

Vom Naturrecht der Urgesellschaft zu den kulturellen Rechten indigener Völker: Rechtsethnologische Konstruktionen und Reflexionen

Susanne Schröter

Der Terminus »Recht ohne Staat« kann aus ethnologischer Perspektive auf vieles zielen: auf das Recht in vorstaatlichen Gesellschaften, auf Rechtsverhältnisse bei Völkern, die selbst keine staatliche Struktur herausgebildet hatten, aber unter kolonialer Herrschaft gerieten oder auf Gruppen, die zwar in Staaten leben, aber nicht recht dazugehören. Heute ist meist die rechtliche Lage von ethnischen Minderheiten in westlichen und in postkolonialen Gesellschaften gemeint. Alle genannten Termini sind in hohem Maß erklärungsbedürftig und verraten, ebenso wie andere Begriffe, mit denen die Nichtstaatlichen in der Geschichte der Ethnologie jeweils bezeichnet wurden, mehr über die Vorstellungswelten der Wissenschaftler als über die Realität der Bezeichneten. Aus diesem Grund wird der vorliegende Aufsatz sich in erster Linie mit ethnologischen Konstruktionen nichtstaatlicher Gesellschaften befassen, wird nachzeichnen, welche Ansätze in unterschiedlichen sozialen und politischen Kontexten entstanden sind, welche Rolle der »Zeitgeist« dabei spielte und wie sich das Fach von einer beschreibenden Disziplin zu einer interventionalistischen entwickelte und heute, in einer Zeit, in der Interventionen zum alltäglichen Geschäft von Politik und Zivilgesellschaft gehören, wieder zurück zum Ursprung zurückkehrt.

»Wilde«, »Primitive« und Gesellschaften »ohne Staat«

Im Jahr 1978 veröffentlichten die Ethnologen Fritz Kramer und Christian Sigrist einen Sammelband, in dem sie übersetzte Auszüge von Texten Bronislaw Malinowskis, Alfred R. Radcliffe Browns, Edward E. Evans-Pritchards, Max Gluckmanns, Laura Bohannans und anderer namhafter Vertreter der britischen Sozialanthropologie abdruckten, um sie einer deutschen Leser-

schaft nahe zu bringen. Die Publikation wurde von Berliner Studierenden, die sich damals als innovative Elite der Disziplin verstanden, enthusiastisch aufgenommen, und der Titel »Gesellschaften ohne Staat« bezeichnete fortan die programmatische Ausrichtung des Faches. Bis auf den heutigen Tag hat sich daran für viele Ethnologen wenig geändert, spielt der Staat in ethnografischen Monografien meist keine Rolle. Aus diesem Grund lässt sich sicher mit einigem Recht behaupten, dass »Gesellschaften ohne Staat« den originären Gegenstand der Disziplin bilden.

Die von Kramer und Sigrist aufgeführten Repräsentanten der britischen Sozialanthropologie hatten allesamt in abgelegenen ruralen Regionen Afrikas, Asiens und Ozeaniens bei Ethnien geforscht, die erst durch den Kolonialismus unter staatliche Kontrolle gerieten. Der Begriff des Ohne-Staat-Seins wurde von keinem von ihnen verwendet, sondern von ihren nachgeborenen Bewunderern implizit aus dem dargelegten Material geschlossen. Er stellt somit im strengen Sinne eine Erfindung der 1970er Jahre dar, inspiriert zweifellos von der Sehnsucht, gelebte Alternativen zum westlich-kapitalistischen Gesellschaftsmodell zu finden. Die referierten Ethnologen dagegen nutzten andere Begriffe, um ihren Gegenstand zu bestimmen, an erster Stelle den damals noch nicht anstößigen des »Wilden« (*savage*) oder des »Primitiven«, die beide eine lange Tradition in der abendländischen Geistesgeschichte besaßen und im 19. Jahrhundert für ein aufstrebendes Forschungsgebiet und die damals gerade entstandene ethnologische Disziplin standen.¹

Die Ethnologie konstituierte sich im 19. Jahrhundert, als sich der Erfahrungshorizont europäischer Wissenschaftler durch die kolonialen Eroberungen sprunghaft ausdehnte. Handelsreisende, Missionare und Schiffskapitäne referierten über fremdartige gesellschaftliche Verhältnisse in der Südsee, in Afrika, Asien und den beiden Amerikas und multiplizierten die ethnologischen Kenntnisse, die zuvor nur sporadisch in Form von Reiseberichten zugänglich waren.² Diese Daten verknüpften Ethnologen mit den Ergebnissen

1 Zur Auseinandersetzung mit der Kategorie des »Wilden« vgl. Geertz, *Die künstlichen Wilden*; Kuklick, *The savage within*.

2 Vorläufer dieser Berichte stellen die so genannten antiken Ethnografien dar, dabei unter anderem die »Historien« von Herodot und die Schilderungen der Germanen durch Tacitus. Vgl. dazu Müller, *Geschichte der antiken Ethnologie*. Seit Beginn der Entdeckungsreisen, beginnend im 13. Jh. mit Marco Polo (1254–1324), den Eroberungen der beiden Amerikas, den Weltumseglungen von Ferdinand de Magellan (1419–22), Vasco da Gama (1497–1499), Francis Drake (1577–1580), Louis A. de Bougainville (1766–69), James Cook (1768–1780) und Alexander von Humboldt (1799–1804) und den großen Expeditionen im 18. Jahrhundert hatte sich die Anzahl der Schilderungen außereuropäischer Kulturen permanent vervielfacht, wie auch durch die detailreichen Darstellungen von Indivi-

der sogenannten Altertumsstudien und erdachten stufenförmig fortschreitende Modelle einer kulturellen Entwicklung der Menschheit³, die mit einem anarchischen Naturzustand begannen und sich in mehreren Phasen nach und nach zivilisierten. Die Entwicklung von Staaten rangierte relativ weit oben auf der vermuteten Entwicklungsleiter, und die neuen Studienobjekte in Übersee, in Asien und dem Nahen Osten dachte man sich primär⁴ als nicht- beziehungsweise vorstaatlich.

