

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1995, HEFT 2

WOLFGANG FIKENTSCHER

Zur Anthropologie der Körperschaft
– Polis, Genossenschaft, Tewa Pueblo –
(ein Feldforschungsbericht)

Vorgetragen am 4. November 1994

MÜNCHEN 1995
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Wolfgang Fikentscher, Prof. Dr. jur., Dr. jur. h. c. (Zürich) LL.M. (Michigan), ausw. wiss. Mitglied, Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Patent-, Urheber- und Wettbewerbsrecht, München. Fellow, Netherlands Institute for Advanced Study in the Social Sciences, Wassenaar (NIAS) 1970/72; Santa Fe Institute, Santa Fe NM (1991/92 und 1995/96); und Gruter Institute for Law and Behavioral Research, Portola Valley CA (seit 1992).

Robert D. Cooter, University of California School of Law at Berkeley CA, und Wolfgang Fikentscher erhielten für die rechtsethnographischen Studien, die dem hier abgedruckten Vortrag zugrunde liegen, den Max-Planck-Forschungspreis 1994. Die Feldforschung wird fortgesetzt.

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1579 4

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1995
Satz und Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
Printed in Germany

Einleitung

Ausdrücke wie „Zusammenhang“, „Zusammenarbeit“, „teamwork“, „Organisation“, „Organ“, „Republik“, „Korporation“, „juristische Person“, „Staat“, „Verband“ u. ä. werden oft kulturell unreflektiert und damit im Ergebnis irreführend verwendet. Ein paar Beispiele, in Frageform gekleidet, lassen dies erkennen:

Kann sich ein islamisches Land, in dem die shari'a als das traditionelle Recht gilt, wie etwa der Iran und der Sudan, zu Recht als „Republik“ bezeichnen? Damit zusammenhängend: Ist die Moscheegemeinde, die *umma*, eine Gemeinde, die aus Mitgliedern besteht?

Läßt sich die Arbeit am Fließband als „Zusammenarbeit“ bezeichnen? Wie lassen sich im allgemeinen die Arbeitsteilung und ihre Formen mit dem Begriff „Zusammenarbeit“ verbinden?

Im November 1989, als die Mauer fiel, sagte Willy Brandt: „Jetzt wächst zusammen, was zusammen gehört“. Was besagt in diesem Kontext das Wort „zusammen“?

Die Jelzin-Verfassung sieht für Rußland eine Präsidialdemokratie vor. Im Dezember 1993 wurde sie beschlossen. Zugleich verlautete, es gebe von nun an so etwas wie eine „Präsidentenpartei“. Kann man zugleich Präsident und Parteiführer in einer Demokratie sein? Wer Parteiführer ist, vertritt nicht die Körperschaft. Sie vertritt der Präsident. Wie verhalten sich also in der russischen Verfassung die Teile und das Ganze? Läßt sich der alte russische Gedanke der *Samoderžavie*, der Selbstherrschaft, die das irdische Spiegelbild der christlichen Pantokratie ist, in einer Demokratie unterbringen?

Friedrich Schiller läßt im „Wilhelm Tell“ die Sprecher des Rütli-Schwures sagen: „Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern, in keiner Noth uns trennen und Gefahr...“.¹ Was war es eigentlich, das die Kantone gegen Habsburgs Herrschaft *zusammenband*? Und ist das Bild von den „Brüdern“ zutreffend? Ist nicht die Körperschaft gerade als „anti-familiärer“ Zusammenschluß zu begreifen?

¹ 2. Aufzug, 2. Szene (a. E.).

In Somalia vertritt der Clan-Chef Aidid seinen Clan. Vertritt er auch Somalia, oder einen Teil von Somalia? Oder gilt in Somalia auch die von dem englischen Anthropologen E. E. Evans-Pritchard für den oberen Nil festgestellte und beschriebene „segmentäre Gesellschaft“, in der sich die Einheiten nicht zu einem Ganzen zusammenfügen lassen?² Dann wäre der UNO-Einsatz in Somalia von Anfang an anthropologisch falsch (nämlich ethnozentrisch „westlich“) konzipiert gewesen. Was ist überhaupt, anthropologisch gesehen, d. h. im Kulturvergleich, ein kognitiv erfaßter „Zusammenhang“?

Lassen Sie mich Ihnen heute eine andere Geschichte über das Ganze und seine Teile vortragen. Sie betrifft die gesellschaftliche und politische Struktur von sechs nördlichen indianischen Pueblos im Staat New Mexiko, U.S.A. Es handelt sich um die Pueblos, die linguistisch zur Gruppe der Tewa gehören. Die sechs heute noch existierenden Tewa-Pueblos sind: San Juan, Santa Clara, Pojoaque, Nambe, San Ildefonso und Tesuque.³ Der größte von ihnen ist San Juan Pueblo mit etwa 1000 Einwohnern.⁴ Die beiden kleinsten mögen Nambe und Pojoaque mit je etwa 400 Einwohnern sein. Diese Gesellschaften haben eine politische Struktur, einen Sinn für das Ganze des jeweiligen Pueblo entwickelt, der von anderen Ethnien weltweit soweit ersichtlich nicht berichtet wird. Es handelt sich um die Verwendung von *Moieties* für politische Zwecke zur Bildung einer sozietären Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile.⁵

² Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*. Oxford, 1940; zu Evans-Pritchard, z. B. Geertz, Clifford, *Die künstlichen Wilden, Der Anthropologe als Schriftsteller*, München/Wien 1988, 53 ff. (amerik. Original: *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, Stanford 1988). Näher zur segmentären Gesellschaft z. B. Fikentscher, W., *Modes of Thought – A Study in the Anthropology of Law and Religion* –, Tübingen 1995, 214 ff.

³ Hano-Tewa, eine seit dem 17. Jahrhundert westlich bei den Hopi siedelnde Tewa-Gruppe, die sich sprachlich noch heute mit den Eastern Tewa verständigen kann, verfügt ebensowenig wie die Hopi selbst über *Moieties*, Dozier, Edward P., *Making Inferences from the Present to the Past*, in: Longacre, William A., *Reconstructing Prehistoric Pueblos Societies*, Albuquerque 1970 (third printing 1977): University of New Mexico Press, 202–213, 204. Hano-Tewa bleibt im folgenden außer Betracht.

⁴ Ortiz, Alfons, *The Tewa World. Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago & London 1969: University of Chicago Press, 3.

⁵ Auch in den Keresan sprechenden Pueblos (Zia, Cochiti, San Felipe, Santa Ana, Santo Domingo) gibt es *moieties* oder Ansätze dazu, deren – mitunter auch

Moieties sind Halbstämme, die der Ethnologie als Begriffe seit langem bekannt sind.⁶ Während sie aber anderwärts vor allem für

– politische Bedeutung hier keineswegs ausgeschlossen werden soll. Dazu insbesondere *Fox, Robin*, The Keresan Bridge. A Problem in Pueblo Ethnology, London & New York 1967: Athlone, Humanities Press; *ders.*, Some Unsolved Problems of Pueblos Social Organization, in: *Ortiz, A.* (Hrsg.), New Perspectives on the Pueblos. A School of American Research Book. Albuquerque 1972: University of New Mexico Press, 71–86. *Fred Eggan* resümiert: „With regard to Pueblo social organization, the situation is more complicated, and the social institutions cut across the linguistic divisions. The Western Pueblos – Hopi, Tewa Village, Zuni, Acoma, and Laguna – conform to a general pattern based upon matrilineal exogamous clans, matrilineal households, and a Crow or matrilineal lineage type of kinship system. The Eastern Pueblos of the Rio Grande region, particularly the Tewa villages, have essentially patrilineal but nonexogamous dual divisions, or moieties, associated with summer and winter, a bilateral extended family structure, and a kinship system of Eskimo type that emphasizes seniority and reciprocal relations. The Keresans of the Rio Grande – Zia, Santa Ana, San Felipe, Santo Domingo and Cochiti – have matrilineal exogamous clans and a variant Crow type kinship system, along with a dual ceremonial division based on two large kivas for dancing and other purposes. The membership of the dual divisions is essentially patrilineal, with wives joining their husbands' kivas if they belong to the opposite side. The Tanoans of the Rio Grande, other than the Tewa and the Hopi-Tewa, show still other patterns. The Southern Tiwa – Isleta and Sandia – are divided into „Corn“ groups for which recruitment is matrilineal. These are associated with colors and directions but are not exogamous. There is also a dual organization associated with summer and winter and with the kiva system, children being assigned alternately if the parents belong to different sides. The Northern Tiwa – Taos and Picuris – have a dual organization based on northside and southside divisions, with three kivas on each side. There are no clan groups, so far as is known, and the kinship system is similar to that of the Tewa. The Towa-speaking Pueblo of Jemez, on the other hand, has a social structure that partly approximates the Western Pueblos, with matrilineal exogamous clans, plus two kivas with generally patrilineal affiliation, and a ceremonial dual division expressed in terms of the Clown societies. The kinship system is incompletely recorded but appears to have eastern and western elements, with some terms being used in both lineage fashion and bilaterally. Pecos, the easternmost Towa Pueblo, was abandoned in 1838; the survivors settled in Jemez, for the most part, but few details of their social institutions have survived“, in: *Eggan, F.*, Introduction, *Sturtevant, William C.*, General editor, Handbook of North American Indians, vol. 9, Southwest, *Ortiz, Alfonso*, volume editor, Washington 1979: Smithsonian Institution, Washington 224–235, 227. Zu den elementaren Verwandtschaftsstrukturen (Eskimo-, Hawaii-, Irokesen-, Crow- und Omaha-Systeme) siehe z. B. *Bischof, Norbert*, Das Rätsel Ödipus, München/Zürich 1985, 54ff. Zur geographischen Lage s. Abb. 1.

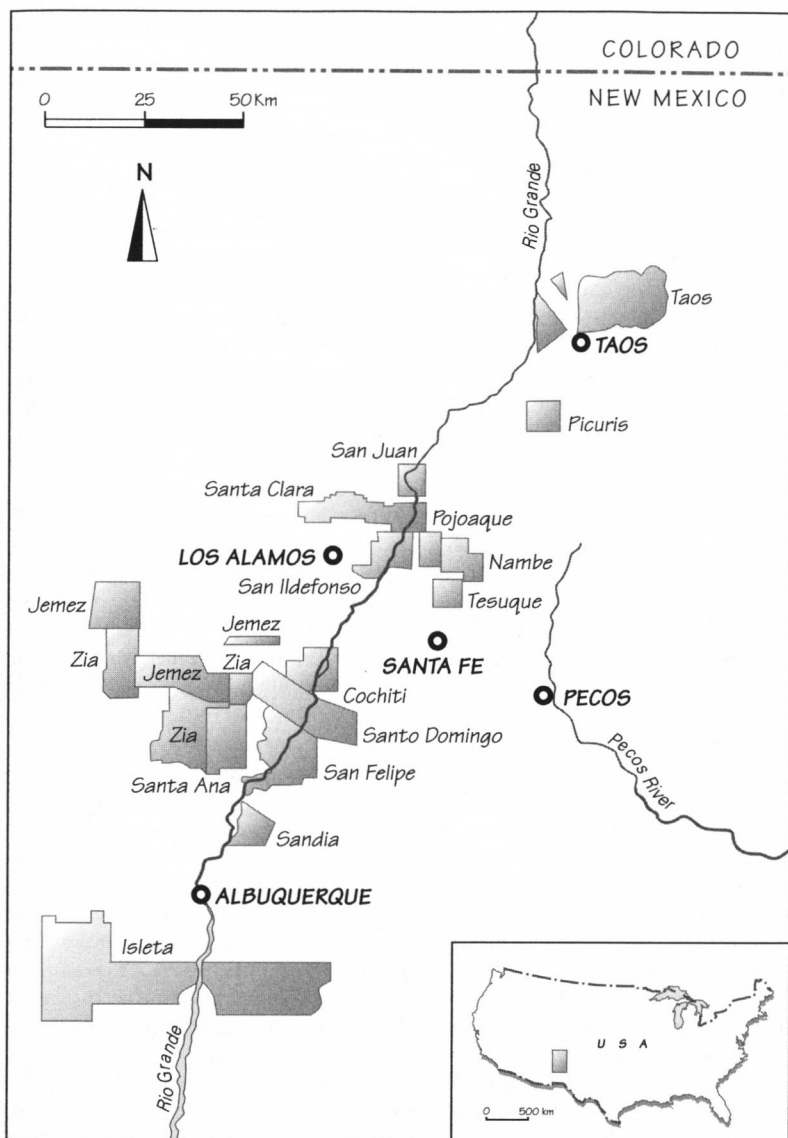


Abb. 1: Die 16 Rio Grande-Pueblos

Familienbindungen und -strukturen von Bedeutung sind, haben sie bei den Tewa nicht familiäre, sondern *politische* Relevanz.⁷ Nach Auffassung der Tewa besteht ein Pueblo politisch aus den beiden Moieties.

