren gehören Kontaktmeidung, gewalttätige Selbsthilfe und bilaterale Verhandlung; die triadischen Verfahren umfassen Vermittlung, Schiedsgericht und Gerichtsentscheidung.⁴ Zwar betont diese Klassifikation von (juridischen) Verfahren des Konfliktmanagements die Bedeutung des Dritten, doch mangelt es ihr an analytischer Trennschärfe, wenn es um die Art der Gewaltkonflikte geht. So umfasst etwa das Konzept der gewaltsamen Selbsthilfe so heterogene Tatbestände wie Gewalt zwischen Individuen, Fehde zwischen Familien als rechtliche Kompensation für erlittenes Unrecht (Rache) und Krieg als bewaffnete Kollektivgewalt zwischen Lokalgruppen. Wenig trägt die Typologie auch zum Verständnis der Bedingungen von Verschärfungen und Einhegungen tribaler Kriege bei.

Hauptthema soll im Folgenden der Einfluss von Drittparteien im Rahmen tribaler Kriege sein. Dabei kann die Drittpartei der Alliierte einer Lokalgruppe sein, die Unterstützung gegen einen Feind sucht, oder ein Feind, gegen den sich zwei Lokalgruppen verbünden. In beiden Fällen ist die Drittpartei den anderen beiden Parteien jeweils nicht vertikal-hierarchisch übergeordnet wie bei den triadischen Verfahren (Schiedsgericht und Gerichtsentscheidung), sondern – ähnlich wie bei der Vermittlung – horizontal beigesellt. Drittparteien beeinflussen nicht nur die Einhegung und Beilegung eines Gewaltkonfliktes, sondern können auch zur Verlängerung und Verschärfung von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Lokalgruppen beitragen.

In tribalen Gesellschaften finden sich verschiedene Konstellationen des Einflusses von Drittparteien. Eine Drittpartei kann einen Frieden vermitteln, weil sie mit den beiden Protagonisten eines Gewaltkonfliktes verbündet ist, wie bei den Mai Enga.⁵ Auch kann eine Drittpartei allein dadurch zur Kriegspartei

1 Fischer 2014.

2 Simmel 1992, 63–149.

3 Ich verwende den Begriff „tribale Gesellschaft“ in einem rein deskriptiven Sinne für eine regionale Bevölkerung, die aus politisch autonomen Lokalgruppen (Dörfern) von Feldbauern, sesshaften Fischern und/oder Viehzüchtern besteht, die außerhalb der Kontrolle eines Staates miteinander interagieren (vgl. Sahlins 1968; Rappaport 1968, 225–228).

4 Koch 1974a, 26–31; 1976; Fry 2006, 22–33; vgl. auch Popitz 1976, Spittler 1980a; 1980b; von Trotha 2000.

5 Meggitt 1977.

werden, dass sie Kriegsflüchtlingen aus einer besiegten Lokalgruppe Zuflucht gewährt, wie bei den Tauade.⁶ Oder aber eine Lokalgruppe wechselt heimlich den Allianzpartner und veranstaltet ein Verratsfest, auf dem sie – zusammen mit den neuen Verbündeten – ihren nichtsahnenden Ex-Alliierten massakriert, wie bei den Yanomami.⁷ Zudem kann eine schwächere Gruppe eine stärkere Gruppe besiegen, wenn sie sich mit einer anderen Gruppe verbündet, wie bei den Maring.⁸ Es handelt sich hierbei ausschließlich um horizontale Konfigurationen von Dritten. Im Rahmen von Pazifizierungsprozessen entstehen allerdings auch hierarchische Triaden: Repräsentanten eines expandierenden Staates (Polizisten, Armeetruppen, Beamte, Richter, teilweise auch Missionare) machen sich daran, die Kriege zwischen den politisch autonomen Lokalgruppen zu beenden und das staatliche Gewaltmonopol durchzusetzen. Mit solchen hierarchischen Konfigurationen von Dritten werden wir uns hier nicht beschäftigen.⁹

Tribale Gesellschaften

Tribale Gesellschaften, wie sie sich in Amazonien, in Ostafrika, im Hochland von Neuguinea und anderswo finden, bestehen aus einer Vielzahl politisch autonomer Lokalgruppen. Kriege zwischen Dörfern können überall dort jederzeit ausbrechen, wo kein Staat sie davon abhält, weil er sein Gewaltmonopol noch nicht oder nicht mehr wirksam durchsetzen kann.¹⁰ Benachbarte Lokalgruppen sind entweder Feinde oder Verbündete; Indifferenz besteht nur zwischen Lokalgruppen, die zu weit voneinander entfernt sind, als dass sie miteinander interagieren könnten. In tribalen Gesellschaften herrscht demnach nicht Krieg jeder Lokalgruppe gegen alle anderen. Lokalgruppen schließen auch militärische Bündnisse gegen gemeinsame Feinde, denn wer Krieg führt, benötigt Alliierte, und es ist die gemeinsame Feindschaft gegen Dritte, die eine bedingte Kooperation zwischen Alliierten ermöglicht, weil Alliierte helfen, Siege zu erringen und Niederlagen zu vermeiden.

Die Kräfteverhältnisse zwischen den Lokalgruppen bilden die wichtigsten Parameter zum Verständnis eines regionalen Kriegsgeschehens. Kräfteverhältnisse hängen ab von der relativen militärischen Stärke (Größe und Geschlossenheit) der Lokalgruppen, von der Anzahl und Verlässlichkeit ihrer Alliierten sowie von den Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Alliierten, d. h. von ihrer ungleich starken Bedrohung durch Dritte und ihren alternativen Allianzoptionen.

Krieg und Allianzen

Zu einer Untersuchung der Konstellationen von kriegerischen Konfrontationen und kontraktuellen Allianzen in Abhängigkeit von Kräfteverhältnissen zwischen Lokalgruppen eignet sich das N-Akteur-Nullsummen-Mehrheitsspiel.¹¹ Die Logik von N-Akteur-Spielen unterscheidet sich markant von jener in 2-Akteur-Spielen, da sich in einem N-Akteur-Spiel mit mindestens drei Akteuren auch die Frage der Allianz stellt.¹² In einem N-Akteur-Spiel können Spieler mit den einen Akteuren koalieren (sich verbünden), sich mit den anderen jedoch bekriegen. Zwischen den gegnerischen Koalitionen handelt es sich um ein Nullsummen-Spiel, weil sie entgegengesetzte Interessen (Überlegenheit oder Unterlegenheit, Sieg oder Niederlage) haben. Akteure, die eine Koalition bilden, haben hingegen gemischte Interessen, d. h. ihre Allianz weist sowohl konfliktive als auch kooperative Aspekte auf. Zwei Allianzpartner versprechen sich von einer Allianz gegen Dritte mehr als von einem Alleingang, doch will sich keiner der beiden vom anderen übervorteilen lassen. Es handelt sich somit um eine bedingte Kooperation mit Verteilungskonflikten, also letztlich um ein Verhandlungsspiel.¹³

6 Hallpike 1973.

7 Chagnon 1997.

8 Vayda 1976.

9 Vgl. hierzu Helbling 2012; 2021b.

10 Vgl. hierzu Sahlins 1968; Hallpike 1973; Spittler 1980; Keeley 1996; Helbling 2006a, 116–150; Jung 2021.

11 Barth 1959, 15 f.; Rapoport 1976, 214–231.

12 Luce/Raiffa 1957, 155.

13 Schelling 1960 und Muthoo 2000 zur spieltheoretischen Verhandlungstheorie; zu Koalitionen als Konfigurationen des Dritten vgl. Sofsky/Paris 1994, 248–305.

	I	II	III	IV	V	VI
Gewichte (A, B, C)	1, 1, 1	3, 2, 2	4, 3, 2	1, 2, 2	3, 1, 1	4, 2, 1
Gewinnallianzen	AB/BC/AC	BC	BC	AB/AC	keine	keine

Tab. 1. N-Akteur-Nullsummen-Spiel von ungleich starken Gruppen.

In Koalitionsspielen interessieren vor allem zwei Fragen:¹⁴ Welche Koalitionen werden sich unter gegebenen Bedingungen bilden? Und wie werden Kriegsgewinne unter den Koalitionären verteilt? Tabelle 1¹⁵ zeigt die möglichen Gewinnkoalitionen bei drei ungleich starken Lokalgruppen (A, B, C).¹⁶

Die Zahlen repräsentieren das relative Gewicht jeder Gruppe, d. h. einerseits die relative Stärke (Größe und Geschlossenheit) einer Gruppe, andererseits die potenzielle Beutemenge, die sie für eine siegreiche Gegenkoalition darstellt. Allerdings werden wir sehen, dass die Verhandlungsmacht einer Lokalgruppe gegenüber ihrem Alliierten nicht nur von ihrer relativen Stärke, sondern auch von der jeweils spezifischen Konstellation abhängig ist.

In Fall I mit drei gleich starken Gruppen sind drei Gewinnkoalitionen möglich. In den Fällen V und VI gibt es keine Gewinnkoalitionen von B und C gegen die stärkste Gruppe (A), weil diese in beiden Fällen stärker ist als B und C zusammen. In den Fällen II und III ist jeweils nur eine Gewinnkoalition möglich: Die beiden schwächeren Gruppen (B und C) verbünden sich gegen die stärkste Gruppe (A), wobei die Allianzpartner entweder gleich stark (Fall II) oder ungleich stark (Fall III) sind. Dies führt zu einer unterschiedlichen Bereitschaft für Zugeständnisse und wird die Aufteilung der Beute beeinflussen. Jede Gruppe wird deshalb bestrebt sein, sich mit einer gleich starken oder schwächeren, nicht aber mit einer stärkeren Gruppe zu verbünden, die von der Schwäche ihres Alliierten nach einem Sieg profitieren würde. Von einem schwächeren Alliierten hat man weniger zu befürchten als von einem stärkeren, und gleichzeitig ist die Aussicht auf einen größeren Beuteanteil mit einem schwächeren Allianzpartner besser als mit einem stärkeren. Fall IV ist etwas anders gelagert, denn hier bemühen sich die beiden stärkeren (B und C) um die schwächste Gruppe (A), die als einzige zwei Allianzoptionen hat und sich deshalb in einer guten Verhandlungsposition befindet. Wie die Fälle II und III zeigt auch der Fall IV, dass sich die stärkeren Gruppen oft – und aus unterschiedlichen Gründen – in einer strategisch schlechteren Position befinden, weil die schwächeren Gruppen zusammen stärker sind oder weil die schwächere Gruppe das „Zünglein an der Waage“ zwischen zwei stärkeren Gruppen ist. Diese Logik der Allianzformierung von schwächeren Gruppen gegen die stärkere Gruppe heißt „balancing“.¹⁷ In den Fällen V und VI ist ein solches „balancing“ nicht möglich, weil hier die beiden schwächeren Gruppen (B und C) auch zusammen schwächer sind als die stärkste Gruppe (A). Wenn die Gruppen B und C keine Gewinn- und nicht einmal eine Blockierungskoalition bilden können, die gleich stark ist wie die stärkste Gruppe, wird eine der beiden schwächeren Gruppen sich der stärksten Gruppe anschließen. Sie wird dann zwar eine schwache Position innerhalb der Koalition haben, aber immerhin zur siegreichen Koalition gehören. Dieses Allianzverhalten wird als „band-waggoning“ bezeichnet.¹⁸

Man mag einwenden, dass das N-Akteur-Nullsummen-Spiel reichlich abstrakt ist, doch immerhin beschreibt dieses Modell die Konstellationen der Allianzbildung gegen Feinde in Abhängigkeit von den jeweiligen Kräfteverhältnissen. Ethnographische Beschreibungen von Konfrontation und Allianz lassen sich zudem problemlos als Konstellationen strategischer Interaktion analysieren, wie wir noch sehen werden.¹⁹ Gleichwohl trifft sicher zu, dass die Prozesse der Eskalation und Einhegung von Kriegen mit

14 Rapoport 1976, 215; 221; Scharpf 1991, 286.

15 Vinacke/Arkoff 1957.

16 Eine Gewinnkoalition ist so groß wie nötig, um zu siegen, aber gleichzeitig so klein wie möglich, um die Beutemenge zu maximieren (Barth 1959; Riker 1962).

17 Vgl. Nicholson 1992, 208–220.

18 Nicholson 1992, 208–220.

19 Dies hat als Erster Frederik Barth in seiner Arbeit zu den Swat Pathanen gezeigt (Barth 1959).

Beteiligung von Drittparteien um einiges komplexer sind, als es das spieltheoretische Modell beschreibt, und dies aus mehreren Gründen.

Zum einen können sich die regionalen Kräfteverhältnisse zwischen Lokalgruppen verändern: durch Schwankungen der Gruppengröße als Folge einer Gruppenspaltung, durch Zuzug von befreundeten Verwandtschaftsgruppen oder Zusammenschluss mit anderen Lokalgruppen oder als Resultat von Siegen und Niederlagen (aber auch durch eine ungleiche Wirkung von Epidemien oder einen unterschiedlichen Zugang zu neuen Waffen); Kräfteverhältnisse können sich außerdem verändern durch eine Verschiebung in den Bündnisbeziehungen aufgrund eines Verlustes von Verbündeten oder der Rekrutierung neuer (und überdies durch ungleichen Zugang zu hoch begehrten Handelsgütern, die als Allianzgüter dienen, oder durch Unterstützung seitens externer Akteure).

Zum anderen können sich die Beziehungen sowohl zwischen Feinden als auch zwischen Verbündeten unterschiedlich rasch ändern. Die Stabilität und Volatilität von Feindschafts- sowie von Allianzbeziehungen haben Auswirkungen sowohl auf die Art der Kriegsführung als auch auf die Rolle Dritter und die Dynamik der Konfliktverläufe. Stabilität und Volatilität hängen in hohem Maße von der Bevölkerungsdichte ab bzw. von den räumlichen Distanzen zwischen den Lokalgruppen. Robert L. Carneiro spricht in diesem Zusammenhang von „sozialer Umgrenzung“²⁰. Ist sie hoch, wird ein Dorf von anderen Lokalgruppen in unmittelbarer Nachbarschaft umgeben (kurze Distanzen), ist die soziale Umgrenzung hingegen niedrig, sind die Distanzen zwischen den Lokalgruppen größer, und es gibt freien Raum, wohin sich die Lokalgruppen zurückziehen können.²¹

Eine hohe Bevölkerungsdichte bzw. eine hohe soziale Umgrenzung macht es den Lokalgruppen unmöglich, wegzuziehen und einander auszuweichen.²² Aufgrund der starken sozialen Umgrenzung sind auch Allianzen stabiler, und die gegenseitige Abhängigkeit von Alliierten ist stärker, auch weil die Beziehungen zwischen Feinden ebenfalls dauerhafter sind. Das Misstrauen zwischen Alliierten kann dadurch reduziert werden, dass die Lokalgruppen die Zuverlässigkeit von Alliierten mittels Heiratsbeziehungen und Gabentausch erhöhen. Weil auch Feinde nicht wegziehen und nicht vertrieben werden können und weil Gegner sich meist als Koalitionen einer großen Zahl von Alliierten gegenüberstehen, müssen selbst Feinde einen *modus vivendi* finden. Zudem gibt es in diesen Gesellschaften auch eher Lokalgruppen, die in einem Konflikt vermitteln können.²³

Eine niedrige Bevölkerungsdichte bzw. eine niedrige soziale Umgrenzung ermöglicht es demgegenüber den Lokalgruppen, von einem überlegenen Feind wegzuziehen und in der Nähe von neuen Verbündeten zu siedeln.²⁴ Aber auch zwischen Alliierten werden bald Konflikte entstehen. Weil ein Wegzug von Verbündeten und ein drohender Allianzwechsel aufgrund der schwachen sozialen Umgrenzung jederzeit möglich ist und weil sich deshalb Allianzen selbst durch Heiraten und Gabentausch nicht stabilisieren lassen, ist die Beziehung zwischen Alliierten durch großes Misstrauen und gegenseitige Verdächtigungen gekennzeichnet. Allianzbeziehungen sind deshalb hoch volatil, und aus Alliierten können sehr schnell Feinde werden. In solchen Gesellschaften finden sich kaum Lokalgruppen, die als Vermittler in Konflikten agieren können – es gibt nur Feinde oder Alliierte.²⁵

Die Beziehungen sowohl zwischen Feinden als auch zwischen Alliierten sind überdies immer ambivalent: Feinde bekämpfen sich, sie möchten aber auch verlustreiche Kriege vermeiden; Alliierte unterstützen sich gegenseitig, doch ist diese Unterstützung stets ungewiss. Befassen wir uns zunächst etwas ausführlicher mit den Beziehungen zwischen Alliierten.

20 Carneiro 1970; 1988.

21 Helbling 2021a, 654–666; Vayda 1961.

22 Meggitt 1962, 161 f. zu den Mai Enga; Heider 1997 zu den Dani.

23 Vgl. Rappaport 1968, 122 zu den Maring und Meggitt 1977, 116; 131 zu den Mai Enga.

24 Chagnon 1997 zu den Yanomami; Robarchek/Robarchek 1998 zu den Waorani; Watson 1983 zu den Tairora.

25 Vgl. Watson 1983, 228 zu den Tairora und Chagnon 1997, 185 zu den Yanomami.

Verhandlungsspiele zwischen Alliierten

Die Beziehung zwischen Alliierten lässt sich als Verhandlungsspiel beschreiben: Jeder benötigt den anderen, um zu siegen bzw. nicht zu verlieren, aber keiner will der schwächere Allianzpartner sein und sich übervorteilen lassen. Die Modalitäten der Allianz (Beteiligung an den Kämpfen, Aufteilung der Beute und Kompensationszahlungen) bedürfen der Aushandlung, bei welcher der potenzielle Alliierte nicht allzu stark unter Druck gesetzt werden sollte, weil er kein Arrangement akzeptieren wird, das ihn schlechter stellen würde als ohne (oder in einem anderen) Bündnis. Alliierte misstrauen einander, wobei die gegenseitigen Verdächtigungen von mangelnder Unterstützung bis zu Verrat reichen können, gegenseitiges Misstrauen kann zum Abbruch einer Allianzbeziehung führen. Gabentransaktionen und Heiratsbeziehungen signalisieren dagegen das Interesse an einer Allianz und schaffen Vertrauen. Das gegenseitige Misstrauen muss überwunden werden, denn auch verbündete Gruppen können zu Feinden werden. Es gilt, das Risiko zu vermeiden, dass ein (unverzichtbarer) Allianzpartner abspringt oder sich sogar heimlich mit den Gegnern verbündet und ein Verratsfest plant.²⁶

Grundsätzlich bestimmen relative Stärke (Größe und Geschlossenheit) und die strategische Position (relative Bedrohung durch Dritte und alternative Allianzoptionen) die Kräfteverhältnisse zwischen Alliierten. Jede Gruppe wird von einer (momentanen) Schwäche ihres Bündnispartners profitieren und ihn dazu erpressen, einem ungleichen Frauenaustausch oder asymmetrischen Handel zuzustimmen. Auch zwischen Alliierten ist deshalb die relative militärische Stärke entscheidend. Das ist auch der Grund, weshalb sich jede Gruppe Verbündete sucht, die einerseits schwächer sind, andererseits aber stark genug, um einen gemeinsamen Feind zu besiegen. Da Stärke und Bedrohungslage, Konzessionsbereitschaft und Allianzoptionen der anderen Gruppen oft nicht vollständig bekannt sind, lassen sich die diesbezüglichen Informationen strategisch einsetzen: Informationen werden manipuliert, Gerüchte gestreut und falsche Absichten vorgetäuscht.²⁷

Jede Gruppe wird versuchen, die Konzessionen an ihre Alliierten möglichst niedrig zu halten, ohne jedoch die Alliierten zu verlieren, oder sie sucht alternative Allianzpartner, die weniger fordern bzw. mehr Zugeständnisse machen.²⁸ Wenn ein Allianzpartner viele Feinde hat und in stärkerem Maße auf die Allianz angewiesen ist, kann man sicher sein, dass er keinen Verrat beabsichtigt. Eine stärkere Bedrohung durch Feinde und eine geringere Zahl von Allianzalternativen schwächen eine Gruppe in Bezug auf ihren Alliierten, obwohl dieser kleiner und eigentlich schwächer ist. Eine kleinere, aber weniger bedrohte Gruppe kann sich ohne Angst vor Übervorteilung mit einer stärkeren Gruppe verbünden, wenn diese stärker auf sie angewiesen ist und stärker bedroht wird als umgekehrt. Relative Stärke, alternative Allianzoptionen sowie relative Bedrohung durch Dritte bestimmen somit die Verhandlungsmacht einer Gruppe gegenüber ihrem Alliierten.

Die Kräfteverhältnisse zwischen Alliierten können ausgewogen oder unausgewogen sein.²⁹ Verhandlungsprozesse zwischen Alliierten, die etwa gleich stark, in etwa gleichem Ausmaß bedroht und in gleichem Maße aufeinander angewiesen sind (wie in den Fällen I und II, teilweise auch in Fall III in der Tabelle 1), verlaufen gemäß der Logik eines iterierten Gefangenendilemmas.³⁰ Falls – und so lange – das Interesse an einer Koalition bei beiden Allianzpartnern ausreichend groß ist, wird nach der Logik des Tit-for-Tat kooperiert. Bei verschiedenen Anlässen – bei Tauschhandel oder Gabentausch, gemeinsamen Festen, Heiraten oder

26 Zu Verratsfesten bei den Yanomami Chagnon 1997, 165–170; 189–190; bei den Mai Enga Meggitt 1977, 35; 41; 131; bei den Tairora Watson 1983, 215.

27 Vgl. Biocca 1972, 142–148.

28 Riker 1962, 121.

29 Helbling 2006a, 502–508.

30 Bonhage-Freund/Kurland 1994 zu den Irokesen. – Das iterierte Gefangenendilemma-Spiel (iGD) steht für eine strategische Interaktion zwischen Gruppen, die mehrfach und ohne zeitliche Beschränkung miteinander interagieren. Während sich im einmal gespielten GD-Spiel keine kooperative Strategie durchsetzt, ist in einem iGD die Strategie der bedingten Kooperation die beste Lösung, falls die Akteure ausreichend lang miteinander interagieren wollen oder müssen. Diese Strategie heißt Tit-for-Tat (Wie-du-mir-so-ich-dir): Sie beginnt friedlich (kooperativ) und reagiert dann immer so, wie der Gegenspieler auf den eignen Spielzug reagiert hat (Axelrod 1987; Helbling 2006a, 464–477; 2021a, 322–327).

gemeinsamen Kriegszügen – wird die Zuverlässigkeit und Aufrichtigkeit der Allianzpartner getestet, ihre Stärken und Schwächen sowie ihre Konzessionsbereitschaft werden ausgelotet. Die Interaktion zwischen Verbündeten ist meist von Misstrauen und Provokationen, Einschüchterungs- und Übervorteilungsversuchen geprägt und wird von Drohungen, Versprechungen und Zugeständnissen begleitet. Es herrscht beiderseitige Ungewissheit darüber, wie stark der jeweils andere an einer Weiterführung der Allianz überhaupt interessiert ist. Konflikte und Spannungen zwischen Alliierten können jederzeit in offene Feindschaft ausarten. Aus diesen Gründen muss stets der Eindruck von Schwäche, auch gegenüber Verbündeten, vermieden werden: Keine Lokalgruppe will in den Augen der anderen als diejenige gelten, die stärker auf die andere angewiesen ist. Die Männer einer Lokalgruppe geben sich deshalb entsprechend unerschrocken und provokant, woraus selbst wieder Konflikte entstehen können, denn die Alliierten werden sich ihrerseits vorsorglich aggressiv verhalten. Die Konflikte, die in Gesellschaften vom Typ Waorani/Yanomami heftiger und schärfer ausfallen als in solchen vom Typ Maring/Enga/Dani, führen so lange nicht zu einem Bruch der Allianz, wie die beiden Bündnispartner ausreichend aneinander interessiert sind, d. h. sie sich mehr von ihrer Allianz als von einem Alleingang respektive von einer alternativen Allianz versprechen.

Sind die beiden Alliierten unterschiedlich stark und in ungleichem Maße bedroht und aufeinander angewiesen (wie in den Fällen III und vor allem V und VI in der Tabelle 1), wird der besser gestellte Allianzpartner von seinem Verbündeten profitieren. Die stärkere Gruppe kann ihren Verbündeten beispielsweise zu einem ungleichen Frauentausch nötigen; die schwächere Gruppe muss sich dies gefallen lassen, da für sie eine vernichtende Niederlage gegen einen übermächtigen Feind einen noch größeren Nachteil bedeuten würde.³¹ In diesem Fall ist die schwächere Lokalgruppe in erheblichem Ausmaß vom stärkeren Allianzpartner abhängig, der die Konditionen und Modalitäten der Allianz, vor allem im Gaben- und Frauentausch, diktieren kann, wie das folgende Beispiel bei den Yanomami zeigt: Bisaasi-teri, eine Yanomami-Lokalgruppe, hatte in den 1940er-Jahren begonnen, Tauschbeziehungen mit Iwahikoroba-teri aufzunehmen, die allerdings mit Möwaraoba-teri, den Feinden der Bisaasi-teri, freundschaftliche Beziehungen unterhielten. Die Möwaraoba-teri überredeten die Iwahikoroba-teri zu einem Verratsfest (*nomohoni*) gegen die Bisaasi-teri, das im Jahre 1951 stattfand und dem 14 Männer und sieben Frauen zum Opfer fielen. Die Überlebenden aus Bisaasi-teri fanden in Mahekodo-teri Zuflucht, wo sie zur Verstärkung gegen feindliche Attacken umliegender Dörfer hoch willkommen waren. Mahekodo-teri war die stärkste Lokalgruppe in der Region, doch ihre Feinde hatten sich gemäß der Logik des „balancing“ gegen sie verbündet: Die Hayata-teri, Shipariweteri, Komishibuwe-teri und Iyewei-teri attackierten von Norden her, die Shamatari aus dem Süden. Zwar bewahrte die Bedrohungslage, in der sich auch Mahekodo-teri befand, die Bisaasi-teri vor einem völligen Dominiertwerden durch ihren stärkeren Alliierten, doch war diese Allianzbeziehung gleichwohl stark asymmetrisch und folgte der Logik des „band-waggoning“. Die geschwächten Bisaasi-teri wurden von ihren Verbündeten eingeschüchtert und mussten ihnen zahlreiche Frauen im heiratsfähigen Alter abtreten, während die Mahekodo-teri ihnen lediglich noch ungeborene Mädchen als Ehefrauen in Aussicht stellten. Deshalb begannen die Bisaasi-teri bald, anderswo neue Felder anzulegen, um wieder unabhängig zu werden. Nach einem Jahr in Mahekodo-teri zogen die Bisaasi-teri weg und in die Nähe der Paruritawä-teri, mit denen sie eine symmetrischere Allianzbeziehung gegen ihre alten Feinde, die Möwaraoba-teri eingingen.³²

Allianz und Gabentausch

In den komplexen Aushandlungsprozessen zwischen Alliierten spielt der Gabentausch eine entscheidende Rolle. Er findet fast immer – mit Ausnahme von Fällen, in denen Heiratsbeziehungen auch mit Familien

31 Eine schwache Gruppe wird sich nach der Logik des Feigling-Spiels verhalten, weil die Nachteile einer Nicht-Allianz (ihre sichere Niederlage) größer sind als die möglichen Nachteile selbst einer asymmetrischen Allianz (Übervorteilung durch Verbündete). In dieser Form der strategischen Interaktion besteht zwar auch ein Anreiz zur Konfrontationsstrategie, doch ist die beiderseitige Konfrontation schlechter als ein einseitiges Nachgeben. Die stärkere Gruppe wiederum wird sich gemäß der Logik des iterierten Gefangenendilemma-Spiels verhalten und eine kooperative Tit-for-Tat-Strategie wählen; sie wird die Allianz so lange nicht brechen, wie ihr diese asymmetrische Allianzbeziehung Vorteile bringt (ungleicher Frauentausch, Unterstützung durch schwächeren Partner im Krieg gegen Dritte; siehe Helbling 2006a, 499–521).

32 Chagnon 1997, 165–170; Ferguson 1995, 251–257.

aus feindlichen Lokalgruppen eingegangen werden, wie etwa bei den Mai Enga – zwischen alliierten Lokalgruppen statt. Gabentausch kann als Medium betrachtet werden, in dem die Modalitäten einer Allianzbeziehung ausgehandelt und durch welches Informationen über die Absichten, die Stärke und die alternativen Optionen der Verbündeten ermittelt und signalisiert werden. Mit der Menge und Qualität der übergebenen und erwiderten Gaben – im Hochland von Neuguinea vor allem Schweine, Federn- und Muschelschmuck – wird das wechselseitige Interesse an der Allianz zum Ausdruck gebracht. Eine Gabe dient als Pfand für die Aufrichtigkeit der Absicht, eine Allianzbeziehung aufzunehmen und weiterführen zu wollen. Je höher dieses Pfand ist, desto stärker ist die dokumentierte Bereitschaft hierzu: Weil Gaben teuer herzustellen bzw. zu beschaffen sind, bekundet der Geber durch diese hohe politische Investition auch den hohen Wert, den er einer Allianz mit dem Empfänger beimisst. Gabentausch dient also vor allen Dingen der Bekundung und Bestätigung eines wechselseitigen Allianzinteresses.³³

Die Größe eines Allianzfestes, anlässlich dessen Gaben ausgetauscht werden, sowie die Anzahl der Alliierten, die am Fest teilnehmen, geben Aufschluss über das Maß ihrer Unterstützung. Ein gelungenes Allianzfest ist gleichzeitig eine Machtdemonstration an die Adresse der Feinde und ein Signal der eigenen Verhandlungsmacht an die Bündnispartner. Die Allianzfestfeindlicher Gruppen wiederum liefern Informationen über die Stärke der Gegenseite und die Unterstützungsbereitschaft ihrer Verbündeten.³⁴

Dennoch bleibt eine gewisse Unsicherheit bezüglich des Allianzinteresses der anderen Gruppe zwischen dem Empfangen und dem Erwidern von Gaben bestehen: Misstrauen und die Furcht vor Übervorteilung und Täuschung bedrohen das Weiterbestehen einer Allianz. Wie lässt sich dieses Problem lösen? Eine wichtige Rolle spielt die Beobachtung und Beurteilung des realen Verhaltens der Alliierten, d. h. ob sie sich tatsächlich kooperativ oder eher konfrontativ und provokativ verhalten (Ausmaß der Unterstützung in Kriegen, kontinuierliche Erwidern der Gaben in ausreichender Höhe, einvernehmliche Beilegung von allfälligen Konflikten). Eine wichtige Rolle spielt – wie bereits erwähnt – die Einschätzung, ob die andere Gruppe in gleichem Maße auf die Allianz angewiesen ist. Von der Verlässlichkeit eines Allianzpartners kann eher ausgegangen werden, wenn dieser keine attraktiveren Allianzalternativen hat und von gemeinsamen Feinden ebenso stark bedroht wird. Auch hier spielt der Dritte – in diesem Fall: der gemeinsame Feind – eine entscheidende Rolle. Umgekehrt muss man (potenzielle) Alliierte, die mehrere Bündnisoptionen haben und weniger stark von gemeinsamen Feinden bedroht sind, durch großzügige Gabentransaktionen für sich gewinnen, die deshalb oft ein inflationäres Ausmaß annehmen.³⁵ Die wichtigste Bedingung für das konfliktfreie Durchführen eines Gabentausches ist letztlich das gemeinsame Interesse zweier Lokalgruppen an einer Allianz gegen gemeinsame Feinde.

Allianzbeziehungen bleiben konfliktträchtig, von Misstrauen und gegenseitigen Verdächtigungen geprägt. Im zeremoniellen Gabentausch geht es nicht nur um das Signalisieren des gegenseitigen Interesses, sondern auch um die Demonstration der relativen Stärke gegenüber einem Allianzpartner: Mit Übervorteilungsversuchen und Provokationen wie der verzögerten Erwidern von Gaben, einer geringeren Qualität und Menge von Gaben oder durch exzessives Feilschen demonstriert man Stärke und signalisiert dem Verbündeten, dass man weniger auf ihn angewiesen ist als umgekehrt. Seine Reaktion gibt dann Aufschluss über das Ausmaß seines Allianzinteresses, seiner Bereitschaft zu Zugeständnissen, die Attraktivität von alternativen Optionen sowie die Stärke und Entschlossenheit des Alliierten.³⁶ Das ist auch der Grund, weshalb der Gabentausch oft Konflikte verursacht, die letztlich zum Bruch einer Allianz führen können, wie das folgende Beispiel zeigt: In den 1950er-Jahren kämpften Fungai und Murmbugai, zwei Maring-Dörfer, gegen Korama. Ein Streit im Zusammenhang mit Gabentausch bzw. um die Höhe von Kompensationsgaben für die im vorherigen Krieg erlittenen Verluste führte zum Allianzwechsel von

33 Görlich 1992, 267–275; Helbling 2021a, 199–262.

34 Rappaport 1968, 195 f. zu den Maring; Heider 1997, 68; 75 zu den Dani.

35 Peoples 1982, 299.

36 Görlich 1992, 96; 279–284; Wiessner 2002.

Fungai, das sich Korama anschloss und nun zusammen mit dem neuen Verbündeten gegen Murmbugai, ihren früheren Verbündeten, einen Krieg führte, der mit der Niederlage von Murmbugai endete.³⁷

Nicht nur Beziehungen zwischen Alliierten, sondern auch zwischen Feinden sind ambivalent: Zwar bekämpfen sich Feinde, sie möchten aber auch verlustreiche Kriege vermeiden.

Eskalation und Deeskalation von tribalen Kriegen

Überraschungsattacken und uneingeschränkte Schlachten mit Einsatz von Nahkampfwaffen stehen für die höchste Eskalationsstufe, die auf die Vernichtung oder Vertreibung des Gegners abzielen. Hierbei entstehen die meisten Verluste an Menschenleben, und es gibt kaum Möglichkeiten zu Waffenstillstand und Friedensschluss.³⁸ Andere Formen der Kollektivgewalt wie regulierte Schlachten oder kleinere Scharmützel bieten hingegen Raum für Deeskalation und für Verhandlungen, wobei die (eingeschränkte) Kollektivgewalt selbst Teil des Verhandlungsprozesses ist.³⁹

Die Art der Kriegsführung hat somit einen beträchtlichen Einfluss auf die Konfliktodynamik. Zwei unterschiedliche Formen der Kriegsführung lassen sich identifizieren: Beim Typ Yanomami/Waorani wird Krieg ausschließlich in Form von Überraschungsattacken und Hinterhalten ausgetragen, beim Typ Mai Enga/Dani/Maring dominieren regulierte und uneingeschränkte Schlachten.⁴⁰ Diesen Unterschieden in der Kriegsführung korrespondieren unterschiedliche Bevölkerungsdichten: Zwar ist jede Lokalgruppe sowohl von Feinden als auch von Verbündeten umgeben, doch sind die Distanzen zwischen benachbarten Lokalgruppen ungleich groß. Im dicht besiedelten Zentralen und Westlichen Hochland von Neuguinea werden Kriege meist in Form von Schlachten ausgetragen, weil die Dörfer in Sichtweite voneinander liegen und deshalb Überraschungsangriffe kaum möglich sind. In den geringer besiedelten und dichter bewaldeten Gebieten in Teilen Amazoniens liegen die Dörfer weiter voneinander entfernt. Deshalb sind hier Überraschungsangriffe und Hinterhalte – meist ohne Alliierte – die übliche Art der Kriegsführung, und es werden keine regulierten Schlachten ausgetragen.⁴¹

Die Bevölkerungsdichte bzw. der Grad der sozialen Umgrenzung hat auch direktere Auswirkungen auf die Konfliktodynamik und auf die Rolle von Dritten. Dies soll im Folgenden anhand der beiden Typen Yanomami/Waorani und Maring/Enga/Dani etwas ausführlicher erörtert werden.

In Gesellschaften wie den Yanomami und den Waorani ist die Unsicherheit bezüglich der tatsächlichen Kräfteverhältnisse zwischen Feinden erheblich größer als bei den Maring, Enga und Dani, weil hier keine Möglichkeit besteht, sich während der Allianzeste und der regulierten Kämpfe ein Bild von der Stärke des Gegners zu machen. Feindseligkeiten werden ausschließlich in Form von Überfällen und Hinterhalten ausgetragen, die aufgrund des taktischen Überraschungsmoments eine allfällige Unterlegenheit kompensieren können. Es findet keine langsame und jederzeit zu unterbrechende Steigerung der Feindseligkeiten statt wie bei den Maring, Mai Enga und Dani, sondern eine jähe Eskalation der bewaffneten Auseinandersetzungen. Man hofft, durch Überraschungsangriffe (angeblich) unmittelbar bevorstehenden Attacken des Feindes zuvorzukommen. Deeskalierend wirkt allein die Furcht der Krieger, bei einem Angriff den Kürzeren zu

37 Vayda 1976, 20. – Ein weiteres Beispiel, diesmal von den Dani im Baliem-Tal: Wetekluwe, der Bigman der Wilihiman-Walalua-Konföderation (Koalition) hatte 1963 Gutelu, den Bigman der gesamten Gutelu-Allianz, zu der auch die Wilihiman-Konföderation gehörte, anlässlich eines Schweinefestes herausgefordert. Als sich die Beziehungen zwischen den nachfolgenden Bigmen – Umue und Mabel – weiter verschlechterten, brach 1966 ein Krieg zwischen den Wilihiman-Walalua und Gosi-Alua einerseits und den anderen Konföderationen der Gutelu-Allianz aus, der 120 Todesopfer forderte. Zudem wurden Häuser und Ställe, Wachttürme und Felder zerstört und Schweine gestohlen. Die Wilihiman-Walalua und Gosi-Alua verließen daraufhin die Gutelu-Allianz und schlossen sich (wieder) der Widaia-Allianz an, zu der sie bereits früher einmal gehört hatten (vgl. Heider 1970, 105–107; 310–313; 1997, 95–114; Roscoe 2011; Helbling 2015).

38 Chagnon 1997 zu den Yanomami; Robarchek/Robarchek 1998 zu den Waorani.

39 Rappaport 1968 und Vayda 1976 zu den Maring; Meggitt 1977 und Wiessner/Tumu 1998 zu den Mai Enga; Heider 1970; 1997 zu den Dugum Dani.

40 Zu Formen der Kriegsführung Keeley 1996, 59–62.

41 Harner 1975, 132 f.; Sillitoe 1978, 259; Feil 1987, 66–73.

ziehen, weshalb Kriegszüge nicht selten auf dem Weg ins gegnerische Dorf frühzeitig abgebrochen werden und die Kriegertruppe unverrichteter Dinge wieder zurückkehrt.⁴²

Das Vertreiben von Gegnern durch angedrohte oder angewendete Waffengewalt bzw. das Flüchten vor einem überlegenen Gegner ist die übliche Modalität der Beendigung eines Krieges in diesen Gesellschaften.⁴³ Man zieht weg von Feinden in die Nähe eines Alliierten oder man sucht nach einer Niederlage Zuflucht in einem befreundeten Dorf wie im Falle der Bisaasi-teri bei den Mahekodo-teri.⁴⁴ Je geringer die Bevölkerungsdichte ist, desto leichter ist es also, von einem überlegenen Feind weg und in die Nähe eines Verbündeten zu ziehen. Doch mit zunehmender räumlicher Nähe und der daraus resultierenden Intensivierung der Interaktion zwischen verbündeten Lokalgruppen werden sich auch die Konflikte zwischen ihnen verschärfen, eben weil auch Verbündete jederzeit wegziehen können und deshalb nicht unter dem Druck stehen, Konflikte friedlich beizulegen. Dies gilt umso mehr, als ihre Beziehungen nicht durch Gabentausch und Heiratsbeziehungen stabilisiert werden. Die Beziehungen zwischen Alliierten sind deshalb volatil: Alliierte misstrauen einander, und weil beide einander verdächtigen, die Allianz brechen zu wollen, einen Bündniswechsel zu planen oder bereits heimlich vollzogen zu haben, werden beide versuchen, dem anderen zuvorzukommen.⁴⁵ Deshalb werden aus Verbündeten sehr oft Feinde, wie auch das Beispiel der Bisaasi-teri und den Iwahikoroba-teri gezeigt hat.

In Gesellschaften wie den Maring, Mai Enga und Dani verhindern höhere Bevölkerungsdichten (und eine intensivere Form der Landwirtschaft und Schweinehaltung), dass Lokalgruppen von einer benachbarten Feindgruppe wegziehen können.⁴⁶ Die militärische Bedrohung ist jedoch umso größer, je näher verfeindete Dörfer liegen. Gleichzeitig gilt aber auch: Je näher die verbündeten Gruppen einander räumlich sind, desto größer ist ihre Zuverlässigkeit, da auch sie keine Möglichkeit haben, wegzuziehen. Aufgrund dieser hohen sozialen Umgrenzung sind Bündnisse stabiler, weil die gegenseitige Abhängigkeit der Verbündeten stärker ist. Es kann zwar auch zwischen Verbündeten zu Konflikten kommen, weil aber Wegzug keine Option ist, haben sie einen starken Anreiz, ihre Streitigkeiten friedlich beizulegen, zumal Gabentausch und Heiratsbeziehungen das zwischen ihnen bestehende Misstrauen verringern. Gleichwohl ist die vollständige Unterstützung durch Verbündete im Kriegsfall nie sicher.

Aber nicht nur Allianzen, sondern auch Feindschaften sind stabiler oder dauerhafter, weil auch Feinde nicht wegziehen können. Deshalb weisen Feindschaften hier eine andere Dynamik auf als bei den Yanomami und Waorani. Bei den Maring und Mai Enga beginnen Feindseligkeiten zwischen Lokalgruppen oft mit gewalttätigen Provokationen einiger junger Männer oder mit Scharmützeln kleinerer Gruppen von Kriegerern. Diese Konflikte können entweder beigelegt werden oder die beiden Kontrahenten dazu veranlassen, einen formellen Krieg in Form einer regulierten Schlacht zu vereinbaren.⁴⁷ Bei den Dani finden sich einige Hundert Männer auf dem Schlachtfeld ein, wobei allerdings immer nur einige Dutzend jüngere Männer auf jeder Seite aktiv an den Kämpfen beteiligt sind, während sich die älteren Männer im Hintergrund halten.⁴⁸ In diesen regulierten Kämpfen lotet jede Partei die Kampfbereitschaft und Stärke der jeweils anderen aus und demonstriert ihre eigene Stärke und Entschlossenheit zum Kampf, um den Feind von einer Eskalation abzuschrecken.⁴⁹ Es werden nur Distanzwaffen (Pfeilbogen, allenfalls Speere) eingesetzt, die kaum Todesopfer fordern. Die Eskalation zu ernsthaften Kämpfen ist allerdings jederzeit möglich, wenn eine der Parteien nicht auf dem Schlachtfeld erscheint oder wenn der Gegner dadurch die Oberhand gewinnt, dass sich Alliierte der Gegenseite zurückgezogen haben. In diesem Fall wird die stärkere Partei umgehend zu einem Vernichtungskrieg ansetzen, der weitaus mehr Todesopfer fordert, weil nun auch Nahkampfwaffen (wie Lanzen, Äxte, Langmesser und Keulen) verwendet werden. Es werden möglichst viele Feinde getötet

42 Chagnon 1996, 221 zu den Yanomami.

43 Ferguson 1995, 227–242 zu den Yanomami; Helbling 2021c zu den Waorani; Helbling 2010.

44 Ferguson 1995, 193 f.; 221; 259; 296 zu den Yanomami; Man 1982, 18–20 und Patzelt 1992, 158 zu den Waorani.

45 Vgl. Chagnon 1997, 160 f. zu den Yanomami; Watson 1983, 210; 214 f. zu den Tairora; Helbling 2006a, 555–559.

46 Meggitt 1962, 161 f. zu den Mai Enga.

47 Rappaport 1968, 119–124 zu den Maring; Meggitt 1977, 12–15 zu den Mai Enga.

48 Heider 1997, 100 f.

49 Rappaport 1968, 15 zu den Maring.

und die Fliehenden verfolgt; das feindliche Dorf wird zerstört, Häuser und Felder werden verwüstet und Wertgegenstände gestohlen.⁵⁰

Mögliches Resultat nach einigen solcher regulierten Schlachten kann aber auch die Beendigung eines Krieges sein. Haben sich beide Kriegsparteien nämlich als etwa gleich stark erwiesen, weil beide Seiten eine ausreichende Anzahl Alliierten mobilisieren und bei der Stange halten konnten, wird keine der beiden Koalitionen die Kampfhandlungen eskalieren wollen. In einer solchen Pattsituation beschränken sich die regulierten Schlachten auf eine Demonstration der Kriegsentslossenheit, auf sporadischen Pfeilbeschuss und auf einen Austausch gegenseitiger Beleidigungen. Oft wird in solchen Fällen ein Waffenstillstandsabkommen vereinbart; Kompensationszahlungen werden geleistet, mindestens an die jeweiligen Alliierten, deren weitere Unterstützung man sich dadurch sichern will.⁵¹ Bei den Mai Enga werden zum Ausgleich der Opferbilanz sogar die Feinde kompensiert.⁵²

An der Modalität des eingeschränkten Krieges in Form regulierter Schlachten zeigt sich eine minimale Interessengemeinsamkeit selbst zwischen Feinden – sei es nur das Interesse jeder Kriegspartei, nicht massiv geschädigt oder sogar ausgelöscht zu werden: Bereits das Übereinkommen der Kontrahenten, den Krieg nicht als Überraschungsangriff und in Form von Hinterhalten, sondern als „regulierten Kampf“ mit Kriegserklärung auszutragen, bei welchem Zeitpunkt und Kampfplatz vereinbart werden (Maring, Mai Enga und Dani), zeugt von einer erfolgreichen Einhegung des Krieges. Dieselbe Wirkung haben Einschränkungen hinsichtlich der einsetzbaren Waffen – nur Distanzwaffen⁵³ – oder der Art ihres Einsatzes – keine Pfeilvolleys, die zu mehr Verlusten führen würden.⁵⁴ Diese Regulierungen des Krieges, wie sie bei den Mai Enga, Maring und Dani, kaum jedoch bei den Waorani und Yanomami zu beobachten sind, können als Konventionen interpretiert werden, bei deren Befolgung beide Kontrahenten durch Reduktion der Verluste gewinnen. In einigen Fällen akzeptieren die Kontrahenten die Vermittlung durch einen neutralen Dritten, d. h. einer nicht in den Krieg involvierten Lokalgruppe mit gleich nahen Beziehungen zu den beiden Kriegsparteien.⁵⁵

Trotz des Nullsummen-Charakters der Interaktion zwischen Feinden, bei der es um Über- oder Unterlegenheit, Sieg oder Niederlage sowie um Gewinn oder Verlust geht, findet also eine Einschränkung der Kriegsführung statt. Man signalisiert Kriegsbereitschaft und Stärke, möchte den Krieg aber vermeiden, denn dieser wäre selbst für den Sieger mit empfindlichen Verlusten verbunden. Allerdings unterliegt auch diese eingeschränkte Form des Krieges weiterhin der Konfliktodynamik des permanenten Kriegszustandes in tribalen Gesellschaften, in denen zwar nicht permanent Krieg geführt wird, aber jederzeit Kriege ausbrechen können.⁵⁶ Gewinnt eine der Parteien die Oberhand, wird sie umgehend den Pfad der Deeskalation verlassen: Die Kämpfe intensivieren sich wieder und lassen sich kaum mehr beschränken – es genügt eine Partei, um den Kampf zu eskalieren, aber es braucht beide, um ihn zu deeskalieren und beizulegen. Das Kräftegleichgewicht kann sich nämlich schnell ändern, hauptsächlich aufgrund einer unterschiedlich erfolgreichen Allianzpolitik. Kurzfristig kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass Alliierte nicht oder zu spät auf dem Schlachtfeld eintreffen. Sobald sich eine der Gruppen als die schwächere herausstellt, wird die überlegene Gruppe versuchen, ihren Gegner zu vertreiben oder sogar vernichtend zu schlagen.⁵⁷

Auch hier spielen also die Alliierten als Drittpartei eine wichtige Rolle. Wenn Alliierte abspringen, wird der Gegner den Krieg eskalieren, mit fatalen Folgen, wie im folgenden Fall bei den Maring: In zwei

50 Rappaport 1968, 124–142 und Vayda 1976, 15–18 zu den Maring; Meggitt 1977, 82; 104 zu den Mai Enga; Heider 1997, 107 f. zu den Dani.

51 Rappaport 1968, 15; 193–197 zu den Maring.

52 Meggitt 1974, 171; 189; 200.

53 Vayda 1976, 15–17 zu den Maring.

54 Heider 1997, 100–107 zu den Dani. – Man verzichtet zudem auf die Verstümmelung von getöteten Feinden, mindestens wenn sie aus verwandten Klanen stammen (Meggitt 1977, 36; 105 und Wiessner/Tumu 1998, 270 zu den Mai Enga), auf Kannibalismus bei Gegnern, die man kennt (Koch 1970, 47 zu den Yali), und man verzichtet auf Kopfgagd in Kriegen gegen Lokalgruppen derselben Flussgruppierung (Vayda 1976, 210 zu den Iban).

55 Rappaport 1968, 122 zu den Maring.

56 Sahlins 1968; Helbling 2006a; 2006b; 2019.

57 Vgl. Vayda 1976, 218–220; 226 f. zu den Maring.

parallelen Kriegen kämpften Manga und Tukumenga gegen Yomban gleichzeitig wie Kauwatyi gegen Manamban. Kauwatyi überredete Tukumenga, sich ihnen anzuschließen und dafür nach dem Sieg einen Teil des Territoriums der Manamban zu erhalten. Tukumenga akzeptierte das Angebot und wechselte mit dem Allianzpartner auch den Kriegsschauplatz: Manga verlor – nun ohne Unterstützung der Tukumenga – den Krieg gegen Yomban, während Kauwatyi und Tukumenga gemeinsam Manamban besiegten.⁵⁸ Meist jedoch ändert sich die Unterstützung der Verbündeten nicht sprunghaft; vielmehr erscheinen zu jeder Konfrontation auf dem Schlachtfeld immer weniger Männer aus den verbündeten Dörfern.⁵⁹ Wenn sich die Hinweise auf eine schwindende Unterstützung durch Alliierte mehren – und das je länger ein Krieg dauert und auf beiden Seiten –, neigen die Parteien eher dazu, die Feindseligkeiten zu beenden, bevor die gegnerische Seite dominiert und den Krieg gewinnt.

Ein Waffenstillstand geht mit Kompensationszahlungen an die Alliierten für deren Verluste einher.⁶⁰ Meist entspricht die Kompensation für einen Toten der Höhe einer Brautpreiszahlung, bei den Mai Enga sind das rund 40 Schweine.⁶¹ Die Höhe der zu entrichtenden Kompensationszahlungen an Alliierte ist ein weiterer Grund, das Kriegsgeschehen nicht aus dem Ruder laufen zu lassen. Umgekehrt verhindert die Weigerung, Alliierte für Verluste zu kompensieren, nicht selten einen Waffenstillstand.⁶² Nach Beendigung des Krieges werden die Kontrahenten versuchen, Zeit zu gewinnen, um wieder zu erstarben. Ein solcher Zustand relativen Friedens ist aber immer nur Ausdruck eines momentanen Kräftegleichgewichts. Perioden des Friedens können zwar relativ lange dauern, doch werden sie immer wieder durch eine neue Phase des Krieges beendet.⁶³

Fazit

Nur bestimmte Konfigurationen von Dritten haben uns hier beschäftigt: der Dritte als Feind und als Alliiertes in tribalen Gesellschaften. In beiden Fällen sind die Dritten weder neutral noch indifferent, sondern eigeninteressiert und parteiisch. Und in beiden Fällen handelt es sich um triadische Beziehungen zwischen horizontal gleichgestellten Lokalgruppen, die von keiner Zentralinstanz kontrolliert werden. Wie wir gesehen haben, unterscheiden sich die Kriegsdynamik, die Art der Kriegsführung und die Rolle Dritter (als Alliierte oder Feinde) in den beiden Kategorien von Gesellschaften markant voneinander. In Gesellschaften vom Typ Maring/Enga/Dani muss selbst mit Gegnern ein *modus vivendi* gesucht werden, wozu auch die regulierten Schlachten gehören. Nach einem Krieg, den keine Seite zu gewinnen erwarten kann, wird zudem ein Waffenstillstand geschlossen, bei dem nicht selten sogar die Feinde kompensiert werden. Weil nicht nur die Feinde, sondern auch die Alliierten nicht wegziehen können, schließen sich diese zu großen Koalitionen zusammen, was oft zu einer Patt-Situation führt. Obwohl durch Heiratsbeziehungen und Gabentausch gestärkt, korrodiert die Unterstützung von Alliierten meist mit zunehmender Dauer eines Krieges, was entweder die überlegene Kriegspartei zu einer Verschärfung der Kampfhandlungen motiviert oder aber beide Kriegsparteien zu einem Waffenstillstand veranlasst.

In Gesellschaften vom Typ Waorani/Yanomami versucht hingegen jede Lokalgruppe, den Feind mit Überraschungsattacken und Hinterhalten zu dezimieren. Die bewaffneten Auseinandersetzungen kommen dadurch zum Stillstand, dass die schwächere Gruppe wegzieht und die Distanzen zwischen den feindlichen Lokalgruppen zu groß werden, als dass sie noch weiter Krieg gegeneinander führen könnten. Gleichzeitig zieht man in die Nähe von Alliierten, zwischen denen es mit der Zeit wiederum verstärkt zu Konflikten kommt. Da auch Alliierte, deren Beziehungen nicht durch Heiratsbeziehungen und Gabentausch stabilisiert werden, jederzeit wegziehen können, sind die Beziehungen zwischen ihnen volatil. Das Misstrauen und der

58 Vayda 1976, 21 f.

59 Meggitt 1977, 82 zu den Mai Enga.

60 Vayda 1976 zu den Maring.

61 Meggitt 1977, 139.

62 Koch 1974b, 15 zu den Yali.

63 Rappaport 1968, 14; 156 zu den Maring; Meggitt 1974, 176 zu den Mai Enga.

Verdacht, der Verbündete plane einen Allianzbruch oder sogar ein Verratsfest, führt dann zum voraussehlenden Bruch der Allianz, und aus Alliierten werden Feinde.

In diesem Beitrag wurden nur direkt und unmittelbar beteiligte Dritte – entweder als Feinde oder als Alliierte in bewaffneten Auseinandersetzungen – behandelt. Damit ist allerdings das analytische Potenzial der Konfiguration von Dritten nicht ausgeschöpft. So etwa können bei Konflikten zwischen Faktionen innerhalb einer Lokalgruppe neutrale Dorfbewohner vermitteln, oder eine der Faktionen kann durch Aufnahme einer befreundeten Verwandtschaftsgruppe im Dorf die Oberhand gewinnen. Ein weiteres Beispiel, das hier ebenfalls nicht thematisiert werden konnte, ist die Abschreckungsreputation von Lokalgruppen und ihrer Kriegsanführer, die signalisieren, sich nichts gefallen zu lassen, sondern auf die kleinste Provokation „ohne Rücksicht auf Verluste“ zurückzuschlagen – eine Botschaft, die sich nicht nur an aktuelle Feinde richtet, sondern auch an unbeteiligte Lokalgruppen in der Region.

Literatur

- AXELROD 1987: R. Axelrod, *Die Evolution der Kooperation* (München: Oldenbourg 1987).
- BARTH 1959: F. Barth, *Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 89, 1959, 5–22.
- BIOCCA 1972: E. Biocca, *Yanoama* (Frankfurt am Main: Ullstein 1972).
- BONHAGE-FREUND/KURLAND 1994: M. Bonhage-Freund/J. Kurland, *Tit-for-tat among the Iroquois: A Game Theoretic Perspective on Inter-tribal Political Organization*. *Journal of Anthropological Archaeology* 13, 1994, 278–305.
- CARNEIRO 1970: R. Carneiro, *A Theory of the Origin of the State*. *Science* 169, 1970, 733–738.
- CARNEIRO 1988: R. Carneiro, *The Circumscription Theory. Challenge and Response*. *American Behavioral Scientist* 31, 1988, 497–511.
- CHAGNON 1996: N. Chagnon, *Chronic Problems in Understanding Tribal Violence and Warfare*. In: G. Bock/J. Goode (Hrsg.), *Genetics of Criminal and Antisocial Behaviour* (Chichester: Wiley 1996) 202–232.
- CHAGNON 1997: N. Chagnon, *Yanomamö* (New York: Holt, Rinehart & Winston 1997).
- FEIL 1987: D. Feil, *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies* (Cambridge: Cambridge University Press 1987).
- FERGUSON 1995: B. Ferguson, *Yanomami Warfare. A Political History* (Santa Fe: School of American Research Press 1995).
- FISCHER 2014: J. Fischer, *Die Triade. Gründungsszene der Simmelschen Soziologie*. In: S. Farzin/H. Laux (Hrsg.), *Gründungsszenen soziologischer Theorie* (Wiesbaden: Springer 2014) 54–66.
- FRY 2006: D. Fry, *The Human Potential for Peace. An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- GÖRLICH 1992: J. Görlich, *Tausch als rationales Handeln. Zeremonieller Gabentausch und Tauschhandel im Hochland von Papua-Neuguinea*. *Kölner Ethnologische Studien* 19 (Berlin: Reimer 1992).
- HALLPIKE 1973: Ch. Hallpike, *Functionalist Interpretation of Primitive Warfare*. *Man* 8, 1973, 451–470.
- HARNER 1975: M. Harner, *Scarcity, the Factors of Production, and Social Evolution*. In: S. Polgar (Hrsg.), *Population, Ecology and Social Evolution* (The Hague: Mouton 1975) 123–138.
- HEIDER 1970: K. Heider, *The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea* (Chicago: Aldine Publishing 1970).
- HEIDER 1997: K. Heider, *Grand Valley Dani. Peaceful Warriors²* (New York: Holt, Rinehart, Winston 1997).
- HELBLING 2006a: J. Helbling, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006).
- HELBLING 2006b: J. Helbling, *War in Societies without Central Power: The State of the Art*. In: T. Otto/H. Thrane/H. Vandkilde (Hrsg.), *Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2006) 113–140.
- HELBLING 2010: J. Helbling, *The Tactical Use of Cruelty in Tribal Warfare*. In: T. von Trotha/J. Rösel (Hrsg.), *On Cruelty* (Köln: Kösel 2010) 149–173.
- HELBLING 2012: J. Helbling, *Tribale Kriege und expandierende Staaten*. In: D. Walter/B. Kundrus (Hrsg.), *Waffen Wissen Wandel: Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten* (Hamburg: Hamburger Edition 2012) 50–72.

- HELBLING 2015: J. Helbling, Krieg und Allianz bei den Dani in West-Papua. In: H. Meller/M. Scheffzik (Hrsg.), *Krieg: Eine archäologische Spurensuche* (Stuttgart: Theiss 2015) 421–424.
- HELBLING 2019: J. Helbling, Kriege und Allianzen zwischen Dörfern. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Studien* (Frankfurt am Main: Campus 2019) 167–195.
- HELBLING 2021a: J. Helbling, *Neue Politische Ökonomie einfacher Gesellschaften* (Wiesbaden: Springer 2021).
- HELBLING 2021b: J. Helbling, *Pacification as Strategic Interaction of Indigenous Groups and State Actors*. In: J. Helbling/T. Schworer (Hrsg.), *The Ending of Tribal Wars. Configurations and Processes of Pacification* (London: Routledge 2021) 8–55.
- HELBLING 2021c: J. Helbling, *The Waorani in Ecuador (1940–2000)*. In: J. Helbling/T. Schworer (Hrsg.), *The Ending of Tribal Wars. Configurations and Processes of Pacification* (London: Routledge 2021) 204–232.
- JUNG 2021: M. Jung, „Anarchy in the LBK!“ Sozialmodelle prähistorischer Gesellschaften jenseits von Hierarchie und Machtkonzentration. In: V. Becker/I. Hohle/H.-J. Beier/R. Einicke (Hrsg.), *Soziale Beziehungen, Netzwerke und Sozialstrukturen im Neolithikum Europas. Varia neolithica XI. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 97* (Langenweißbach: Beier & Beran 2021) 63–74.
- KEELEY 1996: L. Keeley, *War before Civilization* (Oxford: Oxford University Press 1996).
- KOCH 1970: K.-F. Koch, Warfare and Anthropophagy in Jalé Society. *Bijdragen tot de Tal-, Land- en Volkenkunde* 126, 1970, 37–58.
- KOCH 1974a: K.-F. Koch, *War and Peace in Jalémó. The Management of Conflict in Highland New Guinea* (Cambridge: Harvard University Press 1974).
- KOCH 1974b: K.-F. Koch, *The Anthropology of Warfare. Addison-Wesley Module in Anthropology Nr. 52* (Reading: Addison-Wesley Publishing Company 1974).
- KOCH 1976: K.-F. Koch, *Konfliktmanagement und Rechtsethnologie*. *Sociologus* 26, 1976, 96–129.
- LUCE/RAIFFA 1957: D. Luce/H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York: John Wiley & Sons 1957).
- MAN 1982: J. Man, *Dschungelnomaden von Ecuador: Die Waorani* (Amsterdam: Time-Life Bücher 1982).
- MEGGITT 1962: M. Meggitt, *Growth and Decline of Agnatic Descent Groups among the Mae Enga of the New Guinea Highlands*. *Ethnology* 1, 1962, 158–165.
- MEGGITT 1974: M. Meggitt, „Pigs are our Hearts“: The Te Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea. *Oceania* 44, 1974, 165–203.
- MEGGITT 1977: M. Meggitt, *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands* (Palo Alto: Mayfield Publishing Company 1977).
- MUTHOO 2000: A. Muthoo, *A Non-Technical Introduction to Bargaining Theory*. *World Economics* 1, 2000, 145–166.
- NICHOLSON 1992: M. Nicholson, *Rationality and the Analysis of International Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press 1992).
- PATZELT 1992: E. Patzelt, *Letzte Hoffnung Regenwald* (Innsbruck: Steiger 1992).
- PEOPLES 1982: J. Peoples, *Individual or Group Advantage? A Reinterpretation of the Maring Ritual Cycle*. *Current Anthropology* 23, 1982, 291–310.
- POPITZ 1976: H. Popitz, *Prozesse der Machtbildung* (Tübingen: Mohr 1976).
- RAPOPORT 1976: A. Rapoport, *Kämpfe, Spiele und Debatten* (Darmstadt: Darmstädter Blätter 1976).
- RAPPAPORT 1968: R. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (New Haven, London: Yale University Press 1968).
- RIKER 1962: W. Riker, *Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press 1962).
- ROBACHEK/ROBACHEK 1998: C. A. Robarchek/C. Robarchek, *Waorani: The Contexts of Violence and War* (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers 1998).
- ROSCOE 2011: P. Roscoe, *Dead Birds: The „Theater“ of War among the Dugum Dani*. *American Anthropological* 113, 2011, 56–70.
- SAHLINS 1968: M. Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1968).
- SCHARPF 1991: F. Scharpf, *Games Real Actors Could Play: The Challenge of Complexity*. *Journal of Theoretical Politics* 3, 1991, 277–304.
- SHELLING 1960: Th. Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard University Press 1960).
- SILLITOE 1978: P. Sillitoe, *Big Men and War in New Guinea*. *Man* 13, 1978, 252–271.

- SIMMEL 1992: G. Simmel, *Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SOFSKY/PARIS 1994: W. Sofsky/R. Paris, *Figurationen sozialer Macht* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994).
- SPITTLER 1980a: G. Spittler, Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. In: E. Blankenburg (Hrsg.), *Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 6* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1980) 142–164.
- SPITTLER 1980b: G. Spittler, Streitschlichtung im Schatten des Leviathan. Eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1, 1980, 4–32.
- VON TROTHA 2000: T. von Trotha, Was ist Recht? Von der gewalttätigen Selbsthilfe zur staatlichen Rechtsordnung. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 21, 2000, 327–354.
- VAYDA 1961: A. Vayda, Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists. *American Anthropologist* 63, 1961, 346–358.
- VAYDA 1976: A. Vayda, *War in Ecological Perspective* (New York: Plenum Press 1976).
- VINACKE/ARKOFF 1957: W. Vinacke/A. Arkoff, An Experimental Study of Coalitions in the Triad. *American Sociological Review* 22, 1957, 406–415.
- WATSON 1983: J. Watson, *Tairora Culture* (Seattle: University of Washington Press 1983).
- WIESSNER 2002: P. Wiessner, The Vines of Complexity. Egalitarian Structures and the Institutionalization of Inequality among the Enga. *Current Anthropology* 43, 2002, 233–269.
- WIESSNER/TUMU 1998: P. Wiessner/A. Tumu, *Historical Vines* (Washington: Smithsonian Institution Press 1998).

Ethnozoziologische Perspektiven zur inhaltlichen Erschließung prähistorisch-archäologischer (Be-)Funde: Matthias Jungs archäologische Adaption der Objektiven Hermeneutik im Kontext paralleler Debatten in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie¹

Ulrich Veit

„Wollten die Historiker Positivisten sein, es würde ihnen nicht gelingen; selbst wenn sie nichts davon wissen wollen, besitzen sie eine Soziologie, da sie nicht den Mund aufmachen können, ohne die Begriffe ‚Krieg‘ oder ‚Stadt‘ auszusprechen und ohne sich, in Ermangelung einer ihres Namens werten Theorie, auf die Weisheit der Nationen oder auf falsche Begriffe, wie ‚Feudalismus‘ oder ‚Umverteilung‘ zu stützen. So ist also die Gelehrsamkeit, die seriöse Seite des Historikerberufs, nur die Hälfte der Aufgabe; und heutzutage hat die Ausbildung eines Historikers zwei Seiten: eine gelehrte und darüber eine soziologische.“

Paul Veyne²

I

Matthias Jung ist ein gern gesehener Gast und Gesprächspartner auf archäologischen Fachtagungen – und er ist sich bei solchen Anlässen nicht zu schade, den Narren zu mimen und seinen Gastgeberinnen und Gastgebern geschickt einen Spiegel vorzuhalten. Dabei profitiert er von den Freiheiten eines Fachfremden, der in der Lage ist, auch Dinge zu sagen, die Fachvertreterinnen und Fachvertreter sich nicht zu sagen trauen würden. Dies gilt gleichermaßen für Jungs Publikationen, die sich durch eine ganz besondere Verbindung eines Sprechens mit und über Archäologinnen und Archäologen³ auszeichnen. Denn seinen soziologisch geschulten Blick wendet Jung nicht nur auf den archäologischen Gegenstand selbst, sondern auch auf diejenigen, die diesen Gegenstand bearbeiten.⁴ So nimmt in seinen Arbeiten die Kritik an traditioneller Ur- und Frühgeschichtsforschung und an den dort zirkulierenden archäologisch-historischen Narrativen breiten Raum ein.⁵

Damit ist er vor allem im Bereich einer jüngeren theoretischen Archäologie, die mit Jung die Kritik an spezifischen Aspekten der akademischen Fachkultur teilt, auf Resonanz und Zustimmung gestoßen. Dies zeigt sich besonders dort, wo er Akteure kritisiert, die noch im Milieu der alten Ordinariatenuniversität sozialisiert

1 Ich danke Matthias Jung für seine Einladung zur Mitwirkung an diesem Band, auch wenn ich bekennen muss, dass ich lange gezögert habe, sie anzunehmen. Denn das aufgerufene Thema Konfliktvermeidung und -beilegung hat in der Ur- und Frühgeschichte, für die ich mich zuständig fühle, bisher keine Rolle gespielt. Das hängt auch damit zusammen, dass einschlägige Befundkomplexe, an denen man es hätte festmachen können, bislang fehlen. Deshalb werde ich mich hier auf die methodologischen Fragen, die Jungs Ansatz aufwirft, konzentrieren.

2 Veyne 1988, 10.

3 Der Übersichtlichkeit der Darstellung halber werde ich mich im Folgenden auf das generische Maskulinum beschränken, das inklusiv zu denken ist.

4 In diesem Punkt sind wir uns bis zu einem gewissen Grad ähnlich (z. B. Veit 2011a). Für Fachvertreter ist allerdings das Risiko größer, als „Nestbeschmutzer“ beurteilt werden. – Über seine diesbezügliche Methode verrät Jungs (2010c) anregende Besprechung von Antonia Davidovičs (2009) Studie über „Praktiken archäologischer Wissensproduktion“ viel.

5 Z. B. Jung 2012a; 2015a; 2018a; 2021a; Sutterlüty et al. 2019.

worden sind.⁶ Deren Schriften seziert er in ganz ähnlicher Weise wie Äußerungen von Hobbyarchäologen zu ihrer Motivation, denen er eine Monographie mit dem Titel „Heimathirsche“ gewidmet hat.⁷ Andere Arbeiten befassen sich mit der Rolle der Medien im Rahmen der Entstehung populärer Geschichtsbilder.⁸

Neben dem Sozialforscher und Ethnographen Jung, der dem *homo archaeologicus* auf der Spur ist, hat sich Jung aber seit längerem auf der Grundlage des Konzepts der Objektiven Hermeneutik⁹ auch intensiv mit grundsätzlichen Fragen prähistorisch-archäologischer Erkenntnisgewinnung befasst.¹⁰ Seine diesbezüglichen Bemühungen haben durch seine Mitwirkung im Frankfurter Forschungsverbund „Prähistorische Konfliktforschung“ zuletzt eine interessante Erweiterung erfahren.¹¹ In diesem Rahmen ist insbesondere eine komparative Fallstudie zu ethnographisch dokumentierten Befestigungen und ihrem soziologischen Hintergrund entstanden, deren Ergebnisse Jung in Anschlag gebracht hat, um die im Fach verbreitete Meistererzählung zum soziokulturellen Hintergrund metallzeitlicher Befestigungen und prähistorischen Gewalthandelns in Frage zu stellen.¹²

Fragen nach der Gewalt und ihrer kulturellen Einhegung stehen auch im Zentrum seines aktuellen, an der Universität Würzburg angesiedelten Projekts, das allerdings stärker „ethnosoziologisch“ als „ethnoarchäologisch“ ausgerichtet zu sein scheint. Die Frage, ob man dies als eine gewisse Entfremdung zwischen Jung und der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie lesen kann, mag an dieser Stelle offenbleiben. Deutlich ist jedoch umgekehrt, dass – ungeachtet der grundsätzlich interessierten Aufnahme der Beiträge Jungs – deren Rezeption für die internen Debatten in der Ur- und Frühgeschichtsforschung bislang weitgehend folgenlos geblieben ist. Denn soweit ich sehe, haben sich selbst bekennende Anhängerinnen und Anhänger eines ethnoarchäologischen Zugangs Jungs methodologische Forderungen, die auf dem Konzept einer Objektiven Hermeneutik aufsetzen, bislang nicht zu eigen gemacht.¹³

Dies hängt vermutlich in erster Linie damit zusammen, dass in parallelen Diskussionszusammenhängen um eine erneuerte „Kulturanthropologische Archäologie“¹⁴ etwas andere Akzente gesetzt wurden. Der zunächst vor allem im englischsprachigen Raum vor dem Hintergrund der Debatte um eine *New Archaeology* entwickelten Idee der „Ethnoarchäologie“¹⁵, die im deutschsprachigen Raum in den 1990er und 2000er Jahren eine gewisse Nachblüte erlebte,¹⁶ ging es weniger um die altehrwürdige Universalienfrage¹⁷ als um jene nach den Möglichkeiten eines methodisch gesicherten Zugangs zu einem – ungeachtet

6 Jung 2010a.

7 Jung 2010b.

8 Jung 2016.

9 Zur Methodologie der Objektiven Hermeneutik siehe Oevermann et al. 1979; Oevermann 1983; 1986; 2000; zur Geschichte ihrer Methodenschule Franzmann 2016.

10 Jung 2003; 2006; 2023.

11 Die Erträge dieser Forschergruppe sind in einer Reihe von Sammelpublikationen niedergelegt: Hansen/Krause 2018; 2019a; 2019b; 2022; Sutterlüty et al. 2019.

12 Jung 2018a; 2021a; siehe auch Reymann 2018; 2020; 2022.

13 Hiervon nehme ich mich selbst nicht aus, obwohl ich mich in einer längeren Besprechung der Dissertation Jungs (Veit 2011b) um einen Zugang zu dem Konzept bemüht habe. – Ein zum Ansatz Jungs paralleler Bezug auf die Objektive Hermeneutik findet sich in der mediävistischen Materialitätsforschung bei Jan Keupp und Romedio Schmitz-Esser (2015). Dort wird ein „Analytischer Dreischritt“ zur Erschließung der Bedeutungsdimension historischer Objekte formuliert, der die Schritte „Geschichte des Objekts“, „Geschichte im Objekt“ und „Geschichte aus dem Objekt“ umfasst und der gewisse Parallelen zu dem von Jung vorgeschlagenen Prozessablauf aufweist (zuletzt: Jung 2023). – Gewisse Affinitäten des Ansatzes von Jung lassen sich auch zu den älteren Ideen des amerikanischen Kunsthistorikers und Kulturanthropologen George Kubler (1982) erkennen, der Formsequenzen von Artefakten unter funktionalen Gesichtspunkten untersucht hat und so in der Lage ist, einzelnen Formen ein „systematisches Alter“ in der Serie zuzuordnen. Ähnlich wie bei Jung geht es hier um Fragen der Vermeidung „evolutionistisch-gradualistischer Fehlschlüsse“ (Jung 2023, 271; zu den Fallbeispielen Stabdolch und Schwert siehe Jung 2023, 265–271).

14 Veit 1990.

15 Übersicht und Beispiele bei Reinhard Bernbeck (1997, 85–108). – Einen guten Überblick über die begleitende Analogie-Debatte in der amerikanischen Archäologie geben insbesondere die philosophisch fundierten Beiträge von Alison Wylie (1985; 2002). Zur weiteren Transformation dieses Dispositivs siehe van Reybrouck 2000.

16 Struwe/Weniger 1993; Gramsch 2000; siehe auch Struwe 2013.

17 Siehe Leach 1968; Wirsing 1989; Kleinschmidt 1991.

der räumlichen Nähe – (mutmaßlich) kulturell Fremden.¹⁸ Dies ist insofern nicht verwunderlich, als man die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie im deutschsprachigen Raum seit ihrer Etablierung als akademischem Fach immer als eine historische und nie als systematische Disziplin begriffen hat. Trotz allen Bemühens um eine Methodisierung der Vorgehensweise spielten daher auf der interpretativen Ebene hier immer auch kulturellrelativistische Gedanken eine wichtige Rolle. In radikalierter Form begegnet uns dieses Motiv noch heute, wenn die ethnoarchäologische Perspektive aufgrund ihrer Nähe zu kolonialen Diskursen insgesamt unter Ideologieverdacht gestellt wird.¹⁹ In der Konsequenz droht damit ein zentrales Element der archäologischen Methodendebatte des Faches aus ethischen Gründen in Verruf zu geraten.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, wenn Jung in seinen aktuellen Arbeiten den Eindruck erweckt, unter Rückgriff auf bekannte Heuristiken des ethnographisch-archäologischen Vergleichs eine Lösung für dieses altbekannte Problem anbieten zu können.²⁰ Dieser Sachverhalt überrascht umso mehr, wenn wir uns vor Augen führen, dass Jung in seinen älteren Arbeiten noch mit der Forderung an die Prähistorie herangetreten war, dem interkulturellen Vergleich zu entsagen und sich, den Prinzipien der Objektiven Hermeneutik folgend, im Rahmen einer immanenten Analyse den Funden selbst und ihren spezifischen Eigenschaften zuzuwenden.²¹ Aufgabe sei es, vom archäologischen Fundgegenstand ausgehend, aber zugleich unter bewusster Ausblendung des spezifischen Fundkontexts, gedankenexperimentell Szenarien sinnvoller Einbettungen der entsprechenden Objekte in lebenspraktische Vollzüge zu entwerfen.

