

Hermann Amborn

Ausgleichsprinzipien in polykephalen Gesellschaften Afrikas.*

1. Einleitung

Auf uns, die wir einer mehr als tausendjährigen Staatstradition angehören, wirkt die Abwesenheit des Staates als übergeordneter Instanz befremdlich, und die meisten ethnologisch nicht Vorgebildeten werden sich unter einer Gesellschaft ohne Staat nur wenig mehr als eventuell anarchische Verhältnisse vorstellen können. Akephale (wörtlich: kopflose) Gesellschaften, d.h. Gesellschaften ohne zentrale politische Instanz, sind, als eine Entdeckung der Ethnologie, für die ethnologische Theorienbildung von großer Bedeutung, da sich aufgrund ihrer quasi polarisierenden Existenz spezifische Formen politischer und sozialer Gemeinschaft und Gesellschaft studieren ließen. Ich möchte hier den Begriff der Akephalie durch einen anderen, nur vermeintlich gegensätzlichen ersetzen, den der Polykephalie. Weiter unten werde ich dies noch ausführen und begründen.

Wie Heinrich Scholler in seiner Analyse des Entwurfs zur neuen föderalen Verfassung Äthiopiens hervorhebt, existieren im heutigen Äthiopien neben der zentralistischen Staatstradition auch andere gesellschaftliche Traditionen, darunter akephale oder polykephale (Scholler 1993: 181ff.). Zweifellos sind nichtstaatliche gesellschaftliche Ordnungen weltweit unter politischen Druck geraten, dennoch haben beispielsweise Politiker in Äthiopien oder Uganda - wie vorher schon Julius Nyerere in Tansania - erkannt, daß es verfehlt wäre, diese als altertümliche, der modernen Entwicklung hinderliche Gesellschaftsformen abzutun. Fünfzig Jahre nach den bahnbrechenden Arbeiten von Meyer Fortes über die herrschaftsfreie, "segmentäre" Gesellschaftsstruktur der Tallensi in Nordghana konnte Volker Riehl zeigen, daß die Tallensi auch heute noch in der Lage sind, ihr akephales Grundmuster den sich verändernden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen erfolgreich anzupassen (Riehl 1993; Fortes u.a. 1940). Ich selbst wurde während mehrerer Forschungsaufenthalte in Südäthiopien und Nordkenia Zeuge von der Fähigkeit polykephaler Gesellschaften, ohne Selbstaufgabe flexibel auf äußere Belastungen zu reagieren.¹

Auch in unserer Geschichte gab es wiederholt nichthierarchische soziale und politische Strömungen. Zu denken ist an Verhältnisse, wie sie sich in der bäuerlich-plebeischen Kultur manifestierten (siehe Edward P. Thompson, 1980), oder an Theorien zur "Zivilgesellschaft" in Folge der Aufklärung und die Anarchismus-Diskussion des 19. und 20. Jhs.

* Veröffentlicht in: Schünemann, B.; J.-F. Müller u. L. Phillips (Hg.): *Das Menschenbild im weltweiten Wandel der Grundrechte*. 273-290. Berlin: Dunker und Humblot. 2002.

¹ Selbst in Bali, das für seine hierarchische Sozialordnung bekannt ist, konnte ich eine ähnliche Situation im Frühsommer 1999 feststellen. In Tenganan hat sich eine intern polykephale Gemeinschaft mindestens seit dem 12. Jh. innerhalb mehrerer aufeinanderfolgender hierarchischer Fürstentümer mit Erfolg halten können. Sie hat darüberhinaus sogar innerhalb des modernen Indonesien Machtkonzentrationen verhindernde Prinzipien dynamisch weiterentwickelt. Zur Sozialstruktur, wie sie 20 Jahre nach der Einverleibung in das holländische Kolonialreich beobachtet wurde, siehe Korn 1933: passim.

In jüngster Zeit zeichnen sich erneut Zweifel an der Allgemeingültigkeit und Effektivität hierarchischer Systeme ab. Kam bisher solche Kritik von den als Utopisten verschrieenen Anarchisten, so gehen heute wesentliche Impulse von der Wirtschaft aus. Es kommt nicht mehr lediglich auf die Entwicklung neuer Produkte oder Verfahren an, vielmehr geht es um organisatorische Innovationen. Gewünscht wird mehr Zusammenarbeit in Arbeitsgruppen oder eine parallele bzw. zeitlich versetzte Beschäftigung in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Ebenso ist die Rede vom Schlanken Management, mit der Forderung nach mehr Durchlässigkeit von Oben nach unten und umgekehrt. Als erstrebenswert gilt die "komplexe Interaktion" zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb und außerhalb der Betriebe.² Herrschaftsabbau wird zum Mittel der Profitmaximierung, die Emanzipation der Mitarbeit zum Nebeneffekt.

In der gegenwärtigen Entwicklung einer sich explosionsartig erweiternden Kommunikationsgemeinschaft sollte man zudem das Internet mit seinen noch "anarchischen" Strukturen nicht vergessen.

Schließlich sei noch die gegenwärtige Situation der Nationalstaaten erwähnt. Zwar hat sich diese politische Organisationsform weltweit erfolgreich durchgesetzt, aber deutet nicht vieles darauf hin, daß der moderne Staat mit seinem Machtmonopol ein Auslaufmodell ist?

Zumindest ist er unter dem Druck der ökonomischen Globalisierung in eine Krise geraten (cf.: Bauman 1995: u.a. 341ff.).

Es wäre gänzlich verfehlt zu glauben, wir könnten unsere Probleme durch eine Übernahme von Elementen oder Strukturmerkmalen existierender polykephaler Gesellschaften lösen. Doch beweist deren Existenz, daß alternative Modelle möglich sind. Herrschaft ist keine anthropologische Konstante.³

Es scheint mir deshalb überlegenswert, in diesen Kulturleistungen eine geistige Reserve zu sehen, die uns einerseits die Chance zur kritischen Selbstreflexion bietet, andererseits im kommunikativen Austausch mit Anderen die Voraussetzung zur Entwicklung neuer Perspektiven sein könnte.

2. Die Auflösung der Vertikalen

Unter Begriffen wie "akephale Gesellschaften", "segmentäre Gesellschaften", "egalitäre Gesellschaften", "regulierte Anarchie", "Völker ohne Regierung", "Gesellschaften ohne Staat" wird die vorliegende Thematik in der Ethnologie durchaus kontrovers diskutiert.

Auf theoretischer, doch weitgehend noch hypothetischer Ebene behandelten bereits Émile Durkheim und Max Weber diese Gesellschaftsformen. Durkheim war es auch, der den Begriff "segmentäre Gesellschaften" prägte ([1893]1977: 216 ff.), der später von der britischen Social

² Cf. mehrere Beiträge in der VDIN 1: 2000 (Wochenzeitung des Vereins Deutscher Ingenieure) sowie die bereits 1992 von Warnecke vorgetragenen Vorschläge zur Veränderung der vertikalen Strukturen im Management von Fertigungsbetrieben.

³ Auch wenn dies Ralf Dahrendorf (wie manch anderer Soziologe) uns 1992 noch immer glaubhaft machen will (Dahrendorf u.a.1992: 47).

