

Hermann Amborn

Materialien

zu „Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat“
(2016 Berlin, Matthes u. Seitz)

In dieser Materialsammlung sind Ergänzungen zu Textstellen und Anmerkungen des genannten Buches zusammengestellt.

Zu Anfang bietet das Abstract einen Überblick des veröffentlichten Textes.

Die Darstellung des zusätzlichen Materials folgt der Kapitelaufteilung des Buches. Zum Auffinden der Stellen, auf die sich die Ergänzungen beziehen, ist neben der Angabe der Buchseiten der Satz, der einer Ergänzung vorausgeht kursiv gesetzt und wiederholt.

Die dazu gehörende Ergänzung ist in Times New Roman.

Stichworte und kurze Erläuterungen sind in Arial geschrieben.

Abstract

Polykephale Gesellschaften (PkG) mit ihren egalitären Verhaltensweisen sind Zeitgenossen mit eigener Geschichte und mitnichten Relikte kultureller Evolution. Angesiedelt innerhalb moderner Staaten und nicht selten von diesen (auch in Rechtsangelegenheiten) bedrängt, sind sie in zahlreichen Weltgegenden nach wie vor auf lokaler Ebene gesellschaftlich prägend. Menschliche Gesellschaften haben im Spannungsfeld von Kooperation und Dominanz sowohl hierarchische als auch egalitäre Verhaltensformen entwickelt. Zu ihrer Analyse empfiehlt es sich, den differenzierten Machtbegriff Hannah Arendts und Michel Foucaults heranzuziehen, denn Machtbeziehungen und Machtverhältnisse fehlen in keiner menschlichen Gesellschaft. Beide Autoren stellen die kreativen Momente der Macht heraus und wenden sich gegen die Auffassung, Macht sei stets Vorstufe zur Herrschaft. Dieser Ambivalenz in den Facetten der Macht entspricht der ambivalente Charakter des Rechts. Zweifellos dient es in staatlichen Gesellschaften der Manifestation von Herrschaft. In meiner Untersuchung gilt es jedoch die Frage zu erörtern, inwieweit Recht als Mittel zur absichtlichen Abwendung von Hierarchisierung dienen kann. Ethnologische Beispiele (etwa aus Südäthiopien) zeigen, dass in PkG eine bewusste Abgrenzung zu autoritären Gesellschaften stattfindet. Deshalb lassen sich PkG im semantischen Feld der Anarchie ansiedeln. Stabilisierend in PkG wirkt eine Vielzahl ineinandergreifender, auf Balance ausgerichteter Institutionen. Nichtsdestoweniger treten Spannungen auf, die jeweils öffentlich ausgetragen werden. Zu klären wäre, ob die Rechtsauffassung und der Umgang mit dem Recht zusätzlich einen gesellschaftlich konsolidierenden Einfluss ausübt. Was grundsätzliche Fragen nach der Rechtsidee aufwirft. Bedrohung für eine auf Egalität ausgerichtete Gesellschaft besteht z.B. vonseiten gewisser Würdenträger, die ihre Befugnisse auszuweiten trachten. Ihnen setzt das Recht Schranken.

Der Rechtsfindung liegt eine signifikante Auffassung von Recht zugrunde: Recht in PkG ist Teil der Lebenswirklichkeit und verzahnt mit Wertesystem, Weltbild, Ethos und Religion sowie dem Politischen. Es ist weder ein Abstraktum noch ein Anwendungskatalog, sondern verkörpert sich in der gemeinsamen Anwendung. Dies ermöglicht eine Rechtsfindung und

Rechtsdurchsetzung, die auf Gewaltanwendung verzichten kann. Soziale Spannungen und Rechtsfälle werden in für alle zugänglichen Gremien im herrschaftsfreien Diskurs behandelt. Dabei besteht grundsätzlich die Tendenz, mit dem Wertesystem kollidierende Konflikte, durch gemeinsames Aushandeln (und nicht durch eine richterliche Instanz) zu lösen, was einen flexiblen und reflexiven Umgang mit Rechtsfragen erfordert. Angestrebt wird ein Ausgleich, um die sozialen Beziehungen zwischen den Kontrahenten auch in Zukunft zu ermöglichen.

Diskussionen um herrschaftsfreie Strukturen flammen auch in unserer Gesellschaft wiederholt auf und finden selbst im juristischen Umfeld Eingang: Als Stichwort sei hier nur die Mediation genannt, die eine neue und doch so alte Verfahrensidee für ein Prozessrecht auf europäischer Ebene ist.

Ziel der stets mit Konsensfindung endenden juristischen Verhandlungen in PkG ist es weniger, ein Strafmaß festzusetzen, als den Betroffenen ein Unrechtsbewusstsein zu vermitteln, Voraussetzung für die Einsicht in das eigene Fehlverhalten.

Was die Vermeidung von Herrschaftsbildung angeht, wird autoritäres, antisoziales Verhalten durchaus geächtet, wichtiger ist aber wohl die Art der gegenseitigen Kommunikation in den Versammlungen, die per se antiherrschaftlich ist und ihrerseits eine herrschaftsfreie gesellschaftliche Disposition voraussetzt, um greifen zu können. Aufgrund der aktiven Teilhabe an der Wertsetzung findet eine Verinnerlichung (Inkorporierung) des soziopolitischen Freiheits-leitbildes statt. Hierin dürfte ein Schlüssel zum Verständnis liegen, dass nämlich die Rechtsauffassung in PkG als eine Gegenmacht aufgefasst werden kann, als lebendige Kraft, die sich gegen anmaßende Bevormundung stellt.

I. HERRSCHAFT IST KEINE UNIVERSALIE

I. 2. Gesellung. Staat versus regulierte Anarchie

Kritische Betrachtungen zum modernen Staat westlicher Prägung.

[15] *Hobbes (schreibt im) Leviathan ...von Verhältnissen in denen der Mensch des Menschen Wolf sei und ... der Krieg aller gegen alle herrsche.*

Manifestum igitur est, quamdiu nulla est Potentia coerciva, tamdiu conditionem Hominum eam esse quam dixi Bellum esse uniscujusque contra unumquemque. ... (14) quidquid ergo Bello omnium contra omnes naturaliter adhaeret, idem conditionem hominum.....nulla artes, neque Societas, ed quod gravissimum est, mortis violentae metus, & periculum perpetuum, vitaeque hominum solitaria, indiga, bruta & brevis. (Hobbes 1651 Kap XII S: 193: 6)

[17] *Trutz von Trotha (2011: 28) [zeigt], dass die Entwicklung hin zum Staat auch in komplexen Gesellschaften nicht der historische Normalfall und seine Übertragung auf andere Gesellschaften allein schon wegen der Vielzahl seiner Voraussetzungen – Gewaltmonopol, bürokratischer Apparat etc. – eine Utopie ist.*

Trotha fordert darum die Wissenschaftler auf, „den Zollstock des Staates beiseite zu lassen“ und statt dessen „der Kreativität auf die Spur zu kommen, mit denen Menschen und

Gesellschaften neue Formen politischer Herrschaft herstellen, und diejenigen ... Prozesse ins Auge zu fassen, mit denen in diesen Ordnungen die Gewalt, in welcher Form auch immer, domestiziert wird“ (von Trotha (2011: 34).

[23] Klassische Anarchisten: Kropotkin

Kropotkin...Achtung des anderen ... auf der Basis freiwilliger Übereinstimmung erreicht.

“Sich in gegenseitiger Hilfe zu betätigen, ist ein grundlegendes Bestreben des Menschen. Was immer in der Vergangenheit an Fortschritten sittlicher und geistiger Vervollkommnung zu beobachten war, ist der Ausübung gegenseitiger Hilfe zu verdanken.“ (Ratsch 1996: 58 zitiert Kropotkin 1898: 44f.)

[23] I. 3 Herrschaftsfrei im Herrschaftsstaat

[25] *im semantischen Feld von Anarchie*

Auszuschließen sind Vorstellungen von Mitgliedern der Tea-Party in den USA, auch wenn sie sich als Anarchisten bezeichnen. Mit Anarchisten teilen sie als Einziges die Ablehnung des Staates, setzen jedoch auf Neoliberalismus. Die damit akzeptierte soziale Ungleichheit und die herrschende strukturelle Gewalt widersprechen fundamentalen anarchistischen Grundsätzen. Washington Post v. 11. Okt 2013.

[28] I.4 Egalitäre Tendenzen in den Metropolen

[28] Auf der Suche nach neuen Formen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens erleben vom Anarchismus angeregte Diskussionen eine Renaissance.

Ins Blickfeld geraten aber auch herrschaftsfreie Gesellschaften, wie sie die Ethnologie beschreibt. Sie führten in der hiesigen Vorstellungswelt ein Schattendasein, und zwar gerade was Fragen der Demokratie anbelangt, herrscht doch die Annahme, jene sei in Athen erfunden worden und wir seien deren Erben. Außereuropäische Gesellschaften, die eine Vielfalt an dezentralisierten Organisationsformen entwickelt haben, galten nicht als demokratisch, weil es bei deren Versammlungen selten oder nie zu Abstimmungen kommt. Vielmehr geht es dort darum, eine einhellige Entscheidung zu treffen.

[30] *So bewirkte die von den westlichen Mächten eingeforderte Abstimmungsdemokratie in vielen basisdemokratischen Gesellschaften Südäthiopiens eine Polarisierung, die häufig zu blutigen Auseinandersetzungen führte.*

Ein viel beachtetes Beispiel für eine gegenteilige Entwicklung ist die kleine nordäthiopische Gemeinde Awra Amba. Deren alternative und egalitäre Lebensform bildete sich erstaunlicherweise in einem Gebiet aus, in dem seit Jahrhunderten hierarchische Prinzipien herrschen. In Awra Amba hingegen ist die Gleichheit aller Männer und Frauen die Richtschnur des Verhaltens, und ein Leitgedanke ist die Reziprozität. Der Gewinn, der durch den Verkauf von selbst produzierten Webwaren erzielt wird, wird gleichmäßig unter den Bewohnern aufgeteilt. Es gibt zahlreiche Gremien, aber keine Führungspersönlichkeiten oder -instanzen, und auch die Weltreligionen werden wegen ihres Unterwerfungspotentials abgelehnt. Die Verwirklichung neuer Werteformen hat nicht nur das Interesse westlicher »Utopisten«, sondern auch das äthiopischer Studenten geweckt. Awra Amba ist zu einem Wallfahrtsort für jährlich tausende »Anarcho-Touristen« geworden (Buse 2011; Joumard 2010).

[33] I.5.1 Globale Verbreitung

Verbreitung

[35, Fn.34] Über die Verbreitung und Zusammensetzung polykephaler Gesellschaften in Afrika gibt Sigrist 1986 Auskunft. Eine wichtige Fallstudie aus der postkolonialen Ära Afrikas liefert Riehl (1993) zu den Tallensi, die ihr akephales Grundmuster den sich verändernden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen erfolgreich anpassen. In der Festschrift für Christian Sigrist (2000) haben mehrere Autoren weitere Beispiele aufgeführt. John Akudes Aufsatz von 2001 behandelt die Igbo in Westafrika, einen weltweiten Überblick bietet Harold Barclay (1985). Die vergleichende Studie Boehms (1993) beschäftigt sich besonders mit dem Umgang „egalitärer“ Gesellschaften mit ihren eigenen Autoritäten. Robinson und Tormey besprechen 2012 neue Arbeiten über Beispiele, wie innerhalb der Nationalstaaten selbstorganisierte Gemeinwesen ohne hierarchische Institutionen und juristischen Apparat oder Gefängnisse auskommen. Zu anarchischen Gesellschaften in den Bergländern Südostasiens siehe Scott 2009.

[38] I.5.2 Nichthierarchische Gesellschaften im Osthorn Afrikas.

[39f.] Zentralistische Gesellschaften im östlichen Afrika

(Die) Festschreibung von Gesellschaften als polykephal oder hierarchisch-zentralistisch (sollte) mit fließenden Übergängen gesehen werden. ... einstigen sakralen Königtümern omotisch-sprachiger Ethnien, unter denen ... Kafa das mächtigste und expansivste war.

Hier war auch das monarchische Herrschaftssystem mit eindeutigen Hierarchien am stärksten ausgeprägt (Lange 1982: Kap.5).

An der Spitze sakraler Königtümer steht eine politische und religiöse zentrale Autorität, deren Macht durch einen Mythos legitimiert ist. Dem "König" werden übermenschliche Fähigkeiten zugeschrieben, doch unterliegt er selbst zahlreichen rituellen Geboten. Er gilt als Mediator zwischen den Lebenden und der übernatürlichen Welt. Sakrales Königtum bedeutet zugleich eine Hierarchisierung der jeweiligen Gesellschaft. Zur Definition des sakralen Königtums in Äthiopien siehe EAE Bd.3 s.v.: „Kingship, divine“

Die Vielfalt soziopolitischer Varianten ist gerade in der in kulturellen Ausprägungen eng verwandten Burji-Konso-Gruppe deutlich wahrnehmbar. Züge des sakralen Königtums sind besonders bei den Dirasha (Diraašša) ausgeprägt. Doch unterlag *d'aama* (den ich an anderer Stelle Priesterhäuptlings nannte) durch zahlreiche Gremien (also polykephal) einer strengen Kontrolle. Er konnte sogar zum Abdanken veranlasst werden, was in den Königtümern Äthiopiens unmöglich ist.