Welchen zusätzlichen Erkenntniswert konnten vor diesem Hintergrund umfangreiche ethnographische Quellenstudien haben? Dieser Widerspruch löst sich zumindest teilweise auf, wenn man Jungs spezielle Anweisungen zum Umgang mit diesem „Analogiematerial“ berücksichtigt, der zunächst den archäologischen Kontext, der im Hintergrund steht, ausblendet und die Referenzquellen zur Grundlage für eine abstrakte soziologische Modellbildung, im Sinne der Herausarbeitung von menschlichen Universalien, einsetzen möchte. Anders als viele Prähistorische Archäologen, die in der Benennung von entsprechenden Analogien schon die Erklärung des archäologischen Befunds sehen – oder zumindest einen Einstieg in eine systematische Befragung der archäologischen Primärquellen –, bilden die ethnographischen Quellenbelege für Jung die Basis einer Erkundung dessen, was menschenmöglich ist. Eine gewisse Distanz wahrt Jung andererseits aber auch zu modernen Strömungen der Materialitätsforschung, die langsam auch die Archäologie erobern. Einer „Hermeneutik materieller Kultur“²² geht es nicht primär um eine neue Ontologie der Dinge,²³ sondern um klassische Fragen der historisch-soziologischen Modellbildung – Jung selbst spricht von einem „(human-)ökologischen Ansatz“, bei dem „fallbezogenen Verkettungen von Handlungen und Ereignissen in ihrem jeweiligen Kontext untersucht werden“²⁴.

Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen erscheint es mir sinnvoll, im Rahmen eines Theorievergleichs einmal das Verhältnis zwischen den sog. „kulturanthropologischen“ Ansätzen in der Ur- und Frühgeschichtsforschung und dem von Jung unabhängig davon entwickelten und erprobten Konzept herauszuarbeiten (II). Daran werden sich einige grundsätzliche Überlegungen zur Entwicklung und zum Stand der „Analogiedebatte“ in der mitteleuropäischen Ur- und Frühgeschichtsforschung anschließen (III). Ein Exkurs geht auf jüngere Konzepte archäologischer Erkenntnisgewinnung ein, die in Abgrenzung zur „Kulturanthropologischen Archäologie“ auf eine fundierte ethnoarchäologische Hypothesenbildung glauben

18 Siehe Eggert 1998; Veit 1988; 1998. – Im englischsprachigen Diskurs hatte man entsprechende Fragen bereits in den 1980er Jahren wieder fallen gelassen und neue Wege eingeschlagen; dazu van Reybrouck 2000.

19 Z. B. Gosselain 2016.

20 Dies belegt beispielsweise der Verweis (Jung 2021a, 205) auf eine Aussage von Raphael von Uslar: „Die Völkerkunde bietet schon bei der Durchsicht weniger Sammelwerke seit der Stufe der Hackbauern eine Fülle von Vergleichsmaterial, eine Fundgrube, die bisher noch nie systematisch ausgeschöpft wurde“ (von Uslar 1951, 38). Hintergrund dieser Überlegungen ist ein stark durch Evolutionismus und Kulturkreislehre geprägtes Bild einer alten „Völkerkunde“, das nicht umstandslos als Vorbild für Neues geeignet erscheint (siehe Veit 2020a).

21 Jung 2006.

22 Jung 2021a, 205.

23 Hahn 2005; 2015; 2018; Keupp/Schmitz-Esser 2015.

24 Jung 2021a, 205 f.

verzichten zu können (IV). Abschließend wird vor dem Hintergrund der angesprochenen Grundsatzfragen in knapper Form das Verhältnis von Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie und Soziologie thematisiert (V).

II

Die deutschsprachige Ur- und Frühgeschichtsforschung versteht sich seit langem – und in großen Teilen bis heute – als eine spezifische, auf die Untersuchung archäologischer Quellen gegründete Form der Kulturgeschichtsschreibung. Der Fokus ihrer Arbeit liegt dabei auf einer genauen Vorlage und quellenkritischen Analyse der erhobenen archäologischen Funde und Befunde. An sie schließt sich gewöhnlich eine das Spezifische²⁵ der jeweiligen historischen Situation betonende Rekonstruktion der untersuchten „Kulturen“ und kulturellen Dynamiken an. Sie besitzt üblicherweise eine narrative Form.²⁶ Während Fragen zur Methodik der primären Quellenanalyse (Typologie, Chorologie, Chronologie) im Fach schon früh auch in grundsätzlicher Weise erörtert wurden,²⁷ dachte man über die Prinzipien der sozial- bzw. kulturhistorischen Interpretation archäologischer Quellen viel seltener grundsätzlich nach. Dies gilt nicht zuletzt für die Frage nach dem Verhältnis von Narration und Erklärung in der Urgeschichtsforschung (s. u. IV).²⁸

Eine Erweiterung dieses traditionellen epistemologischen Rahmens bildeten Bemühungen, die erzielten Ergebnisse durch quantitative Analysen abzusichern – oder so zu ganz neuen Einsichten zu gelangen. Dies betraf zunächst vor allem den Bereich der primären Quellenanalyse. In der Folge sind mathematisch-statistische Methoden aber zunehmend auch zur Lösung sozial- und kulturtheoretischer Fragestellungen verwendet worden. Ein gutes Beispiel dafür bietet der Einsatz mathematisch-statistischer Methoden bei der Sozialstrukturanalyse. Indem man Merkmale (wie etwa den Umfang von Grabausstattungen) als „Proxys“ (engl. für „Stellvertreter“) für soziale Unterschiede einsetzt, versucht man, Einblick in (prä-)historische „Sozialstrukturen“ zu gewinnen.²⁹ Allerdings wirken die aus solchen Untersuchungen hervorgehenden Interpretationen – die (gewollt oder ungewollt) moderne Maßstäbe an die Befunde anlegen – oft eindimensional und der Komplexität sozialer Zusammenhänge nicht angemessen.³⁰ Dies hängt damit zusammen, dass Gräberfelder – anders als etwa Eisbohrkerne oder Moorsedimente – keine natürlichen Archive, sondern letztlich komplexe soziokulturelle Konstruktionen sind, die – wenn überhaupt – nur vor dem Hintergrund spezifischer Werthaltungen und sozialer Prägungen deutbar sind. Andererseits haben solche Ansätze dazu beigetragen, auf Defizite älterer sozialarchäologischer Deutungen, die sich einseitig an historischen Vorbildern orientierten, aufmerksam zu machen.

Vergleichbare Erweiterungen des diskursiven Raumes der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie hat es in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur im Hinblick auf die Analyse der archäologischen Primärquellen gegeben. Vielmehr hat man versucht, inhaltliche Deutungen archäologischer Beobachtungen, die lange Zeit eher intuitiv erfolgten, durch zusätzliche Bemühungen im Bereich der kritischen Sichtung und Bewertung von ethnographisch-historischem Referenzmaterial abzusichern. Die einschlägigen Bemühungen bilden den Kern der bereits angesprochenen „Kulturanthropologischen Archäologie“, die sich in Deutungsfragen nicht mehr allein auf den „gesunden Menschenverstand“ verlassen wollte und sich in dieser Hinsicht verbal von älteren Ansätzen distanzierte. Für ihre Vertreter erscheint die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie insofern als eine von den beobachtenden Kulturwissenschaften abhängige Disziplin, die – anders auch als die Geschichtswissenschaft – ohne Analogieschlüsse überhaupt nicht existieren könnte.³¹

25 Vom „Individuellen“ möchte ich in diesem Zusammenhang bewusst nicht sprechen, da dies mitunter falsche Assoziationen der Einmaligkeit weckt.

26 Veit 2006.

27 Angefangen bei Oscar Montelius' berühmter „Methode“ (Montelius 1903; zur wissenschaftsgeschichtlichen Bewertung siehe Gräslund 1987).

28 Dies gilt insbesondere für die Frage, wie möglicherweise die narrative Form das historische Ergebnis präformiert; dazu Veit 2006 und aktuell Miera 2023b.

29 Z. B. Burmeister 2000.

30 Jung 2002.

31 Entsprechend ist versucht worden, das analogische Deuten jenseits von Verstehen und Erklären – auf die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie beschränkt – als einen dritten Erkenntnismodus zu etablieren. „Analogisches Deuten ist dennoch

Und Manfred Eggert radikalisiert diese Position zusätzlich, wenn er nur ganz bestimmte Analogien akzeptiert: Solche, die die Frage der praktischen Funktion der archäologischen (Be-)Funde betreffen.³² Analogien, die sich auf Sinnzuschreibungen an Objekte beziehen, lehnt er, unter Hinweis auf die Arbitrarität des Zusammenhangs zwischen Laut- bzw. Schriftbild und Wortbedeutung und das Fehlen eines archäologischen Äquivalents zum „Wörterbuch“, ab. Dabei unterschlägt er allerdings, dass sich der Begriff „Bedeutung“ nicht allein auf subjektive verbale Zuschreibungen bezieht, die in schriftlosen Gemeinschaften dem Vergessen geweiht sind. Subjektiver Sinn manifestiert sich vielmehr auch in konkreten Umgangsweisen mit Objekten, die jenseits ihrer „Werkzeugfunktion“ liegen. Diese sind teilweise archäologisch fassbar. Ich denke dabei etwa an – mutmaßlich – dysfunktionale Verwendungen und intentionelle Zerstörungen von Objekten oder auch an die Anfertigung (ggf. funktionsloser) Kopien.³³ Insofern ist es meines Erachtens nicht sinnvoll, entsprechende Fragen aus der Analogiedebatte *a priori* auszuschließen.

Trotz der kritischen Distanzierung der „kulturanthropologischen“ von der „kulturhistorischen“ Richtung wäre es unangemessen, wollte man an diesem Punkt einen epistemologischen Bruch sehen. Denn Forderungen nach einer fachübergreifenden, kulturvergleichenden Perspektive gab es im Fach, vor allem im Bereich der Steinzeitforschung, schon sehr viel früher.³⁴ Neu waren jedoch die verstärkten Bemühungen, dem Erkenntnisprozess – neben der erkenntnistheoretischen Begründung – auch einen klaren „methodischen“ Rahmen in Form einer konkreten Arbeitsanleitung zu geben. Dazu gehört auch die Festlegung von Kriterien für die Auswahl, Ordnung, Auswertung und Übertragung möglicher Referenzquellen, die gut begründete Typisierungen der beobachteten Erscheinungen erlauben. Diese können dann sekundär als Grundlage dafür dienen, die eigentlich interessierenden prähistorischen Kontexte („Kulturen“) möglichst präzise „kulturanthropologisch“ bzw. „sozialtypologisch“ zu verorten.

Das Ziel entsprechender Analyseverfahren ist es – abstrakt gesprochen – also, auf dem Umweg über eine Stufe der „Generalisierung“ zu einer angemessenen (struktur-)historischen Erklärung der Quellenbeobachtungen zu kommen. Das Ergebnis eines solchen Prozederes kann man vielleicht am treffendsten als eine „Kulturgeschichte light“ bezeichnen. Sie verzichtet ganz bewusst auf eine detaillierte Ausmalung vergangener Verhältnisse und konzentriert sich stattdessen auf generelle Züge und allgemeine Prozesse.³⁵

Als eine Konsequenz dieser Neuorientierung sind in der Folge nicht nur die traditionellen Meistererzählungen des Faches in Frage gestellt worden, sondern die Möglichkeit eines archäologisch begründeten Erzählens insgesamt. Dies scheint mir indes überzogen, wird dabei doch übersehen, dass auch eine so konzipierte archäologische Strukturgeschichte ihre Ergebnisse dem akademischen und weiteren Publikum letztlich narrativ vermittelt. Der Unterschied zur traditionellen Geschichtsschreibung liegt allein darin, dass hier nicht einzelne herausragende Personen oder Staaten, sondern lediglich ungenau

weder kausales Erklären noch hermeneutisches Verstehen“ (Eggert 1998, 122). Abgesehen davon, dass analogisches Deuten als Modus sowohl in den Natur- wie in den Kulturwissenschaften verbreitet ist, bleibt sein originärer epistemologischer Status umstritten. Es wird stattdessen wahlweise oft mit Induktion und Deduktion verbunden (Röhl 2022).

32 Eggert 2010; 2013.

33 Siehe z. B. Veit 1988; Augstein 2018.

34 Explizit etwa bereits bei Günter Smolla: „Wir müssten demnach die Tragfähigkeit unserer Analogieschlüsse mit derselben Sorgfalt prüfen, wie das für die Aufarbeitung des ‚archäologischen‘ Materials selbstverständlich geworden ist. In der ‚prähistorischen Archäologie‘ entspricht das Analogiematerial dem, was die anderen Wissenschaften von ihren Partnern empfangen. – ‚Prähistorische Archäologie‘ wird durch solche Analogien überhaupt erst möglich“ (Smolla 1964, 32; Hervorheb. U. V.). – Retrospektiv hat Georg Kossack diesen Punkt in einer Würdigung des Werks von Rolf Hachmann angesprochen und zugleich seiner Meinung nach „überzogene kulturanthropologische Versuche“ (Kossack 1997, 4) der Gegenwart kritisiert.

35 In den Worten Eggerts: „Hier geht es mithin nicht um ‚Beweise‘, sondern um eine methodologisch begründete, inhaltlich sinnvolle Einschränkung des Gesamtspektrums möglicher Interpretationen im Kontext mehrdeutiger bzw. für die Fragestellung unspezifischer Quellen. Somit soll und kann nicht der Versuch unternommen werden, auf der Basis urgeschichtlicher Quellen das ‚historisch Einmalige‘ zu rekonstruieren. Auf der anderen Seite erscheint dieses Bemühen um eine systematische Eingrenzung der interpretatorischen Möglichkeiten aller gegenteiligen Meinungen zum Trotz [...] erkenntnistheoretisch nicht weniger ‚historisch‘ als die vermeintliche Wiedergewinnung der historischen Individualität. An die Stelle scheinbarer Gewißheit tritt lediglich eine mehr oder minder plausible Möglichkeit, bisweilen vielleicht gar eine beträchtliche Wahrscheinlichkeit“ (Eggert 1993, 148).

definierte Kollektive wie „archäologische Kulturen“ agieren.³⁶ Das Ereignishafte ist aber nicht zuletzt auch im Nachvollzug von Transformationen bestimmter historischer Settings (wirtschaftliche oder mediale „Revolutionen“, sonstige Innovationen, klimainduzierte Krisen usw.) präsent.³⁷

Insofern ist Ur- und Frühgeschichte im Grunde nichts Anderes als das, was Geschichte schon immer war: die Erzählung von (wahren) Ereignissen.³⁸ Entgegen anders lautenden Behauptungen³⁹ ist eine solche Position jedoch nicht unvereinbar mit Typologie, Theorie und wissenschaftlicher Erklärung. Anders als in den Naturwissenschaften sind Typologien und Theorien in der Geschichtswissenschaft aber nur Abkürzungen von Beschreibungen bzw. Resümees von Fabeln.⁴⁰ Entsprechendes gilt für die Archäologie – auch in ihren „kulturanthropologischen“ Ausprägungen. Letztere zeichnen sich lediglich dadurch aus, dass bei ihnen Analogien eine entsprechende Abkürzungs- bzw. Resümeefunktion zukommt.

Als „kulturanthropologisch“ kann man daher eine Archäologie bezeichnen, die in der allgemein-vergleichenden (also historisch ungebundenen) Analogie ein probates Mittel zur Erarbeitung eines Interpretationsrahmens für konkrete archäologische (Be-)Funde sieht. In diesem Sinn argumentiert jedenfalls Hans-Peter Wotzka, wenn er für eine breite Sichtung von ethnographischen Analogiequellen plädiert, um die Zahl möglicher Deutungsmöglichkeiten von Befunden sinnvoll einzuschränken.⁴¹ Ähnlich wie auch Eggert⁴² bleibt er jedoch in der Bewertung der Erfolgsaussichten zurückhaltend. Es gehe dabei nicht darum, detaillierte Einblicke in vergangenes, ausschließlich archäologisch bezeugtes Geschehen zu gewinnen. Entsprechende Vergleichsstudien dienen in erster Linie der Gewinnung eines generellen Erklärungsrahmens für archäologisch fassbare, aber mit anderen Mitteln (Schriftzeugnisse, *direct historical approach*) nicht zu deutender Phänomene.

Dieser Leitidee folgend, haben ab den 1980er Jahren auch im deutschsprachigen Raum eine ganze Reihe von Forschenden auf breiter geographischer Basis ethnographisches Material gesichtet und so zu systematisieren versucht, dass es zur Absicherung der inhaltlichen Deutung konkreter prähistorisch-archäologischer Befunde eingesetzt werden konnte. Paradigmatisch ist in diesem Zusammenhang die umfangreiche, theoretisch und methodisch informierte Studie von Christoph Kümmel zu nennen, die sich mit dem Problem prähistorischer „Grabmanipulation“ auseinandersetzt.⁴³ Ihr Verfasser selbst spricht in Abgrenzung zu ähnlichen, aber stärker szientistisch ausgerichteten Bemühungen im englischsprachigen Raum von einem „weichen“ kulturanthropologischen Ansatz.⁴⁴ Diese Formulierung soll dem bereits mehrfach erwähnten Umstand Rechnung tragen, „daß es zum Einsatz von Analogien in der Archäologie keine Alternative gibt und daß der einzige Ausweg aus dieser Notsituation darin besteht, das Erkenntnisverfahren selbst so transparent wie möglich zu gestalten und immer wieder zu hinterfragen“⁴⁵.

36 So wird man kaum bestreiten können, dass das Fach seit den Zeiten Gordon Childes verschiedene strukturgeschichtlich geprägte Meistererzählungen hervorgebracht hat, die sich zwar inhaltlich, aber nicht strukturell von jenen der traditionellen Ur- und Frühgeschichte unterscheiden (Veit 2006).

37 Selbst Eggert relativiert an verschiedenen Stellen den von ihm vielfach beschworenen einseitigen Fokus auf das Generelle in einer Weise, dass das „historisch Individuelle“ (im Sinn des „Zeittypischen“) wieder stärker ins Blickfeld rückt (zuletzt in Eggert/Samida 2022, 321 f.). Und dies ist möglich, ohne zugleich einen überholten Historismus im Ranke'schen Sinne („wie es eigentlich gewesen“) wiederzubeleben, der manchen Archäologen bis heute als unangefochtener Maßstab historischer Erkenntnis erscheint.

38 Veyne 1990, 13–20.

39 So zuletzt bei Ralf Gleser (2023). Hintergrund ist auch hier der etwas zwanghafte Versuch, zwischen Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie und Geschichtswissenschaft eine klare Grenze zu ziehen; s. u. IV.

40 Veyne 1990, 85–88.

41 Wotzka 1993.

42 Eggert 1991; 1993.

43 Kümmel 2009.

44 Kümmel 2009, 35 Anm. 58.

45 Kümmel 2009, 35. – Kümmel spezifiziert dies in einer Fußnote dahingehend, dass diese „Notsituation“ nicht nur die Archäologie, sondern die Geschichtswissenschaften generell betreffe, nimmt davon jedoch explizit „vergleichend“ angelegte Untersuchungen in der Geschichtswissenschaft aus (Kümmel 2009, 35 Anm. 60). Er lehnt sich mit dieser Begrifflichkeit im Tonfall an die erwähnten theoretischen Vorgaben von Eggert und Wotzka an, die jedoch vermutlich die Ausweitung dieser Situation auf die Geschichtswissenschaften generell nicht mittragen würden. Genau diese bestätigt jedoch der Historiker

Die inhaltliche Erschließung prähistorisch-archäologischer Befunde/Befundkontexte erfolgt bei Kümmel auf Grundlage der systematischen Sichtung von – im Idealfall – weltweit erhobenen Analogiequellen. Dieses Material bildet die Grundlage für die Herausarbeitung von als „Idealtypen“ konzipierten „Strukturmodellen“, die in einem weiteren Arbeitsschritt auf ihre Eignung zur Erklärung spezifischer archäologischer Befunde (bzw. Befundtypen) hin geprüft werden.

Kümmel schlägt ein insgesamt dreistufiges Verfahren vor: 1. Ausarbeitung der Fragestellung und Klärung der Begrifflichkeit; 2. Erarbeitung von Idealtypen der Grabmanipulation auf der Basis der breiten Analyse von Analogiequellen aus unterschiedlichen Kontexten; 3. Abgleich des archäologischen Befunds mit den kulturvergleichend erarbeiteten Idealtypen zum Phänomen der Grabmanipulation in Form eines „Indizienbeweises“. Dabei legten die „archäologischen Quellen [...] nicht von sich aus bestimmte Interpretationen in unvermittelter Weise nahe, sondern schränken nur jene Deutungen ein, die an sie herangetragen werden, indem sie die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen oder herabzusetzen in der Lage sind. Es gilt – in den Worten von Reinhart Koselleck – ein ‚Veto-Recht‘ der Quellen“⁴⁶.

Kümmels Studie ist ein Musterbeispiel für eine systematische Einbindung von Analogiequellen in den Prozess archäologischer Erkenntnisgewinnung. Mit einer ausgeklügelten Verfahrensweise sucht er interpretative Schnellschüsse auszuschließen. Trotzdem bleibt er in seiner Bilanz zurückhaltend:

Mit der Konstruktion von Indizienbeweisen ist für die Deutung ur- und frühgeschichtlicher Grabstörungen zwar kein „Königsweg“ zur Sprengung der engen Erkenntnisgrenzen eröffnet, die durch die Struktur der archäologischen Quellenüberlieferung gegeben sind. Die damit verbundene methodische Systematisierung kann aber dennoch zu einem Erkenntnisgewinn verhelfen, wenn versucht wird, das Potential kulturvergleichender Untersuchungen so besser auszuschöpfen⁴⁷.

Kümmel ist sich also der inhärenten Begrenzungen der von ihm vorgeschlagenen Verfahrensweise – die man auch als „historische Induktion“ bezeichnen könnte – durchaus bewusst. Diese resultieren letztlich daraus, dass es sich dabei nicht um eine wissenschaftliche Methode im engeren Sinn, sondern lediglich um eine Heuristik handelt.⁴⁸ Als solche setzt sie übrigens auch nicht direkt bei konkreten archäologischen Befunden an, sondern bei der Klärung spezifischer historischer Begriffe und Konzepte, denn begriffliche Konzepte, wie in diesem Fall „Grabraub“, markieren den Rahmen für eine erste Recherche und schränken dadurch zugleich deren Reichweite ein. Insofern kommt bereits der Klärung der (modernen) Begrifflichkeit eine vorentscheidende Bedeutung für die Selektion der Analogiequellen zu.⁴⁹ Im vorliegenden Fall bedeutet das, sich von bestimmten Implikationen des Begriffs „Grabraub“ zunächst einmal zu befreien, um offen zu sein für die Vielfalt möglicher „Grabmanipulationen“.

Das Problem verschärft sich, wenn es auf der nächsten Ebene um die Bewertung der jeweiligen ethnographischen, respektive archäologischen Primärquellen geht, denen entsprechende Etikette angeheftet wurden. Man wird also versuchen, sich den Befunden möglichst empirisch zu nähern und voreilige Schematisierungen zu vermeiden. Trotzdem wird man letztlich nicht auf eine erläuternde Rückübersetzung eines Teils der archäologischen Beobachtungen in erfahrungsnahe historische Begriffe verzichten können.

Paul Veyne (1990), allerdings unter Verzicht auf jegliche Krisenrhetorik. Er sieht in der Lückenhaftigkeit historischer Überlieferung umgekehrt die spezifischen konstitutiven Bedingungen der Geschichtsforschung, die sie von anderen Fachwissenschaften abhebt. Insofern relativiert sich hier auch Kümmels Vergleich mit Ansätzen einer dezidiert „Vergleichenden Geschichtsforschung“ (Kümmel 2009, 90), die bei Veyne Züge einer historischen Soziologie/Anthropologie aufweist.

46 Kümmel 2009, 38.

47 Kümmel 2009, 38.

48 „Geschichte hat keine Methode, denn ihre Erfahrung lässt sich nicht in Form von Definitionen, Regeln und Gesetzen formulieren“ (Veyne 1990, 115). Sie repräsentiert für Veyne vielmehr ein Erfahrungswissen, über das man sich kollektiv verständigen und ggf. auch eine Übereinkunft herstellen kann. Dieser Prozess gleicht aber nicht der Aufstellung einer Regel, sondern markiert lediglich die Durchsetzung einer Meinung (Veyne 1990, 115).

49 „Die irdischen Begriffe sind beständig falsch, weil sie verschwommen sind, und sie sind verschwommen, weil ihr Gegenstand ununterbrochen in Bewegung ist“ (Veyne 1990, 102).

Aus diesen Andeutungen wird deutlich, dass der Aufwand der vorgeschlagenen Verfahrensweise immens ist. Dies wird in der heutigen Forschungslandschaft dann zum Problem, wenn der Ertrag der entsprechenden Bemühungen nicht ausreichend sichtbar gemacht werden kann, weil die diskutierten Deutungsansätze in der Fachliteratur schon länger zirkulieren und die Neubewertung sich ggf. nur wenig von der etablierten Forschungsmeinung abhebt.

Dieses Dilemma könnte ein Grund dafür sein, dass nach dem Erscheinen von Kümmels Studie nur noch wenige Arbeiten entstanden sind, die in ähnlich umfangreicher Weise Analogiematerial ausgewertet haben.⁵⁰ Es hat auch der etwas naiven älteren Idee, Archäologen als Arbeitserleichterung eine Art von Handbuch möglicher ethnographischer Referenzbefunde bereitzustellen, aus dem sie sich bedienen können, ein Ende gesetzt.⁵¹

Wo man an ethnographisch-historischen Analogien festhielt, hat man stattdessen meist auf ein älteres, auf die kulturhistorische Ethnologie zurückgehendes Verfahren zurückgegriffen, das die Zahl der Vergleichskontexte überschaubar hält und zusätzlich – wo immer möglich – auf historisch gebundene Analogien (Lokalinterpretationen) setzt. Die Auswahl der Analogieformen (allgemein-vergleichende vs. historisch gebundene) erfolgt hier nicht nach Gesichtspunkten der Vollständigkeit, sondern pragmatisch mit Blick auf den jeweils zu erwartenden wissenschaftlichen Ertrag.

Eine entsprechende Systematik der Analogieformen mit Hinweis auf Vorteile und Gefahren der einzelnen Analogieformen hat u. a. Dirk Krauße vorgelegt und im Bereich der Eisenzeitforschung auch angewendet.⁵² Seine Arbeiten haben eine kontrovers geführte Debatte darüber ausgelöst, wie eine dezidiert „kulturanthropologische“ Archäologie auszusehen habe.⁵³ Ein dauerhafter Konsens über diese Streitfrage konnte seinerzeit allerdings nicht erzielt werden – was vermutlich daran lag, dass der verhandelte Gegensatz so grundsätzlich ist wie jener zwischen Theorie und Praxis.

Diese Einschätzung mag man nachträglich auch darin bestätigt sehen, dass – bei einem neuen Versuch, das Problem anzugehen – ein vergleichbarer Konflikt im Frankfurter Forschungsverbund „Prähistorische Konfliktforschung“ aufgeflammt und bis heute ungelöst geblieben ist. Gegenstand waren hier bronzezeitliche Befestigungsanlagen in Hessen und in Rumänien, deren Funktion und Bedeutung man sich sowohl über altweltliche Referenzen wie auch über außereuropäische Analogien nähern kann. Beides hat man versucht, letztlich jedoch ohne zu einem integrierten Konzept zu gelangen. Vielmehr standen am Ende zwei ganz unterschiedliche Konzepte einander gegenüber.⁵⁴ Mir fehlt hier nicht nur der Platz, sondern auch die Einsicht in die einschlägigen projektinternen Debatten, die zu diesem Ergebnis geführt haben. Daher werde ich mich an dieser Stelle auf einige Hinweise zum soziologischen Teilprojekt beschränken, das deutliche Affinitäten zur Studie Kümmels aufweist. Im Mittelpunkt stand darin nämlich eine klassische „ethnoarchäologische“ Vergleichsstudie zum Thema „Befestigung“.⁵⁵ Deren Ergebnisse hat Jung aber nicht dazu genutzt, die parallel archäologisch untersuchten bronzezeitlichen Befestigungen zu kontextualisieren. Vielmehr sieht er darin einen Hebel, um die gängigen Herrschafts- und Gewalt narrative

50 Siehe aber Knopf 2017.

51 Diese Idee ist seinerzeit verschiedentlich von wohlmeinenden Kolleginnen und Kollegen, die sich dadurch eine leicht zugängliche Materialgrundlage versprochen, an mich herangetragen worden. Konkrete Pläne zur Umsetzung dieses Plans kenne ich nicht.

52 Krauße 1996; 2000; 2006.

53 Siehe z. B. Krauße 1999. Auf einige praktische wie grundsätzlichere Probleme, die sich daraus ergeben, habe ich seinerzeit aufmerksam gemacht (Veit 2000). – Während sich Krauße zunächst noch ausdrücklich zum kulturanthropologischen Ansatz bekannte (Krauße 1996, 271), hat er sich wenig später von der „sog. kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie“ distanziert (Krauße 1999, Titel).

54 Literatur wie in Anm. 5.

55 Praktische Einwände gegenüber diesem Verfahren, wie den Vorwurf mangelnder Zuverlässigkeit der betreffenden ethnographischen Berichte, weist Jung zurück. Dies sei keine grundsätzliche Frage, sondern eine der spezifischen Quellenkritik (Jung 2021a, 207). Diese Aussage unterstütze ich nachdrücklich, genauso wie seine Warnung vor einem übersteigerten Relativismus – Mary Douglas sprach in diesem Zusammenhang vom sog. „Bongo-Bongoismus“ (Jung 2021a, 206), wie er leider auch in vielen archäologischen Studien zum Ausdruck kommt (siehe Veit 2023b).

der Bronzezeitforschung insgesamt in Frage zu stellen und die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie letztlich auf eine neue epistemologische Grundlage zu stellen.

Seine generelle Stoßrichtung entspricht dabei jener der Kulturanthropologischen Archäologie, die ja auch schon eine gewisse „narrative Abrüstung“ und eine Fokussierung auf soziale und kulturelle Grundstrukturen gefordert hatte. Allerdings ist Jung in einigen Punkten radikaler als seine Vorgänger. Beispielsweise akzeptiert er – philosophisch korrekt – Analogien selbst nicht als Erklärungen, sondern nur als Grundlage, um der objektiven (und später der subjektiven) Bedeutung von Objekten auf die Spur zu kommen. Entsprechend zielen seine Überlegungen nicht nur auf Verallgemeinerung und Einschränkung des Spektrums der Deutungsmöglichkeiten, sondern auf die Herausarbeitung kultureller Universalien zur Erklärung archäologischer Sachverhalte. Dabei spielt es für ihn letztlich keine Rolle, ob die gefundenen Verallgemeinerungen auf konkreten empirischen Befunden beruhen oder es sich dabei nur um gedankenexperimentell konstruierte Modelle handelt. Im Grunde fordert Jung also dazu auf, die unter dem Aspekt der Repräsentativität sorgsam ausgesuchten ethnographischen Fallbeispiele so zu bearbeiten, dass am Ende der Prozedur nur noch wenige kontextfreie universale Prinzipien übrigbleiben, die sich dann verlustfrei auf archäologische Beispiele übertragen lassen.⁵⁶

Diese Prozedur ist Teil der ersten Stufe eines – den Prinzipien der Objektiven Hermeneutik folgenden – zweistufigen Verfahrens zur Deutung archäologischer Quellen. Es umfasst:

1. Die gedankenexperimentelle Rekonstruktion der objektiven Bedeutung(en) von Gegenständen im Sinne einer Affordanz- und Funktionsbestimmung. Dies geschieht unter bewusster Ausblendung kontextueller Informationen und unter Verzicht auf die Heranziehung von Analogien. Ziel ist die Erstellung eines „Verzweigungsbaums“ möglicher Deutungen (anstelle der schnellen Subsumtion des unerklärten Befunds unter ein über Analoga aus dem ethno-historischen Bereich bekanntes Erklärungsmodell).

2. Die systematische Reduktion der erarbeiteten Deutungsmöglichkeiten unter Berücksichtigung der zunächst unterdrückten Kontextinformationen.

Ähnlich wie Vertretern der kulturanthropologischen Archäologie schwebt Jung – wie bereits angedeutet – als Ergebnis kein differenziertes historisches Narrativ vor, sondern die Fixierung eines allgemeinen Deutungsrahmens. Die Deutung archäologischer Quellen bedürfe nicht des „großen Erzählers“, der die Richtung der Interpretation vorgibt. Die inhaltliche Deutung archäologischer Quellen sollte ein „von jedermann zu erlernendes Handwerk [sein], dessen Resultate intersubjektiv nachvollziehbar und kritisierbar sind“⁵⁷. Neben „Methodisierung“ geht es also auch um eine „Demokratisierung“ fachwissenschaftlicher Deutungsprozesse.

Vor dem Hintergrund von Jungs Konzept wirkt der Versuch eines „Fremdverstehens“, der die frühe Kulturanthropologische Archäologie umgetrieben hatte, fast wie eine romantische Illusion. Umgekehrt scheint Jung der Gedanke kalt zu lassen, dass, wenn man (mit welcher Basis auch immer) erst Gesetze etabliert hat, das urgeschichtliche Material automatisch an Rätselhaftigkeit und damit Relevanz verliert. Denn die rekonstruierte Geschichte wird dann immer ein Abbild der Vergangenheit bleiben. Eine Historische Kulturwissenschaft, die diesen Namen verdient,⁵⁸ erscheint auf dieser Grundlage unerreichbar.

III

Die bis hierher diskutierten Ansätze verbindet die Grundeinsicht, dass es, um in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie zu einer begründeten inhaltlichen Ansprache der (Be-)Funde zu kommen, neben der primären Quellenarbeit immer auch einer Bezugnahme auf externe Referenzen bedarf, die über

56 Da der Gebrauch von Geräten wesentlich in der Ausnutzung naturgesetzlicher Gegebenheiten bestehe, sei die Zahl der möglichen Lesarten begrenzt (Jung 2023, 263). – Konkret unterscheidet Jung drei Typen von Universalien: ergologische, pragmatische und evolutionäre (Jung 2021a, 10).

57 Jung 2003, 104.

58 In seinen jüngeren Arbeiten spricht Eggert statt von „Archäologie als Kulturanthropologie“ von „Archäologie als Historische Kulturwissenschaft“ (Eggert 2006). Allerdings nimmt er dabei nicht Bezug auf die Bestimmung dieses Terminus in der Denktradition von Max Weber (Oexle 2001), seine Charakterisierung des Ansatzes als „historisch“ bezieht sich lediglich darauf, dass die Forschungsgegenstände dieser „vergleichend“ verfahrenen Kulturwissenschaft in der Vergangenheit liegen (siehe Veit 2020b, 172; 2023a).

einen Rückgriff auf unser Allgemeinwissen hinausgeht. Auch wenn es sich bei diesen Referenzen zunächst um empirische Beobachtungen anderer Fächer handelt, stehen sie doch in einem doppelten theoretischen Kontext: jenem des Faches, in dem sie generiert wurden, und jenem, in den wir sie stellen, wenn wir sie im Setting der Archäologie zur Generierung neuen Wissens nutzen, indem wir sie als Arbeitshypothesen zur Erklärung anderer Kontexte einsetzen, deren Anwendbarkeit auf den speziellen archäologischen Fall geprüft und begründet werden muss.

Insofern alle diese Hypothesen zwangsweise von gewissen Prämissen ausgehen, bleiben bei entsprechenden Versuchen, Lücken der Überlieferung zu schließen, immer Unsicherheiten. Kern des archäologischen – wie übrigens auch des historischen – Erkenntnisprozesses ist es, mit solchen Unsicherheiten in nachvollziehbarer und verantwortlicher Weise umzugehen. Die vorgestellten Ansätze verbindet die Tatsache, dass sie diese Aufgabe ernst nehmen, sie unterscheiden sich hinsichtlich der konkreten Lösungen, die sie dafür vorschlagen. Daher scheint es sinnvoll, auf einer abstrakteren Ebene auf diese Unterschiede im Umgang mit Analogien einzugehen. Dies soll aus einer wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive geschehen, wobei ich bei der sog. „Kulturhistorischen Archäologie“ ansetzen möchte.

Als Ziel dieser Form archäologischer Forschung galt es lange, die stummen materiellen Quellen vergangener Epochen zum Sprechen zu bringen, während die Forschenden selbst sich idealerweise unsichtbar machen sollten. Bei der Interpretation der fragmentarischen Quellen aus Epochen, die nicht zusätzlich durch Schriftquellen erhellt werden, half dabei in der Regel ein Rekurs auf historische bzw. ethnographische Vergleiche. Diese galten als umso zuverlässiger, je näher sie den zu deutenden archäologischen Quellen zeitlich und räumlich standen. Ideal waren Analogien, die aus demselben Kontext wie die zu deutenden archäologischen (Be-)Funde stammten. Sie boten gewissermaßen einen Schlüssel zur „Dekodierung“ der betreffenden „materiellen Texte“.⁵⁹

In einem begrenzteren Umfang konnten in diesem Kontext aber auch allgemein vergleichende Analogien (also solche, die – mutmaßlich – historisch nicht von der untersuchten Kultur abhängig waren, sondern lediglich funktionale Übereinstimmungen aufweisen) diese Funktion übernehmen. Dabei galt der postulierte Zusammenhang als umso wahrscheinlicher, je größer die allgemeineren Übereinstimmungen von Quelle und Referenz hinsichtlich Umwelt und Wirtschaft bzw. Technologie waren. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Deutung prähistorischer Jäger-Sammler-Kulturen durch Rückgriff auf Beobachtungen bei rezenten Jäger-Sammler-Gemeinschaften.⁶⁰

Die grundsätzliche Problematik all dieser Arten der Analogienverwendung in der Archäologie liegt jedoch darin, dass sie in der Vergangenheit oft nicht nur als Auftakt eines komplexen Prozesses archäologischer Hypothesenbildung angesehen wurden, sondern bereits als dessen Ergebnis. Dergleichen geschah auch überall dort, wo archäologische Quellenbefunde ohne Prüfung von Alternativen in präexistente historische Meistererzählungen eingebunden wurden – und so Gefahr liefen, nur das zu „bestätigen“, was schon lange bekannt war. Allerdings hat es schon in der frühen kulturhistorischen Archäologie ernsthafte Bemühungen gegeben, die Einbindung von Analogiequellen in die Deutung archäologischer Objekte zu systematisieren, indem man zwischen verschiedenen Analogieformen mit unterschiedlicher Treffsicherheit differenzierte.⁶¹

59 Diese Position markierte einen entscheidenden ersten Schritt der Fachwerdung der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie, da sie die lange Periode beendete, in der archäologische Quellen lediglich als bloße Illustration historisch überlieferter oder erschließbarer Sachverhalte dienten.

60 Beide Arten von Analogieschlüssen verbinden sich im Fach mit unterschiedlichen Methodenvorstellungen. Direkte historische Analogien werden dort bevorzugt, wo man, der retrospektiven Methode folgend, Ur- und Frühgeschichte primär als rückwärtige Verlängerung der „eigenen“ Geschichte auffasst. Dabei sind verschiedene Bezugsebenen möglich: Lokal-, Regional-, Nationalgeschichte, Geschichte (Alt-)Europas – teilweise einschließlich Mittelmeerraum/Vorderer Orient. Allgemein vergleichende Analogien sind hingegen dort gefragt, wo man prospektive Methoden bevorzugt, man also die frühe historische Entwicklung von ihren „natürlichen“ Anfängen aus zu erschließen sucht. Bezugsebene ist hier eine „Naturgeschichte des Menschen“. Eine Verbindung beider Positionen findet sich etwa bei V. Gordon Childe, dessen weltgeschichtliches Modell bekanntermaßen stark eurozentrisch geprägt ist.

61 Zusammenfassend etwa Karl J. Narr (1955), der letztlich in der Tradition der kulturhistorischen Ethnologie (Graebner 1911) stand. Zum Kontext siehe auch Veit 2020a.

Weiterentwickelt wurden diese Ansätze ab den 1980er Jahren in der später so genannten „Kultur-anthropologischen Archäologie“. Kennzeichnend für diese Denkrichtung ist die Zurückweisung nicht nur von *common sense*-Interpretationen, sondern auch von solchen, die sich an regional oder epochal gebundenen Analogien orientieren. Stattdessen gilt hier die allgemein vergleichende Analogie als einzig legitime Grundlage einer (vermeintlich) vorurteilsfreien archäologischen Hypothesenbildung. Maßstab für die Qualität einer Deutung ist der Umfang der herangezogenen Vergleichsbeispiele sowie die Explizitheit und Stringenz der Argumentation, die Quellen- und Referenzwissen miteinander verbindet.

In diesem Sinne sind – wie in Kapitel II dargelegt – verschiedene Verfahrenswege der Einbindung von gesichertem ethnohistorischem Referenzwissen bei der inhaltlichen Ansprache archäologischer Quellen vorgeschlagen worden. Sie haben indes bereits existierende Deutungsansätze eher bestätigt, als dass sie zu grundlegend neuen Einsichten geführt hätten. Der große Aufwand entsprechender komparativer („ethno-archäologischer“) Untersuchungen – sowie neuerdings auch ethische Erwägungen – standen daher einer breiteren Durchsetzung im Wege. Andererseits haben sie die fachwissenschaftliche Debatte konzeptionell dadurch bereichert, dass sie zahlreiche neue sozial- und kulturanthropologische Konzepte – vom *big man* bis zum „Habitus“ – in die Diskussion einführten.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen erscheint mir heute die oben referierte Bestimmung „Kultur-anthropologischer Archäologie“ über den Analogiebegriff als zu einseitig. Ich schlage daher vor, diesen Begriff grundsätzlich zu fassen und auf jede Archäologie anzuwenden, die historisch-anthropologischen Grundfragen nachgeht. Zu empirisch tragfähigen und zugleich für die Gegenwart interessanten bzw. relevanten Erkenntnissen gelangt sie dadurch, dass sie erprobte kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Konzepte an ihr spezifisches Quellenmaterial heranträgt und entsprechende Deutungsansätze erarbeitet und zur Diskussion stellt.⁶²

Der Umgang mit solchen „fachfremden“ Konzepten erfordert selbstverständlich eine gewisse Kenntnis der Primärquellen, auf denen diese beruhen. Die Arbeit mit ihnen kann aber nicht im Zentrum unserer Bemühungen stehen.⁶³ Wesentlicher bleibt der Fokus auf den archäologischen Primärquellen, die – von konkreten Fragestellungen ausgehend – einer inhaltlichen Deutung im Sinne einer Hypothesenbildung und -prüfung unterzogen werden.

Der skizzierte Ansatz unterscheidet sich nicht grundsätzlich, sondern lediglich partiell von der älteren „Kulturhistorischen Archäologie“. Denn, wie bei jeder reflektierten Form von Geschichtsschreibung, hat anthropologische Grundsatzreflexion zumindest implizit auch hier schon immer eine gewisse Rolle gespielt. Neu ist die Explizitheit, in der über epistemologische und ontologische Voraussetzungen archäologischer Erkenntnis nachgedacht wird. Dazu kommt eine Offenheit für neue (kultur-)theoretische Perspektiven und für die Arbeit mit Modellen.

Was die Methodisierung des Vorgehens auf der Quellenseite betrifft, ist in den letzten Jahrzehnten mehr über den verstärkten Einsatz quantitativer Methoden als über die Analogiefrage diskutiert worden. Dabei wurden die computergestützten Analysen nicht nur bei der chronologischen Primäranalyse archäologischer Daten eingesetzt, sondern sie sind zunehmend auch zur Grundlage einer historisch-anthropologischen Interpretation archäologischer Quellen geworden. Wie dies grundsätzlich gehen kann, hat Stefan Burmeister am Beispiel einer Sozialstrukturanalyse gezeigt.⁶⁴ Allerdings hat Jung postwendend deutlich gemacht, dass die von Burmeister zugrunde gelegte binäre Kodierung der Quellen nicht – wie

62 In diesem Zusammenhang ist Jungs soziologischer „Nachhilfeunterricht“ für Archäologen zur Reduktion von Fehlinterpretationen fachfremder Konzepte von besonderer Bedeutung. Siehe etwa seine Beiträge zu Konzepten wie Objektbiographie (Jung 2015b), Habitus (Jung 2017), Affordanz (Jung 2018b), Praxis (Jung 2022) oder zu den verschiedenen Sozialmodellen (Jung 2011; 2021b).

63 Umfangreiche Neuaufarbeitungen fachfremden Materials unter fachspezifischen Fragestellungen, sowohl begrenzte ethno-archäologische Feldstudien wie breite Literatúrauswertungen, wie sie noch vor zwei Jahrzehnten gefordert wurden, haben sich als effektive Arbeitsmittel zur inhaltlichen Deutung archäologischer Quellen in der Praxis nicht bewährt. Sie haben aber ganz neue Arbeitsfelder jenseits der Ur- und Frühgeschichtlichen bis Historischen Archäologie geschaffen (Ethno-archaeology, Archaeological Ethnography, Community Archaeology usw.).

64 Burmeister 2000.

dieser annimmt – wertfrei ist, sondern sich auf die „Ergebnisse“ der angewandten Ordnungsverfahren – und entsprechend auf die Deutung der Ergebnisse – auswirkt.⁶⁵ Am deutlichsten wird die Willkür der Kriterienbestimmung dort erkennbar, wo Burmeister das Merkmal „Gold“ – unabhängig von jeglicher „ethnoarchäologischen“ Modellbildung – als universellen Statusanzeiger definiert und die erforderlichen Rechenoperationen zur Statusbestimmung von Gräbern darauf abstimmt. Dies widerspricht letztlich seinen eigenen kulturwissenschaftlichen Ambitionen, die sich dort zeigen, wo er Elemente der Semiotik für seine Analyse fruchtbar zu machen sucht.⁶⁶ Ein solcher Ansatz hätte sich m. E. in anderer Weise der Frage nach der kulturellen Vielfalt bei funktionaler Äquivalenz zu stellen und müsste zugleich Mehrdeutigkeit und Bedeutungswandel konzeptionalisieren.⁶⁷

Vor diesem Hintergrund habe ich an anderer Stelle für eine semiotisch-kommunikationstheoretische Erweiterung des kulturanthropologischen Ansatzes in der Archäologie plädiert.⁶⁸ Mein Ansatz wendet sich insbesondere gegen die wiederholt von Eggert erhobene Forderung, die archäologische Hypothesenbildung müsse aus epistemologischen Gründen auf Fragen nach der primären Funktion von Objekten – und solchen nach der sozialen Typisierung von Gesellschaften – begrenzt bleiben.⁶⁹ Dagegen scheint es nötig und sinnvoll, unsere Hypothesenbildung auch auf abgeleitete Funktionen bzw. Bedeutungen von archäologischen (Be-)Funden auszuweiten (siehe dazu auch oben I.).

Eine vorgängige Bestimmung der „objektiven Bedeutung“ (Affordanzen und potentiellen Funktionen), wie Jung sie fordert, kann dabei sicherlich nicht schaden, jedoch verschiebt sich bei einer „symbolischen“ Analyse das Gewicht weg von strukturellen Fragen der Systemsteuerung zu solchen der kulturellen Sinngebung in bestimmten Situationen bzw. Kontexten. Gleichwohl sind diese jeweils in übergreifende („universelle“) kulturwissenschaftliche Fragestellungen eingebettet – etwa in die Frage nach der Rolle und Wirkweise des kulturellen Gedächtnisses in unterschiedlichen Gemeinschaften. Dabei geht es – anderes als Eggert unterstellt – also nicht um Fragen der „historischen Individualität“, sondern durchaus auch um strukturelle Fragen.⁷⁰

In diesem Sinne ist die Frage nach den „Dingen als Zeichen“⁷¹ auch in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie legitim. Allerdings muss man sich dabei bewusst sein, dass die Dinge zugleich viel mehr als nur Träger bestimmter „kultureller Codes“ sind – nämlich integrale Bestandteile sozio-kultureller Praktiken⁷² – und dass entsprechend die (rudimentäre) „Entschlüsselung“ dieser Codes nicht das Ziel, sondern erst den Beginn unserer interpretativen Bemühungen markiert.

Dies scheint vorderhand weit entfernt vom Ansatz Jungs zu einer inhaltlichen Erschließung archäologischer (Be-)Funde im Sinne der Objektiven Hermeneutik, bei der Überlegungen zur Funktionalität und Affordanz im Zentrum stehen.⁷³ Diese Einschätzung relativiert sich jedoch, wenn man berücksichtigt, dass diese Methode in Analogie zur Textinterpretation entwickelt wurde⁷⁴ und Jung als primäres Ziel seiner Erkundungen eine „immanente, kontextfreie Bedeutungsexplikation“⁷⁵ einfordert. Diese bilde die

65 Jung 2002.

66 Burmeister 2003; 2009.

67 Dazu ausführlicher Veit 2023b, 48–50. – Man kann solche Fragen (mit Burmeister oder Eggert) natürlich als jenseits archäologischer Erkenntnismöglichkeiten liegend aus dem Fachdiskurs eliminieren, viele damit aber zwangsläufig hinter die basalen Anforderungen an eine kulturwissenschaftlich gegründete Archäologie auf eine Art von Naturgeschichte des Menschen zurück.

68 Veit 2005; 2006.

69 Eggert 2010.

70 Beispiele hierzu in Veit 1988.

71 Kienlin 2005.

72 Für Andreas Reckwitz sind sie „notwendige Bestandteile soziokultureller Praktiken, in denen sie effektiv wirken und in denen mit ihnen umgegangen wird“ (Reckwitz 2006, 713).

73 Als Beispiele werden Keule, Stabdolch und Schwert diskutiert (Jung 2023, 265–271).

74 Jung 2023, 264.

75 Jung 2006, 16.

notwendige Grundlage für die spätere Interpretation des konkreten archäologischen Untersuchungsgegenstands, die dann auch den Kontext einbindet und einem Ausschlussfahren folgt.

In dieser Hinsicht steht mir persönlich die Position Jungs näher als jene Eggerts. Dies zeigt sich u. a. daran, dass Jung prähistorische Befestigungsanlagen nicht nur ausschließlich nach funktionalen (d. h. verteidigungstechnischen) Gesichtspunkten diskutiert, sondern auch symbolische Aspekte in seine Überlegungen einbezieht.⁷⁶ Noch wichtiger ist aber, dass er die Frage nach deren sozialer Bedeutung dynamisiert, indem er deutlich macht, dass die Intentionen, die zur Errichtung führten, nicht mit der späteren Nutzungspraxis übereinstimmen müssen.

Eine Befestigung bietet nach ihrer Fertigstellung Möglichkeiten des Handelns oder der Aufladung mit Symbolbedeutungen, die nicht mit den Intentionen deckungsgleich sein müssen, die einst den Anlass zu ihrer Errichtung gaben. [...] Zum Verständnis der Befestigungen ist daher ein „ökologischer“ Ansatz [...] erforderlich, der mit ihnen verbundene Ereignisse und Prozesse im Hinblick auf die jeweiligen Gegebenheiten in ihrer Interdependenz untersucht, statt ihre Bedeutung aus Narrativen über eine epochenspezifische Einheit und Einheitlichkeit deduzieren zu wollen.⁷⁷

Gegen solche Narrative hat sich wiederholt auch die Kulturanthropologische Archäologie gewandt. Dabei ist allerdings nicht „ökologisch“, sondern – analog zur traditionellen Ur- und Frühgeschichte – „typologisch“ argumentiert worden. Dies gilt etwa für Eggert,⁷⁸ der die Unangemessenheit der von der älteren Forschung verwendeten Definitionskriterien für die sog. „Fürstensitze“⁷⁹ herausgearbeitet hat. Jung geht hier weiter, indem er für einschlägige Deutungsansätze konsequent einen Abgleich zwischen sozialer Prozesslogik und nachweisbarer archäologischer Ereignisfolge fordert. Es wäre wünschenswert, diese neuen Möglichkeiten in Zukunft einmal anhand eines konkreten archäologischen Befunds durchzuspielen.

Die Kulturanthropologische Archäologie ist – trotz grundsätzlicher Anerkennung der Bipolarität archäologischer Praxis und kulturanthropologischer Theorie – in ihren Fallstudien bisher nicht so weit gegangen, sondern hat sich teilweise in eine unnötige Debatte um eine epistemologische Sonderstellung der Archäologie gestürzt.⁸⁰ Traditionellere Ansätze haben sich einer Öffnung gegenüber den Kulturwissenschaften teils offen, teils skeptisch geäußert. Bisweilen hat man sogar für das theoretisch Unmögliche geworben: den Rückzug auf einen strengen, ganz auf die primäre archäologische Quellenarbeit ausgerichteten Positivismus.⁸¹

Diese Situation scheint heute insofern überwunden, als Theorie im Fach salonfähig geworden ist. Allerdings hat gleichzeitig die Bindungskraft der früheren „Großtheorien“ (wie New Archaeology, Prozessuale und Postprozessuale Archäologie) nachgelassen, die Forschende verbanden, die auf ganz unterschiedlichen Arbeitsfeldern tätig waren.⁸² Entstanden ist so eine neue Unübersichtlichkeit, die oft auch als Ausdruck einer diskussionsfördernden Diversität präsentiert wird. Bei näherem Hinsehen erweist sie sich aber oft auch nur als Produkt eines Theorieeklektizismus, der Versatzstücke ganz unterschiedlicher, teilweise inkompatibler Theoriebestände zusammenbindet.⁸³

IV

Dieser neuen Unübersichtlichkeit habe ich in diesem Beitrag dadurch zu begegnen versucht, dass ich nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen einigen Theoriekonzepten in der jüngeren deutschsprachigen Archäologie gefragt habe. Dabei habe ich mich – von den Arbeiten Jungs ausgehend – auf solche

76 Jung 2021a, 213; siehe auch Veit 2018.

77 Jung 2021a, 212.

78 Eggert 1989.

79 Kimmig 1969; siehe auch Veit 2015.

80 Veit 2023a.

81 Z. B. Fischer 1987. – Zu diesem Problem siehe grundsätzlich Veyne 1988, 9 f. sowie das Eingangszitat zu diesem Beitrag.

82 Diese Entwicklung scheint nicht das Ergebnis eines gesteuerten Prozesses zu sein, sondern die Folge sozioökonomischer Veränderungen im akademischen System, das diverser, kompetitiver und schnelllebiger geworden ist (siehe Anicker 2022).

83 Veit 2017.

Ansätze konzentriert, die systematisch ethnographisch-historisches Referenzwissen zur Fundierung von inhaltlichen Interpretationen archäologischer Quellen herangezogen haben. Sie sind – auch wegen der Bemühungen Jungs – weiterhin Teil der archäologischen Theoriedebatte. Allerdings stehen ihre Vertreter inzwischen unter einem zunehmenden Rechtfertigungszwang. Einerseits sehen sie sich zunehmend mit einem um sich greifenden Relativismus postmoderner Ansätze konfrontiert, der Methodendebatten teilweise durch politischen Aktivismus zu ersetzen scheint.⁸⁴ Andererseits zeichnet sich zugleich eine gewisse Renaissance stärker „naturalisierender“ Ansätze ab. In diesen geht es, ähnlich wie den hier diskutierten Ansätzen, um Generalisierung, sie verzichten dabei aber auf eine aufwändige ethnoarchäologische Modellbildung. Ihre Hypothesenbildung setzt stattdessen direkt am primären Quellenmaterial an. Möglich wird dies durch Festlegung sog. „Proxys“, mit denen (meist recht triviale aber dennoch anfechtbare) Zusammenhänge zwischen bestimmten relevanten sozialen Sachverhalten und bestimmten archäologisch leicht identifizierbaren Befundmerkmalen hergestellt werden.

Statt zeitintensiv über „Theorien mittlerer Reichweite“ nachzudenken, eröffnet ein solches Vorgehen die Möglichkeit, unmittelbar und ohne Prüfung der „objektiven Möglichkeiten“ in eine quantitative Sozialanalyse einzutreten. Jung hat – wie angedeutet – die grundsätzlichen Probleme eines solchen Ansatzes, der Begründungen für seine Kategorienbildung zurückstellt, mit Bezug auf die Arbeit Burmeisters dargelegt, so dass ich an dieser Stelle auf ein weiteres konkretes Fallbeispiel verzichten kann.⁸⁵ Nötig scheint mir aber der Hinweis, dass es über diese neuen Praxisformen hinaus bereits Bemühungen gibt, diese Art von interpretativer Praxis zu normalisieren und so als generelle Grundlage archäologischer Erkenntnisbemühungen zu etablieren. Ziel ist es damit, eine Schutzmauer gegen die neuen Konstruktivismen postmoderner Ansätze hochzuziehen.

Ein aktuelles Beispiel für diese Tendenz bietet ein unter dem Obertitel „Do We Give Explanations or Do We Tell Stories?“ veröffentlichter Diskussionsbeitrag von Ralf Gleser.⁸⁶ Bei näherem Textstudium wird deutlich, dass es sich dabei in seinen Augen nicht um eine wirkliche Alternative, sondern lediglich um eine rhetorische Frage handelt. Denn der Verfasser bekennt sich explizit zu einem „epistemologischen Realismus“⁸⁷ und ist bemüht, sein Fach mit allen Mitteln auf das Prinzip der wissenschaftlichen Erklärung zu verpflichten.⁸⁸ Offen sei lediglich, ob man dem Modus der „nomologischen“ oder jenem der „narrativen Erklärung“ folgen wolle.

Wirkweise und Unterschiede dieser Modi veranschaulicht Gleser anhand weniger ausgewählter Beispiele aus der aktuellen Forschung. Im Grund reproduziert er dazu allerdings lediglich abstrakte Flussdiagramme aus den zitierten Veröffentlichungen, die Einzelelemente des betreffenden „Kultur-Umwelt-Systems“ samt potentiellen externen Einflussfaktoren und Ursache-Wirkung-Zusammenhänge aufzeigen sollen.⁸⁹ Denn bei den betreffenden Graphiken handelt es sich natürlich nicht um wissenschaftliche „Erklärungen“, sondern allenfalls um unverbindliche Visualisierungen möglicher Beziehungsfaktoren, deren faktische Bedeutung im Einzelfall offen bleibt.

Eines dieser Schemata⁹⁰ betrifft das Modell der Entstehung der Linienbandkeramik (LBK) aus dem Zusammentreffen zweier radikal unterschiedlicher kultureller Phänomene (lokale Jäger-Sammler-Gruppen und bäuerliche Gruppen aus SO-Europa).⁹¹ Gleser zufolge zeige es, wie kulturelle Interaktion der Formation einer neuen „Kultur“ vorangeht, die ihrerseits möglicherweise als Ausdruck einer neuen

84 Siehe Harris/Cipolla 2017.

85 Burmeister 2000; Jung 2002; siehe auch Veit 2023b mit exemplarischem Bezug auf Müller 2018; prototypisch für eine solche Argumentationsweise auch Kerig et al. 2022.

86 Gleser 2023.

87 Gleser 2023, 37.

88 „I defend narrative explanations against the notion of narrative constructivism“ (Gleser 2023, 15).

89 Eines seiner Beispiele (Gleser 2023, 31–33) betrifft eine für das Fach selbst ganz untypische Studie eines Soziologen (Petzold 2012), mit der sich bereits Jung (2012b) kritisch auseinandergesetzt hat. Da sie in keiner Weise repräsentativ für Erklärungsansätze in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie ist – über die Gleser zu handeln vorgibt –, gehe ich darauf hier nicht näher ein.

90 Gleser 2023, 31; 32 Abb. 5.

91 Bánffy 2004.

„Identität“ verstanden werden könne. Davon, wie dieses Modell im Rückbezug auf die direkten Quellen verifiziert oder zumindest falsifiziert werden könnte, ist indes keine Rede. Gleser betont lediglich, dass es in Archäologie und Geschichte, aber auch in anderen Wissenschaften, schon deshalb keine einfachen Erklärungen geben könne, weil hier das Verhalten von diachron-adaptiven, selbstregulativen Systemen untersucht werde.⁹² Anders als in den szientistisch orientierten, auf Erklärung kulturellen Wandels zielenden Arbeiten der New Archaeology⁹³ fehlt es hier also an jeglicher Form der Operationalisierung der verfügbaren empirischen Quellen im Hinblick auf die zu untersuchenden Fragestellungen.

Meine Aussage bezieht sich wohlgernekt allein auf die Darstellung von Gleser und nicht auf die epistemologischen Praktiken der von ihm zitierten Publikationen, die natürlich jeweils viel enger auf die empirische Basis bezogen sind. Wie dieser Bezug im Einzelfall hergestellt wurde, scheint Gleser allerdings nicht zu interessieren. Seine Argumentation bewegt sich vielmehr vollständig auf der Ebene im Fach etablierter begrifflicher Konzepte, wie „(Archäologische) Kultur“, „Identität“ oder „Hybridität“, die modellhaft und/oder erzählerisch miteinander verknüpft werden. Auf die grundsätzliche Problematik solcher historisch-soziologischen Begriffe, die vor unserem inneren Auge eine zeitlose „Realität“ entstehen lassen, die es so in einer sich ständig verändernden Welt gar nicht geben kann, wird nicht eingegangen.⁹⁴ Insofern wird man die referierten Ergebnisse mit Fug und Recht als das bezeichnen, was man umgangssprachlich „Theorien“ oder „Narrative“ nennt.⁹⁵

Ich stelle beide Begriffe hier ganz bewusst auf eine Ebene, um den Unterschied zu Glesers Position deutlich zu machen, der zwischen „Theorie“ und „Narrativ“ (bzw. konkreter zwischen solider wissenschaftlicher Erklärung und beliebiger interessengeleiteter Erzählung) einen unauflösbaren Gegensatz konstruiert. Ein solcher entspricht m. E. weder dem allgemeinen Sprachgebrauch noch wissenschaftstheoretischen Vorgaben. Was den ersten Punkt betrifft, mag der Hinweis genügen, dass in universitären Hausarbeiten an den Stellen, an denen früher von „Theorie“ die Rede war, heute regelmäßig der Begriff „Narrativ“ auftaucht. Dies unterstreicht, dass beide Konzepte – trotz unterschiedlicher Konnotationen – epistemologisch gesehen auf einer Ebene liegen, was ganz einfach damit zusammenhängt, dass narrative (Re-)Konstruktionen, wie sie in der Geschichtswissenschaft üblich sind, immer zugleich Erklärungen („Theorien“) beinhalten. Diese Erklärungen sind – wie Paul Veyne dargelegt hat – zwar nicht nomologisch, aber doch kausal – und damit verallgemeinerbar. Denn alles „was nicht zufällige Koinzidenz ist, hat die Tendenz, sich zu wiederholen. Doch es lässt sich nicht genau sagen, was genau sich wiederholen wird, noch unter welchen Bedingungen genau“⁹⁶.

Vor diesem Dilemma steht auch die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie – und sie kann ihm nicht dadurch entkommen, dass sie einseitig auf (naturwissenschaftliche) Erklärung setzt und Kontingenz ignoriert.⁹⁷ Der Wille zur Generalisierung allein – in der Praxis oft verbunden mit einer Nichtzuständigkeitserklärung für alles Individuelle – reicht als Orientierung für die historische wie archäologische Interpretationsarbeit nicht aus. Der Historiker bzw. Archäologe ist quasi qua Amt auch dem Unvorhersehbaren verpflichtet. Denn Geschichte ist zunächst einmal die geordnete „Erzählung von Ereignissen“. Als „Ereignis“ kann in einem offenen – und nicht auf Individualität im Sinne von Einmaligkeit reduzierten Geschichts- und Archäologieverständnis – alles gelten, was sich von einem Hintergrund des Gleichförmigen abhebt, also was eine Differenz markiert. Aufgabe der Geschichtsschreibung ist es dabei, diese verschiedenen „Ereignisse“ zu einer (erklärenden) Fabel zu verknüpfen. Dabei spielt es keine Rolle, ob wir uns im Bereich der „Zeitgeschichte“ oder im Bereich der „Urgeschichte“ bewegen. In beiden Fällen

92 Gleser 2023, 15.

93 Beispiele z. B. bei Binford/Binford 1968; Renfrew 1973 sowie Bernbeck 1997.

94 „[...] die heimtückischste Gefahr liegt in Worten, die in unserem Kopf falsche Wesenheiten entstehen lassen und die Geschichte mit Universalien bevölkern, die nicht existieren“ (Veyne 1990, 97).

95 Im Sinne von: „Ich habe da eine Theorie“; „Ich erzähle euch mal, wie es gewesen sein könnte“.

96 Veyne 1990, 123.

97 „Reconstructing and explaining human activities without being able to take into account agents in their concrete frames of reference can only succeed if explanations for effects are given in causal chains. Individual chain links can be determined by their relation to each other, but overall, *they boil down the contingent events and conditions*, because they are elements of unpredictable, ‚chaotic‘ systems“ (Gleser 2023, 42; Hervorhebung U. V.).

geht es darum, bestehende Lücken in der Überlieferung zu schließen, was nach Veyne die eigentliche Kernoperation historischer Erkenntnisarbeit ausmacht.

Und ein probates Mittel dazu bilden Analogieschlüsse. Denn sie können unter bestimmten Umständen den Keim für die Erklärung eines bestimmten, im Befund fassbaren „Ereignisses“ bilden. Als archäologisches Beispiel für ein solches „Ereignis“ könnte man etwa die beobachtete Vertauschung der Schuhe des Toten im Grab von Hochdorf verweisen. Für diesen Sachverhalt sind verschiedene Erklärungsansätze vorgebracht worden, die zugleich die Grundlage für unterschiedliche historische Narrative bilden.⁹⁸ Über ihre Angemessenheit wird letztlich nicht auf der theoretischen Ebene entschieden, sondern im Rahmen einer möglichst breit geführten fachwissenschaftlichen Debatte, deren Akteure dem „Vetorecht der Quellen“⁹⁹ verpflichtet sind.

V

Die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie hat sich unter Verweis auf die sinnlich erfahrbaren materiellen Überreste, auf die sie ihre Erkenntnis gründet, in der Vergangenheit immer wieder als eine „Wissenschaft des Konkreten“ zu präsentieren versucht. Tatsächlich ist sie aber genauso wenig eine „Wissenschaft des Konkreten“ wie die Geschichtswissenschaft.¹⁰⁰ Denn sobald sie über diese Überreste zu sprechen beginnt, ist sie gezwungen, mit vielfältigen Abstraktionen (wie Siedlung, Grab, Deponierung, Werkzeug, Statussymbol, Ritualgerät, Kultbild, Abfall- bzw. Brandschicht, intentionelle Zerstörung, Sozialstruktur, Kultur...) zu arbeiten, also mit „soziologischen“ Begriffen, die letztlich nur als hypothetische Annäherungen an die ehemaligen Verhältnisse akzeptiert werden können. Folglich sind die Erklärungen, die sie gibt – auch wenn unsere unklare Ausdrucksweise diesen Sachverhalt regelmäßig verhüllt – im Kern weder archäologischer noch historischer, sondern soziologischer Natur.¹⁰¹

Dieser Sachverhalt macht es möglich, dass ich mich als Prähistoriker genauso wie meine Kollegen und Kolleginnen – prinzipiell – „auf Augenhöhe“ mit den Thesen Jungs auseinanderzusetzen zu vermag.¹⁰² Damit dies in Zukunft noch besser gelingen kann, müssen allerdings einige fachwissenschaftliche Vorurteile, die unseren Blick auf die Welt der Wissenschaften und vielleicht auch auf die Welt selbst trüben, abwerfen. Dazu gehört auch, dass wird jenen tief in die Geschichte eingeschriebenen Minderwertigkeitskomplex unseres Faches anderen Kulturwissenschaften gegenüber, der die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie auf einen epistemologischen Sonderweg verpflichtet, ablegen. Denn dieser hat Archäologie in der Vergangenheit gegenüber Geschichtswissenschaft wie Soziologie eher isoliert als mit ihnen verbunden.¹⁰³ Wenn Veyne (1990, 114) ironisch von einer „armseligen, mit Analogien arbeitenden Disziplin“ spricht, meint er nicht die Ur- und Frühgeschichte, sondern die Geschichtswissenschaft!

98 Veit 1988.

99 Koselleck 1989, 206.

100 Veyne 1988, 36.

101 Aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft erläutert Veyne den Sachverhalt folgendermaßen: „Der Historiker und der Soziologe werden genau die gleiche Seite [über den Punischen Krieg, U. V.] schreiben; nur werden sie davon unterschiedlichen Gebrauch machen. Für den Historiker ist diese Seite das Ziel seiner Arbeit; für den Soziologen ist sie nur ein Mittel, um durch ein Beispiel die Theorie des Krieges zu illustrieren, die sein eigentliches Ziel ist“ (Veyne 1988, 37).

102 Praktisch bestehen hier zweifellos Einschränkungen, die jedem deutlich werden, der Jungs gedankenreiche und klar formulierte Theiestudien thematisch vergleichbaren Arbeiten aus dem Fach gegenüberstellt. Sie erklären sich aus Defiziten bei der theoretischen Grundausbildung, die zu beheben selbst der „Generation Theorie“ nicht gelungen ist (siehe Veit 2020b). Haben also jene recht behalten, die diesbezüglich schon vor längerer Zeit von „bibliographischer Überforderung“ (Krauß 2006, 16) gesprochen haben? Dies wäre gewiss so, wenn von jedem Fachvertreter erwartet würde, in allen Bereichen kompetent zu sein. Das Grundproblem liegt m. E. aber eher darin, dass es uns noch nicht gelungen ist, im Fach eine effektive Arbeitsteilung zu entwickeln. Im Kontext eines solchen Programms hätten sicherlich auch die stets anregenden, aber doch aus einer gewissen Distanz geschriebenen Beiträge von Jung einen wichtigen Platz.

103 Dies betrifft aber auch so alte Vorstellungen wie jene des Archäologen als Sammler und Ästhet. Auch in diesem Punkt folge ich Veyne, der festhält: „Der Historiker [...] ist weder Sammler noch Ästhet; die Schönheit interessiert ihn nicht, und auch nicht die Seltenheit. Ihn interessiert nichts als die Wahrheit“ (Veyne 1990, 20). Diese diskursive Engführung ist notwendige Folge des Bemühens um Verwissenschaftlichung der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie. Dies lässt die Möglichkeit offen, dass entsprechende Orientierungen im Rahmen von nicht auf Wissenschaft ausgerichteten Formen von Archäologie eine gewisse Rolle spielen.

Literatur

- ANICKER 2022: F. Anicker, Wohin wenden nach den Turns? Eine wissenschaftssoziologische und forschungslogische Betrachtung am Beispiel des „Turn to Practice“. *Zeitschrift für Soziologie* 51.4, 2022, 350–364 (<https://doi.org/10.1515/zfsoz-2022-0020>).
- AUGSTEIN 2018: M. Augstein, Botschaften durch Objekte – Botschaften durch Bilder: Wann und für wen waren Grabbeigaben sichtbar? In: W. E. Keil/S. Kiyarad/Ch. Theis/L. Willer (Hrsg.), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und Unsichtbarkeit. Materiale Textkulturen* 20 (Berlin: de Gruyter 2018) 71–93.
- BÁNFFY 2004: E. Bánffy, The 6th Millenium BC Boundary in Western Transdanubia and its Role in the Central European Neolithic Transition (The Szentgyörgyvölgy-Pityerdomb Settlement). *Varia Archaeologica Hungarica* XV (Budapest: Archaeological Institute of the Hungarian Academy of Sciences 2004).
- BERNBECK 1997: R. Bernbeck, *Theorien in der Archäologie* (Tübingen: Francke 1997).
- BINFORD/BINFORD 1968: L. R. Binford/S. R. Binford, *New Perspectives in Archaeology* (Chicago: Aldine 1968).
- BURMEISTER 2000: St. Burmeister, *Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs*. *Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie* 4 (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2000).
- BURMEISTER 2003: St. Burmeister, Die Herren der Ringe: Annäherung an ein späthallstattzeitliches Statussymbol. In: Veit et al. 2003, 265–296.
- BURMEISTER 2009: St. Burmeister, „Codierungen/Decodierungen“. *Semiotik und die archäologische Untersuchung von Statussymbolen und Prestigegütern*. In: B. Hildebrandt/C. Veit (Hrsg.), *Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. Formen von Prestige in Kulturen des Altertums*. *Graduiertenkolleg der DFG an der Ludwig-Maximilians-Universität München* (München: Utz 2009) 73–102.
- DAVIDOVIĆ 2009: A. Davidović, *Praktiken archäologischer Wissensproduktion. Eine kulturanthropologische Wissenschaftsforschung*. *Altertumskunde des Vorderen Orients* 13 (Münster: Ugarit Verlag 2009).
- EGGERT 1989: M. K. H. Eggert, Die „Fürstensitze“ der Späthallstattzeit. *Bemerkungen zu einem archäologischen Konstrukt*. *Hammaburg N. F.* 9, 1989, 53–66.
- EGGERT 1991: M. K. H. Eggert, Ethnoarchäologie und Töpfereiforschung, eine Zwischenbilanz. In: H. Lüdtker/R. Vossen (Hrsg.), *Töpfereiforschung – Archäologisch, Ethnologisch, Volkskundlich*. *Beiträge des Internationalen Kolloquiums 1987 in Schleswig*. *Töpferei- und Keramikforschung* 2 (Bonn: Habelt 1991) 39–61.
- EGGERT 1993: M. K. H. Eggert, *Vergangenheit in der Gegenwart? Überlegungen zum interpretatorischen Potential der Ethnoarchäologie*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 34.2, 1993, 144–150.
- EGGERT 1998: M. K. H. Eggert, *Archäologie und Analogie: Bemerkungen zu einer Wissenschaft vom Fremden*. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 128, 1998, 107–124.
- EGGERT 2006: M. K. H. Eggert, *Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft* (Tübingen: Francke 2006).
- EGGERT 2010: M. K. H. Eggert, *Hermeneutik, Semiotik und Kommunikationstheorie in der Prähistorischen Archäologie: Quellenkritische Erwägungen*. In: C. Juwig/C. Kost (Hrsg.), *Bilder in der Archäologie – eine Archäologie der Bilder?* *Tübinger Archäologische Taschenbücher* 8 (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2010) 48–74.
- EGGERT 2013: M. K. H. Eggert, „Kultur“: Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept. In: M. K. H. Eggert/U. Veit (Hrsg.), *Theorie in der Archäologie. Die jüngere Diskussion in Deutschland*. *Tübinger Archäologische Taschenbücher* 10 (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2013) 13–61.
- EGGERT/SAMIDA 2022: M. K. H. Eggert/St. Samida, *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie³* (Tübingen: Narr Francke Attempto 2022).
- FISCHER 1987: U. Fischer, *Zur Ratio der prähistorischen Archäologie*. *Germania* 65.1, 1987, 175–195.
- FRANZMANN 2016: A. Franzmann, *Entstehungskontexte und Entwicklungsphasen der Objektiven Hermeneutik als einer Methodenschule. Eine Skizze*. In: R. Becker-Lenz/A. Franzmann/A. Jansen/M. Jung (Hrsg.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme* (Wiesbaden: Springer VS 2016) 1–42.
- GLESER 2023: R. Gleser, *Do We Give Explanations or Do We Tell Stories? The Nature of Explanation in Prehistoric Archaeology, with Special Reference to Narrative Explanation and Narrative Constructivism*. In: Miera 2023, 15–52.
- GOSSELAIN 2016: O. P. Gosselain, *To Hell with Ethnoarcheology*. *Archaeological Dialogues* 23.2, 2016, 215–228.
- GRAEBNER 1911: F. Graebner, *Methode der Ethnologie*. *Kulturgeschichtliche Bibliothek* 1,1 (Heidelberg: Winter 1911).
- GRÄSLUND 1987: B. Gräslund, *The Birth of Prehistoric Chronology. Dating Methods and Dating Systems in Nineteenth-century Scandinavian Archaeology*. *New Studies in Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press 1987).