Anthropology aufgegriffen und verbreitet wurde. Obwohl das Phänomen nichtstaatlicher Gesellungsformen bekannt war, begann die eigentliche Erforschung "anarchischer" Gesellschaften erst Ende der 20er Jahre, als der Versuch der britischen Kolonialverwaltung fehlschlug, bei nicht hierarchisch organisierten Ethnien in Afrika das übliche Regierungssystem der "indirect rule" einzuführen. Diese langjährigen Forschungen sind mit Namen wie Jack Goody, Meyer Fortes und besonders Evans-Pritchard verbunden.⁴ Daran anknüpfend hat Ende der 60er Jahre Ernest Gellner die Diskussion auf der Basis neuer Feldforschungen wieder entfacht. Denn die Formulierung eines Gesellschaftsmodells, das unseren hierarchischen Prinzipien von Grund auf entgegengerichtet ist, war nicht unwidersprochen geblieben. Zahlreiche Kritiker bezweifelten die empirische Materialbasis.⁵ Ernster zu nehmen ist m.E. die in jüngerer Zeit vor allem seitens Clifford Geertz und seiner Schüler vorgetragene erkenntnistheoretische Kritik. Ihnen zufolge hätten Evans-Pritchard und seine britischen Kollegen lediglich mechanistische und normative Oberflächenstrukturen gesehen, die letztlich keine Aufschlüsse über privates und soziales menschliches Agieren und Verhalten böten (Geertz u.a.1983: 289ff; Kraus 1995: 7ff, 14). Die Tatsache, daß die Diskussion innerhalb des Faches keineswegs abgeschlossen ist, wird durch einen 1999 in der renommierten Zeitschrift *Current Anthropology* erschienenen Artikel - "Is Inequality Universal?" von Philip Carl Salzman - deutlich. Auch hat die Frage herrschaftsfreier Institutionen inzwischen afrikanische Intellektuelle bewegt.⁶ Trotz zahlreicher Einwände gegen die entworfenen Modelle würde heute kein ernsthafter Forscher die Existenz und die Funktionsfähigkeit nicht hierarchisierter Gesellschaften leugnen; was jedoch in der Ethnologie weiterhin zur Diskussion steht, ist deren angemessene Interpretation.⁷

3. Reziprozität und Vernetzung

Eigentum, Macht und Partnerschaft, drei Komplexe, die in unserer eigenen Gesellschaft Anlaß zu zahlreichen sozialen und persönlichen Konflikten geben, sollen im folgenden mit polykephalen Strukturen und Prinzipien konfrontiert werden

Welchen Stellenwert haben diese Komplexe in den polykephalen Gesellschaften Afrikas und wie gehen solche Gesellschaften mit den daraus resultierenden Problemen um, sofern sie sich ihnen stellen? Im Zentrum meiner Überlegungen stehen die volkreichen polykephalen Agrargesellschaften Südäthiopiens.

⁴ Zur kritischen Würdigung und theoretischen Durchdringung der Forschungen britischer Ethnologen siehe bes. Sigrist 1967: passim.

⁵ Vgl. hierzu die Zusammenfassungen bei Riehl 1993: 22ff; 42f. und Kraus 1995: 6ff.

⁶ Eine zusammenfassende Analyse der Debatten unter Dagara Intellektuellen (Westafrika) bietet Carola Lentz 1998.

⁷ Über polykephale Gesellschaften in Afrika gibt Sigrist 1967 Auskunft. Barclay 1985 bietet einen weltweiten Überblick. Salzman 1999 diskutiert zusätzlich Beispiele Mobiler Viehhaltergesellschaften und verweist u.a. darauf, daß diese selten vollständig in die staatlichen politischen Systeme integriert sind. Erst nach Abfassung des Manuskripts war der Titel "Herrschaftsfreie Institutionen" von Rüdiger Haude und Thomas Wagner (1999) verfügbar, mit deren bemerkenswerten Kritik der ethnologischen Rezeption in der Soziologie.

Es widerspräche polykephalen Strukturmerkmalen, wollte man die genannten drei Bereiche jeweils isoliert analysieren. Empfehlenswerter ist es, sie im gesellschaftlichen Kontext von Zusammenleben, Konfliktvermeidung und Ethos zu betrachten. Darum werde ich zunächst wesentliche Merkmale polykephaler Gesellschaften beispielhaft darstellen und darauf aufbauend später auf unsere Fragestellung zurückzukommen.

Die ethnologische Forschung hat zwei Grundstrukturen polykephaler Gesellschaften kenntlich gemacht: Reziprozität und Vernetzung.

Ein Beispiel für Reziprozität möchte ich aus der territorialen Ordnung der Burji-Konso-Gruppe in Südäthiopien wählen.⁸ Die dort auf eine jahrhundertelange Tradition zurückblickenden städtischen Siedlungen sind in zwei Hälften geteilt, die in einem antagonistischen und dennoch abhängigen Verhältnis zueinander stehen.⁹ Stirbt jemand in der einen Sektion, so ist die andere Sektion verpflichtet, seine oder ihre Bestattung zu übernehmen. Selbstverständlich könnte auch die eigene Familie die Beerdigung ausrichten, doch ist man der Auffassung, daß ihre Trauer dafür zu groß sei; zudem bestehe bei der Grablegung eines nahen Angehörigen die Gefahr, daß die Seelen lebender Familienmitglieder der Seele des Verstorbenen ins Grab folgen könnten. Dahinter steht die Vorstellung, den Verlust eines Menschen in der einen Sektion durch Anteilnahme und tätige Arbeit der anderen Sektion auszugleichen. Weiterhin fällt auf, daß der Verstorbene als Glied einer größeren Gemeinschaft - nämlich des Territorialverbandes, in diesem Fall der entsprechenden Stadthälfte - aufgefaßt wird, für das die komplementäre Gemeinschaft (die andere Stadthälfte) als Ganzes Sorge zu tragen hat.

Und doch werden die beiden Sektionen als antagonistisch aufgefaßt, was sich u.a. darin ausdrückt, daß Streitfälle zwischen ihnen keineswegs selten sind. Auch in diesem Fall gilt: was einem Mitglied widerfährt, betrifft die gesamte Gemeinschaft. Beide Seiten versuchen allerdings, einen Ausgleich zu finden, oder sie bemühen sich, zumindest eine Art "oppositionellen Gleichgewichts" (Evans-Pritchard) herzustellen.¹⁰ Würde nämlich der Streit so weit gehen, daß die eine Seite sich weigerte, Bestattungen zu übernehmen, bedeutete dies für die betroffenen Personen die völlige Auslöschung ihrer Existenz; denn nur durch die mit der Bestattung verbundenen Riten kann ein Verstorbener zum Ahnen werden. Für die Gemeinschaft aber entfielen - bei Unterlassung der Bestattungsfeierlichkeiten - Schutz und Kontrolle durch den Ahnen. Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie Reziprozität als notwendig

⁸ Die Burji-Konso-Gruppe setzt sich aus achtzehn kulturell eng verwandten Ethnien zusammen, von denen Burji und Konso die volkreichsten sind. Die bäuerlichen Gesellschaften werden hier als Fallbeispiel gewählt, da bei ihnen auch heutzutage noch polykephale Prinzipien wirksam sind und ich mich während mehrerer Forschungsaufenthalte von der ausgefeilten Vernetzung ihrer gesellschaftlichen Institutionen überzeugen konnte. Wenn ich im folgenden verallgemeinernd von akephalen bzw. polykephalen Gesellschaften schreibe, dann unter der Voraussetzung, daß eindeutige Vergleiche von Strukturmerkmalen möglich sind.

