

## Reziprozität in Transgression. Zum Übergang zwischen negativer und positiver Reziprozität<sup>1</sup>

Thomas Loer

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

Johan Huizinga<sup>2</sup>

### Vorbemerkung

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

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

Stattdessen soll aus der Perspektive einer Theorie der strukturellen Reziprozität<sup>6</sup> ein Vorschlag gemacht werden, das Phänomen der negativen Reziprozität einerseits, das Hinübergehen von negativer in positive Reziprozität andererseits begrifflich zu bestimmen und die Möglichkeit dieser Transgression zu erklären. Dies geschieht anhand von ausgewähltem Material, das eher illustrativ herangezogen als explizit

---

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

2 Huizinga 1940[1938], 88.

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

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

5 Turner 2008, 71.

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

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

### Strukturelle Reziprozität – eine Skizze

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

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

Letzteres, die *empirische Ubiquität von Reziprozität*, leuchtet unmittelbar ein, denn bisher wurde noch von keiner menschlichen Gesellschaft berichtet, in der nicht in irgendeiner spezifischen Form das wechselseitige Sich-Grüßen vorkommt – ja, wir können uns eine solche Gesellschaft kaum vorstellen.<sup>11</sup> Das Grüßen reicht von einem einfachen Kopfnicken bis hin zu solch komplexen Grußformeln, wie sie Laurens van der Post von den Buschmännern<sup>12</sup> der Kalahari berichtet: Person A: „Guten Tag. Ich sah dich von fern, und ich sterbe vor Hunger“. – Person B: „Guten Tag! Ich war gestorben, aber jetzt, da ihr gekommen seid, lebe ich wieder“<sup>13</sup>.

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

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

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

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

9 Oevermann 1983, 237.

10 Simmel 1992[1908], 34.

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

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

13 van der Post 1995[1958], 273.

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

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

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

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

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

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

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

18 Gehlen 1955, 37.

19 Vgl. Andrews 2020[2016].

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

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

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

Dass Reziprozität durchaus als ein fundamentales Moment des Humanen gesehen wird, zeigt sich auch daran, dass das Phänomen der Gabe immer wieder in den Blick der Sozialwissenschaften rückt; dies ist auch in letzter Zeit wieder der Fall.<sup>23</sup> Sich diesem Phänomen zuzuwenden, verspricht weitere begriffliche Klärung der bereits im Gruß zum Ausdruck kommenden Reziprozität. Nun ist Marcel Mauss' „Essai sur le don“ [...] die erste systematische und vergleichende Studie über das weit verbreitete System des Geschenkaustauschs und die erste Deutung seiner Funktion im Bezugsrahmen der gesellschaftlichen Ordnung<sup>24</sup>, auf welche die allermeisten späteren Deutungen sich beziehen, weshalb ein Rückgriff darauf Aufschluss verspricht. Mauss entwickelt seine Studie vor allem an Material zu den Phänomenen des Kula-Ringtauschs und des Potlatsch. Allerdings macht er auch deutlich, dass diese Phänomene Muster aufweisen, die durch alle Kulturen hindurch und zwar bis in unsere Gegenwart zu finden sind:

Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. [...] Dans ces phénomènes sociaux ‚totaux‘, comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions: religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions<sup>25</sup>.

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

Warum aber gibt es diese wechselseitigen Bezugnahmen überhaupt? Warum grüßen Menschen, die sich begegnen, einander, warum tauschen Gruppen, die sich begegnen, Gaben aus? In dem Bericht über das Aufeinandertreffen von zwei Gruppen der Nambikwara<sup>28</sup>, den Claude Lévi-Strauss gibt, finden sich interessante Hinweise:

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

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

24 Evans-Pritchard 1984, 11.

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

26 Hénaff 2002, 205.

27 Hénaff 2002, 172.

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

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

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

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

29 Lévi-Strauss 1948, 91.

30 Vgl. Lévi-Strauss 1948, 91.

31 Vgl. auch Zimmermann 1983, 146.

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

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

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

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



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

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

### Positive, negative und neutrale Reziprozität

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

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

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

36 Lévi-Strauss 1948, 92 f.

37 Lévi-Strauss 1948, 93.

38 Lévi-Strauss 1948, 93.

39 Vgl. Lévi-Strauss 1948, 92.

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

41 Lenoir 1924, 253.

42 Mauss 1960[1923–24], 151.

43 Mauss 1960[1923–24], 206 f.

44 Hénaff 2002, 145.

45 Hénaff 2002, 192 f.

Tauschobjekte zentral beruht. Vom Gebrauchswert her sind die getauschten Frauen gerade nicht verschieden, sondern identisch. Im Äquivalententausch werden gebrauchswertdifferente Gegenstände ausgetauscht, im *Reziprozitäts- bzw. Gabentausch* tauschen sich die Tauschenden selbst aus, indem sie im Austausch gebrauchswertindifferenter „Gaben“ ihre wechselseitige Bindung reproduzieren<sup>46</sup>.

Damit wird der Blick auf die im Austausch gestiftete Beziehung gelenkt, was auch Hénaff an der zeremoniellen Gabe herausstellt: „Le premier don ne crée pas une dette mais lance un appel; il suscite chez le bénéficiaire l'exigence de répondre“<sup>47</sup> – und zwar in der Regel auf eine spezifische Weise: „donner à son tour“<sup>48</sup>. Damit haben wir eine durch eine Geste<sup>49</sup> gestiftete Beziehung, für die das gegebene Gut nicht entscheidend ist, ja es kann sich sogar um Wörter handeln<sup>50</sup> – was uns etwa aus unserer Analyse des Grüßens vertraut ist. Dabei ist entscheidend, was bei Mauss als „theoretisch freiwillig“ bezeichnet wurde: Dass es demjenigen, der die erste Gabe empfing, bzw. demjenigen, der begrüßt wurde, überlassen ist, ob er eine Gegengabe gibt bzw. ob er zurückgrüßt – ja mehr: Er wird dadurch überhaupt erst als autonome Entscheidungsinstanz, als autonome Handlungsmittelpunkt konstituiert, da er nicht umhin kann, sich zu entscheiden, d. h. zu entscheiden, wie er dem Appell inhaltlich antwortet; da er zugleich strukturell nicht *nicht* antworten kann, wird er gleichsam zur Freiheit gezwungen.<sup>51</sup>

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

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

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

46 Oevermann 2014, 32; kursiv i. Orig.

47 Hénaff 2002, 187.

48 Hénaff 2002, 186.

49 Hénaff 2002, 187.

50 Vgl. Caillé 1996, 217.

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

52 Huizinga 1940[1938], 88.

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

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

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

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

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

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

55 Goffman 1966[1963], 83–88.

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

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



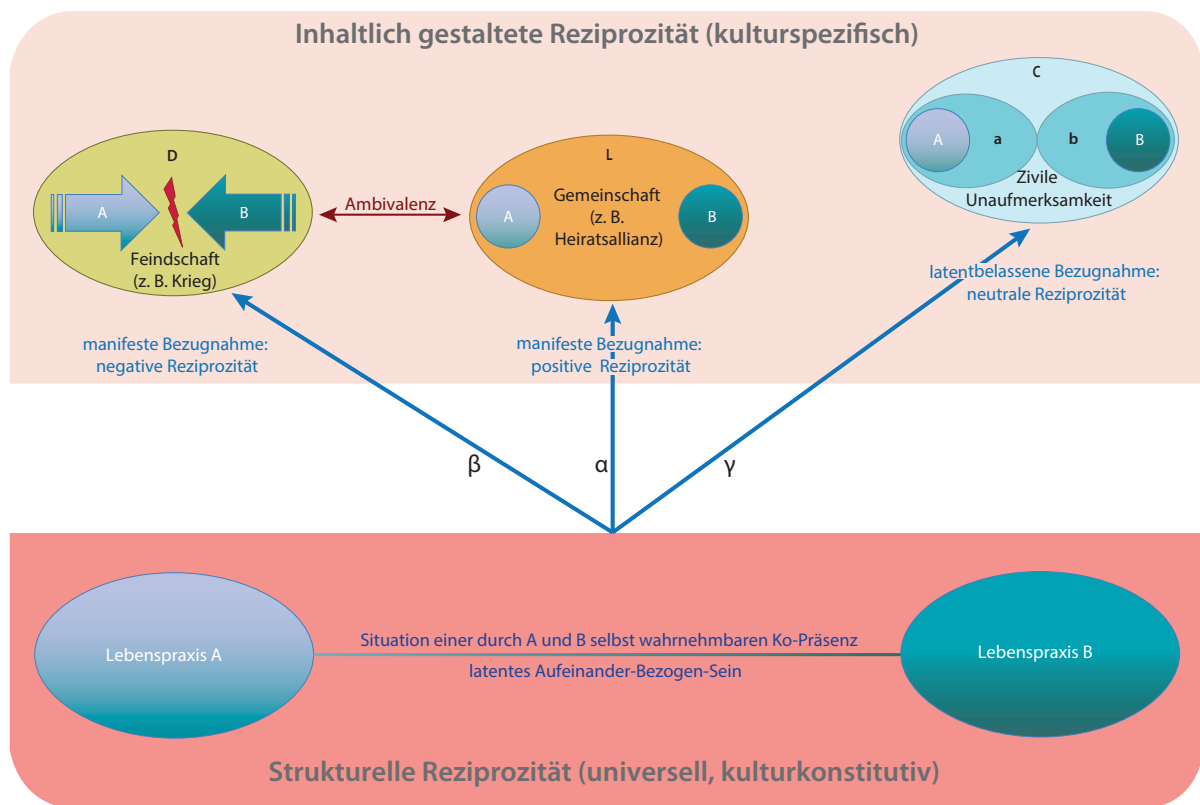


Abb. 1. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität<sup>58</sup> (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

Praxistheorien heraus,<sup>59</sup> verabsolutieren ihn allerdings, indem sie ihn der angeblich statischen Auffassung des Strukturalismus entgegensetzen; dabei verkennen sie einerseits, dass der Handlungsraum als gemeinsamer *unvermeidlicherweise*, sei es durch positive oder negative oder auch durch neutrale Reziprozität, konstituiert wird. Erstere beiden bilden, wie oben gezeigt, den Handlungsraum der Gemeinschaft oder der Feindschaft, letztere bringt *kontigüe* Handlungsräume hervor, also solche, die einerseits lediglich aneinander angrenzen, die aber andererseits auch füreinander erreichbar<sup>60</sup> und objektiv aufeinander bezogen sind, wodurch ein latentbelassener übergreifender Handlungsraum gebildet wird (siehe Abb. 1). Andererseits – und auch dies verkennen die sogenannten Praxistheorien – bilden die unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Regeln der inhaltlichen Ausgestaltung der strukturellen Reziprozität aus, so dass diese Ausgestaltung auf Dauer gestellt werden kann. Wir müssen nicht bei jeder Begegnung erschauern<sup>61</sup> und uns zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung der Reziprozität entscheiden, sondern können den etablierten und bewährten Regeln unserer Kultur folgen – sei es den Großregeln, den Regeln der „civil inattention“ oder auch den Regeln des *ius ad bellum* (oder dann des *ius in bello*).<sup>62</sup>

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

59 Siehe etwa Moebius 2008.

60 Vgl. Menge 1978[1963], 132.

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

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

Wie dem aber auch immer sei, bestätigen wir mit unserer Regelbefolgung die Geltung dieser Regeln<sup>63</sup> und verorten uns wechselseitig in dem durch diese Regeln bestimmten Handlungsraum, den wir so ebenfalls als gemeinsamen bestätigen.

