

# 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 Jervis<sup>1</sup>

### 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 verschliffen worden, daß er nunmehr jede Bewegung oder Absicht umfaßt, die in umgekehrter Richtung wirkt (oder es zu tun scheint)“<sup>2</sup>. 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“<sup>3</sup>. Selbst in einem Buch, das den Titel „Man in Reciprocity“ trägt, unterläßt es der Verfasser, Howard P. Becker, eine Definition von Reziprozität zu formulieren,<sup>4</sup> und Georg Elwert weist darauf hin, dass sich im Kulturvergleich kein emischer Begriff ausmachen lasse, der dem Bedeutungsspektrum des sozialtheoretischen *terminus technicus* „Reziprozität“ entspricht,<sup>5</sup> wie überhaupt „die“ Reziprozität nur in je kulturspezifischen Relationen greifbar sei.<sup>6</sup> 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 Axelrod<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>
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“<sup>9</sup>. In diesem Sinne untersuchte Bronislaw Malinowski das Normengefüge primär als Handlungsrahmen, innerhalb dessen sich die Individuen bewegen,<sup>10</sup> während das Interesse Alvin Gouldners eher auf der Wertkomponente einer generalisierten moralischen Norm der Reziprozität lag, die das Vertrauen auf Erwidern fundiert und damit Grundlage konkreter Gegenseitigkeitsbeziehungen ist.<sup>11</sup> 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“<sup>12</sup>. Diese normativen Ordnungen sind allerdings primär Ausdruck des Selbstbildes von Gesellschaften und können daher nicht kurzschlüssig mit der gelebten Praxis gleichgesetzt werden.<sup>13</sup>
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.<sup>14</sup> In seiner „Einleitung in das Werk von Marcel Mauss“<sup>15</sup> 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“<sup>16</sup> 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“<sup>17</sup> – so der nicht eben unpathetische Vergleich, den Lévi-Strauss bemüht.<sup>18</sup> 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“<sup>19</sup>, die zu den die Phänomene erst ermöglichenden Strukturen nicht vordringt.<sup>20</sup> 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,<sup>21</sup> mündete sie nicht in eine ausformulierte Theorie. Mit Bernhard Waldenfels könnte man die strukturelle Reziprozität<sup>22</sup> bezeichnen als eine primordiale und pränormative „Nicht-Indifferenz, die nicht in unserem Belieben steht“<sup>23</sup>, 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.<sup>24</sup>

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“<sup>25</sup> 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 ersteren<sup>26</sup>. 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“<sup>27</sup> zusammengefassten Verpflichtungen im Kontext der Gabe missverstanden werden als abgeschlossene Handlungseinheiten mit ausgeglichener Bilanz nach der Erwidierungshandlung.<sup>28</sup> 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“<sup>29</sup>. 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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“<sup>32</sup>. 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 [...]“<sup>33</sup>. 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“<sup>34</sup>. 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“<sup>35</sup>. 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 „Taurige 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“<sup>36</sup>. Die Struktureigenschaften und den Vollzug von Reziprozität erläuterte er anhand des elementaren Beispiels der wechselseitigen Begrüßung,<sup>37</sup> die eine bloße Kopräsenz zweier Individuen in „einen gemeinsamen sozialen Handlungsraum“<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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“<sup>41</sup>. 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.<sup>42</sup>

Aus konstitutionstheoretischer Sicht ist das gewiss unbefriedigend, und mit Thomas Loer hat sich ein Schüler Oevermanns dieser vernachlässigten strukturellen Dimension von Reziprozität gewidmet.<sup>43</sup> 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*“<sup>44</sup>,

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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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“<sup>48</sup>. 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,<sup>49</sup> 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“<sup>50</sup>. 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> „Mit dem Prinzip der Äquivalenz begnügt sich die Rache nicht. Der Übeltäter soll nicht nur leiden, er soll mehr leiden als das Opfer.“<sup>53</sup> Diese Dynamik wechselseitiger schädigender Handlungen setzt sich, mit Hegel gesprochen, „unversöhnt ins Unendliche“<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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“<sup>56</sup>. 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.<sup>57</sup>

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.“<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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“<sup>60</sup> der Normalfall in Reziprozitätsbeziehungen.<sup>61</sup> 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“<sup>62</sup>.