- GRAMSCH 2000: A. Gramsch (Hrsg.), *Vergleichen als archäologische Methode. Analogien in den Archäologien* (Oxford: Archaeopress 2000).
- HAHN 2005: H. P. Hahn, *Materielle Kultur. Eine Einführung* (Berlin: Reimer 2005).
- HAHN 2015: H. P. Hahn, *Der Eigensinn der Dinge*. In: H. P. Hahn (Hrsg.), *Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen* (Berlin: Neofelis 2015) 9–56.
- HAHN 2018: H. P. Hahn, *Dinge als Herausforderung – Einführung*. In: H. P. Hahn/F. Neumann (Hrsg.), *Dinge als Herausforderung. Kontexte, Umgangsweisen und Umwertungen von Objekten* (Bielefeld: Transcript 2018) 9–32.
- HANSEN/KRAUSE 2018: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Prähistorische Konfliktforschung 2. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 319* (Bonn: Habelt 2018).
- HANSEN/KRAUSE 2019a: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronze Age Fortresses in Europe. Prähistorische Konfliktforschung 3. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 335* (Bonn: Habelt 2019).
- HANSEN/KRAUSE 2019b: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Materialisierung von Konflikten. Prähistorische Konfliktforschung 4. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 346* (Bonn: Habelt 2019).
- HANSEN/KRAUSE 2022: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt. Prähistorische Konfliktforschung 5. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 383* (Bonn: Habelt 2022).
- HARRIS/CIPOLLA 2017: O. J. T. Harris/C. N. Cipolla, *Archaeological Theory in the New Millennium. Introducing Current Perspectives* (London: Routledge 2017).
- JUNG 2002: M. Jung: *Zum Verhältnis hermeneutischer und statistischer Verfahren in ihrer Anwendung auf materielle Kultur. Rundbrief Theorie-AG 2.2, 2002, 11–19.*
- JUNG 2003: M. Jung, *Bemerkungen zur Interpretation materieller Kultur aus der Perspektive der objektiven Hermeneutik*. In: Veit et al. 2003, 89–106.
- JUNG 2006: M. Jung, *Zur Logik archäologischer Deutung. Interpretation, Modellbildung und Theorieentwicklung in der Urgeschichtswissenschaft am Fallbeispiel des späthallstattzeitlichen „Fürstengrabes“ von Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg*. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 138* (Bonn: Habelt 2006).
- JUNG 2010a: M. Jung, *Hofberichterstattung. Zur Wirkmächtigkeit des narrativen Ideals in der Hallstattforschung*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 51.1–2, 2010, 151–172.*
- JUNG 2010b: M. Jung, *„Heimathirsche“: Hobbyarchäologen zwischen Hedonismus und Professionalisierung* (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2010).
- JUNG 2010c: M. Jung, *Rez. zu Davidović 2009*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 51.1–2, 2010, 288–293.*
- JUNG 2011: M. Jung, *Der „Big Man“ – die Verselbständigung eines theoretischen Konstruktes und ihre Adaption in der Archäologie*. *Das Altertum 56, 2011, 187–204.*
- JUNG 2012a: M. Jung, *Fürstenbegriff und Narrativität*. In: R. Karl/J. Leskovar/S. Moser (Hrsg.), *Die erfundenen Kelten. Mythologie eines Begriffes und seine Verwendung in Archäologie, Tourismus und Esoterik. Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 4. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte Oberösterreichs 31* (Linz 2012) 11–21.
- JUNG 2012b: M. Jung, *Rez. zu Petzold 2012*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 53, 2012 (2014), 133–141.*
- JUNG 2015a: M. Jung, *Der Hallstatt-Fürst: Fliegender Holländer der Archäologie? Zum forschungslogischen Stellenwert von Metaphern in der Urgeschichtswissenschaft*. In: R. Karl/J. Leskovar, *Interpretierte Eisenzeiten VI. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 6. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 42, 2015, 247–256.*
- JUNG 2015b: M. Jung, *Das Konzept der Objektbiographie im Lichte einer Hermeneutik materieller Kultur*. In: D. Boschung/P. A. Kreuz/T. Kienlin (Hrsg.), *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*. *Morphomata 31* (Paderborn: Fink 2015) 35–65.
- JUNG 2016: M. Jung, *Archaische Illusionen. Die Vernutzung von Wissenschaft durch das Fernsehen am Beispiel der SWR-Produktion „Steinzeit. Das Experiment“*. *Forschungsbeiträge aus der Objektiven Hermeneutik 12* (Frankfurt am Main: Humanities Online 2016).
- JUNG 2017: M. Jung, *Applications of Bourdieu's Concept of Habitus in a German-Speaking Archaeological Context*. In: J. Müller/S. Hansen (Hrsg.), *Rebellion and Inequality in Archaeology. Human Development in Landscape 11. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 308* (Bonn: Habelt 2017) 47–58.
- JUNG 2018a: M. Jung, *Friedliche Homöostase und konfliktreicher Fortschritt. Topoi und Narrative der Neolithikums- und Bronzezeitforschung*. In: Hansen/Krause 2018, 223–242.

- JUNG 2018b: M. Jung, Das objektivistemologische Potential des Affordanzkonzeptes James Gibsons und seine Bedeutung für „Objektbiographien“. Methodologische Anmerkungen und exemplarische Fallstudie. In: M. Hilgert/K. P. Hofmann/H. Simon (Hrsg.), Objektivistemologien. Zur Vermessung eines transdisziplinären Forschungsraums. Berlin Studies of the Ancient World 59 (Berlin: Topoi 2018) 135–178.
- JUNG 2021a: M. Jung, Archäologische Deutungstopoi zu Befestigungsanlagen der Bronze- und Eisenzeit im Lichte ethnografischer Evidenzen. Archäologische Informationen 44, 2021, 205–218.
- JUNG 2021b: M. Jung, „Anarchy in the LBK!?“ Sozialmodelle prähistorischer Gesellschaften jenseits von Hierarchie und Machtkonzentration. In V. Becker/I. Hohle/H.-J. Beier/R. Einicke (Hrsg.), Soziale Beziehungen, Netzwerke und Sozialstrukturen im Neolithikum Europas. *Varia Neolithica XI*. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 97 (Langenweißbach: Beier & Beran 2021) 63–74.
- JUNG 2022: M. Jung, Struktur, Sequenz und Selektion. Über Praxis als Gegenstand der Prähistorischen Archäologie. In: T. L. Kienlin/R. Bußmann (Hrsg.), Sozialität – Materialität – Praxis. Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften 3. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 377 (Bonn: Habelt 2022) 125–149.
- JUNG 2023: M. Jung, Materielle Kultur („Gebrauchsgegenstände“). In: A. Franzmann/M. Rychner/C. Scheid/J. Twardella (Hrsg.), Objektive Hermeneutik. Handbuch zur Methodik in ihren Anwendungsfeldern (Opladen: Barbara Budrich 2023) 261–275.
- KERIG ET AL. 2022: T. Kerig/J. Bröcker/R. Ohlrau/T. Schreiber/H. Skorna/F. Wilkes, An Archaeological Perspective on Social Structure, Connectivity and the Measurements of Social Inequality. In: J. Müller (Hrsg.), Connectivity Matters! Social, Environmental and Cultural Connectivity in Past Societies. *Roots Studies 2* (Leiden: Sidestone 2022) 93–114.
- KEUPP/SCHMITZ-ESSER 2015: J. Keupp/R. Schmitz-Esser, Einführung in die „Neue alte Sachlichkeit“: Ein Plädoyer für eine Realienkunde des Mittelalters in kulturhistorischer Perspektive. In: J. Keupp/R. Schmitz-Esser (Hrsg.), *Neue alte Sachlichkeit*. Studienbuch Materialität des Mittelalters (Ostfildern: Thorbecke 2015) 9–46.
- KIENLIN 2005: T. Kienlin (Hrsg.), Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 127* (Bonn: Habelt 2005)
- KIMMIG 1969: W. Kimmig, Zum Problem späthallstädtischer Adelssitze. In: K.-H. Otto/J. Herrmann (Hrsg.), *Siedlung, Burg und Stadt*. Studien zu ihren Anfängen (=Festschrift Paul Grimm). Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Vor- und Frühgeschichte 25 (Berlin: Akademie-Verlag 1969) 96–113.
- KLEINSCHMIDT 1991: H. Kleinschmidt, Galtons Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 39*, 1991, 5–22.
- KNOPF 2017: Th. Knopf, Ressourcennutzung und Umweltverhalten prähistorischer Bauern. Eine Analyse archäologischer und ethnografischer Untersuchungen. *RessourcenKulturen 3* (Tübingen: Universität Tübingen 2017).
- KOSELLECK 1989: R. Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt. In: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989) 176–207.
- KOSSACK 1997: G. Kossack, Rolf Hachmann zum 80. Geburtstag (19.06.1997). *Prähistorische Zeitschrift 72*, 1997, 1–5.
- KRAUSSE 1996: D. Krauß, Internationale Romanisierungsforschung im Vergleich. Perspektiven für das Schwerpunktprogramm „Romanisierung“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Archäologisches Nachrichtenblatt 1.3*, 1996, 258–273.
- KRAUSSE 1999: D. Krauß, Der „Keltenfürst“ von Hochdorf. Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie. *Archäologisches Korrespondenzblatt 29*, 1999, 339–358.
- KRAUSSE 2000: D. Krauß, Intra- und interkulturelle Vergleichsverfahren in der Hallstatt-Archäologie. In: Gramsch 2000, 199–130.
- KRAUSSE 2006: D. Krauß, Eisenzeitlicher Kulturwandel und Romanisierung im Mosel-Eifel-Raum. Die keltisch-römische Siedlung von Wallendorf und ihr archäologisches Umfeld. *Römisch-Germanische Forschungen 63* (Mainz: Zabern 2006).
- KUBLER 1982: G. Kubler, Die Form der Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Dinge (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982).
- KÜMMEL 2009: Ch. Kümmel, Ur- und frühgeschichtlicher Grabraub. Archäologische Interpretation und kulturanthropologische Erklärung. *Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie 9* (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2009).
- LEACH 1968: E. Leach, The Comparative Method in Anthropology. In: D. I. Sills (Hrsg.), *Encyclopedia of Social Sciences 1* (New York: Crowell & McMillon 1968) 339–345.
- MIERA 2023a: J. J. Miera (Hrsg.), Narrating the Past: Archaeological Epistemology, Explanation and Communication. *Archaeolingua Series Minor 46* (Budapest: Archaeolingua Alapítvány 2023).
- MIERA 2023b: J. J. Miera (Hrsg.), Inference and Narration in German Prehistoric Archaeology. In: Miera 2023a, 53–99.
- MONTELIUS 1903: O. Montelius, Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa 1. Die Methode (Stockholm: Selbstverlag des Verfassers 1903).

- MÜLLER 2018: J. Müller, Social Memories and Site Biographies: Construction and Perception in Nonliterate Societies. *Analecta Praehistorica Leidensia* 49, 2018, 9–17.
- NARR 1955: K. J. Narr, Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen. *Anthropos* 50, 1955, 513–545.
- OEVERMANN 1983: U. Oevermann, Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: L. von Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983) 234–289.
- OEVERMANN 1986: U. Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik“. In: St. Aufenanger/M. Lenssen (Hrsg.), *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik* (München: Kindt 1986) 19–83.
- OEVERMANN 2000: U. Oevermann, Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: K. Kraimer (Hrsg.), *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp) 58–156.
- OEVERMANN ET AL. 1979: U. Oevermann/T. Allert/E. Konau/J. Krambeck, Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften* (Stuttgart: Metzler 352–434).
- OEXLE 2001: O. G. Oexle, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte. In: O. G. Oexle (Hrsg.), *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft* 12 (Göttingen: Wallstein 2001) 11–37.
- PETZOLD 2012: K. Petzold, *Soziologische Theorien in der Archäologie. Konzepte, Probleme, Möglichkeiten²* (Saarbrücken: Akademikerverlag 2012).
- RECKWITZ 2006: A. Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Mit einem Nachwort zur Studienausgabe 2006: Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien (Weilerswist: Velbrück 2006).
- RENFREW 1973: C. Renfrew, *The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory* (London: Duckworth 1973).
- VAN REYBROUCK 2000: D. van Reybrouck, Beyond Ethnoarchology? A Critical History on the Role of Ethnographic Analogy in Contextual and Post-Processual Archaeology. In: Gramsch 2000, 39–51.
- REYMANN 2018: A. Reymann, Herrenlose Mauern? Ethnographische Quellen zu Befestigungen. In: Hansen/Krause 2018, 205–222.
- REYMANN 2020: A. Reymann, My Home is my Castle? Thoughts about the Archaeological Axiom of the Distinction of Fortified and Unfortified Sites, Referring to Ethnographical Records. In: D. Delfino/F. Coimbra/D. Cardoso/G. Cruz (Hrsg.), *Late Prehistoric Fortifications in Europe. Defensive, Symbolic and Territorial Aspects from the Chalcolithic to the Iron Age* (Oxford: Archaeopress 2020) 5–14.
- REYMANN 2022: A. Reymann, Komplexität versus Komplexität – Architekturbasierte Defensivstrategien in ethnographischen Quellen. In: Hansen/Krause 2022, 145–163.
- RÖHL 2022: K. F. Röhl, Analogie – induktiv, deduktiv oder originär? (<https://www.rsozblog.de/analogie-induktiv-deduktiv-oder-originaer> [16.06.2022]).
- SMOLLA 1964: G. Smolla, Analogien und Polaritäten. In: R. von Uslar/K. J. Narr (Hrsg.), *Studien aus Alteuropa* 1. Festschrift Kurt Tackenberg. Beihefte Bonner Jahrbücher 11,1 (Köln, Graz: Böhlau 1964) 30–35.
- STRUWE 2013: R. Struwe, German Ethnoarchaeological Traditions from a Theoretical and Cultural Viewpoint: Past and Present. In: A. Marciniak/N. Yalman (Hrsg.), *Contesting Ethnoarchaeologies: Traditions, Theories, Prospects. One World Archaeology* 7 (New York: Springer 2013) 61–82.
- STRUWE/WENIGER 1993: R. Struwe/G.-Ch. Weniger (Hrsg.), *Ethnoarchäologie – Ansätze und Forschungsstand im deutschsprachigen Raum. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 34,2, 1993, 133–312.
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main: Campus 2019).
- VON USLAR 1951: R. von Uslar, Stadt, Burg, Markt und Temenos in der Urgeschichte. Beispiele zu ihrer Begriffsbestimmung. In: K. Kersten (Hrsg.), *Festschrift für Gustav Schwantes zu 65. Geburtstag* (Neumünster: Wachholtz 1951) 33–44.
- VEIT 1988: U. Veit, Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf. *Germania* 66, 1988, 162–169.
- VEIT 1990: U. Veit, Kulturanthropologische Perspektiven in der Urgeschichtsforschung. *Saeculum* 41.3–4, 1990 (=Urgeschichte als Kulturanthropologie. Beiträge zum 70. Geburtstag von Karl J. Narr 1) 182–214.
- VEIT 1998: U. Veit, Der Archäologe und das Fremde. Überlegungen zur Erkenntnisstruktur der Ur- und Frühgeschichtswissenschaft. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 128, 1998, 125–137.

- VEIT 2000: U. Veit, König und Hohepriester? Zur These einer sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 30, 2000, 549–568.
- VEIT 2005: U. Veit, Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Kienlin 2005, 23–40.
- VEIT 2006: U. Veit, „Digging for Symbols“: Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie als Kulturwissenschaft? *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 47, 2006, 145–162.
- VEIT 2011a: U. Veit, Towards a Historical Sociology of German Archaeology. In: L. Lozny (Hrsg.), *Comparative Archaeologies* (New York: Springer 2011) 53–78.
- VEIT 2011b: U. Veit, Rez. zu Jung 2006. *Germania* 87.1, 2009 (2011) 242–247.
- VEIT 2015: U. Veit, Objects of Knowledge in Modern Settlement Archaeology: The Case of the Iron Age „Fürstensitze“ (Princely Seats). In: G. Eberhardt/F. Link (Hrsg.), *Historiographical Approaches to Past Archaeological Research. Berlin Studies of the Ancient World* 32 (Berlin: TOPOI 2015) 115–131.
- VEIT 2017: U. Veit, Farewell to Antiquarianism: A New „Grand Narrative“ for German-speaking Prehistoric Archaeology? Comment on K. P. Hofmann/Ph. W. Stockhammer, *Beyond Antiquarianism: A Review of Current Theoretical Issues in German-speaking Prehistoric Archaeology. Archaeological Dialogues* 24.1, 2017, 25–29.
- VEIT 2018: U. Veit, Gewalt – Konflikt – Theorie: Überlegungen zur theoretischen Grundlegung einer prähistorischen Konfliktforschung unter Mitberücksichtigung der Burgenforschung. In: Hansen/Krause 2018, 125–138.
- VEIT 2020a: U. Veit, Die „ethnographische Analogie“: Aufstieg und Niedergang eines heuristischen Schemas in der deutschsprachigen Urgeschichtsforschung im 20. Jahrhundert. *Saeculum* 70.2, 2020, 213–233.
- VEIT 2020b: U. Veit, Der Ort der Theorie in der Prähistorischen Archäologie: Einige Gedanken zur aktuellen Debatte im deutschsprachigen Raum. *Germania* 98, 2020, 157–192.
- VEIT 2023a: U. Veit, Prähistorische Archäologie als Historische Kulturwissenschaft: Genealogie und Zukunft eines unvollendeten Projekts. In: M. Renger/S. Schreiber/A. Veling (Hrsg.), *Theorie – Archäologie – Reflexion. Kontroversen und Ansätze im deutschsprachigen Raum* (Heidelberg: Propylaeum 2023) 53–82 (<https://doi.org/10.11588/propylaeum.1092.c15023>).
- VEIT 2023b: U. Veit, Wider den ewigen Menschen: Plädoyer für eine Gräberarchäologie jenseits von Historismus und Naturgeschichte. In: N. Balkowski/I. Hohle/K. P. Hofmann/A. Schülke (Hrsg.), *Mensch – Körper – Tod: Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum* (Leiden: Sidestone 2023) 41–90.
- VEIT ET AL. 2003: U. Veit/T. L. Kienlin/Ch. Kümmel/S. Schmidt (Hrsg.), *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4* (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann 2003).
- VEYNE 1988: P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung* (Frankfurt am Main: Fischer 1988).
- VEYNE 1990: P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990).
- WIRSING 1989: R. Wirsing, Die Konzeptualisierung von Galtons Problem im interkulturellen Vergleich: Forschungsgeschichte und neuere Lösungsansätze. *Zeitschrift für Ethnologie* 114, 1989, 75–87.
- WOTZKA 1993: H.-P. Wotzka, Zur Tradition der Keramikdeponierung im äquatorialen Regenwald Zaires. Ein Bekenntnis zur allgemeinvergleichenden Analogie. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 34, 1993, 251–283.
- WYLIE 1985: A. Wylie, The Reaction against Analogy. *Advances in Archaeological Method and Theory* 8, 1985, 63–111.
- WYLIE 2002: A. Wylie, *Thinking from Things. Essays in the Philosophy of Archaeology* (Berkeley: University of California Press 2002).

„Stellt Euch vor, es ist Krieg, und kaum einer geht hin...“ – Soziale Strukturen, Kognition und Konfliktregelung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt

Heidi Peter-Röcher

Einleitung

Der Titel dieses Beitrags geht auf ein Zitat des Ethnologen Andre Gingrich zurück, der den Unterschied zwischen gewaltsamen Auseinandersetzungen in Gesellschaften ohne Zentralgewalt und Krieg, wie er in staatlich geprägtem Umfeld geführt wird, prägnant folgendermaßen beschrieb: „Stell Dir vor, es ist Krieg, und nur die wenigen Hauptverantwortlichen nehmen aktiv teil. Der Rest schaut zu oder kümmert sich nicht darum“¹.

Ob diese gewaltsamen Auseinandersetzungen in Gesellschaften ohne Zentralgewalt als Krieg bezeichnet werden oder als persönlich motivierte Auseinandersetzungen bzw. Fehden, ist eine Frage der Definition, die nicht ohne Grund höchst problematisch erscheint und vielfältige Formen annimmt, eben weil es erhebliche Unterschiede zwischen der Kriegsführung und der Gewaltausübung allgemein sowie den Motiven und Zielen in nicht-hierarchisch und hierarchisch organisierten Gesellschaften gibt. Auch das Vermeiden von Gewalt, die Lösung von Konflikten und das Beenden von Kriegen folgt unterschiedlichen Strategien und Möglichkeiten.²

Gleichwohl ist die Grundlage archäologischer Untersuchungen zum Thema Gewalt und Krieg oftmals eine sehr einfache Definition von Krieg als gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Gruppen, bei der tödliche Gewalt erlaubt ist oder in Kauf genommen wird. Darunter fällt bei genauerer Betrachtung fast alles, von der Massenvernichtung durch Atomwaffen bis hin zu blutigen Prügeleien zwischen Fußballfans, was den Begriff nahezu sinnlos erscheinen lässt. Kombiniert damit wird gerne vorausgesetzt, dass sämtliche für hierarchische Gesellschaften charakteristischen Gewaltformen bereits spätestens seit dem Neolithikum oder auch schon früher auftreten, obwohl sie mit dem Verfügungsrecht der Herrschenden über Leben und Tod ihrer Untertanen zusammenhängen, die hingerichtet, geopfert, versklavt, zu Arbeitsleistungen herangezogen und in den Krieg geschickt werden können. Dabei werden zudem oft Motive vorausgesetzt, die aus heutiger Sicht gut nachvollziehbar erscheinen: Territorium, Ressourcen, Beute.³

Ökonomische, ökologische, biologische oder strukturelle Faktoren treiben den Menschen quasi ohne eigene Entscheidungsgewalt zur Gewaltanwendung, Frieden ist in einer gewalttätigen Umwelt nur schwer möglich, und dies scheint durch archäologische Befunde immer wieder bestätigt zu werden – inzwischen kann zuweilen sogar von einem „Wettbewerb“ um Befunde von Massakern und ähnlichen Grausamkeiten wie Menschenopfern, Kannibalismus, Hinrichtungen und Folter die Rede sein, insbesondere in Bezug auf das Neolithikum.⁴ Andere Interpretationsmöglichkeiten für Verletzungen entfallen nicht selten bei

1 Gingrich 2001, 162–163.

2 Ausführlich zu all diesen Aspekten z. B. Peter-Röcher 2002; 2007; 2017; 2018. Genauerer zu den Unterschieden zwischen egalitären und hierarchischen Strukturen bezüglich der Gewalt z. B. Peter-Röcher 2014, 47–49.

3 Vgl. Peter-Röcher 2007, 92–104; zum Thema Sklaverei: Peter-Röcher 2022.

4 Vgl. z. B. Meyer et al. 2018; Zeeb-Lanz/Haack 2020; vgl. u. a. zu Herxheim auch Peter-Röcher 2023, 123–127. – Die Unterscheidung zwischen Gewaltformen in nicht-hierarchisch und hierarchisch organisierten Gesellschaften führt nicht selten zu negativer Kritik, was selbstverständlich legitim ist, solange nicht mit falschen Behauptungen gearbeitet wird. Die Überprüfung

der Ursachenforschung, genannt seien beispielsweise Rituale, Unfälle und Katastrophen. Der Frage, ob es sich bei den als solchen publizierten Befunden tatsächlich immer um Massaker handelt, wird am Beispiel des schnurkeramischen Fundortes von Eulau in Sachsen-Anhalt nachgegangen. Zuvor seien jedoch noch andere Sichtweisen von bzw. Erklärungen für entsprechende Phänomene, also Gewalt, Krieg und Konflikt, erörtert.

Kognition und Konfliktregelung

Ein sehr fruchtbarer Ansatz auch für die Prähistorische Archäologie ist m. E. die Betrachtung von Gewalt und Krieg aus kognitionsethnologischer Sicht, da er die Entscheidungsgewalt des Menschen einbezieht und vor allem den Ursachenbegriff differenziert, denn es wird unterschieden zwischen dem Konflikt und seiner Austragungsform.

Konflikte dürften spätestens seit der Menschwerdung eine Rolle gespielt haben, und mit ihnen auch Strategien zur Konfliktlösung. Die Frage, ob, wann und in welcher Form dabei Gewalt eingesetzt wurde, ist umstritten und kann eigentlich nur mit Hilfe archäologischer und anthropologischer Methoden beantwortet werden, insbesondere im Bereich der physischen Gewalt; andere Gewaltformen sind problematischer. Gänzlich gewaltlose Gemeinschaften sind schwer vorstellbar, denn der Mensch ist grundsätzlich mit der Fähigkeit ausgestattet, Gewalt auszuüben, sonst hätte er nicht überlebt.

Diese Ausstattung führt aber nicht zwangsläufig zu gewaltsam ausgetragenen Konflikten um Ressourcen, Territorien und Besitz, verursacht etwa durch Klimawechsel und Bevölkerungsanstieg, gepaart mit einer gierigen, neidischen und misstrauischen menschlichen Natur. Es handelt sich hier um ein in verschiedenen Sozialwissenschaften verbreitetes Malthusianisches Weltbild, das aufgrund der materiellen Aspekte in der prähistorischen Forschung besonders beliebt ist, können sie doch, wie beispielsweise Frauenmangel bzw. Frauenraub, zuweilen wahrscheinlich gemacht und damit als Ursachen herangezogen werden.⁵ Clayton Robarchek hat 1990 einen derartigen Ansatz mit der Frage kritisiert: Wenn ich einen Volkswagen besitze und einen Mercedes stehle, ist dann die Ursache meines Verhaltens materiell?⁶ Hier kommt doch eher die Kultur bzw. die Gesellschaft ins Spiel, also das, was nach Erwin Orywal aufgrund von pazifistischen oder bellizistischen Idealen zu einer friedlichen oder kriegerischen Konfliktaustragung führt.⁷

Eine Durchsicht ethnographischer Quellen nach Konfliktgründen ergab Folgendes: Oftmals handelte es sich um Streitigkeiten wegen Diebstählen, Ehebruch, Vergewaltigung, Frauen, Brautpreiszahlungen, Nichterfüllung von Verpflichtungen, Besitzrechten, Kränkungen, Beleidigungen etc., also Meinungsverschiedenheiten, die innerhalb menschlicher Gemeinschaften und zwischen ihnen normal sind und der Regelung bedürfen. Der Gedanke an Rache für vermeintlich oder tatsächlich erlittenes Unrecht oder zur Wiederherstellung einer verletzten Ehre spielt eine große Rolle. Häufig sind auch Anklagen wegen Zauberei oder Hexerei, die Krankheiten oder andere Unglücke und Missgeschicke erklären, oftmals werden Todesfälle generell auf entsprechende Einwirkungen zurückgeführt. Beschuldigt werden können Mitglieder der eigenen Gemeinschaft, einer feindlichen Gruppe oder der Ahnen- und Geisterwelt. Je nach Bedarf und kultureller Norm lässt sich dies entsprechend instrumentalisieren. Rache zu nehmen kann

einer Tabelle, die Individuen mit Verletzungen auflistet (Peter-Röcher 2007, 165 Abb. 45), ergab z. B. Robert Ganslmeier zufolge, dass „die Spalte Anzahl mehrere Differenzen zu den Zeilensummen aufweist. Wie sich das auf die Grafiken auswirkt, wäre zu prüfen“ (Ganslmeier 2014, 562 mit Abb.). Hier hätte zunächst einmal die Nachberechnung überprüft werden müssen, da Ganslmeier die letzte Spalte (Unterarm nicht verheilt) gar nicht mitberechnete. Hätte er dies getan, hätten sich keine Differenzen ergeben, denn die Zahlen im Original sind korrekt. Mit einer gründlichen redaktionellen Bearbeitung hätte eine derartige Peinlichkeit vermieden werden können.

5 Allerdings gibt es gerade bei diesem Thema recht unterschiedliche Auffassungen darüber, was ein Raub ist. Illustrieren lässt sich das mit den für ihren Frauenraub berühmten Yanomami in Südamerika, bei denen es sich eher um eine Art abgesprochene Heiratsstrategie zwischen Alliierten handelt, bei der Heiratsversprechen, Brautdienst und Liebe eine Rolle spielen; vgl. u. a. Herzog-Schröder 2000, 127–140; Peter-Röcher 2007, 90–91, mit weiterer Literatur.

6 Robarchek 1990, 69.

7 Orywal 1996; Orywal 2002. Der hier vorliegende Artikel basiert auf dem Kommentar zu einem Vortrag von Erwin Orywal über Kriegsursachen auf der Tagung „Kulturen und Ordnungsformen der Gewalt“ im November 2017 in Frankfurt am Main. Der Vortrag wurde nicht veröffentlicht, daher entfiel auch der Kommentar in der Tagungspublikation (Sutterlüty et al. 2019).

als Verpflichtung gegenüber den Toten, als Auftrag der Ahnen oder/und als persönliche Angelegenheit gelten. Hinzu kommen das Streben nach Status, Prestige und Ruhm, politische Ambitionen sowie, eher untergeordnet, Beute. Die gewaltsame oder gewaltfreie Austragung bzw. Lösung oder die Anwendung von Gewalt zur Erreichung bestimmter Ziele hängt von Normen und Werten, kulturellen Traditionen, der Einschätzung der Lage, der Stellung und Einstellung der betroffenen Individuen, Vorkommnissen in der Vergangenheit und ihrer Bewertung, der Einschätzung der Folgen usw. ab. Kommt es zu Todesfällen, kann sofort Rache genommen oder diese aufgeschoben, eine Kompensation ausgehandelt, auf symbolische Mittel zurückgegriffen oder auch nichts getan werden.⁸

Viele Wissenschaftler/innen messen den oben aufgezählten „normalen“ Gründen als Kriegsursachen keine oder kaum Bedeutung bei und meinen, auch die Entstehung des Krieges damit nicht erklären zu können. Aber Streitigkeiten und daraus resultierende Konflikte sind für jeden Menschen selbstverständlich, ebenso für die Beziehungen mit anderen Gruppen. Eine der vielen Handlungsoptionen im Umgang damit ist Gewalt, die prinzipiell immer zur Verfügung steht und genutzt wird oder nicht. Beide Möglichkeiten, die Nutzung oder die Nichtnutzung, können auf unterschiedlichste Art und Weise institutionell verankert werden und sich im Lauf der Zeit natürlich auch verändern. Ist die Gewalt in irgendeiner Weise in die sozialen Institutionen eingegangen, verhalten sich Individuen entsprechend den Normen und Werten der Gesellschaft, in die sie hineingeboren wurden, d. h. sie vermeiden Gewalt, rächen sich mit Worten, Zauberei oder Taten, streben gewaltfrei oder gewaltsam nach Prestige, Ruhm oder Ehre, tauschen Schweine und bekriegen sich, leben vom Beutemachen, erobern Reichtümer, Territorien usw. Hier spielt die Erziehung eine große Rolle, wobei natürliche Anlagen mehr oder weniger erfolgreich gefördert, geduldet oder unterdrückt werden können. Die prinzipiell vorhandene Fähigkeit des Menschen, Gewalt anzuwenden, ist also ausreichend, um die verschiedenen institutionalisierten Formen zu erklären, in denen sie ausgeübt, vermieden, eingehegt, gepflegt, verabscheut, geliebt, legitimiert, verboten oder vorangetrieben wird. Und im Rahmen ihrer kulturell vorgegebenen Möglichkeiten verhalten sich Individuen unterschiedlich – nicht jeder stürzt sich begeistert in die Schlacht oder schlägt seine Frau, nicht jeder folgt unter allen Umständen gewaltlosen Idealen. So lassen sich Veränderungen und Entwicklungen verstehen. Wann sich Gewalt als Krieg bezeichnen lässt erscheint wiederum als eine Frage der Definition, abhängig von der theoretischen Ausrichtung desjenigen, der sie vornimmt.⁹

Bei der Annahme ultimativer Ursachen wären Prähistoriker/innen hingegen gezwungen, in permanenten Zuständen oder allenfalls in regelmäßig auftretenden Zyklen zu denken. Wo keine Hinweise auf kriegerische Gewalt zu finden sind, müssten entsprechende Befunde konstruiert oder uminterpretiert werden, was manchen Wissenschaftlern „gelungen“ ist, anderen nicht. Und wo bleibt der Frieden? Ist Frieden tatsächlich nur die zeitweilige Abwesenheit von Krieg? Lässt sich Frieden ohne Krieg gar nicht denken?

Orywal hat in Belutschistan/Pakistan Feldforschungen durchgeführt. Zunächst ist daher zu fragen, welche Bedeutung die von ihm genannten Strategien zur Mobilisierung von Engagement für den Krieg allgemein und für prähistorische Zeiten haben. Als Grundmuster werden Heldentum als Zugang zur Unsterblichkeit, die Verlockung der Beute, die Entmenschlichung des Feindes und die Furcht vor der Schande des Versagens genannt.¹⁰ Diese Muster erscheinen mit Blick auf die Konflikte im Nahen und Mittleren Osten sehr vertraut, sie mögen auch für Antike und Mittelalter eine Rolle spielen, für segmentäre Gesellschaften und prähistorische Zeiten erscheinen sie hingegen problematisch. Inwieweit *cross-cultural studies* weiterhelfen, also diese Muster tatsächlich belegen können, wäre zu diskutieren – Verhaltensweisen sind keine Gegenstände und offenbar schwer zu codieren, was sich an diversen Studien zeigt, die kriegerisches Verhalten aufgrund bestimmter Bedingungen sowohl belegen als auch widerlegen.¹¹ Ein Blick in die Ethnographien selbst zeigt dann oft etwas ganz anderes.

8 Peter-Röcher 2007, 56–58.

9 Peter-Röcher 2007, 56–58; 102–103.

10 Vgl. z. B. Orywal 2002, 108; 109–113; 454.

11 Vgl. Peter-Röcher 2007, 25–26. Zur Frage des Heldentums – tote Helden in hierarchischen, lebende in nicht-hierarchischen Gesellschaften vgl. z. B. Bollig 1996, 154; Elwert 1997, 96–97; Peter-Röcher 2007, 102–103.

Bei der Verwendung ethnographischer Quellen ist immer zu bedenken, dass in der Zeit einer zunehmenden Globalisierung Konfliktfälle nicht ohne Außeneinflüsse zu verstehen sind, dass durch Staatszerfall gewalttätige Räume mit Gewaltmärkten entstehen können, und dass vorausgegangene Kolonialsituationen eine wichtige Rolle spielen.¹²

Die Globalisierung beginnt aber nicht erst im 19. oder 20. Jahrhundert, sondern schon in der Antike, sie setzt sich fort mit der Ausbreitung des Islam und dem Zeitalter der Entdeckungen. Hier sind einer Kolonialsituation oft schon verheerende Zerstörungen oder auch Seuchen vorausgegangen, diese häufig bereits vor jeglichem direkten Kontakt. Das heißt, wir haben es nicht mit pristinen Gesellschaften zu tun, sondern mit mehr oder weniger veränderten und angepassten. Selbst als urtümlich eingestufte Gruppen wie die der südamerikanischen Yanomami sind bereits, wie Brian Ferguson zeigen konnte, vor und seit Jahrhunderten verändert worden.¹³

Es befremdet daher, wenn alte Instinkttheorien in neuen Gewändern bis in die Zeit der Menschwerdung zurückprojiziert werden, wie es im Fall der durch Lust entstehenden appetitiven Aggression bzw. Gewalt der Fall ist, die auch vor posttraumatischen Belastungsstörungen schützen soll. Dieses vor allem bei der Untersuchung von Kindersoldaten im Kongo entwickelte Konzept mag menschliches Verhalten in einem äußerst gewalttätigen Umfeld zumindest teilweise erklären, dessen Entstehung erklärt es nicht.¹⁴

Doch zurück zum kognitionsethnologischen Ansatz. Es ist allmählich an der Zeit, nicht nur bellizistische Ideale in den Blick zu nehmen, sondern auch pazifistische. Die Begeisterung für ein relativ neues und faszinierendes Thema, wie es der Krieg seit Mitte der 1990er Jahre geworden ist, hat den Blick auf mögliche friedliche Räume und Zeiten verstellt. Die Analyse der Gegenwart oder vermeintlich pristiner Gesellschaften vermag uns anschauliche Beispiele und Modelle zur Verfügung zu stellen. Inwieweit diese helfen, die Zustände in der Vergangenheit zu beschreiben, darüber können, insbesondere in schriftlosen Zeiten, nur die archäologischen Befunde Auskunft geben. Deren Analyse sollte sich nicht damit begnügen, jede Art von Verletzung als Folge zwischenmenschlicher Gewalt im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen zu interpretieren, wie es oftmals geschieht.

Massaker in Eulau?

Ein Beispiel hierfür ist das endneolithische Gräberfeld der nach der Verzierung ihrer Gefäße benannten schnurkeramischen Kultur von Eulau in Sachsen-Anhalt. Es handelt sich, soweit bisher bekannt, um ca. 18 Gräber mit ca. 26 Individuen in einer hinsichtlich Alter und Geschlecht für diese Zeit normalen Zusammensetzung (jeweils fünf adulte und mature Männer und Frauen, drei Erwachsene, ein juveniles und ein unbestimmtes Individuum sowie neun Infans I und zwei Infans II). Freigelegt und teils im Block geborgen wurden Einzel-, Doppel-, Mehrfach- und vermutlich Kollektivbestattungen, von denen vier Gräber mit insgesamt 13 Individuen vorab als Resultat eines einzigen Massakers dargestellt und publiziert worden sind (Gräber Nr. 90, 93, 98, 99).¹⁵

Zu den anderen Gräbern und Befunden gibt es kaum Informationen, auch ein Gesamtplan ist nicht veröffentlicht.¹⁶ Die ¹⁴C-Daten der Einzelbestattungen streuen über 150 Jahre, die der Gräber des Massakers angeblich nicht – das „Ereignis“ wird auf ca. 2550 v. Chr. datiert, eine methodisch unhaltbare Behauptung,

12 Orywal 1996; Elwert 1997; 1999; Peter-Röcher 2007, 32–37.

13 Ferguson 1995.

14 Vgl. Burmeister 2019, bes. 222–224, der dieses Konzept für die Prähistorische Archäologie generell anwenden möchte; seine Beispiele beschränken sich allerdings fast ausschließlich auf Zeiten mit staatlichen Strukturen (Griechenland, Rom), deren Einfluss auch „barbarische“ Gesellschaften prägte. Vgl. ferner Peter-Röcher 2007 (95–99) allgemein zur Frage des Tötens im Krieg, der Konditionierung darauf, der gesellschaftlichen Einbindung sowie der psychischen Verarbeitung.

15 Haak et al. 2008; Meyer et al. 2009; Haak et al. 2010; Nicklisch 2017. – Vgl. zur Vermarktung der angeblichen Massaker-Befunde ausführlich Veit 2014.

16 Ein Planausschnitt bei Meyer et al. 2009, Supporting Information. Einige Informationen finden sich verstreut bei Nicklisch 2017, 67–69; 307–336. Daraus geht auch hervor, dass sich auf dem Gelände zahlreiche weitere Bestattungen fanden, z. B. der Aunjetitzer Kultur.

welche die Deutung als Massaker aber untermauern soll.¹⁷ Dem gleichen Zweck dient die Aussage, alle Individuen seien gleichzeitig in ihren jeweiligen Gräbern niedergelegt worden, es handele sich also nicht um Kollektiv- oder Etagengräber. Archäologisch ist die Gleichzeitigkeit nicht nachgewiesen bzw. nicht nachweisbar, da sich die Grabgruben im Untergrund aus grobem Kies nur undeutlich abzeichnen und Grabungsprofile fehlen. Spätere Eingriffe können zudem größer sein als die ursprüngliche Grube.

Die Skelette überlagern bzw. vermischen sich nachvollziehbar nur im Fall von Grab 99, der sogenannten Kernfamilie. Die in der Rekonstruktionszeichnung sichtbare Kinderhand über dem Arm der Frau aus Grab 90 ist auf der Photographie nicht zu sehen, die beiden Kinder in Grab 93 sind augenscheinlich schlechter erhalten als der Mann, der über ihnen platziert wurde und eventuell erst später in das Grab kam. Die beiden als Geschwister angesprochenen Kinder aus Grab 98 fanden sich getrennt von der Doppelbestattung einer Frau und eines Säuglings im selben Grab. In diesem Grab liegen zudem zwei Fleischbeigaben von zwei Schweinen vor, in allen anderen Gräbern fand sich jeweils nur eine entsprechende Fleischbeigabe, und zwar den Erwachsenen zugeordnet.¹⁸

Es ist zu erwarten, dass die auf einem Gräberfeld bestatteten Individuen einer Gemeinschaft gelegentlich auch genetisch nachweisbar miteinander verwandt sind. So besteht eine Verwandtschaft der Kinder in Grab 99 miteinander und mit den beiden Erwachsenen, hier konnte mitochondriale DNA (mt-DNA) und Kern-DNA analysiert werden. Eine Kernfamilie ist möglich, aber nicht nachgewiesen. Die Frau erscheint mit einem Alter von 35–50 Jahren zudem für prähistorische Verhältnisse recht alt, um als Mutter eines 8–9-jährigen und eines 4–5-jährigen Jungen zu gelten. Vielleicht handelt es sich eher um die Großmutter. Auch die 30–38-jährige Frau aus Grab 98, die zusammen mit einem genetisch nicht untersuchten Säugling bestattet wurde, erscheint für eine potenzielle Mutter recht alt.

Mit Ausnahme von Grab 99 ließ sich nur mt-DNA einiger Individuen auswerten, was die Aussage ermöglicht, dass die beiden Kinder aus Grab 98 mütterlicherseits miteinander, aber nicht mit der Frau aus diesem Grab verwandt sind. Ob es sich um Geschwister handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Hingewiesen sei nochmals darauf, dass sich in diesem Grab zwei Fleischbeigaben von zwei Schweinen fanden, und die beiden Kinder getrennt von der Frau mit dem Säugling lagen. Im Fall von Grab 98 dürfte es sich also nicht um eine Mehrfachbestattung, sondern eher um zwei zeitlich voneinander getrennte Begräbnisse gehandelt haben. Die restlichen postulierten (bluts)verwandtschaftlichen Bindungen wurden aus der Lage der Individuen im Grab konstruiert, eine methodisch fragwürdige Vorgehensweise.¹⁹ Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Zeichnungen, die einander zugewandte, sich berührende oder umarmende und darüber hinaus nackte Tote abbilden, was unwahrscheinlich sein dürfte.

Die behaupteten Verwandtschaftsverhältnisse bieten auch die Erklärung dafür, warum die Opfer eines Massakers ganz ungewöhnlicherweise in vier separaten, für die Schnurkeramik typischen, d. h. mehrheitlich vermutlich überhügelt und zudem über das ganze Untersuchungsgelände verstreuten Grabanlagen beerdigt wurden: Die Überlebenden sollen darauf geachtet haben, Familienmitglieder gemeinsam in jeweils eigenen Gräbern zu bestatten. Die Frage nach der Gruppengröße dieser Gemeinschaft wird nicht gestellt. Sie müsste bei Berücksichtigung der Grabanlagen, die kaum von wenigen Überlebenden gleichzeitig errichtet worden sein können, erheblich gewesen sein, was für die Schnurkeramik, soweit bisher bekannt, untypisch wäre. Charakteristisch sind kleine Gruppen, die von Feldbau und Tierhaltung lebten.

17 Auch wenn die Daten nahe beieinander liegen, können die zeitlichen Abstände zwischen den Bestattungen eine oder mehrere Generationen betragen. Grundlage für die Aussage sind zudem 1-Sigma-Daten, was methodisch bedenklich ist.

18 Im Fall von Grab 98 werden beide Fleischbeigaben dem 7–9-jährigen Jungen zugeordnet, sie liegen aber den Photographien zufolge an unterschiedlichen Stellen, und zumindest eine könnte auch der spätadulten Frau beigegeben sein. In Grab 99 wird die Fleischbeigabe dem maturen, in Grab 93 dem adulten Mann, in Grab 90 der adulten Frau zugeordnet. Interessanterweise sind die Fleischbeigaben nur im Text erwähnt, nicht in den Tabellen unter den Beigaben, vgl. z. B. Haak et al. 2010, Tab. 1.

19 Vgl. Haak et al. 2008, mit „Supporting Information“, zu den Ergebnissen der genetischen Untersuchungen, die keineswegs so eindeutig sind, wie sie später gerne dargestellt wurden; vgl. z. B. Muhl 2015, 191: „Alle Personen eines Grabes waren miteinander verwandt“. Auch die Erkenntnisse aus den anthropologischen Untersuchungen werden unseriös eindeutig formuliert, z. B. Muhl 2015, 191: „Andere Bestattete weisen frische Hand- und Armbrüche auf, die man ihnen zur Todeszeit mit Keulen- oder Steinbeilen zugefügt hatte“.

Dass der Strontiumisotopenanalyse zufolge die Frauen in Eulau von außerhalb kamen, die Männer hingegen ortsansässig waren, die Gemeinschaft daher als exogam und vermutlich patrilokal einzuordnen ist, überrascht nicht, sehr wohl aber die Zuweisung der Frauen zu einer „fremden Ethnie“, den „Schönfeldern“.²⁰ Die Gleichsetzung einer vorwiegend anhand von Keramik definierten archäologischen Kultur mit ethnischer Identität erinnert stark an die heutzutage obsolete und weitgehend widerlegte sogenannte Siedlungsarchäologie Kossináscher Prägung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²¹

Bleibt die Frage, ob alle Individuen durch Waffengewalt umgekommen sind. Sie wird bejaht, da in jedem Grab entsprechende Verletzungen festgestellt worden sein sollen. Erschlagen wurde die mit einem Säugling zusammen bestattete Frau aus Grab 98, und zwar durch zwei Hiebe auf das Scheitelbein. Ob die beiden älteren Kinder aus dem Grab gleichzeitig mit ihr bestattet worden sind, ist jedoch, wie bereits beschrieben, mehr als fraglich. Auch die Frau aus Grab 90 fiel einer Gewalttat zum Opfer, sie wurde durch einen oder mehrere Pfeilschüsse tödlich verletzt.

Der 8–9-jährige Junge aus Grab 99 weist einen dreieckigen Defekt im unteren Bereich des Hinterhauptes auf, dessen Entstehung nicht ganz klar zu sein scheint, auch wenn aufgrund der Lage von einer Hinrichtung mit einer Axt ausgegangen wird. Das ist m. E. allerdings der bevorzugten Massaker-Interpretation geschuldet. Bei dem 4–5-jährigen Jungen wurde eine verheilte, auf einen Unfall zurückgeführte Impression am Stirnbein diagnostiziert. Der Mann aus diesem Grab zeigt verheilte Brüche am linken Arm (Humerus, Radius und Hand), die vermutlich zur gleichen Zeit entstanden sind, sowie beidseits nicht verheilte frakturierte Handknochen. Der Mann aus Grab 93 hatte eine verheilte Fraktur des linken Radius sowie nicht verheilte Frakturen des rechten Unterarms und der Hand.²² Auch wenn sie nicht typisch sind, werden sie aufgrund der Massaker-Interpretation als Abwehrverletzungen gedeutet, könnten jedoch ebenso gut oder wahrscheinlicher mit Unfällen in Zusammenhang stehen. Hier dürfte z. B. der Umgang mit Viehherden, insbesondere Rindern, eine Rolle gespielt haben.

Als typische Parierfrakturen gelten Brüche des Ulnaschaftes, vorwiegend im distalen Drittel und gerne in Verbindung mit Kopfverletzungen. Ein tatsächlicher Zusammenhang von Unterarmfrakturen mit Kampfhandlungen oder häuslicher Gewalt ist allerdings schwer nachzuweisen, da sie eben auch auf Unfälle zurückgehen können.²³ In Eulau fanden sich im Zusammenhang mit den Armfrakturen keine Schädelverletzungen, was damit begründet wurde, dass sie aufgrund der Blockbergung und der darauf basierenden Museumspräsentation im deshalb nicht zugänglichen Bereich der Schädel vorliegen könnten.²⁴ Das mag sein, rechtfertigt aber nicht eine so weitreichende Interpretation wie die eines Massakers, für die es insgesamt keine überzeugenden Argumente gibt. Auch in den anderen Gräbern dieses Gräberfeldes kommen vergleichbare Verletzungen vor (verheilte Impression Os parietale rechts bei einem adulten Individuum, verheilte Fraktur der rechten Tibia und eines Mittelhandknochens der rechten Hand bei einem muren Mann sowie die Fraktur eines Radiusgelenks bei einem adulten Mann).²⁵

20 Vgl. z. B. Ganslmeier/Literski-Henkel 2014, 58 Abb. 21 (Kartierung); 59 („Schönfelder Südausdehnung“, „ethnischer Hintergrund mit psychokulturellen Erscheinungsformen“); Schwarz 2015, 184 („ethnisch fremde Invasoren“); Meller et al. 2015, 186 („geht die Gewalt hier wohl nicht von den Schnurkeramikern selbst aus“); Muhl 2015, 192 („Einen Anhaltspunkt für das Motiv liefert die Herkunft der getöteten Mütter aus dem Harz, möglicherweise von einem Clan der Schönfelder Kultur. [...] Zur maximalen Vernichtung der Frauen gehörte die Tötung ihrer Kinder, die man ebenso gut als nützliche Arbeitskräfte hätte versklaven können.“).

21 Vgl. z. B. Furholt 2021.

22 Meyer et al. 2009, 414–418. Frakturen am linken Arm werden mit der Nutzung von Schilden in Verbindung gebracht, für deren Existenz es nicht die geringsten Hinweise gibt, auch nicht im diesbezüglich gerne angeführten Grab der Kugelamphorenkultur von Langeneichstädt (Kokles 2015, 149; ferner Meyer et al. 2009, 419; Meller et al. 2015, 190: Zeichnung schnurkeramischer Krieger mit Streitäxten, Helmen und Schilden; zu Langeneichstädt Peter-Röcher 2007, 148). Schutzbewaffnung ist in Mitteleuropa erst seit der späten Bronze- bzw. der Urnenfelderzeit nachgewiesen, darunter auch Schilde aus organischem Material aus Irland. Waffen aus Holz sind hingegen aus fast allen Zeiten bekannt (Peter-Röcher 2007, 147–148).

23 Vgl. Peter-Röcher 2007, 160, mit Literatur.

24 Vgl. z. B. Meyer et al. 2009, 420.

25 Nicklisch 2017, 67–69 und Anhang C (Befundkatalog).

Festzuhalten bleibt, dass zwei Frauen mit Sicherheit durch Waffengewalt ums Leben kamen, die anderen Verletzungen können auch auf andere Ursachen zurückgehen – Unfälle, Stürze, Prügeleien, taphonomische Prozesse. Die bevorzugte Interpretation als Massaker erlaubt die ernsthafte Diskussion derartiger Möglichkeiten jedoch nicht.

Die beiden Männer aus Grab 93 und 99 sowie der 7–9-jährige Junge aus Grab 98 haben jeweils eine Axt als Beigabe erhalten. Damit entsprechen sie dem üblichen Bild vom schnurkeramischen Krieger, der mit einer Streitaxt in den Kampf zieht und seinen elitären Kriegerstatus vererbt, weshalb auch ältere Kinder entsprechend ausgestattet sein können.

Wozu die Äxte tatsächlich gedient haben, ist jedoch keineswegs eindeutig geklärt, auch wenn sie gerne ausschließlich als Waffen angesprochen werden. Karsten Wentink hat Versuche durchgeführt, die zeigten, dass sich die an den Äxten vorhandenen Gebrauchsspuren nicht beim Einschlagen von zu diesem Zweck gekauften Tierköpfen erzeugen ließen, sondern nur bei der Bearbeitung von Wurzeln im Boden, also bei der Beseitigung von Baumstümpfen. Für diese Arbeit waren die Äxte ideal geeignet. Die sogenannten Streitäxte gehörten mithin primär zu dem Werkzeugset, das eine ausschlaggebende Rolle in verschiedenen Bereichen des Lebens spielte, bei der Öffnung der Landschaft, dem Anlegen von Feldern, dem Bau von Häusern und dem Anfertigen verschiedener Produkte.²⁶ Nebenbei ließen sich Axt und Beil selbstverständlich auch als Waffen einsetzen, dies dürfte aber nicht unbedingt ihre primäre Funktion gewesen sein. Dadurch ergibt sich ein anderes Bild der Schnurkeramik, als es bisher gezeichnet wurde – von Bedeutung war womöglich nicht eine von uns mit Hilfe der „Streitaxt“ definierte fiktive Kriegerkaste, sondern der Mann mit Beil und/oder Axt, der in der Lage war, Land urbar zu machen und Holz zu verarbeiten.

Die beiden Pfeilspitzen aus Grab 90 galten zunächst als typisch für die Schnurkeramik.²⁷ In einer späteren Untersuchung wurde diese Möglichkeit ausgeschlossen, da es sich um Querschneider handelt, obwohl tatsächlich nur wenig über die Verwendung von Pfeilspitzen in der mitteldeutschen Schnurkeramik bekannt ist.²⁸ Die Eulauer Exemplare werden inzwischen der Schönfelder Kultur zugerechnet, deren „Angehörige“ das Massaker aus Rache für den Raub ihrer Frauen verübt haben sollen. Dabei ließen sie sich nur auf den ersten, ungenauen Blick als solche zuordnen, denn das „für Schönfelder Querschneider charakteristische Merkmal, nämlich die geschliffenen Seitenkanten, konnten bei den beiden Querschneidern aus dem Eulauer Grab nicht festgestellt werden“. Sie ähneln eher solchen der gleichzeitig im fraglichen Gebiet verbreiteten Kugelamphorenkultur.²⁹ Wer warum geschossen hat, bleibt letztlich völlig offen. Die strikte Abgrenzung der Kulturgruppen voneinander im Sinn von Ethnien entbehrt jeder Grundlage.

Insgesamt betrachtet passen die Befunde von Eulau sehr gut in das Bild der Schnurkeramik bzw. des Endneolithikums insgesamt. Es gibt zwar im Vergleich zu anderen Zeiten viele Schädelverletzungen insbesondere bei Männern, die von Kämpfen zeugen, sie sind jedoch überwiegend verheilt, so dass vermutlich keine Tötungsabsicht vorlag.³⁰ Konflikte scheinen also in der Regel auf niedriger Eskalationsstufe beigelegt worden zu sein, auch unter Anwendung von Gewalt.

Gelegentlich fanden aber auch Überfälle statt, denen Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen zum Opfer fallen konnten, allerdings eher selten mehrere Individuen gleichzeitig, wie es beispielsweise in Tiefbrunn in Bayern der Fall gewesen zu sein scheint – hier wurden ein adulter Mann, eine frühadulte Frau und ein 4-jähriges Kind gemeinsam bestattet, die alle mehrere Hiebe am Schädel aufgewiesen haben sollen.³¹

Davon legt m. E. der Fundort Eulau Zeugnis ab, nicht für ein Massaker, sondern für zwei bzw. mehrere Überfälle im Lauf von einer oder mehreren Generationen, die auch Todesopfer fordern konnten. Unfälle im Zusammenhang mit Viehherden und Rodungsmaßnahmen dürften ebenfalls eine Rolle gespielt haben.

26 Wentink 2020, 125–126.

27 Meyer et al. 2009, 420: Die beiden Pfeilspitzen seien „of a typical Corded Ware design and therefore are not unusual for this time or region“.

28 Ganslmeier/Literski-Henkel 2014, 51–53.

29 Ganslmeier/Literski-Henkel 2014, 59 (Zitat); 54–60.

30 Vgl. z. B. Peter-Röcher 2007, 159–186, bes. 181; 184–185; Wicke et al. 2012.

31 Schröter 2001.

Hinweise auf Gewalt können auch auf Auseinandersetzungen innerhalb einer Gruppe zurückgehen, eine Unterscheidung ist archäologisch und anthropologisch kaum möglich.

Zweifellos stützte sich das Prestige des schnurkeramischen Mannes auf seine Kampfbereitschaft und -erfahrung. Darüber hinaus dürften aber weitere Qualitäten wichtig gewesen sein: sein Können bei der Urbarmachung des Landes, seine Fähigkeiten als Politiker und als Vermittler in Konfliktfällen, was sich allerdings archäologisch nicht nachweisen lässt. Die Schädeltraumata und ihre fachgerechte medizinische Versorgung, etwa durch Trepanation, zeugen von gewaltsam ausgetragenen Konflikten, und vielleicht waren auch sichtbar bleibende Narben von Trepanationen und/oder Verletzungen in diesem Zusammenhang von Bedeutung.

Konfliktregelung: das Beispiel der Yanomami

Das erinnert wiederum an die bereits mehrfach genannten südamerikanischen Yanomami. Abgesehen von spontanen, impulsiven Ausbrüchen, bei denen Beschimpfungen und physische Gewalt von Männern wie Frauen eingesetzt wurden, gab es eine Reihe von ritualisierten, bestimmten Regeln folgenden Gewaltformen mit unterschiedlichen Graden der Gefährlichkeit:³²

Das Brustschlagen, bei dem jeweils zwei Männer gegeneinander antraten, sich wechselseitig mit auf den Rücken gelegten Händen die Brust darboten, auf die der andere mit der Faust schlug und derjenige gewann, der diese Prozedur am längsten aushielt, war die „mildeste“ Form und zugleich die erste Stufe der Auseinandersetzung zwischen Männern verschiedener Siedlungen. Jeder durfte so viele Schläge austeilen, wie er vorher von seinem Gegner einstecken konnte; mehr als vier hielt niemand aus. Diese Duelle fanden häufig während der Feste statt und wurden vorbereitet. Den Anlass dafür bildeten etwa Beleidigungen, persönliche Kränkungen, üble Nachrede und übertriebene Forderungen in Hinblick auf Tauschgüter, Lebensmittel oder Frauen.

Darauf konnte das gefährlichere und in seltenen Fällen sogar tödliche Seitenschlagen folgen, das denselben Regeln unterlag, wobei mit der flachen Hand in die Weichen des Gegners zwischen Brustkorb und Beckenknochen geschlagen wurde. Sofern diese Duelle als Bestandteil einer Festeinladung arrangiert gewesen waren, vereinigten sich die Kämpfer anschließend zu einem Wechselgesang, bei dem sie sich gegenseitig ihres Willens zu Freundschaft und Tausch versicherten.

Gefährlicher waren die Stock- oder Keulenkämpfe, nicht nur zwischen verschiedenen Dörfern, sondern auch innerhalb einer Dorfgemeinschaft ausgetragen, meist wegen eines tatsächlichen oder mutmaßlichen Ehebruchs, seltener wegen des Diebstahls von Lebensmitteln. Dabei schlugen sich die Gegner nach den bereits beschriebenen Regeln mit langen Stöcken auf den Kopf, was riesige Narben hinterlassen, zuweilen tödlich enden und die Spaltung eines Dorfes oder Krieg zur Folge haben konnte. Häufig tanzten die Männer aber auch nur wutschnaubend auf und ab und drohten einander mit den Stöcken in der oftmals berechtigten Hoffnung, dass keiner die Herausforderung annehmen möge. Ein Stockkampf artete, sobald Blut floss, auch gerne zu einer allgemeinen Prügelei aus.

Die nächste Stufe der Gewalt war der nur sehr selten praktizierte Kampf mit Speeren, der am ehesten an eine Art Schlacht oder Scharmützel erinnert, insofern sich Gruppen von Männern mit Speeren bewaffnet auseinandersetzten. Bei den bisher genannten Formen handelt es sich aber generell um geregelte Duelle ohne die Absicht, den Gegner zu töten, auch wenn sie gelegentlich Todesfälle und erhebliche Verletzungen zur Folge haben mochten.

Kriege wurden mittels Überfall geführt, der durch eine bestimmte Struktur, ein eigenes Zeremoniell und feste taktische Regeln gekennzeichnet ist. Am Tag vor dem Aufbruch wurde er unter Beteiligung des ganzen Dorfes vorgespielt, wozu der Aufmarsch der Krieger und die Tötung des Feindes in Form einer Puppe gehörten. Waren Verbündete beteiligt, so fand ein Fest statt, wurde der Tod eines Verwandten gerächt, war der Verzehr von Bananensuppe, gemischt mit verbrannten und zermahlenden Knochenresten des Toten Bestandteil, ein generell sehr wichtiges Zeremoniell bei Festen. Trauer- und Kriegsgesänge, die

32 Peter-Röcher 2007, 84–91.

Beachtung von Omen, Körperbemalung und die Zusammenstellung der Verpflegung waren weitere Vorbereitungen. Der Überfall erfolgte im Morgengrauen, und das Ziel war es, einen oder mehrere Feind(e) außerhalb des Dorfes zu töten und vor der Entdeckung den Rückzug anzutreten. Er galt nur dann als erfolgreich, wenn die Angreifer keine Verluste zu beklagen hatten. Die meisten Überfallopfer, für deren Tötung alle Teilnehmer verantwortlich zeichneten, wurden erschossen, während sie badeten, Trinkwasser holten oder ihre Notdurft verrichteten. Allerdings scheinen nur etwa ein Viertel aller Überfälle erfolgreich durchgeführt worden zu sein, häufig wurden Ausreden gesucht, um nicht teilnehmen zu müssen, oder die Teilnehmer kehrten nach kurzer Zeit vermeintlich fußkrank, mit Bauchschmerzen oder aufgrund schlechter Omen zurück. Wichtig war insbesondere der Aufmarsch der Krieger am Tag vor dem Aufbruch, der Napoleon Chagnon zufolge vor allem die Frauen beeindrucken sollte.³³

Die letzte Stufe der Gewalt war die List, der üble Trick, das Verräterfest, zu dem die Kollaboration zweier oder mehrerer Dörfer gehörte, von denen eines die als Opfer ausersehene Gruppe zu einem Fest einlud, bei dem deren Mitglieder dann hinterrücks ermordet werden sollten. Diese drastische und zumindest sehr seltene Form der Gewalttätigkeit gilt nicht als typisch und ist umstritten.³⁴

Ob die Bezeichnung Krieg für die Auseinandersetzungen oder Fehden der Yanomami angemessen ist, deren Häufigkeit und Folgen so unterschiedlich beurteilt werden, bleibt fraglich. Bemerkenswert sind m. E. vor allem die Strategien, die auf friedliche und gewaltsame Art eine Eskalation der Gewalt verhindern, insbesondere Tauschbeziehungen und ritualisierte, nach festgelegten Regeln ausgeführte Kämpfe, die nicht den Tod des Gegners zum Ziel haben, aber angesichts der möglichen Kopf- und anderen Verletzungen, die auch am Knochen ihre Spuren hinterlassen können, für archäologische Modelle von Bedeutung sind.³⁵

Literatur

- BOLLIG 1996: M. Bollig, Krieger und Waffenschieber in der ostafrikanischen Savanne. In: E. Orywal/A. Rao/M. Bollig (Hrsg.), *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen* (Berlin: Reimer 1996) 147–156.
- BURMEISTER 2019: S. Burmeister, *Post battle processes: Gewaltphänomene als psychologische Stressbewältigung und Befriedungsritual*. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019) 207–230.
- ELWERT 1997: G. Elwert, Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt. In: T. von Trotha (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 37* (Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1997) 86–101.
- ELWERT 1999: G. Elwert, Markets of Violence. In: G. Elwert/S. Feuchtwang/D. Neubert (Hrsg.), *Dynamics of Violence: Processes of Escalation and De-Escalation in Violent Group-Conflicts. Sociologus Beiheft 1* (Berlin: Dunckler & Humblot 1999) 85–102.
- FERGUSON 1995: R. B. Ferguson, *Yanomami Warfare: A Political History* (Santa Fe: School of American Research Press 1995).
- FURHOLT 2021: M. Furholt, Mobility and Social Change: Understanding the European Neolithic Period after the Archaeogenetic Revolution. *Journal of Archaeological Research* 2021 (<https://doi.org/10.1007/s10814-020-09153-x>) 1–56.
- GANSLMEIER 2014: R. Ganslmeier, Rez. zu: Peter-Röcher 2007. *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 94, 2014, 551–567.
- GANSLMEIER/LITERSKI-HENKEL 2014: R. Ganslmeier/N. Literski-Henkel, Die Tatwaffen aus einem Grab der Schnurkeramik von Eulau, Burgenlandkreis. Ein Beitrag zur Verwendung von Pfeilen in den Kulturgruppen des 3. Jts. v. Chr. *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 94, 2014, 29–82.
- GINGRICH 2001: A. Gingrich, Fremder Friede? Wie anderswo mit kriegerischer Gewalt oder deren friedlicher Beilegung umgegangen wird, nebst Randbemerkungen zu dem, was man hierzulande darüber erfährt oder auch nicht. In: F. Daim/T. Kühtreiber (Hrsg.), *Sein & Sinn – Burg & Mensch. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums 434* (St. Pölten: Niederösterreichisches Landesmuseum 2001) 161–167.

33 Peter-Röcher 2007, 89, mit Literatur.

34 Peter-Röcher 2007, 84–86; 89. Das in der Literatur immer wieder beschriebene Verräterfest fand 1951 statt und wird mit dem Zugang zu Handelsgütern und der Etablierung einer Missionsstation in Verbindung gebracht (Ferguson 1995, 240–241; Peter-Röcher 2007, 84).

35 Allgemein zu den Yanomami, der Problematik der gewaltbedingten Todesraten, der gesellschaftlichen Organisation und der Lebensweise: Peter-Röcher 2007, 29–34; 37; 40; 53; 83–91, mit Literatur.

- HAAK ET AL. 2008: W. Haak/G. Brandt/H. N. de Jong/C. Meyer/R. Ganslmeier/V. Heyd/C. Hawkesworth/A. W. G. Pike/H. Meller/K. W. Alt, Ancient DNA, Strontium Isotopes, and Osteological Analyses Shed Light on Social and Kinship Organization of the Later Stone Age. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105, 2008, 18226–18231.
- HAAK ET AL. 2010: W. Haak/G. Brandt/C. Meyer/H. N. de Jong/R. Ganslmeier/A. W. G. Pike/H. Meller/K. W. Alt, Die schnurkeramischen Familiengräber von Eulau – ein außergewöhnlicher Fund und seine interdisziplinäre Bewertung. In: H. Meller/K. W. Alt (Hrsg.), *Anthropologie, Isotopie und DNA – biographische Annäherung an namenlose vorgeschichtliche Skelette? Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 3 (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte 2010)* 54–62.
- HAAS 1990: J. Haas (Hrsg.), *The Anthropology of War* (New York: Cambridge University Press 1990).
- HERZOG-SCHRÖDER 2000: G. Herzog-Schröder, *Okoyöma – Die Krebsjägerinnen. Vom Leben der Yanomami-Frauen in Südvenezuela* (Münster: LIT Verlag 2000).
- KOKLES 2015: A.-K. Kokles, Äxte und Beile – Steinerner Zeugen bewaffneter Konflikte? In: Meller/Schefzik 2015, 149–152.
- LINK/PETER-RÖCHER 2014: T. Link/H. Peter-Röcher (Hrsg.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 259* (Bonn: Habelt 2014).
- MELLER/SCHEFZIK 2015: H. Meller/M. Schefzik (Hrsg.), *Krieg. Eine archäologische Spurensuche. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale) (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte 2015)*.
- MELLER ET AL. 2015: H. Meller/N. Nicklisch/J. Orschiedt/K. W. Alt, Rituelle Zweikämpfe schnurkeramischer Krieger? In: Meller/Schefzik 2015, 185–189.
- MEYER ET AL. 2009: C. Meyer/G. Brandt/W. Haak/R. A. Ganslmeier/H. Meller/K. W. Alt, The Eulau Eulogy: Bioarchaeological Interpretation of Lethal Violence in Corded Ware Multiple Burials from Saxony-Anhalt, Germany. *Journal of Anthropological Archaeology* 28, 2009, 412–423.
- MEYER ET AL. 2018: C. Meyer/C. Knipper/N. Nicklisch/A. Münster/O. Kürbis/V. Dresely/H. Meller/K. W. Alt, Early Neolithic Executions Indicated by Clustered Cranial Trauma in the Mass Grave of Halberstadt. *Nature Communications* 2018 (<https://doi.org/10.1038/s41467-018-04773-w>) 1–11.
- MUHL 2015: A. Muhl, Ein Steinzeitgemetzelt – Hintergründe und Analysen. In: Meller/Schefzik 2015, 191–192.
- NICKLISCH 2017: N. Nicklisch, Spurensuche am Skelett. Paläodemographische und epidemiologische Untersuchungen an neolithischen und frühbronzezeitlichen Bestattungen aus dem Mittelbe-Saale-Gebiet im Kontext populationsdynamischer Prozesse. *Forschungsberichte des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 11 (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte 2017)*.
- ORYWAL 1996: E. Orywal, Krieg als Konfliktaustragungsstrategie. Zur Plausibilität von Kriegsursachentheorien aus kognitions-ethnologischer Sicht. *Zeitschrift für Ethnologie* 121, 1996, 1–48.
- ORYWAL 2002: E. Orywal, Krieg oder Frieden. Eine vergleichende Untersuchung kulturspezifischer Ideale – Der Bürgerkrieg in Belutschistan/Pakistan. *Kölner Ethnologische Mitteilungen* 13 (Berlin: Reimer 2002).
- PETER-RÖCHER 2002: H. Peter-Röcher, Krieg und Gewalt: Zu den Kopfdepositionen in der Großen Ofnet und der Diskussion um kriegerische Konflikte in prähistorischer Zeit. *Prähistorische Zeitschrift* 77, 2002, 1–28.
- PETER-RÖCHER 2007: H. Peter-Röcher, Gewalt und Krieg im prähistorischen Europa. Beiträge zur Konfliktforschung auf der Grundlage archäologischer, anthropologischer und ethnologischer Quellen. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 143 (Bonn: Habelt 2007).
- PETER-RÖCHER 2014: H. Peter-Röcher, Gewalt und Gesellschaft: Sesshaftwerdung, „Staatsentstehung“ und die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Gewalt. In: Link/Peter-Röcher 2014, 45–54.
- PETER-RÖCHER 2017: H. Peter-Röcher, Konfliktlösungsstrategien in prähistorischer Zeit. In: G. Pfeifer/N. Grotkamp (Hrsg.), *Außergerichtliche Konfliktlösung in der Antike. Beispiele aus drei Jahrtausenden. Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication: Frankfurt am Main 2017 (<http://dx.doi.org/10.12946/gplh9>)* 9–25.
- PETER-RÖCHER 2018: H. Peter-Röcher, Krieg in prähistorischer Zeit: Fakten und Fiktionen. In: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Bronze Age Hillforts between Taunus and Carpathian Mountains. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 319 (Bonn: Habelt 2018) 67–81.
- PETER-RÖCHER 2022: H. Peter-Röcher, Gefangen und geknechtet: Sklaverei in prähistorischer Zeit? In: B. Nessel/L. Nebelsick (Hrsg.), *Quod erat demonstrandum. Vorgeschichtliche Studien Christopher F. E. Pare gewidmet/Studies in Prehistory dedicated to Christopher F. E. Pare. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 380 (Bonn: Habelt 2022) 17–26.
- PETER-RÖCHER 2023: H. Peter-Röcher, Gewalt gegen Lebende – Gewalt an Toten: zu Kontexten und Interpretationsmöglichkeiten menschlicher Überreste in der Linearbandkeramik. In: N. Balkowski/K. P. Hofmann/I. A. Hohle/A. Schülke (Hrsg.), *Mensch – Körper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleuropas* (Leiden: Sidestone Press 2023) 119–136.

- ROBARCHEK 1990: C. Robarchek, Motivations and Material Causes: On the Explanation of Conflict and War. In: Haas 1990, 56–76.
- SCHRÖTER 2001: P. Schröter, Zwei beigabenlose Hockergräber und eine schnurkeramische Dreierbestattung in Tiefbrunn. *Das Archäologische Jahr in Bayern* 2001, 36–38.
- SCHWARZ 2015: R. Schwarz, Die Krieger der Streitaxtkultur. In: H. Meller/Schefzik 2015, 181–184.
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019).
- VEIT 2014: U. Veit, Gewalt-Erzählungen: Überlegungen zum aktuellen Gewaltdiskurs in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie. In: Link/Peter-Röcher 2014, 19–31.
- WENTINK 2020: K. Wentink, *Stereotype. The Role of Grave Sets in Corded Ware and Bell Beaker Funerary Practices* (Leiden: Sidestone Press 2020).
- WICKE ET AL. 2012: J. Wicke/A. Neubert/R. Bindl/H. Bruchhaus, Injured–but special? On Associations between Skull Defects and Burial Treatment in the Corded Ware Culture of Central Germany. In: R. Schulting/L. Fibiger (Hrsg.), *Sticks, Stones, and Broken Bones: Neolithic Violence in a European Perspective* (Oxford: Oxford University Press 2012) 151–174.
- ZEEB-LANZ/HAACK 2020: A. Zeeb-Lanz/F. Haack, Ritual und Gewalt in Herxheim (Pfalz). In: H. Meller/R. Risch/K. W. Alt/F. Bertemes/R. Micó (Hrsg.), *Rituelle Gewalt – Rituale der Gewalt. Ritual Violence – Rituals of Violence. Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 22 (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt/Landesmuseum für Vorgeschichte 2020) 181–196.*

Wer sich nicht selbst hilft, dem wird nicht geholfen Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung im prähistorischen europäischen Recht

Raimund Karl

In ihrem dritten Satz stellt die Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte fest, dass es notwendig sei, „die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen“¹.

Eine (staatliche) Zentralgewalt vorausgesetzt, ist die Durchsetzung der Herrschaft des Rechts, wenigstens hypothetisch, kein besonders großes Problem: Diese Zentralgewalt hat durch Gesetzgebung, Rechtsprechung und Vollzug dafür zu sorgen, dass die Herrschaft des Rechts aufrechterhalten, Verstöße geahndet und – soweit möglich – durch Rechtsbrüche Geschädigte vom dafür Verantwortlichen für den entstandenen Schaden entschädigt werden. Dadurch wird die Notwendigkeit für den Einzelnen, seine eigenen Interessen gegenüber Dritten im Streitfall durch private Gewaltanwendung zu verteidigen bzw. durchzusetzen, beseitigt und durch allgemeinverbindliche Mechanismen zur Vermeidung und „friedlichen“ Beilegung von Konflikten ersetzt.

Dass in Gesellschaften, in denen eine Zentralgewalt fehlt, ein einigermaßen stabiles und verlässliches Rechtssystem bestehen kann, scheint im Umkehrschluss aus dem soeben Gesagten weit weniger vorstellbar, wenn nicht sogar unmöglich: Kann er sich nicht an eine ihn und seine berechtigten Interessen schützende Zentralgewalt wenden, bleibt dem Einzelnen im Streitfall scheinbar gar nichts anderes übrig, als sich und seine Interessen gegenüber Dritten mit Gewalt zu verteidigen bzw. durchzusetzen. Folge davon ist die meist nur implizite, vereinzelt aber auch explizit² geäußerte Annahme, dass prähistorische europäische Gesellschaften durch „endemische Unsicherheit“³ gekennzeichnet waren, weil ihnen die für Frieden (aber auch für Krieg) notwendigen (staatlichen) sozialen Institutionen fehlten: „[...] ein gewisses Risiko von körperlicher Gewalt durch Dritte in Abwesenheit von sowohl verlässlichem Frieden als auch organisierter Kriegsführung“⁴.