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

### Positive Reziprozität als Handlungsraum der Bindung

Wenn positive Reziprozität Allianzen stiftet, dann wirkt sie einerseits – im Sinne des „lien social“<sup>65</sup>, den Hénaff herausstellt, – stabilisierend, andererseits ist sie zugleich amplifizierend, da sie ja die In-Group über sich hinauswachsen lässt – etwa im Sinne des von Lévi-Strauss analysierten „échange généralisé“<sup>66</sup> – und damit die Welt erweitert. Allerdings kann positive Reziprozität unter bestimmten Bedingungen auch implodierend wirken. Dies droht dann, wenn sie in einer spezifischen Kultur durch Normen auf Angehörige dieser Kultur beschränkt wird. So lässt sich etwa in der lettischen Kultur eine vertikale Vergemeinschaftung feststellen, welche dadurch gekennzeichnet ist, dass die positiv reziproken Beziehungen zu den Ahnen und zum engeren familialen Verband normativ positiv ausgezeichnet, die zu den nicht zum engeren Familienverband Gehörenden eher neutral oder gar negativ markiert sind, was dazu führt, dass eine horizontale Vergemeinschaftung erschwert ist. Das kann hier nicht näher ausgeführt werden,<sup>67</sup> und auch die Frage, ob und wie sich dies im Zuge der modernen Transformation der lettischen Kultur wandelt, kann hier nicht behandelt werden. In ähnlicher, gesteigerter Form sind Gesellschaften, die Lévi-Strauss als „kalte‘ Gesellschaften“<sup>68</sup> bezeichnet, in Gefahr, zu implodieren, da durch ihre nach innen gerichtete Reziprozität ein Austausch mit anderen nahezu unterbleibt. Da positive Reziprozität aber grundsätzlich erweiterungsfähig bleibt, hält sich ihr problematischer Charakter in Grenzen.

### Negative Reziprozität als Handlungsraum des Konflikts – und als Problem

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

63 Vgl. Loer 2008, 173–177.

64 Huizinga 1940[1938], 88.

65 Hénaff 2002, 145.

66 Lévi-Strauss 2002[1949], 270–453.

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

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

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

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

Würde eine Gemeinschaft die Tötung eines ihrer Angehörigen durch jemanden aus einer anderen Gemeinschaft hinnehmen, so würde die Tötung letztlich als ein zufälliges Gewaltereignis gedeutet – etwa so, wie man heute ein Erdbeben als zufälliges Naturereignis nimmt. Damit würde aber auch die eigene Position in der sozialen Welt infrage gestellt, denn wenn wir nicht gemeint, sondern lediglich Betroffene eines Zufalls waren – wer sind wir dann?<sup>71</sup> Wer von einem Ereignis, erst recht von einer Handlung, von der er betroffen ist, nicht gemeint war, ist bezüglich des Ereignisses oder der Handlung randständig und bezüglich der Handelnden im Wortsinne inferior. Man akzeptierte damit also einen inferioren Ort im durch die Tötung eröffneten Handlungsraum der Diskrepanz, was – wie Igor de Garine fortfährt – zur Konsequenz hätte, „laisser le champs libre à la violence physique ou aux agressions magiques“<sup>72</sup>. Um dies zu vermeiden, muss die Tat – wie die Überreichung einer Gabe – als an die betroffenen Personen gerichteter Appell<sup>73</sup> gedeutet werden, auf den zu antworten man nicht umhinkann. Mit der Deutung als Appell aber bedarf es der Gestaltung einer inhaltlichen Antwort, um die soeben erwähnten Konsequenz der Inferiorität zu vermeiden.

Eine erste, einfache Form der Antwort wäre die Befolgung der *lex talionis*, wie sie im Buch Exodus ihre klassische Formulierung fand: „Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme“<sup>74</sup>. Auch wenn zutreffen sollte, dass das „Gesetz der Wiedervergeltung“ versucht, „die üblichen Auswüchse der Rache in Grenzen zu halten“<sup>75</sup>, so hält Marc Rogin Anspach doch zu Recht fest: „Le fonctionnement de ce mécanisme se laisse décrire par une formule quasi mathématique: *Vengeance = Tuer (celui qui a tué)*“<sup>76</sup>. Woraus sich dann, analog zum Reziprozitätszyklus der Gabe, als Folgeproblem ergibt: „Le vengeur qui frappe le meurtrier devient, littéralement *du même coup*, meurtrier lui-même. L'opération décrite par la formule fait passer l'opérateur du ‚Tuer‘ à l'intérieur des parenthèses, où il est destiné à devenir l'objet de l'opération à son tour. C'est une opération que se fait sur son propre opérateur: *Tuer (celui qui a tué) = Tuer (l'opérateur de la vengeance)*“<sup>77</sup>. Anschaulich gestaltetet findet sich dies in Ismail Kadarés Roman „Der zerrissene April“, in dem es um die Blutrache im albanischen Gewohnheitsrecht, dem Kanun<sup>78</sup>, geht. Dort erfährt am Ende ein Bluträcher, der selbst wiederum der Rache zum Opfer gefallen ist, die Identität der betreffenden Taten:

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

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

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

73 Vgl. Hénaff 2002, 187.

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

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

76 Anspach 2002, 10; kursiv i. Orig.

77 Anspach 2002, 10; kursiv i. Orig.

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

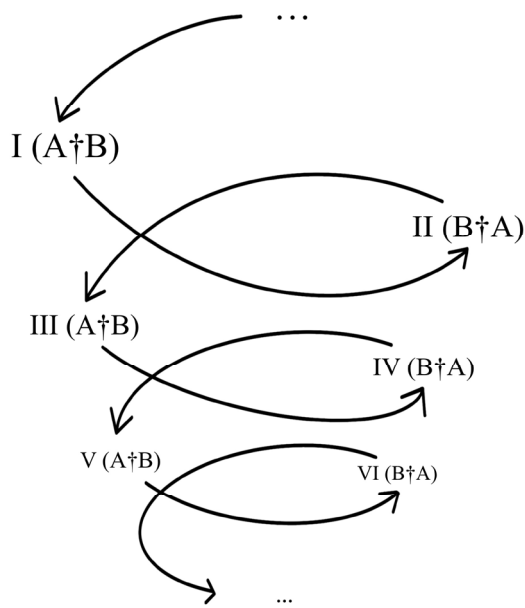


Abb. 2. Spirale der negativen Reziprozität<sup>81</sup> (Idee: Th. Loer; Zeichnung: R. Loer).

Er hörte noch, wie die Schritte sich wieder entfernten, und überlegte, wem sie wohl gehören mochten? Sie kamen ihm bekannt vor. Ja, er kannte sie gut, so gut wie die Hände, die ihn umgedreht hatten... Es sind meine Hände, genau, dachte er. Am siebzehnten März, die Straße bei Brezfoht [an dem Tag und an dem Ort hatte er die Blutrache vollzogen]... Für kurze Zeit verlor er das Bewußtsein, dann hörte er wieder die hallenden Schritte und dachte, es müßten wohl seine Schritte sein, und er selbst sei es, der da davonrannte, den eigenen Körper, den er gerade getötet hatte, mitten auf der Straße zurücklassend<sup>79</sup>.

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

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

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

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

79 Kadare 1989[1980], 203–204.

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

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

82  $AδB$  = A gibt B.

83 Vgl. Anspach 2002, 14 f.

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

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

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

On ne peut pas se passer de la violence pour mettre fin à la violence. Mais c'est précisément pour cela que la violence est interminable. Chacun veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représaille en représaille sans qu'aucune conclusion véritable intervienne jamais<sup>86</sup>.

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

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

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

86 Girard 1972, 44.

87 Courtois 1984, 101.

88 Courtois 1984, 101.

89 Courtois 1984, 104.

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

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



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

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

Bei dieser Handlungsabfolge (HA) wird nicht die Handlungsoption der inhaltlichen Nicht-Antwort, welche Inferiorität zur Folge hätte, gewählt, sondern die Handlungsoption der Rache; „la vengeance [...] prouve le bon droit et constitue une façon de s'affirmer“<sup>92</sup>. Sie hat aber eben eine unabschließbare Zyklizität<sup>93</sup> zur Folge und vermeidet also Inferiorität nur um den Preis des endlosen Prozesses der Rache.

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

### Der Ausgang aus der negativen Reziprozität – Transgression

Einen ersten Hinweis auf eine Möglichkeit des Ausgangs aus der Spirale der Rache finden wir bei Girard: „Faire du coupable une victime serait accomplir l'acte même que réclame la vengeance, ce serait obéir strictement aux exigences de l'esprit violent. En immolant non le coupable mais l'un de ses proches, on s'écarte d'une réciprocité parfaite dont on ne veut pas parce qu'elle est trop ouvertement vengeresse“<sup>94</sup>. Wenn also nicht – wie etwa in dem „alten Kanun der albanischen Berge“ vorgeschrieben<sup>95</sup> und bei Kadaré anschaulich erfahrbar gemacht – der jeweilige Mörder (Bluträcher) selbst getötet wird, so gibt es eine Ablenkung aus der Relation unvermittelter, direkter Reziprozität,<sup>96</sup> ohne dass damit die Konsequenz der Inferiorität in Kauf genommen würde. Es handelte sich also um einen ersten Schritt aus dem Automatismus der Rache heraus. Was aber ermöglicht eine solche Stellvertreterschaft? Wir finden einerseits auf der Ebene der Gemeinschaft eine Identität von Täter und Opfer der Rache einerseits, Opfer der Tat und Rächer andererseits;<sup>97</sup> somit gleicht die Tötung eines Stellvertreters in einer Hinsicht dem direkten Vollzug der negativen Reziprozität. In anderer Hinsicht aber gibt es eine Differenz der Tat, denn es wird

---

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

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

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

94 Girard 1972, 44.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ein weiterer Schritt auf dem Weg der Ablenkung aus der Relation unvermittelter, direkter Reziprozität findet sich dort, wo die Identität der Opfer der Gewalt noch weiter aufgehoben wird und weder der Täter selbst noch überhaupt ein menschliches Wesen getötet wird, sondern ein tierisches Substitut. – Ein besonders anschauliches Beispiel für diesen Übergang, dem wir zugleich wesentliche weitere Momente der Transgression von negativer zu positiver Reziprozität entnehmen können, berichtet Roy Wagner von den Daribi<sup>101</sup> in Papua-Neuguinea:

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

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

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

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

A much larger payment, called *boipibo* („the fight sleeps“), is given in compensation for the killing of a man, during peace-making ceremonies. This payment is equal to a large bride-price, and includes two pigs. In one case the payment also included a woman, who was to bear a child, to be named after the dead man, before a brideprice could be given for her<sup>102</sup>.