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.<sup>63</sup> 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“<sup>64</sup>, 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.“<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup> 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,<sup>68</sup> Oevermann entwickelte seine Position seinerzeit vor allem in Auseinandersetzung mit der sogenannten Standardtheorie, wie Chomsky sie in „Syntactic Structures“<sup>69</sup> vorgelegt hatte. Spätere, erhebliche Revisionen der Sprachtheorie bedeutende Neuansätze und Weiterentwicklungen wie die Prinzipien- und Parametertheorie<sup>70</sup> oder das Minimalistische Programm<sup>71</sup> sind auch in Fortschreibungen des Oevermannschen Theorieprogramms kaum berücksichtigt worden,<sup>72</sup> 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,<sup>73</sup> 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?<sup>74</sup> Ist die Reziprozitätsfähigkeit mit der Sprachfähigkeit gleichgeordnet oder gibt es ein Einbettungsverhältnis, und wie lassen sich Übereinstimmungen und Unterschiede bestimmen?<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Jedenfalls hat es den Anschein, dass sich sowohl die phylogenetische als auch die ontogenetische Entwicklung als Aufstufung komplexer werdender rekursiver Fähigkeiten vollziehen.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> Der für die Reziprozität maßgebliche Rekursionstyp ist einerseits nicht-hierarchisch, andererseits aber auch nicht einfach linear-repetitiv,<sup>81</sup> und eingedenk der ihn charakterisierenden alternierenden Asymmetrie kommt er am ehesten dem Typ nahe, den W. Tecumseh Fitch als „mutually recursive“<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> Mit dem Konzept der Selbstreferenz liegt in Niklas Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme ein artikulierter Entwurf rekursiver Prozesse vor,<sup>84</sup> der allerdings daraufhin zu befragen wäre, ob Rekursion auf der Ebene systemischer Regulierung für die Analyse sinnstrukturierter Phänomene nicht unterbestimmt ist.<sup>85</sup> In seinen Anmerkungen zur Reziprozität in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“<sup>86</sup> verortet Luhmann diese in „einem rekursiven Netzwerk von Erinnerungen und Erwartungen“<sup>87</sup>; 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.<sup>88</sup> 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 Anschlägen 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“<sup>89</sup> Verhalten entstehen zwar kurzfristig Interaktionen, die Verstetigung zu Beziehungen der Reziprozität erfordert aber entwickelte Fähigkeiten zu wechselseitiger Rekursion.<sup>90</sup> 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.“<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> Während diese im Sinne „zweckfrei sich reproduzierender Sozialität“<sup>93</sup> 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“<sup>94</sup>. Auch trauern Schimpansen und empfinden Mitleid, sie zeigen aber keine Empathie mit anderen, die sich etwa im Trösten von Trauernden äußern würde.<sup>95</sup> Die Sozialbeziehungen von Menschenaffen sind geprägt von Konkurrenz und Dominanz, abgerundet allenfalls mit einer „Prise“ Kooperation.<sup>96</sup>

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.<sup>97</sup>

*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.<sup>98</sup> Da die Abfolge der Rekursionen eine jeweils eigene Historie hat, kann die Reziprozitätsbeziehung zu einem eigendynamischen beziehungsweise selbstverstärkenden Prozess werden.<sup>99</sup>

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.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> In beiden Fällen handelt es sich um negative Aspekte, die mit positiver Reziprozität verbunden sein können;<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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 rules<sup>104</sup>.

Eine Fehde ist also gewaltförmig, regelgebunden und zugleich rechtlich zulässig.<sup>105</sup> Max Scheler zufolge ist der Racheimpuls nicht mit den ihn begleitenden Emotionen identisch,<sup>106</sup> 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“<sup>107</sup>. 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.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> Dem widersprach in einer zeitgenössischen Rezension Mauss entschieden, der Rache im Rückgriff auf gesellschaftliche Zustände zu erklären versuchte.<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup> 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“<sup>112</sup>. 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.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup>

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“<sup>115</sup>. In Anbetracht dieser Ambivalenz bezeichnet Malinowski Reziprozität als „Waffe“<sup>116</sup>, 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“<sup>117</sup>. Bezüglich der Nambikwara hat Lévi-Strauss in seinen ethnographischen Arbeiten der 1940er Jahre die Vorbereitungen des Zusammentreffens zweier einander zuvor unbekannter Gruppen anschaulich geschildert.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup>

Jacques Lizot, ein Schüler Lévi-Strauss, der bei den Yanomami im brasilianisch-venezolanischen Grenzgebiet geforscht hat,<sup>120</sup> 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“<sup>121</sup>. Der Wechsel von freundlichen zu feindlichen Beziehungen (und umgekehrt) bedeute keine Diskontinuität der Beziehungen, sondern nur einen Wechsel der Modalität von Reziprozität.<sup>122</sup> 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“<sup>123</sup>. 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.<sup>124</sup>

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.<sup>125</sup> Etwas exzentrische Positionen nehmen dabei die Theorien von René Girard und Pierre Clastres ein,<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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.“<sup>128</sup> 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“<sup>129</sup> –, 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.<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup> 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“<sup>132</sup>, 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“<sup>133</sup> 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.“<sup>134</sup> 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“<sup>135</sup>, 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.<sup>136</sup> 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,<sup>137</sup> 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 ist<sup>138</sup>.

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“<sup>139</sup>; 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 Reziprozität<sup>140</sup> und wirft Lévi-Strauss vor, die Bedingungs- und Einbettungsverhältnisse umgedreht zu haben.<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup> 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“<sup>143</sup>. 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,<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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.“<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> 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*“<sup>148</sup>. 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*“<sup>149</sup>. 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 dépendance*<sup>150</sup>.

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.<sup>151</sup> Besonders einflussreich war hier die 1965 formulierte Typologie von Marshall Sahlins, in der er negative Reziprozität als eine von drei Ausprägungen von Reziprozität behandelt.<sup>152</sup> Grundlage dieser Typologie, zu welcher Robert Hunt bemerkt, sie sei „*misleading at best*“<sup>153</sup>, 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.<sup>154</sup> 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.“<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup> 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 [...].“<sup>157</sup> 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.<sup>158</sup> Dass, so die Kritik, Sahlins eine solche Praxis überhaupt seiner Reziprozitätstypologie einverleibe, zeuge von einer unzulässigen Übergeneralisierung des Reziprozitätsbegriffes.<sup>159</sup> Zwar könne aus dem Teilen Reziprozität entstehen,<sup>160</sup> doch eine Subsumtion des Teilens unter Reziprozität kehre die Bedingungs- und Einbettungsverhältnisse um.<sup>161</sup>

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“<sup>162</sup>. 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.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup> 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.<sup>165</sup>