Ich habe schon andernorts zu zeigen versucht, dass die Annahme, dass in (prähistorischen) Gesellschaften ohne Zentralgewalt notwendigerweise unsichere Zustände herrschen, wenigstens viel zu vereinfacht, wenn nicht sogar grundsätzlich falsch ist.⁵ In diesem Beitrag will ich etwas genauer auf einige Mechanismen eingehen, die der Konfliktvermeidung und -beilegung dienen und die wir aus den frühesten europäischen Rechtsquellen kennen; deren Existenz aber – wenigstens in ähnlicher Form – bereits für die europäische Urgeschichte angenommen werden kann, weil sie eine logische (und damit rekonstruier-, wenn auch nicht unbedingt in ihren Ursprüngen und verschiedenen Entwicklungsphasen datierbare) Entwicklung aus einfachsten sozialen Organisations-, Konfliktvermeidungs- und „friedlichen“ Konfliktbeilegungsmethoden darstellen.

1 Vereinte Nationen 1948.

2 James 2007, 168.

3 James 2007, 189.

4 James 2007, 169.

5 Karl 2018.

Konflikte

Bevor ich etwas genauer auf die in den frühesten europäischen Rechtsquellen fassbaren, hier relevanten sozialen Organisationsformen und belegten Konfliktvermeidungs- und Konfliktbeilegungsmechanismen eingehe, sind allerdings ein paar allgemeine Worte zu zwischenmenschlichen und anderen Konflikten, ihrer Häufigkeit, Intensität und Interdependenz erforderlich.

Zwischenmenschliche Konflikte

Zwischenmenschlichen Konflikten liegt immer eine Kollision unterschiedlicher Interessen zugrunde: Partei A will etwas Bestimmtes, während Partei B etwas anderes will; wobei sich das, was A und was B wollen, wenigstens teilweise gegenseitig ausschließt (oder gegenseitig auszuschließen scheint). Das ist selbst dann der Fall, wenn die Ursache des Konfliktes ein Unfall oder ein bloßes Missverständnis ist: Im Falle eines Unfalls will das Unfallopfer normalerweise den ihm (gewöhnlich schon entstandenen) Schaden nicht (allein) tragen (müssen), während dessen (mutmaßlicher) Verursacher nicht (einmal teilweise) mit dem einem Dritten (nämlich dem Opfer) entstandenen Schaden belastet werden will. Im Falle eines bloßen Missverständnisses hingegen glauben die miteinander in Konflikt geratenen Parteien nur fälschlich, dass ihre jeweiligen Interessen miteinander unvereinbar sind bzw. haben allfällig bestehende Möglichkeiten zur konfliktfreien Verwirklichung ihrer beider Interessen nur (noch) nicht erkannt oder gar nicht zu finden versucht.

Solange den Konfliktparteien nicht eine unbegrenzte Menge gleichermaßen geeigneter Ressourcen⁶ zur Verfügung steht, sind solche Interessenskollisionen und die sich daraus ergebenden zwischenmenschlichen Konflikte unvermeidlich, wenn zwei oder mehrere Menschen über längere Zeit miteinander irgendeinen Kontakt haben. Die Häufigkeit zwischenmenschlicher Konflikte hängt dabei zwar in jedem Einzelfall von vielen verschiedenen Faktoren ab, bei einer statistisch-holistischen Betrachtung ist dafür jedoch primär ausschlaggebend, wie viele Menschen (ob nun freiwillig oder gezwungenermaßen) miteinander interagieren (müssen) und wie effektiv die Konfliktvermeidungsmechanismen sind, die den miteinander interagierenden Individuen und Gruppen von Individuen zur Verfügung stehen. Dabei gilt (sehr vereinfacht gesagt), dass die Häufigkeit von zwischenmenschlichen Konflikten desto stärker zunimmt, je mehr Menschen miteinander interagieren (müssen) und je weniger effektive Konfliktvermeidungsmechanismen ihnen zur Verfügung stehen. Dasselbe gilt für die Intensität dieser (möglichen) Konflikte.

In Absenz von Konfliktvermeidungs- und Konfliktbeilegungsmechanismen bleiben im Einzelfall, in dem es zu einer Kollision zwischen den Interessen zweier menschlicher Akteure kommt, nur zwei „natürliche“ Möglichkeiten zur Konfliktvermeidung bzw. zur Konfliktbeseitigung. Die eine davon ist, dass einer der beiden Akteure sein (mit dem des Anderen kollidierendes) Interesse aufgibt, also (mehr oder minder „freiwillig“) auf die Verwirklichung seines Interesses verzichtet. Die andere ist, dass einer der beiden Akteure den anderen durch Gewaltanwendung dazu zwingt, (mehr oder minder „unfreiwillig“) auf die Verwirklichung seines Interesses zu verzichten; was im Extremfall zur Tötung eines der beiden Akteure führen kann.

Innere und Mensch-Umwelt-Konflikte

Neben den zwischenmenschlichen gibt es jedoch auch noch zwei andere Arten von Konflikten, die für das Verhalten einzelner menschlicher Akteure in zwischenmenschlichen Konflikten von einiger Relevanz sind oder wenigstens sein können; nämlich innere und Mensch-Umwelt-Konflikte.

6 Unter „Ressourcen“ werden hier nicht nur materielle Güter verstanden, sondern alles, was ein Mensch wollen können kann, also im Prinzip alles, was sich ein Mensch vorstellen bzw. wünschen kann. Unter „gleichermaßen geeignet“ ist hier gemeint, dass es für jede konkrete Ressource – also für alles, was ein konkreter Mensch konkret wollen kann – andere Exemplare derselben Art von Ressource gibt, die jederzeit ebenso leicht, bequem, rasch usw. verfügbar sind wie die konkrete Ressource selbst; es also für den Menschen, der es will, vollkommen gleichgültig ist, welches konkrete Exemplar der Art von Ressource er bekommt, die er haben will.

Ein innerer Konflikt liegt vor, wenn ein Mensch zwei oder mehrere ganz oder teilweise miteinander kollidierende Interessen verwirklichen möchte, also durch sein Handeln wenigstens zwei einander zumindest teilweise sich gegenseitig ausschließende Ergebnisse erreichen will. Ein sehr simples Beispiel dafür ist eine delikate Nachspeise nach einem ohnehin schon üppigen Menü: Man will sie essen, weil sie gut schmeckt, aber auch auf sie verzichten, weil man nicht (zu) dick werden will. Nachdem man das Dessert nicht gleichzeitig essen und nicht essen kann, muss man sich für die Verwirklichung der einen und gegen die Verwirklichung der anderen Handlung entscheiden; d. h. auf das eine zugunsten des anderen Interesses verzichten.

Innere Konflikte im Einzelnen können selbstverständlich einen maßgeblichen Einfluss auf zwischenmenschliche Konflikte haben: Ist der Betreffende sich mit sich selbst nicht einig, kann er eher geneigt sein, freiwillig auf die Verwirklichung jenes Interesses zu verzichten, das nicht nur mit der Verwirklichung des Interesses eines Anderen, sondern auch mit einem anderen seiner eigenen Interessen kollidiert. Umgekehrt kann es sein, dass ein zwischenmenschlicher Konflikt gerade deshalb eskaliert, weil sich einer der beiden Beteiligten aufgrund eines ungelösten inneren Konflikts nicht dazu durchringen kann, freiwillig auf die Verwirklichung seines mit dem des Anderen kollidierenden Interesses zu verzichten.

Ein Mensch-Umwelt-Konflikt liegt vor, wenn ein Mensch ein Interesse verwirklichen will, dessen Verwirklichung Umstände der physischen⁷ Umwelt entgegenstehen. Auch dafür ein simples Beispiel: Jemand will die Ressource Wasser aus einer Quelle nutzen. Diese befindet sich aber hinter einem Höhenzug. Ohne also z. B. einen Tunnel durch oder einen Kanal um den Hügel zu bauen, „hindert“ die Umwelt ihn an der Wassernutzung an der gewünschten Stelle.

Mensch-Umwelt-Konflikte können daher selbstverständlich ebenfalls einen maßgeblichen Einfluss auf zwischenmenschliche Konflikte haben: Kann z. B. ein Einzelner, der bereits in Konflikt mit einem Anderen über etwas anderes steht, das soeben genannte feste Hindernis nicht allein aus dem Weg räumen, sondern braucht die Hilfe dieses Anderen dazu, macht ihn das viel eher geneigt, zugunsten des Anderen in deren Konflikt „nachzugeben“ und diesen damit beizulegen. Umgekehrt kann aber die Errichtung eines festen Hindernisses durch einen Akteur zum physischen Ausschluss eines anderen von einer umstrittenen Ressource einen zwischenmenschlichen Konflikt eskalieren. Gräbt z. B. der Erste den Kanal allein und blockiert damit den Bachlauf zum Grundstück des Zweiten, eskaliert das den zwischen den beiden schon bestehenden Konflikt weiter.

Die Interdependenz von Menschen und Konflikten und die „Höhlenmenschen“-Ebene

Schließlich ist auch noch zu bedenken, dass sowohl Menschen als auch Konflikte normalerweise nicht isoliert voneinander sind und daher auch nicht isoliert voneinander betrachtet und vor allem verstanden werden können: Menschen sind stets mehr oder minder auf die Unterstützung durch andere Menschen bzw. die Kooperation mit ihnen angewiesen;⁸ und praktisch jeder zwischenmenschliche Konflikt existiert immer in einem Netzwerk aus voneinander abhängigen (ob nun inneren, zwischenmenschlichen oder Mensch-Umwelt-)Konflikten.

Diese Interdependenz – also gegenseitige Abhängigkeit – von sowohl Menschen als auch Konflikten führt notwendigerweise nahezu immer dazu, dass menschliche Akteure mehrere wenigstens teilweise miteinander kollidierende Interessen zu verwirklichen versuchen, also nahezu immer ihre diversen inneren, zwischenmenschlichen und Mensch-Umwelt-Konflikte ihr Verhalten in ihren zwischenmenschlichen Konflikten beeinflussen; und eines der von ihnen verfolgten Interessen immer das an einer Kooperation mit anderen Menschen ist. Das führt notwendigerweise bereits auf der einfachsten Ebene der sozialen Organisation – der sogenannten „Höhlenmenschen“-Ebene (Abb. 1) in der Terminologie der Komplexitätstheorie⁹ – dazu,

7 Der Begriff „physische Umwelt“ bezeichnet hier alle Gegebenheiten, die nicht der „mentalenen Innenwelt“ oder der „sozialen Außenwelt“ des Menschen entspringen. In diesem Sinn ist auch ein anderer Mensch, der unbeabsichtigt – z. B. weil er ihn gar nicht bemerkt hat – einem Akteur im engeren Wortsinn den Weg versperrt, ein Bestandteil der physischen Umwelt des Akteurs.

8 Und sei es nur für das Überleben als Säugling und (Klein-)Kind.

9 Bzw. der „Theorie komplexer selbstorganisierender Systeme“ (siehe Ruelle 1992; Kauffman 1996; Prigogine 1997; Jensen 1998; Marion 1999; Watts 1999; Buchanan 2001; 2003).

dass sich durch wiederholte Praxis habituelle¹⁰ Konfliktvermeidungs- und Konfliktbeilegungsmechanismen entwickeln, die man – der Einfachheit halber – als Gewohnheitsrechtsregeln bezeichnen kann. Diese Regeln – auch wenn sie eventuell nicht sprachlich expliziert, sondern nur tatsächlich praktiziert werden – bestimmen dann das innerhalb der jeweiligen Gruppe¹¹ legitime Verhalten im Umgang mit zwischenmenschlichen Konflikten; wobei zu diesem sozial legitimierten Verhalten bis heute – selbst bei Bestehen einer (staatlichen) Zentralgewalt, die ein „Gewaltmonopol“ für sich beansprucht – immer auch ein gewisses, wenn auch mehr oder minder stark beschränktes, individuelles Recht zur Ausübung von physischer Gewalt gehört.¹²

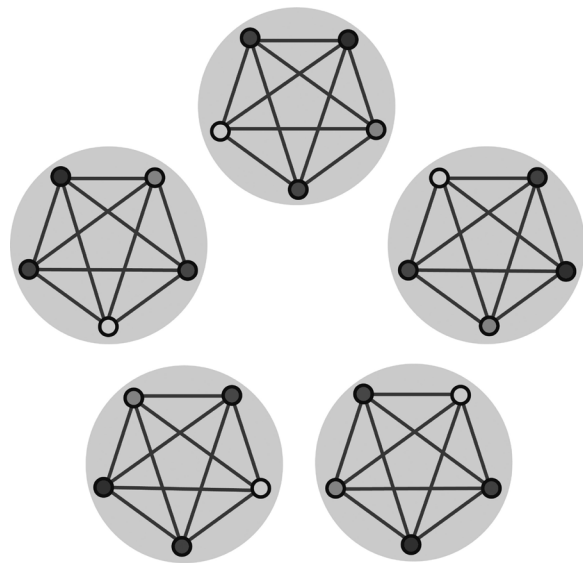


Abb. 1. „Höhlenmenschen“-Organisationsstruktur (adaptiert nach Watts 1999, 103). Punkte stellen Individuen dar, Linien soziale Beziehungen, Flächen die „Höhlen“, in denen soziale Interaktionen stattfinden. Zwischen den „Höhlen“ gibt es keine Kontakte.

Frühes europäisches Recht

Rechtliche Regelungen werden in Europa – je nach Region unterschiedlich – erstmals zwischen etwa dem 7. Jh. v. Chr. und dem frühen Mittelalter historisch fassbar;¹³ jeweils etwa zu jener Zeit, in der sich in der jeweiligen Gesellschaft, für die diese rechtlichen Regeln galten (bzw. gelten sollten), eine ausgeprägte Schriftkultur auszubilden begann bzw. durch lokale Eliten von einem externen Vorbild übernommen wurde. Dabei kennzeichnen sich die diversen erhaltenen, jeweils lokal betrachtet „erstmal“ bzw. „früh“ verschriftlichen Gesetze (bzw. die dadurch abgebildeten „Rechtssysteme“) europaweit (und in den meisten Belangen weit über Europa hinaus) sowohl durch zahlreiche „generelle“ Ähnlichkeiten als auch durch große Unterschiede; wobei sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Rechtssystemen umso mehr zeigen, je mehr man bei der vergleichenden Betrachtung ins Detail geht.

Die scheinbar „generellen“, oft auf den ersten Blick besonders ins Auge stechenden Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen überlieferten Gesetzen haben insbesondere die frühe Forschung dazu veranlasst, eine jeweils interne „Einheitlichkeit“ der Rechtssysteme räumlich und zeitlich (relativ nahe) benachbarter Gesellschaften zu postulieren, die ihrerseits als Untergruppen größerer, als intern generell kulturell einheitlich (miss-)verstandener, „Völker“ interpretiert wurden, z. B. allen „griechischen“ *πόλεις* gemeinsame

10 Bourdieu 1977.

11 Auf der einfachsten Ebene der sozialen Organisation eben der „Höhle“, also auf Abb. 1 einem der aus jeweils fünf intern miteinander verbundenen Punkten bestehenden Netzwerk aus (soziale Beziehungen darstellenden) Linien.

12 Dieses Recht zur persönlichen Gewaltausübung in einem sozialen Konflikt mag in Gesellschaften mit starker (staatlicher) Zentralgewalt auf das bloße Recht des Individuums zur gewaltsamen Verteidigung seiner selbst und Dritter mit verhältnismäßigen Mitteln gegen nicht sozial legitimierte Gewaltausübung durch einen Angreifer beschränkt sein. Diese recht strikte Beschränkung, unter welchen konkreten Umständen und mit welchen Mitteln individuelle Gewaltausübung gesetzlich legitimiert ist, ist allerdings nichts anderes als eine gesetzliche Festschreibung des Grundsatzes der negativen Reziprozität (siehe Sahlins 2011, 191) bzw., um dasselbe in Rechtslatein auszudrücken, des *ius talionis*.

13 Siehe Gagarin 2006b, 91–93 für das früheste überlieferte „griechische“ Recht; Lupoi 2000, 53–140 für die spätantiken bis frühmittelalterlichen „barbarischen“ Gesetzsammlungen; Mitteis/Lieberich 1992, 88–97 für die „germanischen“ Gesetzsammlungen; Kelly 1988, 225 für das frühe „irische“ Recht.

rechtliche „Grundvorstellungen“¹⁴, ein „gemeinkeltisches Recht“¹⁵, ein „germanisches Recht“¹⁶ etc. Diese (teilweise imaginierten, teilweise real bestehenden) Ähnlichkeiten wurden (und werden bis heute) dabei gern auf eine „Abstammung“ von einem „gemeinsamen Vorfahren“ zurückgeführt, aus dem sich die frühesten belegten Gesetze der einzelnen „Untergruppen“ des jeweiligen „ursprünglichen Großvolks“ entwickelt hätten.¹⁷ Dies schien – günstigerweise – gleichzeitig eine Übertragung von im Gesetz einer „Untergruppe“ belegten Regelungen zum Schließen von (scheinbaren) Beleglücken in den Gesetzen anderer „Untergruppen“ desselben „Großvolks“ und eine einigermaßen verlässliche Rekonstruktion prähistorischer Gewohnheitsrechte zu ermöglichen, in Europa zurück bis zu „gemeinindoeuropäischen“ Vorstellungen.¹⁸

Die jüngere Literatur kommt hingegen überwiegend zu dem Schluss, dass die Unterschiede selbst zwischen räumlich und zeitlich (sehr) nahe nebeneinander entstandenen bzw. erstmals verschriftlichten Rechtssystemen, wie jenen der griechischen *πόλεις* zwischen etwa dem 7. und 3. Jh. v. Chr., so groß und so fundamental sind, dass man nicht sinnvoll von einem gemeinsamen Rechtssystem sprechen kann – ja nicht einmal von gemeinsamen rechtlichen „Grundvorstellungen“, die diesen neuen – oder erstmals verschriftlichten – Rechtssystemen zugrunde liegen würden.¹⁹ Dabei wird natürlich keineswegs geleugnet, dass nicht selten in der auf uns gekommenen Evidenz durchaus starke Ähnlichkeiten zwischen einzelnen – insbesondere zwischen nahezu gleichzeitig räumlich nahe beieinander entstandenen – Gesetzen zu beobachten sind. Diese Ähnlichkeiten werden aber hauptsächlich darauf zurückgeführt, dass auch schon frühere Gesellschaften wenigstens teilweise Regelungen, die bei ihren Nachbarn erfolgreich zu funktionieren schienen, zum Vorbild für ihre eigenen Regelungen nahmen.

Die ersten verschriftlicht fassbaren Gesetze sind diesem moderneren Verständnis zufolge also jeweils als eigenständige Schöpfungen der jeweiligen Gemeinschaft²⁰ zu sehen, die sich das jeweilige Recht selbst gab: als das Rechtssystem einer ganz bestimmten „griechischen“ *πόλις* wie Athen oder Gortyn, einer „germanischen“ Gesellschaft wie der der Franken, Sachsen oder Baiern, oder einer „keltischen“ Gesellschaft wie der der Waliser oder Iren. Dabei wird – unbeachtlich ob die Kodifizierung eines solchen Gesetzes in der indigenen historischen Tradition der jeweiligen Gemeinschaft einem einzelnen Gesetzgeber zugeschrieben wird²¹ oder nicht – meist davon ausgegangen, dass diese frühesten Gesetze einerseits stark von bereits zuvor bestehendem Gewohnheitsrecht beeinflusst wurden bzw. zuvor ungeschriebenes, aber bereits explizit gefasstes, mündlich tradiertes Recht verschriftlichten; aber die Verschriftlichung gleichzeitig auch ein Versuch einer – sich oft gerade erst zu dieser Zeit oder kurz davor entwickelt habenden – frühen staatlichen Zentralgewalt war, die Gestaltung des Gemeinschaftsrechts verstärkt bzw. exklusiv in die Sphäre ihrer eigenen Zuständigkeit zu ziehen oder – eventuell insbesondere in Zeiten rapider sozialer Veränderungen – bestehendes Gewohnheitsrecht (entsprechend ihren eigenen Vorstellungen) zu verändern.²²

Es handelt sich bei diesen Rechtssystemen (überwiegend) also eigentlich (wenn auch oft nur gerade) nicht mehr um Konfliktvermeidungs- und Konfliktbeilegungsmechanismen von Gesellschaften ohne (staatliche) Zentralgewalt. Man kann aber dennoch davon ausgehen, dass diese frühen Rechtssysteme im Wesentlichen (noch) die Mechanismen zur Vermeidung und Beilegung zwischenmenschlicher Konflikte

14 Siehe für eine zusammenfassende Darstellung Gagarin 2006a.

15 Z. B. Kelly 1988, 231–232.

16 Z. B. Mitteis/Lieberich 1992, 19–37.

17 Siehe dazu für „das frühe griechische Recht“ kritisch Gagarin 2006a; gleichermaßen kritisch bezüglich der Verwendung des Modells des „Stammbaumes“ im Bereich „keltischer“ Gesellschaften Collis 2013, 108–109.

18 Z. B. Benveniste 1969.

19 Gagarin 2006a.

20 Dabei kann es durchaus Ziel der neuen Gesetzgebung im Rahmen ihrer Explikation bzw. Verschriftlichung gewesen sein, die betreffenden Gemeinschaften überhaupt erst als „multi-ethnische“ Rechtsgemeinschaften zu schaffen; siehe Lupoi 2000, 282–286.

21 Für das antike Griechenland siehe Thomas 2006, 44; für das walisische Recht Jenkins 1990, XI–XX.

22 Z. B. Jenkins 1990, XII–XVII; Mitteis/Lieberich 1992, 89–90; Lupoi 2000, 270–287; Thomas 2006, 50–57.

reflektieren, die in diesen Gesellschaften bereits verwendet wurden, bevor sich in ihnen eine institutionalisierte Zentralgewalt herausbildete, und die auch noch in jenen Bereichen dieser Gesellschaften tatsächlich in Verwendung standen, in welche die verschriftlichten Gesetze und die (staatliche) Zentralgewalt (noch) gar nicht oder höchstens marginal eingriffen.

Insbesondere Letzteres ist wichtig, denn praktisch allen frühen europäischen Rechtssystemen ist gemeinsam, dass sie – bei allen Regelungen, die sie enthalten, die in teilweise erstaunlichem Detail in alle möglichen Lebensbereiche eingreifen – in der Praxis wohl in die meisten Lebensbereiche der meisten Menschen, und damit natürlich auch in den Bereich der Vermeidung bzw. Beilegung der meisten zwischenmenschlichen Konflikte, nur sehr bedingt oder gar nicht „hineinregiert“ haben dürften. Das zeigt sich vor allem daran, dass in diesen frühesten Rechten generell nicht nur das, was man etwas vereinfacht als „Privatautonomie“ bezeichnen kann, in nahezu allen Belangen unbeschnitten bleibt, sondern „der Staat“ bzw. dessen Organe (oder wenigstens anderweitig mit sozial legitimierten Gewaltbefugnissen ausgestattete Individuen) zumeist nicht einmal in strafrechtlichen Angelegenheiten von Amts wegen tätig werden,²³ sondern wenn überhaupt nur dann, wenn der Fortbestand der Gemeinschaft insgesamt gefährdet ist.²⁴

Vor allem darf man nämlich bei der Betrachtung aller dieser frühen Rechtssysteme nicht vergessen, dass die meisten Menschen in den meisten Konfliktsituationen – selbst wenn verschriftlichte Gesetze Regelungen für diese Konfliktsituationen enthielten, wie z. B. für Verbrechen, Erbstreitigkeiten usw. – überhaupt nicht bzw. wenigstens nicht direkt der Gerichtsbarkeit der „staatlichen“ Zentralgewalt unterlagen, sondern hauptsächlich der (intern meist stark zentralisierten) „Gewalt“ innerhalb des Haushaltes – wenn man so will, den internen Regeln innerhalb ihrer „Höhle“ im Sinne der auf Abb. 1 gezeigten Organisationsstruktur – dem sie an- oder zugehörten.²⁵ Dazu kam dann eventuell noch eine (zumeist deutlich weniger zentralisierte) „Gewalt“ innerhalb der Verwandtschaft²⁶ oder der Nachbarschaft²⁷, der ihr Haushalt an- oder zugehörte. Dabei sind solche Verwandtschafts- bzw. Nachbarschaftsnetzwerke als nächsthöhere Ebene der sozialen Organisation, in der komplexitätstheoretischen Terminologie jene der „verbundenen Höhlenmenschen“ (Abb. 2), zu betrachten.

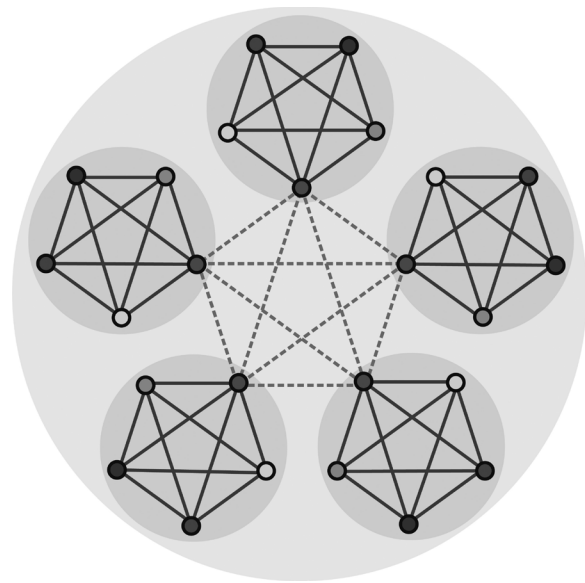


Abb. 2. „Verbundene Höhlenmenschen“-Organisationsstruktur (adaptiert nach Watts 1999, 104). Linien stellen soziale Beziehungen dar, wobei durchgezogene Linien „enge“ Beziehungen darstellen, gestrichelte hingegen „lose“ Beziehungen.

23 Siehe z. B. Kelly 1988, 18–26; Cohen 2006; Riggsby 2012, 111–112.

24 Siehe dazu z. B. Riggsby 2012, 195–202. Selbst bei solchen Verbrechen gegen die Gemeinschaft ist allerdings diskutierbar, inwieweit mit Gewaltbefugnissen ausgestattete Individuen bzw. Staatsorgane nicht eigentlich zuerst als Privatperson aktiv wurden, indem sie die den Fortbestand der Gemeinschaft gefährdende Bedrohung samt ihren Plänen zu deren Beseitigung einer „Volksversammlung“ bzw. einem aus deren Vertretern bestehenden Kollektivorgan vorlegten, die den Einsatz von Zentralgewalt zum Schutz des Fortbestandes der Gemeinschaft im Einzelfall legitimierten bzw. erforderlichenfalls nachträglich sanktionierten.

25 Siehe z. B. Kelly 1988, 7–12; Mitteis/Lieberich 1992, 25–26; Maffi 2006, 255; 258–259; Honsell 2010, 23–24; 182.

26 Siehe z. B. Kelly 1988, 12–15; Mitteis/Lieberich 1992, 23–25; Charles-Edwards 1993, 415–459.

27 Siehe z. B. Charles-Edwards 1993, 423–424; Lupoi 2000, 298–302; Schmitz 2004, 166–258; 330–410; 437–466.

Haushalt und Hausgerichtsbarkeit

Die Gesellschaften, aus denen die frühesten europäischen Gesetze stammen, sind nämlich alle prinzipiell in einzelne Haushalte gegliedert, in denen der jeweilige Haushaltsvorstand in allen Konflikten zwischen An- und Zugehörigen²⁸ des Haushaltes, die so weit eskalieren, dass sie nicht durch die Konfliktparteien selbst beseitigt werden können, als Richter bzw. Mediator fungiert. Vorstand jedes beliebigen konkreten Haushaltes ist dabei regelhaft immer jene Person²⁹, die (wenigstens normalerweise) unbestrittenmaßen der gesellschaftlich anerkannte (rechtmäßige) Besitzer bzw. Eigentümer³⁰ der wichtigsten ökonomischen Ressource des Haushaltes ist, d. h. (primär) des (land- bzw. viehwirtschaftlich nutzbaren) Grunds und Bodens.

Nachdem aber der Haushalt, dem eine beliebige Person angehörte, zumeist auch jener Raum gewesen sein dürfte, in dem diese Person ihre „engen“ zwischenmenschlichen Kontakte und Beziehungen³¹ hatte (Abb. 2), während wenigstens die meisten ihrer zwischenmenschlichen Kontakte und Beziehungen zu nicht dem gleichen Haushalt angehörenden Individuen als „lose“³² bezeichnet werden können, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass die meisten zwischenmenschlichen Konflikte, in die jede beliebige Person verwickelt wurde, innerhalb des Haushalts auftraten, dem sie angehörte. In deren Lösung mischte sich die (staatliche) Zentralgewalt aber wenigstens normalerweise nicht ein, sondern überließ die Lösung haushaltsinterner Konflikte praktisch gänzlich dem Haushalt selbst bzw. dessen Vorstand: die *potestas* des römischen *pater familias* war, vor allem anfänglich, anscheinend fast überhaupt nicht beschränkt und gestattete es diesem, Konflikte in seinem Haushalt weitgehend willkürlich zu entscheiden, bis hin zur Tötung oder Verstoßung (bzw., bei nicht angenommenen Hauskindern, zur Aussetzung) des von ihm Verurteilten.³³ Gleichermäßen beschränken

28 Unter Angehörigen sind hier die mit dem Haushaltsvorstand biologisch, durch Eheschließung oder Adoption verwandten Personen zu verstehen; unter Zugehörigen allfällig vorhandene (rechtlich als Sache geltende) Sklaven sowie halbfreie und freie Hausangestellte, Grundpächter und vom Haushaltsvorstand „belehnte“ Personen.

29 Bei dieser Person handelt es sich nahezu immer um einen erwachsenen Mann – den *pater familias* des römischen Rechts (Johnston 1999, 30; Honsell 2010, 182) –, zumeist jenen, dessen direkte Vorfahren in väterlicher Stammlinie nicht mehr leben bzw. der auf anderem Weg (als durch Erbschaft von seinem Vater) Grundbesitz bzw. -eigentum erworben hat (siehe dazu für Gortyn auf Kreta Davies 2006, 314–317; für Athen Maffi 2006, 255–256; für Irland Kelly 1988, 7–11; für Wales Charles-Edwards 1993, 176; für frühe „germanische“ Rechtssysteme Mitteis/Lieberich 1992, 25–26; 57–61). Ausnahmsweise kann allerdings in manchen frühen europäischen Rechtssystemen unter gewissen Voraussetzungen auch eine Erbtochter – normalerweise eine Tochter eines ohne männliche Nachfahren verstorbenen Grundbesitzers bzw. -eigentümers – Haushaltsvorstand werden (siehe dazu Kelly 1988, 104–105; Mitteis/Lieberich 1992, 57).

30 Abgesehen davon, dass in manchen frühen europäischen Gesetzen nicht (gänzlich) klar ist, ob ein Individuum überhaupt echtes, separates Eigentum (d. h. uneingeschränkte Verfügungsgewalt) oder nur unter gewissen Einschränkungen veräußerbaren und vererblichen Besitz an (d. h. alle anderen ausschließende Nutzungsrechte, aber nicht volle Verfügungsgewalt über) Grund und Boden erwerben kann (siehe dazu zum Unterschied in der Verfügungsgewalt des Grundbesitzers über ererbtes und durch eigene Leistungen erworbenes Land im irischen Recht Kelly 1988, 100–101), können in manchen frühen europäischen Rechten (so im athenischen Recht, siehe Maffi 2006, 255) erwachsene Söhne (noch) lebender Väter eigenen Grund und Boden erwerben und somit selbst Vorstand ihres eigenen Haushaltes werden, während in anderen Söhne praktisch ausnahmslos zu dessen Lebzeiten dem Haushalt ihres Vaters (oder sogar Großvaters) angehörten und selbst (so gut wie) überhaupt nicht eigentumsfähig waren (so im römischen Recht, siehe Johnston 1999, 30–33; Honsell 2010, 182–184). Noch komplexer kann die Situation bei Landpächtern sein, die entweder dem Haushalt dessen zugerechnet werden, von dem sie Land gepachtet haben, oder – eventuell nur unter der Voraussetzung, dass sie später einmal selbst Grund und Boden erben werden – einen eigenen Haushalt gründen können, aber gleichzeitig (wenigstens teilweise) unter der Kuratel ihres (noch lebenden) Vaters und/oder Verpächters stehen (siehe Kelly 1988, 11; 29–36; 82–83).

31 „Eng“ sind zwischenmenschliche Kontakte und Beziehungen dann, wenn die beteiligten Akteure häufig und regelmäßig (oftmals sogar tagtäglich bzw. nahezu ununterbrochen) miteinander interagieren und zumeist auch stark (ein- oder gegenseitig) voneinander abhängig sind.

32 „Lose“ sind zwischenmenschliche Kontakte und Beziehungen dann, wenn die beteiligten Akteure nur (vergleichsweise) selten und unregelmäßig (jedenfalls aber nicht tagtäglich und schon gar nicht nahezu ununterbrochen) miteinander interagieren und zumeist auch die (ein- oder gegenseitige) Abhängigkeit der Akteure voneinander (vergleichsweise) schwach ist. In der Terminologie der Komplexitätstheorie kann man sie als „*weak ties*“ bezeichnen (siehe Buchanan 2003, 27–41).

33 Honsell 2010, 182.

die meisten anderen frühen europäischen Rechte, sofern sie die Gewaltbefugnisse des Haushaltsvorstandes überhaupt erwähnen,³⁴ diese auch nicht oder höchstens kaum.³⁵

Inwieweit sich Haushaltsvorstände bei ihren „internen“ Entscheidungen an „allgemeingültiges“ Recht hielten – sei es nun schon verschriftlichtes, rein mündlich tradiertes aber schon expliziertes oder noch überwiegend implizites, „gelebtes“ Gewohnheitsrecht (bzw. „Brauchtum“) – war zwar sicherlich im Einzelfall einigermaßen variabel. Allerdings ist davon auszugehen, dass wenigstens ein bedeutender Anteil des substanzialen Gehalts der frühesten europäischen Gesetze bereits vor der Entstehung einer (staatlichen) Zentralgewalt bestehendes Gewohnheitsrecht darstellt, das nun nur verschriftlicht wurde; bzw. die ersten verschriftlichten Gesetze Versuche der neu entstandenen Zentralgewalt sind, solches zuvor bestehendes Gewohnheitsrecht abzuändern; bzw. sie eine Mischung aus beidem sind.³⁶ Das setzt natürlich voraus, dass dieses zuvor bestehende Gewohnheitsrecht bzw. Rechtsbrauchtum auch tatsächlich vor Entstehung der Zentralgewalt gewöhnlich angewendet wurde, was wiederum impliziert, dass sich die einzelnen Haushaltsvorstände auch bei Versuchen zur Vermeidung oder Beilegung „interner“ Konflikte in ihrem Haushalt meistens ungefähr an dieses Gewohnheitsrecht hielten (wenn auch vielleicht nicht an die Änderungen, welche die Zentralgewalt auf dem Wege der Verschriftlichung einzuführen versuchte).

Die „Haushaltsorganisation“ bedingt aber auch, dass die „Privatautonomie“, in die alle frühen europäischen Gesetze möglichst nicht eingreifen,³⁷ eigentlich eine „Haushaltsautonomie“ ist, d. h. eine Autonomie der „selbstständigen“ wirtschaftlichen Produktionseinheit, die der Haushalt ist. In der Praxis kann sie daher zumeist nur vom Hausvorstand als (weitgehend uneingeschränktem) Herrscher im und Vertreter des Haushalts nach außen gegenüber anderen Haushalten in Anspruch genommen werden; sie besteht also *de facto* (fast) nur im Bereich der Vermeidung und Beilegung von Konflikten zwischen separaten Haushalten.

Verwandtschaft und/oder Nachbarschaft

Obwohl der Haushalt die grundlegende Organisationseinheit in den Gesellschaften der frühesten europäischen Gesetze ist, war – auch wenn der vollständig autarke einzelne Haushalt in manchen dieser Gesetze als Idealvorstellung für jenen Zustand zu fassen ist, den jeder Haushaltsvorstand anzustreben versuchen sollte – in der Realität natürlich (praktisch) kein Haushalt allein funktionsfähig (oder sogar nur überlebensfähig), sondern aus verschiedenen Gründen³⁸ zur Kooperation mit anderen Haushalten gezwungen. Als Kooperationspartner boten sich dabei selbstverständlich für den einzelnen Haushalt einerseits die Haushalte der Verwandtschaft des Haushaltsvorstands (und potenziell auch dessen Ehepartnerin[nen]) und andererseits andere räumlich benachbarte Haushalte an, wobei sich Verwandtschaft und Nachbarschaft oft stark überschneiden und wohl auch nicht selten nahezu völlig gedeckt haben dürften.³⁹

34 Stillschweigend vorausgesetzt wird die Gewaltbefugnis des Hausvorstandes in allen frühen europäischen Rechten, was sich schon allein daraus ergibt, dass in praktisch allen diesen Rechten nur der Haushaltsvorstand vor einem „öffentlichen“ Gericht Klage erheben kann, nicht hingegen seine Angehörigen, die von ihm bei Gericht vertreten werden müssen (manchmal mit Ausnahme von Ehefrauen des Hausvorstandes, die auch durch ihre patrilinearen männlichen Verwandte vertreten werden können, und ehelichen Kinder, deren Interessen gegen ihren Vater vom mutterseitigen Großvater bzw. Onkel geltend gemacht werden können).

35 Z. B. Kelly 1988; Mitteis/Lieberich 1992, 25–26.

36 Thomas 2006, 49–57.

37 Was sich z. B. im römischen Recht ganz deutlich an den Grundsätzen *ne eat iudex ex officio*, „wo kein Kläger, da kein Richter“ (Isensee/Kirchhof 2007, 663) und *ne eat iudex ultra petita partium*, „der Richter gehe niemals über den Antrag der Parteien hinaus“ zeigt (Zettel 1977, 18–19): Ein Konfliktbeseitigungsversuch durch einen außenstehenden Dritten – eben den „öffentlichen“ Richter – wird nur unternommen, wenn das wenigstens eine Konfliktpartei wünscht, und er hat nicht darüber hinauszugehen, worüber die Konfliktparteien tatsächlich miteinander streiten und was sie (letztendlich vom Streitgegner) zur Beseitigung des Konflikts bekommen wollen.

38 Z. B. war für kleine Haushalte in Wales und Irland kollaboratives Pflügen eine Notwendigkeit, weil der einzelne Haushalt nicht genug Ressourcen hatte, um allein ein Pflugteam zu unterhalten (Kelly 1988, 101–102; Charles-Edwards 1993, 446–456); auch zur kollektiven Verteidigung und vor einem „öffentlichen“ Gericht war kollaboratives Vorgehen erforderlich (Mitteis/Lieberich 1992, 23–25; Kelly 1998, 12–15).

39 So geht das irische Gesetz zur Regelung nachbarschaftlicher Beziehungen davon aus, dass unmittelbare Nachbarn auch zum selben Verwandtschaftsverband gehören (Charles-Edwards 1993, 415–418).

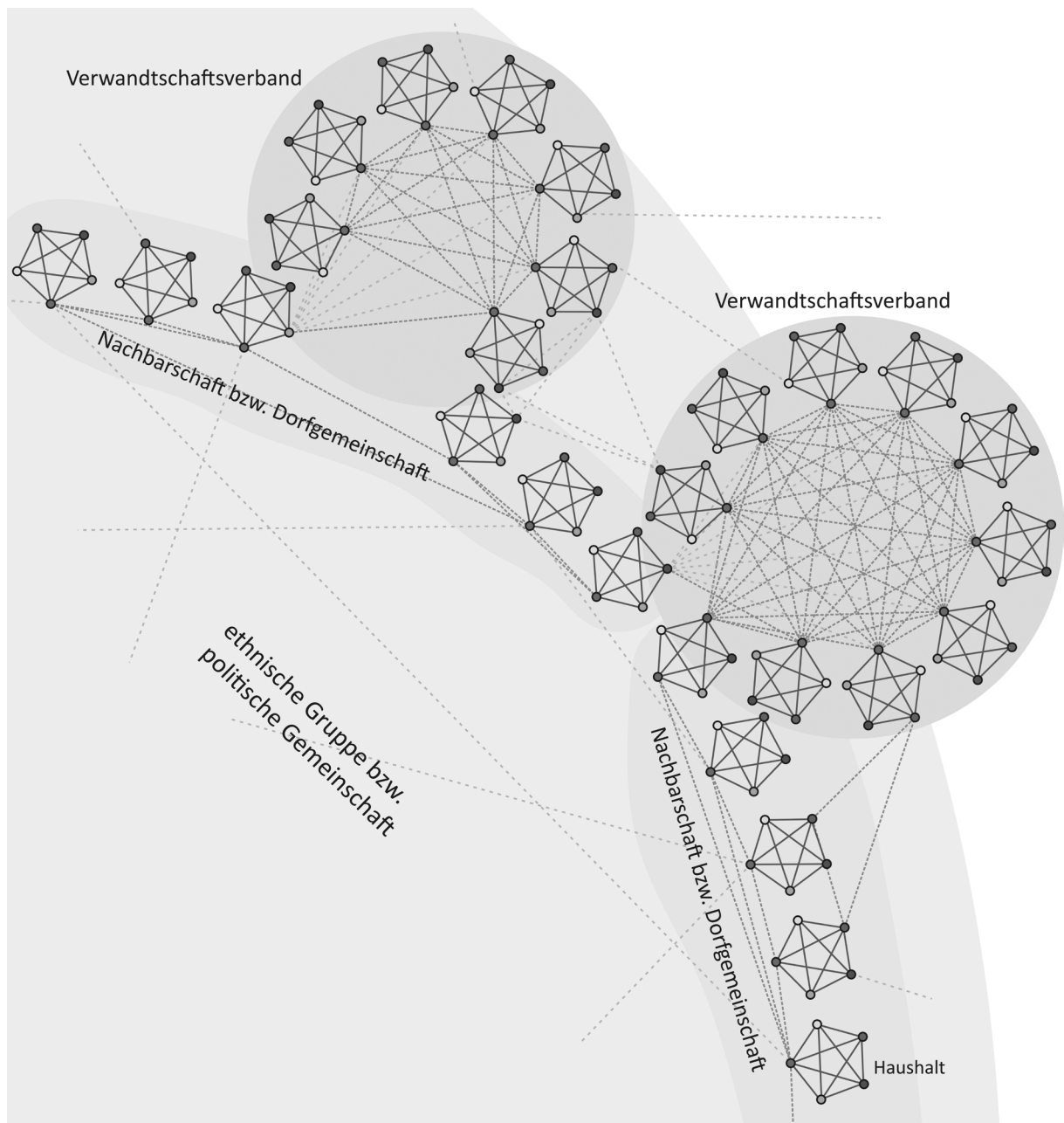


Abb. 3: Beziehungsnetzwerke zwischen einzelnen Haushalten innerhalb komplexer strukturierter, früher europäischer Gesellschaften (adaptiert nach Watts 1999, 109; 115). Je größer die verwandtschaftliche und räumliche Distanz, desto „loser“ sind die Beziehungen zwischen den einzelnen Haushalten (die abnehmende „Enge“ der Beziehungen wird in der Abbildung durch unterschiedliche Intensität der einzelne Punkte verbindenden Striche dargestellt). In kulturanthropologischer Terminologie entspricht eine derartige Netzwerkstruktur der Struktur segmentärer Gesellschaften, in komplexitätstheoretischer Terminologie stellt sie ein (noch weitgehend hierarchiefreies) „kleine Welt“-Netzwerk dar.

Selbstverständlich handelte es sich bei diesen beiden Arten von „naheliegenden“ Haushalten um jene, mit deren An- und Zugehörigen (vor allem in noch nicht urbanisierten Gesellschaften, aber auch in frühen urbanen Zentren) jede beliebige Person – nach jenen innerhalb des Haushalts, dem sie an- oder zugehört – am ehesten „lose“ Kontakte und Beziehungen hatte (Abb. 3) und mit denen sie daher auch am ehesten in Konflikt geraten konnte. Auch in die Lösung derartiger Konflikte mischte sich eine allfällig bereits entstandene (staatliche) Zentralgewalt allerdings kaum bzw. nur dadurch ein, dass sie durch die Verschriftlichung der für die gesamte (über die jeweilige Nachbarschaft und/oder den jeweiligen Verwandtschaftsverband hinausgehende) Gemeinschaft „allgemeingültigen“ Gesetze den – zuvor sicherlich

stärker voneinander abweichenden – substanziellen Gehalt des jeweils lokalspezifischen Gewohnheitsrechts (bzw. „Rechtsbrauchtums“)⁴⁰ vereinheitlichte und vermutlich gleichzeitig wenigstens teilweise auch (ihren eigenen Vorstellungen) anzupassen versuchte.⁴¹ Die Vermeidung bzw. Beilegung konkreter Konflikte blieb jedoch (wenigstens überwiegend) weiterhin der Selbstorganisation der einzelnen Verwandtschaften bzw. Nachbarschaften selbst überlassen.

Dabei behandeln praktisch alle frühen europäischen Gesetze die einzelnen Haushalte, die zur gleichen Verwandtschaft bzw. Nachbarschaft gehören, in verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Angelegenheiten (wenigstens theoretisch) so, als ob sie alle gleich wären. Dies ist der Fall, obwohl die meisten davon nicht nur die Existenz (meist wenigstens mittelbar miteinander gekoppelter) wirtschaftlicher und sozialer Rangunterschiede zwischen einzelnen (auch verwandtschaftlich zueinander gehörenden oder benachbarten) Haushalten anerkennen, sondern zumeist auch eine soziale Rangordnung festschreiben, durch die Angehörigen höherer sozialen Ränge oft signifikante Privilegien eingeräumt werden.⁴² Ist diese scheinbare Gleichberechtigung in Gesellschaften, die sich eine „demokratische“ Verfassung zu geben versuchen, ideologisch gewollt,⁴³ war sie sonst wohl eher der Tatsache geschuldet, dass die Rangverhältnisse innerhalb einzelner lokaler und verwandtschaftlicher Haushaltsverbände so variabel gewesen sein dürften, dass die Regelung aller möglichen Permutationen im geschriebenen Recht so umständlich gewesen wäre, dass sie unnötig viel Platz in Anspruch genommen hätte⁴⁴ und gleichzeitig wohl in der Praxis auch gar nicht nötig war. Wer im hypothetisch aus lauter gleichberechtigten Mitgliedern bestehenden Verwandtschafts- oder Nachbarschaftsrat *primus inter pares* war, ergab sich wohl bei tatsächlich überwiegend aus gleichrangigen Mitgliedern bestehenden Gruppen ebenso wie in solchen mit ausgeprägteren Rangunterschieden. Aber bei zwei oder mehreren gleich hochrangigen Mitgliedern wurde, zumeist durch Wahl bzw. populäre Akklamation wegen („herausragender“) persönlicher Eigenschaften (bzw. „Qualitäten“), einer zum „Oberhaupt“ des jeweiligen Verbandes bestellt, während sich mehr oder minder automatisch ergab, wer das „Oberhaupt“ des jeweiligen Verbandes war, wenn einer deutlich höherrangig als alle anderen zur Gruppe gehörenden Haushaltsvorstände war.

Der Verwandtschafts- und/oder Nachbarschaftsverband (bzw. deren jeweiliges Oberhaupt in Abstimmung mit dem Verwandtschafts- bzw. Nachbarschaftsrat) hatte eine gewisse Autorität über die einzelnen zum jeweiligen Verband gehörenden Haushalte, insbesondere in Angelegenheiten, die den jeweiligen Verband in seiner Gesamtheit bzw. dessen Fortbestand betrafen oder betreffen konnten. So scheint oft der wirtschaftlich nutzbare Grund und Boden ganz oder teilweise als Kollektiveigentum der Verwandtschaft und/oder Nachbarschaft betrachtet worden zu sein, während jeder einzelne Haushalt nur vererbliche Nutzungsrechte an einem bestimmten Anteil davon innehatte,⁴⁵ weswegen der Gruppe gewisse Mitspra-

40 Dieser Prozess erklärt übrigens auch die starke Uneinheitlichkeit des substanziellen Gehalts von – wo jeweils mehrere davon belegt sind – räumlich und zeitlich nahe benachbart zueinander verschriftlichten frühen Gesetzen wie einerseits den „griechischen“ des 7.–4. Jh. v. Chr. (Gagarin 2006a, 29–32) und andererseits den „germanischen“ und „keltischen“ Gesetzen des späten 5. bis ca. 10. Jh. n. Chr. Dass regional unterschiedliche Regelungen bestanden, zeigt sich teilweise sogar in den verschriftlichten Gesetzen selbst, so im walisischen *Cynfraith Hywel Dda*, in dem an mehreren Stellen voneinander wenigstens in Details abweichende Regelungen in unterschiedlichen Teilen von Wales nebeneinander gestellt werden (Jenkins 1990).

41 Nicht zuletzt deshalb sind vermutlich Verfahrensregeln oft ein (im Vergleich zu substanziellem Recht) großer Bestandteil früher europäischer Gesetze (siehe Kelly 1988, 190; Gagarin 2006a, 34–36): Bedenkt man, dass sich Nachbarschaft und Verwandtschaft zwar oft überschneiden, aber meistens nicht gänzlich gedeckt und oft nur wenig überschneiden haben dürften, erzeugt die Anwendung unterschiedlicher Verfahrensregeln zur Konfliktvermeidung und -beilegung durch die unterschiedlichen Gruppen, mit denen ein einzelner Haushalt Beziehungen hat, ein erhebliches zusätzliches Konfliktpotenzial. Die Vereinheitlichung der Verfahrensregeln ist in komplexer organisierten Gesellschaften also *eo ipso* eine Konfliktvermeidungsmaßnahme.

42 Siehe sehr explizit die meisten frühen „germanischen“ und „keltischen“ Gesetze (Kelly 1988, 7–10; 17–67; Mitteis/Lieberich 1992, 29–31; 55–63), wenigstens ansatzweise aber auch im römischen Recht (Riggsby 2012, 105; 194) und im Recht von Gortyn (Davis 2006, 314–315).

43 So in der Gesetzgebung Solons in Athen (Patterson 2006, 270–273).

44 Man beachte hier nur, wieviel Umfang allein die Darstellung der vielen verschiedenen gesellschaftlichen Ränge im irischen Rechtstext *Crith Gablach* in Anspruch nimmt (MacNeill 1923, 281–306).

45 Siehe z. B. Kelly 1988, 100–101; Mitteis/Lieberich 1992, 27–28.

che- oder wenigstens Vetorechte insbesondere bezüglich der Veräußerung und Belastung des Bodens (z. B. als materielles Pfand zur Besicherung von Verträgen) und eventuell sogar – wenn auch nur unter gewissen Umständen und Einschränkungen – zur Neuverteilung⁴⁶ innerhalb der Gruppe zustanden.

Gleichermaßen haftete in frühen europäischen Gesetzen oft auch der Verwandtschafts- bzw. Nachbarschaftsverband ersatzweise bzw. unterstützend für den einzelnen ihnen zugehörigen Haushalt, wenn sich dieser (bzw. dessen Vorstand) – ob nun durch Nichterfüllung von Vertragspflichten, infolge von Ersatzpflichten oder Strafen für schuldhaft von Haushaltsangehörigen angerichtete Schäden oder begangene Verbrechen – so weit über seine Verhältnisse verschuldet hatte, dass diese vom betreffenden Haushalt nicht mehr selbst (vollständig) beglichen werden konnten.⁴⁷ Deshalb konnte der Verwandtschaft- bzw. Nachbarschaftsverband dem jeweiligen Verband zugehörige Haushaltsvorstände verstoßen, wenn sie sich grob gemeinschaftsschädigend verhielten. Zudem waren die Verwandten (und eventuell auch die Nachbarn) die „Schutzgemeinschaft“⁴⁸, die die rechtlichen Interessen eines Haushaltsvorstandes verteidigen konnte, wenn dieser selbst (ob nun nur temporär oder endgültig) dazu nicht (mehr) imstande war.⁴⁹ Es war also für den einzelnen Haushaltsvorstand jedenfalls vorteilhaft, wenn er sich seine Verwandten und Nachbarn wenigstens halbwegs gewogen hielt, weil diese ihm andernfalls die möglicherweise notwendige Unterstützung versagen konnten.

Auf Ebene der Verwandtschafts- und Nachbarschaftsverbände zeigen sich also in den frühesten europäischen Gesetzen segmentäre Gesellschaften, in denen eine Zentralgewalt noch weitestgehend bis völlig fehlt. In diese Gesellschaftsordnung greifen die frühesten Gesetze auch kaum bzw. nur dadurch ein, dass sie zuvor vielleicht stärker lokal unterschiedliche Regelungen über (im Vergleich zu zuvor) größere Gesellschaften bzw. Territorien hinweg vereinheitlichen. Die Lösung der meisten Konflikte zwischen einzelnen Haushalten blieb aber dennoch der lokalen Selbstorganisation innerhalb der miteinander verwobenen Verwandtschafts- und Nachbarschaftsnetzwerke überlassen.

Mechanismen zur Vermeidung und Beilegung von Konflikten

Auch wenn das Rechtssystem heute geistig oft mit Streitigkeiten vor Gericht, Verboten und Strafen für Zuwiderhandlungen verbunden und wegen des damit verbundenen Konflikt- und Gefahrenpotenzials als etwas betrachtet wird, von dem man sich möglichst fernhält, um nicht unnötig in Schwierigkeiten zu geraten, stellt bereits die bloße Existenz eines Rechtssystems bzw. die Explikation von allgemeingültigen Gesetzen (ob diese nun nur mündlich oder auch schriftlich tradiert werden) einen der wichtigsten gesellschaftlichen Mechanismen (wenn nicht sogar den wichtigsten) zur Vermeidung und Beilegung von Konflikten dar. Denn die Gesetze sagen dem Einzelnen, wie er sein Verhalten zu gestalten hat, um möglichst nicht in Konflikt mit anderen Menschen zu geraten, mit denen er Beziehungen hat oder in Kontakt kommt: Normalerweise braucht der, der sich an die geltenden Gesetze hält, nicht zu fürchten, dass er mit irgendjemand anderen in Streit geraten oder sich der Gefahr der Bestrafung aussetzen könnte. Denn wer sich so verhält, wie es die Gesellschaft von ihm erwartet, macht offensichtlich nichts falsch. Die bloße Existenz von Gesetzen reduziert also das innergesellschaftliche Konfliktpotenzial schon allein dadurch, dass jene Menschen, die den Sinn der Gesetzgebung einigermaßen verstehen und die Gesetze bzw. den Gesetzgeber, der sie geschaffen hat, für auch nur einigermaßen legitim halten, sich zumeist freiwillig (wenigstens *grosso modo*) an diese Gesetze halten.⁵⁰ Das ist sogar völlig unbeachtlich der Fragen so, ob – und falls ja wie – diese Gesetze durchgesetzt werden (können) und ob sich der Einzelne einigermaßen

46 Bzw. Ersitzung von separaten Nutzungsrechten/Eigentum durch produktive Nutzung im Falle der längerfristig unterlassenen Nutzung durch den eigentlich dazu berechtigten Haushalt wie auch im römischen Recht durch *occupatio* bzw. *usucapio* des vom Nutzungsberechtigten verlassenen Grund und Boden (Honsell 2010, 62–66).

47 Z. B. Kelly 1988, 13; Mitteis/Lieberich 1992, 24; 38–42; 99.

48 Mitteis/Lieberich 1992, 24.

49 Z. B. Kelly 1988, 12–15; Mitteis/Lieberich 1992, 24; Ebel/Thielmann 1998, 46; Cohen 2006, 227.

50 Tyler 2006.

darauf verlassen kann, dass ihm das Justizsystem hilft, wenn er zum Opfer einer rechtswidrigen Handlung wurde.⁵¹

Die Legitimität von (oft selbst nach der – häufig nur teilweisen – Verschriftlichung der Gesetze weiter geltendem) Gewohnheitsrecht ergab sich dabei normalerweise ganz von selbst aus der Tatsache, dass (alle wussten, dass) die Gewohnheitsrechtsregeln (angeblich) schon „seit unerdenklicher Zeit“ bzw. „schon bei den ehrwürdigen Vorfahren“⁵² galten. Gesetztes (d. h. neu geschaffenes oder zuvor bestehendes Gewohnheitsrecht abänderndes und daher ab Entstehung einer Schriftkultur gewöhnlich auch verschriftlichtes) Recht wurde hingegen zumeist durch Verbindung mit religiöser Autorität (sozusagen als „gottgegebenes Recht“)⁵³ oder durch Zuschreibung an einen (zumeist wenigstens halbmythischen, jedenfalls aber im historischen Leitnarrativ der betreffenden Gesellschaft heroisierten), „weisen“ Gesetzgeber⁵⁴ mit Legitimität ausgestattet.

Sozialer Druck im engsten und in den anderen wesentlichen Beziehungsnetzwerken des Einzelnen – seinem Haushalt, seiner Verwandtschaft und seiner Nachbarschaft – sorgte zusätzlich dafür, sozialverträgliches Verhalten wenigstens zu fördern, wenn nicht sogar in den meisten Fällen zu erzwingen. Schließlich waren in den Gesellschaften der frühen europäischen Gesetze (wenigstens) die meisten (wenn nicht sogar alle) Einzelnen – in geringfügiger Abwandlung des bekannten „völkischen“ Leitsatzes des Nationalsozialismus⁵⁵ – „nichts“, der Haushalt bzw. der Verwandtschafts- bzw. Nachbarschaftsverband, dem sie an- oder zugehörten, hingegen „alles“. Vor allem das (Fehl-)Verhalten des Einzelnen fiel letztendlich auf seinen Haushalt bzw. seine Verwandten oder Nachbarn zurück, die in vielen frühen europäischen Gesetzen – wenigstens wenn der Einzelne diese nicht selbst (aus seinem Eigentum) zur Gänze wieder gutmachen konnte – kollektiv für die durch sein Fehlverhalten angerichteten Schäden hafteten⁵⁶ bzw. deren Reputation dadurch wenigstens beeinträchtigt werden konnte. Schon allein die Drohung mit der Möglichkeit des Ausschlusses aus dem Haushalts-, Verwandtschafts- oder Nachbarschaftsverband im Falle von schwerem Missverhalten hatte also sicherlich erheblich abschreckende Wirkung.

Überhaupt hing in den meisten frühen europäischen Rechtssystemen auch das soziale Ansehen des Einzelnen (wenigstens des Einzelnen, der Bürgerrechte hatte) unmittelbar davon ab, dass er sich gesetzestreu bzw. sozialverträglich verhielt, wobei der Verlust von sozialem Ansehen oft auch unmittelbare Folgen für die Rechtsstellung des Betroffenen hatte. So wurden römische Bürger, selbst wenn sie eines Kapitalverbrechens für schuldig befunden worden waren, nur in seltenen Fällen tatsächlich mit dem Tod

51 Die verlässliche Durchsetzbarkeit von Gesetzen im Streitfall bzw. das Fehlen einer solchen verlässlichen Durchsetzbarkeit hat natürlich mittelbar einen Einfluss darauf, ob die Bevölkerung den Sinn der Gesetzgebung versteht und die Gesetze bzw. den Gesetzgeber für legitim erachtet; d. h. je weniger verlässlich die Durchsetzbarkeit der Gesetze ist, desto weniger sind theoretisch Normunterworfenen bereit, sich an diese Gesetze zu halten, wenn ihnen das zum Nachteil gereicht oder auch nur den minimalsten Aufwand verursacht.

52 So der römische *mos maiorum*, „die Sitte der Väter“, der dem *longa et inveterata consuetudo*, „langem und althergebrachten Brauch“ entsprach und auf einem *consensus omnium*, „Übereinstimmung aller“ beruhte (Honsell 2010, 3).

53 Siehe z. B. den großen Kodex von Gortyn, der mit der Anrufung der „Götter“ beginnt (Davies 2006, 307); gleichermaßen beginnt das Gesetz von Dreros mit einer Anrufung der Götter, manch andere frühe Gesetze stellen das Gesetz unter den Schutz eines bestimmten Gottes, und auch die häufige Anbringung früher Gesetze an Tempelmauern dürfte dazu gedient haben, ihnen religiöse Autorität und damit (zusätzliche) Legitimität zu geben (Thomas 2006, 55).

54 Siehe für zusätzliche griechische Beispiele neben dem historischen Solon (Thomas 2006, 44) den legendären zweiten König von Rom, Numa Pompilius (Perrin 1914, 307–383), die Zwölftafelgesetzgebung in Rom, die angeblich durch demokratisch legitimierte Kommission erstellt wurde, die dazu nach Athen gereist und die solonischen Gesetze studiert habe (Honsell 2010, 4); oder den walisischen Hywel Dda (Jenkins 1990).

55 „Du bist nichts, Dein Volk ist alles!“ (siehe Berg/Ellger-Rüttgart 1991).

56 Z. B. Kelly 1988, 13; Mitteis/Lieberich 1992, 24; 38–42; 99. Auch im entwickelten römischen Recht, in dem die Bedeutung der *gens* (also des Verwandtschaftsverbands) außer im Nacherbrecht praktisch völlig verschwunden war, haftete immer noch der Haushaltsvorstand für Delikte (und auch Geschäfte, soweit diese ein *peculium* betrafen, also einem Abhängigen zur selbstständigen Verwaltung leihweise überlassenes Gut), die seiner Gewalt Unterworfenen begangen hatten und die er daher auch, wenn er Schadenersatzzahlungen nicht leisten wollte, an den Geschädigten ausliefern konnte (Honsell 2010, 168). Regelungen zur Haftung des Herrn für Taten seiner Sklaven finden sich auch im Stadtrecht von Gortyn (Davies 2006, 308).

bestraft, sondern in besonders gravierenden Fällen zumeist ins Exil verbannt (und eventuell wurde ihr Eigentum konfisziert), in weniger gravierenden Fällen und für „zivile“ Delikte hingegen nur mit *infamia* (und eventuell Straf- bzw. Schadenersatzzahlungen) bestraft, z. B. mit befristetem oder dauerhaftem Entzug des passiven Wahlrechts für (gewisse oder alle) Staatsämter.⁵⁷

Im frühen irischen Recht wiederum hing vom *lóg-n-enech*, dem „Ehrenpreis“⁵⁸ des Einzelnen (Haushaltsvorstands) nicht nur ab, wieviel Schadenersatz ihm zustand, wenn ein Dritter seine Ehre verletzte,⁵⁹ sondern auch, bis zu welchem Wert er Verträge (ohne Zustimmung seines Verwandtschaftsrates) abschließen, für Verträge anderer als Bürge dienen konnte und wieviel Wert seinem Schwur bzw. seinen Zeugenaussagen vor Gericht zugemessen wurde.⁶⁰ Gewisse Vergehen (vor allem von rechtlich privilegierten Personen wie Königen und Adligen) konnten dabei zu einem Verlust bzw. einer dramatischen Senkung des Ehrenpreises führen.⁶¹ In vergleichbarer Weise waren einmal des Meineids schuldig Befundene von da an nicht mehr als Zeugen und Eidhelfer zugelassen, und überhaupt war aufgrund der Beweisregeln in Gerichtsverfahren – oft war eine bestimmte Zahl von Eidhelfern erforderlich, um als Beklagter den Unschuldsbeweis durch Schwur erbringen zu können – die Aufrechterhaltung eines guten Leumunds, wenigstens innerhalb des eigenen Verwandtschafts- und Nachbarschaftsverbands, nachgerade essenziell.⁶²

Eine (staatliche) Zentralgewalt war also vermutlich in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle überhaupt nicht erforderlich, um das geltende Recht – ob es nun verschriftlicht, mündlich tradiert oder bloßes Gewohnheitsrecht war – durchzusetzen bzw. seine Einhaltung zu erzwingen. Der (dennoch sicherlich oft notwendige) Zwang auf den Einzelnen zu gesetzestreuem Verhalten ergab sich hingegen – wahrscheinlich deutlich stärker als der heute von der Androhung des Einsatzes von Staatsgewalt ausgehende Druck auf den Einzelnen⁶³ – von selbst aus den diversen sozialen Abhängigkeiten, in denen jeder Einzelne eingebettet bzw. gefangen war. Ein guter Teil der Konfliktvermeidung und -beilegung resultierte also wohl aus der den Gesellschaften der frühen verschriftlichten Gesetze inhärenten strukturellen Reziprozität.⁶⁴

Das bedeutet natürlich dennoch keineswegs, dass es nicht trotzdem immer wieder zu zwischenmenschlichen Konflikten kam, sei es, weil sich Leute auch über – aus Sicht eines unvoreingenommenen Dritten gesehen – völlige Belanglosigkeiten in die Haare geraten können, aber auch aufgrund von Verkettungen unglücklicher Umstände (bzw. Unfällen), fahrlässigem Handeln, weil sich Einzelne oder ganze Gruppen vorsätzlich über das geltende Recht hinwegsetzten, oder auch, weil sie die in den frühen europäischen Rechtssystemen unabdingbare Selbsthilfe überzogen. Und im Gegensatz zum Tenor des beliebten Sprichworts braucht es zum Streiten auch nicht unbedingt Zwei, sondern oft genügt völlig ein ausreichend aggressiver Streithansl, um (eventuell sogar im engeren Wortsinn) mörderische Konflikte zu verursachen.

Konfliktvermeidungsmechanismen in frühen europäischen Rechten

Die frühen europäischen Gesetze enthalten daher auch in ihren Regelungen diverse Mechanismen, die der zusätzlichen (also über die bloße Existenz der Rechtsregelungen hinausgehenden) Konfliktvermeidung dienen. In diesen Mechanismen spielt insbesondere positive Reziprozität eine bedeutende Rolle, aber auch die Bei- bzw. Einbeziehung (sowohl parteiischer als auch unparteiischer) Dritter und insbesondere

57 Honsell 2010, 77; 150–152; Riggsby 2012, 198–199.

58 Wörtlich eigentlich „Preis des Gesichts“ (Kelly 1988, 8).

59 Was auch der Fall sein kann, wenn ihm körperlicher Schaden zugefügt oder einer seiner Verwandten verletzt oder getötet wird (Kelly 1988, 8; 125); vgl. dazu auch das Delikt der *iniuria* im römischen Recht ab dem 2. Jh. v. Chr. (Riggsby 2012, 191–194).

60 Kelly 1988, 9.

61 Kelly 1988, 18–19; 27.

62 Kelly 1988, 201; ähnlich auch in frühen „germanischen“ Rechten (Mitteis/Lieberich 1992, 47; 100–102).

63 Siehe auch dazu Tyler 2006, 4–5; 19–26; 110; 161–169; 269–288.

64 Loer 2021, 70–71.

auch materielle Kultur (zu der in diesem Zusammenhang auch manche Lebewesen inklusive Menschen zu zählen sind).

Ein solcher, ja vielleicht sogar der wichtigste, Mechanismus in diesen frühen Rechtssystemen ist das als verbindlich anerkannte, Verpflichtungen begründende, explizit ausgedrückte, (zumeist gegenseitige) Versprechen – also das, was wir heute gewöhnlich als Vertrag bezeichnen. Sich zu vertragen bedeutet ja (unter anderem) „ohne Streit, in Eintracht mit jemandem leben; mit jemandem auskommen“⁶⁵, also eben den Zustand, in dem zwei Menschen keine zwischenmenschlichen Konflikte miteinander haben. Der vermutlich wichtigste Mechanismus im materiellen frühen europäischen Recht ist das verbindliche Verpflichtungen begründende Versprechen deshalb, weil es nicht nur vielen konkreten Konfliktvermeidungshandlungen zugrunde liegt, sondern auch in der Konfliktbeilegung essenziell ist (dazu noch später).

Wir assoziieren heute Verträge primär mit wirtschaftlichen Beziehungen, als etwas, was man abschließt, wenn man eine Sache oder Leistung kauft oder verkauft; und auch in den frühen europäischen Rechten ist die Übertragung von Sachen und Leistungen ein wichtiges Anwendungsgebiet für gegenseitige Verpflichtungen begründende Versprechen. Wir vergessen darob aber gerne, dass bis heute aufgrund der grundsätzlichen Vertragsfreiheit über alles, was man sich ein- oder gegenseitig versprechen kann, Verträge abgeschlossen werden können, und Verträge im Grunde genommen nichts anderes als die Herstellung eines bi- oder multilateralen Rechtsverhältnisses sind, also sozusagen ein „Einzelfallgesetz“⁶⁶ schaffen. Das war im Prinzip auch in den frühen europäischen Gesetzen so, auch wenn in den meisten zum Abschluss eines rechtsverbindlichen Vertrags bestimmte Vorschriften eingehalten werden mussten, die sich aber letztendlich vollständig dadurch erklären lassen, dass in vorschriftlichen Zeiten die Einhaltung einer bestimmten äußeren Form für alle anwesenden Zeugen eindeutig erkennbar machte, dass ein verbindlicher Vertragsabschluss zustande gekommen war und somit das sonst bei mündlichen Verträgen eventuell entstehende Beweisproblem löste.⁶⁷

Verbindliche Versprechen wurden allerdings nicht nur für geschäftliche Verträge verwendet, sondern hatten ein wesentlich weiteres Anwendungsgebiet. Dass Ehen einen Vertrag – in frühen europäischen Rechten jeweils wenigstens zwischen den Haushalten, wenn nicht sogar den weiteren Verwandtschaftsverbänden von Braut und Bräutigam – darstellen,⁶⁸ ist uns auch noch heute einigermaßen bewusst, hatte früher aber – wegen des zumeist wenigstens üblichen Austauschs von Brautpreis und Mitgift⁶⁹ – eine noch deutlich stärkere wirtschaftliche Komponente als heute und diente gleichzeitig sowohl der Stiftung neuer verwandtschaftlicher Beziehungen und der Erhaltung des Verwandtschaftsverbands des Haushaltsvorstands über die Generationen hinweg als auch der Etablierung und Stabilisierung politischer Allianzen. Damit Versprechen rechtlich verbindliche Wirkung entfalten konnten, war aber gerade anfänglich – anders als das heute die Norm ist – Gegenseitigkeit nicht unbedingt erforderlich, sondern auch unilateral abgegebene Versprechen konnten rechtsverbindliche Wirkung entfalten, wie das insbesondere die römische *stipulatio*⁷⁰ zeigt. Es konnten sich durch Abgabe verbindlicher Versprechen aber auch z. B.

65 Siehe Bedeutung 2 unter <https://www.duden.de/rechtschreibung/vertragen> [05.06.2023].

66 Im Prinzip geben sich die beteiligten Parteien konsensuell eine ihrem übereinstimmenden Willen entsprechende Regel, wie sie sich in der durch den konkreten Vertrag geregelten Materie zu verhalten haben, an die sie sich dann auch halten müssen. Das unterscheidet sich von einem „allgemeingültigen“ Gesetz im Prinzip nur dadurch, dass nur die Vertragsparteien dieser Regel unterworfen sind und die vereinbarte Regel (oft) nur für einen ganz konkreten Einzelfall gilt, z. B. den Erwerb einer ganz bestimmten Sache für eine ganz bestimmte Gegenleistung.

67 Siehe zu den verschiedenen Vertragstypen und den dabei einzuhaltenden Vorschriften im römischen Recht Honsell 2010, 100–103; Riggsby 2012, 121–134.

68 Z. B. Kelly 1988, 70–73; Mitteis/Lieberich 1992, 23–26; Maffi 2006, 254–255.

69 Das römische Recht ist hier etwas anders, weil außer der Mitgift, die aber auch während der Ehe und nach einer allfälligen Scheidung Eigentum der Frau bleibt, überhaupt keine ökonomische Transaktion stattfindet (Johnston 1999, 33–35; Honsell 2010, 179–180; Riggsby 2012, 174–180), obwohl eventuell ursprünglich auch im römischen Recht die Eheschließung ein Vertrag zwischen den beteiligten Haushalten bzw. Verwandtschaften war und ein Brautpreis entrichtet werden musste (Honsell 2010, 179).

70 Riggsby 2012, 122–125. Auch wenn die strikten Formvorschriften für die *stipulatio* insofern Reziprozität verlangten, als der, dem das verbindliche Versprechen gegeben wurde, den Stipulierenden nach dem Versprechen fragen musste (z. B.

Nachbarn gegenseitig versichern, vorhersehbare Konflikte möglichst zu vermeiden bzw. im Fall, dass es durch ein Unglück (oder auch die Nachlässigkeit eines der Nachbarn) doch zu einem Konflikt kommen sollte, schon im vornherein der Konfliktbeilegung im Wege der Mediation durch einen Dritten (einen „Richter“) zustimmen.⁷¹

Zwar bestand zweifellos aufgrund des schon oben zum Ansehen Gesagten starker sozialer Druck auf jeden Einzelnen, seine verbindlich gegebenen Versprechen auch tatsächlich einzuhalten. Nachdem aber Versprechen dennoch gebrochen werden und daraus dann erst recht Konflikte entstehen können, sehen die frühen europäischen Rechte zur zusätzlichen Konfliktvermeidung zahlreiche weitere Mechanismen vor, die als Versicherung dafür dienen, dass die gegebenen verbindlichen Versprechen auch eingehalten werden.

Hier kommt einerseits die Materialkultur ins Spiel, nämlich in der Form von Pfändern, die entweder „vorab“, z. B. bei Abgabe eines verbindlichen Versprechens oder Abschluss eines Vertrags, tatsächlich physisch übergeben werden konnten oder in einem Pfändungsrecht an einer Wertsache im Fall des Bruchs des Versprechens bestehen konnten.⁷² Als Pfänder waren natürlich insbesondere Sachen (inklusive in Form von Geiseln Kinder, Verwandte oder andere dem Pfandgeber nahestehende Personen bzw. dieser selbst) geeignet, deren Gegenwert dem wirtschaftlichen Wert der dadurch versicherten Transaktion entsprach oder diesen sogar überstieg, weil das Pfand im Falle der Nichteinhaltung des Versprechens durch seinen Verpfänder dem Gläubiger verfiel.⁷³ Wenigstens in manchen frühen europäischen Rechten ist allerdings der wirtschaftliche Wert eines Pfandes nicht so oder sogar völlig unwesentlich; wichtig ist vielmehr, dass der Verpfänder einen engen Bezug zur verpfändeten Sache hat bzw. mittels dieser Sache („eindeutig“) identifizierbar ist. So kann z. B. im frühen irischen Recht eine Stickerin ihre Nadel oder ein Krieger seine Waffe verpfänden,⁷⁴ also ein eher symbolisches Pfand geben. Es geht also auch hier – wenigstens teilweise – mehr um das Ansehen der Person, die das Pfand gegeben hatte, als um dessen wirtschaftlichen Wert: Einerseits musste der Verpfänder, um sein Ansehen zu wahren, das gegebene Pfand auslösen, also das gegebene Versprechen einhalten, andererseits konnte die verpfändete Sache dem Gläubiger im Streitfall als Beweismittel dienen, um den Nachweis des tatsächlichen Bestehens einer verbindlichen Verpflichtung des Verpfänders erbringen zu können.