Dieser Fokus wurde auch im 20. Jahrhundert beibehalten, nicht nur in der britischen Sozialanthropologie. In Frankreich beschäftigt sich Claude Lévi-Strauss mit »elementaren Strukturen der Verwandtschaft«, dem »Ende des Totemismus« und dem »wilden Denken«⁵, in Deutschland versucht Leo Frobenius die Seele des unberührten Afrika aufzuspüren.⁶ Öffnungen des Faches und Neudefinitionen als Kulturwissenschaft der Moderne⁷ oder als Sozialwissenschaft⁸ gelangen nur partikular und werden auch heute noch schnell in den Zuständigkeitsbereich der Kulturanthropologie oder der Soziologie abgeschoben. Trotz einiger prominenter Studien zur Ethnologie der Globalisierung und zur Ethnologie transnationaler Beziehungen⁹ blieb die rurale, sich als Ethnie begreifende Bevölkerung in den postkolonialen Staaten das vornehmste Ziel ethnologischen Begehrens. Der Begriff des Nicht-staatlichen ist allerdings nicht mehr in Gebrauch. Er wurde von dem heute populären Terminus des »Indigenen« abgelöst, der allerdings, wie wir sehen

dualreisenden wie der des Baron de Lahontan (1666–1716), Maximilians Prinz zu Wied (1782–1867) oder Richard Burtons (1821–1890).

3 Einige Ethnologen integrierten allerdings Phasen der temporären Degenerierung, nach deren Durchlaufen die Aufwärtsbewegung dann erneut einsetzt. Die Vertreter der Kulturkreisstheorie in Wien gehörten zu diesen Ausnahmen. Sie glaubten an einen, dem katholischen Weltbild entsprechenden semi-paradiesischen Urzustand, der durch Monogamie, Monotheismus gekennzeichnet sei.

4 Es gab in der evolutionistischen Periode auch proto-ethnografische Studien zu stratifizierten Gesellschaften wie orientalischen Sultanaten und asiatischen Fürstentümern. Später sollte der Fokus sich dann nahezu vollständig auf Gesellschaften verschieben, die keine stattlichen Strukturen hervorgebracht hatten.

5 Vgl. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*; ders., *Das Ende des Totemismus*; ders., *Das wilde Denken*.

6 Vgl. Heinrichs, *Die fremde Welt, das bin ich*.

7 Zum Beispiel in Form der urban anthropology (vgl. Hannertz, *Exploring the city*) oder die multi-sited ethnography (vgl. Marcus, »Ethnography In/Of the World System«).

8 In Heidelberg unternahm Wilhelm E. Mühlmann den Versuch einer Definition der Ethnologie als Sozialwissenschaft, in Berlin später auch Georg Elwert.

9 Vgl. Appadurai, *Modernity at large*; Hannertz, *Transnational connections*.

werden, die Merkmale des alten »Wilden« noch genauso in sich trägt wie die Kramerschen »Gesellschaften ohne Staat«.

Trotz unterschiedlicher Termini ist der Gegenstand der Ethnologie jedoch im Wesentlichen der gleiche geblieben. Dabei ist es vor allem eine Eigenschaft, die den »Wilden« und den »Primitiven« des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit dem »Indigenen« des 21. Jahrhunderts verbindet: seine Vulnerabilität. Im Begriff des »Primitiven« kommt er besonders prägnant zum Ausdruck. Das Primitive weicht dem Zivilisierten im Verlauf des kulturellen Evolutionsprozesses, behauptet nicht nur die Evolutionstheorie, und so sei ersteres zwangsläufig zum Aussterben verurteilt. Dafür gibt es einige Evidenzen. Ethnologen waren Zeugen, wie der Kulturkontakt zwischen den Angehörigen der mächtigen europäischen Nationen und der kleinen nicht-staatlichen Gesellschaften zur Erosion der indigenen Kulturen führte, wie einheimische Sitten und Bräuche aufgegeben wurden, wie christliche Missionare die lokalen Religionen ausradierten. Malinowski und viele andere glaubten, dass die Kulturen, die sie erforschten, in Kürze verschwunden sein würden und sahen sich selbst als letzte Dokumentatoren einer sich auflösenden Wirklichkeit. Trotz einer paradigmatischen und theoretischen Wende im Fach¹⁰ ist diese Vorstellung der Verletzlichkeit und Schwäche der nicht-westlichen einheimischen Gesellschaften noch immer präsent, zeigt sich die Vitalität des evolutionistischen Entwicklungsmodells auch nach dem Sieg des Kulturrelativismus. Anders als die Evolutionisten des 19. und die Kulturrelativisten des frühen 20. Jahrhunderts begnügen sich moderne Ethnologen jedoch nicht mit einer Archivierung von Daten über die vom Untergang Bedrohten. Sie intervenieren, sowohl als Kulturwissenschaftler, in dem sie den Marginalisierten eine Stimme geben, als auch indem sie sie bei der Durchsetzung ihrer Rechte unterstützten.