Darüber möchte ich aufgrund eigener Studien zwischen 1987 und 1992 in den Pueblos berichten und eine neue Theorie zur Anthropologie der Körperschaft, und damit zur juristischen Person, aufstellen.

⁶ Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2. Auflage Paris/La Haye 1967: Mouton, 80ff. (1. Aufl. 1947; Neudruck der 2. Aufl. 1968); Kottak, Conrad Ph., *Cultural Anthropology*, 4. Aufl. New York 1987: Random House, 175–177; Lowie, R. H., *Social Organization*, New York: Rinehart, 1948: 547: „A moiety is one of two intermarrying exogamous tribal halves, either undivided or comprising lesser clans, sometime the term is applied to the clearly defined half of a tribe irrespective of marriage regulations“; ders., *Social Organization*. London 1948, 240; Kroeber, A. L., *Anthropology*. New York 1948, 396. Der Ausdruck leitet sich ab von franz. *moitié*, Hälfte.

⁷ Ortiz, Alfonso, *Dual Organization as an Operational Concept in the Pueblo Southwest*, 4 *Ethnology* 389–396 (1965); ders., oben Anm. 4; Ortiz bevorzugt den allgemeineren Ausdruck „dual organization“.

I. Das Beispiel von San Ildefonso Pueblo

Einer der wichtigsten Autoren über die Pueblos ist Alfonso Ortiz. Er selbst entstammt San Juan Pueblo. Alfonso Ortiz studierte Anthropologie. Er veröffentlichte 1969 eine vielbeachtete Dissertation: „The Tewa-World. Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo's Society“. Fred Eggan schreibt über Alfonso Ortiz im Vorwort, er sei ein neuer Typ des Sozialanthropologen, einer, der aus der Gemeinschaft komme, die er studiere und deute. Das Buch biete, zum ersten Mal, einen Blick auf das Tewa-Leben von innen gesehen.⁸ Die Wahl von San Juan als Grundlage für diese Doktorarbeit sei leicht zu begründen. Ortiz erwähne, daß San Juan der größte und isolierteste der Tewa-Pueblos sei, und ebenso auch einer der am wenigsten bekannten. Frühere Studien durch eine Reihe von Forschern hätten gezeigt, daß die Tewa-Dörfer sich entscheidend von den besser bekannten westlichen Pueblos unterschieden, besonders im Hinblick auf ihre Sozialstruktur. So sei das grundlegende Kennzeichen der sozialen Organisation der Tewa eine Einteilung in „Sommervolk“ und „Wintervolk“ und darüber hinaus eine Tendenz, verschiedene Aspekte der Tewa-Kultur in dies duale Muster einzufügen. Aber bisher seien die Einzelheiten nur undeutlich und die verfügbaren Daten oft widersprüchlich gewesen. Hier nun lege Ortiz einen klassischen Bericht über die Weltanschauung der Tewa und die Rolle der dualen Organisation in einer funktionierenden Gesellschaft vor.

Fred Eggan's Einführung zu der Darstellung der „Tewa-Welt“ durch Alfonso Ortiz ist betont zurückhaltend, sachlich und untertreibend formuliert. Das Buch selbst ist eine unschätzbare Einführung in das Denken der Pueblo-Indianer im allgemeinen und das der Tewa-Pueblos im besonderen. Beachtenswert ist besonders, daß Ortiz die meisten früheren Berichte über die Sozialstruktur der Tewa korrigiert.

⁸ Ortiz, oben Anm. 4, xiff.

Zum heutigen Thema, den Tewa-Moieties, bringt Ortiz das folgende historische Beispiel.⁹ Ich gebe es in meiner Übersetzung wieder:

„Die Dynamik und Flexibilität der dualen Organisation bei den Tewa läßt sich am besten illustrieren anhand von Ereignissen, die kurz nach der Jahrhundertwende im kleinen Tewa-Pueblo von San Ildefonso stattfanden. San Ildefonso liegt etwa 15 Meilen südlich von San Juan. Ein summarischer Bericht über diese Ereignisse findet sich bei Whitman (1940).¹⁰ Ich ergänze seine Angaben durch meine eigene Feldarbeit. Zu jener Zeit hatte eine Fülle von Unglücksfällen den Pueblo durch eine Reihe von Jahren hin getroffen. Die ohnehin schon kleine Wintermoiety war auf zwei Familien zusammengeschrumpft. Darum fand sich die Bevölkerung des Pueblo mit der unausweichlichen Tatsache konfrontiert, daß man nicht länger auf der Grundlage der traditionellen Winter- und Sommermoieties weiterverfahren konnte. Infolgedessen *teilte sich* (Hervorhebung W. F.) die Sommermoiety in eine nördliche und eine südliche Abteilung, und zwar auf der Grundlage der vorhandenen Wohnhäuser, wobei die Nordseite die beiden Winterfamilien absorbierte. Auf dieser Grundlage versuchte man, die duale Organisation zu rekonstituieren, so, wie sie in der Vergangenheit bestanden hatte. Einige andere Umstände, eingeschlossen ein gewisser Antagonismus zwischen Mitgliedern der beiden Gruppen, spielten bei dieser Teilung eine Rolle, aber die Lehre, die ich von dieser kurzen Schilderung ableiten möchte, ist die, daß das Volk von San Ildefonso die duale Organisation als den einzigen Weg betrachtete, den man zur Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen sinnvoll beschreiten, und als den einzigen Weg, auf den man Ordnung in die tägliche Welt bringen konnte“.¹¹ Ortiz fährt fort:

⁹ Ortiz, oben Anm. 4, 135.

¹⁰ Gemeint ist: Whitman, William, *The San Ildefonso of New Mexico*, in: R. Linton (ed.), *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York 1940, 390–460.

¹¹ Allgemeine Charakteristik der moieties bei den Tewa in den Worten von Ortiz (1965, oben Anm. 7, auf S. 390): „A child is usually initiated into his father's moiety by a three-stage process described below, but he may join other moiety later in life if he wishes. This shift in membership is rarely made, but it is regarded as permissible. Ordinarily, a bride also transfers to her husband's moiety after marriage, but she will not do so if she belongs to her moiety's ceremo-

„Noch heute sind die Bewohner von San Ildefonso mit dem Versuch beschäftigt, den vielen Problemen gerecht zu werden, die sich durch diese Neuordnung der Bevölkerungsstruktur stellten. Man mag dabei nicht immer erfolgreich sein, was auch durch andere heute von außen hinzutretende Einflüsse veranlaßt ist. Aber man kann nicht sagen, Fehlschläge seien eingetreten, weil man es nicht versucht habe, die Probleme (*scil.* Neueinteilung der Moieties) zu lösen. Ich kann infolgedessen nicht die Auffassung teilen, es handele sich bei der dualen Organisation um eine gedankliche Ausflucht (im Original: logical supertuge, W. F.), die dem Anthropologen durch die Tewa aufgedrängt wurde, und daß sich hinter der dualen Organisation eine noch grundlegendere Dreierstruktur verberge“.

In dieser seiner Arbeit von 1969, ebenso wie in anderen Veröffentlichungen, hat Ortiz das Wesen der dualen Organisation anhand der Tewa-Moieties weiter aufgeschlüsselt. Ich zitiere dazu einen weiteren Satz aus der Doktorarbeit¹² (162): „Unter den Tewa, wo die Moieties von alles überragender (paramount) Bedeutung sind, muß man dies (die Rede ist von der Zahl der Pueblo-Beamten) erweiternd dahin

nial society. Her moiety-specific ritual duties take precedence over all other considerations. The existence of moieties among the Tewa despite the lack of uniform marriage and descent rules, is one justification for our adoption of the more flexible term.

The moieties today have a number of names, with the first pair being most commonly used:

Winter People	Summer People
Ice Strong People	Summer Strong People
East Side People	West Side People
Ice People	Sun People
Turquoise People	Squash People

There are other symbolic associations, some derived from the above names:

Winter	Summer
maleness	femaleness
strength	weakness
hunting	agriculture
food: meat	food: wild and cultivated plants
mountains, shrines, and	mountains, shrines and lakes
lakes of the north and east	of the south and west
colors: red and white	colors: yellow and black

These are just a few of the more prominent examples of symbolic antitheses“.

¹² Ortiz, oben Anm. 4, 162.

verstehen, daß jede der beiden Moieties in gleicher Weise repräsentiert sein muß“.

An anderer Stelle spricht Ortiz von verschiedenen Bevölkerungsgruppen innerhalb der Pueblos, wir würden vielleicht sagen, von den Pueblo-„Ständen“. ¹³ Ortiz nennt sie „categories“. Er sagt von ihnen: „Der rote Faden in meinem Buch besteht darin, daß alle sechs Kategorien der Bevölkerung zusammen die Winter- und die Sommermoieties bilden, während die Wesen der drei geistlichen Kategorien jeweils drei symbolische Antithesen innerhalb der Moieties darstellen. Obwohl man begrifflich die sechs Kategorien voneinander unterscheiden muß, organisiert sich das Denken der Tewa in erster Linie anhand der Einteilung in Moieties, und immer wenn Wesen der geistlichen Kategorien im Ritual personifiziert werden, stehen sie für die eine oder die andere Moiety ein. Ich kann daher in aller Einfachheit feststellen, daß zum Verständnis des Verhaltens (der Tewa) vor allem die Moieties erforderlich sind, und nicht in erster Linie die Kategorien (Stände)“.

Wenn wir Ortiz und anderen darin folgen müssen, daß die Tewa-Pueblos in erster Linie in Halbstämme, Moieties, geordnet sind, und sich aus dem Zusammenarbeiten und Leben der Moieties die Einheit des Pueblo ergibt, so muß sich dies in der praktischen Verwaltung der Stämme niederschlagen. Tatsache ist, daß jede Moiety ihren Häuptling hat, von Ortiz und in der übrigen Literatur meist als „chief“, anderwärts auch als „cacique“, „tapop“ oder „chief penitent“ bezeichnet. Wie diese Personen ihr Moiety-Häuptlingsamt erwerben, kann hier nicht näher interessieren. Wichtig ist, daß sich die beiden Moiety-Häuptlinge in der ihnen obliegenden Verwaltung des Stammes etwa halbjährlich ablösen: Im Winter regiert die Winter-Moiety, vertreten durch ihren Häuptling, im Sommer die Sommer-Moiety, vertreten durch den ihren. Jede Moiety ist ungefähr ein halbes Jahr lang für die politischen Geschicke des Pueblo verantwortlich. Es bestehen allerdings noch andere „Beamte“ aus der vorspanischen sowie aus der Zeit der spanischen und der jetzigen amerikanischen Herrschaft. ¹⁴

¹³ Ortiz, oben Anm. 4, 9f. (meine Übersetzung).

¹⁴ Einzelheiten bei Ortiz, oben Anm. 4, 29ff., 61ff., 79ff. Einige Hinweise sind unter V. gegeben.

Auffällig ist, wie der Gedanke des Halbstammes der *Moiety* für die politische Einheit des Pueblo nutzbar gemacht wird. Das Beispiel von San Ildefonso zeigt, daß sich die Tewa ein funktionierendes Gemeinwesen nur dann vorstellen können, wenn es aus *zwei Moieties* besteht. Vergleicht man dies Phänomen etwa mit der von Evans-Pritchard beschriebenen segmentären Gesellschaft einerseits, oder mit der westlich demokratischen Gesellschaft andererseits, so ergeben sich Kontraste und Gemeinsamkeiten. Ihnen soll unsere Aufmerksamkeit gelten.

II. Feldarbeit bei den Pueblos

Anläßlich einer Reise durch den nordamerikanischen Südwesten stellte ich im Januar 1987 die ersten Kontakte zu den Pueblos her. Es ergaben sich einführende Gespräche in den Pueblos San Juan und Santo Domingo. Im Rahmen eines Forschungsprojekts der Volkswagenstiftung unternahmen mein Kollege Robert D. Cooter, Berkeley, und ich vom Juli bis zum September 1990 eine größere Feldforschungsreise durch den Südwesten. Wir besuchten Stammesgerichte und Justizbeamte in den Reservaten White Mountain Apache, San Carlos Apache, Pascua Yaqui, Tohono O'odham San Xavier District, Hopi, Navaho und in den Pueblos von Acoma und Zuni. Allein setzte ich die Reise dann noch zum Laguna Pueblo und wieder nach Santo Domingo und San Juan fort.