⁹ Werden die Orte nach Ansicht der Bewohner zu groß, können weitere Unterteilungen erfolgen, ohne daß dadurch das duale Prinzip durchbrochen würde.

¹⁰ Die Furcht vor ernsthaften Auseinandersetzungen ist nach Colson (1974: 37ff.) in polykephalen Gesellschaften ein wichtiger sozialer Kontrollfaktor, der zur Selbstbeherrschung führe.

angesehen wird, um den inneren Frieden zu wahren und die Gesellschaft zusammenzuhalten. In der Tat erfaßt das Reziprozitätsgebot nahezu alle Bereiche der Gesellschaft und des täglichen Lebens und schafft eine Vielzahl von formalen und informellen Vernetzungen.

Vernetzungen sind demgemäß in polykephalen Gesellschaften äußerst komplex. Wesentlich ist, daß sie horizontal zwischen Gleichgestellten verlaufen. Für die polykephalen Gesellschaften Südäthiopiens (und Teilen des östlichen Afrika) sind - auf einer weitgehend formalisierten bzw. institutionalisierten Ebene - vor allem drei soziale Bereiche bestimmend. Neben dem gerade erwähnten Territorialverband sind dies die Lineage und das Generationsgruppensystem.

Der hier als Territorialverband bezeichneten Gruppierung gehören alle Menschen unabhängig von Alter und Geschlecht an, die innerhalb einer Ethnie in einem Gebiet mit bekannten Grenzen wohnen. Dabei kann es sich um Stadt- bzw. Dorfquartiere handeln oder dort, wo Streusiedlungen vorherrschen, auch um ausgedehnte Landstriche.

Regional nicht gebunden ist die Lineage (auch unilinearer Deszendenzverband genannt). Ihre Mitglieder fühlen sich aufgrund verwandtschaftlicher Bande zusammengehörig. Gemeinsam führen sie ihre Abstammung über eine Reihe von Vorfahren auf einen bestimmten und namentlich bekannten Ahnen zurück.

Lineages sind alleine betrachtet noch kein Kriterium für Polykephalie, wir finden sie ebenso in anderen Gesellschaftsformen. Wesentlich ist, daß die verschiedenen Lineages sich als gleichwertige Segmente gegenüberstehen und daß innerhalb der Lineage keine hierarchische Gliederung vorhanden ist. Der "Lineageälteste", als der unmittelbare Nachfahre des Lineagegründers, genießt immerhin als "princeps inter pares" eine gewisse Sonderstellung, die sich gewöhnlich in seiner Rolle als Friedensstifter oder Verantwortlicher für religiöse Zeremonien ausdrückt. In den sakralen Königreichen Afrikas hingegen dienen gerade die Lineages dazu, über nachvollziehbare Abstammungslinien Hierarchie und Herrschaftsanspruch zu legitimieren. In polykephalen Gesellschaften besteht der "strategische Wert" der Lineages darin, Vielfalt zu erzeugen.

Lineages sind streng exogam; d.h. als Heiratspartner kommen nur Personen in Frage, die nicht der eigenen Lineage angehören.¹¹ Aufgrund der Exogamieregeln stehen die verschiedenen Lineages - was die Wahl der Ehepartner betrifft -, in einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Verhältnis. Da aber die Lineages nicht lokal gebunden sind, werden Heiratsbeziehungen über territoriale Grenzen hinweg möglich. Dennoch bleibt die Mitgliederzahl überschaubar; wird

¹¹ Sinnfällige Erklärungen von Lineageexogamie, Inzestverbot und die Kontrollfunktion des Mutterbruders bietet ein Mythos der Caga im heutigen Tansania. Diesem Mythos zufolge entstanden die ersten Menschen jeweils paarweise an weit voneinander entfernten Orten. Da sie noch keinen Kontakt zur Außenwelt hatten, vereinigten sich die Geschwister. Es stellte sich aber bald heraus, daß diese Geschwisterehen nicht glücklich waren. Und zwar vor allem, weil die Männer als die Stärkeren ihre Frauen schlugen. Deshalb wurde beschlossen nach außerhalb zu heiraten, damit der Bruder der Frau aufpassen könne, daß seiner Schwester - die er ja liebte - bei dem fremden Mann kein Unrecht geschehe (Gutmann 1909:182f.). In weiten Gebieten Afrikas ist in der Tat der Mutterbruder die erste Person, die bei Partnerschaftskonflikten vermittelnd eingreift.

eine Lineage zu groß, besteht die Möglichkeit zur Aufspaltung. Dies geschieht üblicherweise, sobald eine Lineage auf mehr als einhundertfünfzig Haushalte angewachsen ist.

Den übergreifenden - für unser Verständnis eher fiktiven - Verwandtschaftsverband bildet der Klan.¹²

Die Lineage ist jedoch stets die engere Korporation, auf die sich ihre Angehörigen in Notfällen verlassen können. Auch die wirtschaftliche Bedeutung der Lineages darf nicht übersehen werden, regeln sie doch in bäuerlichen Gesellschaften üblicherweise (und im Einklang mit dem Territorialverband) den Zugang zu Feld- und Weideland¹³.

Die dritte wichtige Institution ist das Generationsgruppensystem oder Gadasystem, das wie eine Klammer quer zu den anderen Beziehungsstrukturen verläuft; es verbindet alle Mitglieder einer Generation unabhängig von ihren verwandtschaftlichen Beziehungen oder ihrer Territorialzugehörigkeit. Darüber hinaus hat es eine nicht zu unterschätzende grundlegende gesellschaftliche Bedeutung: Es gewährleistet die Integration und Sozialisation des Einzelnen und wirkt regulierend auf die gesellschaftlichen Normen einschließlich der Ehefähigkeit. In der Geschlossenheit, wie sie im folgenden vor allem im Hinblick auf die Konso geschildert wird, ist das Gadasystem in seinem vormaligen Verbreitungsgebiet nicht mehr überall anzutreffen. Bei einigen Ethnien leben unterschiedliche Elemente (oft in modifizierter Form) weiter oder erleben derzeit eine Revitalisierung. Doch selbst dort, wo das System nahezu verschwunden ist, bleibt seine ideologische Folgewirkung auf das Wertesystem der Gesellschaft unübersehbar.¹⁴

Im Gadasystem durchlaufen alle männlichen Angehörige einer Generation gemeinsam in festgelegten Zeitintervallen eine Abfolge von Rangstufen. Wird eine neue Generation initiiert - was bei einigen Ethnien alle acht Jahre geschieht -, steigen alle Angehörigen der übrigen Ränge ebenfalls eine Stufe höher. Wenn beispielsweise Söhne in das System eintreten, wechseln zugleich deren Väter auf die nächsthöhere Rangstufe. Soziale Reife bemißt sich in dieser Ordnung nicht nach der biologischen Zeit. Das Alter einer Person wird zu einer kulturell bestimmten Kategorie.¹⁵ Mit dem Erreichen der jeweils nächsthöheren Rangstufe wachsen die sozialen Privilegien, vor allem aber die damit verbundenen Verantwortlichkeiten. So ist etwa die Stufe der unverheirateten Männer in Konso für die Instandhaltung von

¹² Mehrere Lineages bilden einen Klan, der ebenfalls exogam und patrilinear ist. Klane beziehen sich nicht notwendigerweise auf einen gemeinsamen Ahnen, haben aber jeweils einen kollektiven Namen und spezifische Meidungsgebote, mit deren Hilfe sich auch persönlich nicht miteinander bekannte Personen als verwandt begreifen können.