Die Anfänge der Rechtsethnologie

Der Umstand, dass Rechtsverhältnisse von »Völkern ohne Staat« in den Fokus der Ethnologie geraten, ist keine neue Entwicklung. Rechtliche Fragen

¹⁰ Hier muss insbesondere die Theorie der Aneignung genannt werden, der zufolge indigene Gesellschaften der Konfrontation mit der Moderne nicht einfach ausgeliefert sind, sondern die fremden Einflüsse kreativ in die eigene Kultur integrieren. Vgl. Kohl, »Ein verlorener Gegenstand«; Schröter, »Jesus als Yamsheros«.

haben Ethnologen seit Anbeginn der Etablierung des Faches im 19. Jahrhundert umgetrieben, ja man könnte sogar behaupten, dass sich die Disziplin in dieser Zeit primär als vergleichende Rechtswissenschaft konstituierte. Viele der bekanntesten Ethnologen waren Juristen, als sie ihre Passion für fremde Kulturen und das ethnologische Schreiben entdeckten. Zu ihnen gehört der Schweizer Johann Jakob Bachofen, der 1841 zum Professor für Römisches Recht an der Universität Basel ernannt wurde und ab 1842 als Richter am Kriminalgericht tätig war, bevor er sich als Privatgelehrter ganz dem Studium »mutterrechtlicher« Gesellschaftsordnungen verschrieb. In den USA engagierte sich der spätere Ethnograf Lewis Henry Morgan (18818–81) zunächst als Anwalt indianischer Landrechtsinteressen und begann dann, als er mit ihrer Kultur mehr und mehr vertraut und schließlich sogar von ihnen adoptiert wurde, Abhandlungen über ihre Sozialstruktur und Lebensgewohnheiten zu verfassen. In England brillierten zur gleichen Zeit die Juristen John Ferguson McLennon (1827–81) und Henry Sumner Maine (1822–88) im Feld der vergleichenden Rechtsgeschichte. Maine, Lehrstuhlinhaber für vergleichende Rechtswissenschaften und Rechtsberater der britischen Kolonialregierung in Indien, gilt heute als Begründer der Rechtsanthropologie. In Deutschland hatten ebenfalls mehrere Ethnologen einen juristischen Hintergrund: unter anderem der Bremer Richter Albert Hermann Post (1839–1895), der mehrere Monografien zur komparativen Rechtsgeschichte vorlegte, und Josef Kohler (1849–1919), Inhaber des Lehrstuhls für Bürgerliches Recht, Handels- und Strafrecht, Zivilprozess und Rechtsphilosophie in Berlin und Mitbegründer der Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft. Neben evolutionistischen Abhandlungen verfasste Kohler Studien zu indischem, aztekischem und babylonischem Recht, zum deutschen Patentrecht, zur Rechtsphilosophie und zum Völkerrecht. Methodisch basierten seine Studien zu den schriftlosen Gesellschaften vor allem auf Informationen aus »zweiter Hand«, auf Berichten europäischer Gewährsleute in den Kolonien, die entweder unstrukturiert oder mit Hilfe von Fragebögen angefertigt wurden.¹¹ Daneben spielte das Studium antiker Quellen eine bedeutende Rolle.

Alle Genannten verankerten ihre Forschungen innerhalb des Evolutio- nismus. Johann Jakob Bachofen, der in vieler Hinsicht typisch für diese Denkrichtung des 19. Jh. war, konstatierte eine Entwicklung vom *ius natu-*

11 Kohler hatte beispielsweise einen detaillierten Fragekatalog erarbeitet, der seinen Informanten als Orientierung diente (vgl. Kohler, »Fragebogen«).

rale zum *ius civile*. Er sprach vom »Gesetz des Stoffes«¹², dem die Menschheit ursprünglich unterworfen gewesen sei, und meinte damit einen quasi-rechtlosen Zustand, in dem das Recht des Stärkeren und sexuelle Anarchie geherrscht habe. Die grundlegende Frage, ob alle Menschen, und dabei speziell diejenigen »ohne Staat« überhaupt Rechte hatten, beantwortete Bachofen implizit negativ. Andere Evolutionisten sahen dies ähnlich und definierten die »Urgesellschaft« durch das vollkommene oder nahezu vollkommene Fehlen von sozialen Strukturen und moralischen Werten.¹³

Der Anfang menschlicher Kultur, der mit dem Entstehen des Rechts in Zusammenhang gebracht wurde, wird auf eine zweite Entwicklungsstufe datiert. Bachofens Forschungsfokus, wie auch der anderer Rechtsethnologen seiner Zeit, wurde in erster Linie von familienrechtlichen Fragen bestimmt¹⁴, dabei vor allem die Frage nach der Existenz von Matriarchaten, den »mutterrechtlichen« oder »gynaikokratischen« Gesellschaften, wie Bachofen sie nennt. Das war zu dieser Zeit keineswegs ungewöhnlich – im Gegenteil: Die frühe Rechtsethnologie konstituierte sich primär als Abstammungswissenschaft, und die genealogischen Regularien wiederum wurden als Basis für andere Rechte, insbesondere Eigentumsrechte definiert.