Gesellschaftlicher Aufbau

[41] *Wichtige Institution dieser Gesellschaften sind der Territorialverband, die Lineages oder Klane sowie das Generationsgruppensystem.*

Die patrilinearen *Lineages* (unilineare Abstammungsverbände) sind regional nicht gebunden. Ihre Mitglieder empfinden sich aufgrund verwandtschaftlicher Bande als zusammengehörig. Gemeinsam führen sie ihre Abstammung über eine Reihe von Vorfahren auf einen bestimmten namentlich bekannten Ahnen zurück.

Allein betrachtet sind Lineages 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. Die Untersuchung solcher Systeme war von grundlegender Bedeutung für die Theorienbildung über segmentäre Gesellschaften in der britischen *Social Anthropology*. Da die südäthiopischen Systeme anderen afrikanischen Systemen gleichen

(wie sie in der umfangreichen Literatur analysiert worden sind), ist es nicht notwendig, ausführlich auf ihre Struktur und Bedeutung einzugehen.

Einen kritischen Überblick zur mehr als einhundertjährigen Verwandtschaftsforschung und deren Bedeutung in der Gegenwart bietet Marshall Sahlins 2013 in seinem Buch „What kinship is – and what not.“

In zahlreichen Gesellschaften des Osthorns genießen "*Lineage*älteste", die unmittelbaren Nachfahren des *Lineage*gründers, als "princeps inter pares" eine gewisse Sonderstellung, die sich gewöhnlich in seiner Rolle als Friedensstifter oder Verantwortlicher für religiöse Zeremonien ausdrückt.¹ Ihm stehen in der Regel einige (erbliche, andernorts gewählte) Funktionsträger zur Seite.

Lineages sind stets exogam. Aufgrund der Exogamieregeln stehen die verschiedenen *Lineages* – was die Wahl der Ehepartner betrifft -, in einem auf Reziprozität beruhenden Verhältnis. Da *Lineages* in Südäthiopien nicht lokal gebunden sind, ermöglicht dies Heiratsbeziehungen über territoriale Grenzen hinweg. In der Regel bleibt die Mitgliederzahl überschaubar; wird eine *Lineage* zu groß, besteht die Möglichkeit zur Aufspaltung. Dies geschieht üblicherweise, sobald eine *Lineage* auf mehr als einhundertfünfzig Haushalte angewachsen ist. Im gewissen Sinne haben wir es hier mit einer Face-to-face- Gruppe zu tun; jedoch ist zu bedenken, dass *Lineages* territorial nicht gebunden sind und ihre Mitglieder heutzutage infolge von Emigration oft weit verstreut leben. Den übergreifenden – für unser Verständnis fiktiven – Verwandtschaftsverband bildet der Klan. 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.

Die *Lineage* ist jedoch stets die enge Gemeinschaft, auf die sich ihre Angehörigen in Notfällen verlassen können. Auch die wirtschaftliche Bedeutung der *Lineages* darf nicht übersehen werden, regeln sie doch üblicherweise im Einklang mit dem Territorialverband Verfügungsrechte über Wasser, Feld- und Weideland.

¹ Ihre Einflußmöglichkeiten sind bei den einzelnen Ethnien unterschiedlich. In den sakralen Königtümern Südäthiopiens dienen gerade die *Lineages* (wie in vielen anderen Regionen Afrikas auch) dazu, über nachvollziehbare Abstammungslinien Hierarchie und Herrschaftsanspruch zu legitimieren. Indessen besteht in polykephalen Gesellschaften der "strategische Wert" der *Lineages* darin, Vielfalt zu erzeugen.

[42] *Ein erwachsener Mann gehört allen drei Systemen an und kann in allen dreien Befugnisse erlangen.*

Frauen gehören ebenfalls dem Territorialverband und ihrer *Lineage* an, üblicherweise aber keinem Generationsgruppensystem. Dies wird bei den verschiedenen Ethnien unterschiedlich geregelt. Der Grund warum Frauen nicht in Generationsgruppensystemen sind, ist einfach: Generationsgruppensysteme sind keine Altersklassensysteme. Entsprechend den Regeln des Generationsgruppensystems könnte es vorkommen, dass eine Frau erst nach Erreichen der Menopause in der Lage zu heiraten wäre. Was sich keine Gesellschaft leisten kann.

bond-friendship

[44] ... *innerhalb derer sich Freunde, die sich zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet haben.*

Von ökonomischer Bedeutung sind gegenseitige Hilfsverpflichtungen zwischen einem Bauern und einem Partner in einer Viehhaltung betreibender Nachbargesellschaft: „Die Folgen einer Dürreperiode wirken sich ... bei Bauern und Viehzüchtern in der Regel zu unterschiedlichen Zeiten aus. Es kann vorkommen, dass Viehhalter selbst nach zwei Trockenphasen, die bei den Bauern zu aufeinanderfolgenden Missernten führten, noch über genügend Vieh verfügen, um die Bauern mitzuversorgen. Umgekehrt mögen nach dem Ende einer Dürreperiode Bauern in wenigen Monaten ausreichende Ernten einbringen, wohingegen die dezimierten Herden der Viehzüchter sich nur langsam (oft über Jahre hinweg) regenerieren.“ (Amborn 1994: 175)

[46] *I.5.3 Im Wandel: Rechtsethnologie, Rechtspluralismus und indigenes Recht*

Rechtsethnologie

[46] *Thurnwald erkannte die Bedeutung der Reziprozität als Grundlage für das menschliche Gerechtigkeitsgefühl und allen Rechts.*

In den 1950er und 1960er-Jahren zeigten Bohannan und Gluckman aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln, wie kognitive Kategorien des Rechts Kausalität konstruieren. Es war Gluckmans Verdienst, dass er die Frage nach der Beziehung zwischen substanziellen Regeln und Arten der sozialen Beziehungen stellte (Gluckman 1973: Kap. 8).

[47] Menschenrechte

Menschenrechte und deren Einfluss auf traditionelle gesellschaftliche und rechtliche Strukturen gehören zu den *research priorities* am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle (Foblets 2014: 76 ff.). Dort befasst sich die Forschungsgruppe »Law

against the State« mit Rechtssystemen unterschiedlicher Reichweite innerhalb von Gesellschaften, weshalb sie in Bezug auf die postkolonialen Staaten von einem Rechtspluralismus spricht.

[47] ... Moore lenkte 1978 die Aufmerksamkeit auf ... Gründe, die zur Veränderungen im Recht oder dessen Auslösung führten.

“The classical task of legal anthropology has been to understand the relationship between law and society. The general goal in the past has been to identify the kinds of societies in which certain legal institutions appear, and to examine the kind of legal procedures, norms, principles, rules and concepts that are found under given social conditions. These interests continue. But a shift that is now under way in some quarters is partly a shift in method, partly a shift in problem. There is a new emphasis on sequences of events – on legal transactions, disputes and rules seen in the dimension of time. Case studies ... reveal certain general processes in detail, whereas historical studies illustrate large-scale continuities and changes.” (Moore 2000 [1978]: 255f.)

Multikulturelle Gesellschaft und Auswirkung auf das Recht

[48 Fn 52] *Die Existenz multikultureller Gesellschaften in vielen Städten Deutschlands, ... erfordert eine rechtliche Auseinandersetzung mit »kultureller Differenz.« ...Inwieweit dieser Tatsache in unserer Verfassung Rechnung zu tragen sei, untersuchte Gabriele Britz 2000* Anders als in Kanada, wo es, wie Charles Taylor analysiert, um das Recht verschiedener soziokultureller Gruppen geht, d.h. der anglo- und frankophonen Bevölkerung sowie der First Nations (Taylor 1993), geht es im deutschen Recht stets um *persönlichkeitsbezogene* Fragen. Anknüpfungspunkte sind das im Grundgesetz verankerte Recht auf freie Religionsausübung und der Schutz der Menschenwürde. Britz sieht in unserem Recht ausreichende Minderheitenrechte, eine neue Erschließung weiterer Freiheitsbereiche sei nicht notwendig, »vielmehr sollen durch eine modifizierte Interpretation der ‚alten Grundrechte‘ auch diejenigen in den vollen, d.h. individuell belangvollen Freiheitsgenuss gebracht werden, deren Freiheitsbedürfnisse strukturell vernachlässigt sind.« (Britz 2000: 305) »Es ist darum weder notwendig, noch erscheint es derzeit sinnvoll, kulturellen Selbstverständnissen entsprechende Freiheitsbedürfnisse durch Verfassungsänderung unter besonderen Schutz zu stellen.« (ibid. 312).

Hierzulande bleibt die Rechtsprechung staatliches Monopol und Recht wird von Juristen produziert. Gleichwohl sind immerhin Ansätze festzustellen, die andere normative Ordnungen

berücksichtigen, diesen aber wohl kaum Rechtscharakter zubilligen. In polykephalen Gesellschaften hingegen wird das Recht, wie noch genauer auszuführen ist, durch soziales Handeln der Gemeinschaft produziert.

[53] II. MACHT, GEWALT; MACHT UND RECHT

II.1. Gewaltmonopole

[54] *„Vermischung“ von Recht und Verordnungen im Polizeiapparat, dem im „Dritten Reich“ die SS beigefügt wurde.*

„Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 1.3.43. in§ 1: 'Strafbare Handlungen von Juden werden durch die Polizei geahndet'. Gerichte waren für sie nicht mehr zuständig. Das Recht zog sich zurück, durch Rechtsverordnung. Also Entrechtlichung durch Rechtssetzung“, Wesel 2006: 511.

[57] II. 2. Michel Foucault: Subjekt, Machtbeziehungen und die Verinnerlichung von Normen

[58] *Die ersten Versuche, Macht als Begriff zu definieren, ereignen sich in der Anfangsphase seiner Forschungen im Zuge von Diskursanalysen.*

Foucault ist hier noch stark dem Strukturalismus verbunden. Später richtet er sein Augenmerk weniger auf die der Macht zugrunde liegenden Strukturen, als auf ihre Konstitution und Rekonstitution im Diskurs.

[58] Genealogische Methode

Während seiner Hauptschaffensphase entwickelt Foucault im Rückgriff auf Nietzsche mit dem Nachvollzug von geschichtlichen Entwicklungssträngen seine genealogische Methode.

Mit seiner Methode der Genealogie „kehrt (Foucault H-A.) die Begründungsverhältnisse des Strukturalismus um, indem er die unbewusste Tätigkeit des Geistes als Tätigkeit einer Macht denkt, die diskursive Ereignisse unter das Kommando nicht-diskursiver Machtpraktiken stellt.“ (Fink-Eitel 1994: 254; c.f. Foucault 1994)

[60f] Disziplinierungsmacht

... versteht sich der Mensch als autonomes Vernunftwesen, ... weil er...Überwachungs- und Erziehungspraktiken unbewusst als sein eigenes Ich integriert und verinnerlicht.

„Die logische Struktur der Subjektivität, ihre Fähigkeit, sich selbst zum Objekt eigener Reflexionen machen zu können, entspricht in der gesellschaftlichen Praxis dem Prüfungsverfahren und der architektonischen Struktur des „Panopticum“: stets ist die beleuchtende Quelle der Selbstreflexion – hier die Vernunft, dort der Lehrer oder Wächter – Ursprung und zugleich Grenze der Reflexionsbewegung“ (Hornbacher 2005: 134).

[62] *In der Spätphase seines Schaffens in den Achtzigerjahren revidiert Foucault nochmals sein Machtkonzept*

Er räumt dem Subjekt mehr Autonomie bzw. „Freiheit“ ein. Dazu schreibt Fink-Eitel (1997: 99): ‚Freiheit‘ meint nicht, dass das Subjekt nicht mehr bestimmten Macht/Wissenskomplexen unterworfen sei, sondern dass es sich *zu* den Weisen seiner Unterwerfung von sich aus *verhalten* kann, so oder so sich fügend oder sich widersetzend.“ (Hervorhebung des Autors)

[64] II.3 Hannah Arendt: Gemeinsames Handeln, Macht versus Gewalt

In zahlreichen Veröffentlichungen Hannah Arendts steht die Auseinandersetzung mit Gewalt und autoritärer Herrschaft im Vordergrund. Da mein Interesse aber den Machtverhältnissen in (weitgehend) herrschaftsfreien Gesellschaften gilt, werde ich auf ihre diesbezüglichen Ausführungen nur insoweit eingehen, wie sie zur Klarstellung der Unterscheidung von Macht dienen.

Reflektierende Urteilskraft

[68] Ohne eine anzuwendende Regel muss die reflektierende Urteilskraft sich aus dem Besonderen selbst entwickeln, darf dabei aber nicht bloßes Geschmacksurteil bleiben, sondern muss für andere akzeptierbar werden

Es handelt sich dabei um eine »reflektierende Urteilskraft«, die nicht bloß Anwendung eines Begriffes oder eines Systems ist. Das ästhetische Urteil befasst sich mit dem Besonderen, für das es unter Umständen keine Regel gibt, die sich anwenden ließe.