Aufgabe war, soviel wie möglich von den unaufgeschriebenen Zivilrechten jener Reservationen und Pueblos von den Richtern und den Gerichtsbeamten zu erfahren und zu veröffentlichen. Mit Ausnahme der Navajo publizieren Indianer-Reservationen und Pueblos ihre Entscheidungen nicht. Gelegentlich finden sich stammeseigene Kodizes, die zu ermitteln wir ebenfalls versuchten.

Von Dezember 1991 bis März 1992 ging ich noch einmal nach Arizona und New Mexico, vor allem um das Zivilrecht weiterer Pueblos zu erfassen. Dies gelang im Hinblick auf die Pueblos Taos, Picuris, San Juan, Santa Clara, San Ildefonso, Tesuque, Jemez, Zia, Santa Ana, Isleta und wiederum Acoma und Zuni.

Das Zivilrecht dieser genannten Reservationen und Pueblos wurde von Robert Cooter und mir inzwischen veröffentlicht.¹⁵ Die Bedeutung des Zugangs zu diesen Zivilrechten besteht darin, daß zumindest der Staat New Mexico dazu übergeht, im Verhältnis zu den

¹⁵ Cooter, Robert. D. und Fikentscher, Wolfgang, *Is There Indian Common Law? – The Role of Custom in American Indian Tribal Courts*, John M. Olin Working Paper Series, Olin Working Paper No. 92 – 3, Law School, University of California 1992.

zahlreichen Reservationen und Pueblos Regeln des interlokalen Privatrechts als Kollisionsrecht anzuwenden.¹⁶ Dies kann dazu führen, daß zur Lösung eines gerichtlichen Streitfalles z. B. das Kaufrecht eines Pueblo oder das Familienrecht eines Stammes zur Anwendung gelangt. Zu diesem Zweck muß man das lokale materielle Recht und das lokale Verfahrensrecht (z. B. das Beweisrecht) kennen. Daher rechtfertigen sich ihre Ermittlung und Veröffentlichung.

Bei der Vorbereitung auf die Besuche in den Pueblos las ich u. a. das erwähnte Werk von Alfonso Ortiz „The Tewa World“. Die Bedeutung der Moieties für die Sozialstruktur der Tewa ging aus dem Buch klar hervor. Weitere Moiety-Studien schlossen sich an. Bei meinen über 90 Interviews, davon etwa 30 in den Pueblos, habe ich jedoch nie direkt nach der Bedeutung der Moieties gefragt. Außerhalb der Pueblos spielen im nordamerikanischen Südwesten die Moieties keine herausragende Rolle. In den westlichen Pueblos, zum Beispiel bei den Hopi, tritt ihre Bedeutung ganz zurück.¹⁷ Wichtig sind sie vor allem für die östlichen Pueblos am Rio Grande, also in geographischer Nord-Süd-Richtung für die Pueblos zwischen Taos und Isleta. Die wichtigste politische Bedeutung haben die Moieties nach der Literatur und nach meinen Intervieweindrücken in den nordöstlichen Pueblos, also bei den Tewa und nördlichen Tiwa. Dort zählen Fragen der Stammesorganisation zu den religiösen Themen. Diese hat der Interviewer tunlichst zu vermeiden. Dadurch ist die Erforschung dessen, was man das öffentliche Recht der Pueblos nennen könnte, stark erschwert. Man hatte mich ohnehin gewarnt, daß man in den Pueblos kaum Antworten auf Fragen erhalten würde. Aus diesem Grunde beschränkte ich mich bewußt auf das Zivilrecht, also das Recht der Familien, Erbfolge, Verträge, unerlaubte Handlungen und dergl. Ich bat sogar meine Gesprächspartner in den Pueblos, mich darauf aufmerksam zu machen, wenn eine meiner Fragen in die Nähe religiöser Themen geraten sollte. Dann möchte man bitte eine Antwort verweigern. Dies trug zur Ermöglichung der Gespräche bei.

¹⁶ Zum Begriff des interlokalen Privatrechts siehe z. B. Murad, *Ferid*, Internationales Privatrecht, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1986, Rn. 2–35 bis 2–41.

¹⁷ Eggan, *Fred*, siehe Anm. 5 oben.

Gleichwohl kamen meine Gesprächspartner, vor allem im Zusammenhang mit den Clans,¹⁸ nicht selten auf die duale Organisation der Pueblos zu sprechen. Auch dann noch enthielt ich mich jeder Frage. Außerdem wußte ich aus der Literatur über die duale Organisation mehr, als ich vermutlich in Interviews über das Zivilrechtswesen hätte erfahren können. An keiner Stelle widersprachen die Gesprächsinhalte, soweit sie die duale Organisation und insb. die *Moiety*s betrafen, dem, was ich im Schrifttum gelesen hatte. Vielmehr ergaben sich anschauliche Bestätigungen. Ich gehe daher mit gutem Gewissen von den Mitteilungen im Schrifttum aus und ergänze sie durch Selbstgehörtes.

Im Wintersemester 1995/96 hoffe ich, sechs noch nicht erfaßte Pueblos aufzusuchen und ihr Zivilrecht nachtragen zu können: Nambe, Pojoaque, Cochiti, San Felipe, Santo Domingo und Sandia. Auch dann werde ich mich an die Gebotsregel halten, nach Stammesorganisationen nicht zu fragen. Es würde dies zu „unzulässigem Wissen“ führen. Unzulässiges Wissen ist unerwünscht und war im vorigen Jahrhundert strafbar.¹⁹ Zum Pueblo-Recht gehört, daß man Interna

¹⁸ Die meine Gesprächspartner auch für Santa Clara und San Ildefonso erwähnten, obwohl sie dort nach manchen Angaben im Schrifttum nicht existieren sollen. Einzelheiten zur Situation der Clans in den Tewa-Pueblos bei *Parsons, Elsie Clew*, Tewa Kin, Clan and Moiety, 26 *American Anthropologist* 333–349 (1924); *Harrington, J. P.*, The Ethnography of the Tewa Indians, 29th Ann. Rep. Bur. Am. Ethn., 61 (1907–1908); *id.*, 14 *American Anthropologist* 472–498 (1912).

¹⁹ *Hoebel, E. Adamson*, The Character of Keresan Pueblo Law, 112 *Proceedings of the American Philosophical Society* No. 3, 127–130 (1968), 128: „Social roles in Pueblo culture are rigidly linked to specified statuses. For a person to initiate any behavior that is not properly an expression of the statuses he holds is exceedingly dangerous; it upsets the balance of the universe“. Hence: „Both men and women fear the possession of unauthorized knowledge. To say of a person, ‘He knows something’, means that he knows something which he has no right to know; he is a witch and the penalty for witchcraft is death!“ *Hoebel's* (mit Karl Llewellyn durchgeführte) Feldforschungen bei den Keresan fanden 1944–1950 statt. Schon damals dürften seine Feststellungen auf einem Blick zurück in frühere Zeiten beruhen. Gleichwohl ist die Vermeidung „unzulässigen Wissens“ noch heute in den Pueblos strikt zu beachten. Zu den Arbeiten von Hoebel und Llewellyn bei den Pueblos s. *Fikentscher, Wolfgang*, Die Erforschung des lebenden Rechts in einer multikulturellen Gesellschaft: Karl N. Llewellyns Cheyenne- und Pueblo-Studien, in: *Drobnig, Ulrich/Rehbinder, Manfred* (Hrsg.) *Rechtsrealismus*,

nicht preisgibt und Interna anderer nicht wissen will. Der Ethnograph hat diese Vorschriften zum unzulässigen Wissen soweit wie irgend möglich zu beachten. Da aber das Ziel der Forschung die Kenntnisse der Pueblo-Rechte zum Zweck ihrer Anwendbarkeit auch vor staatlichen Gerichten ist und somit im Interesse der Pueblo-Bewohner liegt, sind schwierige Abwägungen nicht zu vermeiden.²⁰

Wenn ich aufgrund solcher Abwägungen im folgenden zur Theorie der Tewa-Moieties etwas sagen möchte, geschieht dies ausschließlich unter Berufung auf vorliegendes und in Gesprächen bestätigtes Schrifttum. Was sich dort findet, gereicht zur Ehre der Tewa.

multikulturelle Gesellschaft und Handelsrecht, Berlin: Duncker & Humblot 1994, 45–70.

²⁰ Zum unzulässigen Wissen etwa *Suina, Joseph H.*, Pueblo Secrecy Result of Intrusions, *New Mexico Magazine*, Quincentennial Edition, 1992, 60–63; und *Hoebel, E. A.*, vorige Anm.; zur Notwendigkeit der Kenntnis derartiger Enklavenrechte *Weyrauch, W. O. / Bell, Maureen Anne*, Autonomous Law-Making: The Case of the „Gypsies“, 103 *Yale Law Journal* 323–399 (1993).

III. Die Bedeutung der Moieties in der anthropologischen Literatur

1. Im allgemeinen

Im allgemeinen findet sich der Begriff der Moiety in den Lehrbüchern der Anthropologie und Ethnologie im Kapitel über Ehe und Familie. So sagt Kottak, eine Gemeinschaft, in der nur zwei Abstammungsgruppen vorhanden seien, verfüge über eine Moiety-Organisation.²¹ Dies sei so, weil die Gemeinschaft in Abstammungsregeln geteilt sei, so daß jeder einzelne zu der einen oder zu der anderen Hälfte gehöre. Einige Gesellschaften verfügten über patrilineale, andere über matrilineale Moieties. So seien Kreuzvettern und Kreuzbasen stets Mitglieder der entgegengesetzten Moiety, und Parallelvettern und Parallelbasen immer Mitglieder der eigenen (ego's) Moiety. Kottak fährt fort:

„With patrilineal descent, people take their father's descent-group affiliation, whereas in the matrilineal society, they have their mother's. You can see from these diagrams that your mother's sister's children (MZC) and father's brother's children (FBC) belong to your group. Your cross cousins – that is, your father's sister's children (FZC) and your mother's brother's children (MBC) belong to the other moiety. Parallel cousins therefore belong to the same generation and the same descent group, and they are considered to be like brothers and sisters. They are called by the same kin terms as brother and sister. Defined as close relatives, parallel cousins are tabooed as sex or marriage partners. They are included within the incest taboo, but cross cousins are not. In societies with unilineal moieties, cross cousins belong to the opposite group and are not considered to be relatives. In fact, in many unilineal societies people are expected to marry either their cross cousins or someone from the same descent-

²¹ Kottak, *Conrad Ph.*, Cultural Anthropology, 4th ed. New York 1987: Random House, 175.

group as their cross cousins. An unilineal rule ensures that the cross cousin's descent-group is never ego's own. With moiety exogamy, spouses must belong to different moieties . . .“

Ähnlich schreibt Murdock, die Sozialorganisation der Aranda, eines zentralaustralischen Stammes, bestehe in erster Linie in einer Haupteinteilung des Stammes in zwei Hälften oder „Moieties“. Dies seien keine örtlichen Einteilungen, denn jede Gruppe von auch nur mäßiger Größe verfüge über Mitglieder beider. Jede Moiety sei unterteilt in zwei „Sektionen“, die ebenfalls nicht von örtlichem Charakter seien. Im Hinblick auf die Moiety und auf die Sektion bestehe Exogamie, d. h. ein Mann könne nicht eine Frau seiner eigenen Moiety heiraten und folglich auch nicht aus seiner eigenen Sektion. Er muß eine Frau aus der anderen Moiety gewinnen – in der Tat aus einer besonderen Sektion jener Moiety. Abstammung innerhalb der Moiety sei patrilineal, d. h. ein Kind gehöre zur Moiety seines Vaters, nicht seiner Mutter. Seltsamerweise gehöre ein Kind jedoch nicht zu seines Vaters Sektion, sondern zur anderen Sektion innerhalb der gleichen Moiety. Mit anderen Worten, die Abstammung sei nur indirekt patrilineal.²²

Moieties finden sich in vielen Stammesgesellschaften Australiens, Polynesiens und der beiden Amerikas. Sie sind ethnologisch bisher ganz vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Exogamie und Endogamie betrachtet worden. Man glaubte daher, sie dienten vor allem der Ausprägung des Inzestverbots und trügen auf diese Weise zur Ordnung und zur Wohlfahrt des Stammes bei.²³

2. Robin Fox

Robin Fox widmet in seinem Buch „The Keresan Bridge – A Problem in Pueblo Ethnology“ (1967) den Sozialstrukturen der ke-

²² Murdock, George P., *Our Primitive Contemporaries*, New York 1934, 27f. Siehe auch Pospíšil, Leopold, *Recht contra Moral: Eine Lösung für das Problem des australischen Acht-Klassen-Heirats-Systems*, in: Fikentscher, W./Franke, H./Köhler O., (Hrsg.) *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Historische Anthropologie II, Freiburg i. B./München 1980: Alber, 235–263.