Bachofen, der in seinen Hauptwerken eine Genealogie menschlicher Geschlechterverhältnisse vorlegte, glaubte drei Phasen identifizieren zu können: eine naturrechtlich verfasste, eine mutterrechtlich organisierte und schließlich eine vaterrechtliche. In zweien dieser Abschnitte seien Frauen die treibenden evolutionären Kräfte gesellschaftlicher Umwälzungen gewesen. Rechtsentwicklung wird vom ihm, ebenso wie Gesellschaftsentwicklung, moralisch inspiriert verstanden. Aus der, auch erotisch gedachten, Anarchie, habe die Frau »zuerst und am tiefsten die Sehnsucht nach geregelten Zuständen und einer reineren Gesittung (empfunden)«. ¹⁵ Die Rechtsform der durch Frauen entwickelten Gesellschaften seien daher »mutterrechtliche« gewesen, womit Bachofen primär matrilineare Deszendenz und eine entspre-

12 Bachofen 1861/1948, S. 1, 38.

13 Ausnahmen stellen die katholischen Ethnologen der Wiener Schule, die Priesterethnologen Wilhelm Schmidt, Wilhelm Kopper, Paul Schebesta, Paul Arndt, aber auch Josef Kohler dar, der schrieb: »ein Volk ohne Recht gibt es nicht: der Mensch kann niemals Nichtmensch sein.« (Kohler, »Über das Recht der Australneger«, S. 324).

14 Vgl. u. a. Cunow, *Urgeschichte der Ehe und Familie*; Dargun, *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben*; Kohler, *Urgeschichte*; Lubbock, *The origin of civilization*; McLennan, *Primitive marriage*; Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*; Reitzenstein, *Kulturgeschichte der Ehe*; o. J.

15 Bachofen 1861/1948, S. 1, 37.

chende Erbfolgeregelung meinte. Die dritte und vollkommenste Phase der Menschheit sei dann durch eine schrittweise Entmachtung der Frauen und eine Stärkung männlicher Rechte gekennzeichnet. Bachofen begründete den Erfolg dieses Modells nicht zuletzt durch Anleihen bei zeitgenössischen bürgerlichen Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit. Frauen waren, diesen Ideen entsprechend, materialisierte positive Natur und, aufgrund ihrer natürlichen Befähigung zum Altruismus, zur Religion und Moral, prädestiniert dafür, einen primitiven Humanismus zu kultivieren. Im Mutterrecht an die Macht gekommen, implementierten sie, seiner Meinung nach, ein strenges Regime, dessen Charakterisierung offensichtlich durch das Ideal der bürgerlichen Hausfrau und ihre Autorität über Kinder, Gesinde und Hauslehrer inspiriert wurde. Im Zuge der kulturellen Evolution sei das Mutterrecht aber schließlich an seine Grenzen gestoßen, und die Männer hätten die Weiberherrschaft wieder zu Fall gebracht – zum Wohle beider Geschlechter, so Bachofen, da nur der Mann wirklich zum Herrschen bestimmt sei.

Bachofen und andere Matriarchatstheoretiker grenzten sich mit ihren Evolutionsmodellen dezidiert von der sich gerade konstituierenden Frauenbewegung und reformistischen Intellektuellen ab, die sich anschickten, weibliche Teilhabe an Bildung, Beruf und Politik zu fordern.¹⁶ Der Evolutionismus positionierte sich als Antithese zum frühen Feminismus, und mit seinem Verweis auf einen vermuteten inhumanen vormodernen Rechtszustand suchten seine Vertreter davon zu überzeugen, dass auch Frauen Nutznießerinnen einer Gesellschaftsform seien, die ihre Rechte gegenüber den Männern einschränkte. Die bürgerliche Geschlechterordnung war ein Projekt, dessen Verteidigung konservativen Denkern offenbar als dringend angeraten schien, was allein an der Vielzahl der Publikationen zu diesem Thema ersichtlich wird.¹⁷

Obgleich der Evolutionismus sich durch eine starke konservativ-patriarchalistische Grundhaltung auszeichnet, soll nicht verschwiegen werden, dass

16 In Frankreich war Olympe de Gouge 1791 mit der »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin« (Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne) an die Öffentlichkeit getreten, in Deutschland hatte Louise Otto Peters 1843 »Das Verhältnis der Frauen zum Staate« und in den USA John Stuart Mill 1869 »Die Hörigkeit der Frauen« (The subjection of women) publiziert.

17 Zu den für heutige Leser skurrilsten Abhandlungen gehört Paul Julius Möbius Schrift »Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes«, das erstmals im Jahr 1900 erschien und bis 1908 schon eine achte Auflage erreichte. Möbius vertritt darin die Auffassung, dass ein Übermaß an Gehirntätigkeit die Frau krank machen und in einen »nutzlosen und hässlichen Zwitter« (Möbius, *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*, S. 23) verwandeln würde.

er auch Argumente für das Gegenteil bereitstellte und als Vorlage für emanzipative gesellschaftliche Utopien genutzt wurde. Der Umstand, dass matriarchalische Verhältnisse durch Daten belegt schienen, war für viele Frauenrechtlerinnen ermutigend.¹⁸ Die Vorherrschaft der Männer schien damit nicht mehr naturgegeben und konnte, folgte man dem Prinzip der Wandelbarkeit von Gesellschaft, das die Evolutionisten propagierten, auch in Zukunft verändert werden. Marianne Weber war eine der Autorinnen, die sich diese Schlussfolgerung zu eigen machten. In einer Monografie zu Thema »Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung« aus dem Jahr 1907, in der sie weiten Teilen dem gängigen Evolutionsparadigma folgte, führte sie Bachofens Argument gewissermaßen weiter und schrieb: »Der Patriarchalismus hat seine bahnbrechende Aufgabe erfüllt. Jetzt wird er zur Fessel [...]«. ¹⁹