»Wenn Sie sagen: ‚was für eine schöne Rose‘, so kommen Sie zu diesem Urteil nicht, in dem sie (sic!) zunächst einmal sagen: ‚alle Rosen sind schön, diese Blume ist eine Rose, deshalb

ist diese Rose schön'. Oder umgekehrt: ‚Schönheit gehört zu den Rosen, diese Blume ist eine Rose, also ist sie schön.‘« (Arendt 1998: 25)

So denken wir tatsächlich nicht. Dass Rosen Blüten haben, folgt aus dem Begriff der Blütenpflanze: das weiß man ohne je eine Rose gesehen zu haben. Dass Rosen Dornen haben, wissen wir aus Erfahrung: darum hat auch *diese* Rose vermutlich Dornen. Aber selbst wenn wir die Erfahrung gemacht haben, dass alle Rosen schön sind, nennen wir *diese* Rose nicht *deswegen* schön. Das ästhetische Urteil beruht auf einer ästhetischen Erfahrung, die zwar durch den Kontext und die Geschichte des Erfahrenden vermittelt sein mag, aber nicht aus einem allgemeinen Gesetz folgt. Was fast selbst-evident klingt, versucht Arendt für die Erkenntnistheorie fruchtbar zu machen. Dazu unterscheidet sie die »subsumierende« Urteilskraft, bei der aus einer Prämisse Schlüsse über das Besondere gezogen werden, von der »reflektierenden Urteilskraft«. Jene Erfahrung der Schönheit ist Modell für ein Urteil, das sich aus dem Besonderen selbst entwickeln muss, weil kein (adäquater) Begriff existiert, unter den die Realität zu subsumieren wäre. Würde es sich allerdings um ein bloß subjektives Geschmacksurteil handeln, wäre damit für die politische Philosophie wenig anzufangen. Es geht in Arendts Beispiel aber nicht um die (scheinbar) unmittelbare Empfindung; »wenn Sie *sagen*« verweist auf einen kommunikativen Akt, der für andere nachvollziehbar und damit akzeptierbar sein muss. Die reflektierende Urteilskraft darf daher nicht innerhalb der Subjektivität isoliert werden.

[80] II. 5 Jürgen Habermas: *Kommunikatives Handeln und Normfindung*

Kommunikatives Handeln

[82] ...scheidet Habermas *solch ein strategisches Handeln Einzelner vom gesellschaftlich verständigungsorientierten kommunikativen Handeln.*

„Ich bezeichne also diejenigen sprachlich vermittelten Interaktionen, in denen alle Beteiligten mit ihren Sprechhandlungen illokutionäre Ziele *und nur solche* verfolgen, zum kommunikativen Handeln. Die Interaktion hingegen, in denen mindestens einer der Beteiligten mit seinen Sprechhandlungen bei einem Gegenüber perlokutionäre Effekte hervorrufen will, betrachte ich als sprachlich vermitteltes strategisches Handeln.“ (Habermas 1995 (1981) I 396)

[82f] *Auf der Grundlage begründbarer Argumente soll so mit gleichberechtigten Interaktionspartnern eine Einigung über die Gültigkeit ihrer Äußerungen¹²² und schließlich eine verständnisorientierte Handlungskoordination möglich werden.*

Im Band II der Theorie des kommunikativen Handelns bietet Habermas auf den Seiten 184 bis 189 folgende Erläuterung: „Kommunikatives Handeln stützt sich auf einen kooperativen Deutungsprozess, indem sich die Teilnehmer auf etwas in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt zugleich beziehen.“ (ibid. 184) Dies bildet für Sprecher und Hörer das Bezugssystem und den „Interpretationsrahmen, innerhalb (derer) sie gemeinsame Definitionen ihrer Handlungssituation erarbeiten“ (ibid.). (...) „Wir können uns Gesprächsfortsetzungen vorstellen, die anzeigen, dass jeweils einer der Beteiligten seine anfängliche Situationsdefinition abändert und mit den Situationsdefinitionen der anderen Interaktionsteilnehmer in Einklang bringt“ (ibid.186). Diese „Undefinitionen“ erfolgen auf Grundlage des genannten Bezugssystem (ibid. 187).

An einem Beispiel, in dem Bauarbeiter für die anstehende Frühstückspause einen neuen Arbeitskollegen zum Bierholen auffordern, erläutert Habermas anschaulich diesen Prozess sowie die von ihm verwendeten Begriffe und deren Bezugssysteme, wie etwa: „Verständigungsbedürfnisse“ und „Handlungsmöglichkeiten“, „kommunikative Äußerungen“, „Handlungssituationen“, „normative Kontexte“, „lebensweltliche Verweisungszusammenhänge“ und „situationsrelevante Ausschnitte aus der Lebenswelt“.

[83] Formale und rationale Kriterien des Argumentierens

[83] *Diese für Habermas zentrale Rationalität ist nur über die Sprache herzustellen.* Geltungsansprüche sollen Folgendem genügen: propositioneller Wahrheit, normativer Richtigkeit und subjektiver Wahrhaftigkeit (Habermas 1995 (1981) I: 435f. und Fig. 16 S. 439; Habermas 1991.:130).

Hier und im Folgenden ist stets die kommunikative Rationalität gemeint, die Habermas von der instrumentellen Rationalität abhebt (Habermas 1995 (1981) I: 23ff). „Kommunikative Rationalität“ wird ermöglicht, indem die „Teilnehmer ihre zunächst subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig die Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.“ (Habermas 1995 (1981) I: 28).

[84] *Bedeutungs- und Anwendungsdiskurs*

[84] *dem gegebenen Fall angemessenen Anwendungsdiskurs*

„Im Anwendungsprozess kommt die hermeneutische Einsicht zum Zuge, dass die angemessene Norm im Lichte der Situationsmerkmale konkretisiert und die Situation ihrerseits im Lichte der von der Norm vorgegebenen Bestimmung beschrieben wird.“
(Habermas 1991.: 140).

[89] *Universalismus*

[90] *Habermas' Vorstellungen von Vernunft und Rationalität setzen seinem Modell eine Schranke. Beide Begriffe sind mit Auffassungen stufenweiser Höherentwicklung konnotiert. -... (Er)geht er allerdings über die europäische Geistesgeschichte hinaus, wozu er auch Beispiele aus der Ethnologie heranzieht.*

Zu Habermas' historischen Ausführungen bes. Habermas 1995 (1981) I, Kapitel 2 (72 ff.)

„Einige Merkmale des mythischen und des modernen Weltverständnisses“ und 229 ff. sowie Habermas 1995 (1981) II, VI, 2 (bes. 233ff.)

Obwohl er Sigrist (1978) mit „Segmentäre Gesellschaften sind keine ‚Urgesellschaften‘...“ (nach: Habermas 1995 (1981) II, 233 Anm. 54) zitiert, bleibt dieser Hinweis, wohl wegen der ebenfalls zitierten „soziologischen Verallgemeinerungen über archaische Gesellschaften“ Luckmanns (ibid.: 233), in den Erörterungen der nächsten 60 Seiten folgenlos.

Zur Zeitgenossenschaft siehe besonders Fabian 2002 (1983).

[91] *Habermas verwirft deshalb Peter Winchs These von 1970*

Zur Rationalität in nichtabendländischen Gesellschaften sei an dieser Stelle nur angemerkt, dass Winch diesbezüglich die Erkenntnisse ethnologischer Forschung korrekt zusammengefasst hat. Vernunft und rationales Verhalten in ihren Urteilsfindungen zeigen auch die hier zu behandelnden polykephalen Gesellschaften (s. unten)

[95] III. MACHT, RECHT UND ANTI-HERRSCHAFT IN POLYKEPHALEN
GESELLSCHAFTEN IM HORN VON AFRIKA

[97] III.1. Bedeutende Personen

Umgang mit einer möglichen Bedrohung der polykephalen Gesellschaftsordnung durch Herrschaftsambitionen politischer und religiöser Würdenträger

[98] III.1.1 Regulus sacer

Ein *Regulus sacer* ist das Oberhaupt eines Klans oder einer Lineage, der die Einheit der patrilinearen Verwandtschaftsverbände symbolisiert. Er ist *Princeps inter pares*.

Nichtsdestoweniger attestiert Watson – wenn auch vorsichtig formuliert – den Konso „class-like relations“ und sieht während der imperialen Zeit die „creation of landlords and class in Konso“ Watson 2009: 129. Zur Stützung ihrer These bezieht sie sich auf die scharfsinnige Analyse Donhams zur Situation in Maale (ibid. 124f.), die dieser in mehreren Abhandlungen darstellte. Zweifellos bietet Donham zahlreiche Anregungen. Eine parallele Gesellschaftsform in Konso lässt sich aber nur bedingt herstellen. In Maale herrschte eine zentrale Autorität, die den einstigen sakralen Königen des Ometo-Sprachgebiets entsprach, was für Konso keinesfalls gilt. Auch fehlte in Maale das *Gada*-system, das in der Burji-Konso-Gruppe ein Gegengewicht zu dem *regulus sacer* bildet. Ausschlaggebend aber ist, wenn Watson die Tatsache außer Acht lässt, dass ein *poqalla* keineswegs völlig frei über „sein“ Land verfügen kann. Eine Umschichtung und gegebenenfalls auch Veräußerung ist nur innerhalb der Lineage – und nur in Absprache mit den entsprechenden Gremien – möglich. Nach außen darf er nichts verkaufen. Von einem *land-owner* oder *landlord* im angelsächsischen Sinn kann also keine Rede sein.

[99] Soziopolitisch-religiöse Verhältnisse im Gamo-Hochland

Auch im Gamo-Hochland, ...: besitzen die meisten ometo-sprachigen Ethnien keine zentralisierte politische Autorität, sondern wird das politische Leben von einer Volksversammlung repräsentiert. ...die sozioreligiöse Bedeutung der Lineage- und Klanältesten (weist) ein breites Spektrum auf.

Für die Očollo kann Abélès basierend auf einer längeren Feldforschung konstatieren: Es gibt dort keine zentralisierte politische Autorität, denn das politische Leben wird von einer Volksversammlung repräsentiert (Abélès 1981: passim, 1983:12ff, Kap.3 u.4). Bei dem *ka'o*

der Očollo handelt es sich um einen erblichen Opferer, dem ausschließlich religiös-rituelle Aufgaben zufallen. Er kann auch als „Hoher Priester“ bezeichnet werden (Abélès 1981: 37f.). Bei etlichen ethnischen Gruppen lag jedoch Straube zufolge eine mit den sakralen Königtümern vergleichbare monarchische Struktur zu Grunde (Straube 1957: Index s.v.: Königtum). Eine Auffassung, die Abélès zurückweist. Bezüglich Očollo ist seine Kritik berechtigt, aber seine Generalisierung für Gamo ist fehlerhaft, da Abélès in diesem Fall Straube recht nachlässig gelesen hat.

Straube hielt sich, wie er schreibt, nur kurz in Očollo auf. In seinem Buch von 1963 über die verschiedenen Ethnien in Gamo ist der entsprechende Eintrag der kürzeste. Hier ist Abélès zweifellos genauer. Ungerechtfertigt ist die Verbindung der Očollo-Kritik mit Straubes Auffassung vom Königtum, die Abélès mit dessen Ausführungen zu Dorze belegen zu können meint. „Straube notes that in Dorze the *ka'o* was a member of these original Amhara clans. ... that *ka'o* held the cross of Dorze. Based on this premise (Straube 1957 [bei Abélès ohne Seitenangabe H.A.]) posits the thesis that the monarchism characterizing the establishment of the *ka'o* was the result of the first Amhara innovation in the 15th century (Abélès 1961: 37). Abélès kritisiert weiterhin, die Korrelation von König und Amhara „is proven only in Dorze“ (ibid. 38). Straube hingegen schreibt, dies sei nur die Vorstellung der *amera*-Klone. „Gegen diese geschichtliche Darstellung der *amera*-Klone wandten sich aber mit aller Entschiedenheit die den Alt-Klanen angehörenden Gewährleute, die immer wieder betonten, dass es in Dorze nie einen König gegeben habe“ (Straube 1963:165f.). „Auch aus einer anderen Tatsache wird noch ersichtlich, dass es in Dorze niemals zur Ausbildung eines Königtums gekommen ist. Es fehlen nämlich alle diejenigen charakteristischen Elemente und Vorstellungen, die stets mit einer Königskultur verbunden zu sein pflegen und die in den benachbarten Monarchien des Ometo-Sprachgebietes immer wieder massiert in Erscheinung treten“ (ibid. 166). „Das angebliche Königtum ist lediglich ein frommer und sorgsam gehüteter Wunschtraum gewesen“ (ibid. 167). Das „Volk der Dorze, dessen Stammesverfassung als demokratisch zu bezeichnen ist und durch die sogenannte ‚halaka-Organisation‘ bestimmt wird“ (ibid. 6). Die soziale Struktur in den einzelnen *dere* ist trotz etlicher Übereinstimmungen keineswegs einheitlich, wofür besonders die zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen verantwortlich sind. Dementsprechend verschieden sind auch die Ausprägungen der Funktionen der *ka'o* in den einzelnen *dere*. Bestrebungen zur Ausdehnung ihrer Machtbasis bestanden durchaus. In der Tat gelang es den *ka'o* von Bonke, Kogo und Doko, ihre Position um die politische Macht zu erweitern (Abélès 1981:58). Wohl angesichts dieser Sachlage bezeichnet Tadesse Wolde die *ka'o* von Gamo als „king“ (EAE Vol.2 2005: s.v. Gamo). Zur

Machterweiterung trug gewiss – wie in anderen Gebieten Südäthiopiens – deren Einbindung in die imperiale Verwaltung (insbesondere als *Balabat*).

[105] Entmachtung der religiösen Würdenträger nach der Revolution von 1974/75 und neuerliche Revitalisierung

Ende Dezember 1974 ordnete die Militärregierung Kampagne an, in der Schüler und Studenten zur Durchsetzung revolutionärer Ideen in ländliche Gebiete geschickt wurden.