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*“<sup>166</sup>, 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.<sup>167</sup> Die genau spiegelbildliche Konstellation findet sich in Hans Kelsens 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“<sup>168</sup>. 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.<sup>169</sup> 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,<sup>170</sup> oder ob jemand, der ausgeprägt im Sinne positiver Reziprozität agiert, sich ebenso bezüglich der negativen Reziprozität verhält.<sup>171</sup> 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 Entscheidungssituationen<sup>172</sup> 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.<sup>173</sup> 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“<sup>174</sup> oder auch als „negative altruistische Reziprozität“<sup>175</sup>, für welche die Bereitschaft entscheidend ist, „selbstschädigende Vergeltung“<sup>176</sup> 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.“<sup>177</sup>

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,<sup>178</sup> 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.“<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> Zusammengefasst, sind bei nichtmenschlichen Primaten auf der Ebene der Interaktion Phänomene festzustellen, die sich möglicherweise als situative Vorformen negativer Reziprozität beschreiben lassen.<sup>182</sup> 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“<sup>183</sup> 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,<sup>184</sup> 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“<sup>185</sup>.

*Transzendente Mächte.* Diesen Aspekt haben Luhmann und Talcott Parsons anhand des von einer göttlichen Instanz gewährten „Geschenks des Lebens“ diskutiert.<sup>186</sup> Es schaffe eine Verpflichtung zur Reziprozität, und die Gegenleistung kann beispielsweise darin bestehen, die eigene Lebensführung an dieser Verpflichtung auszurichten.<sup>187</sup> 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“<sup>188</sup>.

*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.<sup>189</sup> 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.<sup>190</sup>

*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,<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup>

*Objekte und Artefakte.* Die Besetzungen von Objekten sind ausgesprochen vielgestaltig,<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup>

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,<sup>195</sup> 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;<sup>196</sup> Objekte, die in ihrer als Gabe aufgefassten Funktion versagen oder das Individuum sogar schädigen, können Ziel von Gewalthandlungen werden.<sup>197</sup> 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.“<sup>198</sup>

#### 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?<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup> 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.<sup>201</sup>

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,<sup>202</sup> 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.<sup>203</sup>

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 „Rachesysteme“ im Sinn Verdiers. Rache und Vergeltung werden verstanden als normativ geregelte Handlungssysteme, die der „Regulierung und Kanalisierung von Gewalt“<sup>204</sup> 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“<sup>205</sup>. So sei die normative Pflicht, Rache zu üben, nicht Zeichen fehlenden Rechtsbewusstseins, sondern im Gegenteil Ausdruck desselben.<sup>206</sup> 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.<sup>207</sup> 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.“<sup>208</sup> 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.<sup>209</sup> Eindrucksvoll zeigt sich dies in Erzählungen der Waorani aus dem westlichen Amazonasbecken über tribale Gewaltkonflikte.<sup>210</sup> 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‘“<sup>211</sup>. 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“<sup>212</sup> –, stellt sich die Frage, welche empirisch bezeugten Möglichkeiten es gibt, die Dynamik von „homicidal reciprocity“<sup>213</sup>, in der „jeder recht hat und gleichzeitig schuldig ist“<sup>214</sup>, 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.<sup>215</sup> 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“<sup>216</sup> 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“<sup>217</sup>, der in mannigfachen Gestalten in Erscheinung treten kann.<sup>218</sup> Grundsätzlich kann der Dritte dyadische Beziehungen stabilisieren,<sup>219</sup> aber auch eine – im Falle der negativen Reziprozität erwünschte – Störquelle sein<sup>220</sup> und als eine solche zur „Destabilisierung ansonsten hyperstabiler Konflikte“<sup>221</sup> 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“<sup>222</sup>. Mit seinem Hinzutreten müssen die Streitparteien seine Beurteilung ihrer Handlungen berücksichtigen, was einerseits eine Versachlichung<sup>223</sup> zur Folge hat und andererseits die doppelte Kontingenz der Reziprozitätsdyade zu einer Konstellation dreifacher Kontingenz erweitert.<sup>224</sup>

Als Pionier einer Soziologie des Dritten nennt Simmel bekanntlich drei „typische Gruppierungsformen“<sup>225</sup>. Deren erste, der im Kontext von Konfliktregelungen ein besonderes Interesse zukommt, ist „der Unparteiische und der Vermittler“<sup>226</sup>. 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“<sup>227</sup>, oder er kann als Schiedsrichter aktiv eine Entscheidung herbeiführen. Das Hinzutreten des Dritten bewirkt durch den Wegfall der „gefühlsmäßigen Imponderabilien“<sup>228</sup> eine Objektivierung<sup>229</sup> des Konfliktes und erleichtert es den Parteien, Zugeständnissen ohne Gesichtsverlust zuzustimmen.<sup>230</sup> 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“<sup>231</sup>. 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“<sup>232</sup>. 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 gewinnt<sup>233</sup>.

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.<sup>234</sup> 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“<sup>235</sup>, 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“<sup>236</sup>.

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.<sup>237</sup> Aus der bloßen Anwesenheit eines Dritten resultiere eine „Aufsprengung der Zweiergruppe“<sup>238</sup>, was die folgenden Konsequenzen habe: Erstens verhindere er, dass sich die Streitenden „in einen überhitzten affektiven Zustand“<sup>239</sup> 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“<sup>240</sup>. Auf diese Weise schaffe er eine „Atmosphäre von Publizität“<sup>241</sup>. 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.<sup>242</sup>

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.<sup>243</sup> 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.<sup>244</sup> 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.<sup>245</sup> 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“<sup>246</sup>, 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“<sup>247</sup>.