¹³ Wie andernorts auch ist in der Burji-Konso-Gruppe die Lineage oberste Eigentümerin des Landes, die Besitz- und Nutzungsrechte vergibt.

¹⁴ Eigene Beobachtungen bei etwa 10 Ethnien der Burji-Konso-Gruppe. Für die Oromo cf. Baxter, für die Oromo Hultin and Triulzi 1996.

¹⁵ Entsprechend der Endlichkeit des Lebens ist auch die Anzahl der Rangstufen limitiert. Sind alle Rangstufen von den nachwachsenden Personengruppen durchlaufen worden, wiederholt sich der Vorgang. Personen, die zum gleichen Zeitpunkt initiiert werden, bilden eine geschlossene Gruppe. Dafür ist in der Ethnologie der Begriff "set" gebräuchlich. Jede Person bleibt zeitlebens Mitglied ihres Sets und durchläuft mit diesem gemeinsam die Rangstufen. Sets und Rangstufen sind quasi die Bausteine dieses zyklischen Systems.

Terrassen und Bewässerungsanlagen zuständig. Die Teilnahme an den hierzu gebildeten Arbeitsgruppen können notfalls eingefordert werden.

Einstmals hatten die unverheirateten Männer zusätzlich militärische und mancherorts polizeiähnliche Aufgaben, weshalb sie in der älteren Literatur stets als "Krieger" bezeichnet wurden. Auch heute noch erfreuen sich die "Massai-Krieger" in Afrika-Bildbänden größter Beliebtheit.

Der höchste Rang, die Gruppe der wissenden Männer, bildet bei vielen Ethnien das bedeutendste politische Gremium. Hier werden die wichtigsten Belange diskutiert, die über Lineage und Territorialverband hinausgehen.¹⁶ Es wäre dennoch verfehlt, hierin eine "höchste Instanz" zu sehen; trotz aller (möglichen) Autorität verfügt dieses Gremium über keine Zwangsmittel, seine Vorstellungen durchzusetzen.

Auch hier stoßen wir auf Formen der Problemlösung, Einigung und Konfliktregelung, die sich von den unseren erheblich unterscheiden. Im Mittelpunkt steht die Übereinstimmung. Zudem gilt, was I.M. Lewis (1982: 30) so treffend ausdrückte: "Every man has a direct say in traditional government". Gremien, in denen eine Einigung auf breiter Basis gesucht wird, sind nicht auf polykephale Gesellschaften beschränkt. Wesensmerkmal für letztere ist es jedoch, daß bis zum Ende des Einigungsprozesses weder Einzelpersonen noch Gruppen die Möglichkeit haben, ihre Lösungen gegen die Meinung anderer durchzusetzen. Es waren denn auch derartige Versammlungen, die einst von den Kolonialherren in ihrer Arroganz als "Negerpalaver" verspottet wurden.

Entscheidungsfindung erfolgt im einfachsten Fall in offener Diskussion, d.h. in einer Form, die für alle Beteiligten verständlich geführt und in der versucht wird, unmittelbar eine einvernehmliche Lösung zu finden. Häufig ziehen sich jedoch - bei besonders schwierigen Fällen - die Verhandlungen über Wochen und Monate hin. Es mag zum Beispiel die eine Seite erst lange Reden vortragen, auf die dann die andere nach Tagen oder Wochen ebenso ausführlich antwortet. Nicht selten findet Problemlösung in ritualisierter Form unter Beachtung besonderer Sprach- und Höflichkeitsregeln statt, oder extrem symbolisch aufgeladen in Tänzen, Liedern, Theaterspielen bzw. dem Vortrag bestimmter Geschichten und Mythen. Auffallendes Merkmal solcher Dialogformen ist der Wille zur Einigung, zur Konsensfindung. Wobei unter Konsens die gegenseitige Achtung und Akzeptanz der gefundenen Lösung zu verstehen ist und nicht etwa eine gleichmachende Übereinstimmung. Zeit spielt bei derartigen Prozessen selten eine Rolle. In solcher Art des gemeinsamen Konsenses gibt es weder Sieger noch Besiegte. Nach schwerwiegenden Auseinandersetzungen beendet nicht selten eine rituelle Reinigungszeremonie alle vorangegangenen Feindschaften. Im

¹⁶ Bekanntere als Generationsgruppensysteme und auch weltweit verbreitet sind die einfacher strukturierten Altersklassensysteme. Bei diesen bestimmt im wesentlichen das biologische Alter (und nicht die genealogische Position) den Eintritt in das System. Auch hier wechseln alle Initianten gemeinsam im Verlauf von Zeitphasen Funktion und Status.

Zum Gadasystem der Konso vgl. Hallpike 1972: Kap. 6. Für die Burji-Konso-Gruppe allgemein vgl. Amborn 1990: Kap.II.2 und für Burji: Amborn und Kellner 1999: 11f et al. In dem 1996 von Baxter, Hultin und Triulzi herausgegebenen Werk wird in mehreren Beiträgen auf Gadasysteme bei den Oromo Bezug genommen.

Gegensatz zum westlichen demokratischen Mehrheitsbeschluß (dem sich die Unterlegenen beugen müssen) haben solche indigenen Lösungen selten endgültigen Charakter. Dennoch sind sie, solange der Konsens herrscht, bindend und eindeutig, aber jederzeit revidierbar. So kommt es nicht vor, daß Unzufriedene nach "Gesetzeslücken" suchen, um die Entscheidungen umzudeuten.¹⁷

Bei südäthiopischen Völkern ist, wie wir gesehen haben, ein erwachsener Mann gleichzeitig in alle drei unterschiedliche Subsysteme der sozialen Ordnung integriert.¹⁸ Darüberhinaus ist er aber nicht nur Mitglied einer Lineage und Angehöriger des Generationsgruppensystems sowie des Territorialverbandes; er kann auch in allen dreien institutionalisierte Befugnisse übernehmen, etwa durch die Wahl zum Sprecher eines Generations-Sets, und gleichzeitig - oder zu einem späteren Zeitpunkt - Funktionsträger im Territorialverband werden. Solche "Ämter" werden von jeweils anders zusammengesetzten Personenkreisen mit unterschiedlichen Parteilichkeiten kontrolliert. (Der Begriff *Amt* ist freilich nur eine unzureichende Übersetzung für ein Bündel institutionalisierter personaler Verantwortlichkeiten und Privilegien.)

Die Vernetzung und gegenseitige Abhängigkeit hat Hallpike 1972 anhand der indigenen Verwaltungsstruktur der Konsostädte überzeugend dokumentiert (1972: 60 ff.; 122 ff. Fig. 8). Seinen Untersuchungen zufolge kümmern sich sechs verschiedene Institutionen mit unterschiedlichen Beziehungen zueinander um die Belange einer Stadt. Diese Institutionen sind auf der Basis von Abstammung, Residenz und Seniorität (d.h. Lineages, Territorialverbänden und dem Gadasystem) organisiert, deren Einfluß aber jeweils unterschiedlich gewichtet ist. Hallpike folgert daher: "The social relations within a town cannot therefore be said to be dominated by any particular institution or principle of organisation" (Hallpike 1972 124).