Andererseits spielt in der „Versicherung“ gegebener, verbindlicher Versprechen auch die Einbeziehung – sowohl unparteiischer als auch parteiischer – Dritter eine sehr wichtige Rolle. Zum einen sind – schon allein, um eine Beweismöglichkeit im Streitfall zu haben – Zeugen⁷⁵ für die Verbindlichkeit gegebener Versprechen von eminenter Bedeutung, wie auch schon oben im Kontext der oft sehr strikten äußeren Form ihrer Abgabe erwähnt. Klarerweise waren dabei formell in den Prozess der Abgabe des verbindlichen Versprechens eingebundene, unparteiische Zeugen besonders vorteilhaft, aber im Prinzip war

„*promittis?*“) und der Stipulierende sein Versprechen mit dem gleichen Verb (z. B. „*promitto*“) abgeben musste. Davon abgesehen ist das verbindliche Versprechen allerdings unilateral, d. h. es entstehen nur dem Stipulierenden rechtsverbindliche Verpflichtungen aus dem Versprechen, nicht dem, der ihm das Versprechen abnimmt. Dass in der Praxis – vor allem bei wirtschaftlichen Versprechen – gewöhnlich gegenseitige Versprechen abgegeben wurden (also z. B. der eine Geschäftspartner stipulierte, ein bestimmtes Gut dem anderen zu geben, wenn dieser ihm dafür einen bestimmten Preis bezahle, und der zweite Geschäftspartner dem ersten versprach, einen bestimmten Preis zu bezahlen, wenn dieser ihm dafür ein bestimmtes Gut gäbe), versteht sich von selbst.

71 Ein besonders ausführlich expliziertes Beispiel für die nachbarschaftliche Konfliktvorbeugung sind die irischen nachbarschaftsrechtlichen Regelungen, die eine solche „Vorabversicherung“ durch Austausch von Pfändern zwischen Nachbarn vorsehen (Kelly 1988, 165; Charles-Edwards 1993, 415–430). Im Wesentlichen das Gleiche gilt für land- und viehwirtschaftliche Genossenschaften (Kelly 1988, 101–102). Dass die meisten anderen frühen europäischen Gesetze nicht vergleichbar detaillierte Regelungen von Nachbarschaftsbeziehungen enthalten, mag daran liegen, dass andernorts solche gegenseitigen Versicherungen zwischen Nachbarn niemals verschriftlichte Teile des Gewohnheitsrechts blieben, wobei sich für Zweckgenossenschaften aber auch im römischen Recht in der Vertragsform der *societas* eine Regelung findet (Honsell 2010, 147–150; Riggsby 2012, 130–132).

72 Z. B. im römischen Recht (Honsell 2010, 76–80), im irischen Recht (Kelly 1988, 164–167), in Gortyn (Davies 2006, 322–325).

73 Siehe z. B. Honsell 2010, 77.

74 Kelly 1988, 164.

75 Z. B. Kelly 1988, 202–208; Davies 2006, 311–312; Honsell 2010, 32.

jeder (rechtlich als hinreichend verlässlich kategorisierte)⁷⁶ Dritte, der den Rechtsakt des verbindlichen Versprechens – und sei es nur als völlig unbeteiligter, zufällig am selben Ort Anwesender – wahrnehmen (gewöhnlich: sehen und hören) konnte, als Zeuge geeignet, auch völlig unbeachtlich der Frage, ob er nun unparteiisch oder parteiisch war. Zeugen mussten normalerweise die Wahrheit ihres Zeugnisses beschwören, dabei zog das Ablegen eines falschen Zeugnisses gewöhnlich den Verlust des Ansehens und potentiell auch Schand- oder gar Leibstrafen nach sich.⁷⁷

Zum anderen werden – meist parteiische – Dritte als Bürgen formell in den Prozess der Abgabe des verbindlichen Versprechens einbezogen.⁷⁸ Bürgen verpflichten sich selbst durch ein Hilfsversprechen, sei es dazu, die von der Person, für die sie bürgen, eingegangene Verpflichtung zu erfüllen, wenn diese sie nicht selbst wie ursprünglich versprochen erfüllt,⁷⁹ die Person, für die sie bürgen, nötigenfalls zur Erfüllung des gegebenen Versprechens (erforderlichenfalls: gewaltsam) zu zwingen,⁸⁰ oder auch sich selbst freiwillig als Geisel zur Verfügung zu stellen, wenn die Person, für die sie bürgen, ihr Versprechen nicht erfüllt.⁸¹ Dabei versteht es sich von selbst, dass Bürgen – je nachdem, welche Bürgenfunktion sie übernahmen – idealerweise wohlhabender und/oder höher angesehen waren als die Person, für die sie sich verbürgten.

Zu diesen verschiedenen Mechanismen kommen teilweise noch andere, der Konfliktvermeidung dienende Gesetze, z. B. „Bauvorschriften“, auch wenn auch diese wohl oft nicht verschriftlicht wurden. Dazu gehören insbesondere wieder Objekte der materiellen Kultur, wie Grenzmarkierungen, Mauern, Zäune, aber auch der „gestalteten Natur“ wie Hecken usw.⁸² Hinzu kommen im substantziellen Recht dann teilweise auch Regelungen für „typische“ Konflikte, insbesondere zwischen Nachbarn, wie beispielsweise die Regelung von Servituten (wie Wegerechte oder die Errichtung einer Wasserleitung über fremdem Grund)⁸³, dem Eigentumsrecht an Früchten, die von einem an einer Grenze stehenden Baum auf ein Nachbargrundstück eines anderen Grundbesitzers fallen⁸⁴ sowie „gemeinfreie“ Handlungen (wie z. B. „allgemeine“ Jagdrechte) auf fremdem Grund oder Gemeinschaftsgrund bis hin zum Mundraub.⁸⁵

Tatsächlich beschäftigt sich der Großteil des Inhalts der frühen europäischen Gesetze mit bzw. enthält eine Vielzahl von Mechanismen zur Konfliktvermeidung, die allesamt (einmal abgesehen von deren Einfluss auf die Gesetzgebung im Rahmen der Verschriftlichung und vielleicht schon zuvor im Rahmen einer möglichen – und wenigstens für viele frühe europäische Gesellschaften anzunehmenden⁸⁶ – mündlichen Explikation des zuvor bestehenden Gewohnheitsrechts bzw. Rechtsbrauchtums) ohne jedwede Einmischung durch eine (staatliche) Zentralgewalt auskommen. Vielmehr funktioniert die Konfliktvermeidung praktisch ausschließlich durch die gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen in den Gesellschaften der frühesten europäischen Rechtsquellen voneinander, also auf Basis struktureller Reziprozität innerhalb

76 In der Regel primär Personen mit Bürgerrecht in der Gemeinschaft, somit manchmal nur Haushaltsvorstände, manchmal auch deren engere Angehörige, wobei die Zeugschaftsfähigkeit von „unmündigen“ Personen wie erwachsenen Söhnen leiblicher Väter, Frauen usw. auf bestimmte Sachverhalte oder anderweitig beschränkt sein kann. Ähnliches kann auch für nicht der Rechtsgemeinschaft angehörende Fremde gelten, deren Zeugschaftsfähigkeit auch auf verschiedene Arten beschränkt sein kann.

77 Kelly 1988, 208; Mitteis/Lieberich 1992, 46–47; 100–102.

78 Z. B. Kelly 1988, 167–173; Mitteis/Lieberich 1992, 101; Davies 2006, 308; 313; Honsell 2010, 83.

79 Kelly 1988, 168–171.

80 Kelly 1988, 171–172.

81 Kelly 1988, 172–173.

82 Für die irischen Regelungen zu gesetzeskonformen Einrichtungen zur Einfriedung von Gehöften und Feldern (Wälle, Mauern, Zäune) siehe Karl 2018, 64–66.

83 Z. B. Kelly 1988, 108; Honsell 2010, 74.

84 Kelly 1988, 108–109.

85 Z. B. Kelly 1988, 105–108; Mitteis/Lieberich 1992, 27; 57; Honsell 2010, 66.

86 Man bedenke hier die insbesondere für viele der frühesten Rechtstexte charakteristische, knappe und oft sogar in Versform gehaltene Formulierung der Gesetze, die darauf hinweist, dass ein zuvor oral in Versform tradiertes, bereits explizit ausformuliertes Recht verschriftlicht und das Recht höchstens teilweise erst im Rahmen der Verschriftlichung expliziert wurde (siehe dazu Kelly 1988, 232; Mitteis/Lieberich 1992, 21–22; Thomas 2006, 50–57).

von – wenigstens bis zur Ebene des Verwandtschafts- und Nachbarschaftsverbandes – im Prinzip noch segmentären Gesellschaften.

Konfliktbeilegungsmechanismen in frühen europäischen Rechten

Auch zur Konfliktbeilegung werden im Wesentlichen die gleichen Mechanismen wie in der Konfliktvermeidung verwendet, wenn auch natürlich in etwas anderer Gewichtung. Grundlage der Konfliktbeilegung sind ebenfalls einerseits Selbsthilfe (inklusive Verwandtschafts- und Nachbarschaftshilfe) und andererseits die (mehr oder minder freiwillige) Bereitschaft, sich trotz des Auftretens eines zwischenmenschlichen Konflikts (nach dessen Beilegung wieder) zu „vertragen“ (zu versuchen). Neuerlich bedürfen diese Mechanismen – wieder abgesehen von der sicherlich vorteilhaften generellen Vereinheitlichung von Verfahrensregeln zur Konfliktbeilegung im Rahmen der Explikation bzw. Verschriftlichung der Gesetze einer größeren Rechtsgemeinschaft – keiner Einmischung durch eine (staatliche) Zentralgewalt.

Ich beginne hier mehr oder minder von hinten: Fanden zwei (oder mehrere) in Konflikt miteinander geratene Parteien nicht selbst (durch bilaterale Verhandlung) eine friedliche Lösung zu dessen Beilegung, wenigstens eine beteiligte Partei wollte aber (ob nun freiwillig oder gezwungenermaßen)⁸⁷ die friedliche Beilegung erreichen, wurde (und sei es nur von der einen sich friedlich vertragen wollenden Partei) ein Dritter als Mediator bzw. Richter⁸⁸ beigezogen bzw. zur Hilfe gerufen. Die Wahl dieses Mediators bzw. Richters blieb dabei – selbst wenn es schon durch die allgemeinen Gesetze eingerichtete Gerichte gab, denen sicherlich (bald) höhere Autorität und Legitimität als beliebig ausgewählten Mediatoren zuerkannt wurde – in allen frühen europäischen Rechtssystemen den Streitparteien selbst überlassen,⁸⁹ wenigstens solange sich diese untereinander auf einen für alle akzeptablen Mediator bzw. Richter einigen konnten. Es versteht sich von selbst, dass sich natürlich gewisse Personen – der *primus inter pares* bei Konflikten zwischen verschiedenen Angehörigen desselben Verwandtschaftsverbandes, der angesehenste und/oder reichste Haushaltsvorstand bzw. ein lokaler „Adeliger“ in der Nachbarschaft bei Konflikten in dieser etc. – besonders als Richter anboten und daher auch bevorzugt von Streitenden gefragt wurden. Sowohl für freie Richterwahl als auch für die Präferenz als besonders gerecht und weise bekannter Richter finden sich sogar in der antiken Geschichtsschreibung direkte Belege, z. B. in der bei Herodot überlieferten (mythischen) Erzählung, wie Deioces sich durch seine richterlichen Tätigkeiten als erster König der Meder qualifizierte.⁹⁰

Nachdem sich nicht immer alle Streitparteien auf einen Richter einigen bzw. manchmal die beklagte(n) Partei(en) nicht freiwillig, sondern überhaupt nur gezwungenermaßen (dazu noch gleich mehr) vor Gericht gebracht werden konnten, stellen Verfahrensregeln, deren Einhaltung ein „faïres“ Verfahren gewährleisten sollen und der Entscheidung des „ordentlichen“ Gerichts dadurch sowohl zusätzliche Autorität als auch Legitimität verleihen, einen bedeutenden Anteil des Inhalts der frühesten europäischen Gesetze dar.⁹¹ Viele der frühen europäischen Gesetze legen dabei sowohl im eigentlichen Gerichtsverfahren als auch schon davor bei der Klageerhebung bzw. den Selbsthilfemaßnahmen, die der Kläger rechtmäßig setzen darf, um den unwilligen Beklagten vor Gericht zu zwingen (oder den Konflikt durch vom Beklagten

87 Weil ihr sonst mehr oder minder unmittelbar der Verlust ihres bzw. die Vertreibung aus ihrem Besitz bzw. Eigentum (zur Meidung des Streitgegners) oder gar die Vernichtung (durch gewaltsame Selbsthilfe des Streitgegners) droht.

88 Z. B. Riggsby 2012, 114–115.

89 Selbst im klassischen römischen Formularprozess, in dem Kläger und Beklagter zuerst beim Prätor vorstellig werden mussten, um von diesem einen Richter zugeteilt und die Fragestellung (die „Formel“) zu erhalten, die dann im Prozess *apud iudicem* („vor dem Richter“) zu entscheiden war, konnten sich die Parteien vorab auf einen Richter einigen, den der Prätor dann normalerweise bestellte (Riggsby 2012, 114–115). Davon abgesehen greift hier natürlich auch *ne eat iudex ex officio*, „wo kein Kläger, da kein Richter“ (Isensee/Kirchhof 2007, 663): Fanden sich die Streitparteien einen schlichtungsversuchswilligen Dritten und gelang es diesem, eine für die Streitparteien gangbare Lösung zu finden, gab es schließlich keinen Kläger und der Prätor hörte niemals von dem Fall.

90 Gagarin 2006b, 85.

91 Z. B. Gagarin (2006a, 34–40), der sogar argumentiert, dass es überhaupt nur die Ähnlichkeiten im Bereich der Verfahrensregeln gestatten, von einem (wenigstens archaischen und klassischen) „griechischen Rechtssystem“ zu sprechen. Siehe zu Verfahrensregeln in anderen Rechtssystemen auch Kelly 1988, 190–213; Mitteis/Lieberich 1992, 44–48; 98–103.

stillschweigend geduldete Selbsthilfemaßnahmen zu beseitigen), besonders hohen Wert auf die genaue Einhaltung teilweise höchst komplizierter Formvorschriften.⁹²

Dieser Formalismus, entweder nur in den Prozessformeln oder aber auch oft in Form fixer Beweisregeln wie einer bestimmten erforderlichen Zahl von Eidhelfern⁹³ zum Freischwören⁹⁴ von einem bestimmten Vorwurf, Gottesurteilen, Zweikämpfen⁹⁵ und dergleichen, wird gerne dadurch erklärt, dass das Recht „sakrale“ bzw. „religiöse“ Ursprünge hatte bzw. zumindest die Verfahrensregeln „Kulthandlungen“ darstellten.⁹⁶ Das mag, wenigstens teilweise, nicht inkorrekt sein, gibt doch angebliche „Gottgegebenheit“ dem Verfahren zusätzliche Autorität und Legitimität.⁹⁷

Vieles davon war aber wohl weit mehr den Notwendigkeiten mündlicher Verfahren geschuldet, in denen als Beweismittel zur Ermittlung der Wahrheit eigentlich nur Gegenstände wie (eben idealerweise mit einer bestimmten Person identifizierbare) Pfänder und Zeugenaussagen zur Verfügung stehen. Nicht anders als beim mündlichen Vertrag die Verwendung ganz bestimmter Worte und/oder Gesten in einer ganz bestimmten Abfolge – wie eben bei der *stipulatio*⁹⁸ – Zeugen gestattete, eindeutig zu erkennen, dass ein verbindliches Versprechen gegeben wurde, diente im Gerichtsverfahren (und auch schon den dieses erzwingenden Selbsthilfemaßnahmen davor) der strenge Formalismus dem Zweck, dass alle Beteiligten – sowohl der Beklagte und dessen Verwandte, Nachbarn und sonstige Hilfspersonen als auch allfällige Zeugen – zweifelsfrei erkennen konnten, dass die von einer Partei gesetzten Handlungen jene waren, die zum „ordentlichen“ Gerichtsverfahren (bzw. dessen Erzwingung) gehörten, nicht irgendwelche rechtswidrigen Angriffe.

Nachdem es sich bei der Gerichtsverhandlung letztendlich um einen Schlichtungsversuch handelte, mussten die Streitparteien gewöhnlich auch zu dessen Beginn einen Schwur leisten,⁹⁹ dass sie das am Ende des Prozesses gefundene Urteil akzeptieren, den Konflikt zwischen ihnen damit als zur beiderseitigen Zufriedenheit beendet betrachten und sich danach wieder vertragen würden.¹⁰⁰ Oder anders gesagt: ein Gerichtsverfahren ist nichts anderes als ein „Vertrag“ zwischen den Parteien, das Ergebnis des Mediationsprozesses als verbindlich den Konflikt zwischen ihnen beilegende Lösung anzuerkennen und sich dementsprechend zu verhalten.

Diese konfliktbeilegende Lösung ist in den frühesten europäischen Rechten fast immer entweder ein Freispruch des Beklagten oder die Festsetzung einer Schadenersatzzahlung des für schuldig befundenen Beklagten an den Kläger (die erforderlichenfalls durch den Verkauf des Verurteilten in die Sklaverei finanziert wird); körperliche Strafen – dann meist nach dem Talionsprinzip – sind nur selten und selbst dann gewöhnlich nur als Ersatzstrafe bei Zahlungsunfähigkeit des Verurteilten vorgesehen.¹⁰¹ Dies gilt auch und insbesondere für praktisch alle Tatbestände, die heute als schwere Verbrechen gelten, wie Mord, Raub, Vergewaltigung, schwere Körperverletzung etc., für die praktisch alle erhaltenen frühen Strafrechtskataloge Kompensationszahlungen vorsehen.¹⁰² Während es im athenischen und römischen Recht wenigstens schon einige „Kapitalverbrechen“ gab, die (als Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung und die gesamte

92 Z. B. Kelly 1988, 177–213; Mitteis/Lieberich 1992, 45–46; Riggsby 2012, 116–117. Als Vergleich zur weitgehenden Absenz solcher strikten Formalismen als Abgrenzung des „frühen griechischen“ von anderen frühen (europäischen) Rechtssystemen siehe auch Gagarin 2006a, 34–35.

93 Z. B. Mitteis/Lieberich 1992, 46–47; Kelly 1998, 198–202.

94 Siehe dazu auch Davies 2006, 311–312.

95 Z. B. Mitteis/Lieberich 1992, 47–48; 101–102; Kelly 1998, 208–213.

96 Z. B. Mitteis/Lieberich 1992, 45; Honsell 2010, 10–14; nicht explizit, aber wenigstens teilweise sinngemäß auch Kelly 1988, 195–199.

97 Siehe dazu Anm. 53.

98 Siehe Anm. 70.

99 Z. B. Mitteis/Lieberich 1992, 44–46.

100 Siehe für ein direktes Zitat dazu aus dem *Edictus Rothari* Lupoi 2000, 292.

101 Z. B. Kelly 1988, 214–224; Mitteis/Lieberich 1992, 40; 99; Honsell 2010, 174.

102 Siehe Kelly 1988, 125–157; Jenkins 1990, 143–209; Lupoi 2000, 289–298.

Gemeinschaft gewertet und daher) theoretisch mit dem Tod bestraft werden konnten,¹⁰³ fehlen sie in den frühen „germanischen“ Gesetzen fast völlig¹⁰⁴ und in den irischen und walisischen Gesetzen ganz.¹⁰⁵

Ziel des Gerichtsverfahrens war also auch bei Konflikten, deren Ursache ein Verbrechen war, der Ausgleich durch – so weit das möglich ist – die Entschädigung des Opfers und/oder dessen Verwandtschaft. Der Staat bzw. die politische Gemeinschaft insgesamt wurde im frühen europäischen Recht noch kaum bzw. gar nicht als mögliches Opfer eines Verbrechens gesehen und die Bestrafung des Täters auch noch nicht als legitime Abschreckungsmaßnahme zum Schutz der öffentlichen Ordnung vor „Kapitalverbrechen“. Worum es ging, war die Wiederherstellung des Friedens zwischen den Streitparteien, um die Beilegung des Konflikts zwischen ihnen zur Verhinderung eines dauernden Schlagabtauschs.

Die Exekution des Urteils blieb daher dann auch den Streitparteien selbst überlassen, wobei natürlich die gesellschaftliche Erwartung darin bestand, dass die unterlegene Partei ihr allfällig auferlegte Strafen bzw. Schadenersatzzahlungen von sich aus baldmöglichst begleicht. Schließlich hatte sie im Gerichtsverfahren verbindlich versprochen, das Urteil zu akzeptieren, und dieses Versprechen meist auch mit den üblichen Versicherungen wie Pfändern, Bürgen usw. verstärkt, d. h. der Druck, das Urteil auch zu beachten und verhängte Strafen bzw. Entschädigungen zu entrichten, war hoch. Erfolgte die Zahlung dennoch nicht freiwillig, war die obsiegende Partei neuerlich auf Selbsthilfe angewiesen, allerdings war sie zur Gewaltanwendung im für die Exekution des Urteils erforderlichen Ausmaß ermächtigt und natürlich verlor die das Urteil missachtende Person ihr Ansehen.¹⁰⁶ Die Chance dürfte also recht hoch gewesen sein, Verbündete zu finden, die der obsiegenden Partei bei Bedarf gegen Belohnung wie z. B. einen Anteil an der „Kompensation“ zu helfen bereit waren.¹⁰⁷

Noch viel mehr als für die Urteilsvollstreckung war Selbsthilfe erforderlich, um einen Fall überhaupt vor ein Gericht zu bringen, wenn eine einvernehmliche Konfliktlösung mit der Gegenpartei gescheitert war und sich diese auch nicht freiwillig der Entscheidung eines Dritten unterwerfen wollte. Jedenfalls hatte der Kläger den Beklagten zuerst einmal direkt öffentlich (wenigstens vor ein paar formell involvierten Zeugen) des Rechtsbruchs zu beschuldigen¹⁰⁸ und gewöhnlich wohl auch die Entschädigung zu verlangen, die ihm rechtlich zustand bzw. die er wollte, um den Konflikt von sich aus beizulegen.

Führte das nicht dazu, dass der Beklagte entweder die Forderung des Klägers erfüllte oder sich wenigstens verbindlich zur gerichtlichen Konfliktbeilegung verpflichtete, durfte der Kläger zur Selbsthilfe greifen. Dazu standen dem Kläger – natürlich je nach Gesetz, teilweise je nachdem, was genau seine Klage betraf, und teilweise auch je nachdem, wer der Beklagte war¹⁰⁹ unterschieden – diverse Mittel zur Verfügung, die entweder den Beklagten beschämen sollten, ihm mit Gewaltanwendung drohten oder tatsächlich Gewalt gegen den Beklagten bzw. dessen Besitz anwendeten.¹¹⁰

103 Cohen 2006; Riggsby 2012, 195–202.

104 Mitteis/Lieberich 1992, 99–100; Lupoi 2000, 289–298.

105 Kelly 1988, 214–224; Jenkins 1990. Selbst auf Königsmord steht in diesen Gesetzen nicht automatisch die Todesstrafe, sondern die Tat ist durch ein – zugegebenermaßen exorbitantes, aber doch eine Kompensationszahlung darstellendes – Wergeld zu sühnen; Straftaten wie Hochverrat, Landfriedensbruch, Aufstand oder dergleichen kennen diese Gesetze überhaupt nicht.

106 Z. B. Kelly 1988, 222–224; Mitteis/Lieberich 1992, 46; Riggsby 2012, 116.

107 Das zeigt sich auch daran, dass recht bald jene Personen, die häufig als Richter fungierten (d. h. die soziale Elite bzw. der „Adel“), auch für die Exekution der Urteile zu sorgen begannen, allerdings selbstverständlich nicht ohne einen Anteil an Straf- und Schadenersatzzahlungen für die geleistete Hilfe zu beanspruchen (siehe Jenkins 1990, 147; Lupoi 2000, 293).

108 Siehe Kelly 1988, 190; Mitteis/Lieberich 1992, 45.

109 So haben insbesondere in den ausgeprägten Ranggesellschaften des frühmittelalterlichen nordwestlichen Europas oft Angehörige höherer gesellschaftlicher Schichten diverse Privilegien nicht erst bei Gericht, sondern schon bei den Verfahrensregeln für die Erhebung einer Anklage gegen sie. Dazu gehören im irischen Recht die Praxis des öffentlichen (reziproken) Fastens gegen privilegierte Beklagte (der beklagte Privilegierte muss entweder verbindlich die Streitschlichtung vor Gericht versprechen oder auch fasten, solange der Kläger öffentlich fastet; verletzt der Privilegierte das Gebot, so verdoppelt sich seine Schuld, fastet der Kläger allerdings weiter, nachdem der Privilegierte die Streitschlichtung versprochen hat, verliert der Kläger automatisch den Fall) und die erforderlichenfalls folgende Pfändung eines designierten „Ersatzkerls“ statt des Privilegierten selbst (Kelly 1988, 182–183).

110 Z. B. Kelly 1988, 177–189; Mitteis/Lieberich 1992, 40; 98; Riggsby 2012, 68.

Hatten gewaltfreie Mittel keinen Erfolg, konnte der Kläger letztendlich tatsächlich Gewaltmaßnahmen ergreifen, die allerdings strikten Formvorschriften unterlagen und bei denen auf Verhältnismäßigkeit zu achten war. Meistens sind die verhältnismäßigen und daher als zulässig erachteten Gewaltmaßnahmen dabei einerseits die Pfändung¹¹¹ von Wertsachen des Beklagten (inklusive Tieren und Menschen) bis maximal in Höhe des Gegenwerts der Forderung des Klägers, andererseits (wenn der Konflikt über Landbesitz ist) die Inbesitznahme,¹¹² eventuell samt zwangsweiser Delogierung des Beklagten, und schließlich eventuell noch die (allerdings auch eher symbolische) Festnahme¹¹³ des Beklagten durch Handauflegen, um ihn vor Gericht zu bringen. Die strikte Einhaltung der Formvorschriften diente dabei offensichtlich dazu, für alle Beteiligten und Zeugen eindeutig erkenntlich zu machen, dass es sich bei den gesetzten Handlungen um rechtmäßige Versuche handelte, den Konflikt einer „friedlichen“, gerichtlichen Schlichtung zuzuführen – eben um eine Pfändung oder rechtmäßige Inbesitznahme von beweglichem oder unbeweglichem Gut, nicht um Diebstahl oder Raub bzw. um eine Festnahme, nicht um einen gewaltsamen Racheakt.

Die Anwendung schwerer körperlicher oder gar letaler Gewalt scheint hingegen nur unter ganz eng beschränkten Umständen gestattet gewesen zu sein, nämlich zur Selbstverteidigung gegen einen gewaltsamen Angriff und wenn der Täter bei einer schweren Straftat *in flagrante delicto*, also auf frischer Tat, ertappt wurde.¹¹⁴ Selbst das konnte allerdings zu einer Anklage wegen Totschlags führen,¹¹⁵ obwohl in einem solchen Fall – vorausgesetzt es waren bei dem Akt bürgerlicher Selbstjustiz ausreichend Zeugen vorhanden – die Verteidigung vermutlich zumeist relativ einfach war.

Zu beachten ist schließlich auch noch, dass, selbst wo sich bereits ein „öffentliches Strafrecht“ auszubilden begonnen hatte, wie im frühen athenischen und römischen Recht, für die Verfolgung schwerer Verbrechen gegen „den Staat“ bürgerliche Selbsthilfe erforderlich war: Eine Staatsanwaltschaft, ja auch nur eine Polizei, die von sich aus ermitteln und Verbrechen zur Anklage bringen konnte, gab es generell noch nicht. Es galt daher auch in solchen Fällen der Grundsatz „wo kein Kläger, da kein Richter“: Um ein solches Kapitalverbrechen vor Gericht zu bringen, musste ein klagefähiges Mitglied der Gemeinschaft die Strafverfolgung anstrengen, indem es den (mutmaßlichen) Täter „privat“ anklagte.¹¹⁶ Der einzige wirkliche Unterschied, den es zwischen einem „privaten“ Delikt und einem „öffentlichen“ Kapitalverbrechen gegeben zu haben scheint, war, dass ein „privates“ Delikt nur vom Opfer selbst bzw. dessen Verwandtschaftsverband zur Anklage gebracht werden konnte, während ein „öffentliches“ Kapitalverbrechen von jedem (klagefähigen) Bürger angeklagt werden konnte, auch wenn dieser keinerlei Beziehung zum Opfer hatte.

Wir sehen also auch im Bereich der Konfliktbeilegung in den frühesten europäischen Gesetzen noch ein System der strukturellen Reziprozität und wenigstens *de facto* in ihrer Funktionsweise und Organisationsstruktur noch segmentäre Gesellschaften ohne Zentralgewalt, in denen die wesentlichsten Bezugsgruppen des Einzelnen, also sein Haushalt, seine Verwandtschaft und oder sein Nachbarschaftsverband, durch Selbsthilfe Wege zur Beilegung von Konflikten finden mussten. Dafür standen allerdings auch tatsächlich geeignete Mittel zur Verfügung, die die Selbsthilfe des Einzelnen bzw. der als seine „Rechtsschutzversicherung“ dienenden engeren sozialen Beziehungsgruppen in geordnete Bahnen kanalisierte, die ein „friedliches“ Zusammenleben der weiteren, über den Verwandtschaftsverband bzw. die Nachbarschaft hinausgehenden Gemeinschaft ermöglichen sollten und vermutlich wohl zumeist auch tatsächlich ermöglichten.

111 Z. B. Kelly 1988, 177–186; Cornell 1995, 272–292.

112 Z. B. Kelly 1988, 186–189; Riggsby 2012, 68.

113 Z. B. Ebel/Thielmann 1998, 40; Riggsby 2012, 68.

114 Z. B. versuchtem Mord oder Totschlag, Diebstahl, Vergewaltigung und/oder Ehebruch, versuchter Brandstiftung etc. (Kelly 1988, 128–129; Mitteis/Lieberich 1992, 39–40; 98; Cohen 2006, 226–229; Riggsby 2012, 68).

115 Siehe z. B. Cohen 2006, 226–228.

116 Z. B. Cohen 2006, 212; Riggsby 2012, 197.

Vendetta, Fehde und Krieg

Das bedeutet natürlich nicht, dass nicht manche Konflikte, ob nun zwischen Einzelnen, größeren Gruppen (wie insbesondere Gefolgschaftsverbänden, d. h. *de facto* besonders großen, sehr viele Mitglieder umfassenden Haushalten) innerhalb einer Gemeinschaft oder sogar zwischen ganzen Gemeinschaften soweit eskaliert sind, dass die daran beteiligten Parteien überhaupt nicht mehr an einer friedlichen Einigung mit ihrem jeweiligen Gegner, also einer „gewaltarmen“ Beilegung des Konflikts, interessiert waren.

Vor allem die extremeren Mittel zur Selbsthilfe, in denen Gewalt gegen die Gegenpartei wenigstens angedroht, wenn nicht sogar symbolisch oder real gesetzt werden mussten, bergen – insbesondere in Gesellschaften, in denen das Ansehen des Einzelnen und jedes beliebigen Kollektivs das wichtigste (soziale) Kapital der jeweils betroffenen Partei ist – ein nicht unbedeutendes Risiko, dass – selbst bei absolut exakter Einhaltung der gesetzlichen Formalvorschriften – die angedrohte oder gar angewendete Gewalt (ob nun unabsichtlich oder absichtlich) als „Angriff“ auf die „Ehre“ und/oder Person des Beklagten bzw. des beklagten Kollektivs (miss)verstanden wird, der zur gewaltsamen Selbstverteidigung berechtigt. Es versteht sich dabei von selbst, dass die Motivation dabei sowohl für den Einzelnen als auch für Kollektive zum Einsatz letaler Gewaltmittel umso größer war, je mehr in der kollektiven Ideologie die bewaffnete („heldenhafte“) Selbsthilfe als „ehrenhaft“ und der Verzicht auf Gewalt als „ehrlos“ galt und je mehr Ansehen für eine betroffene Partei auf dem Spiel stand.

Wo der Wille der betroffenen Parteien zu einer gütlichen Einigung, zum Ausgleich zwischen ihren jeweiligen Interessen, völlig weggebrochen war, kam es dann (auf kleiner Ebene) zur Vendetta, (auf der Ebene größerer Teile einer noch größeren Gemeinschaft) zur Fehde bzw. (auf der Ebene ganzer politischer Gemeinschaften) zum Krieg, also zum Versuch, dem jeweiligen Gegner den eigenen Willen (zu jedem Preis) aufzuzwingen. Dabei waren aber auch Vendetta, Fehde und Krieg normalerweise auf eine gewisse „Verhältnismäßigkeit“ der Mittel beschränkt und darauf ausgerichtet, letztendlich wieder den Frieden herzustellen, wie ich bereits anderenorts ausgeführt habe.¹¹⁷ Selbst Vendetta, Fehde und Krieg sind also – wenn auch nur die extremsten – Mittel im Rahmen einer strukturellen Reziprozität bei Absenz einer effektiven, die Konfliktparteien zur Beilegung ihres Konflikts zwingen könnenden, (staatlichen oder überstaatlichen) Zentralgewalt.

Wer sich nicht selbst hilft, dem wird nicht geholfen

Wie in diesem Beitrag zu zeigen versucht wurde, kennzeichnen sich die frühen europäischen Rechtssysteme, selbst in jenen frühen europäischen Gesellschaften, in denen sich eine (staatliche) Zentralgewalt auszubilden begonnen oder ansatzweise ausgebildet hatte, noch durchgehend dadurch, dass sie die Vermeidung und Beilegung zwischenmenschlicher Konflikte (noch nahezu) gänzlich ohne Rückgriff auf oder Einbeziehung einer Zentralgewalt lösen. Wenn überhaupt, nahm die im Entstehen begriffene oder bereits entstandene, aber noch sehr schwache (staatliche) Zentralgewalt durch ihren Einfluss auf die Gesetzgebung im Rahmen der Explikation eines mündlich tradierten oder der Verschriftlichung des jeweiligen, lokal konstituierten Rechtssystems auf die sozialen Prozesse zur Konfliktvermeidung und -beilegung Einfluss. Wie stark und weitreichend – einmal abgesehen von einer gewissen Vereinheitlichung über größere Gesellschaften und/oder Räume hinweg – dieser Einfluss tatsächlich gewesen ist, wäre zu diskutieren (und er war sicher zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Räumen unterschiedlich stark). *De facto* blieb der Prozess der Konfliktvermeidung und Konfliktbeseitigung noch überwiegend oder gar ausschließlich in der Hand des Einzelnen und im jeweiligen Sozialsystem der jeweiligen Gemeinschaft relevanten, größeren sozialen Bezugsgruppen, insbesondere des einzelnen Haushalts, des Verwandtschaftsverbands und der Nachbarschaft (bzw. „Dorf“- oder „Landgemeinde“).

Die frühen europäischen Gesetze zeigen uns daher auch noch in aller Deutlichkeit die Konfliktvermeidungs- und Konfliktbeilegungsmechanismen, die in vorstaatlichen europäischen Gesellschaften ohne Zentralgewalt in Verwendung standen, die im Prinzip als segmentäre Gesellschaften charakterisiert

117 Karl 2018.

werden können. Zentral für die Funktion der Rechtssysteme dieser vorstaatlichen Gesellschaften waren Selbsthilfemechanismen, die letztendlich auf struktureller Reziprozität fußten, konkreter der weitgehend freiwilligen Entscheidung der Angehörigen der einzelnen in diesen Gesellschaften operierenden Personen und sozialen Gruppen bzw. Beziehungsnetzwerken, möglichst „friedlich“ miteinander auszukommen und sich möglichst gut miteinander zu „vertragen“. Wo Einzelpersonen oder Gruppen das friedliche Zusammenleben mit dyadischen Verfahren (Meidung, Selbsthilfe, bilaterale Verhandlung) erreichen konnten, taten sie das, und wo diese nicht funktionierten, griffen sie, wenn sie sich wenigstens darauf einigen konnten, auf gängige triadische Verfahren (Mediation, Schlichtung, richterliche Entscheidung) zurück, die sich allerdings strikt auf die Streitpunkte zu beschränken hatten. *Ne eat iudex ex officio; ne eat iudex ultra petita partium.*

Ziel in Konfliktvermeidungs- als auch Konfliktbeilegungsverfahren war dabei jeweils ein sowohl sozial als auch für die Konfliktparteien verträglicher Ausgleich zwischen den miteinander nicht vereinbaren Interessen der Konfliktparteien: Hatte eine Konfliktpartei etwas genommen, was der anderen zustand, hatte sie dieser etwas von gleichem Wert zu geben, um das Missverhältnis auszugleichen und den Konflikt zwischen ihnen zu beseitigen. Hatte eine Konfliktpartei der anderen etwas gegeben, aber die andere der einen nicht etwas von gleichem Wert zurückgegeben, war das entstandene Ungleichgewicht ebenso auszugleichen. Dafür, dass es möglichst gar nicht erst zu Konflikten kam, gab es kollektiv ausverhandelte, allgemeinverbindliche Regeln (ob diese nun expliziert oder einfach nur gelebte Praxis, also „Gewohnheit“ bzw. „Sitte“ waren), und wo vorhersehbarerweise hohe Konfliktpotenziale bestanden, hatten diejenigen, die voraussichtlich in Konflikt miteinander geraten konnten, dieses Konfliktpotenzial durch gegenseitige Absicherungsmaßnahmen (wie die Errichtung von Zäunen) oder den Austausch von verbindlichen Versprechen möglichst zu neutralisieren, die zusätzlich durch den Austausch materieller Güter (Pfänder inklusive Geiseln) und Sicherheitsversprechen Dritter (Bürgen) abgesichert wurden.

Natürlich funktionierte dieses System – nicht anders als jedes beliebige andere – nicht immer, und daher kam es zu Vendettas, Fehden und/oder Kriegen, wo der Wille zur friedlichen Konfliktvermeidung und -beilegung zwischen zwei oder mehreren Streitparteien kollabierte. Das bedeutet aber keineswegs, dass das immer und überall der Regelfall war. Vielmehr kann man wohl davon ausgehen, dass dieses System zur Vermeidung und Beilegung von Konflikten wenigstens *grosso modo* recht gut funktioniert hat und auch wenigstens *grosso modo* einigermaßen verlässlich war. Natürlich konnte sich der, der sich selbst zu helfen versuchte, nicht mit absoluter Sicherheit darauf verlassen, dass ihm auch geholfen werden würde – nicht anders, als das auch heute trotz aller staatlichen Zentralgewalt nicht mit absoluter Sicherheit gewährleistet ist. Justizirrtümer, Korruption usw. gab es sicher auch damals schon. Aber meistens, wenigstens wenn er die Spielregeln, nach denen dieses System funktionierte, halbwegs verstand, einhielt oder es sich sogar einigermaßen geschickt zunutze machte, wird ihm wenigstens halbwegs und soweit geholfen worden sein, dass er mit dem Ergebnis leben, dass er es „vertragen“ konnte.

Literatur

- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. Économie, parenté, société. 2. Pouvoir, droit, religion (Paris: Les Éditions de Minuit 1969).
- BERG/ELLGER-RÜTTGART 1991: C. Berg/S. Ellger-Rüttgart, „Du bist nichts, Dein Volk ist alles.“ Forschungen zum Verhältnis von Pädagogik und Nationalsozialismus (Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1991).
- BOURDIEU 1977: P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology 16 (Cambridge: Cambridge University Press 1977).
- BUCHANAN 2001: M. Buchanan, *Ubiquity: The New Science that is Changing the World* (London: Phoenix Press 2001).
- BUCHANAN 2003: M. Buchanan, *Small world: Uncovering Nature's Hidden Networks* (London: Phoenix Press 2003).
- CHARLES-EDWARDS 1993: T. M. Charles-Edwards, *Early Irish and Welsh Kinship* (Oxford: Oxford University Press 1993).
- COHEN 2006: D. Cohen, *Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens*. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 211–235.
- COLLIS 2013: J. R. Collis, *Neudefinition der Kelten*. In: H. Müller (Hrsg.), *Keltologische Kontroversen 1* (Gutenberg: Computus 2013) 105–127.
- CORNELL 1995: T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)* (London, New York: Routledge 1995).
- DAVIES 2006: J. Davies, *The Gortyn Laws*. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 305–327.
- EBEL/THIELMANN 1998: F. Ebel/G. Thielmann, *Rechtsgeschichte. Ein Lehrbuch 1. Antike und Mittelalter²* (Heidelberg: C. F. Müller 1998).
- GAGARIN 2006a: M. Gagarin, *The Unity of Greek Law*. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 29–40.
- GAGARIN 2006b: M. Gagarin, *Early Greek Law*. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 82–94.
- HONSELL 2010: H. Honsell, *Römisches Recht⁷* (Heidelberg: Springer 2010).
- ISENSEE/KIRCHHOF 2007: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland 5. Rechtsquellen, Organisation, Finanzen³* (Heidelberg: C. F. Müller 2007).
- JAMES 2007: S. James, *A Bloodless Past: The Pacification of Early Iron Age Britain*. In: C. Haselgrove/R. Pope (Hrsg.), *The Earlier Iron Age in Britain and the Near Continent* (Oxford: Oxbow Books 2007) 160–173.
- JENKINS 1990: D. Jenkins, *Hywel Dda – The Law. Welsh Classics 2* (Llandysul: Gomer Press 1990).
- JENSEN 1998: H. J. Jensen, *Self-Organized Criticality. Emergent Complex Behaviour in Physical and Biological Systems*. Cambridge Lecture Notes in Physics (Cambridge: Cambridge University Press 1998).
- JOHNSTON 1999: D. Johnston, *Roman Law in Context* (Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- KARL 2018: R. Karl, *Jenseits von Krieg und Frieden? Kann man Krieg und Frieden in der Urgeschichte archäologisch identifizieren?* *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 148, 2018, 49–73.
- KAUFFMAN 1996: S. Kauffman, *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity* (London: Penguin 1996).
- KELLY 1988: F. Kelly, *A Guide to Early Irish Law. Early Irish Law Series 3³* (Dublin: Institute for Advanced Studies 1995).
- LOER 2021: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherung an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer 2021).
- LUPOI 2000: M. Lupoi, *The Origins of the European Legal Order* (Cambridge: Cambridge University Press 2000).
- MACNEILL 1923: E. MacNeill, *Ancient Irish Law: The Law of Status or Franchise*. *Proceedings of the Royal Irish Academy* 36 C, 1923, 265–316.
- MAFFI 2006: A. Maffi, *Family and Property Law*. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 254–266.
- MARION 1999: R. Marion, *The Edge of Organization. Chaos and Complexity Theories of Formal Social Systems* (Thousand Oaks: Sage Publications 1999).
- MITTEIS/LIEBERICH 1992: H. Mitteis/H. Lieberich, *Deutsche Rechtsgeschichte¹⁹* (München: Beck 1992).

- PATTERSON 2006: C. Patterson, Athenian Citizenship Law. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 267–289.
- PERRIN 1914: B. Perrin, *The Parallel Lives by Plutarch 1*. Loeb Classical Library (Harvard: Harvard University Press 1914).
- PRIGOGINE 1997: I. Prigogine, *The End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature* (New York: Free Press 1997).
- RIGGSBY 2012: A. M. Riggsby, *Roman Law and the Legal World of the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press 2012).
- RUELLE 1992: D. Ruelle, *Zufall und Chaos* (Berlin: Springer 1992).
- SAHLINS 2011: M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Abingdon & New York: Routledge 2011).
- SCHMITZ 2004: W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland* (Berlin: Akademie Verlag 2004).
- THOMAS 2006: R. Thomas, Writing, Law, and Written Law. In: M. Gagarin/D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 41–60.
- TYLER 2006: T. R. Tyler, *Why People Obey the Law²* (Princeton: Princeton University Press 2006).
- VEREINTE NATIONEN 1948: Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (New York: Vereinte Nationen 1948) (<https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [28.05.2023]).
- WATTS 1999: D. J. Watts, *Small Worlds. The Dynamics of Networks between Order and Randomness*. Princeton Studies in Complexity (Princeton, Oxford: Princeton University Press 1999).
- ZETTEL 1977: G. Zettel, *Der Beibringungsgrundsatz. Seine Struktur und Geltung im deutschen Zivilprozessrecht*. Schriften zum Prozessrecht 53 (Berlin: Duncker & Humblot 1977).

Auf der Suche nach Frieden. Zur Gestaltung von Nachkriegsordnungen – eine archäologische Spurensuche

Stefan Burmeister

Spätestens seit Lawrence Keeleys einflussreichem Buch über den Krieg in prähistorischen Gesellschaften ist die Prähistorie militarisiert und haben prähistorische Völker ihren Nimbus des „edlen“, friedvollen Wilden verloren.¹ In der Archäologie hat die Untersuchung prähistorischer Kriege seit den 1990er Jahren ihr wissenschaftliches Nischendasein verlassen und sich durch zahlreiche Studien und Publikationen ins Zentrum des Faches bewegt. Es gibt kaum eine prähistorische Epoche, die inzwischen nicht unter Beobachtung einer auf Krieg eingestellten Perspektive stand.

Die Forschungsansätze sind vielfältig und gehen weit über die Identifikation von Schlachtorten hinaus.² Mit dem *Journal of Conflict Archaeology* hat sich eine eigene Fachzeitschrift etabliert.³ Das Forschungsfeld einer Schlachtfeld- oder Konfliktarchäologie hat integrative Ansätze entwickelt, Kriegsführung und kollektive Gewalt in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu untersuchen. Hierzu gehört auch die Professionalisierung von Kriegsführung,⁴ sei es über die Analyse von Waffen und die daraus ablesbaren Kampftechniken,⁵ standardisierte Bewaffnung als Ausdruck einer zentralen Waffenversorgung,⁶ die Ausbildung einer Kriegerideologie⁷ oder die Größe und Struktur von Kampfverbänden.⁸ In Verbindung mit einer Landschaftsanalyse ergeben sich Ansätze, taktische und strategische Zielsetzungen von Kriegsparteien sowie militärische Operationen archäologisch zu rekonstruieren.⁹ Durch den Perspektivwechsel hin zur Landschaft erweitert sich das Forschungsfeld: Mit dem Konzept der Konfliktlandschaften wird die Wechselwirkung von Landschaft und Kriegsgeschehen erforschbar.¹⁰

Es hat sich eine eigene Schlachtfeldarchäologie etabliert, die jedoch nach wie vor mit den Methoden der archäologischen Identifikation von Schlachtfeldern ringt.¹¹ Kampfhandlungen können archäologisch zwar identifiziert werden, doch es bleibt zu prüfen, was sich genau im archäologischen Befund materialisiert hat.¹² Befestigungsanlagen und Waffenfunde demonstrieren zunächst nur die Bereitschaft zur Kriegsführung und können als Vorbereitungen auf potenzielle Konfliktsituationen gesehen werden. Oliver Nakoinz, Jutta Kneisel und Hermann Gorbahn haben deshalb ein mehrstufiges Modell der Eskalation und

1 Keeley 1996.

2 Z. B. Dolfini et al. 2018; Fernández-Götz/Roymans 2018; Hansen/Krause 2019.

3 Pollard/Banks 2005.

4 Krause 2019.

5 Hermann et al. 2020.

6 Ilkjær 2002, 47.

7 Hansen 2014; Vandkilde 2006.

8 Ilkjær/Iversen 2009, 140 f.; Medrano 2014; Rau 2010, 496–500.

9 Bleed/Scott 2011; siehe hierzu auch Burmeister/Kaestner 2015; 2018.

10 Coulston 2005, 20 f.; Snead 2008; Adderly/Mills 2014; Rass/Adam 2022.

11 In der Problemstellung immer noch aktuell: Pratt 2009.

12 Hansen/Krause 2019.

De-Eskalation entwickelt, in dem materialisierte Gewaltbereitschaft zwar durchgängig vorhanden ist, es aber nur auf den letzten beiden der fünf Stufen überhaupt zur Gewalt kommt.¹³ Bei der Repräsentation von Gewaltpotential und Gewalthandlungen sind wir immer auch mit der Selbststilisierung einer kriegerischen Elite, der ideologischen Zurichtung der Gesellschaft auf kriegerische Ideale oder einfach nur mit der Darstellung von Macht konfrontiert – hierbei handelt es sich vielfach um Meistererzählungen, die Gewalthandlungen in einem gesellschaftlichen Narrativ strukturieren.¹⁴ Die Idee der Meistererzählungen lässt sich durchaus auf archäologische Sachverhalte wie Befestigungsanlagen als repräsentative Machtdemonstrationen oder Kriegerausstattungen als individuelle Statuspräsentationen im Grab übertragen. Von daher spiegeln die meisten archäologischen Belege für prähistorischen Krieg weder reale Gewalthandlungen wider noch geben sie ein verlässliches Bild vom Krieg in prähistorischen Zeiten.¹⁵

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Prähistorische Archäologie Methoden und Konzepte hat, Krieg in vormodernen Gesellschaften zu untersuchen. Bedingt durch die Art ihrer Überlieferung lassen sich im Wesentlichen konkrete Schlachtereignisse analysieren, ebenso die Fähigkeit und Bereitschaft zur Kriegsführung. Doch schon bei der Behauptung einer Bereitschaft zur Kriegsführung begeben wir uns auf unsicheres Gelände. Die symbolische Darstellung von Macht, z. B. durch große Wehranlagen, repräsentative Waffenausstattungen in Gräbern oder bildliche Gewaltdarstellungen, zeigt zwar die ideelle Nähe von Macht und militärischer Gewalt, aber noch nicht zwingend auch die Bereitschaft – und Fähigkeit –, diese Gewaltmittel einzusetzen. Ein weiterer Umstand ist bemerkenswert: Während die klassische Schlachtfeldarchäologie auf das konkrete Ereignis abzielt, beinhalten Konzepte wie die Konfliktlandschaften¹⁶ oder die *Post Battle Processes*¹⁷ eine andere Zeitlichkeit, indem sie vor allem die Geschehnisse nach den eigentlichen Kampfhandlungen einbeziehen und zu einem eigenständigen Gegenstand der Betrachtung erheben. Durch den Fokus auf die Entstehung symbolischer Landschaften und deren Aufladung als Teil einer Erinnerungskultur wird dem *Danach* eine besondere Forschungsperspektive eröffnet.

Friedensfindung als Handlungs- und Konfliktfeld

Im toten Winkel der bisherigen Betrachtung befindet sich jedoch die liminale Phase des Übergangs, also zwischen der Zeit offener Gewalthandlungen und der Zeit des Friedens, verbunden mit der Frage der Konfliktbeilegung. Das ist umso erstaunlicher, als hierauf seit jeher das Augenmerk aller Kriegs- und Friedensakteure geruht haben wird. Es wird immer eine drängende Frage gewesen sein, wie man einen Krieg beenden und eine Nachkriegsordnung herstellen kann. Es mag hiervon Ausnahmen geben wie jene Gewaltakteure, für die ein chronischer Kriegszustand Geschäftsmodell und Daseinsberechtigung ist bzw. die ihre Identität oder ihren Status aus einem parasitären Verhältnis zum Krieg ziehen,¹⁸ doch ist auch hier die Beendigung offener Konflikte durchaus eine reale Handlungsoption. Lenken wir den Fokus von den Gewaltakteuren auf die wissenschaftliche Analyse, so gibt es seit langem ein Interesse, aus der Analyse historischer Konflikte Handlungsanweisungen für laufende Konflikte zu bekommen. Im Luhmann'schen Sinne sind Konflikte autopoietische Systeme, die sich prinzipiell leichter in Gang setzen als beenden lassen.¹⁹ Die Frage „What Makes a War End?“ stellte sich im Zweiten Weltkrieg drängender denn je.²⁰ Harold Calahans Beobachtungen, dass der Überlegene zwar den Krieg vorantreibt, der Unterlegene aber den Ausgang bestimmt, denn erst wenn dieser aussteigt, würde der Krieg enden,²¹ sind insofern bemerkenswert, als sie eine Blaupause für den US-amerikanischen

13 Nakoinz et al. 2019; siehe auch den Beitrag von Jutta Kneisel, Anna K. Loy, Oliver Nakoinz und Stefanie Schaefer-Di Maida in diesem Band.

14 Siehe z. B. für historische Schlachtliteratur Kortüm 2010, 17–26.

15 Siehe z. B. Zimmermann 2009.

16 Adam/Rass 2022.

17 Roymans/Fernández-Götz 2018.

18 Siehe Münkler 2004; der Begriff „parasitäre Identitäten“ bei Kuchler 2013, 352.

19 Kuchler 2013, 336.

20 Calahan 1944.

21 Calahan 1944, 18; ebenso Coser 1961, 349.

Einsatz der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki ein Jahr später zu liefern scheinen. Die Schwierigkeiten beim Beenden von Kriegen und dem Aushandeln einer Nachkriegsordnung ergeben sich aus einer Vielzahl an Faktoren wie unklaren Kriegszielen, den bereits versenkten Kosten, der Interessenskonstellation der Antagonisten und dem jeweils zu zahlenden Preis vor allem seitens der unterlegenen Seite.²²

Das Problem der Friedensfindung verschärft sich, wenn nicht staatliche Souveräne über die Frage von Krieg oder Frieden entscheiden, sondern lokale Akteure. Die Fragmentierung der Kriegakteure und die Parasouveränität gewaltbereiter Gruppen kann zur Autonomisierung von Gewaltinstanzen führen, die sich einem Friedensschluss entziehen.²³ Dies zeigt sich im Kontext der Neuen Kriege,²⁴ wird aber durchaus auch ein generelles Problem vorstaatlicher Kriege gewesen sein.

Das Römische Reich war in Europa für Jahrhunderte die Hegemonialmacht, dennoch gelang es ihr nicht, die Peripherie dauerhaft zu befrieden. Die germanischen Stämme waren ein notorischer Unruheherd, der schwer unter Kontrolle zu bekommen war. Militärisch war die römische Armee ihren germanischen Gegnern überlegen; regelmäßig unterwarfen sich die germanischen Stämme, was aber gegen die Erwartung der Römer nicht zu dauerhaftem Frieden führte. Hierin offenbart sich ihr mangelhaftes Verständnis der Binnenverhältnisse der germanischen Gesellschaften bzw. das Unvermögen und die Ignoranz der Römer, deren Verfasstheit wirklich zur Kenntnis zu nehmen. Die Unterwerfung (*deditio*) war im römischen Sinne ein staatsrechtlicher Akt, ein zwischenstaatliches Verfügungsgeschäft, mit dem das vormals souveräne Subjekt im völkerrechtlichen Sinne aufhörte zu bestehen; faktisch bedeutete es für die jeweiligen germanischen Stämme die totale Unterwerfung unter römische Herrschaft.²⁵ Für Rom wurde durch die *deditio* eine verbindliche, unbefristete Rechtsgrundlage geschaffen. Änderten sich die Akteure, Interessenslagen oder Machtverhältnisse, wurde für die Germanen ihrerseits diese Rechtsvereinbarung augenscheinlich bedeutungslos: Vielfach flammten in den unterworfenen Gebieten mit einem Generationswechsel in der regionalen Elite wieder Unruhen auf.²⁶ Für die Römer stellte sich zudem das Problem der fragmentierten Akteure auf germanischer Seite. Die von ihnen adressierten Vertragspartner waren keine Souveräne mit Herrschergewalt. Die kriegerischen Aktivitäten wurden bei den Germanen in der Regel von Gefolgschaften ausgeführt. Diese waren der Motor der militärischen Konflikte, deren Ziel nicht militärische Eroberung war, sondern militärischer Erfolg, ausgedrückt in Prestigegewinn, messbar in Kriegsbeute. Sie bildeten sich als Kriegerzusammenschlüsse um einen charismatischen Führer; die Zusammenschlüsse waren zeitlich begrenzt und basierten auf Freiwilligkeit. Selbst wenn ihre Mitglieder sich aus einer Stammesgruppe rekrutierten, waren sie allenfalls ein Segment des Stammes und nicht mit diesem gleichzusetzen. Der Stamm selbst gründete demgegenüber auf anderen Grundlagen. Mitgliedschaft war hier durch Verwandtschaft legitimiert, basierte nicht in erster Linie auf Freiwilligkeit und war ohne zeitliche Begrenzung. Auch die Führerschaft schien hier anders verfasst zu sein. Dass wir es mit unterschiedlich verfassten Kollektiven zu tun haben, lassen auch die römischen Quellen erkennen: Für die militärischen Anführer verwenden sie gänzlich andere Bezeichnungen als für die zivile Elite. Während erstere römische Hierarchievorstellungen widerspiegeln, sind letztere deutlich vager und zeigen das Unvermögen, die politischen und militärischen Akteure einzuordnen und zu benennen.²⁷

Das Problem zeigt sich heute in postkolonialen Kontexten, in denen bewaffnete Konflikte durch para-staatliche Institutionen ausgetragen werden. Internationale Friedensbemühungen scheitern oft an den lokalen Bedingungen. Im Lokalen erfolgt die Umsetzung oder das Scheitern von Friedensprozessen, hier entsteht die Akzeptanz der neuen Friedensordnung oder bildet sich der Widerstand gegen sie, weswegen Trutz von Trotha vom „Aufstieg des Lokalen“ spricht.²⁸ Friedensprozesse scheitern an der Widerständigkeit des Lokalen, wenn die Herrschaft und Machtkontrolle auf lokaler und regionaler Ebene nicht einbezogen

22 Coser 1961; Iklé 1991, 84–105; Kuchler 2013, 335–360.

23 von Trotha 2005, 33–35; Kuchler 2013, 351–355.

24 Münkler 2004.

25 Siehe hierzu Kehne 1989, 141–153.

26 Dyson 1971; 1975.

27 Dick 2009; 2014, 146.

28 von Trotha 2005.

wird. In den heutigen Kontexten postkolonialer Konfliktsituationen kollidieren mitunter die Vorstellungen und Normen von Frieden, stehen sich nicht-kompatible gesellschaftliche und politische Instanzen gegenüber. Für die oben skizzierte Situation des Römischen Reiches dürfte sich eine ähnliche Situation eingestellt haben. Zur Beschreibung und Analyse solcher Situationen und ihrer Auflösung wurde das Konzept des hybriden Friedens entwickelt, das den Fokus auf die lokalen Bedingungen und das Alltagshandeln legt.²⁹

Birgit Bräuchler hat einen solchen Friedensprozess in Maluku, im Osten Indonesiens, begleitet.³⁰ Die Bevölkerung blickt auf einen mehrjährigen inneren Konflikt zwischen Christen und Muslimen zurück, der zu Pogromen, Massakern und Vertreibungen führte. Der Friedensprozess unter Beteiligung diverser internationaler und nationaler Akteure zielt auf eine Versöhnung der beiden Bevölkerungsgruppen, was für sich schon ein besonderes Unterfangen ist, da es im Indonesischen keinen Begriff für „Versöhnung“ gibt.³¹ Schon deshalb ließ sich unter den gegebenen kulturellen Voraussetzungen in Maluku die Idee der Wahrheits- und Versöhnungskommission nicht übertragen. Es war vor allem die Rückbesinnung auf präkoloniale, traditionelle Strukturen und Bräuche, die zur Aushandlung und Stärkung gemeinschaftlicher Identitäten geführt hat und letztlich einen Versöhnungsprozess zwischen den Konfliktgruppen ermöglichte. Bräuchler betont ausdrücklich das Alltagshandeln der Menschen und die kulturelle Dimension des Versöhnungsprozesses.³²

Das westliche Denken ist heute stark von einem normativen Friedensgebot geprägt. Der Friedensgedanke ist gründender Bestandteil nationaler Verfassungen und des internationalen Rechts.³³ Hierin ist er gleichermaßen Wertekanon, Rechtswirklichkeit und Vision. Der so kodifizierte Friede ist Teil einer Rechtsordnung, die allgemeine Anerkennung und auch eine durchsetzende Gewalt voraussetzt, um letztlich garantierte Rechtswirklichkeit zu sein. Eine an den Verfassungsstaat und das Völkerrecht delegierte Friedensordnung wird sich jedoch kaum dort durchsetzen, wo diese Voraussetzungen nicht gegeben sind.³⁴ Das Konzept des hybriden Friedens offenbart die Grenzen einer solchen Rechtsvorstellung, die Politik vor Ort gestalten will.

Allein das Reden über Frieden zeigt, wie schwer dieser Begriff inhaltlich zu fassen ist. Der klassische Friedensbegriff bietet eine sehr enge Definition als die Abwesenheit von offener Gewalt. Johan Galtung weist diese Definition als *obscurum per obscurius* zurück, da sie das Verhältnis von Frieden und Gewalt im Unklaren lässt und somit letztlich keinen Erkenntniswert liefert.³⁵ Er propagiert einen erweiterten Friedensbegriff, der auf dem Konzept der strukturellen Gewalt beruht, die er als Ursache für jegliche Form gesellschaftlicher Konflikte sieht. Er stellt dem klassischen Konzept der Abwesenheit direkter personeller Gewalt, verstanden als negativer Frieden, den positiven Frieden gegenüber, der die Abwesenheit struktureller Gewalt, sprich aller Formen sozialer Ungerechtigkeit vorsieht.³⁶ Auch die diversen Wissenschaften, die sich heute mit den unterschiedlichen Dimensionen von Frieden befassen, verfolgen zwar einen erweiterten Friedensbegriff, operieren jedoch mit ihrem je eigenen Friedensverständnis.³⁷

Verlässt man die westlich dominierten Diskursfelder, ist man mit gänzlich anderen Friedenskonzepten konfrontiert.³⁸ Frieden ist definitiv kein universelles Konzept.³⁹ Prägend für die klassische westliche Vor-

29 Siehe Richmond/Mitchell 2012a; zur Methode siehe Richmond/Mitchell 2012b.

30 Bräuchler 2015.

31 Bräuchler 2009, 9 f. – Es gibt hier eine Reihe von begrifflich gestützten Vorstellungen, wieder freundschaftliche Beziehungen herzustellen, die vordergründig der westlichen Vorstellung von „Versöhnung“ ähnlich sind, in der kulturellen Praxis jedoch einen gänzlich anderen Weg beschreiten, gestörte Beziehungen zu restituieren.

32 Bräuchler 2015, 179–208; siehe hierzu auch Bleiker 2012.

33 Siehe Häberle 2017.

34 Siehe Lee 2021 zu verschiedenen Formen des lokalen Widerstands gegen verordnete Friedensbemühungen.

35 Galtung 1969, 167 f.

36 Galtung 1969.

37 Richmond 2008, 149–165.

38 Z. B. Galtung 1981; Salem 1993; Kalin 2005; zur Kritik an der westlichen Perspektive auf nicht-westliche Friedenskonzepte siehe Polat 2021.

39 Für eine Übersicht siehe Meyers 2019, 18–33.

stellung vom Frieden als Abwesenheit von Krieg war das römische Friedensverständnis.⁴⁰ Dieses basierte letztlich auf der vollständigen und endgültigen kriegerischen Unterwerfung des Gegners. Der Krieg gegen einen äußeren Gegner war gerechtfertigt (*iustum bellum*), die Unterwerfung unter die Herrschaft des Römischen Reichs war ein Rechtsakt, der nach römischem Verständnis zum ewigen Frieden führte. Die Notwendigkeit militärischer Gewalt sollte damit gebannt sein; strukturelle Gewalt, deren Abwesenheit zum erweiterten Friedensbegriff Galtung gehört, war jedoch fester Bestandteil der römischen Herrschaft. Der römische Sieg war auch stets von Triumphritualen, politischer Siegespropaganda sowie Demütigungen der unterlegenen Seite begleitet.⁴¹ Bleiben wir in der Zeit des Römischen Reichs: Die Germanen scheinen keine eigene Vorstellung vom Frieden und dem Wert des Friedens an sich gehabt zu haben. Auch in den frühen germanischen Rechtstexten taucht er nicht als selbstständiger Begriff auf.⁴²

Der Historiker Gerd Althoff sieht epochenübergreifend nur zwei Formen des Friedens: den Sieg- oder Diktatfrieden und den Verständigungs- oder Versöhnungsfrieden. Letzterer sei bereits stark von christlichen Einflüssen geprägt – und wäre damit bereits eine jüngere Erscheinung.⁴³ Dem wird man – nicht nur wegen der engen abendländischen Perspektive Althoffs – in letzter Konsequenz kaum zustimmen können. Im Sieg- bzw. Diktatfrieden manifestiert sich ein durch den militärischen Ausgang erzeugtes ungleiches Machtverhältnis von Sieger und Besiegtem. Nicht jeder Krieg endete jedoch mit der Kapitulation einer Kriegspartei; andere, offenere Ausgänge werden Normalität gewesen sein. Auch hier werden die Kontrahenten im Rahmen von Friedensschlüssen zu einer gegenseitigen Verständigung gekommen sein, die durch Friedensgelöbnisse und andere Friedensrituale gegenseitiges Vertrauen aufbauen sollten; es waren keine anderen kulturellen Prozeduren, wie Althoff betont, als die, die man im Rahmen allgemeiner sozialer gruppenbildender Rituale sowieso praktizierte.⁴⁴

Es stellt sich nun die drängende Frage, welchen Beitrag die Archäologie zum Thema Frieden beisteuern kann. Ohne kontextualisierende schriftliche Quellen, nur mit Bezug auf im Boden materialisierte Handlungen, dürfte es schwerfallen, über den interessanten Einzelfall Hinausgehendes substanziell beizutragen. Die Realität und Faktizität der archäologischen Quellen werden der Komplexität des Diskursfeldes in keiner Weise gerecht. Wie oben dargelegt, ist der Krieg im archäologischen Befund repräsentiert und erforschbar, basiert er eben auf konkreten beobachtbaren Kampfhandlungen und Ereignissen. Der Frieden steht dem gegenüber als die Abwesenheit solcher Handlungen – und im erweiterten Sinne als die Abwesenheit von Konfliktkonstellationen – und ist damit archäologisch nicht fassbar. Doch wie sieht es mit dem aktiven Prozess zur Bildung einer Friedensordnung aus? Wie grenzen wir diesen im archäologischen Befund von anderen gruppenbildenden sozialen Handlungen ab? Antworten hierauf liegen nicht bereit.

Erinnern und Trauern – das Karfreitagsgefecht als aktuelles Beispiel

Ich möchte durch einen Perspektivwechsel dennoch versuchen, Antworten auszuloten. Die Frage nach Prozessen zur Herbeiführung einer Friedensordnung in vormodernen Gesellschaften ist zu groß gestellt. Der in diesem Sammelband fokussierte Aspekt der Konfliktvermeidung soll näher betrachtet werden; hierbei ist nach dem kulturellen Milieu zu fragen, das eine Konfliktvermeidung fördert bzw. erschwert. Die in der Psychologie getroffene Unterscheidung von Konflikt und Gewalt liefert erste Anknüpfungspunkte: Die Unterscheidung von Konflikt als Gedanke und Gewalt als Handlung ermöglicht die Abgrenzung der Kognition von der Handlung und identifiziert die kognitive Ebene des Konflikts als Vorstufe – und Voraussetzung – der Gewalt.⁴⁵ Die Vermeidung von Gewalt ist folglich eine Form des Konfliktmanagements, die in einigen fassbaren Aspekten hier sondiert werden soll.

40 Galtung 1981, 194.

41 Rüpke 1990.

42 Kaufmann 1995, 596 f.

43 Althoff 2018, 18–20.

44 Althoff 2018, 18.

45 Christie 2021.

Für die weitere Betrachtung vollziehe ich einen Szenenwechsel und schaue auf ein aktuelles Beispiel: das so genannte Karfreitagsgefecht und seine Verarbeitung.⁴⁶ Der 2. April 2010 markiert für die Bundeswehr eine Zäsur. An diesem Tag wurde die Bundeswehr im Raum Kunduz in schwere Kämpfe verwickelt. Die Taliban hatten einen konzertierten Angriff gegen verschiedene in der Region operierende Einsatzgruppen gestartet. Im Dorf Isa Khel geriet ein Zug des Fallschirmjägerbataillons 373 aus dem niedersächsischen Seedorf in einen Hinterhalt. Es kam zu einem mehrstündigen Gefecht, bevor sich die Soldaten freikämpfen konnten. Am Ende waren auf deutscher Seite drei Soldaten gefallen und acht zum Teil schwer verletzt. Für die Bundeswehr war es das bis dahin schwerste Gefecht ihrer Geschichte. Das Ereignis wurde unter dem Namen „Karfreitagsgefecht“ bekannt; seitdem spricht auch die Berliner Politik vom „Krieg“ in Afghanistan.

Bei ihrem Rückzug aus Isa Khel räumten die deutschen Soldaten das Gefechtsfeld, um nichts dem Feind zu hinterlassen, was gegen sie verwendet werden könnte. Zurück blieben der übersehene Helm des gefallenen Hauptgefreiten Martin Augustyniak und das gepanzerte Einsatzfahrzeug vom Typ „Dingo“, das auf eine Sprengfalle gefahren und manövrierunfähig war; bei ihrem Abzug bauten die Soldaten noch die Funkgeräte aus, die Waffenanlagen konnten unter dem massiven Feindbeschuss jedoch nicht mehr gesichert werden, so dass das Fahrzeug durch eine weitere Sprengladung vollständig zerstört wurde. Nachdem die Deutschen Isa Khel verlassen hatten, feierten die Taliban ihren Sieg als Triumph, präsentierten vor laufender Kamera Helm und Dingo und verhöhnten die deutschen Soldaten.⁴⁷

Für die Diskussion hier ist die weitere Geschichte des Dingo bemerkenswert. In der rund ein halbes Jahr später durchgeführten Operation Halmazag – die erste Offensivoperation deutscher Truppen seit dem zweiten Weltkrieg – holte ein amerikanischer Bergungstrupp die leere Karosserie des Dingo aus Isa Khel und übergab sie der Bundeswehr. Dies blieb weitgehend ohne Resonanz; anders dagegen die Operation „Tür“ vom 09. September 2011. Kurz zuvor waren bei einer Patrouille zwei der Dingo-Türen in Isa Khel gesichtet worden. Die Bewohner hatten die beiden Türen in einem Bachbett als Prall- und Hochwasserschutz verbaut. Auch wenn aufgrund der großen emotionalen Bedeutung des Karfreitagsgefechts das Interesse bestand, die Türen zu bergen, war eine solche Operation abzuwägen: Nach wie vor war die Situation insbesondere in dem Dorf angespannt und es gab keine militärische Notwendigkeit für eine Bergungsaktion. Es galt zu klären, wie die Einheit der in dem Gefecht involvierten Fallschirmjäger zu dem Plan einer Bergung stand, ob die Operationskräfte vor Ort den Einsatz jenseits der Befehlsstruktur inhaltlich mittragen und wie die Dorfbewohner auf den Abbau ihres Hochwasserschutzes reagieren würden. Nach Rückmeldung standen alle betroffenen Einheiten hinter der Operation und für die Bewohner wurde aus Stahlplatten ein Ersatz geschaffen – und verbaut. Die beiden Türen wurden ins Feldlager Kunduz gebracht und standen bis zum Abzug der Bundeswehr aus Kunduz 2013 im Ehrenhain des Feldlagers; danach kamen sie zum niedersächsischen Fallschirmjägerregiment 31 nach Seedorf, wo sie bis heute zum Gedenken aufgestellt sind.⁴⁸

Das Gefecht von Isa Khel ist aus Sicht der Schlachtfeldarchäologie in mehreren Hinsichten bemerkenswert. Für die Archäologie stellt sich grundsätzlich die Frage, was auf dem Schlachtfeld zurückbleibt. Die Antwort lautet: wenn möglich, nichts. Die deutschen Soldaten hatten systematisch das Gefechtsfeld abgesucht, um dem Feind nichts Verwertbares zurückzulassen. Zurück blieb ein Helm, der übersehen wurde, und der manövrierunfähige Dingo. Dessen Zerstörung wiederum war kein unmittelbares Ergebnis von Kampfhandlungen, sondern die intentionelle Unbrauchbarmachung durch die abziehenden Soldaten. Vor dem Hintergrund dieser Handlungen sind grundsätzlich die archäologisch erschlossenen

46 Für die Diskussion und Informationen zum Karfreitagsgefecht und seinen Folgen danke ich Oberstleutnant Mirco Bindewald, Oberstleutnant Marcel Bohnert und Oberleutnant a. D. Wolf Gregis.

47 S./Trenzinger 2013; Helmecke 2018; hörenswert dazu die erste Staffel des NDR-Podcasts „Killed in Action“; abrufbar unter <https://www.ndr.de/nachrichten/info/sendungen/podcast4574.html> [21.08.2023]; siehe auch Karfreitagsgefecht 2. April 2010 – Afghanistan-Einsatz der Bundeswehr unter <https://www.youtube.com/watch?v=Y2gNaOWIFJQ> [21.08.2023].

48 Bohnert/Neumann 2021; Bohnert im Druck; vom Autor geführtes Video-Interview mit Marcel Bohnert vom 05.06.2023. – Eine der beiden Türen ist seit September 2022 als Schlüsselexponat Bestandteil der Sonderausstellung „Krieg und Frieden 2005–2021. Die Bundeswehr in der Ära Merkel“ im Militärgeschichtlichen Museum Dresden.

Überreste aus Schlachtfeldern kritisch zu betrachten. Des Weiteren sind die symbolischen Umdeutungen und funktionalen Umwertungen der Dingo-Türen interessant. Waren die Türen ursprünglich die Einstiegssicherung eines militärischen Gefechtsfahrzeugs, erfuhren sie in der Folge des Karfreitagsgefechts mehrere Bedeutungsänderungen: Für die Taliban waren sie Symbol ihres Sieges, für die Dorfbewohner eine praktische Flutsicherung, für die Bundeswehr sind sie nun Teil ihrer Gedenkkultur – und spinnt man den Faden weiter zur Ausstellung im Militärgeschichtlichen Museum Dresden, ist eine von ihnen zwischenzeitlich ein didaktisches Exponat zur Geschichtsvermittlung.

Seit Gründung der Bundeswehr sind 3.377 (Stand Mai 2023) Soldatinnen und Soldaten während ihres Dienstes umgekommen, davon fielen 37 in Gefechten oder durch Anschläge – allein 35 in Afghanistan.⁴⁹ Trotz dieser nicht unerheblichen Zahl gab es lange ein offensichtlich – und heute noch nicht überwundenes – distanzierendes Verhältnis sowohl der Gesellschaft als auch der Bundeswehr selbst zu diesen Toten. Ein Gedenken für diese Toten im öffentlichen Raum findet nach wie vor so gut wie nicht statt. Vor allem wegen der Toten des Afghanistan-Einsatzes erfolgt langsam ein Umdenken. Tote sind nicht mehr nur eine unschöne Begleiterscheinung des Dienstauftrags der Bundeswehr. Politik, Gesellschaft und auch die Bundeswehr selbst tasteten – und tasten – sich erst langsam an das Gedenken für die Toten der Bundeswehr heran.⁵⁰ Öffentliche Trauerrituale und öffentliches Totengedenken waren durch den nationalsozialistischen Heldenkult kontaminiert; vom Verdacht des Heldenpathos galt es, sich abzugrenzen; der Tod im militärischen Dienst galt als „Nebenfolge des soldatischen Auftrags“⁵¹ und schien keiner besonderen gesellschaftlichen Beachtung zu bedürfen. Das änderte sich erst grundlegend mit den Toten aus dem Afghanistan-Einsatz und dem 2009 eingerichteten ersten zentralen Gedenkort im Hof des Bendlerblocks. Die Bundeswehr reagierte hier auf den Druck der Soldaten, die eine gesellschaftliche Anerkennung ihres Dienstes und der damit verbundenen Extremerfahrungen und Leiden einforderten.⁵² Bislang sind alle eingerichteten Gedenkorte nicht im öffentlichen Raum; meist sogar befinden sie sich auf unzugänglichem, dem Militär vorbehaltenem Gelände. Das Gedenken ist in erster Linie Teil der Traditionspflege der Bundeswehr und keine öffentliche, auf die Gesellschaft bezogene Praxis.