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

Die Tötung der Angehörigen der für den Tod verantwortlichen Gemeinschaft wird hier als Fiktion inszeniert, die bis an den Rand der Gefahr einer realen Tötung geht, um dann in die reale Tötung eines Substituts zu münden. Hier könnte man die Formulierung Girards heranziehen und sagen, dass man, indem auf diese Weise Schweine als Substitut getötet werden, von der realen Tötung Abstand nimmt und eine symbolische Tötung vollzieht. Auch hier spielt vermutlich eine transzendente Macht als Garant dafür, dass die Fiktion nicht zur Realität wird, eine Rolle, repräsentiert durch den zeremoniellen Ort.<sup>104</sup> Darüber hinaus zeigt die Bezeichnung der Zeremonie: *boipibo* („the fight sleeps“), dass hier nicht eine Bezahlung<sup>105</sup> stattfindet, die quasi vertraglich eine Schuld begleicht, sondern dass eine negative reziproke Beziehung höchst fragil hin zu einer positiven überschritten wird. Dass nun eine Nähe zum Frauentausch besteht – nicht nur entspricht der für den Getöteten zu entrichtende Preis dem Brautpreis, sondern es kann sogar ein Frauentausch Moment des Substitutionsakts sein –, macht darüber hinaus das Potenzial dieser Überschreitung hin zu einer Allianz der beteiligten Clans deutlich.<sup>106</sup>

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

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

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

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

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

102 R. Wagner 1972, 53.

103 R. Wagner 1972, 53 Anm. 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

110 Anspach 2002, 17.

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

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

113 Vgl. Anspach 2002, 18.

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

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

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

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

Überraschenderweise bringt hier die Gruppe des Opfers der Gruppe des Mörders eine Gabe *wuə ombil* (= man bone payment) dar, obwohl sie es ja war, die bereits einen Verlust erlitten hat. Damit verlässt die Gruppe des Opfers die Logik der Rache und setzt mit ihrer initialen Gabe die Logik der Gabe in Gang.<sup>115</sup> Wenn Strathern festhält: „Those who share in the man bone payment are obliged to take part in making the main return gift [*wuə peng* = man head (payment)] later“<sup>116</sup>, so zeigt dies, dass es bereits etablierte rituelle Normen für diese Transgression von der negativen zur positiven Reziprozität gibt. Durch diese Normen gebunden, muss die Gruppe des Mörders diverse Gaben<sup>117</sup> an die Gruppe des Opfers leisten, die schließlich den Tod ausgleichen<sup>118</sup> – aber dann darüber hinausgehen und in weiteren Austausch münden: „Subsequent exchanges of pigs between the groups are called *kng oa* or *kng nombokl*, ‚pig road‘. The groups now say they are making ‚a road of pigs‘ between themselves, and exchanges can continue indefinitely“<sup>119</sup>.

Die Frage, was den Normen ihre Kraft gibt, bleibt bei Strathern offen, und wir können wieder auf die strukturelle Reziprozität verweisen, die gleichsam die Konvertibilität verschiedener Formen von negativer Reziprozität ineinander<sup>120</sup> oder eben von negativer in positive Reziprozität ermöglicht.

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

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

114 Strathern 1971, 94; kursiv i. Orig.

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

116 Strathern 1971, 94.

117 Vgl. Strathern 1971, 95.

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

119 Strathern 1971, 95; kursiv i. Orig.

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



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

Die Bedeutsamkeit der Reziprozität lässt sich sehr gut an einem weiteren Beispiel erkennen, das Strathern anführt. Er berichtet von einer Folge von Tötungen im Hagengebirge im Grenzgebiet der Provinzen Western Highlands und Enga in Papua-Neuguinea:<sup>121</sup> Ein Angehöriger des Clans der Tipuka Kengeke wurde von einem bei den Kawelka Kundmbo lebenden Flüchtling des Roklaka Stamms im Auftrag von Männern des Nachbarclans der Minembi Engambo, die sich wegen einer vorangehenden Tat<sup>122</sup> an ihm rächen wollten, in eine Falle gelockt und getötet. „Information, however, had leaked out; the Engambo were suspected, the Roklaka man was thrown out by the Kundmbo, and Kengeke men demanded compensation from the Kundmbo for the death. A payment in pigs and shells was put together and offered to an assembly of Kengeke men at a ceremonial ground lying between the territories of the two clans.“<sup>123</sup> Bei dieser Gelegenheit nun wurde der „big-man“ der Kundmbo, der die Übergabe der Güter vorbereitete, von den Kengeke getötet, ein weiterer Kundmbo-Mann verwundet. Die Kengeke verfolgten die fliehenden Kundmbo nicht weiter, nachdem sie sich gerächt hatten. Strathern schließt nun: „The treachery involved here on the part of the Kengeke was a reflection of the Kundmbo’s ambivalent political position“<sup>124</sup>. Unseres Erachtens übersieht er hier aber die Bedeutung der Heimtücke in dem Akt der Rache, bei dem die Kengeke nicht nur vor der Bedeutung des zeremoniellen Grund und Bodens nicht zurückschreckten, sondern diesen im Gegenteil für die heimtückische Rache nutzten. Denn der zu Rächende war seinerseits heimtückisch in eine Falle gelockt worden. Durch diese Form der Tat war der Mann nicht nur getötet, sondern auch entwürdigt worden – und mit ihm sein Clan. Insofern wäre „compensation [...] for the death“, die durchaus zu den bewährten Normen der dortigen Clans gehört, eben nicht hinreichend gewesen; die Entwürdigung zu akzeptieren, also die Zuweisung der Position eines Unwürdigen, nicht wieder aufzuheben, hätte bedeutet, Inferiorität zuzugestehen.

Nicht nur das Versagen eingespielter Rituale der Transgression angesichts komplexer Fälle kann zur Regression in die negative Reziprozität führen. Dass auch nach längerem Gelingen der Transgression zur positiven Reziprozität wieder zur negativen regrediert werden kann, zeigen etwa Beispiele von Lévi-Strauss: „Nous avons pu noter encore en 1938, parmi leurs derniers survivants [sc.: ceux des Tupi-Kawahib<sup>125</sup>], qu’une politique d’inter-mariages était la contre-partie de la guerre, et que dans bien des cas, la guerre n’intervenait que dans la mesure où des efforts préalables pour imposer une alliance grâce à des inter-mariages avaient échoué“<sup>126</sup>.

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

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

121 Strathern 1971, 72 f.

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

123 Strathern 1971, 73.

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

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

126 Lévi-Strauss 1943, 127 f.

révèle les modalités selon lesquelles l'hostilité fait place à la cordialité, l'agression à la collaboration, ou le contraire. Mais la continuité propre aux éléments du tout social ne s'arrête pas là. Les faits [...] montrent que les institutions primitives disposent des moyens techniques pour faire évoluer les relations hostiles au delà du stade des relations pacifiques, et savent utiliser ces dernières pour intégrer au groupe de nouveaux éléments, tout en modifiant profondément sa structure<sup>127</sup>.

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

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

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

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

We would stop fighting only when arrows had lodged in our chests, arms and legs and our whole bodies were tired. [...] a big-man would stand up and speak of the fact that they had given their sisters as wives to the men they were now fighting and had received wives in return. Now these women had borne children, so that they and their enemies were cognatic kin to each other. They wanted to see the faces of their sisters and sisters' children again; so they decided to cook pigs and present them to the other side, which agreed to do the same. [...] The cooked meat was presented in an uninhabited part of the boundary area between the two principal combatant groups. Both sides ate together at that place as a sign that now they were to be friends<sup>131</sup>.

Zur Stabilisierung dieses Friedens gibt es Normen der Kompensation für getötete Feinde,<sup>132</sup> deren Einhaltung durch big-men<sup>133</sup> gesichert wird.

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

127 Lévi-Strauss 1943, 138; kursiv i. Orig. Lévi-Strauss' Beobachtungen zeigen auch, dass es sich nicht nur bei der Gabe sondern, auch bei der Rache um ein „totales soziales Phänomen“ (Mauss 1960[1923–24], 147) handelt. – Vgl.: „On voit donc que, dans la région du Xingu, les oppositions guerrières ne sont que la contrepartie de relations positives, et que celles-ci présentent un caractère à la fois économique et social“ (Lévi-Strauss 1943, 127).

128 Lévi-Strauss 1943, 133.

129 Lévi-Strauss 1943, 134; kursiv i. Orig.

130 Zu „Place and People“ siehe Strathern 1971, 4–10.

131 Strathern 1971, 78.

132 „Moreover, it is always expected that minor warfare [zu unterscheiden von Auseinandersetzungen zwischen „major enemies“] will end in explicit peace-making and will be followed by direct compensation for killing between the enemies“ (Strathern 1971, 55).

133 Vgl. Sahlins 1963.

(HA 4): I Tötung ——— *big-man (tradierte Rituale)* ———> II.c.α Ordinary death-compensation

Die initiierte Gabe-Spirale kann, ganz im Sinne des von Lévi-Strauss für das Amazonas-Gebiet Beschriebenen, zu einer strukturellen Veränderung der Beziehung führen: „It is with these minor enemy groups [who might be one’s allies in a different sequence of fights later] that many of clan’s marriages are made, and the individual relationships between in-laws are said to form a ‚path‘ (*nombokla*) along which men can send their ceremonial gifts“<sup>134</sup>.

Diese Form der Kompensation kann auch freiwillig, also ohne Intervention eines *big-man* erfolgen:

(HA 5): I Tötung ——— *tradierte Rituale* ———> II.c.β freiwillige Kompensation ≙ Gabe —  
Gegengabe (weitere Kriegsdienste etc.)

Wenn diese tradierte rituelle Kompensation allerdings nicht erfolgt, kann die geschädigte Gemeinschaft sich rächen: „destroy gardens, steal bananas and pigs, burn houses and rape women“<sup>135</sup>, was aber ebenfalls normativ abgesichert ist, denn die Angehörigen der betroffenen, für die Tötung von Angehörigen der Gemeinschaft B verantwortlichen Gemeinschaft A „were supposed to stand by and exclaim: ‚I ate his man (i. e. his man was killed while helping us), and now he’s coming to eat us‘ (i. e. to steal pigs and copulate with women). The destruction could be stopped only by an immediate offer of the reparation payment which was owing“<sup>136</sup>. Dadurch dass die Gemeinschaft B sich nicht wehrt, bringt sie gewissermaßen ein Opfer dar, dass im Prinzip am Beginn eines Austauschs stehen könnte; gleichwohl ist der aktuelle gemeinsame Handlungsraum, in den hinein sie sich positionieren, einer des Konflikts:

(HA 6): I Tötung ——— *R indirekt (tradierte Rituale)* ———> II.d.γ Raub & Zerstörung ≙ Opfer, da der Schuldige sich nicht wehrt (sonst Fortführung des Krieges)

Dieser gemeinsame Handlungsraum des Konflikts wird aber zu einem gemeinsamen Handlungsraum der Bindung hin überschritten, wenn, wie durch die tradierten Normen vorgesehen, nach dem Zwischenspiel der Handlungsabfolge 6, die Kompensation gegeben und damit die Folge II.c.β der Handlungsabfolge 5 erreicht wird.

Auch hier muss allerdings immer wieder mit der Gefahr der Regression gerechnet werden: „After fighting, in which they [sc. the Yelipi and the Papeke] were ranged on opposite sides, direct death-compensations between them were made. Both sides were anxious to take these up, but, owing to suspicions of poisoning, the only Yelipi men who could act as go-betweens to arrange payments were a pair of brothers, who had been brought up among, and were cross-cousins of, Papeke men“<sup>137</sup>. – Es wird hier ein bereits bestehender, partieller Handlungsraum der Bindung, der sich mit dem Handlungsraum des Konflikts überlagert, genutzt, um die Transgression zu vollziehen. Dabei wird nicht nur die Furcht, vergiftet zu werden, die Nutzung dieses Weges bedingen; vielmehr könnte die freiwillig erfolgende Gabe der Kompensation auch als Ausdruck von Inferiorität verstanden werden, was vermieden wird, wenn hier durch ihre Verwandtschaftsbeziehung bereits als gleichrangig und damit eben nicht inferior zueinander positionierte Vettern als Vermittler tätig werden.<sup>138</sup>

(HA 7): I Tötung ——— *tradierte Rituale* ———> II.c.δ wechselseitige freiwillige Kompensation  
≙ wechselseitige Gabe

134 Strathern 1971, 90; kursiv i. Orig.

135 Strathern 1971, 90.

136 Strathern 1971, 90 f.; bei Strathern ist nicht immer ganz klar, ob es um aktuelle Alliierte geht, wie in diesem Zitat, die den „root ally“ bei einem Kampf unterstützt haben und dabei zu Schaden gekommen sind, oder ob es gegnerische Gruppen sind, die potenziell aber künftig zu Alliierten werden können. – Bei den Iban auf Borneo findet sich eine vergleichbar volatile Allianzbildung, wie Helbling detailliert beschreibt (Helbling 2021, 113–116).