[105] *(Es waren) Revolutionsgarden (Zemecha) nach Vorbild der chinesischen Kulturrevolution (die) in vielen Fällen die Insignien der sakralen Würdenträger vernichteten.* Mit *Zemecha* [zämäčä = (militärische) Kampagne] wurden sowohl die angeordnete Kampagne, wie auch die Mitglieder dieser Kampagne bezeichnet. Mit erheblichen Gewaltmitteln ausgestattete junge Männer wurden in Gebiete geschickt, von deren Kultur sie nicht die geringste Vorstellung hatten. (Cf. Donham 1999: 39ff. Zerstörung der Insignien: Donham 1999: 52f. (Maale). Amborn 2001:49 (Diginti).

[105] *Nach ...1991 setzte ... eine Revitalisierung der Religion.... ein, auch die Stellung des regulus sacer (wurde) wieder aufgewertet und zeigte sich, dass ein gewisses religiöses Grundmuster in den Gesellschaften weiterbestanden hatte.*

Ein Beispiel hierfür sind die sogenannten *hayle*-Felder in Gollango. Es sind mit dem *poqolho* verbundene heilige Felder, auf denen die in Urzeit entstandenen Zerealien in Gemeinschaftsarbeit angebaut werden. Die Revolutionsregierung sah hierin Zwangsarbeit durch Großgrundbesitzer und unterstellte die Felder der örtlichen *Kebelle*-Verwaltung. Niemand aber nutzte das zugeteilte Feldland. Es blieb bis zum Ende des Derg brach liegen.

Zur religiösen Entwicklung in Südäthiopien in den letzten Jahrzehnten s. besonders Donham 1999 Kap. 2; Wendy James et al. Kap III. Ferner stütze ich mich auf die eigene Erfahrung von 1973 bis zur Gegenwart. Zur religiösen Revitalisierung in Konso siehe Hallpike 2006: 453; Watson 2009: 206f.

[105] III.1.2 Weitere gesellschaftlich einflussreiche Personen

[107ff] Titelträger und Ämter

Watson (2009: 122f) zufolge seien in Konso Amtstitel auch käuflich. Sie bringt Beispiele aus Buso der größten Konso Ortschaft, wonach Titelträger ihr Recht auf ein zeitlich terminiertes Amt veräußerten. Das bedeutet aber wohl kaum, Ämter seien beliebig käuflich. Schließlich gab es keine Stelle für Ämtervergabe. Ähnliches erwähnt Hallpike (2008:116); doch widmet er diesem Thema nur vier Zeilen. Er schreibt, es sei möglich, einen Titel von einer Familie zu erwerben, die ihn nicht mehr haben will. Bei Hallpike geht es im Wesentlichen offensichtlich um den *šarokta*-Titel, mit dem in den verschiedenen Regionen Konsos sehr unterschiedliche Funktionen verbunden sind. Letztlich handelt es sich um einen Ehrentitel, so etwas wie „achtbarer Herr“.²

Um die Hintergründe für derartige Transaktionen, die offenbar in den letzten Jahrzehnten stattfanden, zu erfahren, bedürfte es einer genaueren Forschung. Auch ist unklar, ob es sich dabei um private Abmachungen zwischen zwei Familien handelt. Was ich aber aufgrund meiner Erfahrung (Mit welcher Umsicht wird bei einer Amtsvergabe umgegangen!) bezüglich politisch relevanter Ämter für gänzlich unwahrscheinlich halte. Die kurzen Angaben bei Hallpike und Watson, lassen über Gründe und Verfahrensweise keine Aussage zu. Ich vermute, dass die Übertragungen den Turbulenzen während der politischen Umbrüche in Äthiopien geschuldet waren.

[109] *In imperialer Zeit wurden indigene Ämter von der Staatsmacht kaum wahrgenommen, aber später von der Derg-Regierung nach 1975 entweder verboten oder die Titelträger unter Druck gesetzt,..., um dann nach der Niederschlagung des Derg wieder eine gewisse Revitalisierung zu erleben.*

Ich vermute, dass während der *Zemacha*-Kampagnen einige Würdenträger ihre Titel gerne abtraten, um vor Verfolgung verschont zu bleiben. Später hatten wohl auch einige von jenen, die im Untergrund blieben, kein Interesse mehr daran, weitere Umbruchszeiten durchzustehen. Umso besser, wenn sie Geld dafür bekamen. Zur Erklärung der Käuflichkeit reicht dies allerdings nicht. Auch eine andere Version erscheint möglich: Vielleicht sprachen die Informanten davon, die Erlangung des Titels habe sie eine Menge Geld gekostet, und

² Paul Black & Shako Otto 1973 übersetzen in ihrem Wörterbuch *šarokta*, *šarokitta* mit „gentleman (or lady) (kind, wealthy and generous)“.

meinten damit, dass sie mehrere Festgelage ausrichten mussten. Dies fände eine Parallele zu den „Verdienstfesten“ im Gamu-Hochland. Auch in Burji muss ein Anwärter auf den *woma*-Titel sich als großzügiger Gastgeber erweisen.

Watson stellt der möglichen Käuflichkeit von Ämtern die Feststellung zur Seite, in Buso sei eine Konzentration wichtiger Ämter innerhalb weniger Familien festzustellen. Sie möchte damit auf eine fortschreitende Zentralisierung von Macht und Hierarchisierung der Gesellschaft hinweisen (Watson 2009: 122ff.). Sicherlich gibt es derartige Tendenzen, was ein weiterer Beleg für das Interesse gewisser Würdenträger anzusehen ist, ihre Macht zu sichern und wenn möglich auszubauen. Wesentlich ist aber, ob sich eine derartige Hierarchisierung der Gesellschaft (wenn sie denn stattgefunden hat) auf politische und gesellschaftliche Entscheidungsfindungen auswirkt. Dies, oder gar die Bestimmung von Vorschriften durch Amtsträger, ist aber nicht der Fall. Selbst ein *aappa timpaa* kann nichts eigenmächtig entscheiden; er ist ein *princeps inter pares*.³ Außerdem besteht weiterhin die Vielfalt von Ämtern mit ihren unterschiedlichen Interessenlagen. Was eine ausbalancierte Polykephalie gewährleistet.⁴ Auch die Grundmerkmale von PkG, wie breite Streuung der Machtbefugnisse, Reziprozität und komplexe Vernetzung von Institutionen und sozialen Beziehungen sind gegeben.

[111] III.2 Rahmensetzung und Kontrolle der Befugnisse von Würdenträgern

Die sakrale Macht der *reguli sacri* stand außer Frage, aber ihre Autonomie war häufig selbst bei rituellen Handlungen eingeschränkt.

[111f] *Im Dullay-Sprachgebiet und bei den Dirasha, wo die hohen Reguli sacri als Priesterhäuptlinge gelten können, ist bei ihren Opferhandlungen einOffiziant vonnöten. Du: haalho, in der Funktion als Opferer: ohado. (Das semantische Feld von haalho ist weit gesteckt. Es bezeichnet sowohl den verheirateten Haushalsvorstand, wie auch gewisse Priester, z.B. haalho piyate als Priester des Volkes) Di: wahet. Gelegentlich werden solche Personen als Kulthelfer bezeichnet, Im vorliegenden Fall ziehe ich den Begriff Offiziant vor, als haalho(kommt) nur eine Person aus dem Kreis der Handwerker (hawdo) infrage,...(einem) Angehörigen eines Rollenkollektivs..., das gegenüber der bäuerlichen Bevölkerung eine Minderheit darstellt.*

³ Zu den Funktionen des *aappa timpaa* s.u. III.3.

⁴ Auch der Begriff Heterarchie, den Kimura (2004: 11ff.) verwendet, ist zur Beschreibung der Konsogesellschaft vertretbar. Heterarchische Strukturen mit nebeneinanderstehenden Organisationseinheiten stehen in Opposition zur vertikalen Schichtung der Gesellschaft, sind aber nicht egalitär.

Unsinnigerweise bezeichnen zahlreiche Autoren die Handwerker (Du *hawdo*, Ko, Di *hawda*) als marginalisierte Gruppe oder gar als Paria. Es wird hier die Haltung und Auffassung aus der hierarchischen nordäthiopischen Gesellschaft ungefragt, einem Topos gleich, auf polykephalen Gesellschaften übertragen. Zur Begriffsbestimmung und Bedeutung der Handwerker in Südäthiopien siehe Amborn 1990.

Regulierend können auch Seher mit der Befähigung zu außersinnlicher Wahrnehmung eingreifen.⁵ Wenn etwa die Bevölkerung glaubt die Schadensmacht eines *Regulus sacer* sei ungebührlich eingesetzt worden, es aber unbekannt ist, wer diese Schadensmacht ausgesandt hat, wird der Seher den Verantwortlichen Lineageältesten ausfindig machen, die Volksversammlung wird daraufhin hierüber zu Gericht sitzen.

[113] Komplementäre Opposition: das Gada-System

[115] *Beide Machtbereiche (Regulus sacer versus Gadasystem) hielten sich in einer spannungsgeladenen, antagonistischen Balance, deren Ausgewogenheit als Ideal galt.* Auch wenn die Würdenträger des Gadasystems zur Amtsausübung den Segen der *poqolho* benötigten, hatten letztere bei den Zeremonien des Gadasystems keine Funktion. Häufig durften sie nicht einmal daran teilnehmen, was die Dullay folgendermaßen begründen „Die *helho* (als Ganzes, repräsentiert im Kultpfosten) sind *poqolho*, weshalb der Landes-*poqolho* am Festakt nicht teilnimmt, denn zwei *poqolho* dürfen nicht zusammensein“.

<i>helho</i>	<i>pukkate</i>	<i>tuusuna</i>	<i>poqolho</i>	<i>ikod'i</i>	<i>payyunu</i>	<i>k'ane</i>	<i>itupanne</i>	<i>moore</i>	<i>tuusindisa</i>	<i>ga'adena</i>	<i>poqolho piyate</i>
helho	Kopf	ihr	poqolho	es ist,	deshalb	wenn	Pfosten	moore	auf ihrer	sie errichten	Landes-poqolho

<i>ye</i>	<i>naama</i>	<i>ašši</i>	<i>poqolho</i>	<i>lakki</i>	<i>ye</i>	<i>illa'alle aččeni</i>
nicht	teilhaben	er geht	poqolho	zwei	nicht	zusammen-kommen

(Bonge *hayyo* aus Guuma 27.5.1981).

[116] Gewählte politische Repräsentanten (*halaqa*) im Gamo-Hochland
Um das Wohlwollen der Bevölkerung zu gewinnen, veranstalten sie großartige Feste, durch sie zwar soziales Prestige erringen, sich aber auch teilweise wirtschaftlich ruinieren.

⁵ Bu *murumi*; Du *so'akko*; Ko u. Gi *sohayta*

Am Ende seiner Amtszeit gehört mancher *halaqa* zu den wirtschaftlich Ärmsten (u.a.: Abélès 1981:53f.; 1983:14; Straube 1957: 186ff.). Die *halaqa*-Institution in Verbindung mit einem Ältestenrat (oder Volksversammlung) ist im Gamo-Hochland außer bei den Očollo ebenfalls Bonke, Kogo, Doko, Dorze bekannt.⁶ Dauerhafte Führungspositionen zu etablieren gelang den *halaqa* offenbar nicht. Zwar bleiben sie nach dem Ende ihrer Amtszeit weiterhin mit dem Titel „Vater des Landes“ (*dere ade*), einflussreiche Persönlichkeiten im Ältestenrat; aber Herrschaftsstreben wurde schnell unterbunden. Wofür Abélès (1981:57) folgendes Beispiel anführt: “A very wealthy *bitane halaka* whose opinions were very respected by the assembly and often acted upon. One day he wanted to order citizens to farm specific lands. The citizens deemed that his initiative was presumptuous. He was finally exiled to Ganta, where he spent the rest of his life, and Ochollo people refused to bury him on their territory.”

[117] Sanktionen

Gegenüber einem *Regulus sacer*

[119] *Von weiteren Beispielen für Sanktionen erfuhr ich im Dullaygebiet und in Dirasha.*

In den 1940er-Jahren hielt der bei den Dullay spirituell sehr mächtige *Regulus sacer* Labulo von Gorose auch das politische Balabat-Amt inne. Um einer konzentrierten Herrschaft vorzubeugen und dem Verständnis einer dezentralen Gesellschaftsordnung gerecht zu werden, beschloss der Rat, ihn politisch zu entmachten, wobei dieser Beschluss nicht auf kodiertem Recht, sondern *in actu* auf einer notwendig gewordenen Disposition basierte. Damit ihm das Balabat-Amt wieder entzogen wurde, erklärte die Bevölkerung Labulo gegenüber der Staatsmacht als verrückt. Vermutlich war Labulo damit sogar einverstanden und spielte mit, denn seine Rolle als spirituelles Oberhaupt wurde dadurch nicht verändert oder beschränkt. Als ich zwei Tage bei ihm zu Gast war, erlebte ich ihn als klugen und weisen Mann, der aber etwas abgründig auf mich wirkte. Ich kann mir daher gut vorstellen, wie sehr seine spirituelle Potenz bewundert und gefürchtet ist.

Etwa zur gleichen Zeit wurde bei den Dirasha einem *daama* nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Würde entzogen, über die genauen Umstände hüllte sich noch Jahrzehnte später die Bevölkerung mir gegenüber in Schweigen. Dieses ist das einzige mir bekannte Beispiel, wo ein wichtiger religiöser Würdenträger ohne Eingreifen der Staatsmacht unangetastet, aber völlig machtlos im Lande blieb.

⁶ vgl. Abélès 1983, Kap. 2,3 u. 4; Bureau 1981, Kap. 6, 7., Olmstead u. Halperin 1976: passim; Straube 1963: 184-196; 1957 passim.