²³ Siehe auch die Angaben in Anm. 6.

resansprechenden Pueblos eine umfassende analytische Studie.²⁴ Auch er ist der Meinung, daß die südlich der Tewa wohnenden Keresan über Moieties verfügten, die einmal exogame Funktion hatten.²⁵ Seiner Ansicht nach ging diese exogame Funktion nach der großen Pueblo-Zeit verloren, möglicherweise weil reziproke Exogamie nicht mehr möglich war. Fox legt dar, wie die Bedeutung der Moieties innerhalb der Keresan-Pueblos von Westen nach Osten zunimmt.²⁶ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, darf gesagt werden, daß die Bedeutung des vor allem im östlichen Keresan-Gebiet wichtigen Moiety-Systems von Robin Fox vorwiegend im Familienzusammenhang gesehen wird.

3. Ortiz' Kritik an Fox und Fox' Antwort

In einer seiner frühesten Veröffentlichungen (1965) kritisiert Alfonso Ortiz, jedenfalls für die Tewa, die familienrechtliche Bedeutung der Moieties.²⁷ Er stützt sich dabei auf E. C. Parsons.²⁸ Zustimmend zitiert Ortiz aus Parsons, daß in Taos die Moiety nicht als Prinzip der Abstammung gelte, denn es gebe dort keine Sommer- und Wintermoieties, in die man wie bei den Tewa hineingeboren werde, sondern (für Taos) sei die Einteilung in Moieties lediglich ein Prinzip der Kiva-Organisation. Ortiz fügt hinzu, diese Behauptung treffe, was Taos anlange, zu, doch sei (auch) für Tewa festzuhalten, daß die Hauptbedeutung der Moieties woanders als in der Abstammung liege.²⁹ In vorsichtiger Kritik an den ihm vorausgehenden Autoritäten der Anthropologie kommt er insgesamt zu dem Ergebnis, die Tewa-Moieties hätten mit Heiratsregeln nichts zu tun.

Nachdem Robin Fox auf Ortiz' Abhandlung aufmerksam wurde, antwortete er in einem Aufsatz von 1972, die Kritik von Ortiz als

²⁴ Siehe oben Anm. 5.

²⁵ Fox, (1967), 190 (s. o. Anm. 5).

²⁶ Fox, (1967), 191ff. (s. o. Anm. 5).

²⁷ Siehe oben Anm. 7.

²⁸ Parsons, *Elsie Clews*, Taos Pueblos, General Series in Anthropology 2; 1936; 1–121. Vgl. auch *id.*, Pueblo Indian Religion, 2 volumes, Chicago 1939: University of Chicago Press.

²⁹ Siehe oben Anm. 4, dort 394.

eines Insiders überzeuge ihn.³⁰ Das Problem der Moieties als Bestandteil der sozialen Organisation der Pueblos sei wieder offen, jedenfalls was die Tewa, möglicherweise sogar auch was die Keresan anlange.³¹

Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung zeigt, daß zumindest bei den Tewa die Moieties nicht zur Gliederung des Stammes in exogame oder endogame Hälften dienen, sondern politische Bestandteile der Stammeseinheit sind. Von dieser nunmehr als gesichert geltenden Erkenntnis wird im folgenden ausgegangen.

³⁰ Siehe oben Anm. 5.

³¹ Fox, (1972), 71 ff. (siehe oben Anm. 5). Die Frage, ob die Moieties eine ältere: präkolumbianische – Einrichtung der Pueblo-Ordnung darstellen, kann nach heute vorliegenden archäologischen Funden eindeutig positiv beantwortet werden. Gwinn, Vivian R., An Inquiry into Prehistoric Social Organization in Chaco Canyon, in: Longacre, William A. (Hrsg.), *Reconstructing Prehistoric Pueblo Societies*, Albuquerque 1970 (3. Aufl. 1977); University of New Mexico Press, 59–83 (80 ff.) weist Einzelheiten dualer Struktur für die Bonito Towns nach; dies., *The Chacoan Prehistory of the San Juan Basin*, San Diego: Academic Press (für die Chaco-Kultur); übereinstimmend Dozier, Edward P., *Making Inferences from the Present to the Past*, in: Longacre (wie vor) 202–213, 207 ff., 209, 211 für alle Pueblos; siehe auch die anderen Beiträge in Longacre, z. B. von Hill, James N., und Aberle, David F.

IV. Familienmetapher und Übersummenprinzip als Leitbilder menschlicher Kooperation

1. Zur Bedeutung der Tewa-Moieties

Whitman, Ortiz, Parsons, Dozier, Lange und andere beschreiben, wie die Tewa-Moieties das duale Prinzip von Winter und Sommer, Ruhe und Blühen der Natur, Vergehen und Werden, Wintersonnenwende und Sommersonnenwende usw. widerspiegeln.³² Damit stimmt überein, daß der Einteilung in die beiden Halbstämme auch eine berufliche und berufspsychologische Bedeutung zugrunde liegt. Je östlicher und je nördlicher man im Gebiet der früher wesentlich zahlreicheren Pueblos kommt, desto mehr nimmt der Wald zu. Die zunehmende Erwärmung des Klimas im Südwesten der USA hat die Gegend um die heutigen Hopi-Städte in Arizona zur Steinwüste werden lassen. Reist man nach Osten, nimmt das Grün zu, die Prärie geht in lichten Wald über, und bevor man den Rio Grande, der hier in nord-südlicher Richtung fließt, erreicht, betritt man geschlossene Waldgebiete. Die Wanderungsbewegung der Bevölkerung, die den heutigen Pueblo-Indianern vorausgeht, kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Auch sie verlief, grob gesprochen, von Westen nach Osten.

Für die Jagd wichtige Tiere wichen allmählich nach Osten und Norden aus. Während früher ausschließlich gejagt wurde, kam im Siedlungsgebiet des Südwestens schon früh die Landwirtschaft hinzu.³³ In den trockeneren Gebieten der westlichen Pueblos, nament-

³² Siehe oben Anm. 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 28; Dozier, Edward P., *The Pueblo Indians of North America*, New York 1983: Waveland (1. Aufl. New York 1970: Holt, Rinehart und Winston); Lange, Charles H., *Cochiti, A New Mexico Pueblo, Past and Present*, Austin 1959: University of Texas Press.

³³ Gumerman, G. J., *A View from Black Mesa. The Changing Face of Archeology*. Tucson 1984: U. of Arizona Press; Kohler, Timothy A., *Field Houses, Villages, and the Tragedy of the Commons in the Early Northern Anasazi South-*

lich bei den Hopi, trat die Bedeutung der Jagd allmählich hinter die Bewirtschaftungsweise des Trockenlandbaus (Dry-Farming) zurück. Dagegen hielt sich das Nebeneinander von Jagd und Landwirtschaft bei den nordöstlichen Pueblos aus klimatischen Gründen am längsten. Gejagt wurde im Winter, gepflanzt und geerntet im Sommer. Die Moieties spiegeln daher zumindest auch die Dualität von Jägerleben und Landwirtschaft wider. Die Wintermoieties vertraten und vertreten noch heute das Element des Jagens, die Sommermoieties jenes der Ansässigkeit, Fruchtbarkeit und Bewirtschaftung des Landes.

Es darf daher erwartet werden, daß vieles, was im Zusammenhang mit dem Übergang vom Wildbeutertum zum seßhaften Bauernleben anthropologisch diskutiert wird, im Spannungsverhältnis der Tewa-Moieties untereinander hervortritt. Einzelheiten dazu sind noch zu wenig bekannt und könnten, soweit sie schon jetzt aus dem Material erschließbar sind, hier nicht näher betrachtet werden. Wichtig erscheint aber ein bisher wenig beachteter Aspekt im Gegensatz von Wildbeuter und Pflanzertum, nämlich der Glaube an Hexen und der Umgang mit ihnen. „Witchcraft“ muß sich bekanntlich nicht auf Frauen beziehen, sondern schließt übernatürliche Verdächtigungen gegen Männer ein. Setzt man den Glauben an Hexerei und die Verfolgung von Hexern und Hexen mit den drei Kulturstufen in Bezug, die sich, nach V. Gordon Childe,³⁴ grob in Wildbeutertum (keine Reproduktion von Ressourcen), Hirten- und Bauerntum (Reproduktion) und Städtertum (berufliche Arbeitsteilung Stadt – Land) trennen lassen, so zeigt sich, daß der Hexenglaube bei den Jägern gering, bei nomadisierenden Pastoralisten wesentlich stärker, bei seßhaften Bauern am stärksten und in der Stadtkultur wiederum schwächer ist.³⁵

Wenn es nun zutrifft, daß Jäger mit Hexerei wenig im Sinn haben, seßhafte Landwirte hingegen besonders stark zur Bekämpfung von

west, 57 *American Antiquity* No. 4, October, 617–635 (1992); Ortiz (1969), s. Anm. 4, 176f.; ders. (1965), s. Anm. 7, 391.

³⁴ Childe, V. G., *The Dawn of European Civilisation*, London 1925, *What Happened in History*, New York 1942; ders., *The Urban Revolution*, *Town Planning Review*, Bd. 21, S. 3–17, 1950; ders., *Social Evolution*, 1951, deutsche Ausgabe: *Soziale Evolution*, Frankfurt/M. 1975.

³⁵ Vgl. Wesel, Uwe, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1985, 324; Fikentscher, Wolfgang, *Modes of Thought* (s. o. Anm. 2), 277ff.

Hexerei neigen, so muß sich dieser Gegensatz in den Pueblos bemerkbar gemacht haben, in denen die Bevölkerung teils von der Jagd (und dies vor allem im Winter) und teils von der Landwirtschaft (und dies vor allem im Sommer) lebte.

Einer der ersten Ethnologen und Anthropologen, die im Gebiet der nordöstlichen Pueblos arbeitete, Adolph Bandelier, dem wichtige archäologische Entdeckungen zu danken sind und der sein die heutige Zeit betreffendes Anschauungsmaterial hauptsächlich aus Cochiti Pueblo bezog, hat seine ethnographischen Erkenntnisse in dem für den anthropologisch interessierten Leser eindrucksvollen Roman „The Delight Makers“ (1890) niedergelegt.³⁶ Ohne sich des eben geschilderten Gegensatzes von hexereikritischen Jägern und hexereigläubigen Seßhaften bewußt zu sein, bietet Bandelier für den hier geschilderten Konflikt in seiner romanhaften Darstellung ausgezeichnetes Anschauungsmaterial. Hexereivorwürfe gingen in dem von Bandelier geschilderten Pueblo vor allem von der Geheimgesellschaft der Sommerclowns, den Kuishare, aus. Wie konnte man sich gegen die Verdächtigung wehren, ein Hexer zu sein? Die eigene Familie oder der Clan boten wenig Schutz. Die Societies, namentlich die Sommer-Societies der Kuishare, waren die Ankläger. Am sichersten war man im Schutz derer, die sich dem Winter und der Jagd näher fühlten. Andererseits mußte Unrecht gesühnt werden, auch wenn es durch Hexer und Hexen begangen wurde. Da konnte es naheliegen, daß man die den Stamm betreffenden Probleme zwischen den Winterleuten und den Sommerleuten, den Jägern und den

³⁶ Bandelier, Adolph, *The Delight Makers*. San Diego, New York, London 1971: Harcourt Brace Iovanovich (orig. 1890); die von Bandelier anschaulich geschilderte Tätigkeit der geheimen Clown-Societies gibt Anlaß, über eine Anthropologie der Geheimbünde nachzudenken; siehe z. B. Höllmann, Thomas, O., Poro und Sande: Geheimgesellschaften im westlichen Afrika. Münchner Beiträge zur Völkerkunde I (Festschrift László Vaida): 115–130. In den Geheimbünden regt sich die Kritik an der Macht der Familien und Familienverbände, einschließlich der quasifamiliären Verbände (fictive kinship) der Clans. Ein weiteres Thema von Interesse im Zusammenhang mit der Wegwendung von Familienmetaphern als menschlichen Ordnungsmodellen betrifft die Frage nach einer Zunahme der Homosexualität durch jene Wegwendung (attische Päderastie, germanischer Schwerttanz?). Ich konnte bei den Pueblos diesbezüglich keine Angaben ermitteln. Sicherlich ist aber der in den Pueblos häufig zu findende Zwilling-Topos als Distanzierung von der Normalfamilie gemeint, s. u. Anm. 58.