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.<sup>248</sup> 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.<sup>249</sup> 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.<sup>250</sup>

Die Eigennützigkeit Dritter ist auch für die Frage relevant, ob sie als „ungebetene Vermittler“<sup>251</sup> 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.<sup>252</sup> 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“<sup>253</sup>. 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.<sup>254</sup> 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“<sup>255</sup>. 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.<sup>256</sup>

## 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“<sup>257</sup> 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.<sup>258</sup> 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.<sup>259</sup> Kurz gesagt, hilft bei der Vermittlung<sup>260</sup> 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.<sup>261</sup>

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.<sup>262</sup> 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.<sup>263</sup>

Die Praxisferne der Typologien<sup>264</sup> 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.<sup>265</sup> 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,<sup>266</sup> oder, wenn hierfür die Rahmenbedingungen gegeben sind, ein „forum shopping“ oder eine „Justiznutzung“ nach Opportunitäts Gesichtspunkten.<sup>267</sup> 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.<sup>268</sup> Auf der Ebene der Interaktion kann der Dritte die Funktion eines „Interaktionsgedächtnisses“<sup>269</sup> 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.<sup>270</sup> 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“<sup>271</sup>, der „Schatten der Zukunft“<sup>272</sup> 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.<sup>273</sup>

Ein Konfliktausgang muss nicht notwendig eine Konfliktlösung bedeuten, sondern kann „lediglich eine Phase in der Entwicklungsgeschichte eines Konfliktes“<sup>274</sup> 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.<sup>275</sup> 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.<sup>276</sup> 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“<sup>277</sup> stattfinden. Anschaulich wird diese Konstellation in dem, was Klaus-Friedrich Koch als „richterliche Vermittlung“<sup>278</sup> 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.<sup>279</sup> 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.“<sup>280</sup> 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.<sup>281</sup> 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.<sup>282</sup>

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.“<sup>283</sup> 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.<sup>284</sup> 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,<sup>285</sup> 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<sup>286</sup>. 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.<sup>287</sup> 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,<sup>288</sup> 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.<sup>289</sup>

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 Geisel<sup>290</sup> oder ein Sündenbock<sup>291</sup> sind Varianten des Stellvertreters.

Der Stellvertreter markiert das Ende der Skala parteiischer Dritter, „the support provided by surrogates defines the extreme of partisanship“<sup>292</sup>. 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“<sup>293</sup>. Das Hinzuziehen parteiischer Dritter stärkt zwar generell die Streitparteien, bedeutet aber auch Einschränkungen und Verpflichtungen bezogen sowohl auf den aktuellen Konflikt<sup>294</sup> 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.<sup>295</sup> Dies sind zum einen Kollektive von Dritten – Gruppen, Publikum, Öffentlichkeit –, zum anderen „unsichtbare“, das heißt imaginierte, fiktive, antizipierte oder abwesende Dritte.<sup>296</sup>

## 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.<sup>297</sup>

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.<sup>298</sup> 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.“<sup>299</sup> Bei Gesellschaften mit nur agnatischer Verwandtschaftszurechnung können eingehiratete Frauen mit Beziehungen zu beiden Parteien in diesem Sinne agieren.<sup>300</sup>

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“<sup>301</sup>. Anwesenheit ermöglicht bestimmte Kommunikationsakte, der Körper kann „als Medium der Formenbildung, der Expression und Sichtbarkeit von Einschränkung“<sup>302</sup> 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 bezeugen<sup>303</sup> 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“<sup>304</sup>. Die Angehörigen des Publikums sind wichtig als Zeugen für erzielte Einigungen und deren symbolische Manifestierung,<sup>305</sup> auch kann es erforderlich sein, dass Entschuldigungsgesuche und Reuebekundungen vor Publikum erfolgen.<sup>306</sup> Dabei mag die Rolle des Publikums reglementiert oder aber mehr oder weniger diffus sein und zwischen verschiedenen Funktionen sowie zwischen Parteilichkeit und Unparteilichkeit changieren.<sup>307</sup> 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“<sup>308</sup> 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“<sup>309</sup> 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“<sup>310</sup>.

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“<sup>311</sup>. 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.“<sup>312</sup> 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.<sup>313</sup> Die Anwesenheit eines Publikums ist auch erforderlich bei zeremoniellen Überformungen von Vergeltungshandlungen im Modus einer ästhetischen Sublimierung wie beispielsweise bei den Gesangsduellen der Eskimos<sup>314</sup> oder bei einer Variante der zeremoniellen Dialoge der Yanomami, in denen Konflikte artikuliert und entschärft werden.<sup>315</sup> Philip Gulliver spricht von einem „burying the dispute in the symbolic process“<sup>316</sup>, 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.<sup>317</sup> 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 Forschungsbedarf<sup>318</sup> bezüglich der Effekte eines Publikums auf Verlauf und Ergebnis von Konfliktregelungsverfahren nach wie vor besteht.