In Harso soll etwa in den 1950er Jahren ein Lineageältester (der aber kein *poqolho* war) wegen Missbrauchs seiner Schadensmacht auf Beschluss (welches Gremiums?) getötet worden sein. Kurz nach der Revolution ereilte den *poqolho* von Harso das gleiche Schicksal. Er war seinen Aufgaben als Repräsentant des kollektiven Wertesystems nicht gerecht geworden, und trieb sich lieber als saufender Balabat in der Gidole Katama herum. „Unbekannte“ haben ihn erschossen.

[121] Herrschaftsbestrebungen der Reguli sacri

Zur Warnung vor Herrschaftsstreben wird in Burji während der Einsetzungsfeierlichkeiten eines *ganni* von den Frauen ein Lied gesungen,
 ... *das diesen ermahnt, sich an die Trennung von politischen und Religiösen Aufgaben zu halten.*

„Fliehe vor dem *baashaa*, wende dich dem *denbagaanee* zu!“ „*Baashaa* bedeutet ‚Gras‘ und bezeichnet hier das politische System der Burji; *denbagaanee* ist der Oberbegriff für alle Arten von Feldfrüchten symbolisiert die Aufgaben und Pflichten eines *ganni*“ (Amborn 2009a: 220 Anm. 41 zitiert Kellner 2007: 214).

[122] Herrschaftsbestrebungen gewählter Würdenträger

[125] Gegenwärtige Diskussion über die Wiedereinführung der Ämter von *woma* und *dayna*. *Große Sorge bereitet dabei die mit dem Amt verbundene deren potentielle Befehlsmacht, ist doch deren Missbrauch ist im Gedächtnis fest verankert, und zwar nicht nur in den Taten Ha’pees während der 1920er Jahren. Während einer Versammlung lehnte ein Redner die Wiedereinführung der Ämter mit folgenden Worten ab: „Der erste dayna war Dirboo aus Gashshaaraa, der erste woma Habuura aus Burji Stadt. Die woma unterdrückten uns, deshalb wollen wir sie nicht mehr“ (Kellner 2007:72).*

[125] Big Men und Reichtum

[126] *Von einem wohlhabenden „Landbesitzer“ wird Bescheidenheit erwartet und dass er auch Armen mit Achtung begegnet.*

Dies verkörperte musterhaft Ote Soke einer meiner aus Burji stammenden Bekannten in Marsabit. Als Geschäftsmann hatte er es zu ansehnlichen Wohlstand gebracht. Gegenüber neu hinzugezogenen und arbeitssuchenden Burji hätte er seine Position leicht ausnutzen können.

Doch war er stets eine Anlaufstelle für Rat suchende und in Not geratene, denen gegenüber er sich niemals gönnerhaft – und schon gar nicht anmaßend – verhielt.

Geiz

[128] Geiz gilt hingegen als ungehörig und lächerlich und zieht einen Autoritätsverlust nach sich: Auf Versammlungen finden Geizhalse nur wenig Gehör.

In Sprichwörtern der Dullay ist Geiz etwas Lächerliches. So wird etwa, in Geiziger mittelbar mit einem Pavian (der als Feldschädling gilt) verglichen, eine raffgierige geizige Frau der zwar geschwätzig, auf ihren Vorteil bedachten, aber doch arbeitsamen Frau, gegenübergestellt, und ironisch darauf hingewiesen, dass man einem Geizigen selbst einen kleinen Hirsekloß abtrotzen muss:

<i>exa eema</i>	<i>so'aane</i>	<i>teema</i>	<i>teeħa.</i>	<i>kelso</i>	<i>qo'olakko</i>	<i>exetay</i>
mit dem Auge sehen	von Sehern(pl).	Augenlid	geben	Pavian(pl)	Geiziger	mit den Augen

<i>na'a</i>	<i>koro</i>	<i>eemipa</i>	<i>teemetay</i>	<i>koro</i>	<i>teeħexi.</i>
nur	(andere) Leute	sehen und	Augenlid	(andere) Leute	geben

Dazu erhielt ich die Erklärung: Mit offenen Augen gibt der Erkennende, ein Geizhals schaut immer nur neidisch und begehrllich auf andere; aber er gibt wie ein Pavian nichts.

<i>kawkawa</i>	<i>nahayye hawd'o.</i>	<i>šoħšoħa</i>	<i>nahayye</i>	<i>šorokate</i>
Herumschreien	Ehefrau von Handwerker.	Ständig nachdenken	Ehefrau	reiche

Erklärung für die Zuhörer:

<i>šoħšoħasa</i>	<i>nahayye</i>	<i>šorokate</i>	<i>payo</i>	<i>ini olo šegana</i>	<i>šoħšhasipa</i>
Ständig nachdenken	Ehefrau	reiche	das heißt	sie etwas hat für sich	nachdenken und

<i>hotiikisa</i>	<i>husikoro</i>	<i>teeħay.</i>
kleinwenig	diesen/anderen Leuten	sie gibt.

Handwerkerfrauen schreien herum, bis sie bekommen was sie wollen. Eine Reiche; die alles hat, denkt nur heimlich, wie sie noch mehr bekommen könnte, gibt aber so gut wie nichts.

<i>qarho</i>	<i>akada</i>	<i>kapipa</i>	<i>ana</i>	<i>qalinko</i>	<i>sorasui.</i>
Geiziger	etwas hat	genötigt werden und	den	kleinen Hirsekloß	von ihm bekommen.

Erklärung:

<i>qo'olakkosi aro'aqari</i>	<i>korosi</i>	<i>olo</i>	<i>teeḥu'i.</i>
Geizhals ohne getadelt werden,	er wird niemals geben,	etwas	(das) ihm gehört.

Hamer (1998: 146) berichtet von den Sidaama, wo ein Geizhals seine Reputation verlor.

[128] *Bedrohungen von außen*

Indigene als Regierungsbeamte

[128] *Heute sind es einheimische Regierungsbeamte, die staatliche Interessen vertreten und als „educated people“ eigene Vorstellungen hegen, wie die polykephale Gesellschaft, aus der sie stammen, modernisiert werden müsse.*

“Under the new federal order, indigenous officials were placed at the local centers of power, which in principle was a good thing. These "educated people" received their training in the only way possible, at either mission schools or state schools where Amharic was the first medium of instruction ... Especially those who have received their education through fundamentalist protestant churches from the US or who are members of these churches, look down on their own culture (at best) with shame and disdain. The effect resulting from this change in power relations is that criticism and pressure against deep-rooted conceptions and values in the society now no longer comes from outside but from inside” (Amborn 2002: 93f.).

Watson (2009b: 178-184) schreibt zur Propagierung und Etablierung des Konso Special Wereda durch die Konso “Elite”: Argumente waren anfangs die Besonderheit der Konso Sprache und Konso Kultur. Was sich rasch änderte, sobald einige der Konso-„Elite“ ihre Posten erhalten hatten. “In the summary, the establishment of Konso special Wereda was seen mainly as a way in which Konso had increased its share of resources. (...) Konso culture ... has been given a back seat”(182). “The elites in power spent most of their energy in addressing the problems and needs modern development and practical nationbuilding” (183).

“(The) lack of a strong ideological base for the new special Wereda... have led to a lack of unity of purpose amongst educated elite: the administration has been characterised by internal disputes, accusations of corruption...arrests (etc.)” (ibid, 184). In einigen Konso Städten außerhalb des Verwaltungsortes konnte Watson aber eine gänzlich andere Entwicklung verzeichnen, hier führte die neue Ordnung zu einer Revitalisierung traditioneller Kulturzüge in Verbindung mit dem Neuen (ibid. 184ff)

[129] Urbanisierung etc.

Urbanisierung, Diasporabildung und... Wanderarbeit... Die hierdurch ausgelösten, sehr unterschiedlichen Veränderungen der Gesellungsformen und deren Rechtsauffassung sind allerdings noch kaum vergleichend erforscht.

Neue vergleichende Forschungen in Südäthiopien gefragt. Die Untersuchungen von Nicolas (2011) in Ada Liban, auf die mehrfach hingewiesen wurde, beziehen sich zum großen Teil auf das städtische Umfeld. Lediglich auf die Situation in einigen Diasporen der Burji werde ich kurz Bezug nehmen.

[129] *Durch die Transformation aufgrund der Herausforderungen der Moderne und Globalisierung können gesellschaftsstabilisierende Triebkräfte erwachsen, die u.U. zur Entstehung einer neuen Ethnizität im urbanen Umfeld und einer Schärfung des Bewusstseins der eigenen Identität beitragen, wie u.a. zahlreiche kulturelle Revitalisierungsbewegungen bezeugen.*

Vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten der Manchester Schule. (Abriss in Banks 2013: 24 ff.) Für Revitalisierungsbewegungen vgl. u.a. Vorstellungen, wie sie in der „Arbeitsgemeinschaft indigene Völker“ innerhalb der UNO vertreten werden.

[130] **III.3 Das Recht als Grundpfeiler polykephaler Gesellschaftsordnung**

[137] III.3.1 Rechtsfälle. Erster kurzer Überblick

[138] *Demnach wiegen solche Handlungen am schwersten, die man als Gefährdung für den Bestand der Gesellschaft ... ansieht. Die hierzu gültigen Regeln sind häufig kodifiziert....Dem gegenüber stehen Fälle zur Konfliktschlichtung zwischen Einzelpersonen.*

Die segmentären Tiv in Westafrika unterscheiden diesbezüglich begrifflich zwischen Normverstößen: *sor tar* = „to spoil the tar“ und Streitschlichtung: *vihi tar* = „repairing the

tar“. *Tar* bedeutet hier die Assoziation der sozialen Gruppe mit ihrem Territorium, sowie die damit verbundene Solidarität (Bohannan 1957: 2ff.; Middleton a. Tait 1958:41f.).

Exogamierregeln

[138] *In der in dieser Arbeit behandelten Region stehen an oberster Stelle die eindeutig kodifizierten, strikten Exogamierregeln.*

Ich verwende „Kodex“, „kodifiziert“ auch für Rechtsgrundsätze die nicht schriftlich fixiert sind. Vgl. auch Klausberger 1981: 119; Wahrig (Deutsches Wörterbuch) s.v.: „Gesamtheit der Regeln, die in einer Gesellschaft od. Gesellschaftsgruppe maßgeblich sind.“

[139] Mord

Erst dann folgen in der Gewichtung Totschlag und Mord, schwere Körperverletzung und Beleidigung.

In der Burji-Konso-Gruppe wird der Mord an Handwerkern schwerer geahndet als der an Bauern, weil Erstere für die Wirtschaftsweise der Gesellschaft von spezifischer Bedeutung sind (cf. Amborn 1990 :307). In Ethnien, bei denen Viehhaltung die ökonomische Basis bildet, spielt die Reglementierung des Zugangs zu natürlichen Ressourcen (besonders Brunnen und ihre Pflege) eine bedeutende Rolle. Dagegen ist bei ihnen die Tötung eines Handwerkers ein minder schweres Verbrechen.

[141] III.3.2 Rechtsfindung

[142] *Ein ertappter Mörder wird heute wohl nicht mehr sofort erschlagen, dennoch tut ein Totschläger tut gut daran, unverzüglich Asyl zu suchen.*

Nach einem Mord in Diginti (Dihina) im Dullaygebiet kam es 1981 zur spontanen kollektiven Verwüstung der Ensete-Haine des flüchtigen Mörders.

[149] III.3.3 Gremien und Ratsversammlungen

[150] Versammlungsplätze

Versammlungen finden stets an festgelegten Orten, häufig an Zeremonialplätzen, statt.

In den kuschitisch sprachigen polykephale Gesellschaften sind die Versammlungsplätze stets auch Symbol für die Einheit der Gruppe. Häufig zusätzlich symbolisiert durch einen großen

Schattenbaum meist eine Sykomore in deren Zentrum. Solche Plätze stellen mnemographische Orte dar, die sich ins kollektive Gedächtnis einprägen. Heutige politische Oromogruppen benutzen den Versammlungsbaum als Emblem.

Ins Herz dieser Sinnhaftigkeit traf die Verkehrung des Versammlungsortes durch die Abyssinier. Nach der Eroberung des Oromogebietes auf dem später Addis Ababa errichtet wurde, verkehrten die Eroberer die Bedeutung des traditionellen Versammlungsortes in sein Gegenteil: der Baum unter dem die Versammelten um Kosens und Ausgleich rangen, wurde zum Henkerbaum, der mit Verurteilten übersät war. Heute steht dort das Reiterdenkmal Menileks dem die Expansion seines Reiches bis in die jetzigen Grenzen Äthiopiens gelang. Die ursprüngliche mit dem Ort verbundene Erinnerung an Basisdemokratie, in Versammlungen stets wiederbelebt; wurde nun zur Demonstration und Sinnbild von Gewaltausübung des imperialen Staates

[151] Gerichtsversammlungen

Burji: Die geere-Gerichte organisiert und moderiert der gewählte „Vorsteher“ der geere, die Klangerichte ein auf Lebenszeit gewählter Würdenträger.

Für die Vorführung des Delinquenten war dessen jeweiliger Klanältester verantwortlich. Gehörte Letzterer dem Rat an, durfte er sich nicht zu dem Fall äußern (was auch heutzutage noch gilt), denn als Klanältester wäre er verpflichtet, selbst einem Übeltäter beizustehen. Die Beschwerde über politische Würdenträger ist beim Klanältesten des *kárama*-Klans zu führen, der den Fall verfolgt und als solcher dann die Bezeichnung *k'oomaci* trägt. Er weist den Beschwerdeführer an, auch die anderen *amš* von dieser Angelegenheit zu unterrichten. Alle *amš* kommen im Gehöft des *k'oomaci* zusammen, wo sie die Affäre zunächst besprechen. Halten sie die Beschwerde für berechtigt, beauftragt der *k'oomaci* den *jelaaba*, den *wóma*, die *amš* und alle älteren Männer auf den *wominga-balbála*-Platz zu bestellen (Notiz von Straube; Amborn 2009a: 232).