137 Strathern 1971, 58.

138 Es geht also nicht lediglich um eine Variante des Gefangenen-Dilemmas wie etwa beim Austausch von Entführungsoffer und Lösegeld, sondern um die Gesichtswahrung (vgl. de Garine 1981, 111) angesichts der offenen Positionsbestimmung.

Von der negativen Reziprozität aus wird also, so lässt sich als eine allgemeine Struktur festhalten, zur positiven Reziprozität hinüberschritten. Dies erlaubt wechselseitig, wie Lévi-Strauss formulierte (s. o. S. 141 f.), die Integration neuer Elemente in die Gemeinschaften, was eine Modifikation der Struktur darstellt, nämlich eine Transgression des Handlungsraums, in dem beide beteiligten Gemeinschaften sich wechselseitig platzieren, wodurch sie den Handlungsraum zugleich konstituieren: vom Handlungsraum des Konflikts in den Handlungsraum der Bindung. Wie Rituale bewährte Wege der Transgression darstellen, bedarf es auch für die Aufrechterhaltung des gemeinsamen Handlungsraums der Bindungskraft der Rituale.<sup>139</sup> Der fortwährende Gabentausch – die zeremonielle Gabe (Hénaff) – als Ausdruck und Form der positiven Reziprozität leistet dies.

Dabei weist auch die zeremonielle Gabe Ambivalenzen auf. Am Potlatsch etwa wird dies besonders deutlich: „Celui qui a reçu ce don initiatoire répond ensuite en rendant davantage qu'on ne lui a donné, sous peine de subir une perte de prestige qui retentira sur ceux des membres de son propre clan qui l'ont soutenu dans l'opération“<sup>140</sup>. Hier ist also in den gemeinsamen Handlungsraum der Bindung zugleich der des Konflikts eingeschrieben, wir sehen also ein Zugleich von positiver und negativer Reziprozität. „Gabe und Rache sind zwei Dimensionen der Gegenseitigkeit“<sup>141</sup> – und diese Dimensionen sind nicht immer diskret getrennt.

Auch am mehrfach erwähnten Handschlag, der eine ambivalente Geste darstellt, wird dies deutlich. Auf der einen Seite zeigt eine Anekdote von David Attenborough anschaulich, wie mittels Handschlag der Handlungsraum des Konflikts in einen Handlungsraum der (wenn auch minimalen) Bindung, der möglichen Kooperation transformiert wird; Attenborough sah sich in Papua-Neuguinea bei einer Expedition plötzlich einer großen Anzahl von Angehörigen eines Stammes gegenüber, die mit erhobenen Speeren und Messern auf sein Team zurannten.<sup>142</sup> „I walked towards this screaming horde of man, and I actually heard myself, I stuck out my hand, and I heard myself say: ‚good afternoon.‘“<sup>143</sup> In einem Film sieht man diese Szene<sup>144</sup> – allerdings, anders als Attenborough es darstellt, nicht die originale Begegnung, sondern deren Reinszenierung.<sup>145</sup> Auf der anderen Seite nennt aber Walter Burkert nicht umsonst

139 Walter Burkert weist darauf hin, dass auch innerhalb einer Gemeinschaft trotz eines die Identität der Gemeinschaft begründenden Mythos letztlich auf Rituale nicht verzichtet werden kann: „In gewissem Maße kann der Mythos den Ritus sogar ersetzen, eben in der Funktion, Zusammengehörigkeit und Gliederung einer Gruppe zum Ausdruck zu bringen. An Präzision und Behändigkeit ist die Wortsprache dem schwerfälligen Ritus ja unendlich überlegen. Ein Wort, ein Aufruf ersetzt einen ganzen umständlichen Kriegstanz. Doch eben wegen ihrer Beweglichkeit eignet der Sprache auch die Unverbindlichkeit, die Möglichkeit des Mißbrauchs und der Täuschung in besonderem Maße. Darum greift, gegenläufig zur rationalen Beschleunigung der Kommunikation, die Gesellschaft doch wieder auf das Ritual zurück. Rasch und klar läßt sich die Abmachung in Worten ausdrücken; doch erst rituelle Gestik setzt sie in Kraft: offene, waffenlose Hände, einander entgegengestreckt, die sich fassen und durch gemeinsamen Handschlag – *gemeinsam demonstrierte Aggression* – besiegeln, was mit Worten mitgeteilt war“ (Burkert 1972, 44 f.; kursiv i. Orig.). Und Adolf Portmann hält zu Recht fest, dass dies auch für entwickelte Gesellschaften gilt: „Die geistige Entwicklung der Menschen kann nicht nur eine solche steigender Rationalität sein, sondern sie wird auch immer durch die stete Gegenwart der irrationalen Schaffensweisen bestimmt. Die schöpferischen Taten, die solcher Zusammenarbeit in Zukunft entspringen, müssen auch die Gestaltung neuer Rituale bringen, von Ritualen der Begegnung und des Zusammenseins der Menschen wie auch ihres religiösen Erlebens. Das Ritual bleibt auch in Zukunft das gewaltige Instrument des Überindividuellen in allem höheren, d. h. sozialen Leben“ (Portmann 1964[1953], 340). – Portmann verwendet hier allerdings einen auf das Instrumentelle und Formale reduzierten Rationalitätsbegriff; die Rituale – wie etwa der Handschlag (s. S. 144 f.) stellen demgegenüber einen material-rationalen (und eben nicht irrationalen) Ausdruck der Reziprozität dar.

140 Lemonnier 1990, 30.

141 Eßbach 1999, 11.

142 [https://www.snotr.com/video/11354/Sir\\_David\\_Attenborough\\_greets\\_a\\_group\\_of\\_cannibals](https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals) [18.07.2023], ab 01'00.

143 [https://www.snotr.com/video/11354/Sir\\_David\\_Attenborough\\_greets\\_a\\_group\\_of\\_cannibals](https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals) [18.07.2023], 1'28–1'38.

144 [https://www.snotr.com/video/11354/Sir\\_David\\_Attenborough\\_greets\\_a\\_group\\_of\\_cannibals](https://www.snotr.com/video/11354/Sir_David_Attenborough_greets_a_group_of_cannibals) [18.07.2023], 1'40–1'50.

145 Ella Al-Shamahi, deren Buch ich den Hinweis auf diese Szene verdanke (Al-Shamahi 2023[2021], 21–22) und die Zweifel an anderen Momenten von Attenboroughs Darstellung hat, nimmt diese Szene für das Original. Ohne dies hier in einer Film-analyse begründen zu können, lässt sich die Reinszenierung erkennen, aber auch, dass hier offensichtlich eine authentische Erfahrung berichtet wird. – Attenborough beschreibt in seiner leutseligen Art, dass dies des Öfteren vorkam: „You can be encountering the most remote tribes, people who've never met a white person before, and yet the offer of a firm handshake

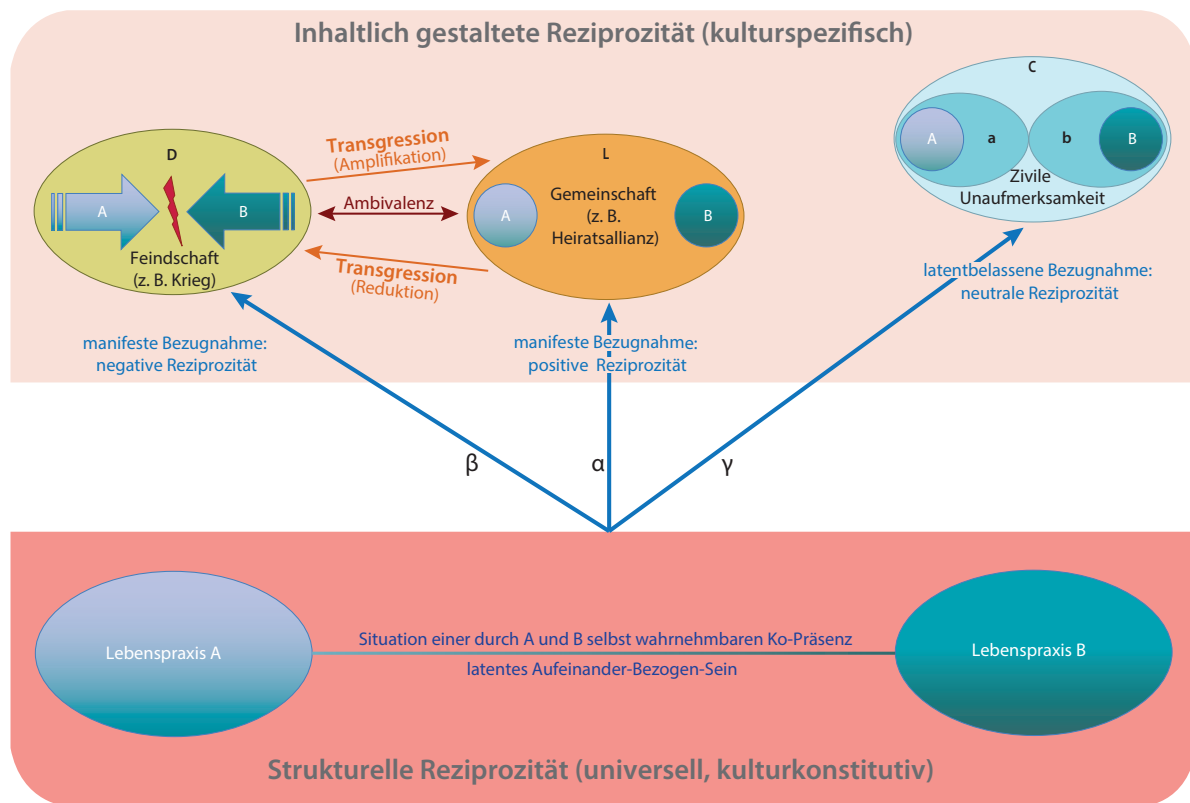


Abb. 3. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität und Übergänge zwischen negativer und positiver Reziprozität (eigene Darstellung) – für die Auflösung der Siglen siehe Anm. 58 (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

den „gemeinsamen Handschlag – *gemeinsam demonstrierte Aggression*“ (siehe Anm. 139) und hält auch Irenäus Eibl-Eibesfeldt fest:

Die verschiedenen Formen des Handkontaktes wurden beim Menschen in Rituale bindender Funktion einbezogen, meist in kulturspezifischer Einkleidung. Mitteleuropäer reichen einander die Hand zum Gruße. Es verbindet sich dabei das freundliche Kontaktgewähren mit einem abschätzenden Händedruck, einer Art von Kraftmessen<sup>146</sup>.

In dieser Form der Kontaktnahme steckt eine Kraftdemonstration. Das Verhalten dient der gegenseitigen Abschätzung. [...] Der Gruß enthält in diesem Punkte zweifellos ein aggressives Element; das Schütteln und Drücken der Hand ist oft eine Art Turnier.<sup>147</sup>

Auf diese Weise ist der Handschlag wie die Opfer-Gabe gewissermaßen die Trittschwelle der Transgression zwischen negativer und positiver Reziprozität.