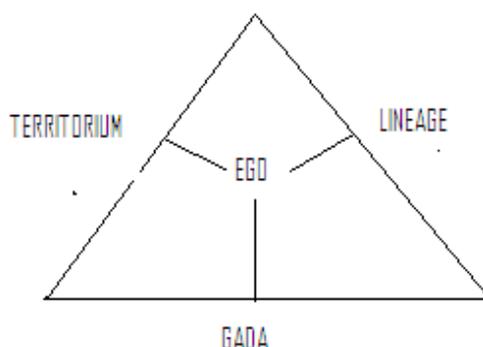
In solcherart strukturierten polykephalen Gesellschaften sind demnach in ein und derselben Person widerstreitende Interessen verkörpert, da der Einzelne stets verschiedenen sozialen Bereichen bzw. Institutionen angehört. Das verlangt von jedem ein großes soziales und politisches Engagement, denn alle werden ständig gefordert; und können sich politischen Entscheidungen nicht entziehen, da diese in alle Lebensbereiche eingreifen. Jedermann muß sich Entscheidungen stellen, ob diese von anderen verhandelt wurden oder unmittelbare Eigenverantwortlichkeit verlangen. Der Mensch (genauer der Mann) in der polykephalen Gesellschaft ist also ein *homo politicus* im wahrsten Sinne des Wortes. Politik ist ubiquitär. Grundsätzlich ist ein Erwachsener in den genannten Bereichen auf irgendeine Weise verantwortlicher Entscheidungsträger.

¹⁷ Die Ausführungen im letzten Absatz sind z.T. wörtlich meinem Aufsatz von 1993, Seite 144 entnommen.

¹⁸ Vergleichbar strukturierte Gesellschaften finden wir auch in anderen Gebieten des östlichen Afrika. Auf die polykephalen Ethnien im westlichen und nordwestlichen Afrika sowie im vorderen Orient trifft der Begriff "segmentäre Gesellschaften" zu, da sich hier im wesentlichen gleichgestellte Lineages gegenüberstehen.

Berücksichtigen wir diese Aspekte, dann wird der Begriff "akephal", wie er sich in der Wissenschaft eingebürgert hat, obsolet. Als Definition eines Mangels ist er irreführend und sollte durch den hier verwendeten Begriff polykephal ersetzt werden.

Vergegenwärtigen wir uns diese Situation an einem Modell.



Die drei Seiten des Modells repräsentieren die jeweils mit sozioökonomischen, soziopolitischen und religiösen Inhalten besetzten Felder bzw. Subsysteme: Territorium, Lineage, Gada-System. Jedes Ego ist den institutionellen Feldern eingeordnet, die ihrerseits sich aus der Gesamtheit der Egos konstituieren. Für den Einzelnen mag sich im Verlauf seines Lebens das Schwergewicht seiner Aktivitäten in den einzelnen Feldern zwar durchaus verändern. So wird etwa der gewählte Würdenträger einer neu initiierten Generationsgruppe sich stärker für diese einsetzen als beispielsweise für seine Lineage, die für ihn aber in einer späteren Lebensphase größere Bedeutung haben mag (Amborn 1990: 42ff).

Das Phänomen, daß polykephale Gesellschaften oft besser in der Lage sind, auf die Herausforderungen der Moderne zu reagieren als zentralisierte Gesellschaften, erklärt sich m.E. zum Teil daraus, daß ihre geltenden Regeln grundsätzlich verhandelbar sind.¹⁹ Zudem kann niemand an ererbten Privilegien festhalten, statt dessen bieten die vorhandenen Strukturen die Gelegenheit, neue Kompetenzbereiche zu schaffen. Auch den einzelnen Personen stehen innerhalb bestehender Regelsysteme zahlreiche Variationen zur Auswahl offen. Der Entscheidungsspielraum ist weit gesteckt und damit die Entfaltungsmöglichkeit der Einzelperson. Hierzulande würde man unter derartigen Bedingungen von Chancengleichheit sprechen. Ohne Zweifel wird in polykephalen Gesellschaften die Eigenständigkeit eines Menschen und damit auch seine Würde höher eingeschätzt als in hierarchischen Gesellschaften.

¹⁹ Zur Flexibilität der Burji in den letzten Jahrzehnten s. Amborn 1998. In Westafrika konnte H. D. Seibel beobachten, daß "egalitäre" Gesellschaften, aktiver und innovativer an für sie neue Probleme herangehen als hierarchische. (Seibel 1987: 74f.)

4. Strategien zur Konfliktvermeidung

Wir können nunmehr die anfänglich angesprochene Frage wieder aufgreifen, wie polykephale Gesellschaften mit den drei Problemfeldern Macht, Partnerschaft und Eigentum umgehen, deren negative Begleiter bei uns so häufig Eifersucht, Neid und Unterdrückung sind.

Zunächst ist eine Begriffsklärung angebracht: Macht verstehe ich hier im Sinne von Michel Foucault als eine in allen Gesellschaften verankerte und mit jeweils allen Kulturmerkmalen verwobene faktische Größe. Im wesentlichen sind damit jene Strategien gemeint, die Personen einsetzen, um auf das Verhalten Anderer Einfluß zu nehmen. Damit ist aber die Eigenart von Macht und ihre Durchsetzungsfähigkeit keineswegs ausreichend bestimmt. Eine Gleichsetzung von Macht mit Hierarchie, Gewalt oder Herrschaft - wie sie nicht selten vorgenommen wird - greift auf alle Fälle zu kurz. Nach Foucaults (an Nietzsche angelehntem) erweitertem Machtbegriff hat Macht vielmehr einen ambivalenten Charakter: Sie kann sowohl repressiv wie produktiv sein (Foucault z.B. 1988:113ff.).

Um in polykephalen Gesellschaften zu verhindern, daß durch Akkumulation von Macht repressive Formen entstehen, werden zwei Grundvoraussetzungen wirksam:

Erstens die Vielfalt und Vernetzung von Institutionen. Mit der Auffächerung von Macht wird erreicht, daß zahlreiche Instanzen und Personen mit unterschiedlichen Absichten an ihr teilhaben. Trotz möglicherweise gegenläufiger Interessen sind alle wechselseitig aufeinander angewiesen. Auch der Grundsatz, Funktionen zeitlich zu begrenzen (wie wir am Beispiel des Gadasystems sahen), wirkt dem Ausbau von personenbezogenen Machtverhältnissen entgegen. Den Ältesten (als den Erfahrensten) wird jedoch häufig mehr Macht zugebilligt als Jüngeren. Mit der breiten Streuung von Machtbefugnissen wird aktiv der Gefahr repressiver Macht entgegengewirkt und versucht, den Machtfluß produktiv für das Gemeinwohl einzusetzen.

Zweitens sind es die Einzelpersonen, die in ihrem Alltagsverhalten repressiver, gesellschaftlich umsetzbarer Macht entgegenwirken, auch wenn für sie Einfluß und Prestige durchaus erstrebenswert sein mögen. Aufgrund ihrer Sozialisation sind sie vertraut, mit gegensätzlichen Meinungen umzugehen und trotz Differenzen die Würde des Anderen zu achten. Auch hier ist wieder auf das Prinzip der Reziprozität hinzuweisen. Denn wenn Reziprozität den Umgang mit Anderen bestimmt, wird sie zu einem allen Handlungen zugrundeliegenden ethischen Prinzip. Zwangsausübung, die jeweils nur in eine Richtung verläuft, steht dazu im Widerspruch.²⁰ Solche Gemeinschaften besitzen offensichtlich die gesellschaftlich produktive Macht, allgemein akzeptierte (weil verhandelbare) Werte und Normen in einer Weise so zu verinnerlichen, daß egalitäres Verhalten gewollt wird.