[159] III.3.4 Gewichtung von Rechtsfällen und deren soziopolitische Bedeutung

Ehe

[162] *Vor einer Eheschließung finden zwischen den beteiligten Familien bzw. Lineages rechtsverbindliche Verhandlungen über die damit verbundenen ökonomischen Transaktionen statt,*

Der Begriff Brautpreis sollte für die hier diskutierten Völker nicht verwendet werden.

Bei den Konso handelt es sich um mittelgroße Geschenke, z.B. eine schwere Decke (*koorita, bullukko*) für den Brautvater und einen großen Topf Honig für die Brautmutter sowie kleinere Geschenke für nahe Verwandte. Diese Geschenke sind keine Bezahlung: „...it was emphasized that such gifts were not like a payment for something, because the Konso have a strong aversion to anything that resembles the buying and selling of people“ (Hallpike 2008: 199). Bei den Borana ist der mit der Eheschließung verbundene Transfer von Rindern formal rechtlich festgelegt. Er gilt im Wesentlichen als Ausgleich für den Verlust einer Arbeitskraft (Bassi 2005:126f)

Ehebruch

[162] *Bei den Bergbauernvölkern ist Ehebruch ein schweres Vergehen gegen die gesellschaftliche Ordnung, die als göttliche Stiftung gilt.*

Als mir in Gollango eines nachts vom Strohdach herunter eine Schlange auf die Schlafdecke fiel, sich dort zusammenrollte aber schließlich davonschlängelte, wurde dies als Zeichen gewertet, dass ich mich keines Ehebruchs schuldig gemacht habe, weil sie mich besuchte, ohne mir Schaden zuzufügen.

Scheidung

[163] *Scheidung (fällt) zunächst in den Zuständigkeitsbereich der betroffenen Familien bzw. Lineages.*

Besteht bei den Dullay die Frau trotz der Vermittlungsversuche auf der Scheidung, geht sie gefolgt von ihren Brüdern zum Gehöfttor, bindet sich einen Wollfaden um die rechte Fußfessel, den sie am anderen Ende an der Fessel des Ehemannes oder am Gehöfttor befestigt. Ein Opferpriester (*oxado*) schneidet den Faden durch. Ohne sich umzusehen geht die Frau weiter. Damit ist die Ehe geschieden.

[163] Diebstahl

[164] *Unter bestimmten Bedingungen sind kleine Diebstähle, ..., erlaubt. So gibt man minderjährigen Halbweisen ein Säckchen und ein kleines Messer, mit dem sie auf dem Markt bei verschiedenen Schlachtern heimlich kleine Fleischstücke abschneiden dürfen.*

Das Säckchen dürfen sie mit nach Hause nehmen und der Mutter übergeben (Information 2003 aus Konso von Personen, die Schlachtrecht besitzen).

[164] *Die Konso bestrafen unbelehrbare Diebe hart. Früher ...von Felsen zu Tode gestürzt. Wahrscheinlich ... Spontanjustiz, denn dass die Todesstrafe dort durch ein Gremium verhängt worden wäre, ist dort nicht bekannt.*

Sofern Gewährsleute von Todesstrafen sprachen, stellte es sich bei näherer Untersuchung stets heraus, dass die diesbezüglichen Aussagen nicht haltbar waren. Selbstverständlich kannten sie die Verhängung von Todestrafen in anderen Gesellschaften. Sowohl die nordäthiopisch-imperiale Staatsmacht wie auch die italienische Kolonialmacht wendete sie in Südäthiopien an.

[165] Brandstiftung

Auch wenn keine Absicht vorlag, wird dennoch über eventuellen Schadensersatz verhandelt.

In Burji wendet sich der Geschädigte zunächst an den *geerénga ana*. Meistens rät dieser ihm, nicht auf einer Kompensationsleistung des unabsichtlichen Brandstifters zu bestehen, da dies Unfrieden in der *géere* mit den Angehörigen des „Brandstifters“ hervorrufen würde. Eskaliert jedoch die Angelegenheit, wird der Fall dem *woma* vorgetragen, um den großen Rat einzuberufen (Amborn 2009a:200).

[169] Fernbleiben von Gemeinschaftsarbeiten

Geahndet wird Fehlverhalten in Situationen, die für die Gruppensolidarität bedeutend sind, sodas Fernbleiben vom Arbeitsgruppeneinsatz,

Auch diesbezüglich gibt es in der Bewertung Unterschiede. Wie erwähnt darf ein *regulus sacer* die Erde nicht mit seinen Händen berühren, d.h. selbst keine Feldarbeit verrichten. Die gemeinschaftliche Arbeit auf jenen mit einem *regulus sacer* verbundenen heiligen Feldern, auf denen die in Urzeit entstandenen ersten Zerealien angebaut werden, ist verpflichtend.⁷ Der *regulus sacer* kann zwar die Arbeitsteilnahme nicht befehlen, doch wird Fernbleiben durch die Gemeinschaft geahndet; sind doch die auf diesen Feldern angebauten und in den Entstehungsmythen genannten Feldfrüchte ein Symbol für die Fruchtbarkeit des Landes und für die Verbindung mit den Ahnen und dem Kosmos.

Totschlag und Mord

[170] *Die Kompensation war wichtiger als eine am Baum aufgeknüpfte Leiche,*

Auch bei den Shoa-Oromo von Ada'a Liiban, einem Gebiet mit hohem Urbanisierungsgrad, wird von der Familie eines Mörders, ungeachtet der Verurteilung durch ein staatliches

⁷ Die Arbeit auf den „gewöhnlichen“ Feldern wird von den in seinem Haushalt lebenden Personen durchgeführt, ferner von Arbeitsgruppen, in denen diese Mitglieder sind.

Gericht, Kompensation verlangt, die mit lokalen Ältesten ausgehandelt wird (Nicolas 2011: 292).

[171] Asyl

Auf den Schutz solcher Freistätten, meist Gehöfte der Reguli sacri oder auch Zeremonialplätze, kann sich ein Flüchtling auch heute verlassen.

Bei den Dullay: Asyl im Gehöft des *poqolho*, wo der Zuflucht Suchende einen sakralen Pfosten berühren musste (Amborn 1990: 307f) sowie Asyl auf heiligen Plätzen (s. unten).

Burji: Ein Totschläger findet Asyl beim *woma*. Letzterer „übergibt den Fall an die beiden betroffenen Klanältesten“ (Amborn 2009a: 208). Konso: Ein Mörder konnte zunächst im Haus des *apa timpaa* Asyl finden. Dieser geleitete ihn zum Haus eines regionalen *poqalla*, der Asyl, bis die Sache ausgehandelt war (Hallpike 2008: 91,125). “Oral histories also relate how certain regional *poqalla's* could also give sanctuary to an individual. If someone had committed a crime, for example killed someone, then he could come to Bamalle's house and receive sanctuary ... If he reached Bamalle's house, then no one could touch him. Bamalle then could help him to go to Yabello or Moyale where he would live in exile” (Watson 2009: 98). Baka: Asyl beim *regulus sacer (babi)* (Jensen 1959: 79). Borana und Guji: Flucht ins Gehöft eines *quaalluu*. Bei den Guji musste ein Mörder nach Erreichen des *quaalluu*-Gehöfts sofort seine Schuld offen eingestehen (Haberland 1963:228 u. 325).

Munzinger (1864: 499ff.) befasste sich ausführlich mit dem Recht der egalitären Kunama in Eritrea. Hier hatte das freiwillige zeitweilige Exil eine ähnliche Funktion wie das Asyl. Ein außerhalb des eigenen „Gaues“ (so Munzinger) liegendes Dorf konnte Schutz gewähren.

Nach erfolgreicher Mediation kehrte der Delinquent wieder zurück.

Asyl auf heiligen Plätzen: Dullay: Wahrscheinlich auf jenem *moore*-Platz, der im besonderem Maß mit *tampe* (s.o.) verbunden ist. Die Angaben hierzu waren etwas vage (eigene unveröffentlichte Aufzeichnungen). In Dirasha ist der Asylplatz mit hohen (heiligen) Juniperus-Bäumen bestanden, die nicht gefällt werden dürfen. Weitere auffällige Merkmale konnte ich nicht erkennen. Es soll diese auch nicht geben. Der Platz wird mit dem *regulus sacer (d'aama)* assoziiert. Allgemein siehe auch Turner 2005.:488f.

[171f] *Als außerjuristische Räume können sie Flüchtige im „Bannkreis des Heiligen“ schützen. Die Verletzung des Asyls ist nicht nur rechtswidrig, sondern zugleich ein religiöser Frevel.*

Selbst innerhalb von Königreichen oder Staatsgebieten darf deren Machtmonopol nicht in diesen Bereich eindringen. Es verwundert daher nicht, wenn es staatlicherseits immer wieder Versuche gab, dieses „Ärgernis“ zu beseitigen oder zumindest abzuschwächen. In Äthiopien tat sich hierin Kaiser Tewodros II (1855- 1868) hervor, indem er das Asylrecht einschränkte. (Heuglin 1868: 260; Rosen 1907: 40.) Die damals noch unabhängigen Ethnien im Süden berührte das nicht.

Später, während der Kolonialzeit trug die Mission mit zu der von den Kolonisatoren gewollten Schwächung indigener Ausgleichsverfahren bei. Es war ihr ein Leichtes, die mangelnde Wirksamkeit numinosen Schutzes der Asyle zu demonstrieren. Dies betraf zwar nicht Südäthiopien, aber dort zeigte die Derg- Regierung nach der Revolution ihre Macht, als sie den Dirasha vor Augen führte, wie heilige Bäume auf dem Schwur-, Gerichts- und wahrscheinlich auch schutzgewährenden Platz gefällt werden konnten, ohne dass etwas Schreckliches geschah. Nunmehr arbeiten auf die gleiche Weise die fundamentalistischen protestantischen Sekten, die gegen die Konkurrenz zur eigenen religiösen Wahrheit radikal vorgehen. Aber Revitalisierungen können auch sie nicht verhindern.

[172] *Asyl ist jedoch kein spezifisches Merkmal anarchischer Gesellschaft, es schützt auch in Königreichen und Staaten vor deren Gewaltmonopol. Selbst im gewalttätigen sakralen Königtum von Yem wurde Mördern Asyl gewährt (Straube 1963: 328), Das Recht, Asyl zu gewähren, stellt für den sakralen König wie für den Regulus sacer einen Autoritätszuwachs dar, doch stehen diese als sakrale Personen in der Pflicht des Numinosen und dürfen selbst als oberster Richter Flüchtige nicht antasten, solange diesen Asyl gewährt ist.*

„Autorität und Interventionspotenzial des Numinosen, einschließlich des supranatürlichen Sanktionsrepertoires, zwingen Schutzsuchende und Schutz gewährende Instanz in einen aufeinander abgestimmten Aktionsrahmen“ (Turner 2005: 487).

Versöhnung

[173] *Nach erfolgreichem Abschluss der Verhandlungen wird der Mörder durch ein Versöhnungs- und Reinigungsritual wieder in die Gemeinschaft integriert und kann das Asyl verlassen;*

Bartels (1983) schildert diese Zeremonie bei den westlichen Oromo ausführlich in Kapitel 22: „Peacemaking after manslaughter.“ Im Schlussgebet heißt es (G=Vorredner, P=People): „G: ... will Waga (God, H.A.) forgive the man who killed? P: Yes, he will forgive him. (.....) G: So, after putting an end to this evil affair, will it no longer be remembered? P: No, it will be not remembered. (...) G: Will no one return to it? P: Nobody will return to it. G: So the matter is finished now? P: Yes it is finished“ (250f.).

Mediation

[174] *Die Mediation ist im gegenwärtigen Rechtspluralismus ein bewusstes und adäquates Mittel der Verweigerung von Staatsmacht.*

Wer trotz der Möglichkeit einer Mediation staatliche Gerichte in Anspruch nimmt, verstößt gegen die auf Harmonie ausgerichteten Prinzipien der Gemeinschaft und wird dies zu spüren bekommen. Die unter Amhara – selbst von der großstädtischen Bevölkerung – bei Streitigkeiten häufig und ad hoc angewendete Bestimmung eines Mediators, kann durchaus als anarchisches Moment innerhalb dieser hierarchischen Gesellschaften gewertet werden.⁸

[174] *Beleidigung von Würdenträgern, Todesstrafe und weitere Delikte*

Für dieses Delikt (Beleidigung)ist jedoch das vorgesehene Strafmaß in polykephalen Gesellschaften nie so hoch wie etwa in Königümern, wo die Beleidigung des Herrschers die Todesstrafe zur Folge haben kann.

Eindeutig liegt der Fall bei Vergewaltigung oder Geschlechtsverkehr mit der Hauptfrau eines *regulus sacer*, die wie ihr Gatte eine sakrale Person ist. Zumindest bei den dulla-sprachigen Ethnien gibt es diesbezüglich, was das Strafmaß betrifft, keinen Unterschied zu sakralen Königümern. Der Missetäter muss gepfählt (*šuha'a*) werden. Dies ist übrigens das einzige mir bekannte, hinreichend (historisch) belegte Beispiel der öffentlich beschlossenen und tatsächlichen Vollstreckung der Todesstrafe.⁹ In Gollango trägt der Ort der Pfählung (die Ende des 19. Jahrhunderts stattfand) bis heute den Namen des Gedenksteins für den

⁸ Zur Konfliktbewältigung bei den Amhara siehe z.B. Solomon Gebre (1992 passim)

⁹ Es geht hier um die Verurteilung zum Tode im Unterschied zum Totschlag eines auf frischer Tat gestellten Übeltäters.