Auch die Sozialisten, allen voran Marx und Engels, rekurrten auf evolutionistische Vorlagen, dabei wiederum auf Bachofen, aber auch auf Morgan, der in seinem Hauptwerk »Ancient society« nicht nur die vormodernen Verwandtschafts-, sondern auch die Eigentumsverhältnisse in den Blick nahm und diese mit Abstammungsregelungen korrelierte. Im »Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« schreibt Engels:

»Die Wiederentdeckung der ursprünglichen mutterrechtlichen Gens als der Vorstufe der vaterrechtlichen Gens der Kulturvölker hat für die Urgeschichte die gleiche Bedeutung wie Darwins Entwicklungstheorie für die Biologie und Marx' Mehrwerttheorie für die politische Ökonomie.«²⁰

Aus den Morgan'schen Rekonstruktionen der »Urgesellschaft«, die er sowohl durch das Fehlen der patriarchalischen Ehe als auch des Privateigentums charakterisiert sah, gewann Engels die Vorstellung eines prähistorischen Urkommunismus, der die Vorlage für die gesellschaftliche kommunistische Utopie bildete.

Konservative²¹ und sozialistische Evolutionsmodelle weisen zwei relevante Unterschiede auf: ihre Beurteilungen vorstaatlicher beziehungsweise vormoderner Gesellschaften und die Abgeschlossenheit beziehungsweise Offen-

18 Die Literatin Berta Eckstein-Diener (1884–1948) und die Berliner Professorin für Pädagogik Mathilde Vaerting (1884–1977), beide Bachofen-Bewunderer, nutzten dessen Materialien als Argumente für die vollkommene Geschlechtergleichberechtigung.

19 Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S. 504.

20 Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, S. 21.

21 Nicht alle konservativen Evolutionisten folgen den Modellen von Morgan und Bachofen, die matriarchalische Phasen an den Anfang der Geschichte rückten, sondern einige von ihnen glaubten, dass sich aus dem Gesetz des Stärkeren heraus nur ein gewalttätiges »Urpatriarchat« entwickelt haben könne. Da sie sich im Hinblick auf die Rechtfertigung der

heit ihrer Modelle. Konservative wurden nicht müde, auf gravierende Rechtsdefizite und die grassierende Gewalt der vormodernen Gesellschaften hinzuweisen. Letztere habe sich insbesondere gegen das weibliche Geschlecht gerichtet, das unter dem Fehlen von Recht und Moral sehr gelitten habe. Liberale wie Morgan oder Sozialisten wie Engels und Bebel dagegen glaubten, dass Frauen in vormodernen Zeiten teilweise geachteter und rechtlich besser gestellt gewesen seien als bürgerliche Frauen. Konservative hofften, die bürgerliche Gesellschaft mit der ihr inhärenten Geschlechterordnung sei das ultimative Ziel jeglicher Entwicklung und fürchteten eine Erosion ihrer Fundamente, nicht zuletzt durch soziale Bewegungen. Sozialisten hingegen begriffen sich inmitten eines evolutionären Prozesses, dessen Ende erst mit der Abschaffung des Privateigentums, einer umfassenden Kollektivierung und der vollständigen Gleichberechtigung der Frauen erreicht sein würde.

Die Herausbildung der empirischen Rechtsethnologie

Anfang des 20. Jahrhunderts verlor das evolutionistische Paradigma seine Monopolstellung als Deutungsnarrative innerhalb der Ethnologie. In den USA entwickelte Franz Boas seine Theorie des historischen Partikularismus, nach der jede Kultur aus ihrer eigenen singulären Geschichte heraus verstanden werden sollte, und in England versuchten die Vertreter der britischen Sozialanthropologie, Gesellschaften als funktionale holistische Gebilde ausschließlich aus sich heraus zu verstehen.²² Anstelle der Berichte aus zweiter Hand und der ausgefüllten Fragebögen, die an Händler und Missionare versendet wurden, trat die ethnografische Feldforschung, eine Methode, die Bronislaw Malinowski zwar nicht erfunden, aber folgendermaßen wissenschaftlich begründet hatte:

»We are demanding a new line of anthropological field-work: the study of direct observation of the rules of custom as they function in actual life. Such study reveals that the commandments of law and custom are always organically connected and not isolated; that their very nature consists in the many tentacles which they throw out

bestehenden Verhältnisse jedoch nicht von den Matriarchatstheoretikern unterscheiden, wurde im Rahmen dieser Abhandlung nicht gesondert auf ihre Positionen eingegangen.

22 Die vollkommene Ausblendung kolonialer Rahmenbedingungen für die »nichtstaatlichen« Gesellschaften hat Fritz Kramer als »wesentliches Versagen der social anthropology« (Kramer, »Die social anthropology«, S. 37) bezeichnet.

into the context of social life; that they only exist in the chain of social transactions in which they are but a link.«²³

Die neuen Daten zeigten, dass die Rechtsverhältnisse der immer noch »primitiv« genannten Gesellschaften sehr viel komplexer waren als angenommen und dass viele Vermutungen der Evolutionisten in der Realität nicht existent waren. Im Jahr 1926 publizierte Malinowski, der zwischen 1915 und 1918 auf den melanesischen Trobriand-Inseln geforscht hatte²⁴, erstmals eine ethnografische Rechtstheorie, die die neuen Erkenntnisse aus der ethnografischen Feldforschung zum Ausgangspunkt einer umfassenden Kritik an den evolutionistischen Modellen nahm und sie der artifiziellen Konstruktion von Wirklichkeit bezichtigte.²⁵

Der Mensch sei keinesfalls, so Malinowski, ein Wesen, das sich unbewusst kollektiven Regeln unterwerfe, sondern aktiv an ihrer Gestaltung mitwirke.