Auch wenn vormoderne Gesellschaften in hohem Maße „Präsenzkulturen“ waren,<sup>319</sup> in denen die Interaktionen unter Anwesenden eine zentrale Rolle spielten, gab es doch immer auch (Vor-)formen von Öffentlichkeit.<sup>320</sup> 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.“<sup>321</sup> 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;<sup>322</sup> 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.<sup>323</sup> 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.<sup>324</sup> Auf diese Weise nimmt die öffentliche Meinung Einfluss auf die Konfliktparteien „im Hinblick auf Normkonformität und Kompromißbereitschaft“<sup>325</sup>, auch kann die Drohung einer Partei, die Öffentlichkeit miteinzubeziehen, die Kompromissbereitschaft der Gegenpartei fördern.<sup>326</sup> 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.<sup>327</sup>

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.<sup>328</sup>

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.<sup>329</sup> 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.<sup>330</sup> Varianten des Gottesurteils waren der hochmittelalterliche gerichtliche Zweikampf,<sup>331</sup> ein Vorläufer des neuzeitlichen Duells, dessen religiöser Aspekt zunehmend verblasste,<sup>332</sup> sowie der Eid als sublimierte Form, bei der sich die den Eid ablegende Partei in Gottes Hand begab.<sup>333</sup> 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.<sup>334</sup> 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.<sup>335</sup> Im mittelalterlichen Bahrgericht wurde dem Toten die Aufgabe übertragen, seinen Mörder zu identifizieren.<sup>336</sup> 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.<sup>337</sup> 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.<sup>338</sup> 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 wesensfremd<sup>339</sup>, 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“<sup>340</sup>, 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“<sup>341</sup>.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch Barkuns „invisible mediator“.<sup>342</sup> 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.<sup>343</sup> 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“<sup>344</sup>. 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.<sup>345</sup> 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“<sup>346</sup>. 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 –,<sup>347</sup> 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.<sup>348</sup>

## 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.<sup>349</sup> 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.<sup>350</sup> 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.<sup>351</sup> 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“<sup>352</sup>. 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“<sup>353</sup> werden die Geächteten nicht begrüßt, auch wird nicht mit ihnen gesprochen, und es wird sich niemand finden, der gegebenenfalls ihren gewaltsamen Tod rächen wird.<sup>354</sup> Allerdings gibt es auch hier subtilere Formen, bei denen Interaktionen nicht eingestellt, aber Distanzen eingehalten und Vertrautheiten vermieden werden.<sup>355</sup> 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.<sup>356</sup> 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,<sup>357</sup> 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.<sup>358</sup> 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.<sup>359</sup> Vor allem, wenn etwa durch eine Kolonialmacht ein Zusammensiedeln erzwungen wird und Meidungen nicht möglich sind, kann die Gewalt dramatische Ausmaße annehmen.<sup>360</sup>

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“<sup>361</sup> 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“<sup>362</sup> beschmiert.<sup>363</sup>

#### 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“<sup>364</sup>, Black spricht außerdem von „turn the other cheek“, or „bite the bullet“<sup>365</sup>; 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*.<sup>366</sup> 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.<sup>367</sup> 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.<sup>368</sup> „In der ‚Selbsthilfe‘ liegen Untersuchung, Urteil und Vollstreckung bei der Partei des Geschädigten.“<sup>369</sup> Indem sie abweichendes Verhalten sanktioniert, ist sie ein Modus der Konfliktbewältigung und eine Form der sozialen Kontrolle.<sup>370</sup> 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‘“<sup>371</sup>. Mit anderen Worten: In staatlich verfassten Gesellschaften stehen sämtliche Institutionen im Schatten des staatlichen Gewaltmonopols, in Gesellschaften ohne Zentralgewalt dagegen im Schatten der Selbsthilfe,<sup>372</sup> weshalb Selbsthilfesysteme wie die Blutrache oder die Fehde seit jeher das Interesse der Rechtsethnologie auf sich zogen.<sup>373</sup> 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“<sup>374</sup>. 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-help<sup>375</sup>.

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.<sup>376</sup> Die ordnungsbildende Wirkung der Selbsthilfe beruht hier auf der Androhung von Gewalt „einschließlich sozialen Boykotts, wirtschaftlichen Repressalien und religiösen Sanktionen“<sup>377</sup>, 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.<sup>378</sup> 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“<sup>379</sup>. 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 pattern<sup>380</sup>.

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.<sup>381</sup> 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“<sup>382</sup>, 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“<sup>383</sup>.

Darin, dass in Dynamiken der Rache und Vergeltung die Logik negativer Reziprozität offen zutage tritt, liegt, wie oben bereits angesprochen,<sup>384</sup> 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.<sup>385</sup> 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.<sup>386</sup> Allerdings ist eine Konvertierung auch in umgekehrter Richtung möglich, ein Umschlagen in feindselige Beziehungen.<sup>387</sup> 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.<sup>388</sup> 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,<sup>389</sup> 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“<sup>390</sup>.

Sebald Rudolf Steinmetz behandelte bereits ausführlich die „Composition“ als Möglichkeit einer Einigung, die mit einer Kompensation des Verlustes einhergeht.<sup>391</sup> Geknüpft ist diese Möglichkeit aber an das Vorhandensein bestimmter Rahmenbedingungen wie die Voraussetzung, dass das „Rachebedürfnis [...] die nüchterne Form des praktischen Ersatzbedürfnisses“<sup>392</sup> in Verbund mit einem „Friedensbedürfnis“<sup>393</sup> angenommen hat.<sup>394</sup> 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“<sup>395</sup> 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.<sup>396</sup>

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.“<sup>397</sup> 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.<sup>398</sup> 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.<sup>399</sup>

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.<sup>400</sup> 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“<sup>401</sup> 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.<sup>402</sup> 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.<sup>403</sup> 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.<sup>404</sup> Der nachfolgende Krieg habe dann die adaptiven Effekte der Bevölkerungsreduktion und der Umverteilung von Land.<sup>405</sup>

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“<sup>406</sup> 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.<sup>407</sup>

Die eigentlichen Kampfhandlungen bestehen aus zwei Phasen, dem „kleinen Kampf“ („small fight“ oder „nothing fight“)<sup>408</sup> und dem wahren Kampf („true fight“ oder „ax fight“)<sup>409</sup>. 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 unfledged arrows of the Maring seldom kill.“<sup>410</sup> 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.“<sup>411</sup> 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.“<sup>412</sup> 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“<sup>413</sup> 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.“<sup>414</sup> 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 Verbündeten<sup>415</sup> 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.<sup>416</sup> 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.<sup>417</sup>

#### 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.<sup>418</sup> 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.<sup>419</sup> Diese Rekursivität eröffnet auch die prinzipielle Möglichkeit einer Vertagung.<sup>420</sup> 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.<sup>421</sup>

Eine oft herangezogene Referenztheorie ist die von Gulliver formulierte, die kulturübergreifende Eigenschaften von Verhandlungen herausarbeitet.<sup>422</sup> 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 agreement<sup>423</sup>.