Missetäter *awrukko Umfalle*. Außergewöhnlich (in unseren Augen) ist, dass dem Beischläfer der Hauptfrau eines *regulus sacer* ein Totengedenkstein, d.h. ein Ehrenmal, gesetzt wurde. Als Begründung wurde mir gesagt, er sei ein Held mit dem Ehrentitel „Hoher Held“ (*danapko kula*) gewesen, weshalb er Anspruch darauf hatte.¹⁰

[174] *Offenbar wurde (die Todesstrafe) auf den Versammlungen öfter nur als Drohung ausgesprochen, um symbolisch die Schwere einer Untat zu unterstreichen.*

Entsprechendes schreibt Bassi (2005:111) von den Borana: “It remains to be determined if in the past this death penalty was ever actually executed or whether it was always simply a rhetorical juridical expedient used to force individuals to acquiesce to the will of the community.”

[174] Exkurs: Eigentumsverhältnisse

[175] *Nutzungsrechte an Feldland*

*Auf den ersten Blick scheinen die privaten Nutzungsrechte an Feldland weitgehend uneingeschränkt zu sein, weshalb einige Ethnologen annahmen, es handle sich um Privateigentum.*¹¹

Auch die britische Anthropologin Watson (1997: 656f.) vertritt diese Auffassung: „Land in Konso is privately owned and can be bought, sold and mortgaged. This private ownership has been for generations ...“; hinzukommt das Ermessen, es zu vererben (Watson 2009: 49). Nicht weniger eindeutig spricht Demeulenare (2005: 190) von „individuellem Eigentum“ der Konso, das früher einmal einer kollektiven Regelung unterworfen war. Die Lage der Felder innerhalb der Dorfgemarkung habe den Ausschlag dafür gegeben,¹² dass diese Regelung heute nicht mehr in Kraft sei.

Eine Besonderheit der Burji ist das „Feuerland“ (*jiránga dádo*) genannte Gemeinschaftsland. Bei ihrer Einwanderung (in der Vorzeit) legten die Klane Feuer in das Gras- und Buschland. So weit sich das Feuer fraß, gehörte das Land und gehört es noch heute diesen Klanen. Die Verantwortlichkeit für das Feuerland liegt heutzutage in den Händen des *gosánga an* Jedes Klanmitglied hat einen Nutzungsanspruch auf das Feuerland. Klanangehörige können ohne

¹⁰ Aber galt das auch für einen Schwerverbrecher? War er etwa ein Tabubrecher, der sich gegen die Privilegien des *regulus sacer* stellte und deshalb Achtung genoss? Hierüber kann nur spekuliert werden. Immerhin fand das Ereignis zu einer Zeit statt, als durch das Vordringen der Nordäthiopier das Autoritätsverhältnis zwischen Gada-System und Personen mit priesterlichen Funktionen spannungsgeladen war.

¹¹ Für die Verhältnisse in der Burji-Konso-Gruppe U.a.: Kuls 1958: 102f.; Konso: Hallpike 1970: 31f.; 1972: 37f., 136f.; 2008: 222; Dullay: 1980 auch Amborn et al. 1980: 21). Demeulenare (2005: 190); Watson (2009: 49, 1997: 656f.)

¹² So auch Minker 1986: 218 für die Burji-Konso-Gruppe

Einholung einer Erlaubnis auf dem Feuerland Felder anlegen. Angehörige fremder Klane mussten dagegen den *gosánga ana* oder *gajeemanga ana* um Erlaubnis fragen. Die Weidenutzung des Feuerlandes war für alle, auch für fremde Klanangehörige frei und an keine speziellen Erlaubnis gebunden (Amborn 2009a: 191).

[179] *Die Verhältnisse bei den Viehzüchtern (Borana)*

Selbst über die Rinder hat der Klan bzw. die Lineage ein gewisses Verfügungsrecht.

“The fiction of a common heritage of stock is central to clan ship. Clan members use the same stock brand, sometimes with the addition of an individual mark. They are responsible for each other's stock ... But the prime expression of this common heritage is that if a herd-owner loses his stock and has no breeding nucleus (butume), Boran traditions prescribe that the senior elders (jallaba) of his lineage shall decide at a public meeting the number of stock to be contributed to him by lineage members” (Dahl 1979: 151).

[181] III. 4. Ablauf und Ziele der Verhandlungen

[182] *Im Folgenden behandle ich v.a. das Prozedere in den Gremien der Burji-Konso-Gruppe und der Borana, weiter oben wurde bereits der Ablauf einer Verhandlung der Fuld'o geschildert.*

An der Verhandlung der *Fuld'o* nahmen etwas mehr als 20 Mitglieder aus verschiedenen Dependancen der „Gilde“ teil. Struktur und Prozedere dieser Verhandlungen orientieren sich im Wesentlichen sowohl an dem in Konso üblichen Vorgehen, als auch an den Treffen der Borana. Letzteres ist der Fall, zum einen da die *Fuld'o* auch im Borana-Gebiet aktiv sind, und zum anderen, da die Borana einschlägige Erfahrungen mit überregionalen Treffen besitzen. Ich wählte dieses Beispiel, weil ich in diesem Fall Teilnehmer war und nicht bloßer Beobachter.

[182] *Auf den All-Burji-Treffen sprechen zudem die Vertreter der Schriftreligionen ihre Segenswünsche aus.*

Von den Borana berichtet Bassi (2005: 177): “The elder recites the prayer, which consists of a series of brief invocations. At the end of each invocation, all those present respond in chorus.”

Ihm zufolge heiligen die Segnungen (Or: *gaaddisa eebbisa* = blessing in the shade) die formalen Treffen (ibid. 176).¹³

[183] *(J)eder soll zur Entscheidungsfindung beitragen.... auch Frauen, die, zumindest nach meinen Beobachtungen in der Burji-Konso-Gruppe, energisch und selbstbewusst das Wort ergreifen.*

So auch Nicolas für Shoa Oromo (Nicolas 2011: 54).

[183f] *(Der) für die Moderation zuständige Würdenträger. ... Er präsidiert aber nicht und es ist ihm untersagt, anderen eine Meinung aufzuzwingen.*

Wird gegen eine Person verhandelt, die aus dem gleichen Klan wie der Sitzungsleiter stammt, darf dieser sich überhaupt nicht äußern (Amborn 2009a: 231).

[184] *Ein uninteressierter Alter gilt wenig, hingegen sollen junge Männer durch Teilnahme lernen ...reden,.... nur, wenn sie dazu aufgefordert werden.*

Ähnliches schreibt auch Turton über die Mursi.¹⁴

Kulturelles Kapital

[185] *Kenntnisse von Sprichwörtern und mündlichen Traditionen sind ein „kulturelles Kapital“, das ein Sprecher in seiner Überzeugungsarbeit als reflexives Medium einsetzt,...* „Dabei stellen die Sprecher mittels ihres Habitus einen praktischen Bezug zwischen überlieferten Traditionen und dem zu diskutierenden Problemfeld her. Zwar spielen andere Kapitalformen auf diesem Feld ebenfalls eine Rolle ..., doch stellt das kulturelle Kapital ... eine entscheidende Ressource dar.“ (Kellner 2007: 54)

[189] *Urteil und Pardon*

[190] *Sind alle Teilnehmer über den Fall sowie über entsprechende Verfahrensweisen im Bilde, wird nach einem angemessenen Urteil gesucht.*

In den meisten Fällen ist es Aufgabe des Moderators, die im Konsens gefundene Lösung zusammenzufassen und zu verkünden. So gilt zum Beispiel für die Burji: „Nachdem die Fakten vorgebracht und die Meinungen gehört sind, steht der *k'oomaci* auf, fasst die

¹³ Zu Rechtsgrundlagen: Die entsprechende Ansprache, wie sich die Teilnehmer bei dem Treffen der *Fuld'o* verhalten sollen, wurde oben zitiert. Cf. auch Girke & Pankhurst 2011: 228ff,

¹⁴ Bassi 2005: 187 Anm. 8 zitiert Turton (1975: 164): „... a systematic inquiry into the method, techniques and procedures of their public discussions results in having to scrap the classic image of specialised, homogenous and differentiated class of elders, who in close collaboration, occupy themselves with public affairs.“

Ansichten, die geäußert worden sind, zusammen, verkündet den Schuldspruch und begründet ihn. Er hält sich dabei an die mehrheitliche Auffassung der Versammlung. Aus eigener Machtvollkommenheit kann er nicht entscheiden; er ist das Sprachrohr der Versammlung“ (Amborn 2009a: 232f.). Für Borana siehe Bassi 2005: 207f.¹⁵

Nach Pardon keine Duldung von weiterer Feindschaft

[192] *Sobald das institutionelle Pardon gegeben wurde, muss auch eine geschädigte Partei öffentlich ihre Vergebung kundtun. Weitere Feindschaft wird nicht geduldet.*

Bei den Borana kann die Nichtakzeptanz dieser Regel schwerwiegende soziale Folgen haben. Im äußersten Fall kann der Fluch des *Abbaa-Gaada* auf dem *All-Borana*-Treffen formal ausgesprochen werden. Er bedeutet Ausschluss aus der gesamten Borana-Gemeinschaft sowie der Brunnen- und Weide-Kooperation (Bassi 2005: 210; cf. auch Nicolas 2011: 88 für Shoa Oromo).

Wiedereingliederung in die Gesellschaft

[194] *Versöhnungsritual (mit) Wiedereingliederung ...in die Gesellschaft und deren Segnung.* Bitten um Vergebung und Segnung gilt für alle nichtzentralistisch organisierten Völker des ostkuschitischen Sprachraums.

Eine ausführliche Beschreibung des Versöhnungsrituals bei den Mačča-Oromo nach einem Tötungsdelikt bietet Bartels (1983: 241-254). Daraus zitiere ich (ibid. 251): “They eat from one another’s hands ...While drinking beer, they say: ,O Waqa ... When we drink from the same jar, may it do us good. Keep the need for avoidance away from between us. ... Destroy for ever the evil that existed between us’.”

[194] *Exkurs: Staatsrecht*

[195] *Im Süden verloren die Unterworfenen nach der Eroberung ihre Rechte und ihr Land, auf dem sie nun als Fronknechte (gabbar) rechtlich von ihren neuen Grundherren abhängig waren.*

Zum *gabbar*-System, seine Auswirkungen und räumlich und zeitlich unterschiedlichen Ausformungen s. u. a.: Amborn et al.1980: 17 f.; Braukämper 1975: 87ff., 112ff.; Donham 2002 38ff.

¹⁵ Für Schlichtungsverfahren bei den Arusha hat Gulliver (u.a.1973) ein Modell mehrerer aufeinanderfolgender – teilweise überlappender – Phasen erarbeitet. Hamdesa Tusso (2000: 87ff.) gliedert den Verhandlungsablauf zur Behandlung von Tötungsdelikten bei den Oromo in 13 Phasen.

[198] Wandlungen im Rechtssystem

[199] *Am deutlichsten werden die Veränderungen ...in den Anpassungen des Rechts auf den periodisch alle acht Jahre stattfindende All-Borana Treffen.... Rechtsnormen sind demnach einem zeitlichen Wandel unterworfen,*

Die Bewertung einiger Rechtsfälle und Normenverletzungen haben sich verändert und neue sind hinzugekommen. Bei Borana und Arsi lässt sich das gut verfolgen. Von den Rechtsfällen, die Haberland in den 1950er Jahren von Arsi und Borana erfasste, haben nach Aussage in München lebender Arsi (2015) mittlerweile einige an Relevanz verloren.

[199] III.5. Überlegungen zur Akzeptanz von Entscheidungen

[206] Ausbildung als Diskussionsleiter und Moderator

Eine solche Ausbildung ist in polykephalen Gesellschaften jedoch die Ausnahme,...

Früher hingegen wurden allen männlichen Mitgliedern der Gesellschaft während der Vorbereitungszeit vor Eintritt in das Generationsgruppensystem die geltenden Normen ermittelt, was sie auch befähigen sollte später als Diskussionsleiter zu fungieren.

[214] III.6. Konsensfindung: Rationale Kommunikation und sinnliche Erfahrung

[214] Vernunft bei Konfliktlösungen in Afrika

Darüber hinaus betonten schon 1969 Gluckman und seine Koautoren in »Ideas and Procedures in African Customary Law« die Bedeutung der Vernunft (*reason*) bei Konfliktlösungen in Afrika. Darin beschreibt z.B. Gluckman die gemeinsame Suche nach dem »vernünftigen Menschen« als explizites Konzept im Recht der sambischen Barotse. Dieser *reasonable man* ist ein Leitbild, an dem die Fälle gemessen werden und das in jeder Sitzung neu auszuhandeln ist.¹⁶

[218] *Die im Konsens gefundenen und damit gesellschaftlich anerkannten ethisch orientierten Rechtsregeln sind daher mehr Direktiven als Imperative.*

Ähnliches schreibt Gulliver (1963: 234) von den Arusha: „.....accepted norms, most of which are held to be traditionally established by those who are now ancestors. But those norms are guides, and not absolute principles to be rigidly followed. They provide the initial basis for discussion, and they are manipulated during negotiations as seems most advantageous to each disputant. Flexibility is a major virtue.”