In diesem Kontext stehen auch die beiden Dingo-Türen, die anfänglich im Ehrenhain im Feldlager Kunduz standen und an die Gefallenen der diversen Einsätze erinnern sollten. Hier entfalteten sie eine besondere Wirkung, indem sie den ständig wechselnden und neu hinzukommenden Soldaten die Dimension ihres Einsatzes präsent hielten. Auch an ihrem neuen Standort in der Fallschirmjägerkaserne in Seedorf erfüllen sie eine doppelte Funktion: die Erinnerung an die gefallenen Kameraden wachzuhalten und die Dimension der Einsätze dieser Truppeneinheit bewusstzumachen. Der stellvertretende Kommandeur des 31. Fallschirmjägerregiments, Oberstleutnant Mirco Bindewald, führte in einem persönlichen Gespräch die besondere Bedeutung der Dingo-Türen als zentralem Bestandteil der soldatischen Ausbildung am Standort aus. Die Türen dienen neben dem Gedenken der drei Gefallenen vom Karfreitagsgefecht der soldatischen Sozialisation: Gerade den jungen Rekrutinnen und Rekruten, die keine persönliche Erinnerung an das Gefecht haben, soll die Dimension ihrer zukünftigen Einsätze vermittelt werden. Es ist daher nur naheliegend, dass die Kampfspuren an den Türen nicht beseitigt wurden.⁵³

49 Siehe <https://www.bundeswehr.de/de/ueber-die-bundeswehr/gedenken-tote-bundeswehr/todesfaelle-bundeswehr> [22.08.2023].

50 Siehe hierzu Nordmann 2022.

51 von Baudissin 1969, 41. – Wolf von Baudissin spitzt hier unzulässig zu, indem er Töten und Sterben als Sinn bzw. als Selbstzweck dem Töten und Sterben als Nebenfolge des Auftrags, also als Mittel zum Zweck, gegenüberstellt. Aus seiner Haltung heraus spricht er dem Soldatenberuf das Töten und Sterben als eigene Besonderheit ab (siehe von Baudissin 1969, 41). Die Dramatisierung des Soldatentods als Selbstzweck ist ebenso wenig angemessen wie die Bagatellisierung als Nebenfolge des Auftrags. Es bedarf einer Anerkennung der besonderen Bedingungen von soldatischer Einsatzrealität. Diese kann – im gesellschaftlichen Auftrag – zum Verlust von Menschenleben führen; das damit verbundene menschliche Leid bringt das Trauerbedürfnis von Angehörigen und Kameraden mit sich – und dem gilt es, Rechnung zu tragen.

52 Siehe zu der Diskussion Martinsen 2019; Nordmann 2022, 273–283.

53 Der 2018 aktualisierte Traditionserlass der Bundeswehr regelt hierzu, dass historische Objekte in ihrem historischen Kontext zu belassen sind; siehe Traditionserlass 2018, 10. Als historischer Kontext wird hierbei z. B. nicht die Indienststellung des Fahrzeugs gewertet, sondern das Karfreitagsgefecht an seinem Ende. Erst durch dieses Ereignis wurden die Türen erinnerungswürdig.

Als Gedenkort hebt sich die Präsentation der Dingo-Türen in Seedorf deutlich von anderen Orten des deutschen Kriegsgedenkens aus dem 19. und 20. Jahrhundert ab.⁵⁴ Das Sterben ist bei etlichen Kriegerdenkmälern vielfach pathetisch überhöht und dient nicht dem individuellen Gedenken.⁵⁵ Loretana de Libero weist auf den aggressiven Duktus zahlreicher dieser Denkmale hin, die vor allem der Feindmarkierung und Feindkonstruktion dienen. Es sind feindbezogene Erinnerungszeichen, die als politisches Instrument, den „äußeren oder inneren Feind als Verursacher des Leids oder als Sündenbock“ schmähten. Als Rache- und Triumphmale behinderten sie letztlich eine Friedenskonsolidierung.⁵⁶

Das Beispiel der Dingo-Türen zeigt die emotionale und symbolische Aufladung von Überresten eines Kampfgeschehens. Durch die Aufladung verändern sie ihr Wesen und ihre Funktion. Die Dingo-Türen sind nicht mehr einfach nur Teil eines Kriegsgeräts, das in einem Kampfgeschehen involviert war, sondern sie sind nun in doppelter Funktion erinnerungswürdige Gegenstände, zum einen um das Andenken an die gefallenen Kameraden wachzuhalten, zum anderen als exemplarische Anschauungsmittel zur Vermittlung soldatischer Wirklichkeit. Damit werden sie zu Paraphernalien ritueller Handlungen bei der Verarbeitung und Vermittlung des Kriegsgeschehens.

Das Beispiel führt uns aber auch die gesellschaftliche Bedeutung der kriegerischen Gedenkkultur eindringlich vor Augen. Es waren – und sind nach wie vor – die Soldaten der Bundeswehr, die eine gesellschaftliche Anerkennung ihres Einsatzes in Afghanistan einfordern und das „freundliche Desinteresse“⁵⁷ seitens der Öffentlichkeit überwinden wollen. Die Dingo-Türen als Ausstellungsexponat sind inzwischen ein Medium, um die Einsatzrealität in Afghanistan öffentlich zu vermitteln und die gesellschaftliche Auseinandersetzung darüber zu fördern. Neben dem geforderten Gedenken im öffentlichen und politischen Raum gibt es in der Praxis das interne Gedenken innerhalb der Bundeswehr durch die Aufstellung der Türen zunächst im Ehrenhain in Kunduz und nun in der Fallschirmjägerkaserne in Seedorf. Die emotionale Bedeutung zeigt sich in der Operation „Tür“ und deren bemerkenswert positiver Resonanz aus dem Umfeld der Bundeswehr.⁵⁸ Es ist selbstverständlich, dass die Einsatzkräfte ihrer im Krieg gefallenen Kameraden gedenken. Da sich gerade im Angesicht schwerer Verluste eine grundsätzliche Sinnfrage stellt, ist das Gedenken ein notwendiger Sinn stiftender oder Sinn restituierender Vorgang, der einen festen Platz im militärischen Geschehen hat.

Vernichtung vs. Versöhnung

Kriege sind ein außeralltäglicher Vorgang mit einer hohen physischen und psychischen Belastung für alle Kriegsparteien. Es gibt wohl kaum eine Gesellschaft, die dem nicht auf irgendeine Weise Rechnung trägt. Siege wie Niederlagen, der Verlust Angehöriger bzw. von Mitgliedern der Gemeinschaft erfordern eine gesellschaftliche Reaktion, damit das Geschehene verarbeitet werden kann. Siege werden gefeiert, Niederlagen beklagt oder (dann meist traumatisierend) verdrängt, Tote werden betrauert – und als Helden gefeiert. Die Nachkriegsgesellschaft steht dem Krieg selten neutral und unberührt gegenüber. Die gesellschaftliche Dimension kriegerischer Ereignisse bringt es mit sich, dass der Grat vom Gedenken an die Toten zur politischen Instrumentalisierung sehr schmal ist. Insbesondere Siege werden inszeniert und für politische Propaganda eingesetzt.⁵⁹ Der Historiker Reinhart Koselleck sieht das Kriegsdenken als Dienstbarmachung der Toten für die Identitätsstiftung, der Selbstvergewisserung und Legitimation für das

54 Koch 2013; de Libero 2014.

55 Siehe z. B. den sog. Kriegsklotz in Hamburg, 1936 im Gedenken an die im ersten Weltkrieg Gefallenen des 76. Infanterieregiments und des 76. Reserve-Infanterieregiments eingeweiht. Bis heute trägt das Kriegerdenkmal die Inschrift „Deutschland muss leben, und wenn wir sterben müssen“; siehe Koch 2013, 133–134.

56 de Libero 2014; Zitat auf S. 249.

57 Die Formulierung ist einer Rede des damaligen Bundespräsidenten Horst Köhler bei der Kommandeurtagung der Bundeswehr in Bonn am 10. Oktober 2005 entnommen (https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2005/10/20051010_Rede.html [06.09.2023]).

58 Siehe z. B. die Kommentare zu den entsprechenden Instagram-Posts von Marcel Bohnert (#marcel_bohnert).

59 Siehe mit zahlreichen historischen Beispielen Fahlenbock et al. 2011.

Handeln der Überlebenden.⁶⁰ Und: „Über die Erinnerung hinaus wird die Frage nach der Rechtfertigung dieses Todes beschworen“⁶¹.

In der Verarbeitung der Kriegereignisse, der Siege und Niederlagen, werden die Weichen für die Friedensordnung der Nachkriegsgesellschaften gestellt. Feindmarkierungen und -demütigungen zum Beispiel stehen einem Versöhnungs- und Friedensprozess konträr entgegen. Im letzten Abschnitt soll es um die Frage gehen, wie Prozesse der Gestaltung einer Nachkriegsordnung aussehen. Der Blick liegt hierbei auf der römischen Antike und den Gesellschaften an der nördlichen Peripherie des Römischen Reiches. Wie oben bereits dargelegt, bedarf es für die Untersuchung prähistorischer Gesellschaften, also Gesellschaften ohne eigene schriftliche Überlieferung, materialisierter Handlungen, damit Aussagen über Krieg und Frieden sowie Strategien des Konfliktmanagements getroffen werden können. Die sprichwörtliche Friedenspfeife wird ebenso wenig im archäologischen Befund als solche erkennbar sein, wie sich die üblichen Frieden schaffenden Maßnahmen von Geiselstellung und feierlichen Friedensritualen nicht sicher auf ihren Ursprung zurückführen lassen; hier ist die archäologische Überlieferung meist zu indifferent, um den Kontext ihrer Entstehung sicher zu erfassen.

Die Römer machen es uns in dieser Hinsicht einfach. Die römische Staatsideologie ist hier sehr klar: Friede wird durch Sieg erreicht. Die viel beschworene *Pax Romana* bezeichnete nur den inneren Frieden; Kriege gegen äußere Feinde waren auch in dieser Friedensphase gerechtfertigt. Hier offenbart sich schon der gravierende Unterschied zwischen Krieg im Inneren, der abzulehnen war, und Krieg nach außen, der im Sinne der römischen Reichspolitik und der ideologisch bedeutsamen Sieghaftigkeit des Kaisers sogar wünschenswert erschien. Die schriftlichen Eigenberichte über römische Kriegsführung strotzen vor Kriegsgräueln, die heute alle als Kriegsverbrechen eingestuft werden würden. Wenn sich Gegner römischer Kontrolle entzogen oder nachhaltig widerständig zeigten, zielten die römischen Maßnahmen vielfach auf völlige Vernichtung des Gegners, die auch vor der Zivilbevölkerung, Frauen und Kindern nicht haltmachte. Bemerkenswert hierbei ist, dass diese Gewalttaten nicht nur durch die römische Armee ausgeführt, sondern dass diese auch in das politische Bildprogramm aufgenommen wurden. Die römische Siegespropaganda basiert vielfach auf genau solchen Gewaltbildern. Die Gewalt war damit nicht nur eine soldatische, sondern gehörte auch zur politischen Rason. Das spiegelt sich ebenfalls in den Triumphfeiern und der Triumphikonographie wider. Alles ist auf die nachhaltige Demütigung des besiegten Gegners und die Erhöhung der römischen Erfolge angelegt.⁶²

Wenden wir uns den schriftlosen Kulturen an der nördlichen Peripherie des Römischen Reiches zu, so verliert das Bild, das sich uns hier zeigt, die klaren Konturen. Deutlich ist jedoch die massive Gewalt, die sich in zahlreichen eisenzeitlichen Fundplätzen manifestiert.⁶³ Diese Orte können auf *Post Battle Processes* zurückgeführt werden, also Handlungen, die nach dem Ende der eigentlichen kriegerischen Kampfhandlungen erfolgt sind und die meist in ihrer Gewalt der eigentlichen kriegerischen Gewalt kaum nachstanden.⁶⁴ Der Kontext lässt oft an rituelle Handlungen denken, die als eine geregelte Form des Kriegsschlusses gelten können. Der römische Autor Paulus Orosius schreibt über den Sieg der Kimbern und Teutonen über ein römisches Heer in der Schlacht von Auroasio 105 v. Chr., dass die Sieger die erbeutete Ausrüstung der römischen Soldaten zerstörten und im Fluss versenkten und dass sie die überlebenden Krieger an Bäumen aufhängten.⁶⁵ Auch andere Beschreibungen germanischer Siegesrituale sind nicht weniger grausam und laufen auf eine totale Vernichtung des besiegten Gegners hinaus. Möchte man das noch als römische Propaganda und Barbarentopoi abtun, so scheinen jedoch Funde wie jene aus Augusta Raurica⁶⁶ und Regensburg-Harting⁶⁷ solche Beschreibungen zu bestätigen. An beiden Orten wurden

60 Koselleck 1979.

61 Koselleck 1979, 256.

62 Siehe hierzu Rüpke 1990, 209–234 (vor allem zum römischen Triumphzug); Lavan 2020 (mit weiterer Literatur in Anm. 3).

63 Løvschal/Holst 2018.

64 Burmeister 2019.

65 Paulus Orosius, *Historiae adversum paganos* 5, 16,5–6; zitiert nach Goetz/Welwei 1995, 219.

66 Markert/Markert 1986; Morel 1988.

67 Schröter 1985; Alt et al. 1992; Schweissing 2009.

Menschen und Tiere nach einem Überfall auf die römischen Siedlungen systematisch getötet und zum Teil skalpiert und zerstückelt in Brunnen versenkt. In den sog. skandinavischen Kriegsbeuteopferplätzen wurden die Ausrüstungen von Heerscharen nach der Schlacht systematisch zerstört und in Seen versenkt.⁶⁸

Ähnliche Phänomene sind auch aus dem keltischen Raum bekannt.⁶⁹ Auch hier wurden Waffen im See versenkt und die Leichen toter Krieger ausgestellt. Im nordfranzösischen Ribemont-sur-Ancre⁷⁰ ist am Ort einer Schlacht ein regionales Heiligtum entstanden. Zunächst wurden mehrere so genannte „Beinhäuser“ angelegt. Hier waren die Arm- und Beinknochen von rund 350 Männern im Viereck aufgeschichtet. Andere Knochen wurden zerschlagen und verbrannt. Im Umfeld wurden die zerstörten Waffen der Kämpfer verstreut. Die besondere Behandlung der Knochen – die Muskeln und Sehnen wurden systematisch von den Knochen gelöst – lässt möglicherweise darauf schließen, dass es sich hierbei um die Gefallenen der Sieger handelte. Diesen Knochenlagern ist das in einigem Abstand entfernt gelegene Massengrab gegenüberzustellen. Über hundert Tote wurden auf einem Platz abgelegt und ihre Waffen zum Teil auf sie geworfen. Die Skelette waren annähernd vollständig, doch es fehlten die Schädel, was auf die durch römische Autoren überlieferte Praxis keltischer Krieger zurückgeführt werden könnte, die Schädel ihrer besiegten Gegner als Trophäen zu sammeln. Die besondere Bedeutung dieser Schlacht kann man daraus ablesen, dass sich am Ort ein regionales Heiligtum etablierte, das noch in gallo-römischer Zeit von regionaler Bedeutung war. Ausweislich einiger Münzen kamen die Angreifer aus einer benachbarten Region und wurden hier besiegt, was zur Ausbildung einer regionalen Erinnerungskultur führte. Auch wiederkehrende Deponierungen an den skandinavischen Plätzen zeigen, dass die kriegerischen Ereignisse eine jeweils regionale Erinnerungslandschaft hervorbrachten.

Der jeweilige Fundkontext und die rekonstruierten Vorgänge am Ort lassen auf eine religiös motivierte Rahmenhandlung schließen, was auch durch die parallelen römischen Berichte untermauert wird. Auch wenn wir letztlich nicht die Sicht des Siegers auf den besiegten Gegner erkennen, ist die Absicht einer umfassenden und über die eigentlichen Kampfhandlungen hinausgehenden Vernichtung der Unterlegenen deutlich. Orte wie Ribemont-sur-Ancre zeigen darüber hinaus, dass der Sieg ins kollektive Gedächtnis eingegangen war und dort wachgehalten wurde. Ob hier der von de Libero für zahlreiche deutsche Kriegsdenkmäler des 19. und 20. Jahrhunderts erhobene Befund von Feindmarkierung und Feindkonstruktion⁷¹ zutrifft, kann letztlich nicht beantwortet werden. Sicher scheint aber, dass mit dem besiegten Gegner auf diese Weise kein Versöhnungsprozess eingeleitet wurde – auch die Römer hatten die Behandlung ihrer unterlegenen Soldaten durch die siegreichen Kimbern und Teutonen über Jahrhunderte nicht vergessen. Eine Erinnerung, die Triumphe ebenso präsent hält wie die gewalttätige Behandlung des besiegten Gegners, ist hierfür kaum förderlich.

Schauen wir in einem großen zeitlichen Sprung an das Ende des Dreißigjährigen Krieges: Den Unterhändlern der Friedensverhandlungen 1648 in Münster und Osnabrück dürfte klar geworden sein, dass Vergeben und Vergessen wesentliche Voraussetzungen eines nachhaltigen Friedensprozesses sind und nach einem drei Jahrzehnte währenden Zermürbungs- und Verwüstungskrieg anhaltender Friede nur über eine weitgehende Versöhnung zu erreichen ist. Die Voraussetzung dafür haben die Verhandlungsdelegationen verpflichtend für alle Seiten an den Anfang der beiden Verträge des Westfälischen Friedens gestellt. In dem gleichlautenden Text im Friedensvertrag von Osnabrück zwischen dem Kaiser und Schweden und im Friedensvertrag von Münster zwischen dem Kaiser und Frankreich heißt es:

Beiderseits soll immerwährendes Vergessen und Amnestie all dessen sein, was seit Beginn dieser Unruhen, an welchem Ort und auf welche Weise auch immer, von der einen oder anderen Seite, hüben und drüben feindlich begangen worden ist, so dass weder deswegen noch aus irgendeinem anderen Grund oder Vorwand einer dem anderen künftig irgendeine Feindseligkeit oder irgendeine Streitigkeit, Belästigung oder irgendein

68 Für einen Überblick siehe z. B. Rau/von Carnap-Bornheim 2012.

69 Rose/Fernández-Götz 2019.

70 Fercoq du Leslay 2017. Gérard Fercoq du Leslay kommt hinsichtlich der Präsentation der Leichen zu anderen Einschätzungen als frühere Arbeiten wie z. B. Bruneaux 2008, was jedoch an dem generellen Charakter des Fundplatzes nichts ändert.

71 de Libero 2014.

Hindernis hinsichtlich der Personen, des Standes, der Güter oder der Sicherheit, durch einen selbst oder durch andere, heimlich oder offen, unmittelbar oder mittelbar, unter dem Schein des Rechts oder mit der Methode des *fait accompli*, im Reich oder irgendwo außerhalb desselben (ungeachtet irgendwelcher früheren Verträge gegenteiligen Inhalts) zufügen oder dies veranlassen oder solches dulden soll; vielmehr sollen sämtliche, hin und her [d. h. auf beiden Seiten], sowohl vor dem Krieg als auch im Krieg mit Worten, Schriften oder Taten zugefügten Beleidigungen, Gewalttaten, Feindseligkeiten, Schäden und Unkosten ohne jedes Ansehen der Personen oder Sachen derart gänzlich abgetan sein, dass alles, was auch immer der eine vom anderen deswegen beanspruchen könnte, in immerwährendem Vergessen begraben sein soll⁷².

Das ist der Urtext aller heutigen Wahrheits- und Versöhnungskommissionen. Die Erinnerung früherer Kriegsgräuere und die kollektiven Narrative über erlittenes Kriegsleid erzeugen ein kulturelles Milieu, das einem Friedensprozess entgegen steht.⁷³ Das Vergessen gegnerischer Taten und eine nicht auf den ehemaligen Feind zielende Erinnerung sind die Bedingungen einer friedlichen Nachkriegsordnung, die nicht den Keim des nächsten Konflikts bereits in sich birgt. Der archäologische Befund scheint uns für die eisenzeitlichen Gesellschaften in Nord- und Westeuropa nicht zu einem solchen Versöhnungsprozess zu führen. Auf dieser Grundlage kann man jedenfalls nicht auf ein Konfliktmanagement schließen, das auf Versöhnung und einen nachhaltigen Friedensprozess zielte. Das fügt sich in ein generelles Geschichtsbild, das von einem ursprünglichen Diktat- oder Siegfrieden ausgeht und den Versöhnungsfrieden als jüngere Erscheinung unter christlichem Einfluss sieht.⁷⁴ Doch hier steht die Diskussion erst am Anfang – bislang war der Fokus vornehmlich auf den Krieg und seine rituelle Nachbehandlung eingestellt; Konfliktlösungsstrategien blieben bislang meist unbeleuchtet.

Literatur

- ADAM/RASS 2022: M. Adam/Ch. Rass, Konfliktlandschaften – interdisziplinär lesen. In: Ch. Rass/M. Adam (Hrsg.), Konfliktlandschaften – interdisziplinär lesen. Konfliktlandschaften 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022) 13–29.
- ADDERLY/MILLS 2014: P. Adderly/C. Mills, Landscapes of Conflict. *Landscape* 15.2, 2014, 98–102.
- ALT ET AL. 1992: K. W. Alt/W. Vach/S. Pichler, „Familienanalyse“ an kaiserzeitlichen Skelettresten aus einer Villa rustica bei Regensburg-Harting. *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 57, 1992, 261–276.
- ALTHOFF 2018: G. Althoff, Friede. Zur Komplexität des Themas und zur Konzeption der Ausstellung. In: H. Arnold (Hrsg.), *Wege zum Frieden* (Münster: Sandstein 2018) 15–25.
- VON BAUDISSION 1969: W. von Baudission, Beitrag des Soldaten zum Dienst am Frieden. In: W. von Baudission, *Soldat für den Frieden. Entwürfe für eine zeitgemäße Bundeswehr*. Hrsg. von P. Schubert (München: Piper 1969) 27–51.
- BLEED/SCOTT 2011: P. Bleed/D. D. Scott, Contexts for Conflict: Conceptual Tools for Interpreting Archaeological Reflections of Warfare. *Journal of Conflict Archaeology* 6.1, 2011, 42–64.
- BLEIKER 2012: R. Bleiker, Conclusion – Everyday Struggles for a Hybrid Peace. In: Richmond/Mitchell 2012, 293–306.
- BOHNERT IM DRUCK: Zu den Hintergründen und der Erinnerungswürdigkeit der „Operation Tür“ in Afghanistan (als Manuskript eingereicht, Sammelband herausgegeben von Uwe Hartmann, Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr).
- BOHNERT/NEUMANN 2021: M. Bohnert/A. Neumann, „Operation Tür“: Bergung in den frühen Morgenstunden. *Die Bundeswehr* Juli 2021, 62–63.
- BRÄUCHLER 2009: B. Bräuchler, Introduction – Reconciling Indonesia. In: B. Bräuchler (Hrsg.), *Reconciling Indonesia. Grassroots Agency for Peace* (London: Routledge 2009) 5–33.
- BRÄUCHLER 2015: B. Bräuchler, *The Cultural Dimension of Peace. Decentralization and Reconciliation in Indonesia* (Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015).

72 Instrumentum Pacis Caesareo-Suecicum Osnabrugense/Friedensvertrag von Osnabrück zwischen dem Kaiser und Schweden, Artikel II – Instrumentum Pacis Caesareo-Gallicum Monasteriense/Friedensvertrag von Münster zwischen dem Kaiser und Frankreich, § 2 (Flemmig 2021, 15; 17).

73 Siehe z. B. Kohl 2017.

74 Althoff 2018, 20.

- BRUNEAUX 2008: J.-L. Bruneaux, Das Tropaion und Denkmal von Ribemont-sur-Ancre – Von der keltischen Schlacht bis in die Kaiserzeit. In: A. Abegg-Wigg/A. Rau (Hrsg.), Aktuelle Forschungen zu Kriegsbeuteopfern und Fürstengräbern im Barbaricum. Schriften des Archäologischen Landesmuseums Ergänzungsreihe 4 (Neumünster: Wachholtz 2008) 331–344.
- BURMEISTER 2019: St. Burmeister, *Post battle processes*: Gewalthandlungen als psychologische Stressbewältigung und Befriedungsritual. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen (Frankfurt am Main: Campus 2019) 207–230.
- BURMEISTER/DERKS 2009: St. Burmeister/H. Derks (Hrsg.), 2000 Jahre Varusschlacht. Konflikt (Stuttgart: Theiss 2009).
- BURMEISTER/KAESTNER 2015: St. Burmeister/R. Kaestner, Zwischen Wissen und Hypothesenbildung. Die römischen Militäroperationen in Germanien 10 bis 16 n. Chr. In: St. Burmeister/J. Rottmann (Hrsg.), ICH GERMANICUS! Feldherr Priester Superstar. Archäologie in Deutschland Sonderheft 2/2015 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015) 35–42.
- BURMEISTER/KAESTNER 2018: St. Burmeister/R. Kaestner, Streitkräfte und Strategien. Roms militärische Reaktion auf die *clades Variana*. In: St. Burmeister/S. Ortisi (Hrsg.), Phantom Germanicus. Spurensuche zwischen historischer Überlieferung und archäologischem Befund. Materialhefte zur Ur- und Frühgeschichte Niedersachsens 53 (Rahden/Westf.: Leidorf 2018) 95–136.
- CALAHAN 1944: H. A. Calahan, What Makes a War End? (New York: Vanguard Press 1944).
- CHRISTIE 2021: D. J. Christie, Peace Psychology. In: Richmond/Visoka 2021, 217–230.
- COSER 1961: L. A. Coser, The Termination of Conflict. *Journal of Conflict Resolution* 5.4, 1961, 347–353.
- COULSTON 2005: J. C. N. Coulston, Roman Military Equipment and the Archaeology of Conflict. *Carnuntum-Jahrbuch* 2005, 19–32.
- DICK 2009: St. Dick, Germanische Eliten in den antiken Schriftquellen. In: Burmeister/Derks 2009, 320–325; 419.
- DICK 2014: St. Dick, Der römische Einfluss auf die Gesellschaftsentwicklung bei den germanischen *gentes*. Zum Verhältnis von Kriegerertum und Herrschaftsorganisation. In: S. Brather/H. U. Nuber/H. Steuer/Th. Zotz (Hrsg.), Antike im Mittelalter. Fortleben, Nachwirken, Wahrnehmung. 25 Jahre Forschungsverbund „Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland“ (Ostfildern: Thorbecke 2014) 143–151.
- DOLFINI ET AL. 2018: A. Dolfini/R. J. Crellin/Ch. Horn/M. Uckelmann (Hrsg.), Prehistoric Warfare and Violence. Quantitative and Qualitative Approaches (Cham: Springer International Publishing 2018).
- DYSON 1971: St. L. Dyson, Native Revolts in the Roman Empire. *Historia* 20, 1971, 239–274.
- DYSON 1975: St. L. Dyson, Native Revolt Patterns in the Roman Empire. In: H. Temporini (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 2,3. Principat (Berlin: de Gruyter 1975) 138–175.
- FAHLENBOCK ET AL. 2011: M. Fahlenbock/L. Madersbacher/I. Schneider (Hrsg.), Inszenierung des Sieges – Sieg der Inszenierung. Interdisziplinäre Perspektiven (Innsbruck: StudienVerlag 2011).
- FERCOQ DU LESLAY 2017: G. Fercoq du Leslay, Ribemont-sur-Ancre. Hommes et dieux dans la Somme, il y a 2000 ans (La Chaussée-Tirancourt: Somme Patrimoine 2017).
- FERNÁNDEZ-GÖTZ/ROYMANS 2018: M. Fernández-Götz/N. Roymans (Hrsg.), Conflict Archaeology. Materialities of Collective Violence from Prehistory to Late Antiquity. *Themes in Contemporary Archaeology* 5 (Oxford: Routledge 2018).
- FLEMMIG 2021: Der Westfälische Frieden, Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übersetzt und mit Erläuterungen und einem Nachwort versehen von G. Flemmig (Stuttgart: Reclam 2021).
- GALTUNG 1969: J. Galtung, Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research* 6.3, 1969, 167–191.
- GALTUNG 1981: J. Galtung, Social Cosmology and the Concept of Peace. *Journal of Peace Research* 18.2, 1981, 183–199.
- GOETZ/WELWEI 1995: H.-W. Goetz/K.-W. Welwei, Altes Germanien. Auszüge aus den antiken Quellen über die Germanen und ihre Beziehungen zum Römischen Reich. Quellen der Alten Geschichte bis zum Jahre 238 n. Chr. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995).
- HÄBERLE 2017: P. Häberle, Die „Kultur des Friedens“ – Thema der universalen Verfassungslehre. Oder: Das Prinzip Frieden. Schriften zum Öffentlichen Recht 1359 (Berlin: Duncker & Humblot 2017).
- HANSEN 2014: S. Hansen, Der Held in historischer Perspektive. In: Th. Link/H. Peter-Röcher (Hrsg.), Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 259 (Bonn: Habelt 2014) 159–167.
- HANSEN/KRAUSE 2019: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), Materialisierung von Konflikten. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 346 (Bonn: Habelt 2019).
- HERMANN ET AL. 2020: R. Hermann/A. Dolfini/R. J. Crellin/Q. Wang/M. Uckelmann, Bronze Age Swordmanship: New Insights from Experiment and Wear Analysis. *Journal of Archaeological Method and Theory* 27, 2020, 1040–1083. (<https://doi.org/10.1007/s10816-020-09451-0>).

- IKLÉ 1991: F. Ch. Iklé, *Every War Must End* (New York: Columbia University Press 1991).
- ILKJÆR 2002: J. Ilkjær, *Illerup Ådal – ein archäologischer Zauberspiegel* (Moesgård: Museum Moesgård 2002).
- ILKJÆR/IVERSEN 2009: J. Ilkjær/R. B. Iversen, *Untergegangen. Germanische Heeresverbände und skandinavische Kriegsbeuteopfer*. In: Burmeister/Derks 2009, 140–147; 410.
- KALIN 2005: I. Kalin, *Islam and the Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition*. *Islamic Studies* 44.3, 2005, 327–362.
- KAUFMANN 1995: E. Kaufmann, s. v. Friede, § 2. Rechtliches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 9 (Berlin: de Gruyter 1995) 596–598.
- KEELEY 1996: L. H. Keeley, *War before Civilization* (New York: Oxford University Press 1996).
- KEHNE 1989: P. Kehne, *Formen römischer Außenpolitik in der Kaiserzeit. Die auswärtige Praxis im Nordgrenzenbereich als Einwirkung auf das Vorfeld*. Dissertation Universität Hannover 1989.
- KOCH 2013: J. Koch, *Von Helden und Opfern. Kulturgeschichte des deutschen Kriegsgedenkens* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013).
- KOHL 2017: Ch. Kohl, *Armed Conflict and Contested Memory. A Plea for a Fresh Start in the Politics of Memory in Mozambique*. PRIF-Report 148 (Frankfurt am Main: Peace Research Institute Frankfurt 2017).
- KORTÜM 2010: H.-H. Kortüm, *Kriege und Krieger. 500–1500* (Stuttgart: Kohlhammer 2010).
- KOSELLECK 1979: R. Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*. In: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), *Identität* (München: Fink 1979) 255–276.
- KRAUSE 2019: R. Krause, *Zur Professionalisierung des Krieges in der Bronzezeit*. In: Hansen/Krause 2019, 13–43.
- KUCHLER 2013: B. Kuchler, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte* (Frankfurt am Main: Campus 2013).
- LAVAN 2020: M. Lavan, *Devastation. The Destruction of Populations and Human Landscapes and the Roman Imperial Project*. In: K. Berthelot (Hrsg.), *Reconsidering Roman Power. Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions* (Rom: Publications de l'École française de Rome 2020) 179–205.
- LEE 2021: S. Lee, *Local Resistance and Hybrid Peace*. In: Richmond/Visoka 2021, 597–612.
- DE LIBERO 2014: L. de Libero, *Rache und Triumph. Krieg, Gefühle und Gedenken in der Moderne*. *Beiträge zur Militärgeschichte* 73 (München: Oldenbourg 2014).
- LØVSCHAL/HOLST 2018: M. Løvschal/M. K. Holst, *Governing Martial Traditions: Post-conflict Ritual Sites in Iron Age Northern Europe (200 BC–AD 200)*. *Journal of Anthropological Archaeology* 50, 2018, 27–39.
- MARKERT/MARKERT 1986: B. Markert/D. Markert, *Der Brunnenschacht beim SBB-Umschlagplatz in Kaiseraugst 1980: Die Knochen*. *Jahresberichte aus Augst und Kaiseraugst* 6, 1986, 81–123.
- MARTINSEN 2019: K. D. Martinsen, *Germany and the Afghanistan War Dead*. In: M. Clauss/A. Reiß/St. Rüter (Hrsg.), *Vom Umgang mit den Toten. Sterben im Krieg von der Antike bis zur Gegenwart*. *Krieg in der Geschichte* 94 (Paderborn: Schöningh 2019) 345–361.
- MEDRANO 2014: A. M. Medrano Enríquez, *Estimating the Number of Combatants during the Mixtón War in the Peñol de Nochistlán*. *Journal of Conflict Archaeology* 9.2, 2014, 53–68.
- MEYERS 2019: R. Meyers, *Krieg und Frieden*. In: H. J. Gießmann/B. Rinke (Hrsg.), *Handbuch Frieden²* (Wiesbaden: Springer VS 2019) 1–42.
- MOREL 1988: Ph. Morel, *Einige Bemerkungen zu den Menschen- und Tierknochen aus dem Brunnenschacht beim SBB-Umschlagplatz in Kaiseraugst 1980*. *Jahresberichte aus Augst und Kaiseraugst* 9, 1988, 311–312.
- MÜNKLER 2004: H. Münkler, *Die neuen Kriege* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag).
- NAKOINZ ET AL. 2019: O. Nakoinz/J. Kneisel/H. Gorbahn, *Competition and Conciliation: Modelling and Indicating Prehistoric Conflicts*. In: Hansen/Krause 2019, 1–12.
- NORDMANN 2022: J. K. Nordmann, *Das vergessene Gedenken. Die Trauer und Gedenkkultur der Bundeswehr*. *Beiträge zur Militärgeschichte* 80 (Berlin: Oldenbourg 2022).
- POLAT 2021: N. Polat, *Peace in Non-Western Theory*. In: Richmond/Visoka 2021, 190–203.
- POLLARD/BANKS 2005: T. Pollard/I. Banks, *Editorial – Why a Journal of Conflict Archaeology and why Now?* *Journal of Conflict Archaeology* 1, 2005, III–VII.
- PRATT 2009: G. M. Pratt, *How Do You Know It's a Battlefield?* In: D. Scott/L. Babits/Ch. Haecker (Hrsg.), *Fields of Conflict. Battlefield Archaeology from the Roman Empire to the Korean War* (Washington, D.C.: Potomac Books 2009) 5–38.

- RASS/ADAM 2022: Ch. Rass/M. Adam (Hrsg.), *Konfliktlandschaften – interdisziplinär lesen. Konfliktlandschaften 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022).
- RAU 2010: A. Rau, Nydam Mose I. Die personengebundenen Gegenstände. Grabungen 1989–1999. *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter 72* (Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab 2010).
- RAU/VON CARNAP-BORNHEIM 2012: A. Rau/C. von Carnap-Bornheim, Die kaiserzeitlichen Heeresausrüstungsoferte Südkandinaviens – Überlegungen zu Schlüsselfunden archäologisch-historischer Interpretationsmuster in der kaiserzeitlichen Archäologie. In: H. Beck/D. Geuenich/H. Steuer (Hrsg.), *Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft. Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 77* (Berlin: de Gruyter 2012) 515–540.
- RICHMOND 2008: O. P. Richmond, *Peace in International Relations* (London: Routledge 2008).
- RICHMOND/MITCHELL 2012a: O. P. Richmond/A. Mitchell (Hrsg.), *Hybrid Forms of Peace. From Everyday Agency to Post-Liberalism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012).
- RICHMOND/MITCHELL 2012b: O. P. Richmond/A. Mitchell, Introduction – Towards a Post-Liberal Peace: Exploring Hybridity via Everyday Forms of Resistance, Agency and Autonomy. In: Richmond/Mitchell 2012a, 1–38.
- RICHMOND/VISOKA 2021: O. P. Richmond/G. Visoka (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Peacebuilding, Statebuilding, and Peace Formation* (New York: Oxford University Press 2021).
- ROSE/FERNÁNDEZ-GÖTZ 2019: D. Rose/M. Fernández-Götz, *Memoriescapes in Late Iron Age Northern Gaul: Warfare and Sacrifice from Ribemont to Tülleberg*. In: T. Romankiewicz/M. Fernández-Götz/G. Lock/O. Büchenschütz (Hrsg.), *Enclosing Space, Opening New Ground. Iron Age Studies from Scotland to Mainland Europe* (Oxford: Oxbow 2019) 175–189.
- ROYMANS/FERNÁNDEZ-GÖTZ 2018: N. Roymans/M. Fernández-Götz, *The Archaeology of Warfare and Mass Violence in Ancient Europe. An Introduction*. In: M. Fernández-Götz/N. Roymans (Hrsg.), *Conflict Archaeology. Materialities of Collective Violence from Prehistory to Late Antiquity. Themes in Contemporary Archaeology 5* (Oxford: Routledge 2018) 1–10.
- RÜPKE 1990: J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom* (Stuttgart: Steiner 1990).
- S./TRENZINGER 2013: S./A. Trenzinger, *Isa Khel, Karfreitag 2010*. In: S. Brinkmann/J. Hoppe/W. Schröder (Hrsg.), *Feindkontakt. Gefechtsberichte aus Afghanistan* (Hamburg: Mittler 2013) 19–37.
- SALEM 1993: P. E. Salem, *A Critique of Western Conflict Resolution from a Non-Western Perspective*. *Negotiation Journal* 4, 1993, 361–369.
- SCHRÖTER 1985: P. Schröter, *Skelettreste aus zwei römischen Brunnen von Regensburg-Harting als archäologische Belege für Menschenopfer bei den Germanen der Kaiserzeit. Das Archäologische Jahr in Bayern 1984 (1985)*, 118–120.
- SCHWEISSING 2009: M. Schweissing, *Die Toten im Brunnen. Regensburg-Harting: Eine anthropologische Nachuntersuchung*. In: Burmeister/Derks 2009, 290–292.
- SNEAD 2008: J. E. Snead, *War and Place: Landscapes of Conflict and Destruction in Prehistory*. *Journal of Conflict Archaeology* 4, 2008, 137–157.
- TRADITIONSERLASS 2018: *Die Tradition der Bundeswehr. Richtlinien zum Traditionsverständnis und zur Traditionspflege* (Berlin: Bundesministerium der Verteidigung 2018) (<https://www.bmvg.de/resource/blob/23234/6a93123be919584d48e16c45a5d52c10/20180328-die-tradition-der-bundeswehr-data.pdf> [22.08.2023]).
- VON TROTHA 2005: T. von Trotha, *Der Aufstieg des Lokalen*. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29, 2005, 32–38.
- VANDKILDE 2006: H. Vandkilde, *Warfare and Gender According to Homer: An Archaeology of an Aristocratic Warrior Culture*. In: T. Otto/H. Thrane/H. Vandkilde (Hrsg.), *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives* (Aarhus: Aarhus University Press 2006) 515–528.
- ZIMMERMANN 2009: M. Zimmermann (Hrsg.), *Extreme Formen der Gewalt in Bild und Text des Altertums* (München: Utz 2009).

Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in der Südzone des Nordischen Kreises und Polen

Jutta Kneisel, Anna K. Loy, Oliver Nakoinz, Stefanie Schaefer-Di Maida

1 Einleitung

Eine Vielzahl von Aufsätzen und Forschungsprojekten beschäftigt sich mit Konflikt und Gewalt in vorgeschichtlichen Gesellschaften. Für die bronzezeitliche Forschung im mittel- und nordeuropäischen Raum sind diese Themen erst ab den 2000er Jahren in der Forschungsliteratur aufgegriffen worden, zeitgleich mit bzw. kurz nach dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Bis dahin, wohl auch als Nachwirkung der Erfahrungen des 2. Weltkrieges, galt die Bronzezeit vor allem als friedliche Epoche; Gewalt und Konflikte wurden nicht thematisiert.¹

Nachdem in den 1940/50er Jahren der Fokus auf den Waffen als solchen und weniger auf ihrer Funktion lag, die Bronzezeit eher als friedlich galt und Krieger eher als Herrscher und nicht als Teilnehmer an Konflikten gesehen wurden, entwickelte sich erst im Zuge der Wiederbelebung des Marxismus der 1980er Jahre eine gegenteilige Haltung – jedoch blieb der Krieger als elitärer und heroischer Stereotyp erhalten.² Gestützt wird dieses Bild auch durch das Werk von Paul Treherne („Warrior’s Beauty“),³ der den Krieger als soziales Individuum in einer starken Gemeinschaft definiert. Die Abwesenheit von Gewalt ist jedoch fragwürdig und mehr Ideal als Realität. Vor allem durch Laurence Keeleys „War before Civilization“⁴ beeinflusst, bildete sich in den 1990er Jahren die Erkenntnis heraus, dass Kriege in der Vorgeschichte nicht ungewöhnlich waren. Die vermehrten Untersuchungen von Skeletttraumata zeichnen nun ein Bild von gewaltreichen Epochen.⁵ Diese Entwicklung bis in das 21. Jahrhundert hinein steht damit im signifikanten Kontrast zu den älteren Forschungen, in denen Gewalt nicht thematisiert wurde.

Dies verwundert insofern, als wir ab der Bronzezeit mit der Entwicklung des Schwertes einen Artefakttyp vorliegen haben, der *nur* als Waffe einzusetzen ist – eine Waffe, die im Nordeuropa der älteren Bronzezeit selbstverständlich von Archäologinnen und Archäologen dem Standardrepertoire der männlichen Bestattungen zugeordnet wird,⁶ auch wenn es dafür nur wenige anthropologische Belege gibt. Für die Waffen in den Gräbern Südkandinaviens wird häufig ein repräsentativer Charakter angenommen, oder sie werden einem Kriegerideal zugeschrieben, das nicht unbedingt auf eine reale Beteiligung an Konflikten hinweist,⁷ dennoch stehen sie immer auch für die Möglichkeit der Gewaltausübung. Ein weiterer Hinweis auf Konflikte sind befestigte Siedlungen, die ab der jüngeren Bronzezeit vor allem im Lausitzer Raum entstehen. Ihre Deutung als Fluchtburgen weist auf vorhandenes Konfliktpotential hin, doch ebenso

1 Jung/Sutterlüty 2022, 139; Thrane 2005, 623.

2 Vandkilde 2006.

3 Vandkilde 2018; Treherne 1995.

4 Keeley 1996.

5 U. a. Peter-Röcher 2007.

6 Felding 2022; Thrane 2005.

7 Kristiansen 1984; kritisch dazu Bunnefeld 2018.

häufig wurden sie als Kultplätze oder als Zentren, in denen Produktion und Handel stattfanden, gedeutet.⁸ Erst in jüngerer Zeit wendet sich die Forschung den Brandereignissen,⁹ der Verteilung von Waffen entlang der Befestigungsanlagen und den fortifikatorischen Elementen dieser Anlagen zu.¹⁰ Die Erfassung von Brandereignissen und Angriffen, nachgewiesen durch Waffenfunde in den Wällen,¹¹ wirft ein ganz anderes Licht auf die befestigten Anlagen der Bronze- und frühen Eisenzeit als noch vor 70 Jahren. Bildliche Quellen wie die Felsbilder Südkandinaviens weisen ebenfalls auf Gewalt und Konflikte in der Bronzezeit hin, beispielsweise anhand anthropomorpher Figuren, die sich mit Waffen in den Händen gegenüberstehen.¹² Auch wenn ihre Deutung strittig ist, handeln die Darstellungen von Gewalt bzw. der Androhung von Gewalt. Mit dem Fund des Schlachtfeldes bzw. des Ortes kämpferischer Auseinandersetzungen im Tollensetal ist das Bild der friedlichen Bronzezeit endgültig gekippt.¹³

Auch in dem Umfang der Forschungsliteratur schlägt sich die intensive Auseinandersetzung mit Gewalt und Konflikt in der Bronzezeit nieder. Ein Vergleich der Einträge in der Zenon-Datenbank des Deutschen Archäologischen Instituts ergibt für die Bronzezeit dreimal so häufig Artikel zum Thema Konflikt und Gewalt wie die gleiche Abfrage für die Eisenzeit, in der Krieg und Gewalt kaum eine Rolle in der Forschung zu spielen scheinen.¹⁴ Es ist jedoch eher so, dass Konflikt und Krieg in der Eisenzeit nicht explizit thematisiert, sondern als selbstverständlich angenommen werden. Die befestigten Siedlungen, Kriegerbestattungen, Waffenhorte und Kriegerdarstellungen zeugen davon.¹⁵ In der neueren Konfliktforschung zur Bronzezeit stehen demnach die Gewalt oder der Krieg im Vordergrund. Im Exzellenzcluster ROOTS der Universität Kiel versuchen wir daher, mit einem Forschungsschwerpunkt auf Gewalt- und Konfliktvermeidung einen anderen Weg zu beschreiten.¹⁶

2 Deeskalationsstrategien

Deeskalationsstrategien können nicht losgelöst von Eskalationen betrachtet werden. Schriftliche Quellen wie die Friedensverträge nach der Schlacht von Kadesch,¹⁷ Tributzahlungen und Handelsvereinbarungen fehlen in Nord- und Mitteleuropa. Die materiellen Hinterlassenschaften sind dagegen ein Abbild der Anwendung oder Androhung physischer Gewalt (Offensivwaffen, Traumata) oder der Verteidigung dagegen (befestigte Siedlungen, Land- und Seewehren, Defensivwaffen). Im Rahmen der Untersuchungen im ROOTS *Subcluster of Conflict: Competition and Conciliation* wird der Versuch unternommen, den Schwerpunkt auf die Deeskalation und Schlichtung auszurichten. Zwar gehört die untersuchte materielle Kultur weitgehend in den martialischen Bereich, doch erfordern die daraus abgeleiteten Aktionen, wie die Gewaltanwendung, immer auch eine Gegenstrategie, die den Konflikt beendet. Aus dieser Gegensätzlichkeit entwickelte unsere Forschergruppe eine Pyramide der Eskalation bzw. Deeskalation, die im Wesentlichen auf den Arbeiten von Otomar J. Bartos und Paul Wehr sowie Michael N. Nagler beruht.¹⁸

Die Deeskalationspyramide besteht aus fünf Ebenen, die Aktionen und Gegenaktionen beschreiben. Die fünfte und damit höchste Ebene der Eskalation führt zur Auslöschung mindestens einer der Konfliktparteien und zum endgültigen Abschluss des Konfliktes. Von dieser Stufe abgesehen, kann jede Ebene des Konflikts durch Deeskalation vorzeitig beendet werden. Dabei birgt jede Deeskalation erneutes Konfliktpotential. Eine Konflikteskalation ist demnach nichts anderes als ein Kettenprozess, bei dem jede Partei versucht,

8 Fernández-Götz/Krause 2016; Beilke-Voigt 2014; Schulze-Forster 2007; Bukowski 1996; Bukowski et al. 1960.

9 Richter 2022.

10 Krause 2019; Hansen/Krause 2019a.

11 Hellmuth 2006.

12 Horn 2023; Horn 2019; Ling/Toreld 2018; siehe auch Abb. 14.

13 Jantzen/Lidke 2022; Jantzen et al. 2014.

14 <https://zenon.dainst.org/> [04.09.2023].

15 U. a. Nakoinz et al. 2017; Wefers 2015; Kneisel 2003; Makiewicz 1995; Fogel 1988; 1979; Frey 1969; Lucke et al. 1962.

16 Nakoinz et al. 2023; Kneisel et al. 2022.

17 Bell 2006.

18 Bartos/Wehr 2002; Nagler 2001.

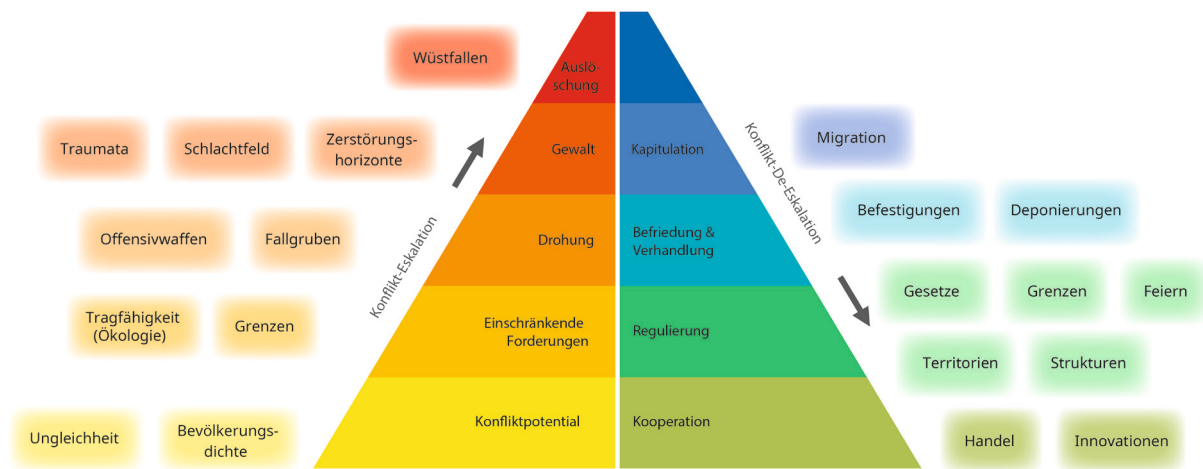


Abb. 1. Die Eskalations- und Deeskalationspyramide nach Nakoinz et al. 2019 mit den zugeordneten messbaren archäologischen Faktoren und materiellen Hinterlassenschaften (Grafik: C. Reckweg/J. Kneisel).

das „Gewinnpotential“ der anderen zu reduzieren und das eigene zu erhöhen. Weil Konfliktprozesse für mindestens eine Partei tödlich enden können und weil fortgesetzte und eskalierende Konfliktprozesse für beide Seiten einen hohen materiellen und personellen Aufwand bedeuten, ist das Bestreben, Konflikte zu vermeiden, hoch. Die Beschreibung der Konfliktpyramide ist an anderer Stelle bereits ausführlich erfolgt¹⁹ und soll hier nur noch einmal kurz zusammenfassend wiedergegeben werden (Abb. 1).

Das Konfliktpotential beschreibt hierbei – ganz einfach – eine als unrechtmäßig empfundene Situation. Auf der *ersten Ebene* entsteht Konflikt u. a. aus dem Vorteil einer Person oder Partei zum Nachteil einer Anderen, die das Gefühl hat, dies korrigieren zu müssen. Diese Handlungen müssen auf der ersten Ebene nicht unbedingt gewalttätig sein, aber sie können einen eskalierenden Konfliktzyklus in Gang setzen, bei dem jede Aktion eine aggressivere Reaktion hervorruft, die schließlich die Eskalationsstufe erhöht. Eine einfache Lösung ist die Kooperation. Werden die Forderungen auf der *zweiten Ebene* massiver, können diese nur noch durch Regulation gelöst werden. Auf der *dritten Ebene* werden Drohungen ausgesprochen, und es wird damit eine direkte Interaktion zwischen den beiden Konfliktparteien eingegangen. Dabei geht die drohende Partei davon aus, dass die bedrohte Partei das Risiko, durch die Drohung Nachteile zu erleiden, nicht eingehen wird und deshalb ihr Verhalten ändert. Während die Umsetzung von Sanktionen infolge der Drohung am Übergang von der dritten zur vierten Eskalationsebene stattfindet, ist die *vierte Ebene* durch die tatsächliche Anwendung von Gewalt gekennzeichnet. Sie reicht von Handgreiflichkeiten bis hin zu gut koordinierten und langfristig geplanten Kriegen. Mit der vierten Ebene endet die verbale Kommunikation, und physische Gewalt dominiert die folgenden Konfliktebenen. Auf der *fünften Ebene* kommt es zur Auslöschung mindestens einer der Parteien. Obwohl nun eine Partei den Konflikt gewonnen hat, ist es zweifelhaft, ob sie überhaupt noch von dem Konfliktprozess profitieren wird. Auf dieser Eskalationsstufe ist es sehr wahrscheinlich, dass nicht das ursprüngliche Konfliktpotential die Motivation zum Weitermachen ist, sondern die Angst, im Konflikt zu unterliegen. Der Aufwand und die Kosten für beide Konfliktparteien sind auf dieser Stufe erheblich, und im Allgemeinen versuchen die Parteien, sie zu vermeiden.

Auf der anderen Seite der Pyramide sind die fünf Deeskalationsstufen dargestellt, mit denen dem jeweiligen Konfliktpotential begegnet werden kann. Die *erste Ebene* ist auf gegenseitiger Kooperation gegründet. Dies kann durch Handel und Austausch erfolgen, wenn beide Parteien Güter oder Ressourcen haben, die der anderen Partei fehlen. Ebenso kann der Austausch von Innovationen oder neuen Technologien kooperativ stattfinden. Natürlich bergen diese Handlungen auch ein erneutes Konfliktpotential. Auf der *zweiten*

19 Nakoinz et al. 2019.

Ebene können Regulierungen bestehende Eskalationen lösen. Zugangsrechte zu Ressourcen oder Gesetze wären ein klassisches Beispiel, die aber in schriftlosen Gesellschaften schwer zu fassen sind. Strukturierung von Siedlungen (Grenzen, Territorien) oder Gesellschaften (Hierarchisierung) wären Möglichkeiten der Regulation. Eine feste Hierarchie ist ebenso eine Regulierung sozialen Konfliktpotentials wie Grenzen oder Territorien es für räumliche Konflikte darstellen. Auf der *dritten Ebene* wird durch Drohungen der Kommunikationsprozess erheblich gestört und der Dialog, der das eigentliche Problem lösen könnte, verhindert. Es ist nicht einfach, solche Situationen zu überwinden und den Dialog wieder aufzunehmen. Auf dieser Eskalationsstufe kommt es vor allem darauf an, von einseitigen Drohungen, die einfach nur befolgt werden sollen, wegzukommen und zu einem Dialog zwischen den Konfliktparteien zurückzukehren. Für diese Stufe der Eskalation wird in der Regel eine Schlichtung durch eine dritte Partei oder Person benötigt. Es handelt sich hierbei jedoch um eine Ebene, die für die Bronze- und Eisenzeit Nordeuropas kaum nachzuweisen ist. Auf der *vierten Ebene* gibt es nur noch wenige Optionen: Kapitulation oder Rückzug. Die Kapitulation ermöglicht weitere Verhandlungen, allerdings für die unterliegende Konfliktpartei aus einer schwächeren Position heraus. Rückzug oder Migration beenden ebenfalls den Konflikt. Auf der *fünften Ebene* ist keine Deeskalation mehr möglich, weil eine der Konfliktparteien ausgelöscht wurde.

Welche Möglichkeiten der Erfassung von Konflikten und Konfliktregulationen stehen uns nun archäologisch zur Verfügung? In Abb. 1 sind verschiedene Beispiele der materiellen Kultur aufgelistet, die auf Eskalations- und Deeskalationsbestrebungen hinweisen. Handel und der Austausch von Technologien (Anbau, Metall, Textilverarbeitung) weisen auf Kooperation hin, während soziale Ungleichheit und Bevölkerungszunahme Stressfaktoren sind, die in sich Konfliktpotential bergen. Erst wenn die *carrying capacity* erreicht ist und Grenzen gezogen werden, um Besitzansprüche zu verdeutlichen, kommt es zu *interfering demands* (einschränkenden Forderungen) auf der zweiten Ebene, die wiederum nur durch klare Regulationen in Form von Strukturen, Grenzen oder Gesetzen geregelt werden können. Grenzlinien und Territorien wären weiter sichtbare Regulierungen in der Bronze- und Eisenzeit. Offensivwaffen und Befestigungen sind hingegen schon auf der dritten Ebene, der Ebene der Drohungen, einzuordnen. Allein das Tragen und Zurschaustellen von Waffen wäre als unmittelbare Drohung aufzufassen. Denn Waffen dienen nie als vorbeugende Regulierungsmaßnahme, wie gern in Aufrüstungsgesprächen argumentiert wird, sie dienen immer und unmittelbar der Androhung von Gewalt.

Versammlungsplätze als Foren gegenseitigen Austausches auf sozialer und politischer Ebene, die regelmäßig aufgesucht werden, können im Sinne von Befriedung und Verhandlungen auf der dritten Ebene verstanden werden. Sie lassen sich archäologisch in gemeinsamen Festen oder beispielsweise Hortniederlegungen nachweisen. Die vierte Ebene ist archäologisch einfacher zu fassen. Schlachtfelder, Verletzungen und Zerstörungshorizonte in Siedlungen weisen auf Gewalt hin. Migration hingegen wäre eine mögliche Folge von Kapitulation auf der Seite der Deeskalation. Wüst gefallene Siedlungen, Brandhorizonte in befestigten Siedlungen ohne weitere Nachnutzung sind hingegen ein Hinweis auf Auslöschung, wenn sie mit einer hohen Anzahl an Toten einhergehen, wie beispielsweise die norwegische Siedlung Sund oder Massengräber in Böhmen.²⁰

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, für die Südzone des Nordischen Kreises und Polen in der Bronze- und frühen Eisenzeit (2000–500 v. Chr.) die materielle Kultur der Gewalt bzw. Gewaltvermeidung darzulegen sowie Unterschiede und Gemeinsamkeiten darzustellen. Auch wenn anfangs die Waffen im Vordergrund stehen und damit der martialische Teil eines Konflikts in der Deeskalationspyramide, geht es darum, Zeiträume stärkerer und weniger starker Bedrohung bzw. Gewalt aufzuzeigen. Waffen im Grabkontext werden als Zurschaustellung von Gewaltandrohung gesehen (Ebene 3). Einzelfunde in Wallanlagen und Siedlungen mit Brandhorizonten weisen auf tatsächliche Gewaltausübung (Ebene 4) hin. Befestigte Siedlungen dagegen sind als Reaktion auf Drohungen (Ebene 3) zu verstehen. Hortniederlegungen hingegen, vor allem reine Waffendeponierungen, werden als Niederlegung am Ende eines Konflikts gedeutet (Ebene 3), wobei die Bedrohung, die von der Waffe ausgeht, mit der Niederlegung beendet wird. Grenzziehungen bzw. die Markierung von Territorien weisen auf die Regulation von Konflikten (Ebene 2) hin.

20 Harding 2013; Harding et al. 2007; Fyllingen 2005; 2003.

3 Methode

Die Analyse der Waffenhäufigkeiten in den drei Untersuchungsgebieten erfolgt nach der aoristischen Methode.²¹ Die Aoristik ermöglicht es, unterschiedliche Datierungen, Perioden- und Chronologiesysteme zu vereinen und die Verteilung der Funde auf einer einheitlichen Zeitskala darzustellen. Vereinfacht gesagt, wird die Anzahl der Funde durch die Menge der 50-Jahresschritte geteilt, in die sie datieren (Fuzzy-Statistik). Ein Schwert der Periode II (1500–1300 v. Chr.) beispielsweise wird mit dem Wert 0.25 für jede Zeitstufe 1500–1450, 1450–1400, 1400–1350, 1350–1300 v. Chr. eingetragen. So ergänzen sich genaue und ungenauere Datierungen einer Fundkategorie und ermöglichen es, die unterschiedlichen Datierungsspannen verschiedener Chronologiesysteme auf einer einheitlichen Zeitskala abzubilden. Dies hat den Vorteil, dass die daraus errechneten Kurven mit anderen Daten wie ¹⁴C-Datierungen oder Pollendaten verglichen werden können. Die chronologische Einordnung richtet sich dabei nach den jeweiligen regionalen Chronologiesystemen.²² Es wurde eine Aufteilung nach 50-Jahresschritten vorgenommen, die zwar für das Periodensystem Nordeuropas zu fein, für die eisenzeitlichen Chronologien jedoch notwendig ist. Entsprechend zeichnen sich in den errechneten Diagrammen Veränderungen im älteren Bereich sehr stufenhaft in 200-Jahresschritten ab, während die Kurven in der Eisenzeit etwas differenzierter verlaufen. Dies gilt es beim Lesen der Diagramme zu berücksichtigen.

Für einige Diagramme wurde aufgrund der unterschiedlich hohen Fundzahlen eine Z-Transformation gerechnet, um die Veränderungen zwischen den Artefaktgruppen besser zu verdeutlichen. Die Z-Transformation oder Z-Standardisierung setzt unterschiedliche Häufigkeiten verschiedener Artefaktgruppen auf eine einheitliche Skala. Sie berechnet sich aus dem Mittelwert und der Standardabweichung einer Artefaktgruppe. Der Mittelwert liegt bei null und die Streuung reicht von Werten im Minus- bis Plusbereich.

4 Untersuchungsgebiet und Datengrundlage

Das Untersuchungsgebiet umfasst die deutschen Bundesländer Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern sowie das heutige Polen. Geographisch ist dies zum einen mit der nordeuropäischen Seenplatte gleichzusetzen, zusätzlich wurde das gesamte polnische Gebiet erfasst, das zum anderen die Mittelgebirgszone bis zum Rande des Karpatenbeckens miteinschließt. Die Datenbasis beruht auf der für das Projekt D3 „Die Bronzezeit in Nordmitteleuropa: Skalen der Transformation“ des SFB 1266 erstellten Datenerfassung dieser Regionen. Für Schleswig-Holstein bilden die Bände von Ekkehard Aner und Karl Kersten die Grundlage für die ältere Bronzezeit.²³ Der Katalog von Jens-Peter Schmidt wurde für die Datenerfassung der jüngeren Bronzezeit genutzt.²⁴ Für die Schwerter wurde zusätzlich die Arbeit von Jan-Heinrich Bunnefeld herangezogen.²⁵ Für Mecklenburg-Vorpommern beruht die Datenbasis auf den Arbeiten von Hermanfrid Schubart und Hans-Jürgen Hundt²⁶ sowie einer Aufnahme aus den Fundberichten der Jahrbücher der Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern. Für Polen wurden die Bände der Prähistorischen Bronzefunde (PBF) für Lanzen und Pfeilspitzen aufgenommen.²⁷ Für die Schwerter standen die Arbeiten von Jerzy Fogel, Wojciech Blajer, Michał Bugaj, Harry Wüstemann sowie eine Online-Datenbank für Schwerter (ChC) zur Verfügung.²⁸

21 Siehe auch Kneisel et al. 2019, 1609; Ratcliffe 2000.

22 Kneisel 2021; 2013; Gedl 2014; Rassmann 2004; Schmidt 1993.

23 Aner et al. 2017; 2011; 2005; Aner/Kersten 1993; 1991; 1979; 1978.

24 Schmidt 1993.

25 Bunnefeld 2016.

26 Hundt 1997; Schubart 1972.

27 Gedl 2014; 2009.

28 Bugaj 2005; Wüstemann 2004; Blajer 2001; Fogel 1988; chc.sbg.ac.at/schwerter/map.php [28.07.2023].

5 Materielle Kultur der Eskalation und Deeskalation

5.1 Waffenfunde

Waffen in Gräbern und Horten werden häufig als Gradmesser für Gewaltpotential und das Vorhandensein von Krieg und Konflikten verwendet. Vor allem für das Schwert gibt es keine andere Verwendung als für den Kampf, sei es spielerisch oder im Krieg. Die bloße Zurschaustellung als Prestigeobjekt oder Symbol einer bestimmten Machtfunktion ist beim Schwert immer auch mit der Androhung und Möglichkeit der Gewaltanwendung verbunden. Anders ist dies bei Dolchen, Lanzen oder Pfeilspitzen, die durchaus auch bei der Jagd Verwendung finden können. Zwar ist der symbolische Charakter gerade des Schwertes und des Niederlegungsortes nicht zu unterschätzen,²⁹ auch mag dieser sich in verschiedenen Zeiten gewandelt haben,³⁰ doch soll an dieser Stelle das Gewaltpotential des Schwertes im Vordergrund stehen.

Waffen können unterschiedlich interpretiert werden. Ihre Beigabe im Grab kann den Status des Verstorbenen und seine Funktion in der damaligen Gesellschaft anzeigen. Die Beigabe ist dabei abhängig von der jeweiligen Bestattungssitte und Bestattungsform. Waffen in Horten können gemeinsame Niederlegungen am Ende eines Konfliktes widerspiegeln, die eine Entsorgung der „Kriegsbeute“ oder eine Entfernung der Waffen aus der Gemeinschaft darstellen. Andere Interpretationen, z. B. als rituelle Niederlegung, wie sie manche Autoren für Flussfunde vorschlagen, sind zwar ebenfalls möglich,³¹ doch auch sie beenden die vom Schwert ausgehende Gewaltandrohung. Einzelne Waffenfunde oder Kombinationen mit anderen Objekten am Ende der Bronzezeit im skandinavischen Raum werden auch als Jenseitsausstattung gedeutet, da die Urnen meist nur wenige Beigaben enthalten.³² Reine Waffenhorte, wie sie u. a. für die frühe Eisenzeit mit Lanzen belegt sind³³ oder für die Jungbronzezeit mit Schwertern³⁴, sprechen dagegen für eine gleichzeitige Niederlegung von Waffen mehrerer Personen. Dies kann möglicherweise als frühes „Kriegsbeuteopfer“ im Sinne von Hjortspring (Dänemark) oder Thorsberg (Schleswig-Holstein) gedeutet werden.³⁵ Doch ist nicht klar, ob die Funde der Verlierer- oder der Siegerpartei gehörten oder ob sie nur symbolischen Charakter hatten, d. h. ob es tatsächlich zu einem Kampf kam oder die Deponierung nur als Verhandlungsergebnis erfolgte. Dies bezieht alle vier Ebenen der Deeskalationspyramide mit ein, wird aber vermutlich eher für die Ebenen 3 und 4 zutreffen. Daher werden Deponierungen allgemein als Niederlegung am Ende eines Konflikts gedeutet.

5.1.1 Schwerter

Ein Vergleich der Schwerter in den drei Regionen zeigt eine sehr unregelmäßige Verteilung (Abb. 2). Während Schwerter in Schleswig-Holstein vor allem in der älteren Bronzezeit (1700–1100 v. Chr.) und selten in der jüngeren Bronzezeit (1100–500 v. Chr.) vorkommen, treten sie in Polen erst mit dem Beginn der Lausitzer Gruppen häufiger auf und erreichen dort einen Höchstwert am Ende der Urnenfelderzeit mit der Stufe Ha B2/3 (ab 950 v. Chr.). Auch die Verteilung nach Befundgattung ist in den drei Regionen sehr unterschiedlich (Abb. 3). In Schleswig-Holstein stammt die Mehrzahl der Schwerter aus Grabkontexten. Auch in der jüngeren Bronzezeit gibt es nur eine geringe Anzahl an Hortfunden: 19 Funde aus Horten stehen über 460 Grabfunden gegenüber. In Mecklenburg-Vorpommern stammen Schwerter in der älteren Bronzezeit ebenfalls vornehmlich aus Grabkontexten, auch wenn die Masse der Funde, anders als in Schleswig-Holstein, nicht mit Periode II (1500–1300 v. Chr.), sondern erst mit Periode III (1300–1100 v. Chr.) einsetzt – ein zeitlicher Versatz, der grundsätzlich im Fundmaterial zwischen Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern zu beobachten ist.³⁶ Anders als in Schleswig-Holstein kommen viele Schwertfunde der jüngeren Bronzezeit in

29 Fontijn et al. 2013.

30 Wittenborn 2014; Bergerbrant 2013; Bunnefeld 2012; Ilon 2012; Stockhammer 2004; Kristiansen 1984.

31 Bradley 2013; Brück/Fontijn 2013, 198–199; Huth 2012.

32 Kristiansen 1974, 26.

33 Bemmann 1998; Kaul 1988; Schoknecht 1973; Petersen 1929, 59–60.

34 Blajer 2001; Schmidt 1993, 23.

35 Kneisel 2012a, 301; Carnap-Bornheim 2009.

36 Schaefer-Di Maida/Kneisel i. Vorb.

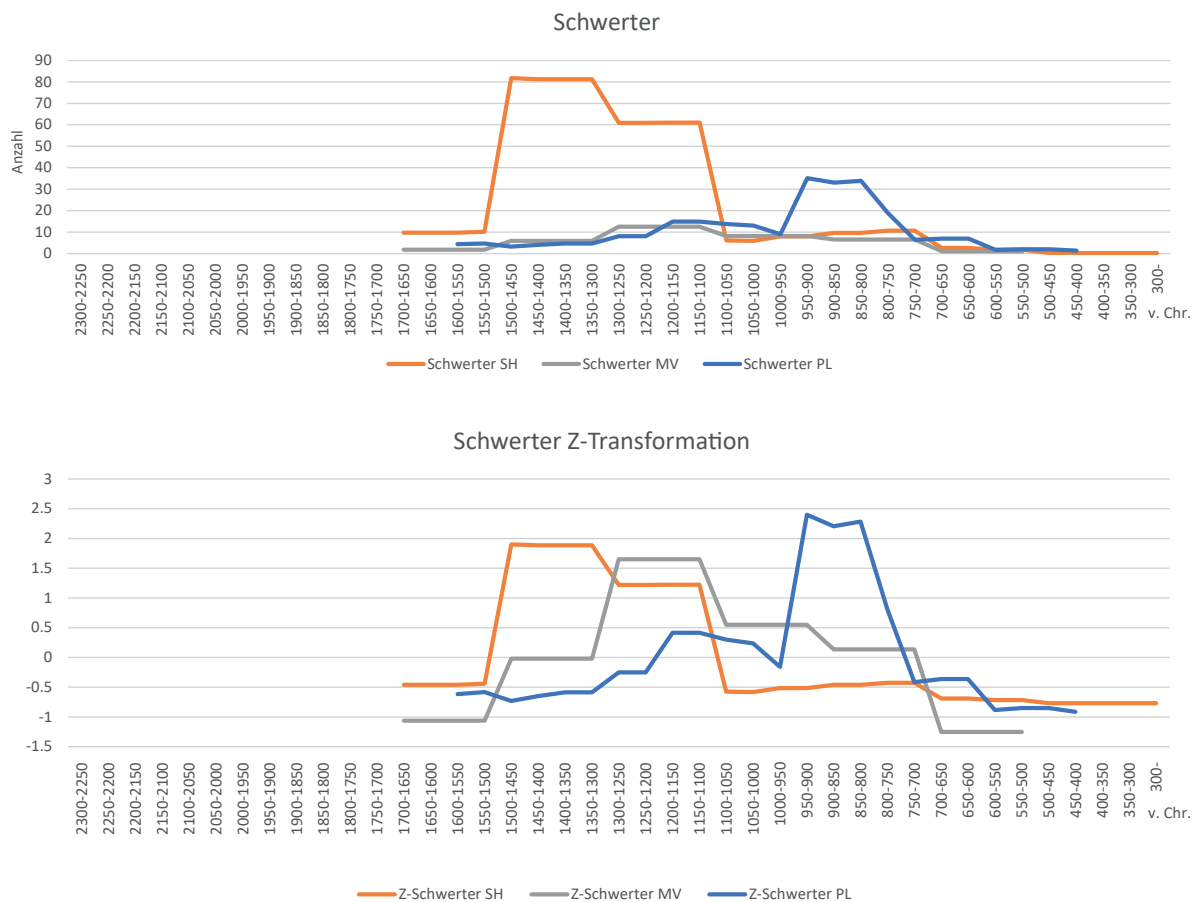


Abb. 2. Die aoristische Verteilung der Schwerterfunde, getrennt nach Regionen auf der Zeitskala. Oben absolute Werte, unten Z-Transformation der Werte zur Nivellierung der unterschiedlich hohen Fundzahlen.

Mecklenburg-Vorpommern aus Deponierungen. Nochmal anders verhält sich die Verteilung der Schwerter in Polen. Hier dominieren die Deponierungen und Einzelfunde von Schwertern, besonders in der Periode V (950–730 v. Chr.). Die Argumentation, dass in Polen ja auch die Mittelgebirgszone und damit eine geographisch und kulturell andere Region mit einbezogen wird und sich daraus ein verändertes Verteilungsmuster ergibt, greift nicht, denn Wojciech Blajer konnte nachweisen, dass die Mehrheit der Funde der Periode V aus Pommern und Westpommern, also von der nordeuropäischen Seenplatte stammt.³⁷

Für Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern zeichnet sich damit ein Wechsel in der Befundkategorie von der älteren zur jüngeren Bronzezeit ab, indem Schwerter vom Grab in den Deponierungskontext gelangen, womit sich ein deutlicher Bedeutungswandel abzeichnet. In Polen dominiert hingegen der Deponierungskontext (die Einzelfunde könnten dabei vermutlich auch als Einstückdeponierungen gedeutet werden).

5.1.2 Lanzen

Die Auswertung der Lanzenspitzen (Abb. 4) zeigt sehr unterschiedliche Häufigkeiten in den drei untersuchten Gebieten. Während aus Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern fast ausschließlich bronzene Lanzenspitzen bekannt sind,³⁸ ist das Materialspektrum in Polen weiter gefasst und reicht von

³⁷ Blajer 2001, 130 Karte 40.