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“<sup>424</sup> 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,<sup>425</sup> deren Funktion ganz einfach darin liegt, das Konfrontative der dyadischen Verhandlungssituation einzuzugrenzen und abzumildern.<sup>426</sup> 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.“<sup>427</sup> 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“<sup>428</sup>. 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.<sup>429</sup> 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.<sup>430</sup>

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.<sup>431</sup> 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“<sup>432</sup>. 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.<sup>433</sup>

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“<sup>434</sup>. 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“<sup>435</sup> 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.<sup>436</sup> 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.<sup>437</sup>

Ebenfalls häufig wird in der Literatur auf das *becharaa'* der Semai in Malaysia verwiesen.<sup>438</sup> 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“<sup>439</sup>. 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.<sup>440</sup>

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.<sup>441</sup> 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.<sup>442</sup> 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.“<sup>443</sup> 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.“<sup>444</sup>

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.<sup>445</sup> 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“<sup>446</sup>. 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 composure<sup>447</sup>. 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 compensation<sup>448</sup>.

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.<sup>449</sup> 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.<sup>450</sup> 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“<sup>451</sup>. 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“<sup>452</sup>, 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.<sup>453</sup>

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.<sup>454</sup> Das Postulat einer Neutralität des Vermittlers ist zwar für die Definition seiner Rolle wichtig, darf jedoch nicht mit einer Beschreibung der Praxis verwechselt werden.<sup>455</sup> Ein nicht professionalisierter Vermittler, wie er in nichtstaatlichen Gesellschaften vorauszusetzen ist,<sup>456</sup> 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.<sup>457</sup> Aaron Podolefsky spricht in diesem Zusammenhang von „judicious neutrality“<sup>458</sup>. 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.“<sup>459</sup>

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“<sup>460</sup>, 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“<sup>461</sup>, und das ermöglicht eine Metakommunikation über den Konflikt.<sup>462</sup> 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*.“<sup>463</sup> 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.<sup>464</sup> 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.<sup>465</sup> 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.<sup>466</sup> 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“).<sup>467</sup> Allerdings sollen diese Positionen nicht als Typologie verstanden werden, sondern „as useful indices along that continuum“<sup>468</sup>, 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 Moot<sup>469</sup> der Kpelle (Liberia) instruktiv.<sup>470</sup> 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“<sup>471</sup>, 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“<sup>472</sup>, 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“<sup>473</sup>. 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.<sup>474</sup> 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.<sup>475</sup> 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“<sup>476</sup>. Der Dritte als Bürge und als möglicher Stellvertreter<sup>477</sup> 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.<sup>478</sup>

---

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“<sup>479</sup>. 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“<sup>480</sup>.

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.<sup>481</sup> Der Richter muss sich auf die „rechtlich erheblichen Gesichtspunkte“<sup>482</sup> 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“<sup>483</sup> 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.<sup>484</sup> Für ihn stehen „die außerrechtlichen und persönlichen Erwägungen für die Parteien im Mittelpunkt“<sup>485</sup>, der aktuelle Streitfall wird als Ausdruck eines tieferliegenden Konfliktes verstanden, dessen Ursachen im Verfahren zu bearbeiten sind.<sup>486</sup> 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.<sup>487</sup>

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.<sup>488</sup> 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.“<sup>489</sup>

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.“<sup>490</sup> Für diejenigen, welche diese Verfahren gegen die staatliche Justiz ausspielen wollen, stelle dies eine „unkomfortable Einsicht“<sup>491</sup> dar. Wie in postkolonialen Kontexten traditionelle und als traditionell behauptete Verfahren der Streitbeilegung zum Aufbau parasouveräner Machtpositionen instrumentalisiert werden können, hat Georg Klute aufgezeigt.<sup>492</sup>

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.<sup>493</sup> 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“<sup>494</sup>. 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“<sup>495</sup>. 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.<sup>496</sup>

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“<sup>497</sup>. 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“<sup>498</sup>. 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.<sup>499</sup> 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.<sup>500</sup> Der staatlichen Justiz werden Fälle übergeben, wenn die Delikte so gravierend sind, dass die indigene Justiz über keine geeigneten Mittel der Bestrafung verfügt.<sup>501</sup> 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“<sup>502</sup>. 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‘<sup>503</sup>. 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“<sup>504</sup>. 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.“<sup>505</sup> 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.<sup>506</sup>

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 Objekten<sup>507</sup> 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,<sup>508</sup> die sich anhand des Tomahawks, der von den nordamerikanischen Indianern zu einer Waffe umgewidmeten kurzstieligen europäischen Axt, erläutern lässt.<sup>509</sup> 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.<sup>510</sup> 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 zwischenzeitlich 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.<sup>511</sup> 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.<sup>512</sup> Zu den Dienstfunktionen zählt auch die Aufladung des Objektes mit symbolischen Bedeutungen.