¹⁶ Gluckman et al. 1969: 34f. Erstmals 1955 von Gluckman ausgeführt in Gluckman 1973 (1955): 125; cf. u.a.; Moore 2000 [1978]: 226 f.

[227] IV. RECHTSGEMEINSCHAFT ALS GARANT EINER HERRSCHAFTSFREIEN GESELLSCHAFT

Verinnerlichung

[233] *In polykephalen Gesellschaften nimmt die Gemeinschaft aktiv an Wertsetzungsprozessen teil, und im sozialen und politischen Rahmen findet eine Verinnerlichung eines Freiheitsbildes statt.*

Erhellend sind auch Giddens' Überlegungen zur Verinnerlichung, ihm zufolge ein gemeinsames Wissen, das dem Bewusstsein der Akteure nicht direkt zugänglich und in seinem Wesen meist praktisch ist. »Es gründet in dem Vermögen der Akteure sich innerhalb der Routinen des gesellschaftlichen Lebens zurechtzufinden. Die Trennungslinie zwischen dem diskursiven und dem praktischen Bewusstsein ist ... gleitend und durchlässig.« (Giddens: 1988: 55) Menschliche Handlungen setzen »eine Vertrautheit mit den in solchen Handlungen ausgedrückten Lebensformen voraus. Es ist die spezifisch reflexive Form der Bewusstheit menschlicher Akteure, die am tiefsten in die rekursive Regulierung sozialer Praktiken eingebunden ist.« (ibid: 53).

[233] Rhizom

..... verschiedenen gesellschaftlichen Sektionen und Bereichen... Man kann sie sich eher als ein Rhizom vorstellen, das verschiedene situative Anpassungen zulässt.

Rhizom: miteinander verwobene und in ihrer Verbundenheit flexible und dennoch geordnete gesellschaftliche Stränge einschließlich ihrer kognitiven Inhalte, die ein Ganzes bilden. Eine derartige Konstellation bietet den Einzelnen großen Handlungsspielraum, so dass sie dynamisch auf die verschiedensten Einflüsse reagieren können. Zugleich prägt dieses »Ganze« die Verhaltensmuster, die im Gegenzug wiederum das Gemeinschaftsleben und die Gestalt des Rhizoms beeinflussen.

[236] *Die... (in) einzelne Institution geltenden Regulierungen sind jedoch noch keine Garantie für gedeihliche polykephale Gesellschaften, denn auch hier kommt es wieder auf ein ausgewogenes Verhältnis an.*

Einzelne Reglementierungen sind z.B. für das Lineagesystem die Exogamierregeln, für das Gadasystem die Abfolge der Grade und für den Territorialverband Residenz als Berechtigung und Verpflichtung zu gemeinsamen Aktionen und zur Teilnahme an Versammlungen.

Strategien gegen herrschaftliche Überformung

[238] *Der Widerstand gegen jegliche Zentralisierung und die Bevormundung durch den Staat und sein Machtmonopol wird in den polykephalen Gesellschaften nicht mit Waffengewalt geleistet.*

Im Unterschied zu polykephalen indigenen Gesellschaften in den beiden Amerikas, wo es im Interesse der Aufrechterhaltung der jeweiligen Gesellschaftsordnung bis in jüngste Zeit immer wieder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der Staatsmacht kam, finden im Osthorn die Strategien zur Vermeidung herrschaftlicher Überformung innerhalb der eigenen Gesellschaft statt.

LITERATUR

- ABÉLÈS, M. 1981: In Search of the Monarch: Introduction of the State among the Gamo of Ethiopia. In: D. CRUMMEY und C.C. STEWARD (Hrsg.), *Modes of Production in Africa*, S. 35-67.
- 1983: *Le lieu de politique*. Paris.
- AMBORN, H. 1990: *Differenzierung und Integration, Vergleichende Untersuchungen zu Handwerkern und Spezialisten in südäthiopischen Agrargesellschaften*. München.
- 1994: Wirtschaftliche und soziale Stabilisierungsstrategien südäthiopischer Feldbauern. In: M. BOLLIG und F. KLEES (Hrsg.), *Überlebensstrategien in Afrika*, S. 159-177.
- 2001: Soul and Personality as a Communal Bond. *Anthropos* 96: 41-57.
- 2002: Concepts in Wood and Stone. *ZfE* 127: 77-101.
- 2009a: *Flexibel aus Tradition. Burji in Äthiopien und Kenia*. Wiesbaden.
- 2009b: Burji: Versatile by Tradition. In: G. SCHLEE und E.E. WATSON, *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa*, S. 89-101.
- 2009c: Mobility, Knowledge and Power: Craftsmen in the Borderland. In: G. SCHLEE und E.E. WATSON, *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa*, S. 113-131.
- AMBORN, H. et al. 1980: *Das Dullay. Materialien zu einer ostkuschitischen Sprachgruppe*. Berlin.
- ARENDT, H. 1998 *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. München und Zürich.
- BANKS, Marcus. 2013: *Ethnicity Anthropological Constructions*. London.
- BARCLAY, H. 1985: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*. Berlin.
- BARTELS, L. 1983: *Oromo Religion. Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia. An Attempt to Understand*. Berlin (Coll. Inst. Anthropos, 8).
- BASSI, M. 2005: *Decisions in the Shade*. Trenton (NJ) und Asmara.
- 1999: The complexity of a Pastoral African Polity: An Introduction to the Council Organisation of the Borana-Oromo. *JES* 32 (2): 15-33.
- BLACK, P. and SHAKO OTTO 1973 *First Draft of a Konso Dictionary*. Murray Hill, N.J. Reproduced MS.
- BOHANNAN, P. 1957: *Justice and Judgement among the Tiv*. London.
- BRAUKÄMPER, U. 1975: Natürliche und anthropogene Katastrophen in Südost-Äthiopien. Geschichtliche Hintergründe und Gegenwartskrise. *Paideuma* 21: 61-133.
- BUREAU, J. 1981: *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique*. Paris.
- BRITZ, G. 2000 *Kulturelle Rechte und Verfassung*. Tübingen.
- BUSE, U. 2011: Ohne Gott und ohne Fusel. *Der Spiegel*, 28.02. 2011.
- DAHL, G. 1979: *Suffering Gras: Subsistence and Ecology among the Wasa Borana*. Dissertation, Stockholm.
- DEMEULENAERE, E. 2005: *Herbes folles et arbres rois. Gestion paysanne du ligneux au pays Konso (Éthiopie), contribution à la définition d'un patrimoine naturel. Thèse de doctorat, Muséum national d'Histoire naturelle*. Paris.
- DONHAM, D. L. 1999: *Marxist Modern. An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. Oxford.
- DONHAM, D. L. and J. WENDY (Hrsg.) 2002: *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*. Oxford et al. (1. Aufl. 1986).
- EAE Encyclopaedia Aethiopica
- FABIAN, J. 2002: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York. (1. Aufl. 1983).
- FINK-EITEL, H. 1994: *Die Philosophie und die Wilden*. Hamburg. Fink-Eitel 1997
- FOBLETS, M.-C. 2014: Introduction: The Legacy of the Project Group Legal Pluralism. In: *Max Plank Institute for Social Anthropology. Report 2012-2013*. Vol. 1: 75-81. Halle.

- FOUCAULT, M. 1994: Das Subjekt und die Macht; In: H. DRYFUS und P. RABINOW, *Michel Foucault*, S. 243-261.
- GIDDENS, A. 1988 [1984]: *Die Konstruktion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main und New York. (Org. engl 1984).
- GIRKE, F. und A. PANKHURST 2011: Evoking Peace and Arguing Harmony: An Example of Transcultural Rhetoric in Southern Ethiopia. In: Ch. MEYER und F. GIRKE, *The Rhetorical Emergence of Culture*, S. 225-250.
- GLUCKMAN, M. (Ed.) 1969: *Ideas and Procedures in African Customary Law*. Oxford.
-- 1973 [1955]: *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester.
- GOLDHAMMER, E. v. 2003: Heterarchie und Hierarchie – zwei komplementäre Beschreibungskategorien. *Vordenker* (www.vordenker.de) 2012.
- GRAEBER, D. 2008: *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie*. Wuppertal.
— 2011: *Schulden*. Stuttgart.
- GULLIVER, P. H. 1963: *Social Control in African Society. A Study of the Arusha: Agricultural Masai of Northern Tanganyika*. London.
— 1973: Negotiations as a Mode of Dispute Settlement: Towards a General Model. *Law and Society Review* 7 (4): 667-692.
- HABERMAS, J. 1988 Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M.
— 1991 Erläuterungen zur Diskursethik Frankfurt a. M.
— 1995 (1981) = 1995 (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.
- HALPIKE, C. 2008: *The Konso of Ethiopia*. Oxford.
— 2008: *The Konso of Ethiopia*. Revised Edition. Bloomington.
- HAMDESA TUSO 2000: Indigenous Processes of Conflict Resolution in Oromo Society. In: I.W. ZARTMAN (Ed.), *Traditional Cures of Modern Conflicts*, S. 79-94
- HAMER, J. H. 1998: The Sidama of Ethiopia and Rational Communication Action in Policy and Dispute Settlement. *Anthropos* 93: 137-153.
- HEUGLIN, T. von 1868: *Reise nach Abessinien, den Gala-Ländern, Ost-Sudan und Chartum in den Jahren 1861 und 1862*. Jena.
- HOBBS, T. 2012 [1651]: *Leviathan*. Herausgegeben von Noel Malcom. Oxford.
- HORNbacher, A. 2005: *Zuschreibung und Befremden. Die postmoderne Repräsentationskrise und die Verkörperung des Wissens im balinesischen Tanz*. Berlin.
- JENSEN, A. E. (Hrsg.) 1959: *Altvölker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart. Jensen 1959
- JOUMARD, R. 2010: Awra Amba, an Ethiopian Utopia, according to the web. (local.attac.org).
- KIMURA, Brigitta K. 2004: An archaeological Investigation into the History and Socio-Political Organization of Konso, Southern Ethiopia. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville. Kimura 2004
- KLAUSBERGER, F. 1981: *Woga - Recht und Gesellschaft in Süd-Äthiopien*. Frankfurt am Main und Bern.
- KNEER, G. 1998: Die Analytik der Macht bei Michel Foucault. In: P. IMBUSCH (Hrsg.), *Macht und Herrschaft*, S. 239-254.
- KULS, W. 1958 *Beiträge zur Kulturgeographie der südäthiopischen Seenregion*. Frankfurt.
- LANGE, W. 1982: *History of the Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*. Wiesbaden.
- MARX, K. und F. ENGELS 1983: *Deutsche Ideologie* (Marx Engels Werke, Bd. 3). Berlin.
- MIDDLETON, J. und D. TAIT 1958: *Tribes without Ruler*. London.
- MINKER, G. 1986: *Burji- Konso-Gidole-Dullay. Materialien zu Demographie, Landwirtschaft und Siedlungsstruktur eines südäthiopischen Kulturareals*. Bremen.
- MOORE, Sally F. 2000 [1978]: *Law as Process*. Hamburg.
- MUNZINGER, W. 1978 [1864]: *Ostafrikanische Studien*. Mit neuer Einleitung von Martin Channock. Hamburg [Schaffhausen].
- NICOLAS, A. 2011: *From Process to Procedure: (Äthiopistische Forschungen 75)*. Wiesbaden.

- OLMSTEAD, J. und R. HALPERIN 1976: To Catch a Feastgiver: Redistribution among the Dorze of Ethiopia: *Africa* 46: 146-164.
- RATSCH, U. 1996: Vom guten und bösen Menschen. In: DIEFENBACHER, *Anarchismus*, S. 52-66.
- RIEHL, V. 1993: *Natur und Gemeinschaft*. Frankfurt am Main et al.
- ROBINSON, A. und S. TORMEY 2012: Beyond the State. *Critique of Anthropology* 32: 143-157.
- ROSEN, F. 1907: *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*. Leipzig.
- SAHLINS, M. 2013 *What kinship is – and what not*. Chicago and London
- SALOMON GEBRE 1992. Conflict resolution in traditional Amhara society. *Sociology, Ethnology Bulletin*, Addis Ababa Vol 1,2 55-60.
- SCOTT, J.C. 2009 *The art of not being governed*. New Haven a. London.
- SIGRIST, C. 1978: Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der *social anthropology*. In: F. KRAMER und C. SIGRIST, *Gesellschaften ohne Staat*. Bd. 1. Frankfurt am Main, S. 28-44.
- STRAUBE, H. 1957: Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung der Dorze als alte Gesellschaftsordnung der Omoto-Völker Südäthiopiens. *Paideuma* 6: 342-353.
— 1963: *Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens*, Stuttgart. Straube 1957
- TAYLOR, C. 1993: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.
- TROTHA T. VON *Jenseits des Staates: Neue Formen politischer Herrschaft*. In: J. AKUDE et al. *Politische Herrschaft jenseits des Staates*, S. 25-50.
- TURNER, B. 2005: *Asyl und Konflikt von der Antike bis heute*. Berlin.
- WATSON, E. E. 1997 *Ritual Leaders and Agricultural Resources in Southwestern Ethiopia: 'Poqallas', Land and Labour in Konso*. In: Fukui, K. et al. (eds.), *Ethiopia in Broader Perspective*, Vol. II: 652-669. Kyoto
- WATSON, E. E. 2009: *Living Terraces in Ethiopia. Konso Landscape and Development*. Woodbridge und New York.
- WESEL, U. 2006 *Geschichte des Rechts*. München