³⁸ Im Material liegen zahlreiche Einzelfunde undatierter Lanzenspitzen aus der Stein-, Bronze- und Eisenzeit vor, darunter auch eine Reihe Flintlanzenspitzen, wie sie in den Ortsakten des Archäologischen Landesamtes Schleswig-Holstein geführt

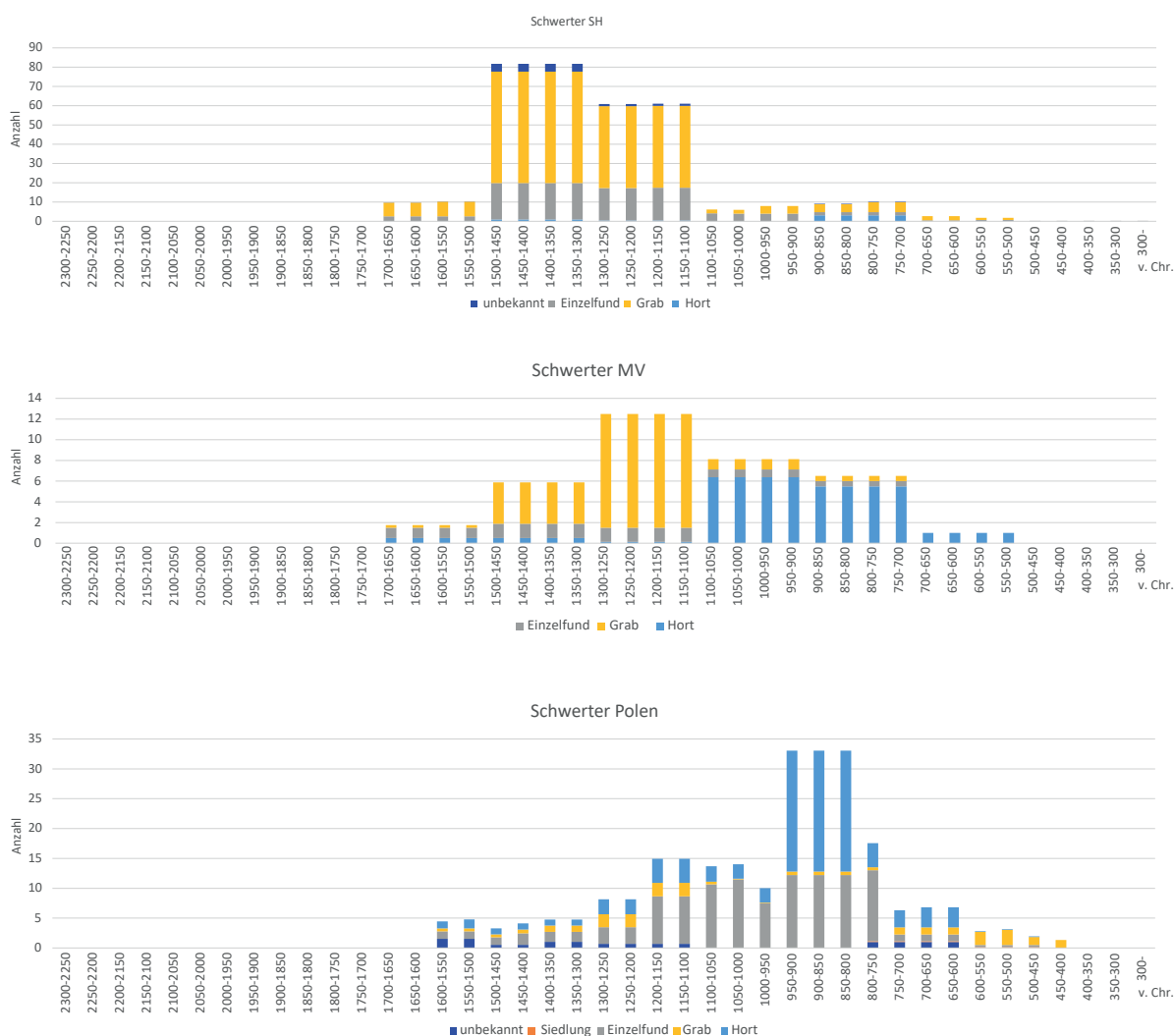


Abb. 3. Die aoristische Verteilung der Schwertfunde, getrennt nach Fundkontexten und Regionen.

Bronze, Eisen bis hin zu Knochen- und Geweihspitzen. Letztere stammen häufig aus Siedlungskontexten.³⁹ Lanzen spitzen kommen in Polen generell in größeren Mengen erst ab der Mittelbronzezeit mit dem Erstarken der Lausitzer Gruppen vor. In Schleswig-Holstein sind sie dagegen fast ausschließlich auf die ältere Bronzezeit beschränkt. Aus Mecklenburg-Vorpommern stammen vergleichsweise wenige Funde, die vor allem in die Periode III (1300–1100 v. Chr.) datieren und damit wiederum zeitversetzt zu Schleswig-Holstein sind. Einen leichten Anstieg in Mecklenburg-Vorpommern gibt es in der Periode V (900–700 v. Chr.) bis zum Beginn der Stufe Ha C (730–620 v. Chr.).

Schwert und Lanze gehören in Schleswig-Holstein und Dänemark zu einem festen Ausstattungsmuster der Gräber der älteren Bronzezeit.⁴⁰ Zwar kennen wir mehr Schwert- als Lanzenfunde, doch sind Lanzen in der Regel mit Schwertern vergesellschaftet. In Deponierungen sind sie dagegen selten anzutreffen. Den 23 bekannten Deponierungen stehen 61 Einzelfunde und 107 Funde aus Gräbern gegenüber, von denen 50 auch ein Schwert oder einen Dolch enthalten. Louise Felding konnte in ihrer

werden. Es kann sich dabei aber auch um Alt funde von Flintdolchen handeln. Diese 32 undatierten Funde aus Flint und Bronze werden in der folgenden Auswertung nicht berücksichtigt.

39 Gedl 2009.

40 Felding 2022.

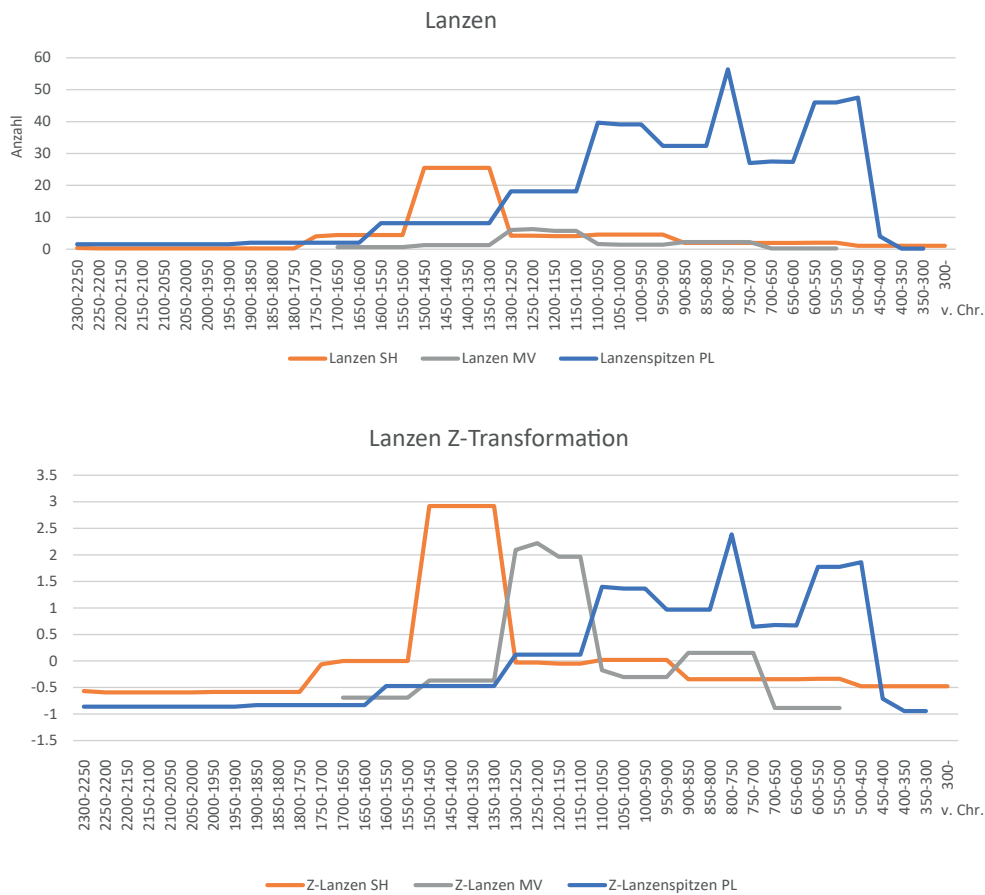


Abb. 4. Die aoristische Verteilung der Lanzenfunde, getrennt nach Regionen auf der Zeitskala. Oben absolute Werte, unten Z-Transformation der Werte zur Nivellierung der unterschiedlich hohen Fundzahlen.

Netzwerkanalyse verdeutlichen, wie eng diese beiden Kategorien (Schwert und Lanze) in der älteren nordischen Bronzezeit miteinander verknüpft sind.⁴¹ Auch in Mecklenburg-Vorpommern überwiegen am Ende der älteren Bronzezeit die Grabfunde, in der jüngeren Bronzezeit dagegen die Hortfunde. Zwei Funde stammen aus dem Tollensetal.⁴² Damit zeigt sich in der Südzone des Nordischen Kreises mit dem Übergang zur jüngeren Bronzezeit (um 1100 v. Chr.) ein klarer Wechsel im Fundkontext dieser Waffenkategorie.

Für Polen zeigt sich eine gänzlich andere Verteilung (Abb. 5). Lanzenspitzen kommen etwa gleich häufig in Gräbern (167), Deponierungen (160) und als Einzelfunde (134) vor. Auch aus Siedlungen sind 114 Stück bekannt, davon 73 aus befestigten Siedlungen. In Abb. 5 ist eine Zunahme der Siedlungsfunde ab der Eisenzeit (Stufe Ha C, 730–620 v. Chr.) zu beobachten, was vor allem auf die Funde aus den befestigten Siedlungen zurückzuführen ist. Fundplätze wie Biskupin oder Smuszewo weisen eine Vielzahl von Lanzenspitzen auf.⁴³ Auch die Grabfunde nehmen am Ende der frühen Eisenzeit in Polen zu. Während der jüngeren Bronzezeit dominieren in Polen vor allem Hort- und Einzelfunde. In der räumlichen Verteilung unterscheiden sie sich ebenfalls. Die Mehrheit der Lanzenfunde liegt zwischen Oder und Warthe oder östlich der Weichsel. Sie überlappen sich nur in der Periode V (900–700 v. Chr.) mit den Schwertfunden

41 Felding 2022, 20 Fig. 5c.

42 Terberger et al. 2014.

43 Gedl 2009.

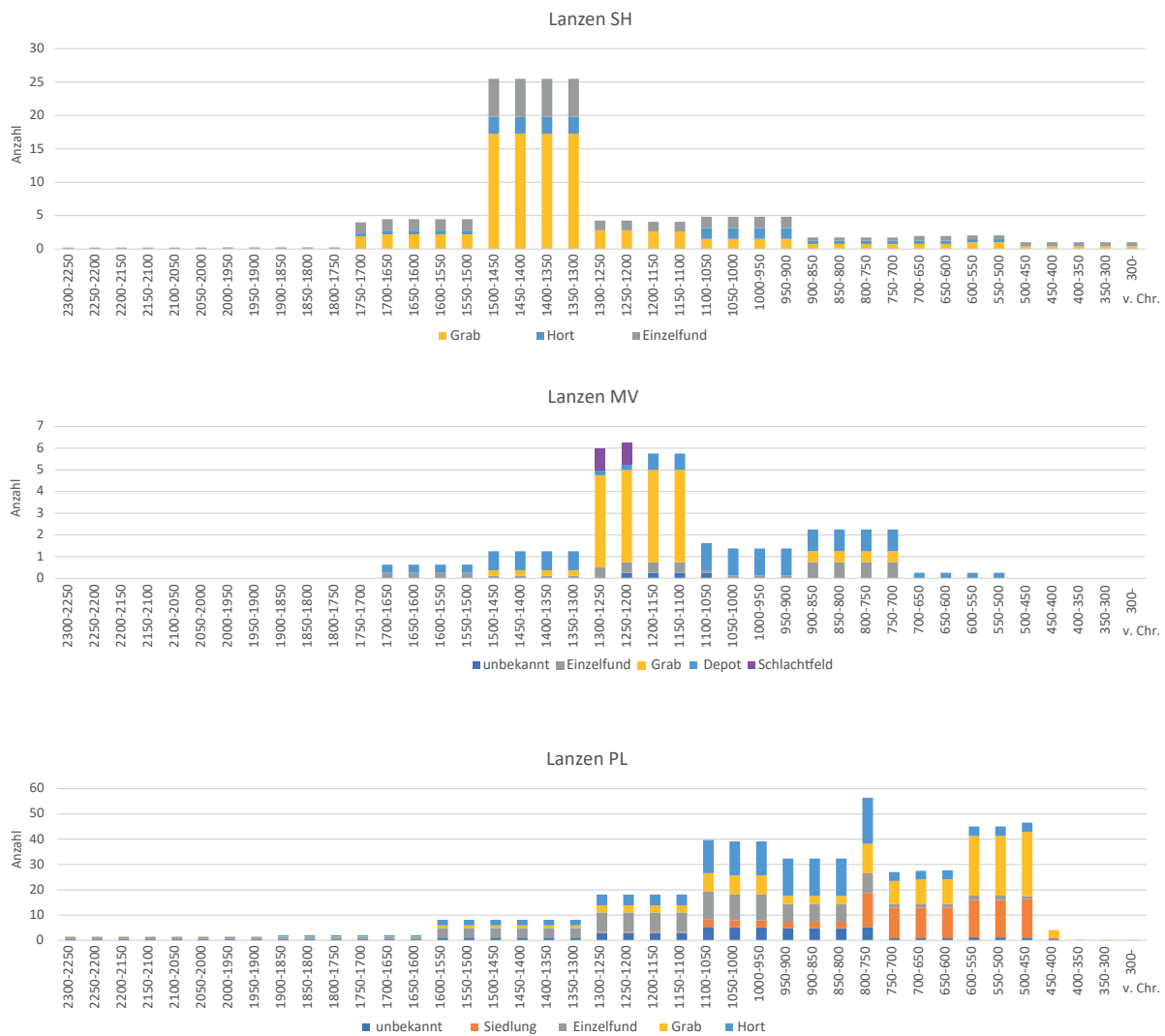


Abb. 5. Die aoristische Verteilung der Lanzenfunde, getrennt nach Fundkontexten und Regionen.

in der pommerschen Region.⁴⁴ Lanzen finden sich somit weitgehend in Gebieten, aus denen wir auch befestigte Siedlungen kennen.⁴⁵

5.1.3 Pfeilspitzen

Fundsammlungen von Pfeilspitzen liegen auch für Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern und Polen vor (Abb. 6). Sie umfassen Flint-, Knochen-, Geweih-, Bronze- und Eisenpfeilspitzen für Polen sowie Flint- und Bronzefunde für die anderen beiden Regionen. Die flachen Kurven im End- und Spätneolithikum Schleswig-Holsteins und Mecklenburg-Vorpommerns rühren von ungenauen Datierungen her, während in Polen zu diesem Zeitpunkt bereits frühbronzezeitliche (2200–1600 v. Chr.) Funde vorliegen, besonders vom Fundplatz Bruszczewo.⁴⁶ Nicht erfasst wurden die neolithischen Funde in Schleswig-Holstein. Die große Anzahl der Funde in Polen gegenüber den beiden Regionen Norddeutschlands liegt nicht nur an der

44 Blajer 2001, 140 Karte 46.

45 Blajer 2001, 134–144 Karten 46–48.

46 Kneisel/Jaeger im Druck, Abb. 9; Teska 2016.

Publikation des einschlägigen PBF-Bandes:⁴⁷ Die intensive Beschäftigung mit den Lausitzer Gruppen seit Józef Kostrzewski sowie die hohe Anzahl befestigter Siedlungen und Gräberfelder führen forschungsgeschichtlich zu einem höheren Fundanfall als in den anderen Regionen. In Mecklenburg-Vorpommern fehlen systematische Grabungen zu befestigten Siedlungen.⁴⁸ Andererseits sind die Nachweise von Pfeilspitzen in den Gräbern der Bronzezeit Norddeutschlands grundsätzlich gering. Auch wenn noch unpublizierte Funde in den Museen schlummern mögen, ist vermutlich nicht mit großen Veränderungen in der zeitlichen Verteilung der Pfeilspitzen in Norddeutschland zu rechnen. Anders sieht es bei den Detektorfunden aus, wie das Beispiel des Tollensetals zeigt.⁴⁹ So können systematische Begehungen von Schlachtfeldern zu einer erheblichen Erweiterung des Fundmaterials führen, zumindestens im Hinblick auf die Metallartefakte.⁵⁰

Alle drei Häufigkeitskurven der Pfeilspitzen weisen in der älteren Bronzezeit einen ähnlichen Verlauf auf. Dies verwundert, da ansonsten Mecklenburg-Vorpommern immer zeitversetzt auf Schleswig-Holstein in den Fundhäufigkeiten folgt.⁵¹ Doch steigt diesmal die Kurve für Schleswig-Holstein erst in der Periode III (1300–1100 v. Chr.) deutlich an. Die Mehrheit der Pfeilspitzen ist aus der Jungbronzezeit Polens ab der Periode V (950–730 v. Chr.) überliefert. In Schleswig-Holstein stammt der Hauptteil der Funde aus der älteren Bronzezeit (1750–1100 v. Chr.), vor allem der Periode III (1300–1100 v. Chr.). Der Höchstwert in der Periode V (900–700 v. Chr.) stammt von einem gut datierten Gräberfeld bei Gesthacht. Dort wurden in zwei Gräbern insgesamt acht Bronze- und eine Flintpfeilspitze gefunden.⁵² In Mecklenburg-Vorpommern steht der deutliche Anstieg zwischen 1300 und 1200 v. Chr. im Zusammenhang mit den Funden aus der Umgebung des Schlachtfeldes im Tollensetal, die in den letzten Jahren u. a. durch systematische Detektorbegehungen gefunden wurden.⁵³ Ohne das Knochenmaterial vom Schlachtfeld wären es Einzelfunde, die in diesem Zeitabschnitt in geringer Zahl auch in Schleswig-Holstein auftreten. Der Vergleich zwischen den drei Regionen belegt deutlich zeitliche Unterschiede ab der jüngeren Bronzezeit (ab 1100 v. Chr.). In Polen häufen sich die Pfeilspitzen in der Spätbronzezeit (ab Periode V, 950–730 v. Chr.) und vor allem der frühen Eisenzeit (730–450 v. Chr.), während in Norddeutschland Pfeilspitzen in der älteren Bronzezeit (1500–1100 v. Chr.) mit Schwerpunkt in der Periode III (1300–1100 v. Chr.) vorkommen.

Nach Schmidt sind aus jungbronzezeitlichen Kontexten in Schleswig-Holstein nur 13 Pfeilspitzen überliefert.⁵⁴ In Schleswig-Holstein handelt es sich mit überwiegender Mehrheit (79 %) um Flintpfeilspitzen, die aus Grabkontexten stammen, häufig mit mehreren Stücken. Nur wenige Siedlungsfunde, meist aus dem Neolithikum, enthalten Pfeilspitzen, die jüngsten Funde sind zwei Flintpfeilspitzen aus Flintbek aus einem Hauskontext.⁵⁵ Eine große Zahl an Einzelfunden verteilt sich über den gesamten Zeitabschnitt in Schleswig-Holstein. Dies sind Einzelfunde, für die keine genaueren Datierungen vorliegen. Auch in Mecklenburg-Vorpommern stammt die Mehrheit der Pfeilspitzen aus Gräbern (Abb. 7), eine Ausnahme bilden die Funde aus dem Tollensetal. In Polen ist die Zahl der Pfeilspitzen aus Gräbern in der frühen und späten Bronzezeit ähnlich hoch, vergleichbar mit den beiden norddeutschen Regionen. Aber bereits aus der Frühbronzezeit kennen wir Pfeilspitzen aus befestigten Siedlungen wie Bruszczewo oder Nowa Cerekwia.⁵⁶ Das Gros der Pfeilspitzen kommt ab der Hallstattzeit aus befestigten Siedlungen. In Polen und Mecklenburg-Vorpommern sind Funde in Deponierungen oder Einzelfunde eher selten.

47 Gedl 2014.

48 Dräger 2011.

49 Jantzen et al. 2011.

50 Terberger et al. 2014.

51 Schaefer-Di Maida/Kneisel i. Vorb.

52 Schmidt 1993, Kat.-Nr. 27.

53 Terberger et al. 2014.

54 Schmidt 1993.

55 Aner et al. 2005, 47 Kat.-Nr. 9597.

56 Teska 2016; Gedl 2014.

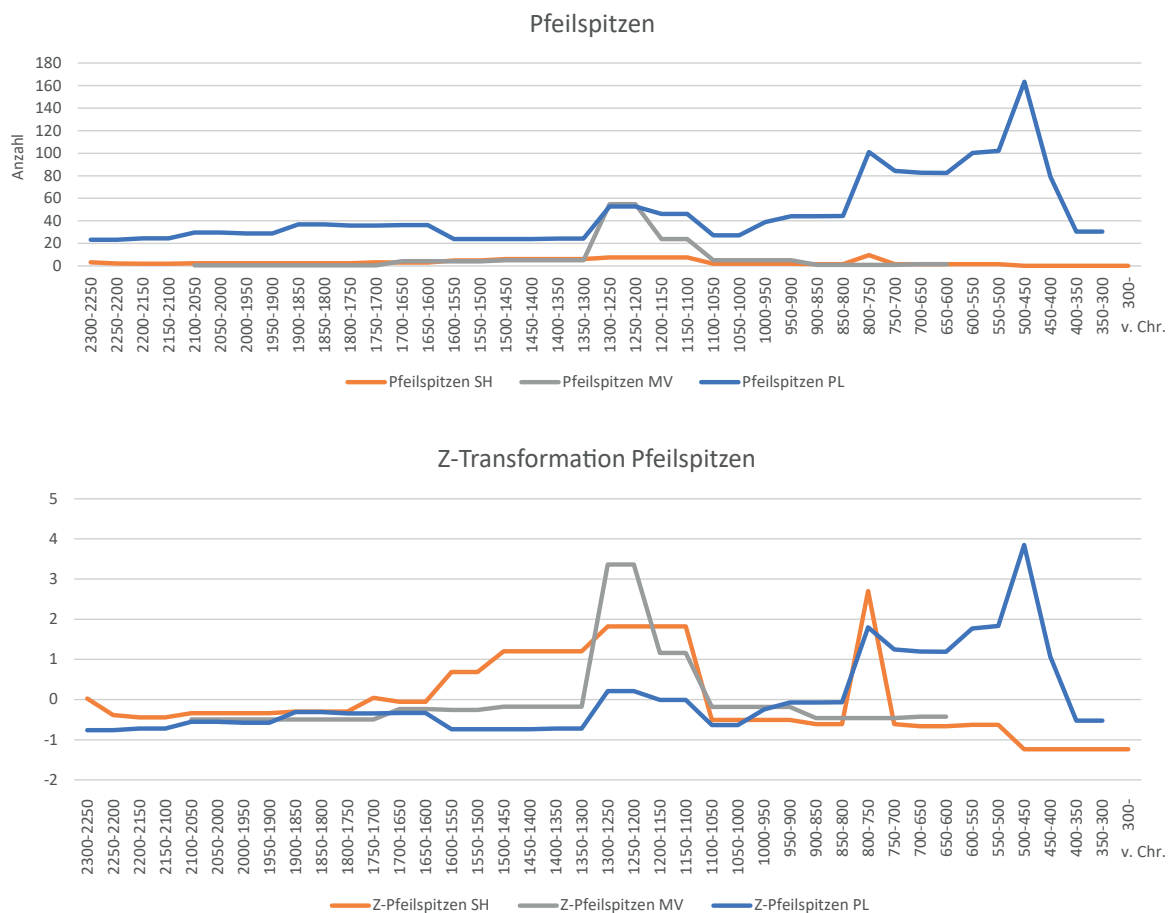


Abb. 6. Die aoristische Verteilung der Pfeilspitzenfunde, getrennt nach Regionen auf der Zeitskala. Oben absolute Werte, unten Z-Transformation der Werte zur Nivellierung der unterschiedlich hohen Fundzahlen.

5.1.4 Bildliche Darstellung von Waffen

Bildliche Quellen von Waffen sind im Arbeitsgebiet selten und stammen eher aus der Eisenzeit als aus der Bronzezeit.⁵⁷ Generell sind in Nordeuropa bronzezeitliche Waffendarstellungen von den Felsbildern Skandinaviens in großer Anzahl überliefert.⁵⁸ Die wenigen eisenzeitlichen Darstellungen zeigen Krieger mit Lanzen und rechteckigen Schilden zu Pferd, während in der Bronzezeit neben Lanzen und Rundschilden Äxte und Schwerter zu den Waffen gehören.⁵⁹ Im Arbeitsgebiet sind zwei sich gegenüberstehende Krieger mit Lanze und Rundschild vom Horn von Wismar (Mecklenburg-Vorpommern) überliefert, die durch eine kleine Schiffsdarstellung getrennt sind.⁶⁰ In Mitteleuropa sind ab der Stufe Ha C vor allem aus Polen, Bayern und Ungarn bildliche Darstellungen, meist auf Keramik, bekannt.⁶¹ Ab dem Ende der Stufe Ha C entwickelt sich eine neue Urnenform in Polen entlang der Danziger Bucht bis zur Warthe, die sogenannten Gesichturnen. Neben den anthropomorphen Merkmalen wie Gesichtern, Kopfbedeckungen und Armen finden sich auf einem Teil der Urnen Ritzzeichnungen von Schmuck, Waffen und Tieren.⁶²

57 Kaul 1998; Gediga 1970; Glob 1968.

58 U. a. Horn 2023, 63 Abb. 3. Vereinzelt auch auf Rasiermessern (u. a. Kaul 1998).

59 Horn 2023, 64 Abb. 4; Janson et al. 1989, 17; 108.

60 Jöns 2004, 165 Abb. 4.

61 Gleirscher 2009; Huth 2003; Reichenberger 2000; Gediga 1970.

62 Kneisel 2012a.

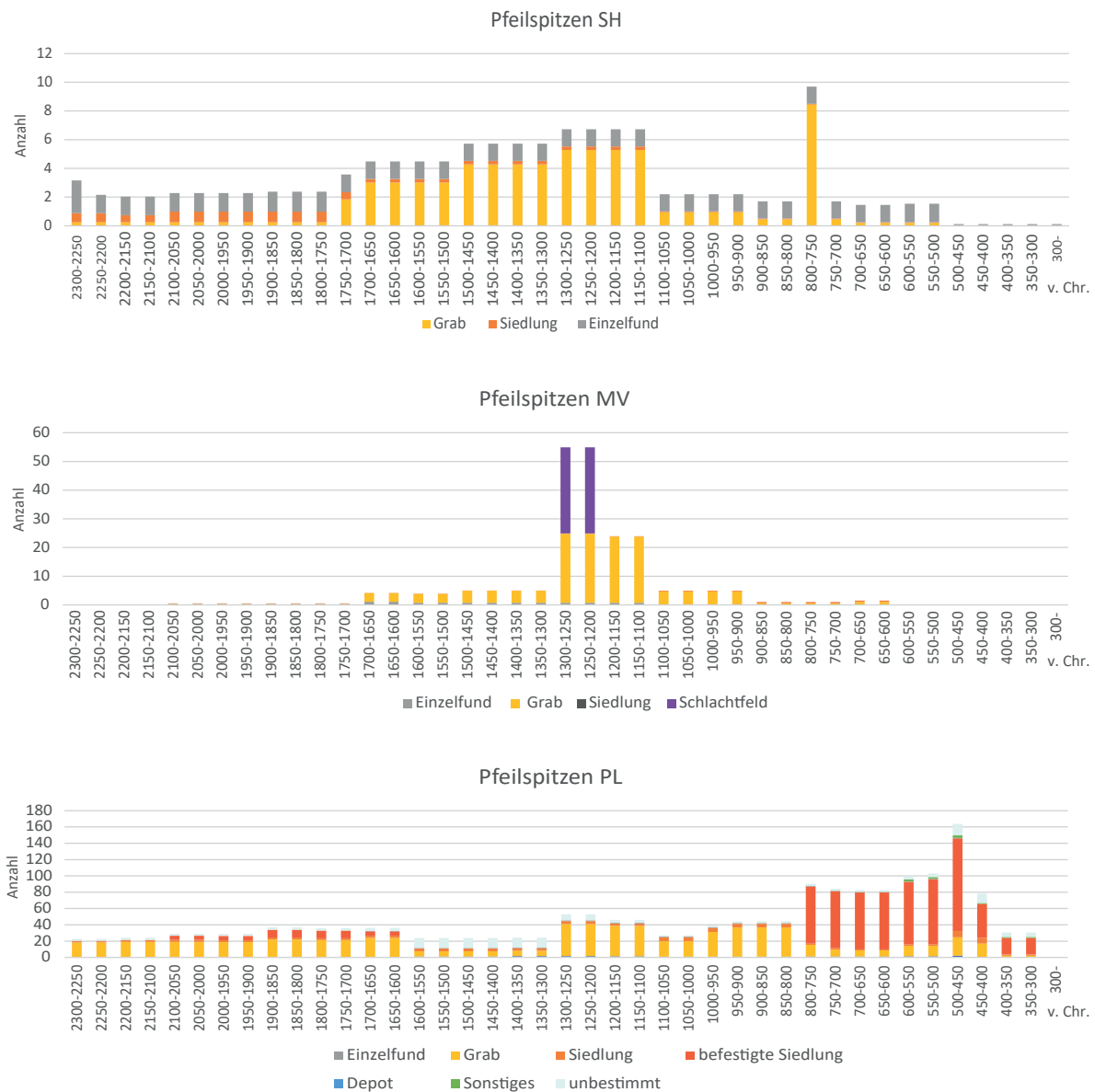


Abb. 7. Die aoristische Verteilung der Funde von Pfeilspitzen, getrennt nach Fundkontexten und Regionen.

Zirka 80 Urnen weisen Darstellungen von sowohl Offensiv- als auch Defensivwaffen auf. Dazu gehören Angriffswaffen wie Lanzen, Pfeile und Schwerter sowie Schutzwaffen wie Helme und Schilde.⁶³ Davon sind etwa 60 Speerdarstellungen und zwei Schwerter überliefert.⁶⁴ Speere⁶⁵ treten immer paarig auf und werden an der rechten Seite der Urne dargestellt, sie sind mitunter mit einer Hand verbunden, die zum „Körper“ der Gesichtsurne gehört. Sie kommen häufig zusammen mit Schilddarstellungen und einer konischen Helmform als Deckel vor.⁶⁶ Anthropologisch sind, soweit Bestimmungen vorliegen, Männer im adulten bis maturen Alter in den Urnen bestattet. Auffällig ist, dass diese als „Krieger“ ausgestattet

63 Kneisel 2016; 2003.

64 Kneisel 2012a, 312 Anm. 323.

65 Die Schlaufen auf einigen Urnen, u. a. aus Witosław, zeigen, dass die Waffen als Wurfgeschosse und nicht als Stoßlanzen genutzt wurden; der Begriff „Speer“ beschreibt das Wurfgeschoss (Kneisel 2012a, 295).

66 Kneisel 2012b.

Urnen nicht in großen Steinkisten zusammen mit allen Alterstufen, Frauen und „Nichtkriegern“ vorkommen, sondern abseits dieser nur mit ihresgleichen bestattet sind.⁶⁷

Auch aus dem Lausitzer Raum sind vereinzelt Darstellungen auf Urnen überliefert. Eine Darstellung einer Lanze bzw. eines Speeres tritt im Zusammenhang mit einer Jagdszene auf der Urne von Biernatka (Olszanowo) auf.⁶⁸ Aus Łazy, Powiat Wołów ist eine Jagdszene mit der Ritzzeichnung eines Bogenschützen überliefert. Allerdings ist nicht zu erkennen, ob die anderen berittenen Jagdteilnehmer Lanzen oder Zügel in ihren Händen halten.⁶⁹

Von Wagenfahrten und den selteneren Jagdszenen abgesehen, fehlen andere szenische Darstellungen. Vielmehr gehören Ritzzeichnungen von Waffen und plastische Elemente wie Deckel in Helmform und Schilde in der Pommerschen Kultur der frühen Eisenzeit zu männlichen erwachsenen Individuen,⁷⁰ die möglicherweise bei der Ausübung von Gewalt verstarben. Auffällig ist die Dominanz der Speer- oder Lanzenpiktogramme und die Seltenheit der Schwertdarstellungen, eine Beobachtung, die sich allerdings mit den Fundhäufigkeiten in dieser Region deckt (siehe Abb. 4 und Abb. 5). Die Abbildungen der Jagdszenen ähneln denen aus Süddeutschland und Ungarn, die Kriegerdarstellungen lassen sich dagegen mit den etwas jüngeren Abbildungen aus der Situlenkunst vergleichen.⁷¹ Die Ausstattung mit Schild, zwei Lanzen und Helm scheint die zeitgemäße Ausstattung der „Krieger“ sowohl im Grab als auch auf Bildträgern zwischen Adria und Ostsee zu sein.⁷² Aus Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein fehlen bisher Nachweise von Waffendarstellungen.

5.2 Schutzwaffen

Schutzwaffen, zu denen Brustpanzer, Beinschienen, Helme und Schilde zählen, finden sich im Untersuchungsgebiet nur ausnahmsweise. Brustpanzer und Beinschienen fehlen gänzlich, aus Sehlisdorf (Mecklenburg-Vorpommern) ist ein Glockenhelm aus Bronze überliefert, aus Polen stammen zwei Bronzehelme: Ein kegelförmiger Helm aus Biecz und ein Kappenhelm aus Szczecin-Zdroje, beide ebenfalls aus Mooren oder Fließgewässern.⁷³ Eine Datierung der Helme in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts v. Chr. (Ha B1–B3) wird angenommen.⁷⁴

Zwei Schilde aus Herzsprung (nördliches Brandenburg) stammen aus einem Depot und datieren in das 8. Jahrhundert v. Chr.⁷⁵ Ein weiterer Schild stammt aus Ognica (Polen) aus einem Fluss und datiert in die frühe Spätbronzezeit, also das 13./12. Jahrhundert v. Chr.⁷⁶ Zu einem ähnlichen Typ gehört der Schildfund aus Schiphorst (Schleswig-Holstein), vermutlich ebenfalls aus einem Fluss oder Moor geborgen. Der Fund datiert nach Schmidt jedoch jünger, in die Stufe Ha B3 (950–800 v. Chr.).⁷⁷

Die eher selten überlieferten Schutzwaffen im Arbeitsgebiet sind meist Importstücke aus dem Süden. Sie sind Einzelfunde und stammen aus Niederlegungen in Gewässern und Mooren. Es ist jedoch anzunehmen, dass es eine Vielzahl organischer Schutzwaffen aus Holz oder Leder gab, die heute nicht mehr erhalten sind. Dies belegen zum einen das ins 4. Jahrhundert v. Chr. datierende Waffenopferdepot von Hjortspring (Dänemark) mit hölzernen Schilden und Schildbuckeln oder der ebenfalls aus dieser Zeit

67 Kneisel 2018, 186 Abb. 3; Kneisel 2012a, 341 Tab. 16.

68 Kneisel 2012a, 325 Abb. 178; 179 PL 178.

69 Gediga 1970, 109 Abb. 33.

70 Soweit anthropologische Bestimmungen vorhanden sind, liegt eine Übereinstimmung zwischen Waffendarstellung auf der Urne und männlicher Bestattung in der Urne vor (Kneisel 2016, 186–187 Fig. 3–4; Kneisel 2012a, 341 Tab. 16).

71 Frey 1969; Lucke et al. 1962.

72 Kneisel 2012a, 312; Egg 1999.

73 Uckelmann 2012, 193 Tab. 10.

74 Albrecht 1991.

75 Uckelmann 2005.

76 Uckelmann 2012, 25.

77 Uckelmann 2012, 24; Schmidt 1993, 35.

stammende Schild von Enderby (England)⁷⁸, zum anderen die Ritzzeichnungen und plastischen Darstellungen von Schilden und Helmen im Kontext der Gesichtsurnen.⁷⁹

Schutzwaffen weisen direkt auf Kampf und Konflikte hin, denn gegen „Machtsymbole“, die keine Funktion haben, wäre eine Verteidigung bzw. Schutz nicht notwendig.⁸⁰ Festzuhalten ist, dass die Mehrheit der Schutzwaffen erst in die Jungbronzezeit datiert und ältere Funde fehlen. Auch im gesamteuropäischen Kontext datiert Marion Uckelmann die hier aufgeführten Schutzwaffen erst in die Jungbronzezeit,⁸¹ mit Ausnahme des Schilds von Ognica, der möglicherweise noch mittelbronzezeitlich ist.

Die Niederlegung von Schutzwaffen in zumeist feuchten Deponierungskontexten deutet dabei eher auf eine symbolische bzw., im Hinblick auf das Konfliktgeschehen, auf eine konfliktbeendende Handlung hin.

5.3 Befestigte Siedlungen

Ganz anders als bei der Verteilung der Waffen über die Zeitperioden der Bronze- und Eisenzeit sieht es mit den befestigten Siedlungen aus (Abb. 8). Frühbronzezeitliche Siedlungen sind selten und nur am nördlichen Karpatenrand und entlang der Oder zwischen der Mährischen Pforte und der Warthe anzutreffen.⁸² Ab etwa 1300 v. Chr. entstehen im Lausitzer Raum befestigte Siedlungen, die vom Weichselknie bis ins südliche Brandenburg und Sachsen nachzuweisen sind.⁸³ Die frühen Datierungen für Mecklenburg-Vorpommern liegen an der langen Datierungsspanne nicht gegrabener Fundplätze, aber bisher fehlen eindeutige Hinweise auf frühbronzezeitliche Anlagen, die näher bestimmbar datieren in die jüngere Bronzezeit.⁸⁴ Befestigte Siedlungen der Eisenzeit sind zum einen durch befestigte Höhensiedlungen, zum anderen durch Wallanlagen in Gewässernähe mit einer dichten Innenbebauung belegt. Diese sogenannten Siedlungen vom Typ Biskupin bilden eine eigene Gruppe, die nur sehr kurz zwischen der Mitte des 8. Jahrhunderts und dem Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. besiedelt sind und deren Verbreitung von Brandenburg bis nach Großpolen und Kujawien reicht.⁸⁵ Aus ihnen stammt eine Vielzahl an Lanzen und Pfeilspitzen. Allein aus Biskupin sind über 260 solcher Waffen belegt.⁸⁶ Die Verteilung der Pfeilspitzen ist deutlich auf den Rand- und Torbereich konzentriert und weist hier auf ein mögliches Angriffsszenarium hin (Abb. 9). Andere Funde wie Webgewichte oder Spinnwirtel zeigen eine mehr aufs Siedlungsinnere konzentrierte Verteilung.⁸⁷ Da jedoch Brandschichten fehlen, wie sie sonst aus jüngeren befestigten Siedlungen wie Wicina oder Słupca belegt sind,⁸⁸ scheint der Angriff hier nicht zum Ende der Siedlung geführt zu haben. Anders in der frühbronzezeitlichen Siedlung Bruszczewo. Auch hier verteilen sich die Pfeilspitzen eher im Randbereich der Befestigung, und die jüngste Phase ist durch ein Brandereignis im Torbereich datiert.⁸⁹

Zeitlich fallen die wenigen frühbronzezeitlichen Siedlungen in Polen kaum ins Gewicht, erst ab der Jungbronzezeit ist ein deutlicher Anstieg der Befestigungsanlagen zu erkennen (Abb. 10). Dabei sind die Verläufe in Mecklenburg-Vorpommern und Polen recht ähnlich. Die Verbreitung der Fundplätze entlang der Oder deutet auf einen gemeinsamen Ausbau der Befestigungsanlagen hin, der sich östlich der unteren Oder in Pommern und westlich der Elbe in Schleswig-Holstein nicht durchsetzt. Die einzige Anlage in

78 Inall 2020, 75; Fenger et al. 2007; Kaul 1988.

79 Kneisel 2012a.

80 Karl 2018, 58.

81 Uckelmann 2012, 201 Tab. 12.

82 Jaeger 2018; 2016; Gedl 1982.

83 U. a. Harding/Rączkowski 2009; Breddin 1982; Buck 1982; Gediga 1982; Chochorowski 1976; Niesiołowska-Wędzka 1966; Coblenz 1963; Bukowski et al. 1960; Grimm 1958.

84 Dräger 2014.

85 Dzięgielewski 2017, 360; Harding/Rączkowski 2009; Harding 2004; Niewiarowski 1995.

86 Gedl 2014; 2009.

87 Kneisel/Schaefer-Di Maida 2019; Kostrzewski 1950.

88 Bukowski 1996; Kołodziejewski 1971; Gładkowska 1958; Kneisel/Jaeger im Druck.

89 Kneisel/Jaeger im Druck Abb. 9.

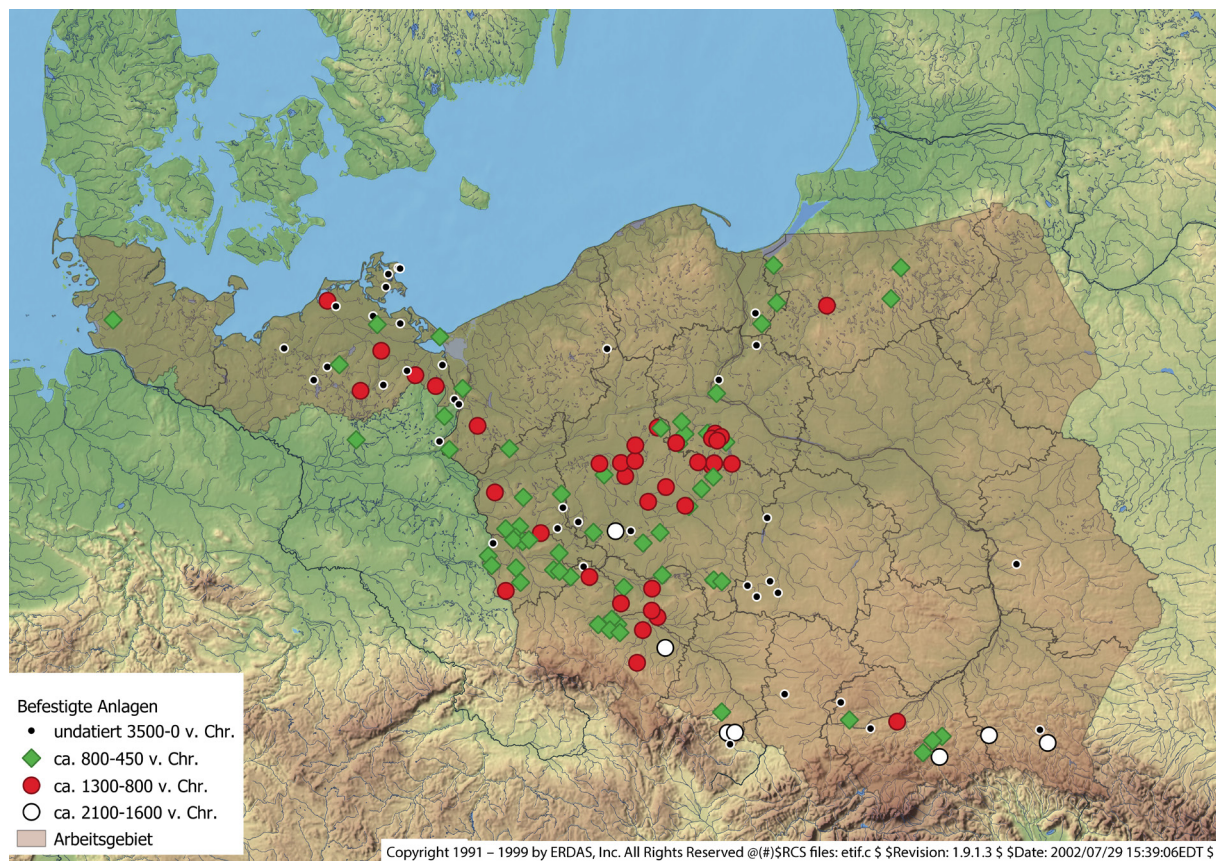


Abb. 8. Verbreitung der bronze- und eisenzeitlichen befestigten Anlagen und Siedlungen im Arbeitsgebiet (braun unterlegt).

Schleswig-Holstein, der Riesewohld, weist einen eher flachen Wall auf, der von der Mächtigkeit nicht zu vergleichen ist mit den Wallanlagen aus dem Lausitzer Raum. Er datiert in die vorrömische Eisenzeit, und Grabungen sind bisher nicht publiziert.⁹⁰ Auch aus Dänemark kennen wir Wallanlagen erst aus der vorrömischen Eisenzeit.⁹¹

Ein etwas anderes Bild zeigt die Summenkalibration der befestigten Siedlungen Nordeuropas,⁹² denn hier hebt sich die Frühbronzezeit klar als ein Zeithorizont mit solchen Anlagen von der eher flachen aoristischen Verteilung ab.⁹³ Im Gegensatz dazu verlaufen die aoristische Berechnung und die Summenkalibration der spätbronze- und früheisenzeitlichen Anlagen nahezu parallel.⁹⁴ Die Unterschiede am Ende der frühen Eisenzeit beziehen sich auf das Ende der für diesen Artikel erstellten Datensammlung, während die ¹⁴C-Datierungen der skandinavischen *Fornborgar* die Kurve zum Ende der Eisenzeit noch weiter ansteigen lassen.

90 Lorenz et al. 2017; Arnold/Kelm 2015.

91 Martens 2007; 1988.

92 Kneisel et al. 2013.

93 Da die frühbronzezeitlichen Siedlungen eine lange Siedlungskontinuität über mehrere hundert Jahre haben, ist die aoristische Verteilung identisch mit Fundplätzen, die nur ungenau datiert sind. Anders ist es bei den kürzer besiedelten eisenzeitlichen Fundplätzen, die sich dann deutlich als Peak abheben. Würde man jedes Jahrhundert der frühbronzezeitlichen Besiedlung als „1“ berechnen, wären Siedlungen mit genauer Datierung wiederum überrepräsentiert. Daher wurde die Summenkalibration als Korrektiv genommen. Für die Frühbronzezeit liegen nur Siedlungen aus dem polnischen Raum vor, so dass dieser Kurvenabschnitt für Polen repräsentativ ist, während in die jüngeren Zeitabschnitte auch Daten aus Südkandinavien mit einfließen.

94 Nakoinz et al. 2017.

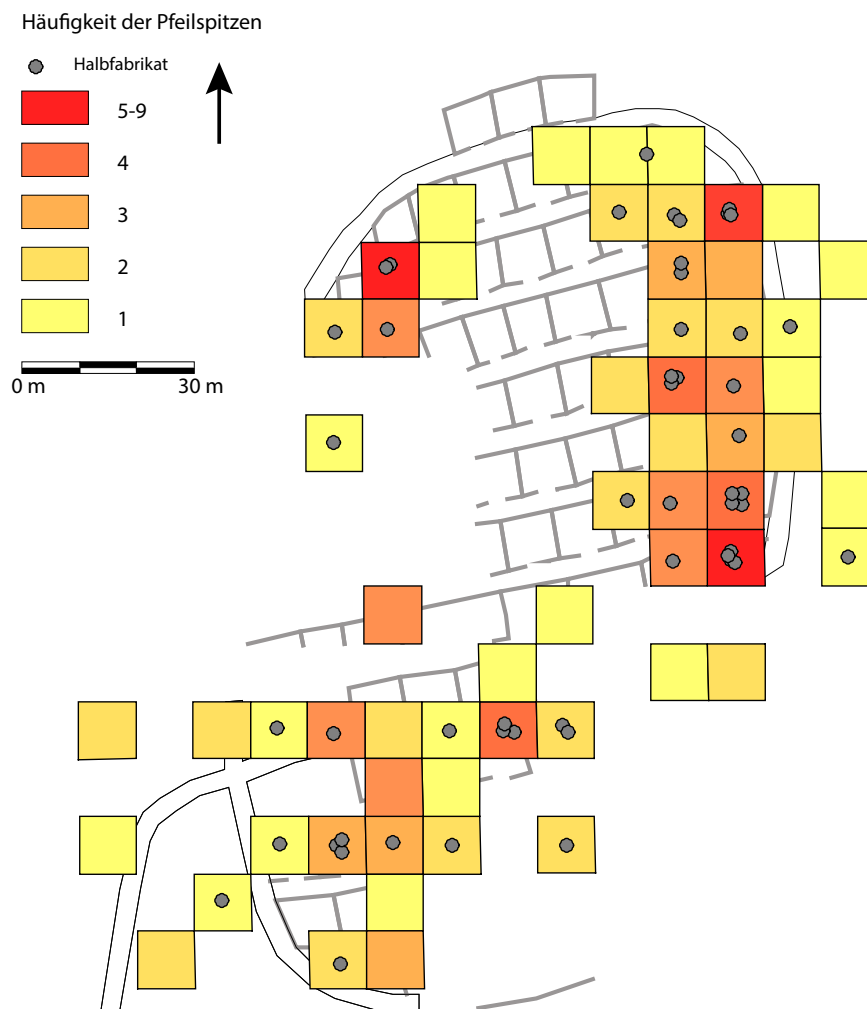


Abb. 9. Die Verteilung der Geweih- und Knochenpfeilspitzen in der Siedlung Biskupin, Polen, mit deutlicher Konzentration in den Randbereichen (nach Gedl 2014; Kostrzewski 1950).

5.4 Lineare Anlagen

Neben befestigten Siedlungen, die oft von verschiedenen Verteidigungsanlagen (Wällen, Gräben, Palisaden etc.) umgeben sind, existieren lineare Strukturen, bestehend aus Gruben und Gräben, die in der Landschaft unabhängig von Siedlungsstrukturen vorkommen (Abb. 11). Bereits an anderer Stelle wurden die unterschiedlichen Typen beschrieben,⁹⁵ daher folgt hier nur eine kurze Beschreibung der Funde im Arbeitsgebiet.

Die eisenzeitlichen Grubenfeldbefestigungen (*hulbaelter*) sowie die bronzezeitlichen Grubenreihen und Landgräben fehlen bisher im Arbeitsgebiet und werden daher nicht weiter besprochen.⁹⁶ Pfostenzuwegungen oder sogenannte Prozessionsstraßen führen auf Grabhügel zu und haben sicherlich wenig mit Eskalation oder Deeskalation zu tun. Wir kennen sie von zahlreichen älterbronzezeitlichen Grabhügeln aus den Niederlanden, Schleswig-Holstein und Dänemark.⁹⁷ Sie gehören in das Umfeld der Bestattungssitten, und obwohl sie sinnstiftend für eine Gemeinschaft sein können, dienen sie nicht der unmittelbaren Deeskalation.

⁹⁵ Kneisel et al. 2022.

⁹⁶ Eriksen/Rindel 2018; Schunke 2017.

⁹⁷ Freudenberg 2012, 633 Abb. 10.

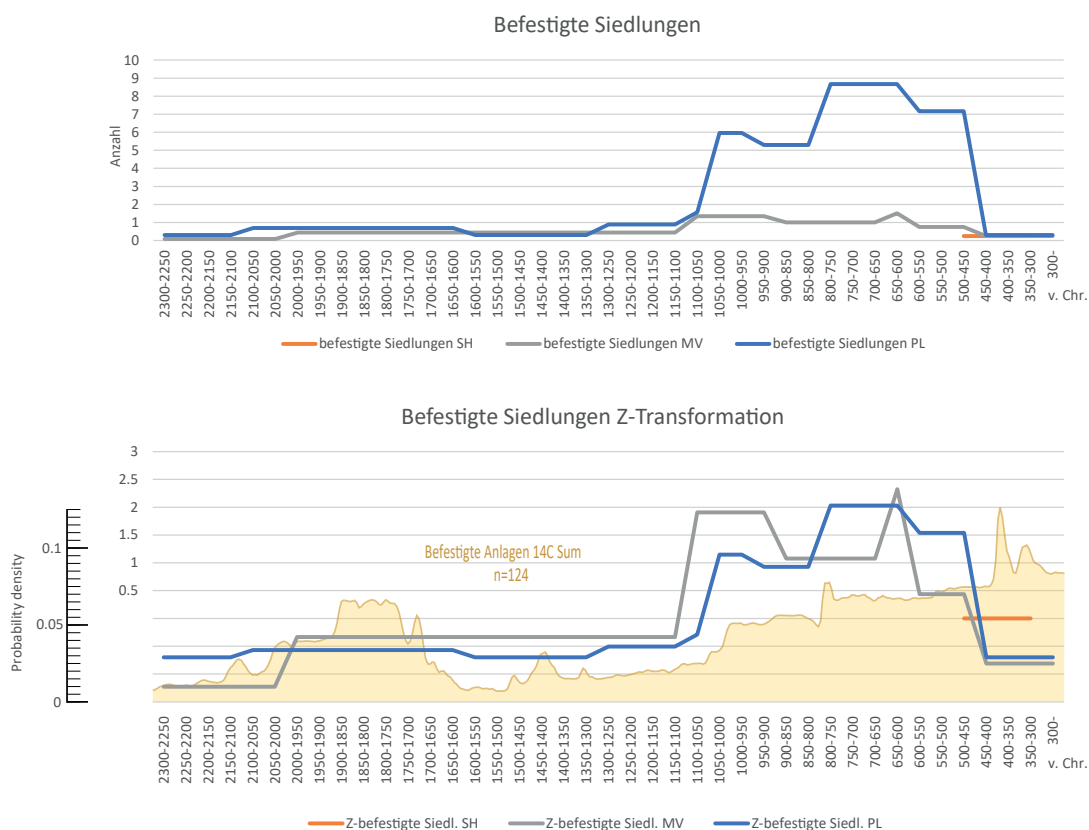


Abb. 10. Die aoristische Verteilung der befestigten Anlagen getrennt nach Regionen auf der Zeitskala. Oben absolute Werte, unten ^{14}C -Summenkalibration datierter Anlagen und die Z-Transformation der aoristischen Werte zur Nivellierung der unterschiedlich hohen Fundzahlen.

5.4.1 Pfostenreihen

Pfostenreihen, die linear in der Landschaft verlaufen, sind selten. Aus Mecklenburg-Vorpommern ist eine Pfostenreihe aus Neu Pansow bekannt, sie datiert in die Eisenzeit.⁹⁸ Einen interessanten Befund, wenn auch außerhalb des Arbeitsgebietes, stellt die Pfostenreihe in Dyrotz (Brandenburg) dar. Sie datiert ins 13. vorchristliche Jahrhundert. Die komplexe Holzkonstruktion verläuft parallel zu einer Grubenreihe am Rande einer Niederung, der Wublitzrinne, mindestens über 900 m Länge. Im Süden zeigen sich in älteren Satellitenbildern ähnliche Bodenverfärbungen, und es ist anzunehmen, dass sie sich dort ursprünglich fortsetzte. Die Ausgräber interpretieren die Palisade und Grubenreihe als Abgrenzung bzw. Grenzmarkierung am Übergang der Rinne zum erhöhten Terrain und verweisen darauf, dass forschungsgeschichtlich hier die Grenze zwischen Nordischem Kreis und Lausitzer Gruppen verläuft.⁹⁹ Der Verlauf parallel zur Geländekante ist eine deutliche Markierung, möglicherweise einer Grenzsituation oder auch eines Territoriums.

5.4.2 Kochsteingruben

Für Nordeuropa sind die Kochsteingruben eine meist ignorierte, aber in letzter Zeit häufiger beachtete Fundkategorie.¹⁰⁰ Sie bestehen aus rechteckigen, ovalen oder runden Gruben, die mit Feldsteinen mit

⁹⁸ Segschneider 2005.

⁹⁹ Hensel 2018, 43 Abb. 34; May/Bünnig 2012; May 2009.

¹⁰⁰ U. a. Schaefer-Di Maida 2022; Løvschal/Fontijn 2018; Kruse 2013; Schmidt 2012; Hüser 2011; Henriksen 2005; Heidelk-Schacht 1989.

Spuren starker Hitzeeinwirkung gefüllt sind und außer Holzkohle nur wenig Funde enthalten. Ihre Funktion ist unsicher, die Überlegungen reichen von Kochgruben für ganze Schweine bis hin zu Vorrichtungen zum Erhitzen von Steinen für eine Sauna oder zum Garen.¹⁰¹ Sehr wahrscheinlich ist ein Zusammenhang mit Nahrungszubereitung anzunehmen. Interessanter ist jedoch die Struktur dieser Anlagen. Sie können in Gruppen, unregelmäßigen Clustern oder eben in linearer Anordnung über mehrere hundert Meter auftreten. Letztere können aus mehreren parallelen Reihen oder einzelnen Reihen bestehen, die entweder locker gestreut oder sehr regelmäßig angelegt sind, im letzteren Fall weisen sie oft nur wenige Meter Abstand zueinander auf (2–3 m). Noch ist ihr Bezug zur Landschaft unerforscht (aktuelles Projekt ROOTS), und auch Forschungen zur zeitlichen Tiefe der Reihen stehen erst am Anfang.¹⁰² Neben den unregelmäßigen Ansammlungen von Kochsteingruben sind die linearen Anlagen die zweithäufigste Erscheinungsform.

Eine mögliche Interpretation ist die der linearen Grenzziehung oder Markierung von Territorien. Da an der Grenze gemeinsam die Nahrungszubereitung erfolgt, mag dies mit Festlichkeiten und Ritualen verbunden sein. Die große Anzahl der Gruben an manchen Fundplätzen weist auf größere Gruppen hin, die sich dort zeitgleich oder regelmäßig in bestimmten Zeitabständen versammeln (entsprechend den Datierungen). Bei einer lockeren Besiedlung mit Einzelgehöften, wie dies für Nordeuropa in der Bronzezeit üblich ist, ist von der Zusammenkunft mehrerer Gruppen auszugehen und damit von einem größeren Einzugsgebiet.¹⁰³ Diese Versammlungen bieten eine Gelegenheit des Austauschs, des Verhandels und des Feierns. Die lineare Anordnung orientiert sich dabei vermutlich an uns heute unbekanntem Linien in der Landschaft.

Kochsteingruben finden sich in ganz Nordeuropa. Auch in Polen liegen sie vor,¹⁰⁴ wurden dort aber nie als eine eigenständige Befundkategorie wahrgenommen, und Übersichtsarbeiten fehlen bisher. Eine Analyse der unterschiedlichen Strukturen der Kochsteingruben ist daher nur für Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern (Abb. 12) möglich.

Von den knapp 200 Fundorten sind nur wenige Fundplätze datiert, diese dann oft mit mehreren ¹⁴C-Daten, so dass sich leicht unterschiedliche Verteilungsmuster zwischen der aoristischen Verteilung und Summenkalibration zeigen.¹⁰⁵ Die Anzahl der undatierten Fundplätze überwiegt, sie wurden aufgrund der weiten Datierungsspanne dieser Fundplätze, die wir auch aus dem südsandinavischen Raum kennen, zwischen 1400 und 0 v. Chr. eingeordnet.

Insgesamt ist die Zahl der Fundplätze sehr gering, so dass eine aoristische Verteilung wenig Sinn ergibt, für einen Vergleich mit den ¹⁴C-Daten und den anderen Fundverteilungen jedoch hilfreich ist.

In beiden Regionen lässt sich eine erhöhte Anzahl an Kochsteingruben am Beginn der jüngeren Bronzezeit in der Periode IV (1100–900 v. Chr.) erkennen. Für Schleswig-Holstein zeigen sich weitere Veränderungen in der Periode V (900–700 v. Chr.) und mit dem Beginn der vorrömischen Eisenzeit (500–0 v. Chr.) im Norden. Die zugegebenermaßen geringe Anzahl der ¹⁴C-Datierungen zeigt in Schleswig-Holstein jedoch Unterschiede in der Struktur der Anlagen. So scheinen die kreisförmig angeordneten Gruben von Mang de Barga bereits ans Ende der Periode II (1400–1300 v. Chr.) und in die Periode III (1300–1100 v. Chr.) zu datieren.¹⁰⁶ Die Reihen aus Hüsby¹⁰⁷ datieren dagegen in die Periode IV (1100–900 v. Chr.), während unregelmäßige Anlagen aus Ketzendorf (Niedersachsen) oder Bredenbek (Schleswig-Holstein) eher in die Periode V–VI datieren (900–500 v. Chr.).

101 Honeck 2009; Henriksen 1999.

102 Kruse/Matthes 2019; Gustavsen et al. 2018.

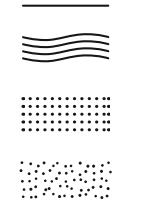
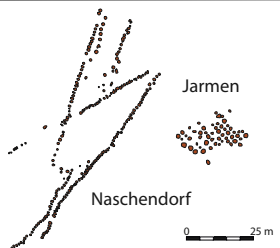
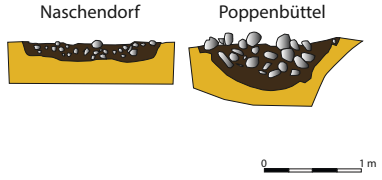

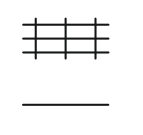
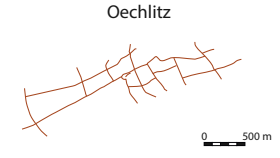
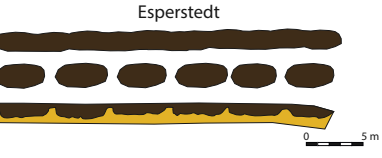


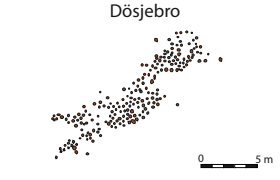
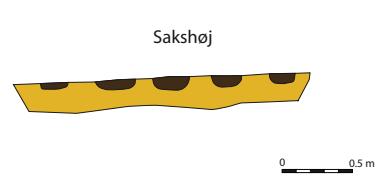


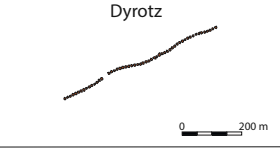
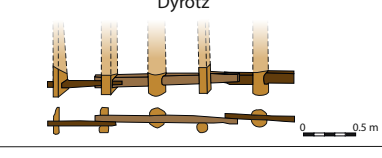


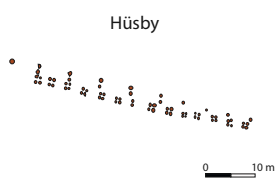

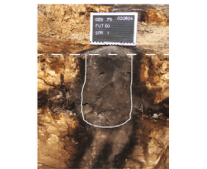
103 Vgl. Fundplatz Egelund (Kruse/Matthes 2019).

104 Mündliche Mitteilung K. Dzięgielewski.

105 Für die Summenkalibration der ¹⁴C-Daten wurden für Schleswig-Holstein Fundstellen aus Hamburg sowie der Fundort Ketzendorf (Niedersachsen nahe Hamburg) mitgerechnet (Hüser 2011). Für Mecklenburg-Vorpommern wurden drei Fundplätze im nördlichen Brandenburg (Seddin, Perleberg, Golm) miteinbezogen (May/Hauptmann 2011; Heidelk-Schacht 1989).

106 Schaefer-Di Maida 2022.

107 Meier 2013.

	Form der Anlage	Struktur in der Landschaft	Profilsansicht	Beispiele
Kochsteingruben				Hamburg-Sinstorf 
Grubenreihen (pit alignments)/ Landgräben				Oechlitz/Judendorf 
Grubenfeld- befestigungen (Pit zone alignment/ Hufbeiler)				Grøntoft 
Pfostenreihen/ Palisaden				Dyrotz 
Pfostenzuwegungen auf Hügel				Oss- Vorstengraf 

 Gerade
  Gekrümmt
  Netzartig
  Quadratisch
  Irregulär

Abb. 11. Beispiele für lineare Strukturen in Nordeuropa (von oben links: Mewis/Schmidt 2011; Hüser 2011; Schunke 2017; Glaser/ Glaser 2006; Eriksen/Rindel 2018; May 2009; Freudenberg 2012; Jansen/Fokkens 2007). Bild: J. Kneisel/C. Reckweg.

Auch in Mecklenburg-Vorpommern ist eine erhöhte Anzahl der Kochsteingruben ab der Periode IV (1100–900 v. Chr.) zu beobachten. Lediglich die Anordnung mehrerer paralleler Reihen (Gürtel) ist ein Phänomen, das erst am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit (ab 600 v. Chr.) auftritt. Die Summenkalibration der Reihen, die von drei Fundplätzen (Naschendorf und Badow [Mecklenburg-Vorpommern] und Seddin [Brandenburg]) stammt, verteilt sich von der älteren Bronzezeit Periode III (1300–1100 v. Chr.) bis zur Mitte der Periode V (900–800 v. Chr.), während die unregelmäßigen Anlagen erst in der Periode V (900–700 v. Chr.) einsetzen.

Aufgrund der doch geringen Datenmenge lohnt sich ein Vergleich mit den skandinavischen ¹⁴C-Datierungen (Abb. 13). Es zeigt sich, dass sowohl die Reihen als auch unregelmäßige Anlagen oder Konzentrationen in einen ähnlichen Zeitabschnitt Nordeuropas datieren. Die frühesten Anlagen beginnen etwa im 14. Jahrhundert v. Chr. mit einem Höchstwert zwischen 1000–800 v. Chr. und enden im Verlauf der Periode V (900–700 v. Chr.). Die gürtelförmigen Anlagen datieren bereits in die Eisenzeit, und der Fundplatz Mang de Barga mit seiner kreisförmigen Anordnung datiert in die ältere Bronzezeit. Der Vergleich mit den nordeuropäischen Anlagen zeigt, dass wir regional offensichtlich unterschiedliche Nutzungszeiträume einzelner Fundplätze fassen (Naschendorf [Mecklenburg-Vorpommern], Seddin [Brandenburg]), überregional aber die meisten Strukturen nahezu gleichzeitig sind. Nur gürtelförmige Anlagen datieren ähnlich im nordeuropäischen

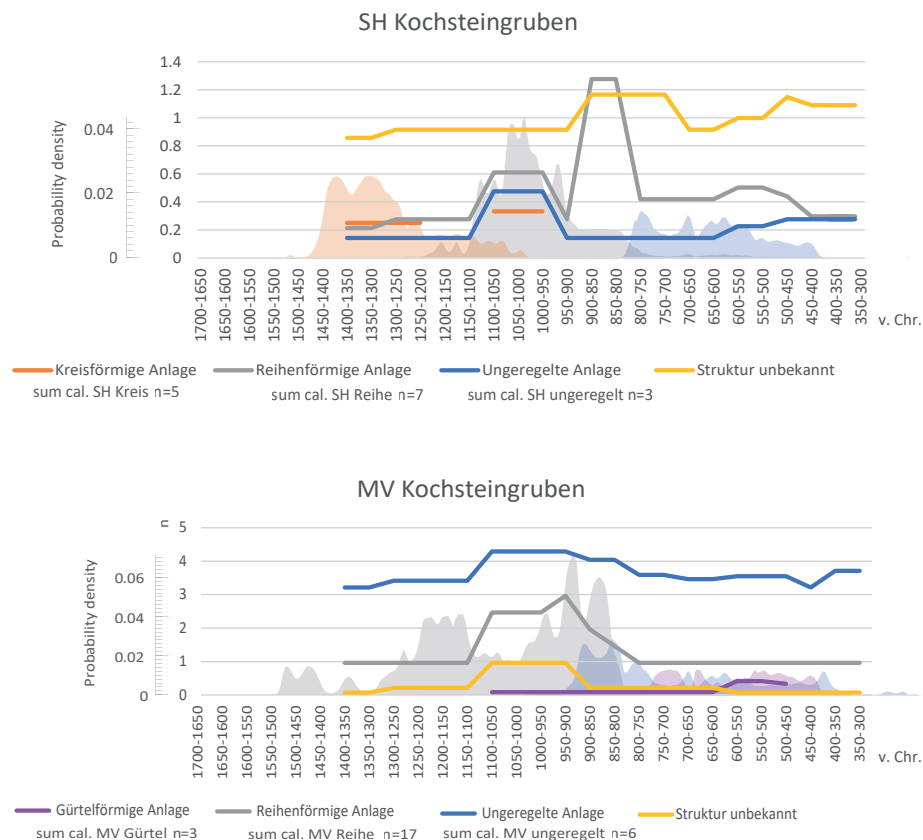


Abb. 12. Die aoristische Verteilung der Kochsteingruben, getrennt nach Regionen und Art der Anlage, zusammen mit der ¹⁴C-Summenkalibration der datierten Anlagen.

Vergleich, und für kreisförmigen Strukturen liegen nur Daten von einem Fundplatz vor (Mang de Bargaen [Schleswig-Holstein]).

6 Die Stufen der Eskalation und Deeskalation

In den vorliegenden Untersuchungen können nicht alle Stufen der Deeskalation und Eskalation berücksichtigt werden, die Befunde und Funde der drei Regionen erlauben es, die zweite bis vierte Ebene näher zu betrachten. Die Nummern in rechteckigen Klammern verweisen auf Abb. 15.

6.1 Vierte Ebene – Gewalt

Für die vierte Ebene, den direkten Nachweis von Gewalt, liegen im vorliegenden Material die Funde vom Tollensetal sowie Waffen im Randbereich der befestigten Anlagen vor.¹⁰⁸

- PL: Pfeil- und Lanzenspitzen aus befestigten Siedlungen, frühe Eisenzeit (800–420 v. Chr.), weisen auf Gewaltanwendung hin [15]
- PL: Pfeilspitzen aus Siedlungen, frühe Bronzezeit (2200– 1600 v. Chr.), weisen auf Gewaltanwendung hin [15]
- MV: Tollensetal Periode III (13. Jahrhundert v. Chr.) als Ort gewalttätiger Auseinandersetzung [16]

¹⁰⁸ Brandhorizonte, die als Zerstörungshorizonte gedeutet werden, wurden hier nicht weiter berücksichtigt, liegen aber u. a. aus Polen vor (z. B. Bruszczewo [Czebreszuk/Jaeger 2015] oder Wicina [Kołodziejcki 1971; Bukowski 1977]). Andere Hinweise auf Gewalt, wie Traumata an Skeletten (Jantzen et al. 2011; Peter-Röcher 2007), konnten für diese Untersuchungen nicht berücksichtigt werden.

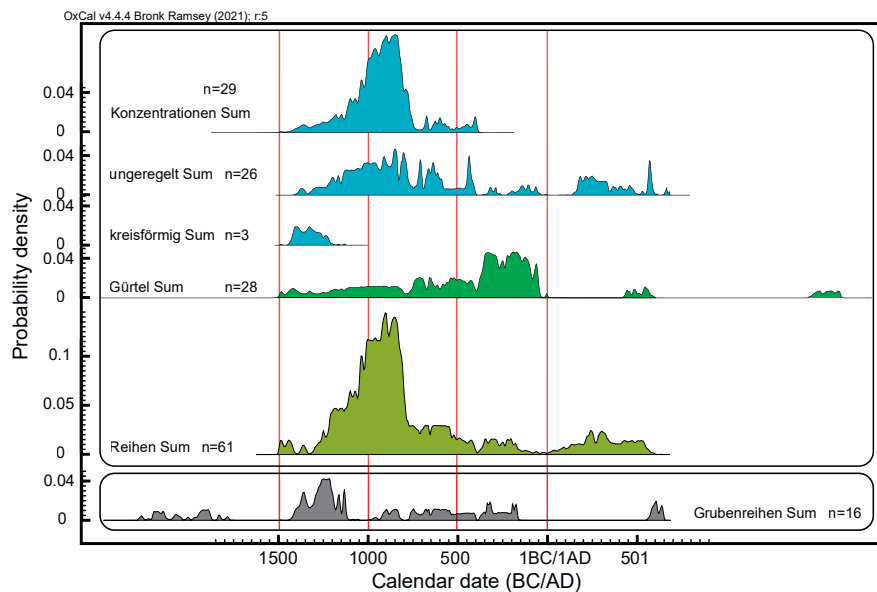


Abb. 13. Summenkalibration der ^{14}C -datierten nordeuropäischen Kochsteingruben, getrennt nach Anlagetyp, sowie eine Summenkalibration der Grubenreihen Mitteldeutschlands (nach Schunke 2017), die etwas früher als die Kochsteingruben einsetzen (unten).

- SH, MV, PL: Schutzwaffen ab Periode IV (1100 v. Chr.) weisen auf reale Gewalt hin, dienen aber gleichzeitig auch als Verteidigung gegen diese [2]

6.2 Dritte Ebene – Drohung

Die vorangegangenen Abschnitte beschäftigen sich vor allem mit der Androhung von Gewalt auf der dritten Ebene der Eskalationspyramide. Archäologisch ist diese durch die Offensivwaffen zu fassen.

Folgende Transformationszeiträume mit sich verändernder Waffenausstattung lassen sich in den drei Regionen fassen:

- SH: Zunahme prestigeträchtiger Bronzewaffen (Schwert und Lanze) Periode II (1500–1300 v. Chr.) in Gräbern [1]
- MV: Zunahme prestigeträchtiger Bronzewaffen (Schwert und Lanze) Periode III (1300–1100 v. Chr.) in Gräbern – seltener als in SH [1]
- PL: Zunahme prestigeträchtiger Bronzewaffen (Schwert und Lanze) Periode III (1300–1100 v. Chr.) [1]
- PL: Zunahme Wurfaffen (Pfeil und Lanze) Ende Periode V, frühe Eisenzeit (800–450 v. Chr.) in Siedlungen und Befestigungsanlagen [1]¹⁰⁹
- PL: Höchstwert der Schwerter Periode V (950–750 v. Chr.) in Pommern [4]

In Schleswig-Holstein überwiegt in allen Zeithorizonten die Beigabe von Waffen der drei Kategorien in Gräbern. Lanzen zeigen in allen drei Regionen eine große Variabilität bezüglich der Fundumstände, Pfeilspitzen sind in allen drei Regionen an Gräber oder Siedlungen gebunden.

6.3 Dritte Ebene – Verhandlung, Schlichtung

Verhandlungen und Schlichtungen bzw. der Versuch, den Drohungen etwas entgegenzusetzen, zeigen sich in verschiedenen Befunden.

¹⁰⁹ Häufungen von Pfeilen als Einzelfunde müssen nicht auf Jagdverluste zurückgeführt werden, sondern können auch auf gewaltsame Auseinandersetzungen hinweisen, wie es das Beispiel vom Tollensetal zeigt. Jedoch liegen keine kleinräumigen Dichtekonzentrationen in der Verbreitung der Pfeilspitzen für Schleswig-Holstein oder Polen vor.

6.3.1 Deponierungen

Ein Anzeiger für Schlichtungen und Verhandlungen sind die Deponierungen besonders in Mooren und Feuchtgebieten. Die dort niedergelegten Artefakte werden der Nutzung entzogen. Im Fall von Waffen endet die Drohung damit.

Folgende Zeiträume mit sich veränderndem Deponierungsverhalten lassen sich in den drei Regionen fassen:

- MV: Wechsel prestigeträchtiger Bronzewaffen in Gräbern (Schwert und Lanze) Periode IV (1100–900 v. Chr.) zu Deponierung [3]
- PL: Zunahme prestigeträchtiger Bronzewaffen (Schwert und Lanze) Periode III (1300–1100 v. Chr.), Einzelfunde und Deponierungen [17]
- PL: Höchstwert der Schwerter Periode V (950–750 v. Chr.) in Deponierungen in Pommern und Westpommern [18]
- MV, PL: Zunahme Waffen in Deponierungen ab Periode IV (1100–950/900 v. Chr.) [5]
- SH, MV, PL: Schutzwaffen ab Periode IV (1100 v. Chr.) stammen ausschließlich aus Deponierungen [6]

In Deponierungen treten die besprochenen Waffenkategorien in den nördlichen Regionen Polens, in Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein erst ab der jüngeren Bronzezeit in größerer Zahl auf.

6.3.2 Befestigte Siedlungen

Befestigte Siedlungen können zwar nicht unmittelbar als Beleg für Verhandlungen oder Schlichtung gesehen werden, doch ist die Errichtung von Befestigungsanlagen als Reaktion auf eine bestehende Drohung zu verstehen und damit auf der dritten Ebene der Deeskalation zu verorten. Ihre Schutzfunktion gegenüber Angriffen zeigt sich unter anderem in der Verteilung von Lanzen und Pfeilspitzen in diesen Siedlungen, die zum Teil aus Brandhorizonten stammen. Diese Brandereignisse wären aber schon auf der vierten Ebene der Eskalation zu verorten und sollen an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Eine Zusammenstellung findet sich bei Marek Gedl.¹¹⁰ Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass Brandereignisse sowohl aus frühbronzezeitlichen als auch spätbronze- bis früheisenzeitlichen Kontexten bekannt sind.