In Malinowskis Werk finden sich noch die alten Themen der Evolutionisten, Geschlechterordnung, Kollektivität, Eigentum, doch seine Ergebnisse sind überraschend. Während die melanesischen Gesellschaften in Schriften seiner Vorgänger²⁶ als Überbleibsel einer urkommunistischen Menschheitsphase mit ausschließlich kollektiven Eigentumsrechten dargestellt wurden, entdeckte Malinowski, dass privates Eigentum durchaus existierte und in der Person des Häuptlings sogar akkumuliert werden könne. Gleichwohl sei der Eigentümer der Gemeinschaft verpflichtet. »There is a strict distinction and definition in the rights of every one«, schrieb er, »and this makes ownership anything but communistic.«²⁷ Auch der Frage des Mutterrechts ging der Forscher nach und gewann ebenfalls neue Einsichten. Jegliche sozialen Beziehungen der Trobriander seien »governed by a number of legal principles«²⁸, und das wichtigste dieser Prinzipien sei das

23 Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 125.

24 Malinowski untersuchte eine Fülle an Phänomenen auf den Trobriand-Inseln, darunter Verwandtschaft und Sozialstruktur, Ökonomie, das rituelle Leben und Sexualität.

25 Den so genannten Lehnstuhlanthropologen wirft er vor, keine verlässlichen Daten erheben zu haben: »The anthropologist [...] working through an interpreter by the question and answer method can again only collect opinions, generalizations, and bald statements. He gives us no reality, for he has never seen it.« (Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 127).

26 Malinowski bezieht sich hier insbesondere auf Rivers; vgl. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 18–19.

27 Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 19.

28 Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 75.

Mutterrecht²⁹, definiert als die Verbindung einer Person zur Verwandtschaftsgruppe der Mutter, die allein den Zugang zu Rechten gewähre.³⁰ Allerdings verweise das Mutterrecht weniger auf die besondere Position der Frauen als vielmehr auf die Männer in der mütterlichen Verwandtschaftsgruppe, insbesondere auf den Mutterbruder. Die formalisierte rechtliche Bedeutung des Mutterbruders kollidiere im Hinblick auf die Kinder einer Frau mit der emotional aufgeladenen Beziehung des Vaters. Mutterrecht, so Malinowski, konkurriere mit Vaterliebe.³¹ Malinowski korrigierte die schematischen Modelle rechtlicher Verhältnisse, wie sie von den Evolutionisten erstellt wurden, durch empirische Befunde und legte die konfliktiven und widersprüchlichen Seiten des »primitiven Rechts« offen. »Primitive law«, schrieb er,

»is not a homogeneous, perfectly unified body of rules, based upon one principle developed into a consistent system [...]. The law of these natives consist on the contrary of a number of more or less independent systems, only partially adjusted to one another. Each of these – matriarchy, father-right, the law of marriage, the prerogatives and duties of a chief and so on – has a certain field completely its own, but can trespass beyond its legitimate boundaries. The result is a state of tense equilibrium with occasional outbreak.«³²

Wir sehen, dass es Malinowski primär um wissenschaftliche, d.h. empirisch fundierte, Erkenntnisse dessen ging, was er als Recht in vormodernen Gesellschaften definierte. Fallstudien wurden den normativen Spekulationen der Evolutionisten entgegengesetzt, deduktive Verfahren durch induktive abgelöst. Dieses neue Forschungsprogramm wurde von anderen, vornehmlich britischen und amerikanischen, Ethnologen in den folgenden Jahrzehnten weitergeführt. Eine Fülle an rechtsethnologischen Studien in einzelnen Gesellschaften entstanden³³, aber auch komparative Untersuchungen³⁴ wie

29 Malinowski verwendet den Begriff des »Mother-right« (Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 75).

30 Malinowski sprach von »rank, power and dignities, economic inheritance, the rights to soil and to local citizenship and membership in the totemic clan« (Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 75).

31 Vgl. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 101.

32 Malinowski, *Crime and custom in savage society*, S. 100.

33 Vgl. u. a. Bohannon, *Justice and judgement among the Tiv*; Howell, *A manual of Nuer law*; Llewellyn/Hoebel, *The Cheyenne Way*; Schapera, *A handbook of Tswana law and custom*; Smith/Roberts, *Zuni law*.

34 Ab Mitte des 20. Jh. wurden mehrere Sammelbände publiziert, die entweder einen expliziten oder impliziten Vergleich von indigenen Rechtssystemen intendierten. Vgl. dazu Fortes/Evans-Pritchard, *African political systems*; Bohannon, *Law and warfare*.

eine Monografie von Adamson Hoebel aus dem Jahr 1954 mit dem schlichten Titel »The law of primitive man«, in der der Autor Differenzierungen zwischen Kultur und Recht einforderte³⁵ und den Begriff des »Primitiven« erneut zu redefinieren suchte.