Wie wir gesehen haben, herrscht eine Ambivalenz zwischen der negativen und der positiven Reziprozität, die zugleich beide als je eine Form der inhaltlichen Gestaltung der strukturellen Reziprozität gelten müssen. Wenn wir den neutral als Transgression bezeichneten Übergang zwischen beiden nun in der Abb. 3 einerseits als Amplifikation und andererseits als Reduktion markieren, so tragen wir damit einer Asymmetrie Rechnung, die wir bisher nur angedeutet haben. Lévi-Strauss hat gezeigt, wie aus der

and a quick, „Hello, my name’s Attenborough, nice to meet you“ is still a pretty good ice breaker“ (<https://www.esquireme.com/news/what-ive-learned-david-attenborough> [18.07.2023]).

146 Eibl-Eibesfeldt 1984, 546.

147 Eibl-Eibesfeldt 1971[1970], 206; sehr anschaulich wird dies auch im äthiopischen Handschlag, der mit einem Schulterstoß einhergeht (<https://rollerbaggodess.files.wordpress.com/2013/02/1-greeting.jpg?w=748> [18.07.2023]) und sich zugleich wie der Beginn einer Umarmung ausnehmen kann (<https://i.ytimg.com/vi/0TxCRbp3sF8/maxresdefault.jpg> [18.07.2023]).



einfachen positiven Reziprozität über den generalisierten Tausch ein komplexer Handlungsraum der Allianz entstehen kann.<sup>148</sup> Insofern eröffnen betroffene Gemeinschaften, denen es gelingt, die negative Reziprozität hin zur positiven zu überschreiten, sich Möglichkeiten der Amplifikation zu einer umfassenderen Allianz. Gemeinschaften aber, die die positive Reziprozität hin zur negativen überschreiten, reduzieren ihre Möglichkeiten. Hier liegt die angesprochene grundsätzliche Differenz zwischen der Logik der Gabe und der Logik der rächenden Vergeltung: Erstere impliziert eben Möglichkeiten der Amplifikation und der Generalisierung, letztere nicht.

### „Ordnung des Kosmos“, Sakralität der Rache, Ordnung des Rechts

Wir zitierten Wolfgang Eßbach oben mit der treffenden Beobachtung, „Gabe und Rache sind zwei Dimensionen der Gegenseitigkeit“<sup>149</sup>, woraus folgt, dass die Deutung, die er dem Gabentausch gibt, auch für die rächende Vergeltung gilt: „Im Mittun beim Gabentausch wird die Ordnung des Kosmos garantiert. Alle sind Akteure, die geben und nehmen müssen“<sup>150</sup>. Wir müssen uns allerdings bei dem Bezug auf „die Ordnung des Kosmos“ fragen: „Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène?“<sup>151</sup> Worin „die Ordnung des Kosmos“ besteht und wieso sie durch Geben und Nehmen erhalten werden kann, ist keineswegs *explanans*, sondern *explanandum*.

Klaus Zimmermann blickt etwas distanzierter auf dasselbe Phänomen:

Worauf beruht für die archaischen Menschen die Regelmäßigkeit des Geschehens und die Ordnung der Erscheinungen? Sie beruht darauf, daß alle Erscheinungen ständig Gaben austauschen. Das auf Gegenseitigkeit beruhende Geben und Nehmen ist der Grund der Ordnung der Welt<sup>152</sup>.

Die These ist, daß der auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit basierende und zur Äquivalenz tendierende Gabentausch eine konstitutive Funktion hat: er ermöglicht 1. die archaische Welt, 2. die Verfassung des archaischen Anthropos und 3. das besondere In-der-Welt-sein archaischer Menschen.<sup>153</sup>

Unter Berücksichtigung unserer Unterscheidung von struktureller Reziprozität einerseits, inhaltlich positiver oder negativer (oder neutraler) Reziprozität andererseits müssen wir festhalten, dass erstere, die Gegenseitigkeit überhaupt, konstitutiv und der Gabentausch nur die positiv ausgezeichnete Form davon ist.<sup>154</sup> Ganz in diesem Sinne hält Zimmermann fest: „Zur vertrauten und verstandenen Welt gehört auch die Feindschaft der Sippen, gehören Kampf, Krieg und vor allem Rache und Totschlag“<sup>155</sup>. Folglich gilt, „daß ‚Frieden‘ eine fundamentale ‚ontologische‘ Kategorie ist“ und insofern: „Das Gegenteil von Frieden im archaischen Sinne ist nicht Krieg, sondern Chaos und Weltuntergang“. Wenn Zimmermann dann allerdings fortfährt: „Der Gabentausch als Friedensstiftung ist daher die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft“<sup>156</sup>, so setzt er erneut die konstitutive Bedeutung der strukturellen Reziprozität und deren inhaltlich positive Form unmittelbar in eins. Dies ist ein typischer Kurzschluss, der sich etwa auch bei Hénaff findet.<sup>157</sup> Wenn man diese Konfundierung

148 Lévi-Strauss 2002[1949], 269–356.

149 Eßbach 1999, 11.

150 Eßbach 1999, 16.

151 Lévi-Strauss 1960[1950], XXXVIII.

152 Zimmermann 1983, 139.

153 Zimmermann 1983, 135.

154 Dass der Gabentausch zu einem Ausgleich tendiert, ist synchron betrachtet nicht falsch, diachron betrachtet aber zeigt sich, dass ein Ausgleich niemals erreicht wird. – Insofern ist auch die häufig anzutreffende Gleichsetzung des Gabentauschs mit dem Äquivalententausch ein Fehlschluss.

155 Zimmermann 1983, 141.

156 Zimmermann 1983, 145.

157 Hénaff (2002, 205) betont, dass die zeremonielle Gabe das Auseinanderfallen der Gemeinschaft durch kriegerische Auseinandersetzung verhindert bzw. überhaupt durch Vermeidung von kriegerischer Auseinandersetzung die Bildung einer Gemeinschaft erst ermöglicht. Dabei übersieht er aber, was Huizinga, auf den er sich beim Vergleich der Gabe mit dem Spiel implizit und auch explizit (etwa Hénaff 2002, 184) bezieht, – bezüglich des Potlatsch – formulierte (s. o. S. 127). In

rückgängig macht und die Unterscheidung der konstitutiven Ebene der strukturellen Reziprozität und der konstituierten Ebene des positiven Vollzugs der Reziprozität auseinanderhält – wozu man im folgenden Zitat zum „Gabentausch“ hinzunimmt, dass die negative Form der Reziprozität dessen Leistung übernehmen kann – trifft die generalisierende Darlegung Zimmermanns zu:

Wenn man das über „Natur“ und „Gesellschaft“ sowie über die konstitutive Funktion des Gabentausch Gesagte zusammenfaßt, kann man sagen: Da beim Menschen das Verhalten nicht durch genetisch fixierte Koordination („Schemata“) motorischer, sensorischer und orektischer Elemente – welche Erbkoordinationen man als „Instinkte“ bezeichnen kann – bestimmt wird, sind die sinnlichen Gegebenheiten, beliebig welche, ursprünglich verhaltensindifferent und bedeutungslos, also fremd, unverstanden [...]. Das Geben und Nehmen macht diese Erscheinungen überhaupt erst zugänglich, d. h. praktisch und theoretisch faßbar. Es gibt ihnen Umgangsqualitäten und macht sie dadurch lebbar und erlebbar. Durch den ständigen Gabentausch „sind“ die Dinge das, was sie sind, bekommen sie ihr Sosein; und erst dadurch ist alltäglicher Umgang mit ihnen möglich, also menschliches Verhalten in seinen konkreten Akten. Das Geben und Nehmen konstituiert also, modern gesprochen, einerseits die Erscheinungen („Objekte“) in ihrem gesellschaftlichen und natürlichen Zusammenhang (also die „Welt“) und andererseits das praktische und theoretische Verhalten der Menschen (also das „Subjekt“). Da aber alles Verhalten ein Umgehen und Zu-tun-haben mit den Erscheinungen in der Welt ist, ermöglicht der Gabentausch das In-der-Welt-Sein der archaischen Menschen. Der Gabentausch konstituiert ineins die archaische Welt, den archaischen Menschen und das Leben in ihrer Welt<sup>158</sup>.

Zimmermann macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Reziprozität für den archaischen Menschen umfassend ist und auch die nicht-humane Welt umfasst.<sup>159</sup> In der Reziprozität gründet also „die Ordnung des Kosmos“; der Begriff der strukturellen Reziprozität ist das *explanans* für dieses *explanandum*.

Um weiteren Aufschluss zu erhalten, wenden wir uns nun noch den Germanen zu, die „bei ihrem Eintritt in die Geschichte staatlich nicht geeint“<sup>160</sup> waren; dort lassen sich Phänomene des Übergangs finden, die mit unserer Begrifflichkeit aufgeschlossen werden können: „Der das moderne Recht beherrschende Gedanke eines staatlichen Strafrechts ist der Urzeit noch fremd [...]. Bei den Germanen, wie bei den meisten jugendlichen Völkern, war die Rache zur *sakralen Pflicht*, zum Rachekult gesteigert; sie zielte auf ungemessene Vergeltung, auf Vernichtung des Gegners ab, gehörte aber zugleich zum Bestande des ältesten Rechtes“<sup>161</sup>. Die Sakralität der Pflicht zur Rache zeigt deren Bedeutung als Moment der Selbstverortung in der Ordnung der Welt, die erschüttert würde, wenn der strukturellen Reziprozität nicht genüge getan würde. Die Sakralität zeigt an, dass wir es hier bereits mit einer positiven *Deutung* der Reziprozitätsbeziehung eben als kosmische Ordnung zu tun haben, nicht lediglich mit dem Versuch der Vermeidung von Inferiorität. Die Rituale, die die oben in ihren verschiedenen Dimensionen betrachtete rächende Vergeltung sichern, sind hier bereits in geteilte Normen übergegangen (allerdings noch ohne staatliche Absicherung); „die Ordnung des Kosmos“ wird so in einer Ordnung des Rechts abgebildet: „Der ergriffene Täter ist, da er sich selbst außerhalb des Rechtes gestellt hat, ohne Rücksicht auf die Schwere des Angriffs dem Tode verfallen. Es war nur notwendig, die gerechte Rache vor einem Notgericht zu ‚verklaren‘, wobei die Schreimänner als Eidhelfer dienen (Klage gegen den Toten); damit sollte die Gegenrache der Tätersippe ausgeschlossen werden“<sup>162</sup>. Die „Verklärung“ der Rache als durch die Tat des Täters begründet, zeigt die Verletzung der Ordnung durch die Tat auf und macht deutlich, dass die Rache

---

seiner Formulierung bringt Huizinga zum Ausdruck, dass die Angehörigen der Gattung Mensch unvermeidlicherweise aufeinander bezogen sind – und zwar kulturell: „in einem Geist“ – und dass sie nicht umhinkönnen, dieses fundamentale Aufeinander-Bezogen-Sein, diese strukturelle Reziprozität jeweils zu gestalten; dabei bleibt diese Gestaltung in der Ambivalenz zwischen „Feindschaft und Gemeinschaft“. Wenn man, wie Hénaff und wie auch Zimmermann, diese Ambivalenz ausblendet, so konfundiert man die strukturelle Reziprozität mit der in Form der Gemeinschaft durch das soziale Band der Gabe inhaltlich gestalteten Reziprozität (vgl. hierzu Loer 2022a, 163–166).