In unserem Zusammenhang erscheint es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, zwischen Herrschaft und Autorität begrifflich klar zu unterscheiden: Herrschaft kann Befolgung von

²⁰ Unerwähnt blieb in diesem Aufsatz das Reziprozitätsprinzip in der Religion, wie es im gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis von Lebenden und Ahnen seinen Ausdruck findet. Zum Verhältnis von Reziprozität und gesellschaftlicher Arbeitsteilung, siehe Amborn 1990.

Anordnungen erzwingen, Autorität hingegen nicht. Herrschaft ist nach dem oben gesagten eine Form repressiver Macht, die beispielsweise auch ohne Zustimmung des Befehlsempfängers ihre Überlegenheit wirksam werden läßt. Autorität hingegen hat zur Voraussetzung, daß Andere die Überlegenheit erkennen und anerkennen. Autorität verlangt Kompetenz, Kooperation und Überzeugungsarbeit. Dazu muß eine Person über bestimmte Fähigkeiten verfügen, z.B. informiert zu sein über die Probleme, die die Menschen bewegen; die Begabung, vernünftige Ratschläge geben zu können, besonders solche, die zur Konfliktlösung beitragen; Mut sich auch starken Gegenspielern zu stellen; Beredsamkeit, und nicht zuletzt Großzügigkeit. In Anlehnung an Clastres (1976: 47) läßt sich sagen: Der Fokus liegt auf freiwilliger gegenseitiger Anerkennung im Diskurs als dem Gegenpol von Herrschaft und einem Mittel gegen Gewaltherrschaft ²¹.

Was Partnerschaft und Partnerwahl angeht, spielt zunächst gegenseitige Sympathie eine gewichtige Rolle. Zwar leiten die Eltern häufig die Ehen ihrer Kinder in die Wege, hindern sie aber nicht daran, sich anderweitig zu entscheiden. Formal ist jedoch der infragekommenden Personenkreis umrissen. Voraussetzung für eine mögliche sexuelle Beziehung ist bei gebotener Exogamie die "richtige" Lineage- und Klanzugehörigkeit. Darum ist stets dann, wenn sich zwei Menschen verschiedenen Geschlechts zum erstenmal begegnen und Gefallen an einander finden, die vordringliche Frage, ob man verschwistert sei.²²

Auch bei der Partnerwahl gilt für die Lineages das Prinzip der Reziprozität: Idealerweise soll zwischen den an der Heirat beteiligten Lineages ein dauerhafter Austausch von Personen stattfinden, um eine stabile Größe und Reproduktionsfähigkeit beider Lineages zu gewährleisten.

Innerhalb dieser Gesellschaften wird kein gesunder junger Mann und keine gesunde junge Frau bei der Partnersuche leer ausgehen. Dahingestellt bleibt freilich, ob alle ihre Traumpartner bekommen. Aber selbst bei der Partnerwerbung kann man Unterstützung erwarten, etwa durch die Generationsgruppe. Beliebte sind Spott- und Preisgesänge, bei denen sich jeweils zwei Gruppen aus Jungen und Mädchen gegenüberstehen und im Wechselgesang die Vorzüge der ihrer Favoriten preisen oder diese mehr oder weniger liebevoll verspotten.²³ Dabei geht es mit Worten recht freizügig zu. Auch solche Bereiche, die bei uns zur Intimsphäre zählen, werden angesprochen und öffentlich gemacht, sind aber gerade dadurch geschützt, weil ein derartiger Umgang miteinander Intrigen oder Neid die Spitze nimmt.

²¹ Es gibt wohl kaum eine ethnologische Arbeit über polykephale Gesellschaften, die nicht auf die Frage der Autorität einginge. Fachgeschichtlich betrachtet sind frühe richtungweisende Überlegungen bei Max Weber (1976 [1922]: 122ff.; 517) zu finden. Unter den deutschsprachigen Arbeiten sind die von Christian Sigrist (besonders 1967) hervorzuheben. Entscheidende Impulse gingen von Pierre Clastres' Analysen des lateinamerikanischen - machtlosen - Häuptlingstums aus (Original 1974); 1999 bietet P. C. Salzman (bes. S. 34) neue Aspekte; auch die Arbeit von R. Haude und T. Wagner (1999: Kap. 2) trägt viel zur Begriffsklärung bei.

²² Voraussetzung für eine eventuelle Ehe ist ferner, daß der Mann als vollwertiges Mitglied in die Gesellschaft initiiert ist, was z.B. mit dem Gadasystem geregelt wird.

²³ Von den Hadiyya haben Ulrich Braukämper und Tilahun Mishago (1999: 80ff.) Gesänge zusammengestellt, die ähnlich den hier angesprochenen sind.

Bemerkenswert ist, daß sich wohl gerade deshalb keine Eifersuchtsdramen abspielen. Auf jeden Fall sind sie so selten, daß ich in den zwei Jahren meines Aufenthaltes nichts dergleichen bemerkte, obwohl ich oft mehrere Monate bei Familien zu Gast war und deren Freuden und Sorgen teilen lernte.²⁴ Gewiß kommt es mitunter vor, daß jemand seinen Rivalen durch eine List hereinlegt, doch gehört es sich dann für den Erfolgreichen, daß er den Unterlegen bei weiterer Partnersuche unterstützt.

Eine derartige Haltung Anderen gegenüber sollte stets in einem größeren Rahmen von Werten betrachtet werden, zu denen u.a. die Einstellung zum Eigentum an Gütern gehört, die sich wiederum von der unseren unterscheidet.

Zweifelsohne kamen die hier zur Diskussion stehenden polykephalen Gesellschaften mittlerweile mehr oder weniger mit der profitorientierten Warenwirtschaft in Berührung und folglich auch mit der westlichen Auffassung von Eigentum. Dennoch geben sie bewußt Eigentumsvorstellungen den Vorzug, die den Bedingungen der Warenwirtschaft entgegengerichtet sind. Das schließt keineswegs aus, daß polykephale Gesellschaften Handel treiben. Hat doch gerade in der Burji-Konso-Gruppe der Austausch mit den Viehhaltergesellschaften des Tieflands eine jahrhundertelange Tradition. Dies hätte eine Ausgangsbasis für Warenproduktion sein können. Doch ist man gerade in der Landwirtschaft bemüht, den - meist von der Regierung angeordneten - Anbau von Cashcrops gering zu halten. Wie viele andere bäuerlichen Gesellschaften in der "Dritten Welt" haben auch diese Ethnien mit den schwankenden Weltmarktpreisen ihre negativen Erfahrungen gemacht. Die traditionellen landwirtschaftlichen Aktivitäten, die keinem bloßen Input-Output-Denken entspringen, sondern auf langfristig gesicherte Erträge ausgerichtet sind, fußen auf Voraussetzungen, die einer Akkumulation von Reichtum entgegenwirken.²⁵ Hervorzuheben ist, daß die wichtigsten Basisressourcen wie Wasser, Weideland und Feldland letztlich allen zur Verfügung stehen. Beim Feldland gilt allerdings, je intensiver die Bewirtschaftung möglich ist, desto größer die Reglementierungen. Wie schon erwähnt fällt seine Verteilung in den Verantwortungsbereich von Lineage und Territorialverband.²⁶ Letztlich gilt, daß ein Haushalt so viel Feldland zur Verfügung haben soll, wie er bestellen kann. In den meisten polykephalen Gesellschaften dürfen keine zusätzlichen bezahlte Hilfskräfte eingesetzt werden.²⁷ Begünstigt sind in diesem System Haushalte mit mehreren Frauen und unverheirateten Jugendlichen. Bei diesen kann in guten Jahren mit Überschüssen ein gewisser

²⁴ Auch hier beschränke ich mich wieder im wesentlichen auf die Welt der Männer.