„Symbol“ und „Zeichen“ werden vielfach synonym gebraucht,<sup>513</sup> 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.<sup>514</sup> 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“<sup>515</sup>. 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“<sup>516</sup>.

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.<sup>517</sup> 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“<sup>518</sup> vorgeschlagen: Die Funktion von Zeichen liegt demnach in dem Bereich „der Repräsentanz und der arbiträren Verweisungen“<sup>519</sup>, die Domäne der Symbole dagegen sind „Identität und substantielle Stellvertretung (Verkörperung, Präsenz, Sichtbarkeit, Emanation)“<sup>520</sup>. Zeichen referieren auf etwas, Symbole vergegenwärtigen etwas.<sup>521</sup>

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.<sup>522</sup>

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.<sup>523</sup> 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.<sup>524</sup>

Mit Jürgen Link<sup>525</sup> 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“<sup>526</sup> resultiert nun daraus, dass derselben *pictura* mehrere *subscriptions* 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.<sup>527</sup> 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.“<sup>528</sup>

Unschärfe und „Bedeutungsüberschuss“<sup>529</sup> 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“<sup>530</sup>. Divergierende Symboldeutungen der Beteiligten, die möglicherweise die Handlungsfähigkeit einer Gruppe gefährden, können daher unthematisiert und hinter „Freiwilligkeitsfiktionen und Konsensfassaden“<sup>531</sup> verborgen bleiben: „Gerade die Unschärfe symbolischer Botschaften, hinter der unterschiedliche Situationsdeutungen zum Verschwinden gebracht wurden, ermöglichte vielfach erst kollektives Handeln“<sup>532</sup>. Auf diese Weise erfüllt die Mehrdeutigkeit der Symbole eine integrative Funktion.<sup>533</sup> 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“<sup>534</sup>. 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.<sup>535</sup> 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“<sup>536</sup>.

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.<sup>537</sup>

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“<sup>538</sup>, erläutert er anhand der Symbolbedeutungen des Löwen (Großmut), des Fuchses (List), des Kreises (Ewigkeit) und des Dreiecks (Dreieinigkeit).<sup>539</sup> 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.“<sup>540</sup> 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 sei<sup>541</sup>.

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“<sup>542</sup>. Nicht selbsterklärend sind esoterische Symbole, die durch einen Prozess der Verrätselung, etwa mittels des Rebus-Prinzips, gewonnen wurden,<sup>543</sup> 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“<sup>544</sup> 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.<sup>545</sup> 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 Widersprüchlichkeit<sup>546</sup>.

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.“<sup>547</sup> Dasselbe Prinzip von Polarität und Vermittlung findet sich in den Mustern der Textilien wieder,<sup>548</sup> so dass Verzierungsmuster und Dorfgorganisation gleichermaßen als Instanzierungen dieses Prinzips angesehen werden können.<sup>549</sup> 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.<sup>550</sup>

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“,<sup>551</sup> 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“<sup>552</sup> 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“<sup>553</sup>. Auch Interaktionen können Symbolfunktionen übernehmen – wenn die soziale Differenzierung eine Dimension erreicht hat, in der Interaktion und Gesellschaft<sup>554</sup> auseinanderfallen, werden Symbole erforderlich, welche die „Einheit des Getrennten“<sup>555</sup> 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“<sup>556</sup>. 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.<sup>557</sup>

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.“<sup>558</sup> Dabei können Symbole kulturell konventionalisiert sein – das gilt für die „große“ wie die „kleine“ Symbolik gleichermaßen – oder einen idiosynkratischen Charakter haben.<sup>559</sup> Idiosynkratische Symbole sind für das Selbstbild von Individuen konstitutiv, bei ihnen werden „eher zufällig anmutende Einzelereignisse [...] mit dem Signum des Symbolischen versehen“<sup>560</sup>. Wären beispielsweise die im Traum auftauchenden Symbole ausschließlich kulturell-öffentliche, so könnte der Traum „gleichsam vom Blatt weg“<sup>561</sup> 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.<sup>562</sup>

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.<sup>563</sup> Kramer betont damit das „Aktivum von außen“<sup>564</sup>. „Aus den beschriebenen Dingen kann nur heraus gelesen werden, was zuvor in sie hinein projiziert wurde.“<sup>565</sup> 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“<sup>566</sup> ist und durch das menschliche Zutun gleichsam zum Erwachen gebracht wird.<sup>567</sup> 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.<sup>568</sup> 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“<sup>569</sup>. Der Begriff ist klug gewählt, weil „Bedeutsamkeit“ keine invariante Eigenschaft des Objektes ist, „bedeutsam“ ist es jeweils in spezifischen Kontexten.<sup>570</sup> 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“<sup>571</sup>. 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.<sup>572</sup> Die Dingbedeutsamkeit kann bis zu einer „Verlebendigung von Dingen“<sup>573</sup> führen, wenn ihnen nämlich Handlungsmacht zugeschrieben wird und sie aus eigenem Antrieb heraus zu agieren scheinen.<sup>574</sup> 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“<sup>575</sup>. 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 sind<sup>576</sup>, was auf die mnemotechnische Relevanz von Objekten nicht nur in nichtliteraten Kulturen verweist.<sup>577</sup> 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“<sup>578</sup> 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.<sup>579</sup> In der Aktualisierung tragen Symbole dazu bei, „Wirklichkeit auch herzustellen und nicht nur zu vergegenwärtigen; sie verfügen über strukturierende Potenz“<sup>580</sup>.