Folgende Zeiträume mit befestigten Siedlungen lassen sich fassen:

- PL: Befestigte Siedlungen Frühbronzezeit (2100–1600 v. Chr.) [7]
- PL, MV: Befestigte Siedlungen ab Periode IV (1100 v. Chr.) [7]
- PL: Seeufersiedlungen vom Typ Biskupin datieren in Stufe Ha C (730–620 v. Chr.) und weisen nur eine kurze Siedlungsphase auf [8]
- PL: Zunahme von Lanzen und Pfeilspitzen in befestigten Siedlungen ab Stufe Ha C (800/730–620 v. Chr.) [9]

Aus Schleswig-Holstein fehlen bronzezeitliche befestigte Siedlungen. Nur eine Siedlung aus der vorrömischen Eisenzeit ist belegt, der Riesewohld bei Odderade.¹¹¹ Die frühen mecklenburgischen Belege sind unsicher und werden daher nicht berücksichtigt.¹¹²

6.3.3 Kochsteingruben

Festliche Zusammenkünfte dienen ebenfalls Verhandlungen und können für Schlichtungen sowie die Stärkung der Gruppenidentität(en) genutzt werden. Die archäologischen Nachweise dafür sind schwer zu fassen. Die Tatsache, dass die Kochsteingrubenfundplätze mitunter bis zu 2.000 solcher Kochgruben aufweisen und das Siedlungsmuster der jüngeren Bronzezeit aus Einzelgehöften mit mindestens 4 km Abstand in dichtbesiedelten Gebieten wie Thy (Dänemark) besteht, weist auf ein größeres Einzugsgebiet

110 Gedl 2014; 2009.

111 Arnold/Kelm 2015, 31.

112 Siehe auch Anm. 4; Dräger 2014.

dieser Fundplätze hin.¹¹³ Grabenartige Anlagen, wie sie z. T. aus Dänemark bekannt sind,¹¹⁴ belegen, dass viele der Gruben durchaus gleichzeitig und nicht nacheinander in jährlichen Ereignissen angelegt wurden. Demnach ist für größere Kochsteingrubenplätze auch von einem großen Einzugsgebiet auszugehen. Es ist anzunehmen, dass diese Zusammenkünfte auch für Verhandlungen und Schlichtungen genutzt wurden.¹¹⁵ Pernille Kruse und Lilian Matthes deuten sie als Versammlungsplätze und analysieren am Beispiel des Fundplatzes Egelund III (Dänemark) das Einzugsgebiet, das sich über einen Radius von mindestens 30 km erstreckt, Siedlungsplätze unterschiedlicher Zeiten berücksichtigt und über ca. 1000 Jahre genutzt wurde. Für die beiden Autorinnen stellt sich der Fundplatz Egelund III als sozialer Mittelpunkt für die umliegende Bevölkerung dar.

Die verstreuten Höfe lagen keineswegs isoliert, sondern waren in einem großen Netzwerk miteinander verknüpft. Dieses Netzwerk funktionierte genau dann, wenn arbeitsintensive, gemeinsame Aufgaben bevorstanden, wie [...] die Errichtung der großen Hallenhäuser. Aber auch dann, wenn zu vermutende, gemeinsame Absprachen über die Nutzung des Weidelandes oder den Bau von Infrastruktur (Wege oder Furtanlagen) zu treffen waren. Vielleicht wurden auch andere territoriale Aufgaben, die sich nicht unbedingt archäologisch niederschlugen, auf dem Versammlungsplatz abgesprochen.¹¹⁶

- SH: Beginn der Kochsteingruben im Verlauf der Periode II (ab 1400 v. Chr.) [10]
- MV: Beginn der Kochsteingruben im Verlauf der Periode II (ab 1300 v. Chr.) [10]
- SH, MV: Zunahme der Kochsteingruben in Periode IV–V (1100–700 v. Chr.) [11]
- Nordeuropa: Höchstwert in der frühen Periode V (900–800 v. Chr.) unabhängig von der Struktur [12]

In Polen gibt es Kochsteingruben, sie wurden aber bisher nicht als eigene Befundgruppe wahrgenommen. Aussagen zur Zeitstellung sind daher noch nicht möglich. Wir kennen sie aber z. B. von eisenzeitlichen (Ha D–Lt A [620–380 v. Chr.]) Bestattungsplätzen der pommerschen Gruppe.¹¹⁷

6.4 Zweite Ebene – Regulation

Vor der Androhung durch Gewalt mittels Waffen steht auf der zweiten Deeskalationsebene die Regulation, die auf interferierende Forderungen reagiert. Dies kann zum Beispiel die Errichtung von Grenzen und Territorien sein. Hier kommen die Befestigungen ins Spiel, denn sie dienen nicht nur dem Schutz, sondern können auch Territorien markieren oder entlang von Grenzregionen verlaufen. Aber auch lineare Strukturen wie Palisaden oder Grubenreihen können Grenzen in der Landschaft markieren.

6.4.1 Befestigte Siedlungen

Die frühbronzezeitlichen Befestigungsanlagen in Polen sind ein solches Beispiel. Zum kulturellen Einflussgebiet der Aunjetitzer Gruppen gehörend, liegen sie an deren westlichem Ausbreitungsgebiet an der Grenze zur Trzciniec-Kultur, die weitgehend metallarm ist.¹¹⁸ Der regelmäßige Abstand und die Lage am Karpatenrand sowie die Ausrichtung auf die Mährischen Pforte weist auf ihre Bedeutung im Hinblick auf Kontrolle und Sicherung der Austauschrouten (Regulation) hin, aber auch auf eine räumlich bewusste Anordnung (Abb. 8). Die Lage der befestigten Siedlung markiert eine Grenze, und der Abstand voneinander spricht für eine räumliche Aufteilung – ein Territorium, über das sich das Einflussgebiet erstreckt oder auch der mögliche Schutz, der von dieser Siedlung ausgeht.

- PL: Befestigte Siedlungen Frühbronzezeit (2100–1600 v. Chr.) [20]

113 Kruse/Matthes 2019, 232; Mikkelsen 2012.

114 Z. B. die Fundplätze Kirkegård Sydøst I oder Søndersø (Kruse/Matthes 2019; Henriksen 1999).

115 U. a. Henriksen 2005, 98.

116 Kruse/Matthes 2019, 245.

117 Fudziński/Rożnowski 2002; Fudziński/Gładykowska-Rzeczycka 2000.

118 Kneisel et al. 2022.

6.4.2 Lineare Anlagen (Palisaden)

Aus dem Arbeitsgebiet liegen nur die eisenzeitliche Palisade aus Neu Pansow (Mecklenburg-Vorpommern) vor und aus Brandenburg die Palisade und Grubenreihe von Dyrotz. Während erstere möglicherweise doch mit einer Siedlung in Verbindung steht,¹¹⁹ ist letztere offensichtlich im Zusammenhang mit einer territorialen Abgrenzung zwischen verschiedenen kulturellen Einheiten zu verstehen.¹²⁰

- Brandenburg: Palisade als Abgrenzung zwischen zwei kulturellen Einheiten 13. Jh. v. Chr. [22]

6.4.3 Lineare Anlagen (Kochsteingruben)

Die Kochsteingruben lassen sich sowohl der dritten Stufe der Verhandlungen und Schlichtungen als auch der zweiten Stufe der Regulation zuordnen. Dienen die gemeinsamen Zusammenkünfte dem Austausch und ermöglichen Verhandlungen oder Schlichtungen,¹²¹ scheint die Lage der Kochsteingruben in der Landschaft ebenfalls eine besondere Bedeutung zu haben. Bereits Lehne Christensen wies auf die Nähe zu Feuchtgebieten, Auen und Gewässern hin, die bei der Anlage der Kochsteingruben in Dänemark Berücksichtigung fanden.¹²² Aber auch in Schleswig-Holstein lässt sich dies an verschiedenen Stellen beobachten.¹²³ Aktuelle Untersuchungen im Projekt zeigen zudem eine große Affinität zu Grabhügeln der älteren Bronzezeit (1500–1100 v. Chr.), in deren unmittelbarer Nachbarschaft sie sich befinden, während sie in der Umgebung von Urnengräberfeldern kaum anzutreffen sind und damit keine Verbindung zu dem zeitgleichen Bestattungsritual haben. Vielmehr orientieren sie sich an den älteren Grabhügeln, die als Landmarken in der Landschaft weit sichtbare Bezugspunkte bieten. Die Reihen bilden die zweithäufigste Struktur der Kochsteingruben. Ihre Deutung als Grenze oder Grenzlinie ist bereits vielfach in der Literatur angesprochen worden.¹²⁴ Als unterstützendes Argument dienen die Felsritzungen Südkandinaviens. In Vitlycke (Schweden) verläuft eine Schälchenreihe auf einem Felsbild, die eine axtschwingende Person von zwei bis drei anderen trennt (Abb. 14). Ob hier Kämpfende dargestellt werden oder die Opfergaben, die deponiert werden, wie dies Bo Henriksen vorschlägt,¹²⁵ ist unklar. Wichtig ist, dass die Darstellungen von Reihen auf den Felsbildern sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Kochsteingruben in Verbindung bringen lassen, und die lineare Anordnung der Schälchen in der bildlichen Komposition eine zentrale Rolle einnimmt. Inzwischen kennen wir Reihen in der Landschaft, die sich über mehrere hundert Meter erstrecken.¹²⁶ Noch gibt es kaum topografische Analysen, die das unmittelbare Umfeld der Reihen berücksichtigen (aktuelles Roots Projekt). Eine vorläufige Erklärung wäre aber, dass die Kochsteingrubenreihen Landmarken folgen und möglicherweise auf der Grenze zwischen zwei Territorien oder Einflussgebieten errichtet wurden. Sie können eine ähnliche Funktion wie die *pit alignements* Mitteldeutschlands haben, die z. T. netzartig ganze Landschaften ausfüllen und zeitlich etwas älter als die Kochsteingruben sind (siehe Abb. 13).¹²⁷

- SH, MV: Lineare Anlagen ab Periode III (1300 v. Chr.) bzw. Periode IV (1100 v. Chr.) [21]
- SH, MV: Zunahme linearer Anlagen ab Periode IV (1100–900 v. Chr.) [13]
- SH: Höchstwert linearer Anlagen in Periode V (900–700 v. Chr.) [14]
- MV: Zunahme linearer Anlagen (anhand ¹⁴C-Daten) ab Periode III (1300–1100 v. Chr.) [19]

119 Segsneider 2005.

120 Hensel 2018; May/Bünnig 2012.

121 Siehe oben und u. a. Gustavsen et al. 2018; Kruse 2013.

122 Kruse/Matthes 2019; Christensen 2009.

123 U. a. in Mang de Barga (Schaefer-Di Maida 2023).

124 Christensen 2009; kritisch dazu Kruse/Matthes 2019, 223.

125 Henriksen 2005, 97.

126 Z. B. Margrethehåb/Låddenhøj (Dänemark) oder Schwissel (Schleswig-Holstein); Kristensen 2008; mündliche Mitteilung Dorothea Küster.

127 Schunke 2017.

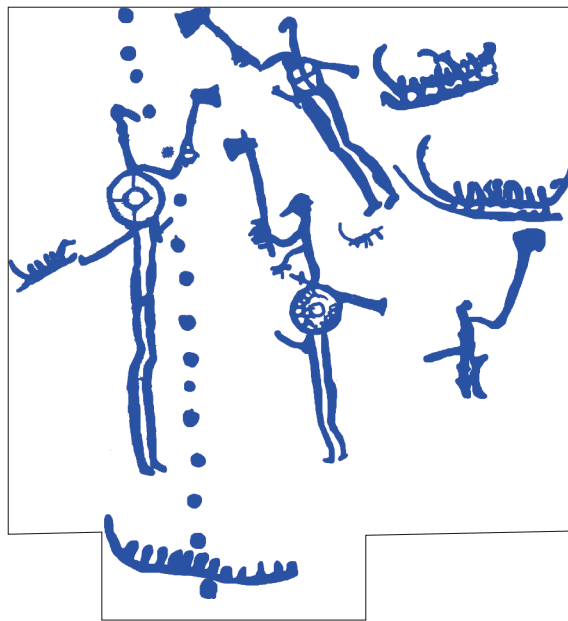


Abb. 14. Felsritzung von Vitlycke, Bohuslän, Schweden (nach Jørgensen 1987).

Abb. 15 verdeutlicht die Ebenen der Eskalation und Deeskalation in den drei untersuchten Gebieten, entsprechend den oben erläuterten Beobachtungen. Für die Offensivwaffen werden nur die jeweiligen Veränderungen angezeigt, da sie in der gesamten Zeitperiode vertreten sind. Dargestellt werden die Zunahme der Offensivwaffen oder der veränderte Fundkontext. Bei Befunden wie befestigten Anlagen, Kochsteingruben oder Defensivwaffen, die nur in bestimmten Zeitabschnitten vorliegen, beschreibt ein Balken ihr Vorhandensein, während Veränderungen im Kurvenverlauf ebenfalls mit Pfeilen oder Höhepunkte mit Punkten dargestellt werden.

In allen Regionen zeichnet sich mit dem Beginn der Urnenfelderzeit (13. Jahrhundert v. Chr.) eine Intensivierung der Konflikte und Gegenmaßnahmen auf verschiedenen Ebenen der Pyramide ab. Auf Gewalt und (An)Drohung von Gewalt, die sich durch eine Zunahme in den Waffenfunden beobachten lassen, erfolgt eine Reaktion ab dem 12. Jahrhundert v. Chr. mit der Errichtung von Be-

festigungsanlagen, der Nutzung von Defensivwaffen und einer Zunahme von Waffendeponierungen. Die gleiche Abfolge lässt sich mit dem Beginn der Hallstattzeit (800 v. Chr.) in Polen beobachten.

Gleichzeitig zeigen sich unterschiedliche Gegenmaßnahmen in den einzelnen Gebieten. Während die Kochsteingruben und linearen Anlagen zu Verhandlungen und Regulierungen genutzt werden, zeigt in Polen die gemeinsame Niederlegung der Waffen in Depots ein Ende von Konflikten an. In der Frühbronzezeit dagegen weist die Befundsituation auf eine Regulierung hin, die auf eine mögliche Bedrohung reagiert. In Schleswig-Holstein dagegen, der Region, aus der die meisten Schwertfunde stammen, fehlen in der älteren Bronzezeit Hinweise auf Deeskalationsstrategien. Die dort relativ früh einsetzenden Kochsteingruben als Versammlungsplätze und damit als Orte von Austausch und Verhandlungen scheinen diese Funktion erfüllt zu haben.

7 Zusammenfassung

Der Versuch, materielle Kultur mit Konflikt und Konfliktvermeidungsstrategien zu verbinden, beruht auf der zahlenmäßigen Auswertung von Waffen, befestigten Siedlungen sowie Landschaftsstrukturen in der Bronze- und Eisenzeit in drei Regionen (Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern und Polen). Den Autorinnen und dem Autor ist klar, dass jeder neue Fundplatz (wie das Tollensetal oder Massengräber wie in Velim [Tschechien]) das Bild entscheidend verändern kann.¹²⁸ Auch sind Schwerter, Pfeil- und Lanzen spitzen sicherlich nicht die einzigen Waffen. Dolche, Beile und Äxte können ebenso gut als Kampf- und Kriegswerkzeug verwendet werden. Letztendlich zeigen die Funde vom Tollensetal, dass Gewalt keine Bronze- oder Flintwaffen benötigt, sondern Holzkeulen und Schläger ebenso als Waffe herhalten können (wie es ja auch schon aus dem Neolithikum bekannt ist).¹²⁹ Die Auswahl des untersuchten Materials für diesen Artikel beschränkt sich jedoch auf eindeutiges Kriegsgerät: Zum einen auf Schwerter als „reine“ *Waffe ohne andere Anwendungsmöglichkeiten*, zum anderen auf Lanzen- und Pfeilspitzen, die in einigen Zeitperioden des Arbeitsgebietes nachweislich zum Angriff genutzt wurden. Um nicht nur Gewalt, sondern auch Konfliktvermeidung im Fundmaterial zu beleuchten,

128 Harding et al. 2007.

129 Lidke 2005; Wahl/König 1987.

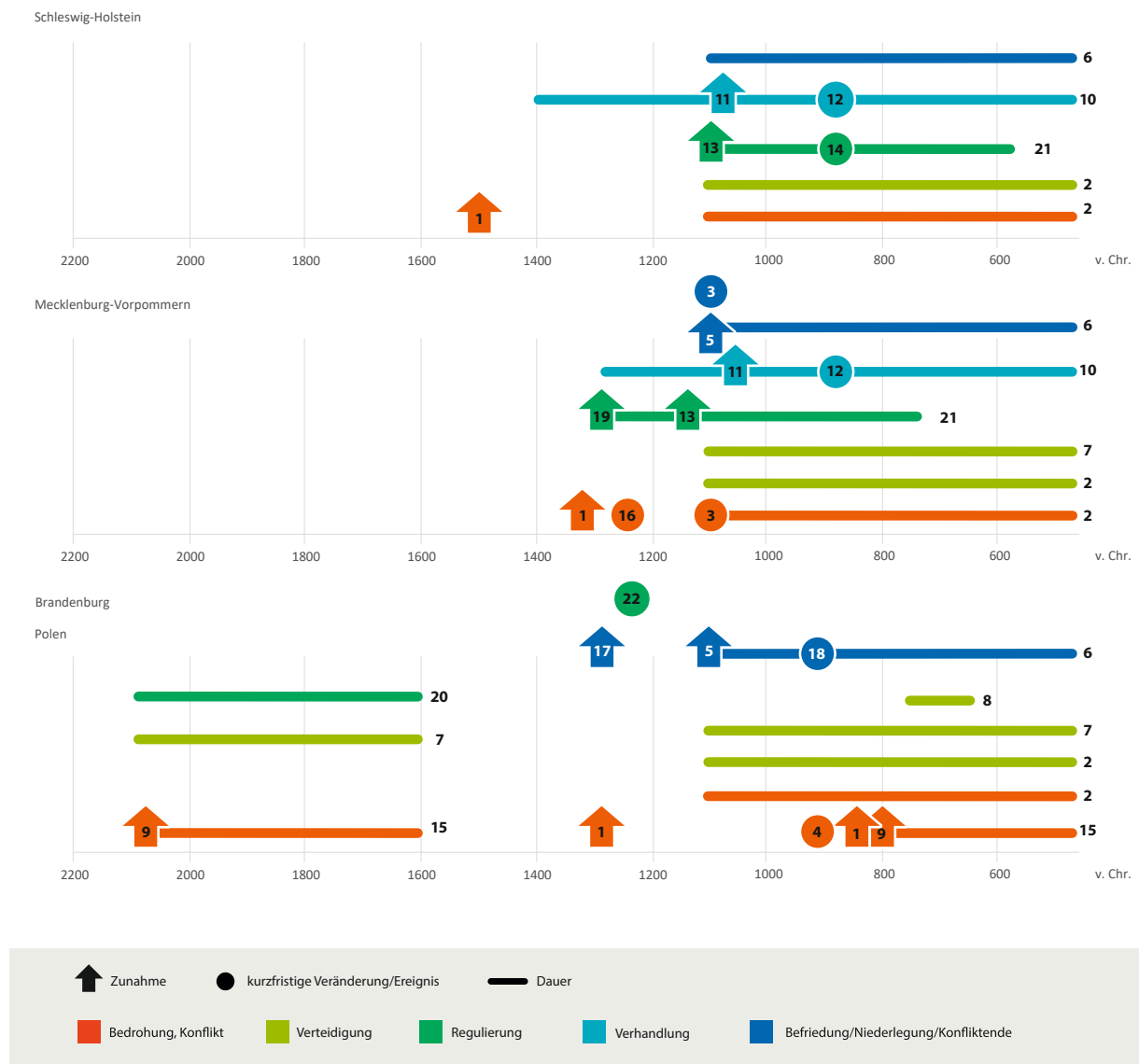


Abb. 15. Interpretation der Ebenen der Deeskalation und Eskalation in den drei Regionen auf der Basis der im Artikel besprochenen Materialgrundlage. Die Nummern beziehen sich auf die oben im Text genannten Zahlen in rechteckigen Klammern.

wurden den ausgewählten Offensivwaffen andere Befunde gegenübergestellt. Verteidigungsanlagen und Defensivwaffen sind einerseits als unmittelbare Reaktionen auf ein vorhandenes Gewaltpotential zu verstehen. Andererseits können befestigte Siedlungen auch der Regulierung im Sinne von Territorien dienen. Weitere Regulierungsmaßnahmen sind lineare Strukturen in der Landschaft. Bereits an anderer Stelle wurde darauf hingewiesen, dass wir in der nordischen Bronzezeit eine Entwicklung zur zunehmenden Eingrenzung und Abgrenzung sehen. Angefangen von ersten kleinen Gräben und Zäunen in der jüngeren Bronzezeit Nordeuropas bis hin zu Feldumgrenzungen (*Celtic Fields*) und eingezäunten Häusern in der Eisenzeit.¹³⁰ Für Verhandlungen und Austausch im Sinne der Konfliktvermeidung, Maßnahmen, die regulierend oder aber auch befriedend wirken können, wurden Plätze gemeinsamer Zusammenkunft wie die Kochsteingrubenfelder herangezogen. Schlussendlich wird die Niederlegung von Waffen in Deponierungen als Ende der Bedrohung durch eben diese Waffen gedeutet. Das kann

130 Kneisel et al. 2022; Nielsen et al. 2018; Løvschal 2015; Mikkelsen 2012.

im Sinne der aus jüngeren Zeiten bekannten „Kriegsbeuteopfer“¹³¹ geschehen oder als Schlusspunkt von gemeinsamen Verhandlungen als Akt der „Abrüstung“. Dabei ist die Zuordnung zu einer der vier Deeskalationsebenen nicht immer eindeutig, und sowohl Funde als auch Befunde lassen sich in mehrerlei Hinsicht interpretieren.

Die Ergebnisse weisen erstens auf ein erhöhtes Konfliktpotential am Ende der älteren Bronzezeit in Nordeuropa und Beginn der Mittelbronzezeit im östlichen Mitteleuropa hin (ab dem 13. Jahrhundert v. Chr.). Zweitens lassen sich aktive Gegenmaßnahmen entsprechend der zweiten und dritten Ebene der Deeskalationspyramide ab dem 11. Jahrhundert v. Chr. als Reaktion auf die oder eine bestehende Bedrohung fassen, die dann durchgehend bis in die Eisenzeit bestehen. Drittens konnten für die drei Regionen ganz unterschiedliche Deeskalationsstrategien nachgewiesen werden. Während die massive Ansammlung von Schwertern in den Gräbern kaum Gegenmaßnahmen in der älteren Bronzezeit Schleswig-Holsteins aufzeigt und Regulationen und Verhandlungen nur durch gemeinsame Festplätze und Gliederung der Landschaft erfolgen, scheint im nördlichen Polen und in Mecklenburg-Vorpommern vor allem die Niederlegung von Waffen als Deeskalationsstrategie genutzt worden zu sein. Der Bau von Befestigungsanlagen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit in diesen beiden Regionen weist auf massive Verteidigungsmaßnahmen hin, die in der Stufe Ha C mit den Siedlungen vom Typ Biskupin und den in den Anlagen gefundenen Waffen erhebliche Konflikte in der Region entlang der Oder bis hin zur Weichsel vermuten lassen. In der frühen Bronzezeit Polens dagegen dienen die befestigten Anlagen der Grenzsicherung zwischen metallreichen und metallarmen Gebieten und sind Teil des Austauschsystems zwischen den rohstoffreichen Karpaten und Ostalpen und den frühen metallverarbeitenden Aunjetitzer Gruppen im Norden.¹³² Sie dienen damit u. a. der Ressourcensicherung.

Die hier erfolgten Untersuchungen werfen weitere Fragen nach dem Konfliktgeschehen der Bronze- und Eisenzeit auf. Der Masse an Schwertern in der älteren Bronzezeit in Schleswig-Holstein stehen keine sichtbaren Konfliktvermeidungsstrategien gegenüber, wie sie für die anderen beiden Regionen sichtbar sind. Haben die Schwerter dort eine andere Bedeutung oder gibt es noch andere Deeskalationsstrategien, die wir im Fundmaterial nicht fassen? Möglicherweise hat die starke Hierarchisierung der älterbronzezeitlichen Gesellschaft in Schleswig-Holstein und die normierte Bestattungssitte regulierend auf diese Region eingewirkt.¹³³ Um das Konfliktpotential in den einzelnen Regionen deutlicher herauszuarbeiten, wäre eine Erfassung der Traumata an Skeletten und auch der Brandereignisse in Siedlungen, sowohl befestigter als auch unbefestigter, notwendig. Auch die linearen Strukturen werden erst in letzter Zeit intensiver erforscht. Großräumige Studien zur „Aufteilung“ der Landschaft werden in den kommenden Jahren wesentlich zur Kenntnis der Konfliktvermeidungsstrategien vergangener Gesellschaften beitragen können.

Danksagung:

Dieser Artikel basiert auf einer engen Zusammenarbeit zwischen dem Teilcluster D3 des SFB 1266, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG-Projektnummer 2901391021-SFB 1266) und dem deutschen Exzellenzstrategie ROOTS Teilcluster 6 „Conflict and Conciliation“ (EXC-2150-390870439). Wir möchten uns bei allen Teilnehmern für die intensive und konstruktive Zusammenarbeit und Diskussion herzlich bedanken. Ein besonderer Dank gilt Carsten Reckweg für die grafische Unterstützung der Abbildungen, Michael Bilger für die Erfassung der Schwerter in einer Datenbank und Selina Pohl für die Kartierung der Lanzen in Biskupin.

131 Carnap-Bornheim 2009.

132 Siehe dazu Kneisel et al. 2022, 241 Abb. 4.

133 Nakoinz et al. 2019.

Literatur

- ALBRECHT 1991: M. Albrecht, Der bronzezeitliche Helm von Szczecin-Zdroje im Museum für Ur- und Frühgeschichte. *Forschungen und Berichte* 31, 1991, 9–16.
- ANER/KERSTEN 1978: E. Aner/K. Kersten, Südschleswig-Ost. Die Kreise Schleswig-Flensburg und Rendsburg-Eckernförde (nördlich des Nord-Ostsee-Kanals). Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 4 (Neumünster: Wachholtz 1978).
- ANER/KERSTEN 1979: E. Aner/K. Kersten, Südschleswig-West. Nordfriesland. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 5 (Neumünster: Wachholtz 1979).
- ANER/KERSTEN 1991: E. Aner/K. Kersten, Dithmarschen. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 17 (Neumünster: Wachholtz 1991).
- ANER/KERSTEN 1993: E. Aner/K. Kersten, Kreis Steinburg. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 18 (Neumünster: Wachholtz 1993).
- ANER ET AL. 2005: E. Aner/K. Kersten/K.-H. Willroth, Kreis Rendsburg-Eckernförde (südlich des Nord-Ostsee-Kanals) und die kreisfreien Städte Kiel und Neumünster. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 19 (Neumünster: Wachholtz 2005).
- ANER ET AL. 2011: E. Aner/K. Kersten/K.-H. Willroth, Kreis Segeberg. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 20 (Neumünster: Wachholtz 2011).
- ANER ET AL. 2017: E. Aner/K. Kersten/K.-H. Willroth, Kreise Plön und Ostholstein und die kreisfreie Hansestadt Lübeck. Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 21 (Neumünster: Wachholtz 2017).
- ARNOLD /KELM 2015: V. Arnold /R. Kelm, Ur- und Frühgeschichte. In: M. Gietzelt (Hrsg.), *Geschichte Dithmarschens. Von den Anfängen bis zum Ende der Bauernrepublik* (Heide: Boyens 2015) 9–61.
- BARTOS/WEHR 2002: O. Bartos/P. Wehr, *Using Conflict Theory* (Cambridge: Cambridge University Press 2002).
- BEILKE-VOIGT 2014: I. Beilke-Voigt, Das jungbronze- und früheisenzeitliche Burgzentrum von Lossow. *Ergebnisse der Ausgrabungen 2008 und 2009. Materialien zur Archäologie in Brandenburg* 8 (Rahden/Westfalen: Leidorf 2014).
- BELL 2006: L. Bell, Conflict and Reconciliation in the Ancient Middle East. The Clash of Egyptian and Hittite Chariots in Syria, and the World's First Peace Treaty between „Superpowers“. In: K. A. Raaflaub (Hrsg.), *War and Peace in the Ancient World. The Ancient World – Comparative Histories* (Malden: Blackwell 2006) 98–120.
- BEMMANN 1998: J. Bemann, Ein Waffendepot der vorrömischen Eisenzeit aus Ostholstein. In: *Studien zur Archäologie des Ostseeraums. Festschrift für Michael Müller-Wille* (Neumünster: Wachholtz 1998) 321–329.
- BERGERBRANT 2013: S. Bergerbrant, Migration, Innovation and Meaning: Sword Depositions on Lolland, 1600–1100 BC. In: M. E. Alberti/S. Sabatini (Hrsg.), *Exchange Networks and Local Transformations. Interaction and Local Change in Europe and the Mediterranean from the Bronze Age to the Iron Age* (Oxford: Oxbow Books 2013) 146–155.
- BLAJER 2001: W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich* (Kraków: Księgarnia Akademicka 2001).
- BRADLEY 2013: R. Bradley, Hoards and the Deposition of Metalwork. In: Fokkens/Harding 2013, 121–139.
- BREDDIN 1982: R. Breddin, Zum Verhältnis von befestigten Siedlungen und ihrem Siedlungsraum im Gebiet zwischen Elbe-Saale und Oder-Neiße. In: Chropovský/Herrmann 1982, 91–95.
- BRÜCK/FONTIJN 2013: J. Brück/D. Fontijn, The Myth of the Chief. Prestige Goods, Power and Personhood in the European Bronze Age. In: Fokkens/Harding 2013, 197–215.
- BUCK 1982: D.-W. Buck, Befestigte Siedlungen der Lausitzer Kultur im Norden der DDR. In: Chropovský/Herrmann 1982, 97–118.
- BUGAJ 2005: M. Bugaj, Skarb mieczy brązowych z Wierzchucina, powiat pucki, stanowisko 10 (A Bronze Sword Hoard from Site 10, Wierzchucino, Puck District). *Pomerania Antiqua* 20, 2005, 241–255.
- BUKOWSKI 1977: Z. Bukowski, *The Scythian Influence in the Area of Lusatian Culture* (Wrocław: Ossoliński 1977).
- BUKOWSKI 1996: Z. Bukowski, Kult- und Opferplätze der Bevölkerung der Lausitzer Kultur im Stromgebiet von Oder und Weichsel. In: P. Schauer (Hrsg.), *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alt-europas. Regensburger Beiträge zur Prähistorischen Archäologie* 2 (Regensburg: Universitäts-Verlag 1996) 301–333.
- BUKOWSKI ET AL. 1960: Z. Bukowski/G. Lenczyk/T. Malinowski, Frühe polnische Burgen: Berichte über archäologische Grabungen (Weimar: Böhlau 1960).

- BUNNEFELD 2012: J.-H. Bunnefeld, Dinge des täglichen Gebrauchs? – Zur Funktion und Bedeutung älterbronzezeitlicher Schwerter in Niedersachsen. In: I. Heske/B. Horejs (Hrsg.), *Bronzezeitliche Identitäten und Objekte. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 221 (Bonn: Habelt 2012) 135–144.
- BUNNEFELD 2016: J.-H. Bunnefeld, *Älterbronzezeitliche Vollgriffschwerter in Dänemark und Schleswig-Holstein. Studien zur nordeuropäischen Bronzezeit* 3 (Neumünster: Wachholtz 2016).
- BUNNEFELD 2018: J.-H. Bunnefeld, The Chief and his Sword? Some Thoughts on the Swordbearer's Rank in the Early Nordic Bronze Age. In: Horn/Kristiansen 2018, 198–212.
- CARNAP-BORNHEIM 2009: C. v. Carnap-Bornheim, Zwischen religiöser Zeremonie und politischer Demonstration – Überlegungen zu den südsandinavischen Kriegsbeuteopfern. In: A. Rau (Hrsg.), *Glaube, Kult und Herrschaft: Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonauraum* (Bonn: Habelt 2009) 25–35.
- CHOCHOROWSKI 1976: J. Chochorowski, Die Burgen der Lausitzer Kultur in Oberschlesien. *Studien zu südpolnischen Wehranlagen. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 23, 1976, 63–80.
- CHRISTENSEN 2009: L. M. Christensen, Koge grubefelter – skelsættende sammenkomster. In: Det Humanistiske Fakultet (Hrsg.), *Glimt fra en anden verden – specialer i forhistorisk arkæologi 2006 og 2007 fra Københavns Universitet* (København: Københavns Universitet 2009) 19–28.
- CHROPOVSKÝ/HERRMANN 1982: B. Chropovský/J. Herrmann (Hrsg.), *Beiträge zum bronzezeitlichen Burgenbau in Mitteleuropa* (Berlin, Nitra: Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie 1982).
- COBLENZ 1963: W. Coblenz, Bemerkungen zur Funktion der Lausitzer Burgen Sachsens. In: *Munera archaeologica. Iosepho Kostrzewski quinquagesimum annum optimarum artium studiis deditum peragenti ab amicis collegis discipulis oblata* (Poznan: Polska Akademia Nauk 1963) 193–200.
- CZEBRESZUK/JAEGER 2015: J. Czebreszuk/M. Jaeger, Stratigraphy of Fortifications in the Mineralised Area of the Site. In: J. Czebreszuk/J. Müller (Hrsg.), *Bruszczewo III. The Settlement and Fortification in the Mineral Zone of the Site. Studien zur Archäologie in Ostmitteleuropa* 13 (Poznań, Bonn: Wydawnictwo Naukowe UAM, Habelt 2015) 31–42.
- DRÄGER 2011: J. Dräger, *Bronzezeitliche Burgwälle in Mecklenburg-Vorpommern. Forschungsstand und -perspektiven. Unveröffentlichte Magisterarbeit Universität Greifswald* 2011.
- DRÄGER 2014: J. Dräger, Jungbronze- und früheisenzeitliche Burgwälle in Mecklenburg-Vorpommern. In: D. Jantzen/J. Orschiedt/J. Piek/T. Terberger (Hrsg.), *Forschungen zu den Hinterlassenschaften eines bronzezeitlichen Gewaltkonfliktes in Mecklenburg-Vorpommern 1. Die Forschungen bis 2011* (Schwerin: Landesamt für Kultur und Denkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern 2014) 253–272.
- DZIĘGIELEWSKI 2017: K. Dziegielewski, The Rise and Fall of Biskupin and its Counterparts. In: P. Urbańczyk/E. Bugaj (Hrsg.), *The Past Societies. Polish Lands from the first Evidence of Human Presence to the Early Middle Ages 3. 2000–500 BC* (Warszawa: Institute of Archeology and Ethnology 2017) 342–366.
- EGG 1999: M. Egg, Waffenbrüder? Eine ungewöhnliche Bestattung der Frühlatènezeit in Novo Mesto in Slowenien. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 46, 1999, 317–356.
- ERIKSEN/RINDEL 2018: P. Eriksen/P. O. Rindel (Hrsg.), *Lange linjer i landskabet. Hulbælter fra jernalderen. Jysk Arkæologisk Selskab* 104 (Højbjerg: Arkæologi Vestjylland, Ringkøbing-Skjern Museum, Jysk Arkæologisk Selskab 2018).
- FELDING 2022: L. Felding, *Relational Approaches to Gender, Identity and Mobility in the Southern Early Nordic Bronze Age. Dissertation Aarhus University* 2022.
- FENGER ET AL. 2007: N. P. Fenger/J. A. Jørgensen/H. P. Rasmussen/K. V. Valbjørn/M. Vinner/M. Gebühr, *Hjortspring. Das Kriegsschiff aus dem Moor* (Frankfurt am Main: Archäologisches Museum 2007).
- FERNÁNDEZ-GÖTZ/KRAUSSE 2016: M. Fernández-Götz/D. Krausse, Early Centralisation Processes North of the Alps. Fortifications as Symbols of Power and Community Identity. In: P. Fontaine/S. Helas (Hrsg.), *Fortificazioni arcaiche del Latium vetus e dell'Etruria meridionale* (Bruxelles: Belgisch Historisch Instituut te Rome 2016) 267–286.
- FOGEL 1979: J. Fogel, *Studia nad uzbrojeniem ludności kultury łużyckiej w dorzeczu Odry i Wisły: Broń zaczepna. Seria Archeologia* 14, 1988, 310–311.
- FOGEL 1988: J. Fogel, *Militaria kultury łużyckiej z dorzecza Odry i Wisły: Źródła. Seria Archeologia* 32 (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza 1988).
- FOKKENS/HARDING 2013: H. Fokkens/A. Harding (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the European Bronze Age* (Oxford: Oxford University Press 2013).
- FONTIJN ET AL. 2013: D. Fontijn/A. J. Louwen/S. van der Vaart/K. Wentink (Hrsg.), *Beyond Barrows. Current Research on the Structuration and Perception of the Prehistoric Landscape through Monuments* (Leiden: Sidestone 2013).

- FREUDENBERG 2012: M. Freudenberg, Grab und Kultanlage der älteren Bronzezeit von Hüsby, Kreis Schleswig-Flensburg – rituelle Landschaft oder eine Demonstration der Macht am Verbindungsweg zwischen Jütischer Halbinsel und Norddeutschland? In: D. Bérenger/J. Bourgeois/M. Talon/S. Wirth (Hrsg.), Gräberlandschaften der Bronzezeit. Bodenaltertümer Westfalens 51 (Darmstadt: von Zabern 2012) 619–639.
- FREY 1969: O. H. Frey, Die Entstehung der Situlenkunst. Studien zur figürlich verzierten Toreutik von Este. Römisch-Germanische Forschungen 31 (Berlin: de Gruyter 1969).
- FUDZIŃSKI/GŁADYKOWSKA-RZECZYCKA 2000: M. Fudziński/J. Gładykowska-Rzeczycka, Cementarzysko ludności kultury pomorskiej w Rątach gmina Somonino (Gdańsk: Museum Archeologiczne w Gdańsku 2000).
- FUDZIŃSKI/ROŹNOWSKI 2002: M. Fudziński/F. Roźnowski, Cementarzysko ludności kultury pomorskiej w Rębie gmina Przdokowo (Gdańsk: Museum Archeologiczne w Gdańsku 2002).
- FYLLINGEN 2003: H. Fyllingen, Society and Violence in the Early Bronze Age. An Analysis of Human Skeletons from Nord-Trøndelag, Norway. *Norwegian Archaeological Review* 36.1, 2003, 27–43.
- FYLLINGEN 2005: H. Fyllingen, Massegraver i Nord-Europa fra eldre bronsealder – osteologiske analyser og sosiale implikasjoner. In: J. Goldhahn (Hrsg.), *Mellan sten och järn 1* (Göteborg: Göteborgs Universitet 2005) 627–636.
- GEDIGA 1970: B. Gediga, Motywy figuralne w sztuce ludności kultury łużyckiej (Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1970).
- GEDIGA 1982: B. Gediga, Bronze- und früheisenzeitliche Burgen in Schlesien. In: Chropovský/Herrmann 1982, 177–188.
- GEDL 1982: M. Gedl, Frühbronzezeitliche Burgen in Polen. In: Chropovský/Herrmann 1982, 189–207.
- GEDL 2009: M. Gedl, Die Lanzenspitzen in Polen. *Prähistorische Bronzefunde V 3* (Stuttgart: Steiner 2009).
- GEDL 2014: M. Gedl, Die Pfeilspitzen in Polen. *Prähistorische Bronzefunde V 6* (Stuttgart: Steiner 2014).
- GŁADYKOWSKA 1958: J. Gładykowska, Czaszka z wczesnego okresu żelaza ze Stupcy. *Przegląd Archeologiczny* 10, 1958, 286–287.
- GLASER/GLASER 2006: H.-U. Glaser/G. Glaser, Pit Alignments – Rätselhafte Grubenreihen. In: H. Meller (Hrsg.), *Archäologie auf der Überholspur. Ausgrabungen an der A38. Archäologie in Sachsen-Anhalt Sonderband 5* (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt 2006) 195–198.
- GLEIRSCHER 2009: P. Gleirscher, Sopron – Nové Košariská – Frög. Zu den Bildgeschichten der Kalenderberg-Kultur. *Prähistorische Zeitschrift* 84, 2009, 202–223.
- GLOB 1968: P. V. Glob, *Vorzeitdenkmäler Dänemarks* (Neumünster: Wachholtz 1968).
- GRIMM 1958: P. Grimm, Die vor- und frühgeschichtlichen Burgwälle der Bezirke Halle und Magdeburg. *Handbuch der Vor- und Frühgeschichtlichen Wall- und Wehranlagen 1. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Ur- und Frühgeschichte 6* (Berlin: Akademie-Verlag 1958).
- GUSTAVSEN ET AL. 2018: L. Gustavsen/R. J. S. Cannell/E. Nau/C. Tonning/I. Trinks/M. Kristiansen/M. Gabler/K. Paasche/T. Gansum/A. Hinterleitner/V. Poscetti/W. Neubauer, Archaeological Prospection of a Specialized Cooking-pit Site at Lunde in Vestfold, Norway. *Archaeological Prospection* 25, 2018, 17–31.
- HANSEN/KRAUSE 2018: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Prähistorische Konfliktforschung 2. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 319* (Bonn: Habelt 2018).
- HANSEN/KRAUSE 2019a: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronze Age Fortresses in Europe. Prähistorische Konfliktforschung 3. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 335* (Bonn: Habelt 2019).
- HANSEN/KRAUSE 2019b: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Materialisierung von Konflikten. Prähistorische Konfliktforschung 4. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 346* (Bonn: Habelt 2019).
- HANSEN/KRAUSE 2022: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt. Prähistorische Konfliktforschung 5. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 383* (Bonn: Habelt 2022).
- HARDING 2004: A. Harding, Sobiejuchy: A Fortified Site of the Early Iron Age in Poland. *Polskie badania archeologiczne 35* (Warschau: Institute of Archaeology and Ethnology 2004).
- HARDING 2013: A. Harding, Velim and Violence. *Cuadernos de prehistoria y arqueología de la Universidad de Granada* 23, 2013, 165–182.
- HARDING/RĄCZKOWSKI 2009: A. Harding/W. Rączkowski, The Date and Internal Organisation of Early Iron Age Fortified Sites in North-Western Poland: New Results from Geophysical Survey and Dendrochronological Dating. *Przegląd Archeologiczny* 57, 2009, 39–71.
- HARDING ET AL. 2007: A. F. Harding/R. Šumberová/C. Knüsel/A. K. Outram/C. Palmer (Hrsg.), *Velim: Violence and Death in Bronze Age Bohemia. The Results of Fieldwork 1992–95, with a Consideration of Peri-mortem Trauma and Deposition in the Bronze Age* (Praha: Archeologický Ústav 2007).

- HEIDELK-SCHACHT 1989: S. Heidelk-Schacht, Jungbronzezeitliche und früheisenzeitliche Kultfeuerplätze im Norden der DDR. In: F. Schlette/D. Kaufmann (Hrsg.), *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit* (Berlin: de Gruyter 1989) 225–240.
- HELLMUTH 2006: A. Hellmuth, Pfeilspitzen. Untersuchungen zu den sogenannten skythischen Pfeilspitzen aus der befestigten Höhensiedlung von Smolenice-Molpir. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 128 (Bonn: Habelt 2006).
- HENRIKSEN 1999: M. B. Henriksen, Bål i lange baner – om brugen af kogegruber i yngre bronzealder og ældre jernalder. *Fynske Minder* 1999, 93–128.
- HENRIKSEN 2005: M. B. Henriksen, Danske kogegruber og kogegrubefelter fra yngre bronzealder og ældre jernalder. In: L. Gustafson/T. Heibreen/J. Martens (Hrsg.), *De gåtefulle kokegroper*. *Varia* 58 (Oslo: Kulturhistorisk Museum 2005) 77–102.
- HENSEL 2018: N. Hensel, Ende Gelände? Neues von der bronzezeitlichen Zaun-Graben-Anlage bei Dyrotz, Lkr. Havelland. *Archäologie in Berlin und Brandenburg* 2018, 41–44.
- HONECK 2009: M. Honeck, Nichts als heiße Steine? Zur Deutung der Brenngruben der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit in Deutschland. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 166 (Bonn: Habelt 2009).
- HORN 2019: Ch. Horn, Showmen and Fighters. *Bronze Age Rock Art and Weaponry in Scandinavia*. In: Hansen/Krause 2019b, 45–65.
- HORN 2023: Ch. Horn, Warriors as a Challenge: Violence, Rock Art, and the Preservation of Social Cohesion during the Nordic Bronze Age. *European Journal of Archaeology* 26.1, 2023, 57–80.
- HORN/KRISTIANSEN 2018: Ch. Horn/K. Kristiansen (Hrsg.), *Warfare in Bronze Age Society* (Cambridge: Cambridge University Press 2018).
- HUNDT 1997: H.-J. Hundt, Die jüngere Bronzezeit in Mecklenburg-Vorpommern. *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns* 31 (Lübstorf: Archäologisches Landesmuseum für Mecklenburg-Vorpommern 1997).
- HÜSER 2011: A. Hüser, Kultische Feuer? Gar- oder Herdgruben im Großraum Hamburg. *Hammaburg N. F.* 16, 2011, 95–121.
- HUTH 2003: Ch. Huth, Menschenbilder und Menschenbild. *Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit* (Berlin: Reimer 2003).
- HUTH 2012: Ch. Huth, Waffenweihungen in der Bronzezeit Mitteleuropas. In: W. Meighörner (Hrsg.), *Waffen für die Götter. Krieger Trophäen Heiligtümer*. *Ausstellungskatalog Tiroler Landesmuseum* (Innsbruck: Tiroler Landesmuseum 2012) 90–99.
- ILON 2012: G. Ilon, Das Rad, die Sonne, der Wasservogel und die Vogelbarken auf spätbronzezeitlichen Schwertern... mögliche Ausdrucksformen des Handels oder anderer Beziehungen? *Satu Mare* 28, 2012, 169–209.
- INALL 2020: Y. Inall, *New Light of Iron Age Warfare in Britain*. In: P. Halkon (Hrsg.), *The Arras Culture of Eastern Yorkshire. Celebrating the Iron Age* (Oxford: Oxbow Books 2020) 67–84.
- JAEGER 2016: M. Jaeger, *Bronze Age Fortified Settlements in Central Europe*. *Studien zur Archäologie in Ostmitteleuropa* 17 (Poznań, Bonn: Habelt 2016).
- JAEGER 2018: M. Jaeger, *Fortified Settlements of the Early Bronze Age in Poland*. In: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten*. *Prähistorische Konfliktforschung* 2. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 319 (Bonn: Habelt 2018) 265–296.
- JANSEN/FOKKENS 2007: R. Jansen/H. Fokkens, *Het vorstengraf van Oss re-reconsidered*. *Archeologisch onderzoek Oss-Vorstengrafdonk 1997–2005*. *Archol rapporten* 49, 2007, 1–115.
- JANSON ET AL. 1989: S. Janson/E. B. Lundberg/U. Bertilsson (Hrsg.), *Hällristningar och Hällmålningar i Sverige* (Helsingborg: Forum 1989).
- JANTZEN/LIDKE 2022: D. Jantzen/G. Lidke, *Bloody Warriors? The Tollense Valley Conflict and its Relation to the Baltic Sea Region*. In: D. Hofmann/F. Nikulka/R. Schumann (Hrsg.), *The Baltic in the Bronze Age* (Leiden: Sidestone 2022) 345–354.
- JANTZEN ET AL. 2011: D. Jantzen/U. Brinker/J. Orschiedt/J. Heinemeier/J. Piek/K. Hauenstein/J. Krüger/G. Lidke/H. Lübke/R. Lampe/S. Lorenz/M. Schult/T. Terberger, *A Bronze Age Battlefield? Weapons and Trauma in the Tollense Valley, North-eastern Germany*. *Antiquity* 85, 2011, 417–433.
- JANTZEN ET AL. 2014: D. Jantzen/J. Orschiedt/J. Piek/T. Terberger, *Tod im Tollensetal 1. Die Forschungen bis 2011*. *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns* 50 (Schwerin: Landesamt für Kultur und Denkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern 2014).
- JÖNS 2004: H. Jöns, *Bilder und Symbole. Schlüssel zur Geisteswelt und Religion der Bronzezeit? In: Mythos und Magie. Archäologische Schätze der Bronzezeit aus Mecklenburg-Vorpommern* (Lübstorf: Archäologisches Landesmuseum und Landesamt für Bodendenkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern 2004) 160–169.
- JØRGENSEN 1987: O. B. Jørgensen, *Billeder og myter fra bronzealderen. Træk af ældre bronzealders religion i Norden*. *Jutland Archaeological Society Publications* (Aarhus: Jysk arkæologisk selskab 1987).

- JUNG/SUTTERLÜTY 2022: M. Jung/F. Sutterlüty, Keine soziale Ordnung ohne Gewalt? Soziologische, ethnologische und archäologische Perspektiven. In: Hansen/Krause 2022, 129–143.
- KARL 2018: R. Karl, Jenseits von Krieg und Frieden. Kann man Krieg und Frieden in der Urgeschichte archäologisch identifizieren? Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien 148, 2018, 49–73.
- KAUL 1988: F. Kaul, Da våbnene tav. Hjortspringfundet og dets baggrund (København: Nationalmuseet 1988).
- KAUL 1998: F. Kaul, Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography (Copenhagen: National Museum of Denmark 1998).
- KEELEY 1996: L. H. Keeley, War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage (Oxford: Oxford University Press 1996).
- KNEISEL 2003: J. Kneisel, Krigeren og præstinden? Den pommerske kulturs gravskikke. In: J. Goldhahn (Hrsg.), Mellan sten och bronze. Det 9.e Nordiska Bronsålderssymposiet (Göteborg: Göteborg Universitet 2003) 637–658.
- KNEISEL 2012a: J. Kneisel, Anthropomorphe Gefäße in Nord- und Mitteleuropa während der Bronze- und Eisenzeit. Studien zu den Gesichtsurnen – Kontaktzonen, Chronologie und sozialer Kontext. Studien zur Archäologie in Ostmitteleuropa 7 (Bonn: Habelt 2012).
- KNEISEL 2012b: J. Kneisel, Gesichtsurnen und ihre Kopfbedeckung. Neue Erkenntnisse zum Phänomen der Gesichtsurnen im nordeuropäischen Kontext. In: W. Blajer (Hrsg.), Peregrinationes archaeologicae in Asia et Europa. Joanni Chochowski dedicatae (Kraków: Institut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego: Profil-Archeo 2012) 39–56.
- KNEISEL 2013: J. Kneisel, New Chronological Research of the Late Bronze Age in Scandinavia. Danish Journal of Archaeology 2.2, 2013, 95–111.
- KNEISEL 2016: J. Kneisel, Spreading Ideas – Late Bronze Age Face-urn Burials across Northern Europe and the Baltic Sea. In: A. L. Melheim/Z. T. Glørstad/H. Glørstad (Hrsg.), Comparative Perspectives on Past Colonisation, Maritime Interaction and Cultural Integration. New Directions in Anthropological Archaeology (Oxford: Equinox Publishing 2016) 219–233.
- KNEISEL 2018: J. Kneisel, Face-urns in Different Social Context. Patriarchate against Equality? In: S. Boddum/M. Mikkelsen/N. Terkildsen (Hrsg.), Status og samfundsstruktur i yngre bronzealders kulturlandskab (Viborg: Viborg Museum 2018) 183–200.
- KNEISEL 2021: J. Kneisel, Chronology and Transformation. The Transition from Bronze to Iron Age in Northern Europe. In: E. Kaiser/W. Schier (Hrsg.), Time and Materiality: Periodization and Regional Chronologies at the Transition from Bronze to Iron Age in Eurasia (1200–600 BCE). Prähistorische Archäologie in Südosteuropa (Rahden/Westf.: Leidorf 2021) 237–263.
- KNEISEL/JAEGER IM DRUCK: J. Kneisel/M. Jaeger, Space not only for the Living: Graves in Settlements of Poland and the Bronze Age Site Bruszczewo. In: E. Kaiser/N. Berseneva (Hrsg.), Space not only for the Living: Human Remains at Bronze Age Settlements in Eurasia (im Druck).
- KNEISEL/SCHAEFER-DI MAIDA 2019: J. Kneisel/St. Schaefer-Di Maida, Loom Weights in Bronze Age Central Europe. In: S. Sabatini/S. Bergerbrant (Hrsg.), The Textile Revolution in Bronze Age Europe. Production, Specialisation, Consumption (Cambridge: Cambridge University Press 2019) 80–116.
- KNEISEL ET AL. 2013: J. Kneisel/M. Hinz/C. Rinne, Radon-B (<http://radon-b.ufg.uni-kiel.de/> [06.09.2023]).
- KNEISEL ET AL. 2019: J. Kneisel/W. Dörfler/S. Dreibrodt/St. Schaefer-Di Maida/I. Feeser, Cultural Change and Population Dynamics during the Bronze Age: Integrating Archaeological and Palaeoenvironmental Evidence for Schleswig-Holstein, Northern Germany. In: K. Fuchs/W. Kirleis/J. Müller (Hrsg.), Scales of Transformation – Human-Environmental Interaction in Prehistoric and Archaic Societies. Holocene 2019, 1607–1621.
- KNEISEL ET AL. 2022: J. Kneisel/O. Nakoinz/I. Beilke-Voigt, Interpreting Bronze and Iron Age Enclosed Spaces, Fortifications and Boundaries in the Western Baltic. In: D. Hofmann/F. Nikulka/R. Schumann (Hrsg.), The Baltic in the Bronze Age. Regional Patterns, Interactions and Boundaries (Leiden: Sidestone 2022) 231–250.
- KOŁODZIEJSKI 1971: A. Kołodziejski, Badania zespołu osadniczego ludności kultury łużyckiej z okresu późnohalsztackiego w Wicinie, powiat Lubuskom w latach 1966–1969. Sprawozdania Archeologiczne 23, 1971, 93–108.
- KOSTRZEWSKI 1950: J. Kostrzewski (Hrsg.), III Sprawozdanie z prac wykopaliskowych w grodzie kultury łużyckiej w Biskupinie w powiecie Żnińskim za lata 1938–1929 i 1946–1948 (Poznań: Polskie Towarzystwo Prehistoryczne 1950).
- KRAUSE 2019: R. Krause, Zur Professionalisierung des Krieges in der Bronzezeit. In: Hansen/Krause 2019b, 13–42.
- KRISTENSEN 2008: I. K. Kristensen, Kogegruber – i klynger eller på rad og række. Kuml 2008, 9–57.
- KRISTIANSEN 1974: K. Kristiansen, Glerupfundet: Et depotfund med kvindesmykker fra bronzealderens femte periode. Hikuin 1, 1974, 7–38.
- KRISTIANSEN 1984: K. Kristiansen, Krieger und Häuptlinge in der Bronzezeit Dänemarks. Ein Beitrag zur Geschichte des bronzezeitlichen Schwertes. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 31, 1984, 187–208.

- KRUSE 2013: P. Kruse, Egelund III. Ein bronzezeitlicher Versammlungsplatz? In: K.-H. Willroth (Hrsg.), *Siedlungen der älteren Bronzezeit. Beiträge zur Siedlungsarchäologie und Paläoökologie des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in Südkandinavien, Norddeutschland und den Niederlanden*. Studien zur nordeuropäischen Bronzezeit 1 (Neumünster: Wachholtz 2013) 67–80.
- KRUSE/MATTHES 2019: P. Kruse/L. Matthes, Vieh, Laub und Versammlungsplatz. Soziale Organisation in der Bronzezeit, Beispiel Brunde/Egelund. *Acta Archaeologica* 90.2, 2019, 204–251.
- LIDKE 2005: G. Lidke, *Untersuchungen zur Bedeutung von Gewalt und Aggression im Neolithikum Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung Norddeutschlands*. Dissertation Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 2005.
- LING/TORELD 2018: J. Ling/A. Toreld, Maritime Warfare in Scandinavian Rock Art. In: Horn/Kristiansen 2018, 61–80.
- LORENZ ET AL. 2017: I. A. Lorenz/V. Arnold/D. Jansen/P. M. Grootes/O. Nelle, Iron Age Wood Usage at an Enclosure in Northern Germany. *Quaternary International* 458.3, 2017, 94–102.
- LØVSCHAL 2015: M. Løvschal, Repeating Boundaries: Repertoires of Landscape Regulations in Southern Scandinavia in the Late Bronze Age and Pre-Roman Iron Age. *Danish Journal of Archaeology* 3.2, 2015, 95–118.
- LØVSCHAL/FONTIJN 2018: M. Løvschal/D. Fontijn, Directionality and Axiality in the Bronze Age: Cross-regional Landscape Perspectives on „Fire Pit Lines“ and other Pitted Connections. *World Archaeology* 51.1, 2018, 1–18.
- LUCKE ET AL. 1962: W. Lucke/O.-H. Frey/K. Olzscha, Die Situla in Providence (Rhode Island). Ein Beitrag zur Situlenkunst des Osthallstattkreises. *Römisch-Germanische Forschungen* 26 (Berlin: de Gruyter 1962).
- MAKIEWICZ 1995: T. Makiewicz, Waffen als Opfertgaben in der vorrömischen Eisenzeit und der römischen Kaiserzeit in Polen. *Offa* 52, 1995, 133–148.
- MARTENS 1988: J. Martens, Borremose Reconsidered. The Date and Development of a Fortified Settlement of the Early Iron Age. *Journal of Danish Archaeology* 7, 1988, 159–181.
- MARTENS 2007: J. Martens, Fortified Places in Low-land Northern Europe and Scandinavia during the Pre-Roman Iron Age. In: S. Möllers/W. Schlüter/S. Sievers (Hrsg.), *Keltische Einflüsse im nördlichen Mitteleuropa während der mittleren und jüngeren vorrömischen Eisenzeit* (Bonn: Habelt 2007) 87–105.
- MAY 2009: J. May, Zaun mit Graben. Lineare Struktur aus dem 13. Jh. v. Chr. im Havelland. *Archäologie in Berlin und Brandenburg* 2007 (2009), 72–76.
- MAY/BÜNNIG 2012: J. May/W. Bünnig, Vom Gelände zum Plan und zurück – Befestigungsanlagen im Havelland. *Archäologie in Berlin und Brandenburg* 2010 (2012), 21–26.
- MAY/HAUPTMANN 2011: J. May/T. Hauptmann, Warum befindet sich das „Königsgrab“ von Seddin am Mittellauf der Stepenitz? Wasserwege und archäologische Sachkultur der jüngeren Bronzezeit in der Prignitz. In: F. Bittmann/J. Ey/M. Karle/H. Jöns/E. Strahl/S. Wolters (Hrsg.), *Flüsse als Kommunikations- und Handelswege. Siedlungs- und Küstenforschung im südlichen Nordseegebiet* 34 (Rahden/Westf.: Leidorf 2011) 129–150.
- MEIER 2013: D. Meier, Bronzezeitliche Feuergruben in ungewöhnlicher Anordnung. In: I. Heske/H.-J. Nüsse/J. Schneeweiß (Hrsg.), *Landschaft, Besiedlung und Siedlung. Archäologische Studien im nordeuropäischen Kontext. Festschrift für Karl-Heinz Willroth zu seinem 65. Geburtstag*. Göttinger Schriften zur Vor- und Frühgeschichte 33 (Neumünster: Wachholtz 2013) 319–330.
- MEWIS/SCHMIDT 2011: F. Mewis/J.-P. Schmidt, Die Feuerstellenreihen von Naschendorf, Lkr. Nordwestmecklenburg. *Archäologische Berichte aus Mecklenburg-Vorpommern* 18, 2011, 62–75.
- MIKKELSEN 2012: M. Mikkelsen, „Dobbeltgårde“ i yngre bronzealder. In: S. Boddum/M. Mikkelsen/N. Terkildsen (Hrsg.), *Bebyggelsen i yngre bronzealders lokale kulturlandskap. Yngre bronzealders kulturlandskap 2* (Viborg: Viborg Stiftsmuseum 2012) 41–65.
- NAGLER 2001: M. N. Nagler, *The Search for a Nonviolent Future* (Berkeley: Berkeley Hills Books 2001).
- NAKOINZ ET AL. 2017: O. Nakoinz/J. Kneisel/I. Beilke-Voigt/J. Dräger, Befestigungen der Bronze- und Eisenzeit zwischen Marburg und Uppsala. In: I. Beilke-Voigt/O. Nakoinz (Hrsg.), *Enge Nachbarn. Das Problem von Doppelburgen und Mehrfachburgen in der Bronzezeit und im Mittelalter* (Berlin: Edition Topoi 2017) 21–88.
- NAKOINZ ET AL. 2019: O. Nakoinz/J. Kneisel/H. Gorbahn, Competition and Conciliation: Modelling and Indicating Prehistoric Conflicts. In: Hansen/Krause 2019b, 1–12.
- NAKOINZ ET AL. 2023: O. Nakoinz/A. Loy/C. Rinne/J. Kneisel/T. Schreiber/M. Wunderlich/N. Tyaylor, Connectivity and Fortifications. In: J. Müller (Hrsg.), *Connectivity Matters. Social, Environmental and Cultural Connectivity in Past Societies* (Leiden: Sidestone 2023) 115–138.
- NIELSEN ET AL. 2018: N. H. Nielsen/M. Kähler Holst/A. C. Gadd/K. Kähler Holst, The Layout and Internal Development of Celtic Fields. Structural and Relative Chronological Analyses of three Danish Field Systems. *European Journal of Archaeology* 21.3, 2018, 385–410.

- NIESIOŁOWSKA-WĘDZKA 1966: A. Niesiołowska-Wędzka, Burgen der Lausitzer Kultur in Sachsen. *Slavia Antiqua* 13, 1966, 405–428.
- NIEWIAROWSKI 1995: W. Niewiarowski (Hrsg.), Zarys zmian środowiska geograficznego okolic Biskupina pod wpływem czynników naturalnych i antropogenicznych w późnym glacie i holocenie (Outline of Changes of the Geographical Environment in the Biskupin Surroundings under Influence of Natural and Anthropogenic Factors during the Lateglacial and Holocene) (Toruń: Turpress 1995).
- PETER-RÖCHER 2007: H. Peter-Röcher, Gewalt und Krieg im prähistorischen Europa. Beiträge zur Konfliktforschung auf der Grundlage archäologischer, anthropologischer und ethnologischer Quellen. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 143 (Bonn: Habelt 2007).
- PETERSEN 1929: E. Petersen, Die frühgermanische Kultur in Ostdeutschland und Polen. *Vorgeschichtliche Forschungen* 2,2 (Berlin: de Gruyter 1929).
- RASSMANN 2004: K. Rassmann, Chronologie – Die zeitliche Ordnung der Dinge als Schlüssel zur Geschichte der Bronzezeit. In: *Mythos und Magie. Archäologische Schätze der Bronzezeit aus Mecklenburg-Vorpommern. Ausstellungskatalog Schwerin. Archäologie in Mecklenburg-Vorpommern 3* (Lübstorf: Archäologisches Landesmuseum und Landesamt für Bodendenkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern 2004) 38–49.
- RATCLIFFE 2000: J. H. Ratcliffe, Aoristic Analysis. The Spatial Interpretation of Unspecific Temporal Events. *International Journal of Geographical Information Science* 14.7, 2000 (2010), 669–679.
- REICHENBERGER 2000: A. Reichenberger, Bildhafte Darstellungen der Hallstattzeit (Fürth: VKA-Verlag 2000).
- RICHTER 2022: B. Richter, Zerstört im Inferno – Zum Phänomen der Vitrified Forts zwischen Taunus und Karpaten. In: Hansen/Krause 2022, 109–128.
- SCHAEFER-DI MAIDA 2022: St. Schaefer-Di Maida, Current Research on Bronze Age „Cooking Stone Pits“ in Northern Germany and Southern Scandinavia. *European Journal of Archaeology* 25.4, 2022, 1–20.
- SCHAEFER-DI MAIDA 2023: St. Schaefer-Di Maida, Unter Hügeln. Bronzezeitliche Transformationsprozesse in Schleswig-Holstein am Beispiel des Fundplatzes von Mang de Bergen, Bornhöved (Kr. Segeberg). *Scales of Transformation* (Leiden: Sidestone 2023).
- SCHAEFER-DI MAIDA/KNEISEL I. VORB.: St. Schaefer-Di Maida/J. Kneisel, Bronzezeit in Mecklenburg (in Vorbereitung).
- SCHMIDT 1993: J.-P. Schmidt, Studien zur jüngeren Bronzezeit in Schleswig-Holstein und dem nordelbischen Hamburg. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 15 (Bonn: Habelt 1993).
- SCHMIDT 2012: J.-P. Schmidt, Kein Ende in Sicht? Neue Untersuchungen auf dem Feuerstellenplatz von Naschendorf, Lkr. Nordwestmecklenburg. *Archäologische Berichte aus Mecklenburg-Vorpommern* 19, 2012, 26–46.
- SCHOKNECHT 1973: U. Schoknecht, Ein früheisenzeitlicher Lanzenhort aus dem Malliner Wasser bei Passentin, Kreis Waren. *Jahrbuch Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern* 1973, 157–173.
- SCHUBART 1972: H. Schubart, Die Funde der älteren Bronzezeit in Mecklenburg. *Offa-Bücher* 26 (Neumünster: Wachholtz 1972).
- SCHULZE-FORSTER 2007: J. Schulze-Forster, Die Burgen der Mittelgebirgszone. Eisenzeitliche Fluchtburgen, befestigte Siedlungen, Zentralorte oder Kultplätze? In: S. Möllers/B. Zehm (Hrsg.), *Rätsel Schnippenburg. Sagenhafte Funde aus der Keltenzeit* (Bonn: Habelt 2007) 109–143.
- SCHUNKE 2017: T. Schunke, Netze auf der Landschaft – Das Rätsel der bronze- bis eisenzeitlichen Grubenreihen (Pit Alignments) und Landgräben. *Archäologie in Sachsen-Anhalt Sonderband 26.1. Neue Gleise auf alten Wegen 2. Jügendorf bis Gröbers* (Halle [Saale]: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie in Sachsen-Anhalt 2017) 79–94.
- SEGSCHNEIDER 2005: M. Segschneider, Pfahl an Pfahl an Pfahl... – Eine Palisade der vorrömischen Eisenzeit bei Neu Pansow, Lkr. Ostvorpommern. In: U. M. Meier (Red.), *Die Autobahn A20 – Norddeutschlands längste Ausgrabung. Archäologische Forschungen auf der Trasse zwischen Lübeck und Stettin* (Schwerin: Archäologisches Landesmuseum und Landesamt für Bodendenkmalpflege Mecklenburg-Vorpommern 2005) 83–84.
- STOCKHAMMER 2004: Ph. Stockhammer, Zur Chronologie, Verbreitung und Interpretation urnenfelderzeitlicher Vollgriffschwerter. *Tübinger Texte* 5 (Rahden/Westf.: Leidorf 2004).
- TERBERGER et al. 2014: T. Terberger/A. Dombrowsky/J. Dräger, Professionelle Krieger in der Bronzezeit vor 3300 Jahren? Zu den Überresten eines Gewaltkonfliktes im Tollensetal, Mecklenburg-Vorpommern. In: Th. Link/H. Peter-Röcher (Hrsg.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 259 (Bonn: Habelt 2014) 93–110.
- TESKA 2016: S. Teska, Zbiór grocików krzemiennych z wczesnobronzowej osady obronnej w Bruszczewie. Unveröffentlichte Magisterarbeit Uniwersytet imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu 2016.
- THRANE 2005: H. Thrane, Sværd i tal og tolkning. In: J. Goldhahn (Hrsg.), *Mellam sten och järn II* (Göteborg: Göteborgs Universitet 2005) 621–626.

- TREHERNE 1995: P. Treherne, The Warrior's Beauty. The Masculine Body and Self-identity in Bronze-Age Europe. *Journal of European Archaeology* 3, 1995, 105–144.
- UCKELMANN 2005: M. Uckelmann, Die Schilde von Herzprung – Bemerkungen zu Herstellung, Funktion und Deutung. *Jahreschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte* 89, 2005, 159–188.
- UCKELMANN 2012: M. Uckelmann, Die Schilde der Bronzezeit in Nord-, West- und Zentraleuropa. *Prähistorische Bronzefunde III 4* (Stuttgart: Steiner 2012).
- VANDKILDE 2006: H. Vandkilde, Archaeology and War. Presentations of Warriors and Peasants in Archaeological Interpretations. In: T. Otto/H. Thrane/H. Vandkilde (Hrsg.), *Archaeology and War: Presentations of Warriors and Peasants in Archaeological Interpretations* (Aarhus: Aarhus University Press 2006) 57–73.
- VANDKILDE 2018: H. Vandkilde, Violent Beauty in the Bronze Age. In: S. Hansen/R. Krause (Hrsg.), *Bronzezeitliche Burgen zwischen Taunus und Karpaten. Prähistorische Konfliktforschung 2. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 319 (Bonn: Habelt 2018) 83–102.
- WAHL/KÖNIG 1987: J. Wahl/H. G. König, Anthropologisch-traumatologische Untersuchung der menschlichen Skelettreste aus dem bandkeramischen Massengrab bei Talheim, Kreis Heilbronn. *Fundberichte Baden-Württemberg* 12, 1987, 65–193.
- WEFERS 2015: St. Wefers/M. Karwowski/J. Fries-Knobloch/P. Trebsche/P. C. Ramsl (Hrsg.), *Waffen, Gewalt, Krieg. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas* (Langenweißbach: Beier & Beran 2015).
- WITTENBORN 2014: M. F. Wittenborn, „Schwertfrauen“ und „Schwertadel“ in der Urnenfelder- und Hallstattzeit. In: L. Deutscher/M. Kaiser/S. Wetzler (Hrsg.), *Das Schwert – Symbol und Waffe* (Rahden/Westf.: Leidorf 2014) 51–64.
- WÜSTEMANN 2004: H. Wüstemann, Die Schwerter in Ostdeutschland. *Prähistorische Bronzefunde IV 15* (Stuttgart: Steiner 2004).

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Christoph Antweiler
Universität Bonn
Institut für Orient- und Asienwissenschaften
(IOA)
Abteilung Südostasienwissenschaft
Nassestr. 2
D-53113 Bonn
antweile@gmx.de

Dr. Hans-Jürgen Brandt
Assoziierter Forscher am Leibniz-Institut Hesische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (2007–2018)
Richter am Landgericht Berlin i. R.
Mainzer Straße 5
D-65719 Hofheim
hjb@brandt-hm.de
www.brandt-hm.de

Dr. Stefan Burmeister
VARUSSCHLACHT im Osnabrücker Land gGmbH
Museum und Park Kalkriese
Venner Straße 69
D-49565 Bramsche-Kalkriese
burmeister@kalkriese-varusschlacht.de

Prof. Dr. Martin Dinges
Quarzweg 21
D-70619 Stuttgart
Martin.dinges@outlook.de
<https://martindinges.de/>

Dr. Justus Heck
Stuttgart
Justus.Heck@web.de

Prof. Dr. Jürg Helbling
Universität Luzern
Kultur- und sozialwissenschaftliche Fakultät
Soziologisches Seminar
Frohburgstr. 3, Postfach 4466
CH-6002 Luzern
Juerg.Helbling@unilu.ch

Prof. Dr. Dietmar Hübner
Leibniz Universität Hannover
Institut für Philosophie
Lange Laube 6
D-30159 Hannover
dietmar.huebner@philos.uni-hannover.de

PD Dr. Matthias Jung
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Institut für Altertumswissenschaften
Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie
Residenzplatz 2, Tor A
D-97070 Würzburg
Goethe-Universität Frankfurt
Fachbereich 03 Gesellschaftswissenschaften
Institut für Soziologie
Campus Westend, PEG-Gebäude, Postfach 18
Theodor-W.-Adorno-Platz 6
D-60323 Frankfurt am Main
ma.jung@em.uni-frankfurt.de
ORCID: 0000-0002-1573-5865

Prof. emer. PD Mag. Dr. Raimund Karl FSA FSA
Scot MCifA
Viktor-Leon-Gasse 26
A-1130 Wien
raimund.karl@univie.ac.at
ORCID: 0000-0001-5832-8656

Dr. Jutta Kneisel
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Institut für Ur- und Frühgeschichte
Johanna-Mestorf-Str. 2–6
D-24118 Kiel
Jutta.Kneisel@ufg.uni-kiel.de

Dr. Thomas Loer
Wacholderweg 27
D-59192 Bergkamen-Overberge
thomas.loer@udo.edu
<https://independent.academia.edu/ThomasLoer>
ORCID: 0009-0004-4317-4577

Anna K. Loy
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Institut für Ur- und Frühgeschichte
Exzellenzcluster ROOTS
Leibnizstr. 3
D-24118 Kiel
aloy@roots.uni-kiel.de

Dr. Lotta Mayer
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
Max-Weber-Institut für Soziologie
Bergheimer Str. 58
D-69115 Heidelberg
lotta.mayer@mwi.uni-heidelberg.de
ORCID: 0000-0003-2126-1456

Dr. Peter Münte
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Institut für psychosoziale Intervention und
Kommunikationsforschung
Innrain 52a
A-6020 Innsbruck
peter.muente@uibk.ac.at

Prof. Dr. Oliver Nakoinz
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Institut für Ur- und Frühgeschichte
Johanna-Mestorf-Str. 2–6
D-24118 Kiel
oliver.nakoinz@ufg.uni-kiel.de

Prof. Dr. Heidi Peter-Röcher
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Institut für Altertumswissenschaften
Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie
Residenzplatz 2, Tor A
D-97070 Würzburg
heidi.peter-roecher@uni-wuerzburg.de

Dr. Stefanie Schaefer-Di Maida
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Institut für Ur- und Frühgeschichte
Sonderforschungsbereich 1266 Transformations-
Dimensionen
Johanna-Mestorf-Str. 2–6
D-24118 Kiel
sschaefer@ufg.uni-kiel.de

Dr. Jochen Schwenk
Universität Basel
Departement Gesellschaftswissenschaften
Fachbereich Soziologie
Petersgraben 27
CH-4051 Basel
jochen.schwenk@unibas.ch

Prof. Dr. Ferdinand Sutterlüty
Goethe-Universität Frankfurt
Fachbereich 03 Gesellschaftswissenschaften
Institut für Soziologie
Theodor-W.-Adorno-Platz 6
D-60323 Frankfurt am Main
sutterluety@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Ulrich Veit
Universität Leipzig
Historisches Seminar
Professur für Ur- und Frühgeschichte
Ritterstr. 14
D-04109 Leipzig
ulrich.veil@uni-leipzig.de
ORCID: 0000-0002-4060-1199

Dr. Ramy Youssef
Universität Luzern
Soziologisches Seminar
Frohburgstrasse 3
Postfach
CH-6002 Luzern
ramy.youssef@unilu.ch

Würzburger Studien zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie

Einer der neueren Trends in der Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie ist die Beschäftigung mit prähistorischen Konflikten. Zumeist beschränkt sich diese sogenannte Konfliktforschung jedoch auf eine bloße Gewaltforschung unter Vernachlässigung der Frage, was Konflikte als Konflikte eigentlich ausmacht und wie sie vermieden oder geregelt beigelegt werden können. Vor diesem Hintergrund verstehen sich die Beiträge in diesem Band als Theorieangebote an die Archäologie: Aus der Perspektive ihrer jeweiligen Disziplinen – Soziologie, Philosophie, Ethnologie, Archäologie, Geschichts- und Politikwissenschaften – gehen die Autorinnen und Autoren den Fragen nach, wie sich in Gesellschaften ohne (oder mit nur eingeschränkter) Zentralgewalt Dynamiken negativer Reziprozität darstellen und wie sie sich beenden lassen, welche Rolle dritte Parteien oder Instanzen dabei spielen können und welche Bedeutung der materiellen Kultur im Kontext dieser Prozesse zukommt.