Bauern, im Gespräch austrug. Damit war der Macht der Societies und der der Clans eine Gegenmacht gegenübergestellt. Clans und Societies wurden zwar nicht aufgehoben, aber durch ein Wechselgespräch zwischen Winter- und Sommerleuten gewissermaßen unter Kontrolle gestellt.³⁷ Die Moiety wurde zur Konkurrentin für die Familie und die von ihr abgeleiteten Instanzen.

2. Familienmetapher kontra Übersummenprinzip

a) Es ist dies die Stelle, an der Kritik anzubringen ist gegen die bisher gängige Auffassung, menschliche Organisation habe sich im großen und ganzen gleichmäßig und kontinuierlich aus dem Familienverband und seinen verschiedenen Spielarten entwickelt. Christian Vogel meint, daß „alle höher entwickelten organismischen Sozialsysteme letztlich auf genealogische Familienstrukturen zurückgehen“.³⁸ Okko Behrends glaubt, diesen allmählichen Übergang von der römischen gens bis zu genossenschaftlichen Formen der frühen Republik festhalten zu können.³⁹ Roger Masters und viele andere

³⁷ *Simmons, Marc*, *Witchcraft in the Southwest*, Lincoln & London 1980 (University of Nebraska Press), 69ff., berichtet über 47 Fälle von Hexenverfolgung durch Pueblo-Indianer (die zahlreichen durch die Spanier veranstalteten Hexenverfahren, die neben denen der Indianer herliefen, sind in dieser Zahl nicht enthalten). 42 davon entfallen auf 13 Keresan-, Tiwa- und Towa-Pueblos, 5 auf 6 Tewa-Pueblos. Unter den Tewa-Fällen spielen zwei in dem schon früher stark mit „Hispanos“ vermischten Nambe. Bei einem weiteren Tewa-Fall ist unsicher, ob er unter spanischer Regie verlief. Die gesichert „echten“ Tewa-Fälle reduzieren sich demnach von fünf auf zwei, was einen Schnitt von 0,33 pro Pueblo ergibt. Für Keresan, Tiwa und Towa liegt der Schnitt bei 3,23 pro Pueblo, dem 9,8-fachen. *Simmons* bemerkt diesen Unterschied nicht.

³⁸ *Vogel, Christian*, *Evolutionsbiologie und die „doppelte Moral“*, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1988, 41ff., 55.

³⁹ *Behrends, Okko*, Das Vindikationsmodell als ‚grundrechtliches‘ System der ältesten römischen Siedlungsorganisation. Zugleich ein Beitrag zu den ältesten Grundlagen des römischen Personen-, Sachen- und Obligationenrechts. In: *Behrends, Okko/Diesselhorst, Malte* (Hrsg.), *Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium 80. Geburtstag von Franz Wieacker*. Ebelsbach 1991: Gremer, 1–59; *ders.* Bodeneigentum und privates Bodeneigentum im Grenzwesen Roms, in: *Behrends/Capogrossi* (Hrsg.), *Die römische Feldmeßkunst; Interdisziplinäre Beiträge zu ihrer Bedeutung für die Zivilisationsgeschichte Roms*. Göttingen 1962: Vandenhoeck & Ruprecht, 192–284.

sprechen von „fictive kinship“. ⁴⁰ Nach dieser bisher allgemein vertretenen Auffassung entwickelten sich höhere Formen menschlicher Zusammenarbeit und politischer Organisation mehr oder weniger ungebrochen aus der Familienhierarchie, der gens, dem Clan als der „stipulierten“ Familie, dem Vater-Sohn- oder dem Mutter-Kinder-Verhältnis und dergl.

Nun ist richtig, daß sich in anthropologischer Sicht viele Formen menschlicher Zusammenarbeit in dem Bereich, den wir im Westen „Politik“ nennen, aus der Familie oder aus familienähnlichen Vorstellungen entwickelt haben. Ich nenne nur zwei Beispiele: die segmentäre Gesellschaft der Nuer und die Vaterstellung des chinesischen Kaisers.

An zwei etwas versteckten Stellen führt Evans-Pritchard die segmentäre Gesellschaft, seine große Entdeckung, auf das Verhältnis von *Brüdern* zurück (das Thema der Familienmetapher als sozietares Ordnungsprinzip lag Evans-Pritchard fern). Man erwartet von Brüdern, daß sie zusammenhalten und in den Fragen, die es zu entscheiden gilt, eines Sinnes sind. ⁴¹ Dies Bild der Familie wird im Wege der Metapher auf die sozietaeren Formen übertragen, in der segmentären Gesellschaft also in horizontaler Weise auf die – nebeneinander gestellten und übereinander geschichteten – Segmente. Jedes Segment versteht sich nach innen als Einheit, aber als nicht *zusammengehörig* mit anderen Segmenten auf der gleichen Segmentebene. Von außen allerdings, von einem Fremden, werden zwei solcher Segmente als in sich ununterscheidbarer Einheit, also nicht als etwas *Zusammengesetztes* betrachtet. ⁴² Die segmentäre Gesellschaft folgt, so könnte man sagen, einem Prinzip der relativen Einheit, wobei der Standort innen oder außen den Bezugspunkt für Mehrheit (von innen) und Einheit

⁴⁰ Masters, Roger D., On the Evolution of Political Communities: The Paradox of Eastern and Western Europe in the 1990s, in McGuire, Michael T., Human Nature and the New Europe, Boulder etc. 1993, 99–130, 117. „Fictive kinship“ ist ein eingeführter terminus der Verhaltensforschung.

⁴¹ Evans-Pritchard, s. oben Anm. 2, S. 166: „(a herd is) joint property of brothers“; und S. 182: „my mother's sons, assist me“. Dabei schwingt sicherlich mit, daß der Stimme des jeweils älteren Bruders das größere Gewicht zukommt (so z. B. im Bund der Irokesenstämme, die sich als „Brüder“ verstehen“ vgl. Fenton, William N., Parker on the Iroquois, Syracuse, N. Y., 1968).

⁴² There is „always contradiction in the definition of a political group, Evans-Pritchard, s. oben Anm. 2, S. 147; s. ferner S. 143, 154, 161, 181, 190.

(von außen) abgibt. Hierin drückt sich – bei Innen- und Außenbetrachtung – eine Form des (linguistisch betrachteten) dualischen Denkens aus: „Ich und Du, aber nicht wir beide“: Die mehreren bilden einen Dual, keine Mehrzahl. Die Einheiten existieren also relativ (allerdings drückt Evans-Pritchard dies nicht so aus). Dies ist nach Evans-Pritchard die (verbreitet zu findende) segmentäre Gesellschaft, und die Anthropologie ist ihm in dieser Begriffsbildung gefolgt. Möglicherweise gilt die segmentäre Gesellschaft oder eine ihrer Modifikationen auch in Somalia, was den sozietären Hintergrund der dortigen Clan-Kämpfe, verbunden mit der Unmöglichkeit einheitlicher Außenvertretung, erklären würde. Vermutlich hat kein UNO-Mitarbeiter, Blauhelm oder Blauhelmbefehlshaber bisher etwas von der segmentären Gesellschaft gehört, so daß für diese Beteiligten das Scheitern der UNO-Mission unverständlich bleiben muß. Festzuhalten ist aber, daß die *Bruderschaft* das Bild, die Metapher, für eine bestimmte, im (weitverstandenen) Animismus verbreitete Grundform der sozietären Gestaltung abgibt.

China wurde in den 4000 Jahren seiner Geschichte ebenfalls nach dem Muster einer Familienmetapher regiert. Das Bild von Vater und Sohn bestimmt nicht nur bis 1911, also bis zum Ende der Kaiserzeit, das Verhältnis zwischen Kaiser und Untertanen. Sun Yiatsen und Tschiang Kaishek waren „Überväter“ der Nation, und nach der Machtübernahme durch Mao Zedong auf dem Festland waren es die jeweiligen Zentralratsvorsitzenden, beginnend mit Mao Zedong selbst. Auch heute ist das nicht viel anders, und selbst Taiwan hat Schwierigkeiten, dieser Familienmetapher des Vater-Sohn-Verhältnisses ein anderes Bild sozietärer Ordnung entgegenzusetzen. Der „Landesvater“, der „Papst“ (Papa), der „Pope“, die „Stadtväter“ und auch „Väterchen Stalin“ sind in ähnlicher Weise dieser Familienmetapher entnommen.

In matrilinearen Gesellschaften ist es entsprechend das Bild der Mutter, das die sozietäre Gestaltung prägt. Bei den Hopi zum Beispiel ist die Clan-Mutter die wichtigste Figur der Verwaltung in der inneren Struktur.⁴³ Königinnen werden nicht selten als „Landesmütter“ bezeichnet.

⁴³ Zu den Hopi-Clan-Müttern, welche die Clan-Traditionen in der Matrilinee weitergeben, siehe z. B. *Waters, Frank, Book of the Hopi*, Harmondsworth 1977

Es ist eine Bestätigung für diese von der Familie abgeleiteten oder als Großfamilie gedeuteten Gesellschaftsordnungen, daß in so vielen frühen Gesellschaften die Clans die maßgeblichen Träger des sozietären Lebens sind. Ein Clan ist ein Abstammungsverhältnis, das auf einen vorgestellten Urheber zurückgeht, etwa auf einen Gründerahnen, einen Gott, einen Berg oder die Sonne („stipulated descent“, bezogen auf einen „apical ancestor“). Hier paßt der Ausdruck „fictive kinship“, wobei man, weil Clans nicht die einzige sozietäre Form früher Gesellschaften sind, den Ausdruck „Familienmetapher“ bevorzugen sollte.⁴⁴ Viele Entwicklungsländer sind es deshalb, weil als historisches Überbleibsel der mit Familienmetaphern gestalteten sozietären Ordnungen nur einige große, reiche Familien das Sagen haben (und dabei häufig über den fruchtbaren Grund und Boden verfügen). Die Entwicklungshilfe kommt dann vor allem jenen Familien zugute, während Demokratisierung, Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit unentwickelt bleiben oder Schaden leiden.

b) Es gibt aber zumindest an drei Stellen in der Geschichte der Menschheit die Errichtung von sozietären Ordnungen, die der Familie entgegengesetzt sind. Die Entgegensetzung ist im wörtlichen Sinne zu verstehen. Offenbar wollte man in diesen drei Gesellschaften eine sozietäre Ordnung, gegen die alteingesessene Familien, Linien und Clans, sowie Bruderschaften nichts ausrichten konnten oder zumindest in ihrer sonst umfassenden Macht eingeschränkt wurden. Die drei Stellen sind die attische Polis, die fränkische Genossenschaft und die Moiety-getragenen Tewa-Pueblos.

Der bekannteste Fall ist die Polis der griechischen Antike. Daß ihre Einrichtung ein Mittel zur Einschränkung von Familieneinfluß war, ist historisch belegt. Zumindest seit Kleisthenes gab es in Athen eine Verwaltung, gegen die sich auch einflußreiche Adelshäuser und Grundeigner nicht durchsetzen konnten. Es gab Regeln, die für alle galten, für die Angehörigen der großen Familien wie für die übrigen

(Neudruck 1986; 1. Aufl. 1963: Viking Press): Penguin Books, 120; zur „inneren Struktur“ der sozietären Ordnung der Hopi s. *Fikentscher, W.*, *Modes of Thought – A Study in the Anthropology of Law and Religion* – (oben Anm. 2), 267 ff.

⁴⁴ Die andere wichtige sozietäre Form früher Gesellschaften ist die Linie (lineage), ein Abstammungsverhältnis, das auf einen nachweislich gelebt habenden menschlichen Vorfahren zurückgeht („demonstrated descent“).

auch. Das war konzeptionell etwas Neues. Erst jetzt konnte man von Bürgern, von Mitgliedern einer Stadtgemeinschaft sprechen. Erst jetzt auch sind die Ausdrücke Polis, Polites, und davon abgeleitet Politik erlaubt. Es wäre also nicht richtig, für segmentäre Gesellschaften, das chinesische Untertanentum und das Regiment der Hopi-Clan-Mütter den Ausdruck „Politik“ oder „politische Organisation“ zu verwenden. Bei der Polis handelt es sich um eine sozietaire Gestaltungsform, die nicht von einer Familienmetapher geprägt, sondern vielmehr antifamiliär vorgestellt wird.⁴⁵

Man kann nicht genug betonen, welch eine Revolution des menschlichen Geistes es bedeutet, sich eine gesellschaftliche Ordnung zurecht zu legen, die nicht von der Familie abgeleitet ist. Auf die psychologische Erheblichkeit dieses Schritts kann hier nicht eingegangen werden.