158 Zimmermann 1983, 146.

159 Vgl. die Analyse zum *hau* der Maori in Loer 2021a, 91–109.

160 Mitteis 1969[1949], 8.

161 Mitteis 1969[1949], 24; gesperrt i. Orig.; kursiv v. mir, T. L.

162 Mitteis 1969[1949], 25; gesperrt i. Orig.

eine Antwort zur Heilung dieser Verletzung darstellt und folglich auch im Sinne der Tätersippe vollzogen wird. Die Vorstellung einer übergreifenden Ordnung ist hier vorausgesetzt und wir haben gesehen, dass diese Vorstellung in der strukturellen Reziprozität gründet.<sup>163</sup>

Nun konnte aber auch bei den Germanen die Rache in eine Spirale negativer Reziprozität umschlagen: War „die Tat nicht mehr handhaft“, trat der Fehdegang an die Stelle der Rache. „Der Fehdegang soll die Sippenehre im Wege der Selbsthilfe wiederherstellen. [...] Die Blutrache sucht nicht immer den Täter zu treffen, manchmal auch den besten Mann der Tätersippe oder den, der im Verwandtschaftsbild dem Getöteten entspricht.“<sup>164</sup> – Aber auch hier gab es – über bloße Rituale hinaus – festgeschriebene Schritte der Transgression zur positiven Reziprozität, die in der Restitution des Rechts bestand: „Die Fehde kann enden durch Urfehde, Versöhnung, wofür poetische Formeln überliefert sind; sie wurde gefestigt durch Eide, Friedensbund, Verlobung; es konnte zur Umsippung des Täters kommen, woraus erhellt, daß dieser nicht als ehr- oder gar friedlos galt“<sup>165</sup>. „Voraus ging meist die Festsetzung der Buße (*compositio*) durch ein Schiedsgericht; dieses ist nicht Abkauf der Rache, sondern Sühneleistung für verletztes Sippenheil.“<sup>166</sup> Hier wird deutlich, dass es letztlich um die Heilung der Ordnung, die Rückgewinnung der angemessenen Position der beteiligten Lebenspraxen in einem Handlungsraum der Bindung geht. Die Ordnung des Rechts, die sakral ist, weil sie die Ordnung des Kosmos spiegelt, wird also gleichermaßen durch die strukturelle Reziprozität konstituiert.

## Fazit

Wir haben im Gang durch verschiedene Beispiele der Ausformung negativer Reziprozität qua rächender Vergeltung, des Zerbrechens der Spirale der Rache sowie des Übergangs von der Spirale der Gabe zur rächenden Vergeltung gesehen, dass es eines Dritten bedarf, das sowohl die Spiralen der negativen wie der positiven Reziprozität konstituiert als auch die Bedingung der Möglichkeit der Transgression zwischen beiden darstellt; dieses Dritte ist, wie sich zeigen ließ, die strukturelle Reziprozität. Diese ermöglicht einerseits überhaupt erst inhaltlich negative und positive Reziprozität, ja sie ermöglicht als kulturkonstitutive Regel überhaupt Handeln als regelgeleitetes Verhalten und damit Autonomie, die immer auch die Freiheit zur Negativität einschließt. Erst der Begriff der strukturellen Reziprozität erlaubt es, die friedensstiftende Wirkung der Gabe-Beziehung zu erklären, ohne diese mit der konstitutiven Funktion zu belasten. Eine Konfundierung der positiven mit der konstitutiven Reziprozität wäre insofern eine Überfrachtung, als sie die negative Reziprozität einer Spirale der Rache außerhalb der Sozialität<sup>167</sup> verorten und Sozialität erst mit der Gabe-Spirale beginnen lassen würde.<sup>168</sup> Der strukturelle Übergang von Natur zu Kultur ist aber nicht gleichzusetzen mit dem Übergang von rächender Vergeltung zur Allianzbildung; nicht erst letztere, sondern bereits erstere ist schon Kultur und der Übergang von letzterer zu ersterer bedeutet nicht ein Verlassen der Sphäre der Kultur, einen Rückfall in einen Naturzustand, sondern lediglich die Transgression in eine andere, negative Form der Reziprozität. Reziprozität in Transgression ermöglicht so beide empirisch bezeugten Möglichkeiten der Beilegung von Feindseligkeiten, von denen Matthias Jung sprach: Sowohl „ein Konvertieren der negativen in positive Reziprozität“, bei dem „die Beziehung [...] nicht beendet“ wird, sondern „gleichsam ihre Vorzeichen“ wechselt, als auch die „Einbeziehung eines Dritten (oder von etwas Drittem) und damit die Erweiterung der Dyade der Reziprozität zu einer Dreierkonstellation, die

163 Vgl. zur strukturellen Reziprozität als kulturkonstitutiver Regel Loer 2021a, 152–159.

164 Mitteis 1969[1949], 25.

165 Mitteis 1969[1949], 25; gesperrt i. Orig.

166 Mitteis 1969[1949], 25 f.; gesperrt u. kursiv i. Orig.

167 Mit diesem Terminus wird das spezifisch humane Reziprozitätsverhältnis, das als Regelgeleitetheit des Handelns in jede menschliche Gesellschaft konstitutiv eingeht, auf den Begriff gebracht: das Gemeinschaftliche als fundamentales Moment der spezifisch menschlichen Gesellschaft. – Vgl. Oevermann 2000b, 38–40; Loer 2021a, 33; 47.

168 Damit würde in einem typischen konstruktivistischen Fehlschluss Reziprozität damit erklärt, dass Akteure sie durch ihre (vorsozialen) Entscheidungen stiften.

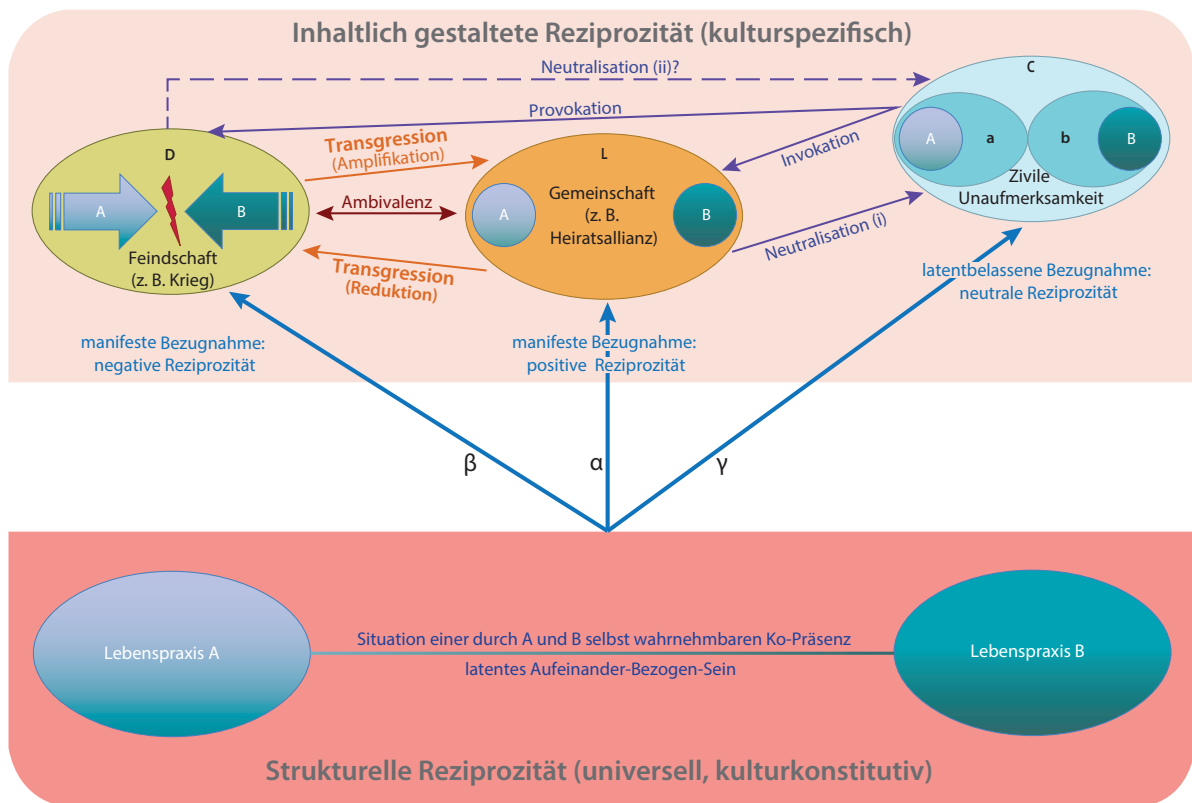


Abb. 4. Strukturelle und inhaltlich gestaltete Reziprozität und Übergänge zwischen den drei verschiedenen Formen der inhaltlichen Gestaltung (eigene Darstellung) – für die Auflösung der Siglen siehe Anm. 58 (Idee u. Umsetzung: Th. Loer).

ein ganzes Arsenal an Konfliktreglungsoptionen eröffnet<sup>169</sup>. Denn das Konvertieren bezieht sich entweder implizit auf die strukturelle Reziprozität als ein Tertium, von dem beide, die negative wie die positive Reziprozität, inhaltliche Gestaltungen sind, oder explizit auf die strukturelle Reziprozität, indem eine „réification de la réciprocité négative“<sup>170</sup> oder überhaupt eine transzendente Instanz, sei es ein sakraler Ort, die durch Rituale gesicherte Ordnung des Kosmos oder die im Recht verankerte sakrale Ordnung, die schließlich auch durch eine sie repräsentierende innerweltliche Instanz eines Dritten verkörpert werden kann, angerufen wird.

### Zusatzbemerkung: Das Verhältnis zur neutralen Reziprozität

Da es hier um Gesellschaften ohne Zentralgewalt geht, in denen die Kategorie des neutralen Fremden sich noch nicht – weder praktisch noch erst recht begrifflich – gebildet hat,<sup>171</sup> haben wir diese und die damit verbundene neutrale Reziprozität thematisch ausgeblendet. Zur Vervollständigung sei aber doch knapp die Frage behandelt, wie denn das Verhältnis der beiden anderen zu dieser inhaltlichen Form der

169 Jung o. J., 1.

170 Anspach 2002, 18; s. o. S. 140.

171 „Das Fremde – oder der Fremde – ist für archaische Menschen nichts Innerweltliches. Es ist vielmehr das, was außerhalb aller Regeln und Ordnungen steht, es ist das Aufhören aller Ordnungen und Regelmäßigkeiten. Die Naturordnung selbst, die Weltordnung gerät aus den Fugen, der vertraute Gang der Dinge verkehrt sich in sein Gegenteil: in das Chaos. In der Tat bezeichnet der griechische Ausdruck ‚Chaos‘ das Gemeinte: das Chaos ist der prä-kosmische Zustand, der absolute Widerpart der schönen Erde“ (Zimmermann 1983, 142). – Zur Vermeidung des Chaos muss also ein gemeinsamer Handlungsraum – sei es des Konflikts, sei es der Bindung – durch – sei es negative, sei es positive – Reziprozität konstituiert werden.

Reziprozität zu denken ist. Die in Abb. 4 veranschaulichten Übergänge sollen lediglich anekdotenhaft erläutert werden.

*Provokation* als Übergang vom Handlungsraum der Kontiguität zu dem des Konflikts dürfte uns allen aus dem öffentlichen Raum vertraut sein. Wenn ein neutraler Fremder etwa eine Gruppe Jugendlicher, zu deren „developmental tasks“<sup>172</sup> es gehört, ihre Positionierung in der Sozialität zu finden oder zumindest zu stabilisieren, passiert, so kann ein zufälliger Blickkontakt dazu führen, dass er von den Jugendlichen angepöbelt wird.