²⁵ Subsistenzwirtschaft in diesem Sinne ist mehr als "ein von der Hand in den Mund leben". Sie schließt Überschußproduktion - besonders etwa zur Überbrückung von zu erwartenden Notzeiten - nicht aus (c.f. Petermann 1987 passim).

²⁶ In der Burji-Konso-Gruppe ist das verfügbare Land in drei Areale unterteilt: 1. das im Dauerfeldbau genutzte Land in Siedlungsnähe mit eindeutig Haushalten zugewiesenen Besitzrechten; 2. der äußere Anbau mit überwiegend extensiver Nutzung und u.U. häufig wechselnden Besitz, 3. vorwiegend als Weideland genutzte Außenbezirke, die allen Mitgliedern eines Territorialverbandes offen stehen.

²⁷ Auch Sklavenhaltung war in polykephalen Gesellschaften unüblich.

Reichtum erwirtschaftet werden, der bevorzugt in Vieh angelegt wird. Eine dauerhafte Akkumulation - etwa über Generationen hinweg -, die eine Gruppe aus dem Gleichgewicht bringen würde, ist jedoch auch damit kaum zu erreichen, da der Bestand einer Herde unter den gegebenen ökologischen Bedingungen nicht stabil bleibt.²⁸ Transaktionen von Feldland sind nur begrenzt möglich und bedürfen in jedem Fall der Zustimmung der Lineage. Für die Feldbestellung gilt wieder das Prinzip der Reziprozität: Die Haushalte sind auf gegenseitige Nachbarschaftshilfe angewiesen, was in besonderem Maße kleinen Haushalten zugute kommt. Da die Ernteerträge im unmittelbaren Verhältnis zur aufgebrauchten menschlichen Arbeit stehen, lassen sich die Bedürfnisse aller beteiligten Haushalte befriedigen. Noch einen weiteren Vorteil bringt die gegenseitige Hilfe: Jeder Haushalt, der an ihr beteiligt ist, kann in Notzeiten seinerseits Hilfe erwarten.

Es ist offensichtlich, daß durch die Ausbreitung der Marktwirtschaft diese Grundsätze bedroht sind. Interessant ist, wie polykephale Gesellschaften mit diesem Problem umgehen.

Weltweit kennen wir eine Möglichkeit der Reichtumsbegrenzung, die auch von polykephalen Gesellschaften genutzt wird. Gemeint sind die sogenannten Verdienstfeste. Während dieser wird Reichtum verschleudert und kollektiv verpraßt, womit der Festgeber in der Regel hierdurch persönliches soziales Prestige gewinnt, sich aber nicht selten wirtschaftlich ruiniert. Eines der wohl eindrucksvollsten Beispiele hierfür in Südäthiopien bieten die Dorze im Gamu-Hochland. Dort können sich Männer um die Würde eines *Halaka* bewerben. In dieser Position genießen sie zeitlich begrenzt eine Reihe von Privilegien, die selbstverständlich mit Verpflichtungen verbunden sind. Um zu verhindern, daß einer der Konkurrenten zu viel Macht erlangt, wird diese Würde nicht nur zeitlich begrenzt, sondern stets auf zwei *Halaka* verteilt. Die Bewerber veranstalten zu diesem Zweck großartige Feste für die gesamte Bevölkerung. Am Ende seiner "Amtszeit" gehört mancher *Halaka* zu den wirtschaftlich Ärmsten (Straube 1957: passim; Bureau 1981: Kap. V, VII.).

Die Institution des Verdienstfestes kann jedoch durchaus die polykephalen Strukturen gefährden, und es gibt in der ethnologischen Literatur genügend Beispiele dafür, wie hieraus mächtige Männer - sogenannte *big men* - hervorgegangen sind (cf. Godelier 1987).

Daß Verdienstfeste in den zahlreichen polykephalen Ethnien der Burji-Konso-Gruppe - abgesehen von den Burji - eher marginale Bedeutung haben, könnte ein Grund hierfür sein, daß einer Machtkonzentration durch Reichtum in Macht vorgebeugt werden sollte.²⁹ Hier fand man andere Wege. Der Besitzer des Gehöfts, in dem ich einige Monate wohnte, erzählte mir, eines Tages sei eine Horde junger Männer in sein Haus gestürzt, habe ihn kurzerhand an den Hauspfosten gefesselt, sich am Biervorrat gütlich getan und dann alles, was sie greifen konnten, mitgenommen. Ein Raubüberfall? Keineswegs. Bei den jungen Männern handelte es

²⁸ Was Salzman (1999: 43) diesbezüglich für Viehhaltengesellschaften ausführt, trifft in noch größerem Maße für den geringeren Viehbestand der Feldbauern zu.

²⁹ Der Gedanke liegt nahe, hierin einen bewußter Vorgang zu sehen, denn es war allen Betroffenen bekannt, daß in Burji mit Hilfe von Verdienstfesten über lange Jahre hinweg Personen als "big men" auftraten.

sich um Initianden für eine Generationsgruppe, die in dieser Zeit in einer Liminalionsphase waren, und bei dem Überfallenen um eine respektierte Person, die aber durch ungebührlichen Reichtum und einen gewissen Geiz aufgefallen war. Die Umverteilung war institutionalisiert.³⁰ Deshalb und weil der Überfallene das Ganze nicht ohne Humor nahm - konnte er doch mit ähnlichen Heldentaten aus seiner Jugend aufwarteten -, überstand er ohne Gesichtsverlust diesen Vorfall. Zumindest ideell war das ökonomische Gleichgewicht wieder hergestellt.

Der Möglichkeit, Reichtum auf Dauer in Macht umzusetzen, sind Grenzen gesetzt. In der Tat kann ein wirtschaftlich schwacher Mann die gleiche oder sogar größere Autorität genießen als ein Wohlhabender.³¹

Bemerkenswert ist, daß auch heute und selbst im Umfeld moderner Städte die genannten polykephalen Prinzipien bei Bedarf wirken. Die nach Marsabit in Nordkenia emigrierten Burji sind an der örtlichen staatlichen Verwaltung beteiligt. Bezeichnend für diese heute pluralistische, aber dennoch polykephalen gesellschaftlichen Werten verpflichtete Gemeinde ist, daß für jedes wichtige staatliche oder städtische Amt ein eigenes inoffizielles geschaffen wurde, das nicht unbedingt die gleichen Funktionen beinhalten muß, aber zusammen mit anderen inoffiziellen Funktionsträgern Äquivalente schafft.