Von umstürzender Bedeutung ist, daß sich der Mensch von nun an als Mitglied einer Einheit fühlt, wobei das Novum die Mitgliedschaft selbst ist. Man ist ja niemals „Mitglied“ einer Familie, sondern Teil von ihr. Mitgliedschaft bedeutet dagegen, *zusammen mit anderen* eine Einheit zu bilden, die von der Summe der Teilnehmer abgehoben ist. Das Ganze ist nun mehr als die Summe der Teile, und das, was in diesem Satz als „mehr“ bezeichnet wird, gewinnt die Gestalt sozietaire Trägerschaft (z. B. von Rechten und Pflichten). Dies ist bei der Familie nicht der Fall. Modern ausgedrückt liegt von diesem Augenblick an eine juristische Person vor, und bekanntlich ist die Familie keine juristische Person. Es entsteht, in anderen Worten, mit der Polis das Übersummenprinzip (von anderen auch holistisches Prinzip genannt).⁴⁶ Jetzt gilt der Aristoteles zugeschriebene Satz, das Ganze

⁴⁵ Zur familienkritischen Bedeutung der Polis z. B. Jaeger, Werner, *Praise of Law, the Origin of Legal Philosophy and the Greeks*, in: Sayre, Paul (Hrsg.), *Interpretation of Modern Legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound*, New York 1947, 352ff. Dort auch zur Rolle Solons und Peisistratos’.

⁴⁶ Zum Übersummenprinzip näher Fikentscher, W., *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, Bd. 1: Frühe und religiöse Rechte, Tübingen 1975, 107f., 124f., 298ff. Zur Bedeutung der juristischen Person („eine der größten kulturellen Errungenschaften“) Teubner, Gunther, *Den Schleier des Vertrags zerreißen? Zur rechtlichen Verantwortung ökonomisch „effizienter“ Vertragsnetzwerke*, KritV 3/1993, 367–393, 381; ders., „Unternehmenskorporatismus“: New Industrial Policy und das „Wesen“ der juristischen Person, KritV 2/1987, 61–85.

sei mehr als die Summe seiner Teile, und zwar als gesellschaftskonstituierender Grundsatz. Dies ist bei sozietären Ordnungen, die auf Familienmetaphern beruhen, nicht zu beobachten. Die Erfindung der Polis bedeutet daher zugleich die Erfindung des Individuums. Die umfangreichen anthropologischen Diskussionen über Individualität und Individuation haben hier ihren Sitz, ohne daß dies bisher hinreichend erkannt wurde. So erklärt sich auch der in der Abschnittsüberschrift vielleicht zunächst überbetont wirkende Gegensatz von Familienmetapher und Übersummenprinzip.

Eine ähnliche Entwicklung wie zur attischen Polis mag sich bei dem germanischen Stamm der Franken abgespielt haben. Auffällig ist, daß jedenfalls die frühen Franken keinen Adel hatten und den Einfluß der Zugehörigkeit zu großen Familien auf das Rechts- und damit das politische Geschehen grundsätzlich ablehnten.⁴⁷ Die rechtsgeschichtliche Literatur belehrt darüber, daß die maßgebliche sozietäre Ordnungsform der Franken die Genossenschaft war. Ihr zugrunde liegt das genossenschaftliche Prinzip, das, wie die Polis (und nach bisheriger Kenntnis nur sie), über Mitglieder und Organe verfügt.⁴⁸ Otto von Gierke hat die Genossenschaft und die ihr zugrundeliegenden Regeln bis heute unübertroffen dargestellt.⁴⁹ Auch in der Genossenschaft gilt: Es besteht eine Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile, nämlich ihrer Mitglieder, so daß gerade dadurch die Mitglieder zu Mitgliedern werden, was wiederum der Organshaft der Entscheidungsträger den Sinn ihrer Existenz verleiht, und was zwischen den Mitgliedern *untereinander* und zwischen den Mit-

⁴⁷ Nach der *lex Salica* war das Wergeld für gewöhnliche Freie und Angehörige von Familien der Oberschicht gleich hoch; näher *Grahn-Hoek, Heike*, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert, Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung, Vorträge und Forschungen Sonderband 21, Sigmaringen 1976.

⁴⁸ Siehe in *Willoweit, Dietmar*, Deutsche Verfassungsgeschichte – Vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands, München 1990; weitere Angaben bei *Fikentscher, W.*, Demokratie, eine Einführung, München 1993 (Serie Piper), 16, 89 (Anm. 10).

⁴⁹ v. *Gierke, Otto*, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bände, Berlin 1868–1913 (Neudruck Darmstadt 1954); *Weitzel, Jürgen*, Dinggenossenschaft und Recht, 2 Bände, 1985; *Landau, Peter*, Europäische Rechtsgeschichte aus Kieler Sicht, Rechtshistorisches Journal 12, 1993, 166–191 (in kritischer Auseinandersetzung mit *Hattenhauer, H.*, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 28).

gliedern *und den Organen* ein rechtliches Band schafft, das man Treue nennt. Die Genossenschaft begründet einen Titel auf Treue, der zur familiären Verbundenheit in Wettbewerb tritt. Es ist also gerade nicht so, daß sich die Genossenschaft gleitend aus Familienvorstellungen entwickelt hat.

Sicherlich bleibt hier, bei der Genossenschaft, ein Rest von Spekulation, mehr als bei der Polis. Gerade aber bei den Franken (und vielleicht auch bei anderen germanischen Stämmen und Stammesverbindungen der nach-taciteischen Zeit) scheint es so gewesen zu sein, daß man das, was man heute die öffentliche Ordnung nennt, nicht von den Adelshäusern und Großfamilien garantiert sehen wollte. Das gab dem Mitglied des Verbandes, dem einzelnen Freien, dann einen neuen Status, der sich von dem anderer Stammesangehöriger unterschied. Liegt es nicht nahe, sich dann „frei“, nämlich „frank“ zu nennen?

Gibt es außerhalb von Polis und Genossenschaft andere sozietäre Ordnungen der Menschheit, die nicht von Familienmetaphern geprägt sind? Die Feudalismus-Forschung meint, es könne möglicherweise außer Polis und fränkischer Genossenschaft kurzfristig etwas ähnliches im China des dritten vorchristlichen Jahrhunderts gegeben haben. Was Coulborn darüber schreibt, liest sich noch weit spekulativer als die Angaben über das Pledge-of-Faith-System bei den Franken.⁵⁰ Coulborn ist sich über die mangelhafte Absicherung seiner chinesischen „Genossenschaftsthese“ im klaren und sagt dies ausdrücklich.

Der Bund der Irokesen hat zwar vor etwa 400 Jahren das Vorbild einer föderalen Struktur geschaffen, verfügte aber nach vorläufiger Kenntnis seiner Geschichte nicht über eine von Mehrheitsbeschlüssen gesteuerte Verbandsstruktur mit Organen, die für den ganzen Bund tätig waren. Seine Metapher, der eine Baum mit den mehreren Wur-

⁵⁰ *Coulborn, Rushton*, (ed.), *Feudalism in History*, with contributions by Joseph R. Strayer et al., foreword by Kroeber, A. L., Princeton 1956. Beachtenswert auch der Satz von Marcel Mauss in der Zusammenfassung von „*Essay sur le don*“ (1925), hier zitiert nach M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Band II, Gabentausch, Todesvorstellung, Körpertechniken, hrsg. v. W. Lepenies und H. Ritter, München 1978 (Ullstein Buch Nr. 349), 140: „Alle Gesellschaften, die wir hier beschrieben haben, sind mit Ausnahme unserer europäischen Gesellschaften segmentäre Gesellschaften“.

zeln, deutet auf das Übersummenprinzip, die bundesverfassungsmäßig geforderte Einstimmigkeit spricht dagegen.⁵¹

c) Ich konnte es daher kaum glauben, als ich im Winter 1991/92 bei meinen Zivilrechtsstudien in den sechs Tewa-Pueblos im nördlichen New Mexiko und nach der Lektüre vorbereitender Literatur, namentlich der Bücher von Alfonso Ortiz und Adolph Bandelier, ein konkretes drittes Beispiel des Übersummenprinzips bei der sozietären Gestaltung menschlicher Ordnung zu entdecken vermeinte: Die Tewa-Moieties, die in halbjährlichem Wechsel, und insoweit gemeinsam, zusammen die Stammesverwaltung tragen. Die Tewa-Pueblo bilden eine von den Pueblo-Moieties bewußt gebildete Einheit und Gemeinschaft. Ohne die beiden Moieties geht auch heute noch „politisch“ nichts. Jetzt paßt das Wort. Das zeigt das von Ortiz berichtete Beispiel von San Ildefonso (oben I.). Ein Tewa-Pueblo ist mehr als die Summe der beiden Moieties. Es gibt Gemeinschaftsorgane, die sich dem ganzen Pueblo verantwortlich fühlen, und die bei ihrer Willensbildung auf die beiden caciquen der Moieties zurückgreifen. Durch den halbjährlichen Wechsel in der Stammesleitung nehmen die caciquen selbst für den Pueblo ein *Amt*, eine *Rolle* wahr, die von ihrer Person abgelöst ist. Amt und Person fallen begrifflich auseinander. Die Tewa-caciquen sind Organe im griechischen Sinne, ganz anders als die Häuptlinge und Medizinmänner etwa bei den Prairie-Indianern.

Um die Binnenstruktur der Moieties habe ich mich bewußt nicht gekümmert. Vermutungen möchte ich nicht erörtern. Ich berichte nur über das Verhältnis der Tewa-Moieties zueinander.

Es ergaben sich Bestätigungen meiner Beobachtung, ohne daß ich danach gefragt hatte. Das Einheitsbewußtsein der Tewa-Pueblos ist stark. Der Sinn für die Dualität, die politisch in den Tewa-Moieties vertreten ist, ist ebenso ausgeprägt. Die Zuständigkeit der Moieties ist sakrosankt. Wenn eine Moiety im Pueblo San Ildefonso das Fotografieren durch Besucher bei Dorftänzen erlaubt, dann anerkennen die Vertreter der anderen Moiety diese Erlaubnis nicht. Denn für die

⁵¹ Näher zum Bund der Irokesen und verwandten Erscheinungen friedensstiftender Bündelungsvorstellungen, insb. der Otoe-Indianer, *Fikentscher, W.*, *Modes of Thought – A Study in the Anthropology of Law and Religion* (oben Anm. 2), S. 171, 210, 262, 359, m.w.A.; *ders.*, *Methoden des Rechts* (s.o. Anm. 46), Band I, 243, Band IV, 34.

Fotografie-Erlaubnis sind die Moieties zuständig (vgl. Abb. 2). Dagegen werden die Fragen der Feuerwehr⁵², des Seniorenheims⁵³ und der Dorfgestaltung (einschließlich dessen, was wir „Ensembleschutz“ nennen würden) auf Pueblo-Ebene entschieden, unter Einbringung der Meinungen beider Moieties. Dies Denken in geregelten Zuständigkeiten auf Moiety- und Pueblos-Ebene ist besonders auffallend. Der Gast, der Fremde, der Besucher hat sich dem zu fügen. Ich büßte eine entsprechende Unachtsamkeit mit der Konfiskation eines Filmes. Zu Recht, denn ich hatte die innere Verwaltungsstruktur des Pueblo nicht beachtet. Wenn aber der Pueblo die Übersumme der Moieties ist, dann handelt es sich um eine Parallelerscheinung zu Polis und Genossenschaft. Ich spreche hier nur von den Tewa-Moieties. Bei den Keresan liegt es anders, was man – was den tatsächlichen Hintergrund angeht – vor allem bei Robin Fox nachlesen kann.⁵⁴

Wenn meine Beobachtung richtig ist, läuft sie auf eine kleine Sensation hinaus. Abgesehen von jenem obskuren chinesischen Fall, den Coulborn erwähnt, und Dauer-Föderationen ohne Organträgerschaft nach Art des Irokesenbundes gibt es in der Geschichte der Menschheit drei Beispiele für das Übersummenprinzip als sozietäre Ordnung: die Polis, die Genossenschaft und die Tewa-Pueblos mit ihren Moieties. Der Unterschied liegt darin, daß wir das Tewa-Moiety-System gegenwärtig beobachten und in zeitgenössischer Literatur darüber nachlesen können. Uns in die Polis und in die fränkische Genossenschaft zurückzusetzen, fällt schwerer. Wir hätten es mit einer unendlich kostbaren anthropologischen Erscheinung zu tun, die in aller Behutsamkeit zu studieren jede Mühe wert ist.

d) Es gibt noch zwei Proben aufs Exempel: Wenn die These zutrifft, daß die Tewa-Moieties Bestandteile eines Übersummenprinzips sind, das sich sonst nur in der Polis und in der Genossenschaft findet, dann müßten sich die Tewa-Moieties gegen den Einfluß von Familien oder Clans entwickelt haben. Sie können sich meine Freude

⁵² Es besteht eine „freiwillige Feuerwehr“ nach Art der bayerischen; ich wurde im Jahr 1992 zufällig Zeuge ihrer Effizienz.