*Invokation* als Übergang vom Handlungsraum der Kontiguität zu dem der Bindung dürfte den meisten ebenfalls nicht fremd sein – sei es in einer minimalen Form, etwa dass man, müßig eine Straße entlanggehend und jemanden sehend, der in ein Auto steigt und mit dem der Blick sich trifft, diesem unwillkürlich zunickt; sei es in einer potenziellen Krisensituation, etwa im auf freier Strecke lieengebliebenen, sich aufheizenden Zug, wo zueinander in neutraler Reziprozität stehende Passagiere, die z. B. zuvor bei Telefongesprächen wechselseitig aktiv weghörten, zunehmend miteinander ins Gespräch geraten.

*Neutralisation (i)* als Übergang vom Handlungsraum der Bindung zu dem der Kontiguität kann man sich einfach als die Gegenbewegung in dem soeben genannten Zugbeispiel vorstellen: Der Zug setzt sich wieder in Bewegung und die Passagiere, die gerade noch ihre Klagen über die Deutsche Bahn austauschten, werden sich wieder wechselseitig neutral zueinander verhalten – einige früher, andere später, die meisten aber spätestens dann, wenn sie ausgestiegen sind.

Ob ein Übergang vom Handlungsraum des Konflikts zu dem der Kontiguität, in der Abb. 4 *Neutralisation (ii)* genannt, ohne weiteres möglich ist, ist m. E. eine offene Frage. Eine einfache Gegenbewegung zu dem oben genannten Beispiel der pöbelnden Jugendlichen erscheint schwierig. Ein Ignorieren der pöbelnden Jugendlichen durch den neutralen Passanten kann – unvermeidlicherweise eine Antwort auf das Pöbeln darstellend – von diesen ihrerseits als Provokation aufgefasst werden, was eine Spirale negativer Reziprozität vorantreiben würde. Insofern ist vermutlich ohne den Zwischenschritt einer minimalen Bindung, also positiver Reziprozität, eine Neutralisierung, also ein Über- bzw. Rückgang zu neutraler Reziprozität, kaum denkbar.

Wenn wir die moralisierende Rede von „Schuld“ einmal beiseitelassen, trifft der Philosoph Jean-Pierre Wils durchaus die fundamentale Bedeutung von Reziprozität:

Wir befinden uns im Leben immer wieder in asymmetrischen Situationen, die unsere „ontologische Verletzlichkeit“ (Lear 2020, 87) vor Augen führt. Diese verlangt nach Linderung, nach Stillung der Verwundung, sodass unsere Weiterexistenz wieder tragbar wird. In vormodernen, erst recht in frühen und nicht ausdifferenzierten Gesellschaften war diese Sicht von zentraler Bedeutung. Die Verletzungen bezogen sich dort nicht zuletzt auf die Ehre der Beteiligten, auf das Gefühl, einem sei Unrecht angetan und die Rache als wiederherstellende Gerechtigkeit sei legitim. Legitime Rache zielte in vormodernen Gesellschaften auf die Wiederherstellung eines Gleichgewichts, auf die Aufhebung einer Störung, Ehrverletzungen verlangen eine die Ehre restituierende Rache. Es gab darum den Zwang, sich *in casu* zu rächen: Die Folge einer „Erwiderungsschuld“ wurde dann als eine Handlung genannt, die erforderlich war, damit man seine Ehre nicht gänzlich verlöre. Die Bereiche der Freundschaft, der Liebe, des Leidens gehörten und gehören ebenfalls zu den Adressaten eines Schuldausgleichs. Dort zeigt sich die „ontologische Verletzlichkeit“ des Menschen besonders stark<sup>173</sup>.

Aber, wie wir gesehen haben, auch neutrale Fremde kommen nicht umhin, wechselseitig ihre Beziehung zueinander zu gestalten: Es wird deutlich, dass wir grundsätzlich in Situationen wahrnehmbarer Ko-Präsenz unvermeidlich aufeinander bezogen sind, also strukturell in einer reziproken Beziehung zueinander stehen und nicht umhin können, diese strukturell unvermeidliche Beziehung zu gestalten – sei es positiv, negativ oder neutral.

172 Havighurst 1953, 111–176; vgl. Loer 2008, 175–177.

173 Wils 2023, 91 f.



## Literatur

- ADLOFF/MAU 2005: F. Adloff/St. Mau (Hrsg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Frankfurt am Main, New York: Campus 2005).
- ALLERT 2005: T. Allert, Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste (Berlin: Eichborn 2005).
- AL-SHAMAH 2023[2021]: E. Al-Shamahi, Der Handschlag. Die neue Geschichte einer großen Geste (Hamburg: HarperCollins 2023).
- ANDREWS 2020[2016]: E. Andrews, The History of the Handshake (<https://www.history.com/news/what-is-the-origin-of-the-handshake> [14.03.2023]).
- ANONYMOS 1998: Anonymos, s. v. Nambikwara. Brockhaus – Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Fünfzehnter Band MOC – NORD (Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus 1998).
- ANONYMOS 2014a: Anonymos, s. v. San. Encyclopædia Britannica (Chicago: Encyclopædia Britannica 2014).
- ANONYMOS 2014b: Anonymos, s. v. Nambicuara. Encyclopædia Britannica (Chicago: Encyclopædia Britannica 2014).
- ANSPACH 2002: M. R. Anspach, À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité (Paris: Éditions du Seuil 2002).
- ANSPACH 2017: M. R. Anspach, Vengeance in Reverse. The Tangled Loops of Violence, Myth, and Madness (East Lansing: Michigan State University Press 2017).
- BATESON 1951: G. Bateson, Conventions of Communication: Where Validity Depends upon Belief. In: J. Ruesch/G. Bateson (Hrsg.), Communication: The Social Matrix of Psychiatry (New York: W. W. Norton & Company 1951) 212–228.
- BIBEL 1934: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers (Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt 1934).
- BIBEL 1974[1965]: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes (Freiburg i. Br.: Herder-Bücherei 1974).
- BIBEL 1985[1980]: Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel (Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1985).
- BUBER/ROSENZWEIG 1997[1954]: Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutsch von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig. Die Schrift 1 (Heidelberg: Lambert Schneider 1997).
- BURKERT 1972: W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin: de Gruyter 1972).
- CAILLÉ 1994: A. Caillé, Don, intérêt et désintéressement. Revue européenne des sciences sociales 99, 1994, 253–283.
- CAILLÉ 1996: A. Caillé, Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don. Revue européenne des sciences sociales 105, 1996, 181–224.
- CAILLÉ 2007: A. Caillé, „Ce qu'on appelle si mal le don...“. Que le don est de l'ordre du don malgré tout. Revue de Mauss semestrielle 30, 2007, 393–404.
- CAILLÉ 2007[2000]: A. Caillé, Anthropologie du don. Le tiers paradigme (Paris: La Découverte/Poche 2007).
- CAILLÉ 2010: A. Caillé, Ouverture Maussienne. Revue de Mauss semestrielle 36, 2010, 25–33.
- CHARBONNIER/LÉVI-STRAUSS 1992[1961]: G. Charbonnier/C. Lévi-Strauss, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss par Georges Charbonnier (Paris: Julliard 1992).
- COURTOIS 1984: G. Courtois, Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque [sic!]. In: R. Verdier/J.-P. Poly/B. Courtois (Hrsg.), Vengeance dans la pensée occidentale. La vengeance 4 (Paris: Cujas 1984) 91–124.
- DESCOLA 2006[1993]: Ph. Descola, Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute Amazonie (Paris: Plon 2006).
- DI CORCIA 1998: Ph.-L. diCorcia, Streetwork 1993–1997 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1998).
- DPA 2023: Deutsche Presse-Agentur, Dorfbewohner töten sechs Löwen in Kenia. Sie wollten Rache für ihr gerissenes Vieh. Hellweger Anzeiger, Artikel vom 16.05.2023.
- DYSON-HUDSON 1966: N. Dyson-Hudson, Karimjong Politics (Oxford: Clarendon Press 1966).
- EGLER 2007: B. Egeler, Der Kanun – Gewohnheitsrecht als rechtliche Grundlage für Unrecht? Die Ausdehnung auf Tätigkeiten illegaler Natur und der damit verbundene Einfluss auf Delikte ethnischer Albaner in der Schweiz. Diplomarbeit HSW Luzern 2007.
- EIBL-EIBESFELDT 1971[1970]: I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München: Piper 1971).
- EIBL-EIBESFELDT 1984: I. Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie (München, Zürich: Piper 1984).

- ELSIE 2001: R. Elsie (Hrsg.), *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini. Kodifiziert von Sh. Gjeçovi, ins Deutsche übersetzt von M. A. Freiin von Godin und mit einer Einführung von M. Schmidt-Neke (Peja: Dukagjini Balkan Books 2001).*
- ESSBACH 1999: W. Eßbach, *Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit.* In: G. Treusch-Dieter/D. Kamper/B. Ternes (Hrsg.), *Schuld* (o. O. [Tübingen]: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke 1999) 11–20.
- EVANS-PRITCHARD 1984: E. E. Evans-Pritchard, *Vorwort.* In: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984) 7–12.
- FRANZMANN 2016: A. Franzmann, *Entstehungskontexte und Entwicklungsphasen der Objektiven Hermeneutik als einer Methodenschule. Eine Skizze.* In: R. Becker-Lenz/A. Franzmann/A. Jansen/M. Jung (Hrsg.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme* (Wiesbaden: Springer VS 2016) 1–42.
- FRANZMANN ET AL. 2023: A. Franzmann/M. Rychner/C. Scheid/J. Twardella (Hrsg.), *Objektive Hermeneutik. Handbuch zur Methodik in ihren Anwendungsfeldern* (Opladen, Toronto: Barbara Budrich 2023).
- DE GARINE 1981: I. de Garine, *Les étrangers, la vengeance, les parents chez les Massa et les Moussey (Tchad et Cameroun).* In: R. Verdier (Hrsg.), *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales. La vengeance 1* (Paris: Cujas 1981) 91–124.
- GARZ ET AL. 2019: D. Garz/K. Kraimer/G. Riemann (Hrsg.), *Im Gespräch mit Ulrich Oevermann und Fritz Schütze. Einblicke in die biographischen Voraussetzungen, die Entstehungsgeschichte und die Gestalt rekonstruktiver Forschungsansätze* (Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2019).
- GEHLEN 1955: A. Gehlen, *Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften.* In: A. Gehlen/H. Schelsky (Hrsg.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde* (Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs 1955) 13–45.
- GEHLEN 1986[1956]: A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Studienausgabe der Hauptwerke 3* (Wiesbaden: Aula 1986).
- GIRARD 1972: R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972).
- GODBOUT/CAILLÉ 1992: J. T. Godbout/A. Caillé, *L'esprit du don* (Paris: La découverte 1992).
- GOFFMAN 1966[1963]: E. Goffman, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings* (New York, London: The Free Press, Collier-Macmillan 1966).
- HAVIGHURST 1953: R. J. Havighurst, *Human Development and Education* (New York: Longmans & Green 1953).
- HELBLING 2019: J. Helbling, *Kriege und Allianzen zwischen Dörfern.* In: Sutterlüty et al. 2019, 167–196.
- HELBLING 2021: J. Helbling, *The Iban in Sarawak (1840–1920).* In: Helbling/Schwoerer 2021, 109–133.
- HELBLING/SCHWOERER 2021: J. Helbling/T. Schworer (Hrsg.), *The Ending of Tribal Wars. Configurations and Processes of Pacification* (New York, Oxon: Routledge 2021).
- HÉNAFF 2002: M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil 2002).
- HÉNAFF 2012: M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (Paris: Éditions du Seuil 2012).
- HUBERT/MAUSS 1968[1899]: H. Hubert/M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899).* In: M. Mauss, *Les fonctions sociales du sacré. Œuvres 1* (Paris: Les Éditions de Minuit 1968) 193–324.
- HUIZINGA 1940[1938]: J. Huizinga, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. 1940).
- JUNG 2019: M. Jung, *Tribale Kriege und archäologische Befundinterpretation: Kommentar zu Jürg Helbling.* In: Sutterlüty et al. 2019, 197–205.
- JUNG 2022: M. Jung, *Rez. zu Loer 2021a. Sozialer Sinn 23.1, 2022, 205–225.*
- JUNG O. J.: M. Jung, *Hinweise zum Sammelband im Rahmen des DFG-Projektes „Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung in Gesellschaften ohne Zentralgewalt“.* Typoskript, 3 S.
- KADARÉ 1989[1980]: I. Kadaré, *Der zerrissene April* (Salzburg, Wien: Residenz 1989).
- KEITER 1956: F. Keiter, *Die Naturvölker.* In: W. Ziegenfuß (Hrsg.), *Handbuch der Soziologie. Zweite Hälfte* (Stuttgart: Ferdinand Enke 1956) 641–715.
- LEAR 2020: J. Lear, *Radikale Hoffnung. Eine Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* (Berlin: Suhrkamp 2020).
- LEMONNIER 1990: P. Lemonnier, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée. Avant-propos Maurice Godelier* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme 1990).
- LENOIR 1924: R. Lenoir, *Sur l'institution du Potlatch.* *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1924, 233–267.