Die These, dass die Gesellschaften, mit denen sich Ethnologen jetzt primär befassten, ein Recht besäßen, wurde innerhalb der Disziplin noch immer keineswegs einhellig bejaht. Boas selbst soll dem jungen Hoebel, der ihm ein rechtsethnologisches Forschungsvorhaben bei den Komantschen vorstellte, gesagt haben, nordamerikanische Indianer besäßen kein Recht. Ob und wie sich Recht von anderen Institutionen in holistischen Gesellschaften abgrenzen ließ, war ein kaum lösbares Problem, ebenso wie die Frage, ob und inwieweit europäische Termini geeignet seien, tribale rechtliche Institutionen zu beschreiben.³⁶ Fikentscher³⁷ merkt an, dass der Unterschied zwischen allgemeinen normativen Ordnungen und Recht verschwommen bleibt – ein Resultat des Umstands, dass Recht in vor- beziehungsweise nichtstaatlichen Kontexten nicht kodifiziert war und Sanktionen bei Normverletzungen stark variierten. Einige Vertreter des Faches lehnten eine Übernahme europäischer Rechtsbegriffe als ethnozentrische Verfälschungen ab und forderten stattdessen eine genaue Analyse der Probleme und gebräuchlichen Problemlösungsverfahren in den jeweiligen Gesellschaften.³⁸

Vom Beschreiben einheimischer Rechtsverhältnisse im Dienste kolonialer Regierungen zum Kampf für indigene Rechte

Die Mehrheit der empirisch arbeiteten Ethnologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts führten Forschungen in den damaligen Kolonien durch, und viele von ihnen standen im Dienst kolonialer Administrationen. Ihre Publikationen richteten sich nicht ausschließlich an eine akademisch interessierte Leserschaft, sondern verstanden sich als Handlungsanweisungen für den Ko-

35 Hoebel polemisiert gegen die ebenfalls vergleichende Arbeit von Sidney Hartland aus dem Jahr 1924, der Recht nicht von Kultur unterschied; vgl. Hoebel, *The Law of Primitive Man*, S. 20.

36 Vgl. Hoebel verweist u.a. auf die Auseinandersetzung um tribale »Gerichte«; vgl. Hoebel, *The Law of Primitive Man*, S. 22ff.

37 *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*.

38 Vgl. Roberts, *Order and dispute*, S. 13–14.

lonialapparat. Beispiele sind das »Handbook of Tswana land customs« von Isaac Schapera, explizit für die Beamten des britischen Protektorats geschrieben, oder die fast tausendseitige Monografie »De Atjehers«, die Christiaan Snouck Hurgronke 1893/94 im Auftrag der niederländischen Regierung erstellte. Im letztgenannten Fall ging es einerseits um die Erhebung ethnografischen Wissens, mithilfe dessen der antikoloniale Aufstand der Aceher in Niederländisch-Indien effektiv bekämpft werden sollte, aber auch um die Frage, welches Recht für welche Bevölkerungsgruppe angemessen sei. Im 19. und 20. Jahrhundert kam es zu einer langjährigen Auseinandersetzung zwischen Experten um die Berücksichtigung traditioneller Rechtssysteme im Archipel, das sogenannte Adatrecht.³⁹ Adat meint die Summe aller nicht kodifizierten Normen, Werte, Sitten und Bräuche und die dadurch begründete soziale, politische und ökonomische Struktur einer Gemeinschaft oder auch Gesellschaft.⁴⁰ Dass Adat überhaupt ein Diskussionsgegenstand innerhalb der niederländischen Rechtsgelehrten wurde, hatte mehrere Ursachen. Eine davon waren rechtliche Zugeständnisse an die muslimische Bevölkerung des Archipels, die schließlich zur Benachteiligung konvertierter Christen führte; eine andere lag im Widerstandspotential der Muslime gegen die niederländische Herrschaft. Mehrere Aufstände bereiteten der Kolonialregierung Sorge. Insbesondere im nordwestlichsten Teil des Inselreiches, des ehemaligen Sultanates Aceh, gelang die Unterwerfung der Aufständischen lange Zeit nicht. Unter Führung der lokalen islamischen Elite führte die Bevölkerung einen vierzig Jahre lang währenden »heiligen Krieg« gegen die niederländischen Truppen. In dieser Situation verpflichtete man den Orientalisten Snouck Hurgronje⁴¹, einen der fähigsten Islamkenner der damaligen Zeit, als Berater für Islamische Angelegenheiten. Snouck Hurgronje begann im Jahr 1891 mit ethnografischen und linguistischen Forschungen vor Ort und publizierte 1893/94 die erwähnte Monografie, in der er die politische und soziale Organisation der Aceher, ihre Lebensgewohnheiten und Rechtspraktiken detailliert schilderte.

Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg, am Vorabend der weltweiten Dekolonisation, erfolgte ein fundamentaler Paradigmenwechsel innerhalb

39 Vgl. Fasseur, »Colonial dilemma«.

40 Adatgemeinschaften können kleine indigene Gemeinschaften mit nur wenigen Hundert oder Tausend Mitgliedern sein, aber auch stratifizierte Gesellschaften mit vielen Millionen Zugehörigen. Zu Letzteren zählten die Javaner oder die Sundanesen.

41 Snouck Hurgronje hatte in Leiden Theologie, Islamwissenschaften und Arabistik studiert und im Jahr 1885 unter dem Pseudonym Abd al-Ghaffar eine fünfmonatige Forschung in Mekka durchgeführt.