⁵³ Heime für betagte Stammesangehörige als Angelegenheit der Selbstverwaltung sind auf Reservationen und in Pueblos häufig.

⁵⁴ Fox, (1967) s. oben Anm. 4.

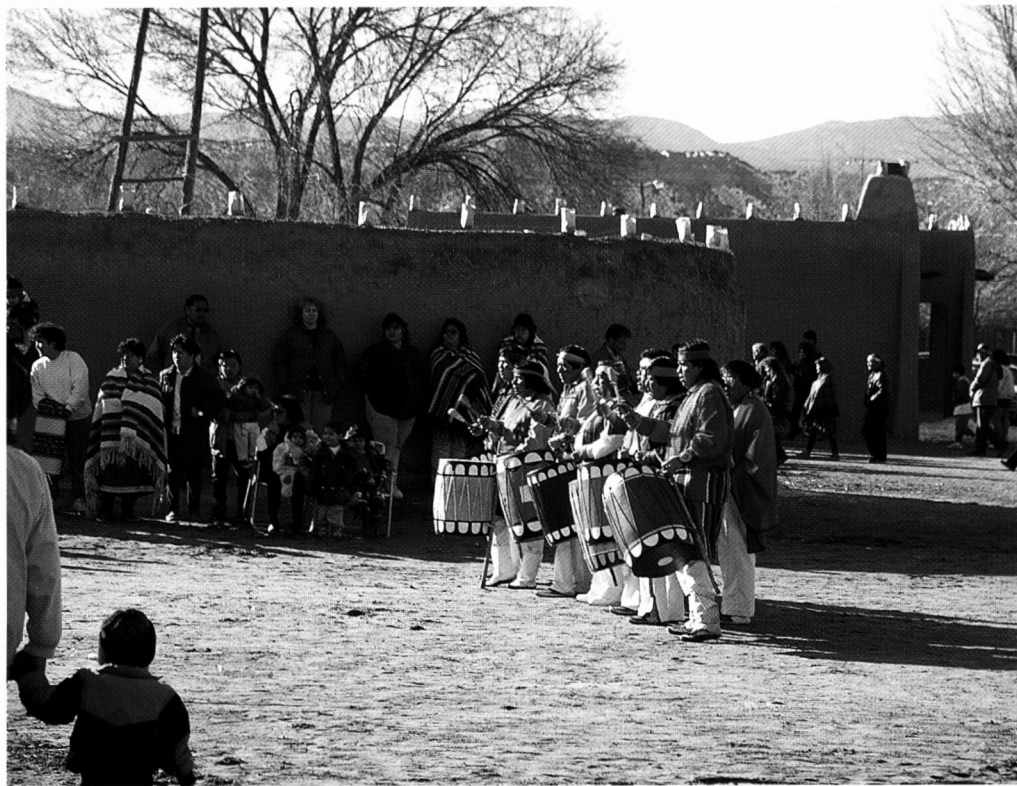


Abb. 2: San Ildefonso Feast Day, Jan. 23, 1992; aufgenommen mit Genehmigung der Northside des Pueblo.

vorstellen, als ich in Adolph Bandelier's Buch „The Delight Makers“ aus dem Jahr 1890 eben dies fand.⁵⁵ Dabei ist Bandelier ein völlig unverdächtig Zeuge, da ihn Polis und Genossenschaft überhaupt nicht interessierten.

Der andere Test ist vielleicht noch überraschender: Bei meinen Studien unter Ojibway-Bands wurde ich durch die Gestaltung eines alten Ojibway-Friedhofs auf der Madeline-Insel im Oberen See darauf aufmerksam, daß die Ojibway offenbar von der Existenz zweier Seelen im Menschen ausgehen. Über Einzelheiten habe ich in der Festschrift für Rüdiger Schott berichtet.⁵⁶ Dort stellte ich die These auf, daß animistische Kulturen regelmäßig von einer Dualität der menschlichen Seele, besser ausgedrückt von einer Zweiseeligkeit des Menschen ausgehen. Dies folgt aus ihrer gleichmäßigen, aber spannungsreichen inneren Zuordnung zur Natur und Kultur. Kurz ausgedrückt kann man, so war mein Ergebnis, bei Animisten davon ausgehen, daß sie eine Naturseele und eine Kulturseele haben. Daraus läßt sich dann übrigens auch die Dreiseeligkeit des Islam ableiten. Rüdiger Schott schrieb mir zu meinem Aufsatz, auch die von ihm erforschten Bulsa, ein animistisches Volk in Nordghana, glaubten an zwei Seelen.

Wenn es nun zutrifft, daß mit der Vorstellung der Übersumme und der daraus folgenden Entgegensetzung einer politischen Struktur gegen den Einfluß von Familien und Clans der Mensch Mitglied und dadurch in diesem – genossenschaftlichen – Sinne individuiert wird, müßte die allgemein verbreitete animistische Zweiseeligkeit in eine Krise geraten. Als Folge der Individuierung müßten Polisbürger, Genossenschafter und Tewa-Pueblo-Indianer von der Existenz nur einer menschlichen Seele ausgehen. Zu diesem Punkt nun konnte ich Fragen stellen. Das Ergebnis, das sich auch aus der Literatur belegen ließ, ist, daß die Tewa im Unterschied zu den Ojibway an *eine* menschliche Seele glauben.⁵⁷

⁵⁵ Bandelier, A. (1890), s. oben Anm. 36.

⁵⁶ Zum folgenden: *Fikentscher, W.*, The Soul as Norm: Reflections on an Ojibway Burial Site, in: Festschrift Rüdiger Schott, Berlin 1993, 457–466; *ders.*, Modes of Thought (s. o. Anm. 2), 68f. (mit Literaturangaben).

⁵⁷ Eine mögliche dritte Bestätigung ist der nicht auf dem (topisch geordneten) Reigen aufgebaute Figurentanz, der (wie im Barock) auf ein systematisches Verständnis des Denkens hinweist, und den die Tewa offenbar pflegen. *Prokosch*

c) Damit läßt sich möglicherweise auch ein Grund für die Herausbildung des Übersummenprinzips als eines sozietären Ordnungsprinzips gegenüber der Familienmetapher erschließen. Zugleich kann dadurch deutlich werden, warum sich das politische Übersummenprinzip anthropologisch gesehen nur so selten herausgebildet hat. In allen drei Fällen, in der Polis, in der fränkischen Genossenschaft und bei den Tewa handelt es sich um animistische Kulturen Handel treibender und damit zum Vergleichen herausgeforderter Völker und Ethnien, in denen die Kompetenz der Geisterwelt in Zweifel geriet. Es handelt sich um eine Erscheinung, die man in der Ausdrucksweise christlicher Kulturgeschichte als Säkularisierung bezeichnet.

Wenn die Geister nicht mehr unbedingt gelten, weil andere offenbar andere Geister haben, fragt man nach Ersatz-Instanzen, und mag sie sogar in sich selbst finden. Der klassische Streit in jenen Gesellschaften spielt sich daher auch regelmäßig zwischen den traditionell gläubigen Familien und Clans von Einfluß auf der einen Seite und den nicht mehr ganz so gläubigen „kleinen Leuten“ auf der anderen Seite ab, die ihren politischen Schutz in einem nicht der Familie abgelauchten, vielmehr „politischen“ Organisationssystem suchen. Auch die „twin gods“ sind nicht mehr in typischer Weise familiär faßbar.⁵⁸

Warum entstehen Zweifel an der Kompetenz der animistischen Geisterwelt? In erster Linie durch Kontakt mit anderen, die an andere Geister glauben. Die Griechen des Altertums waren die Händler rund ums Mittelmeer, die Franken waren die „Fluß-Germanen“ an Rhein und Main und weitgereiste Leute,⁵⁹ und die seßhaften Pueblo-Indianer handelten mit den nomadisierenden Steppenbewohnern. Taos

Kurath, Gertrude, *Music and Dance of the Tewa Pueblos* (with the aid of *Garcia, Antonio*), no. 8, Museum of New Mexico Press, Santa Fe 1970, 49ff., 61ff., unterscheidet „circuit orientation“ (Reigenform) und „horizontal formations“ – Figurentänze; dort (24) ist übrigens auch berichtet, daß „moieties and societies“ die Tänze arrangieren.

⁵⁸ Bei den Keresan, Zuni, Acoma und anderen spielen die „Zwillingsgötter“ Masewa und Oyosewa eine die Dualität verkörpernde Rolle. Sie sind grundsätzlich jenseits einer Familienmetapher vorgestellt, daher die Definition als „Zwillinge“, also als „ungewöhnliche“, gleichberechtigte „Brüder“. Trotz grundsätzlicher Trennung von „fictive kinship“ bleibt aber eine Art abstrakte „kin“ erhalten.

⁵⁹ *Kirchner, Anton*, *Geschichte der Stadt Frankfurt am Main*, 1. Teil, Frankfurt/M. 1807: Commission der Jägerischen und Eichenbergschen Buchhandlungen.

und Pecos waren bedeutende Handelsplätze dieser Art. Das Mittelmeer, das Rhein-Main-Gebiet und der die östlichen Pueblos verbindende Rio Grande glichen Korridoren mit vielen Türen. Vergleich führt zum Zweifel und zur Tragik des achsenzeitlichen Individuums. Die Moieties der Tewa entstanden in den sedentären, nicht-nomadisierenden Pueblogesellschaften als Ausgleichsinstrument zwischen kulturstufenbedingten Kinship-, Diesseits-Jenseits- und Arm-Reich-Antagonismen. Die kulturelle Überlegenheit der Pueblo-Indianer gegenüber den Spaniern der *Entrada* (mit Ausnahme des Militär- und des Transportwesens) wurzelt in dieser „Polis“ oder „Genossenschaft der Tewa-Moieties“. ⁶⁰

f) Die Effizienz des Übersummenprinzips ist unbestritten. Die Normannen lernten die Genossenschaft in Frankreich von den Franken, nahmen sie als Pledge-of-Faith-System mit nach England und wurden so, in langer Entwicklung, zu den Urhebern der modernen Demokratie. So erklärt es sich, was sonst so zufällig erscheint, daß es eine Demokratie im klassischen Altertum gab und dann wieder, nach einem Jahrtausend, in Europas Westen. Von England aus wanderte das Denken „in Organisation“ über den Atlantik, von wo es sich weiter verbreitete bis in die Struktur der UNO und anderer Weltorganisationen. ⁶¹

Wir sind so sehr gewöhnt an dies Übersummenprinzip, daß wir uns bei den Debatten über Europa oder über die Möglichkeiten, die Kriege in Jugoslawien oder Somalia zu beenden, gar nichts anderes vorstellen können, und daß wir in ethnozentrischer Weise in der Anthropologie auch dann von „Sozialorganisation“ sprechen, wenn

⁶⁰ Nahrung und Kleidung der Pueblo-Bewohner blieb nach ihrer Eroberung durch die Spanier lange Zeit denen der Eroberer überlegen, was die spanischen Gouverneure des 17. und 18. Jahrhunderts in ihren Berichten an die Krone nicht selten neidvoll vermerkten, *Simmons, Marc*, Colonial Cornucopia, New Mexico Magazin, Quincentennial Edition, January 1992, 64–70, insb. 69. In den Berichten werden die Pueblo-Indianer z. B. wegen ihrer fruchtbaren teilkollektivierten Landwirtschaft, ihrer erfolgreichen Vorratswirtschaft und ihrer gut organisierten Sozialdienste für Stammesmitglieder und Spanier gerühmt. Der Glaube an die Unbesiegbarkeit der Spanier ging verloren durch deren erfolglose Belagerungen der Black Mesa nördlich von San Ildefonso und den Verzicht auf die Wiedereroberung der Hopi-Städte in den Jahren nach der großen Pueblo-Revolution von 1680.