Polykephale Gesellschaften sind allem Harmoniestreben zum Trotz keineswegs streßfreie Gesellschaften. Weil fast alle Lebensbereiche abgesteckt, ihrer immanenten Widersprüche wegen aber bewußt einer gesellschaftlichen Vielstimmigkeit ausgesetzt sind, gehören - trotz Achtung des Anderen - Diskussionen, die in Streitigkeiten übergehen, zum Alltag. Auch bleiben Gewalttätigkeiten nicht aus. (Die aber etwa im Verhältnis zur Kriminalitätsrate und zu der Gewaltbereitschaft in den Industriestaaten verschwindend gering sind [cf. Barclay 1985:235ff. am Beispiel der USA].) Die Sanktionen, die in solchen Fällen angewendet werden, waren bereits des öfteren Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.³² Angemerkt sei lediglich, daß auch im Falle von Sanktionen das Prinzip des Ausgleichs höher bewertet wird als das der Bestrafung. Hier kam es mir darauf an, auf jene Prinzipien hinzuweisen, die in polykephalen Gesellschaften entwickelt worden sind, um zerstörerische Zerwürfnisse zwischen Menschen zu minimieren oder erst gar nicht aufkommen zu lassen. Unterdrückung, Eifersucht und Neid und daraus resultierende Aggressionen entfalten sich

³⁰ Allgemein zur Liminalionsphase im Zuge der Initiation, während der gewisse Regeln ausgesetzt bzw. ins Gegenteil verkehrt sind, siehe Victor Turner (1989), bes. Kap.3 u. 5.

³¹ Während meines zweiten Äthiopienaufenthaltes arbeitete ich häufig mit einem etwa fünfzigjährigen Herrn zusammen, der mit seiner Familie gut von seiner Landwirtschaft leben konnte, sich darin aber nicht von seinen Nachbarn unterschied. Er hatte damals keine besonderen gesellschaftlichen Funktionen inne. Auffallend war hingegen, wie häufig er um Rat gefragt wurde, wie sehr gerade junge Männer und Frauen seine stets besonnene Meinung hören wollten und mit welchem Respekt seine Mitmenschen ihm begegneten.

³² Für Südäthiopien siehe Klausberger 1981; Barclay (1985 :29ff.), um nur eine Quelle zu nennen, bietet besonders unter Bezug auf Radcliffe-Brown eine breitere Vergleichsbasis. Hinzuweisen ist vor allem auf Max Gluckman, den Begründer der sogenannten "Konfliktschule" in der Ethnologie.

zweifelsfrei im genannten Umfeld weniger oder weniger aggressiv als in stratifizierten Gesellschaftsformationen. Die Wertmaßstäbe, die den Beziehungen zwischen Personen untereinander sowie dem Verhältnis Einzelner zur Gesellschaft zugrundeliegen, sind uns zwar nicht völlig fremd, doch müßten wir den bekannten Spruch: "Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu" in: "Was du willst, daß man dir tu, das füge einem anderen zu" umkehren.

Literatur

- Amborn, Hermann 1990 *Differenzierung und Integration, Vergleichende Untersuchungen zu Handwerkern und Spezialisten in südäthiopischen Agrargesellschaften*. München .
- Amborn, Hermann 1993 "Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung". In: W. Schmied-Kowarzik und J. Stagl (Hg.) *Grundfragen der Ethnologie*. Berlin, S. 129-150.
- Amborn, Hermann 1998 "Die zerfranste Ethnie. zum analytischen Umgang mit komplexen Gesellschaften". In: *Anthropos* 93: 349-361
- Amborn, Hermann and Alexander Kellner 1999 "Burji Vocabulary of Cultural Items. An Insight into Burji Culture. Based on the Field Notes of Helmut Straube". In: *Aap* 58: 5-67.
- Barclay, Harold 1985 *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*. Berlin (engl. 1982)
- Bauman, Zygmunt 1995 *Postmoderne Ethik*. Hamburg
- Baxter, P.T.W., Jan Hultin, and Alessandro Triulzi 1996 *Being and Becoming Oromo. Historical and Anthropological Enquiries*. Lawrenceville and Asmara
- Braukämper, Ulrich and Tilahun Mishago 1999 *Praise and Teasing: Narrative Songs of the Hadiyya in Southern Ethiopia*. Frankfurt a. M.
- Bureau, Jaques 1981 *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique*. Paris
- Clastre, Pierre 1976 *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. (frz. 1974)
- Colson, Elisabeth 1974 *Tradition and Contract. The Problem of Order*. Chicago
- Dahrendorf, Ralf 1992 *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*. Stuttgart
- Durkheim, Emile 1977 *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt a.M. (frz. 1893)
- Fortes, Meyer 1940 (1969¹³) The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. In: Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. London et al.: 238-271.
- Foucault, Michel 1988² *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M. (frz.: 1976)
- Geertz, Clifford 1983 "Aus der Perspektive des Eingeborenen. Zum Problem ethnologischen Verstehens". In: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a.M., S.289-309 (Orig. engl. 1976)
- Gellner, Ernest 1969 *Saints of the Atlas*. London
- Godelier, Maurice 1987 *Die Produktion der großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*. Frankfurt a. M. (frz. 1982)
- Gutmann, Bruno 1909 *Dichten und Denken der Dschagganeger*. Leipzig
- Hallpike, C.R. 1972 *The Konso of Ethiopia*. Oxford
- Haude, R. und T. Wagner 1999 *Herrschaftsfreie Institutionen*. Baden-Baden.
- Klausberger, Friedrich 1981 *Woga - Recht und Gesellschaft in Süd-Äthiopien*. Frankfurt a.M.u. Bern
- Korn, Victor E. 1933 *De dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan*. Santpoort

- Kraus, Wolfgang 1995 "Segmentierte Gesellschaft und segmentäre Theorie: Strukturelle und kulturelle Grundlagen tribaler Identität im Vorderen Orient." In: *Sociologus* 45: 3-25
- Lentz, Carola 1998 "Staatenlose Gesellschaften oder Häuptlingstümer? eine Debatte unter Dagara-Intellektuellen." In: Behrend, Heike und Thomas Geider *Afrikaner schreiben zurück. Texte und Bilder afrikanischer Ethnographen*. Köln S.207-243
- Lewis I.M. 1982² *A pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. New York
- Petermann, Werner 1987 "Subsistenz und die Hausa: ein Begriff und seine Konkretion". In: *Trickster* 15: 74-87
- Riehl, Volker 1993 *Natur und Gemeinschaft. Sozialanthropologische Untersuchungen zur Gleichheit bei den Tallensi in Nord-Ghana*. Frankfurt a.M. et al.
- Salzman, P.C. 1999 "Is Inequality Universal?" In: *Current Anthropology* 40: 31-61
- Scholler, Heinrich 1993 "Societal Script und Verfassungsrecht als konkurrierende Grundlagen der Herrschaftsordnung Äthiopiens". In: *Verfassung und Recht in Übersee* 26:181ff.
- Seibel, H. D. 1987 *Ländliche Entwicklung als Austauschprozeß. Einheimische Sozialsysteme, staatliche Entwicklungsstrukturen und informelle Finanzinstitutionen in der Republik Elfenbeinküste*. Saarbrücken.
- Sigrist, Christian 1967 *Regulierte Anarchie*. Olten u. Freiburg i.B. (Neuaufgabe 1994)
- Straube, Helmut 1957 "Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung der Dorse als alte Gesellschaftsordnung der Ometo-Völker Süd-Äthiopiens". In: *Paideuma* 6: 342-353.
- Thompson, Edward P. 1980 *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt a. M. et al.
- Turner, Victor 1989 *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt a. M. u. New York (engl.1982⁹)
- Warnecke, Hans-Jürgen 1992 *Die fraktale Fabrik*. Berlin et al.
- Weber, Max 1976 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*. (5.rev. Aufl. Hg. J. Winckelmann) Tübingen