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“<sup>581</sup> zu leisten. Zeremonien<sup>582</sup> 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“<sup>583</sup>; 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.<sup>584</sup> 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“<sup>585</sup>. 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,<sup>586</sup> und auch Verfahren haben zeremonielle Anteile, weshalb die an ihnen Beteiligten „zu unbezahlter zeremonieller Arbeit“<sup>587</sup> angehalten werden.<sup>588</sup> 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 Turners<sup>589</sup> ist eine Kontrolle über die Bedeutung von Symbolen aufgrund der Unschärfe<sup>590</sup> 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“<sup>591</sup>. 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.<sup>592</sup> Die Eigenlogik des Symbols verkennend, habe diese Entscheidung dessen Bedeutsamkeit auf einen religiösen Gehalt reduziert, „um so eine missionierende Zwangswirkung zu belegen“<sup>593</sup>. 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 enteignet<sup>594</sup>. 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“<sup>595</sup>.

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“<sup>596</sup> 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.<sup>597</sup> 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.“<sup>598</sup> Die anderen, aktuell nicht verwirklichten objektiven Möglichkeiten der Symbolbedeutung eines Objektes bleiben in der Latenz also präsent.<sup>599</sup> 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).<sup>600</sup>

In seinem „Grundriß der rechtlichen Volkskunde“<sup>601</sup> 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 abzusichern<sup>602</sup>.

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.<sup>603</sup> 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 Initianten 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.<sup>604</sup> 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 dienen<sup>605</sup>.

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 Ritualen 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,<sup>606</sup> sowie Körpersprache und Gestik.<sup>607</sup> 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“<sup>608</sup> führe. Abzulesen sei das an dem Schematismus von Riten, in denen diese sprachlichen Module eine wichtige Rolle spielen und für die „Orientierungs- und Ordnungsleistung“<sup>609</sup> 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,<sup>610</sup> 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 gezogen<sup>611</sup>. 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,<sup>612</sup> aber auch Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung.<sup>613</sup> 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“<sup>614</sup> 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.<sup>615</sup> 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 Friedenszeremonie<sup>616</sup> 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 Tapisserien 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.<sup>617</sup> Schauplatz der Zusammenkunft war ein Ort in der Region Süd Omo im südwestlichen Äthiopien, nahe der Grenze zu Kenia.<sup>618</sup> 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.“<sup>619</sup> 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 [...]“<sup>620</sup>.

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.“<sup>621</sup> 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.<sup>622</sup>

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.“<sup>623</sup> 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“<sup>624</sup>. 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.<sup>625</sup> 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!“<sup>626</sup>. 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!“<sup>627</sup>. 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“<sup>628</sup>. 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“<sup>629</sup>. Zunächst wurden Stöcke verteilt, die bei den beteiligten Gruppen eine große alltagspraktische wie symbolische Bedeutung haben, weshalb es eine elabourierte Stocksymbolik und -metaphorik gibt.<sup>630</sup> Jede Gruppe hatte ihr eigenes Repertoire an Stöcken, die von den anderen als kulturell fremd wahrgenommen wurden und sich deshalb zum Austausch eigneten.<sup>631</sup> 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“<sup>632</sup>; 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.<sup>633</sup>

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“<sup>634</sup>. 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*“<sup>635</sup>. 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,<sup>636</sup> 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.<sup>637</sup> 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.<sup>638</sup> 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“<sup>639</sup>, in ihnen manifestierte sich eine „choreographische Symbolik des Raumes und der räumlich-zeitlichen Reihenfolge“<sup>640</sup>. 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.<sup>641</sup> 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).<sup>642</sup> 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“<sup>643</sup>. 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“<sup>644</sup>. 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.<sup>645</sup> 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.<sup>646</sup> 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.<sup>647</sup> 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.<sup>648</sup> 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.<sup>649</sup>

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.“<sup>650</sup> 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.<sup>651</sup> „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.“<sup>652</sup> 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,<sup>653</sup> 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“<sup>654</sup>. 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“<sup>655</sup>. 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?“<sup>656</sup>. 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 vindictiveness<sup>657</sup>. 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 cursing<sup>658</sup>.

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 tools<sup>659</sup>, 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.<sup>660</sup> 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.<sup>661</sup> 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.<sup>662</sup> 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 truce<sup>663</sup>.

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.<sup>664</sup>

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.<sup>665</sup> 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 group<sup>666</sup>.

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.<sup>667</sup> 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.<sup>668</sup>

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 Minangkabau 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 Wrong<sup>2</sup> (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 Sprache<sup>2</sup> (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]<sup>4</sup> (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*<sup>3</sup> (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*<sup>2</sup> (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*<sup>2</sup> (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*<sup>5</sup> (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*<sup>2</sup> (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, Infrastizt 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*<sup>3</sup> (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*<sup>3</sup> (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*<sup>5</sup> (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. Maisei, *Rechtsarchäologie Europas* (Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1992).
- 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, 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. Stölting (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* 5<sup>2</sup> (München: Dtv 1988) 245–412.
- NIETZSCHE 1988b: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884. Kritische Studienausgabe* 10<sup>2</sup> (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. Aventure 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*<sup>2</sup> (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. *Ethnologica 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 Corollarien<sup>9</sup> (Berlin: Duncker & Humblot 2015).
- SCHMITT 2021: C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität<sup>11</sup> (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 Rachezeremonie. 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 Kriege<sup>2</sup> (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* 1<sup>2</sup> (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 Völkerkunde<sup>2</sup> (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 Konkurrenz<sup>4</sup> (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*<sup>5</sup> (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.