⁶¹ Näher *Fikentscher, W.*, Demokratie, oben Anm. 48, 16.

es sich, wie etwa bei der segmentären Gesellschaft oder in China, überhaupt nicht um Organisationen, d. h. um Mitglieder und Organe, handelt. Das ist der Grund, weshalb im Obigen konsequent von sozietärer Ordnung gesprochen wird, wo andere von sozialer Organisation reden würden. Auf Pospíšil geht zurück, daß *objektive* Gesellschaftsstrukturen als „sozietär“, dagegen von *ego* aus betrachtete Strukturen als „sozial“ bezeichnet werden.⁶²

Mit dem Vorigen soll nicht behauptet werden, daß die Tewa-Moieties *in sich* notwendigerweise demokratisch strukturiert sind. Sie sind es in der Praxis weithin, soweit ich dies als Außenseiter beurteilen kann. Es liegt sehr nahe, in den Angehörigen einer moiety *Mitglieder* einer von der Summe der Mitglieder abgehobenen Einheit zu sehen, wenn man allgemein der Überzeugung ist, daß der Pueblo aus zwei moieties als tragenden politischen Bestandteilen, also aus zwei Mitgliedern, konstituiert wird. Aber ich verfüge über keine ethnographisch gesicherten Unterlagen und möchte, aus den geschilderten Gründen, das Thema nicht bearbeiten. Ohne Zweifel bietet die Moiety-Struktur der Interessenwahrung gerade auch des einzelnen und des „kleinen Mannes“ einen erheblichen Rückhalt. Dies führt in ein verwandtes Thema, das ich abschließend nur kurz streifen möchte.

⁶² Pospíšil, Leopold, *Recht contra Moral* (oben Anm. 22).

V. Gewaltenteilung in den Tewa-Pueblos

Einer der Punkte, in denen die US-Regierung in Washington die Verwaltungen der Indianer in den Reservaten und Pueblos kritisiert, betrifft das Problem der Gewaltenteilung. Häufig wird in Unkenntnis der dort gewachsenen Verhältnisse schematisch verlangt, das dreigeteilte Gewaltenschema im Sinne von Montesquieu auch in den Reservaten und Pueblos einzuführen. Auch die Pueblos sollen daher ein Government, ein Parlament und eine Gerichtsbarkeit haben, nicht mehr und nicht weniger.

Nun ist dem auch uns geläufigen dreigeteilten Gewaltenschema entgegenzuhalten, daß es erstens nirgendwo konsequent durchgeführt wird, und daß es zum anderen Nationen gibt, deren Verfassung mit vier oder fünf Gewalten arbeitet. Die Deutsche Bundesbank ist nach dem Gesetz weisungsunabhängig, und auch die Zentralbank der künftigen Europäischen Union soll es werden. In der Republik China auf Taiwan ist die Staatsgewalt in fünf Zweige geteilt, drei gemäß Montesquieu, und zusätzlich je eine für den Beamtenstand und eine für die Staatskontrolle (etwa im Sinne unserer Rechnungshöfe).

Die Tewa-Pueblos verfügen über neun Gewalten, die sich gegenseitig kontrollieren: zwei Moieties mit je einem caciquen, die „societies“ (sodalities), die clans (z. T. nicht oder nicht mehr existent), die „war chiefs“ (traditionelle Stammespolizei), der governor, die „fiscals“ (Helfer und Aufsichtspersonen für den katholischen Geistlichen), der tribal council und der Gerichtshof. Die reiche Zahl sich gegenseitig kontrollierender öffentlicher Gewalten erklärt sich aus dem Sinn der Pueblo-Indianer für Tradition: den ursprünglichen Gewalten wurden die von den Spaniern eingeführten und diesen dann noch einmal die von den USA verlangten hinzugefügt.⁶³

⁶³ Hierin drückt sich ein allgemeines historisches Verständnis der Pueblo-Indianer aus: Überkommenes wird beibehalten, Neues häufig additiv darübergelegt: Taos führte bei seinen Ceremonials schon vor langem die an sich ortsfremden Büffeltänze der Prairie-Indianer, also der traditionellen Handelspartner, ein.

In meinen Gesprächen mit Pueblo-Juristen empfahl ich, gegenüber dem aus Washington vorgetragenen Anliegen darauf hinzuweisen, daß eine feingegliederte und bewährte Gewaltenteilung seit langem besteht, und weiterhin, das relativ simple und schematische Gewaltenteilungsschema nach Montesquieu zu kritisieren. Aber welcher Indianer weiß schon etwas von Montesquieu? Die Juristen der Pueblos verfügen über einen oft sehr hohen juristischen Ausbildungsstand, auch wenn sie nicht an Universitäten studiert haben. Aber von Montesquieu, Polis und Genossenschaft haben sie wenig oder nichts gehört. Darin unterschieden sich, in meinen Unterhaltungen, die Indianerjuristen nicht von ihren weißen Kollegen.

„Christliche“ Tänze werden, z. B. zu Weihnachten, wohl schon seit der Zwangsbekehrung im 17. Jahrhundert aufgeführt. Die Frage, was an der Pueblo-Kultur „echt“ ist, kann daher so nicht gestellt werden: „Echt“ ist das Alte verbunden mit dem Neuen. Die Kultur der Pueblos lebt aus der Vergangenheit in der Gegenwart, im Sinne einer recht bewußt zur Schau getragenen Zeitlosigkeit. Nicht zu den Pueblos gehörige Indianerstämme besinnen sich zur Zeit auf ihre Traditionen, und manche versuchen, alte Zeremonien wiederzubeleben. Es fällt auf, daß sich demgegenüber in den Pueblos kein derartiger „revivalism“ findet. Hingegen gibt es manche – oft heiß diskutierte – Modernisierungsbestrebungen. „Echte“ Pueblo-Tradition ist, Altem Neues hinzufügen.

VI. Zusammenfassung

„Jetzt wächst zusammen, was zusammen gehört“. Wer denkt dabei an die anthropologischen Voraussetzungen, unter denen dieser Satz gesprochen wird? Ist eine Übersumme „Deutschland“ gemeint?

Am Fließband arbeitet man nicht zusammen. War das ein Erfolgsgrund für das „japanische Team“?

„Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern“ – die Familienmetapher überlagert und verfälscht das genossenschaftliche Prinzip: Die Schweizer wollten gerade nicht Brüder sein, sondern Bürger, Freie, so etwa wie 1000 Jahre früher die Franken. Es ging bei der Gründung der helvetischen Republik nicht um einen Familienstatus, sondern um eine politische Qualität.

Shari'a-Länder sind weder Staaten noch Republiken, sondern vielmehr Führungseinheiten nach Familienmuster. Die *umma* ist keine Gemeinde mit Gemeindegliedern.

Für Jelzin, der zugleich Staatspräsident und Oberhaupt einer Präsidentenpartei sein möchte, ist das Ganze auch nicht mehr als die Summe seiner Teile. Rußland hat noch die Überlegungen vor sich, die in den Tewa-Pueblos schon vor vielen Jahrhunderten angestellt wurden und seitdem praktiziert werden.

Zur Beendigung des Krieges im ehemaligen Jugoslawien versuchten die Vermittler Vance, Owen und Stoltenberg sowie die „Kontaktgruppe“ von Anfang an, die Parteien „an einen Tisch“ und zu einer Einigung zu bringen, die politisch etwas bewirkt. Das paßt zum Denken der Griechen, der Franken und der Tewa, aber nicht zu dem der Serben, Kroaten und muslimischen Bosnier. Für diese drei wichtigsten Völkerschaften des unseligen Krieges gilt, aus je unterschiedlichen Gründen, eine Familienmetapher als Leitbild der sozialen Ordnung, nicht das Übersummenprinzip: Die Serben beziehen es aus ihrer Orthodoxie, die den geistlichen Pantokrator in den menschlichen Autokrator übersetzt. Die Kroaten sind ein anderes slawisches Volk, welches – im Unterschied zu den Slowenen – das Pledge-of-Faith-System der Franken niemals übernommen hat. Die

Vertikalität des Regierungssystems ist ebenfalls kirchlichem Muster abgelauscht. Für die muslimischen Bosnier, wie den frommen Präsidenten Izetbegovic, gilt (wenn man den Berichten über seine Schriften Glauben schenkt) die islamische Einheit von Glaube und menschlicher Ordnung im Diesseits, reduziert auf die Ergebung in den göttlichen Willen, arabisch: Islam.

Mit der horizontalen politischen Gleichordnung, wie sie die Polis, die Genossenschaft und die Tewa-Pueblos aufgrund ihrer politisch verstandenen Moieties kennzeichnet, ist auf dem Balkan also wenig anzufangen. Am unangebrachten Ethnozentrismus der Vermittler und der „Kontaktgruppe“ ist bisher jeder noch so bescheidene Versuch einer dauerhaften Befriedung gescheitert. Nach wie vor wird von den Kriegführenden um die richtige Hierarchie, die peck-order, und dies natürlich – ebenso wie in Somalia – in lokal wechselnden Konstellationen gefochten. Wann lernt die UNO, wie westlich konzipiert sie ist, und daß es der Berücksichtigung anderer Denkart bedarf, um vor Ort Frieden herzustellen? Kulturanthropologische Einsichten könnten helfen.

Hier ist nicht der Ort, Friedensvorschläge für Jugoslawien zu entwickeln. Unrichtig wäre jedenfalls, polis-politische, genossenschaftliche oder pueblomäßige Vorstellungen vorauszusetzen. Zielführender wäre wahrscheinlich, die Streitenden zu fragen, auf welches Mindestmaß von menschenrechtlichem Schutz sie sich einigen könnten, denn an der Wertfähigkeit der Person nehmen alle kulturellen Denkart teil.⁶⁴ Vor allem der Schutz der Angehörigen des jeweils anderen Segments, also der Fremdenschutz, ist dabei – weil interkulturell verständlich – von Interesse. Wenn es hier einen gemeinsamen Mindeststandard geben sollte, besagen regionale Grenzziehungen nicht mehr viel. Aber das ist ein anderes Thema.

⁶⁴ Fikentscher, W., *De fide et perfidia*, Der Treuegedanke in den „Staatsparallelen“ des Hugo Grotius aus heutiger Sicht, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte Jahrgang 1979, Heft 1, München 1979, 81–88; *ders.*, *Modes of Thought – A Study in the Anthropology of Law and Religion* (oben Anm. 2), 4. Kapitel („Synepik III“).

Thesen

1. Das Übersummenprinzip der Polis, der Genossenschaften und der in Moieties organisierten Tewa-Pueblos ist anthropologisch gesehen ein Sonderfall. Wir sehen das nicht, weil wir durch die Zugehörigkeit zu demokratischen Lebensformen ethnozentrisch voreingenommen sind.

2. Die drei Beispiele Polis, Genossenschaft und Moieties-strukturierter Tewa-Pueblos bilden mit ihrem gemeinsamen Übersummenprinzip das begriffliche Gegenstück zu den übrigen Formen menschlicher Gemeinschaftsbildung, die sich an der Familie orientiert (häufig als fictive kinship oder Familienmetapher, repräsentiert vor allem im Clan).

3. Die Tewa-Moieties sind ein Beispiel politischer Dualität. Verständlich sind sie nur auf dem Hintergrund der Dualität als allgemeinem anthropologischen Prinzip. Dem konnte hier nicht näher nachgegangen werden.

4. Zwischen Familienstruktur und Staat besteht kein gleitender Übergang. Die römische gens ist anthropologisch gesehen eine horizontale, nämlich bruderschaftliche Spielart des Clan. Damit gehört sie in das Feld der Familienmetaphern. Gegen Max Weber und Okko Behrends gilt: Nicht Horizontalität ist das Entscheidende, denn Bruderschaften sind „horizontal“. Entscheidend für die Bildung politischer Einheiten ist vielmehr die Lösung von einer vertikalen (z. B. Vater-Sohn-) oder horizontalen (z. B. Brüder-) Familienmetapher.

5. Die Republik entspricht dem Begriff „ta koina“ der griechischen Polis (Thukydides). Sie ist damit im Prinzip antifamiliär. Anthropologische Beobachtung lehrt, daß sich die politischen Übersummengestaltungen in Gegenden intensiven Handelsaustausches gegen den Einfluß der Großfamilien entwickelt haben.

6. Nur das Übersummenverständnis ermöglicht Begriffe wie übergeordnete Einheit, juristische Person, Mitgliedschaft, Organschaft, Organisation, Politik.

7. Warum sich nach heutiger (ergänzungsbedürftiger) Kenntnis nur drei, allenfalls vier (China im 3. Jahrh. v. Chr.) oder fünf (Irokesenbund) Fälle des Übersummenprinzips in der Geschichte der Menschheit herausgebildet haben, bleibt eine weiter zu untersuchende Frage. Die Gründe mögen mit einem sich vergleichender Kritik öffnenden Spätanimismus zu tun haben. Politisch verstandene Moieties, wie die der Tewa sprechenden Pueblo-Bewohner im nördlichen New Mexico, sind ein Schritt in die Richtung achsenzeitlicher Tragik. Die Tragik fragt nicht mehr nach den Geistern. Sie fragt nach Gut und Böse.