- LÉVI-STRAUSS 1943: C. Lévi-Strauss, Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. *La Renaissance* 26.1, 1943, 122–139.
- LÉVI-STRAUSS 1948: C. Lévi-Strauss, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. *Journal de la société des américanistes* 37, 1948, 1–132.
- LÉVI-STRAUSS 1960[1950]: C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: Mauss 1960[1950], IX – LII.
- LÉVI-STRAUSS 1984[1955]: C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon 1984).
- LÉVI-STRAUSS 1996[1973]: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon 1973).
- LÉVI-STRAUSS 2002[1949]: C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Berlin, New York: Mouton de Gruyter 2002).
- LOER 2006a: Th. Loer, Überlegungen zur kultursoziologischen Fundierung von Transformationsforschung am Fall Lettlands. In: M.-B. Schartau (Hrsg.), *After EU Enlargement: Changes and Challenges in the Baltic Sea Region* (Huddinge: Södertörns högskola Enhete för Tysklandsstudier 2006) 176–196.
- LOER 2006b: Th. Loer, Wandel ohne Transformation? Präliminarien zu einer Studie über Reproduktion und Transformation soziokultureller Einflussstrukturen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels am Fall Lettlands. In: K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006) 1042–1057.
- LOER 2007a: Th. Loer, Rez. zu Allert 2005. *Sozialer Sinn* 8.2, 2007, 408–412.
- LOER 2007b: Th. Loers, No biogrāfijas uz reģionu – par konkrēta gadījuma datu vispārīguma problēmu. In: *Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts* (Hrsg.), *Dzīvesstāsti: Vēsture kultūra, sabiedrība* (Rīga: Latvijas Universitāte 2007) 336–342.
- LOER 2008: Th. Loer, Normen und Normalität. In: H. Willems (Hrsg.), *Lehr(er)buch Soziologie 1* (Wiesbaden: VS 2008) 165–184.
- LOER 2021a: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherungen an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer VS 2021).
- LOER 2021b: Th. Loer, *Interviews analysieren. Eine Einführung am Beispiel von Forschungsgesprächen mit Hundehaltern* (Wiesbaden: Springer VS 2021).
- LOER 2022a: Th. Loer, Strukturelle Reziprozität und die Annahme des Anderen. *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl* 45.1, 2022, 153–182.
- LOER 2022b: Th. Loer, *Photographien analysieren. Eine Einführung am Beispiel von Philip-Lorca diCorcia's „Streetwork“, einem politischen Selfie und einer Photographie aus Auschwitz* (Wiesbaden: Springer VS 2022).
- LOER 2023a: Th. Loer, *Photographie*. In: Franzmann et al. 2023, 335–357.
- LOER 2023b: Th. Loer, *Annullierte Reziprozität. Überlegungen zu einem zentralen Aspekt der nationalsozialistischen Vernichtungspraxis ausgehend von der Analyse einer Photographie aus Auschwitz*. In: *Zeitschrift für Genozidforschung* 21.2, 2023, 203–231.
- LOER 2024: Th. Loer, *Der Handschlag. Soziologische Betrachtung einer ambivalenten Geste der Gegenseitigkeit*. Vortrag bei BürgerUniversität Coesfeld der Fernuniversität Hagen, 14. Febr. 2024 (<https://video.fernuni-hagen.de/Browse/Category/143> [Vortrag u. Diskussion]).
- MAUSS 1960[1923–24]: M. Mauss, *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France 1960) 143–279.
- MENGE 1978[1963]: H. Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache* (Berlin, München, Wien, Zürich: Langenscheidt 1978).
- MITTEIS 1969[1949]: H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*. Nachbearbeitet von Heinz Lieberich (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1969).
- MOEBIUS 2006: St. Moebius, Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe. *Berliner Journal für Soziologie* 16.3, 2008, 355–370.
- MOEBIUS 2008: St. Moebius, Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre aktuellen Wirkungen. In: K. Junge/D. Suber/G. Gerber (Hrsg.), *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft* (Bielefeld: transcript 2008) 171–199.
- MOEBIUS/PAPILLOU 2006: St. Moebius/Ch. Papillou (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (Wiesbaden: VS 2006).
- MÜLLER ET AL. 1999: H.-P. Müller/C. Kock Marti/E. Seiler Schiedt/B. Arpagaus, *Atlas vorkolonialer Gesellschaften. Kulturelles Erbe und Sozialstrukturen der Staaten Afrikas, Asiens und Melanesiens* (Berlin: Dietrich Reimer 1999).
- OEVERMANN 1983: U. Oevermann, Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: L. von Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983) 234–289.

- OEVERMANN 1985: U. Oevermann, Versozialwissenschaftlichung der Identitätsformation und Verweigerung von Lebenspraxis: Eine aktuelle Variante der Dialektik der Aufklärung. In: B. Lutz (Hrsg.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1985) 463–474.
- OEVERMANN 1986: U. Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik“. In: St. Aufenanger/M. Lenssen (Hrsg.), *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik* (München: Kindt 1986) 19–83.
- OEVERMANN 1991: U. Oevermann, Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: St. Müller-Doohm (Hrsg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991) 267–336.
- OEVERMANN 1995: U. Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1995) 27–102.
- OEVERMANN 2000a: U. Oevermann, Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: K. Kraimer (Hrsg.), *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000) 58–156.
- OEVERMANN 2000b: U. Oevermann, Keynote Address: The Difference between Community and Society and its Consequences. In: A. Ross (Hrsg.), *Developing Identities in Europe. Citizenship Education and Higher Education. Développer les identités en Europe: Formation civique et enseignement supérieur. Sich entwickelnde Identitäten in Europa: Staatsbürgerschaftskunde und Weiterbildung* (London: CiCe 2000) 37–61.
- OEVERMANN 2014: U. Oevermann, Sozialisationsprozesse als Dynamik der Strukturgesetzlichkeit der ödipalen Triade und als Prozesse der Erzeugung des Neuen durch Krisenbewältigung. In: D. Garz/B. Zizek (Hrsg.), *Wie wir zu dem werden, was wir sind. Sozialisations-, biographie- und bildungstheoretische Aspekte* (Wiesbaden: Springer VS 2014) 15–69.
- OEVERMANN ET AL. 1979: U. Oevermann/T. Allert/E. Konau/J. Krambeck, Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1979) 352–434.
- PORTMANN 1964[1953]: A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen* (Freiburg i. Br.: Herder-Bücherei 1964).
- PORTMANN 1958: A. Portmann, Vorwort: Ein Wegbereiter der neuen Biologie. In: J. von Uexküll/G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre* (Hamburg: Rowohlt 1958) 7–17.
- VAN DER POST 1995[1958]: L. van der Post, *Die verlorene Welt der Kalahari – Reisebericht* (Zürich: Diogenes 1995).
- SAHLINS 1963: M. D. Sahlins, Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5.3, 1963, 285–303.
- SAHLINS 2004[1965]: M. D. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange. In: M. D. Sahlins, *Stone Age Economics* (London, New York: Routledge 2004) 185–275.
- SCHELER 1983[1928]: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern, München: Francke 1983).
- SCHLEE/TURNER 2008a: G. Schlee/B. Turner (Hrsg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2008).
- SCHLEE/TURNER 2008b: G. Schlee/B. Turner, Rache, Wiedergutmachung und Strafe: Ein Überblick. In: Schlee/Turner 2008a, 49–67.
- SCHMID NOERR 1987: G. Schmid Noerr, Adornos Erschauern. Variationen über den Händedruck. In: W. van Reijen/G. Schmid Noerr (Hrsg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947–1987* (Frankfurt am Main: Fischer 1987) 233–241.
- SCHWOERER 2021: T. Schwoerer, The Karimojong in Uganda (1898–2010). In: Helbling/Schwoerer 2021, 180–203.
- SIMMEL 1992[1908]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hrsg. von O. Rammstedt. Gesamtausgabe 11 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).
- SPRENGER 2019: G. Sprenger, Die konstitutiven Widersprüche der Gabe. *Paideuma* 65, 2019, 139–156.
- STRATHERN 1971: A. Strathern, *The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea* (Cambridge: Cambridge University Press 1971).
- SUTTERLÜTY ET AL. 2019: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analysen* (Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2019).
- TRUMBULL 1893[1885]: H. C. Trumbull, *The Blood Covenant. A Primitive Rite and Its Bearings on Scripture* (Philadelphia: John D. Wattles 1893).
- TURNER 2008: B. Turner, Soziale Konfigurationen und die prägende Macht der Gewaltoption. In: Schlee/Turner 2008a, 69–103.

- VON UEXKÜLL 1973[1920]: J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973).
- R. WAGNER 1972: R. Wagner, Habu. *The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Chicago, London: The University of Chicago Press 1972).
- R. WAGNER O. J.: R. Wagner, Daribi. *Encyclopedia of World Cultures* (<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/daribi> [26.06.2023]).
- WAGNER 2004[1882]: R. Wagner: Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel. In: Th. Hafki (Hrsg.), *Operntexte von Monteverdi bis Strauss. Originalsprachige Libretti mit deutschen Übersetzungen* (Berlin: Directmedia 2004) 24998–25084.
- WAGNER 1972: U. Wagner, *Colonialism and Iban Warfare* (Stockholm: OBE-Tryck 1972).
- WATZLAWICK ET AL. 1967: P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes* (New York, London: W. W. Norton & Company 1967).
- WILS 2023: J.-P. Wils, *Warum wir Trost brauchen. Auf den Spuren eines menschlichen Bedürfnisses* (Stuttgart: Hirzel 2023).
- ZIMMERMANN 1983: K. Zimmermann, Über einige Bedingungen alltäglichen Verhaltens in archaischen Gesellschaften. In: M. Baethge/W. Eßbach (Hrsg.), *Soziologie. Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrdt zum 65. Geburtstag* (Frankfurt am Main, New York: Campus 1983) 135–147.