der amerikanischen Ethnologie, dessen Wirkungen mit einiger Verspätung auch in Europa zu spüren waren. Ethnologen begannen, sich radikal aus der Rolle von Handlangern kolonialer und semi-kolonialer Administrationen zu lösen und Position für die Erforschten zu beziehen. Aus den Analysten einheimischen Rechts wurden Verteidiger indigener Rechte. Alles begann im Jahr 1948 an der Universität von Chicago mit einem ethnologischen Langzeitvorhaben bei den nordamerikanischen Fox-Indianern, in dem Studierende unter der Leitung des Ethnologen Sol Tax den gesellschaftlichen Wandel und die Wirksamkeit von Entwicklungsprojekten in der Reservation untersuchten. Im Verlauf der Forschungen und des vertrauter werdenden Verhältnisses mit den Indianern distanzierten sich Tax und seine Mitarbeiter zunehmend von der Idee wissenschaftlicher Wertfreiheit und stellten ihre Arbeit in den Dienst der indianischen Gemeinschaft. Sie entwickelten ein kombiniertes Forschungs- und Unterstützungssystem, das unter dem Namen Aktionsethnologie (*action anthropology*) populär wurde. Aktionsethnologie beinhaltet in seinem Kern den Kampf für die Rechte der Indianer und die gleichberechtigte Partizipation der indigenen Akteure im Forschungsprozess. Im Jahr 1951 stellte Tax das Konzept der Aktionsethnologie auf der Tagung der größten ethnologischen Vereinigung Amerikas, der »American Anthropological Association« (AAA) vor. 1959 wurde er zum Präsidenten der AAA gewählt und nutzte seine Position, um die Aktionsethnologie innerhalb der Disziplin weiter zu verankern. Ein Jahr später organisierte er eine »American Indian Conference« an der Universität von Chicago, auf der Indianer über ihre Situation berichteten und Vorschläge für Aktivitäten zur Verteidigung ihrer Rechte machten. Einige Teilnehmer schlossen sich nach der Konferenz im »National Indian Youth Council« zusammen, aus dem das »American Indian Movement« hervorging.

Karl Schlesier, ein Schüler von Tax, entwickelte die Aktionsethnologie zu einer neuen Kulturanthropologie weiter. Schlesiers Programm war sowohl in wissenschaftlicher als auch politischer Hinsicht revolutionär. Die Distanz des Anthropologen zu seinem Forschungsobjekt wurde vollständig aufgehoben und stattdessen eine Beziehung auf Augenhöhe etabliert. »Der Hüter der heiligen Pfeile und einige Mahuts-Priester«, schrieb Schlesier 1980 in der Zeitschrift für Ethnologie, »wurden meine Lehrer in der Cheyenne-Kultur. Ich wurde ihr Lehrer in den Aspekten, in denen ich durch Erziehung, Erfahrung und die Universität verlässliche Erkenntnisse hatte. Zusammen blickten wir als kritische Außenseiter auf die amerikanische Mehrheitsgesellschaft.«⁴²

⁴² Schlesier, »Zum Weltbild einer neuen Kulturanthropologie«, S. 57.

Der Außenseiterstatus des Indianers korrespondierte mit dem des Ethnologen, der seine Arbeit ganz in den Dienst der indianischen Sache stellte. »Es versteht sich«, so Schlesier »dass die neue Kulturanthropologie an der Seite der Unterdrückten gegen die Mächtigen steht. Sie ist der natürliche Advokat derer, die in der heutigen Welt die machtlosesten und gefährdetsten sind: die Restgruppen der kleinen Kulturen, die Genozid und Ethnozid ausgeliefert sind.«⁴³ Ganz im Stil der frühen Ökologiebewegung glaubte Schlesier, dass die europäische Zivilisation mit ihrem Raubbau an der Natur und ihrer rasanten technologischen Entwicklung die Individuen entfremde, die Welt unterjochte und schließlich in einen nahen Untergang führen werde, wenn man nicht schnellstens umdenke und umlenke. Die indianische Bevölkerung Nordamerikas, wie auch alle anderen Angehörigen der unterdrückten indigenen Kulturen, so glaubte er, solle die Weißen lehren, wie dieses Umdenken bewerkstelligt werden könne. Aus diesem Grund sei die Aufgabe des Ethnologen eine zweifache: Zum einen müsse er den Ureinwohnern mit aller Kraft und allem Wissen bei ihrem Kampf um Rechte beistehen, müsste die ethnologische Forschung im Dienste der Erforschten stehen. Zum anderen gehe es darum, von ihnen zu lernen, aus der Rolle des Allwissenden herauszuschlüpfen und wieder zum Lernenden, zum Kind zu werden.

Ethnologen nahmen gewissermaßen eine Entwicklung vorweg, die erst um die Jahrtausendwende herum politisch relevant wurde, nämlich die Anerkennung der Rechte indigener Gesellschaften. Kulturelle Rechte stießen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs auf eine gewisse Akzeptanz, wurden jedoch 1948 zunächst zurückgedrängt, bis sie Ende des 20. Jahrhunderts eine Renaissance feiern konnten. Unter dem Druck internationaler Institutionen wurde ab Mitte der 1980er Jahre ein Prozess in Gang gesetzt, der im Jahr 2007 mit der Annahme der »Deklaration über die Rechte der indigenen Völker« durch die UNO-Generalversammlung einen vorläufigen Erfolg feiern konnte. Mehr als 20 Jahre lang hatten Arbeitsgruppen und Interessenvertreter der Indigenen für die Deklaration geworben und verschiedentlich die Aufmerksamkeit der Welt auf ihre Probleme richten können. Das Jahr 1993 wurde zum »Jahr der indigenen Völker« erklärt, und von 1995 bis 2004 eine »Dekade der indigenen Völker« ausgerufen.

Das Übereinkommen 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), das im Jahr 1989 verabschiedet wurde, ist ein weiteres gutes Beispiel für das Bemühen um Anerkennung von Sonderrechten für Gruppen, die sich nach Artikel 1 Absatz 1 durch folgende Merkmale definieren:

⁴³ Schlesier, »Zum Weltbild einer neuen Kulturanthropologie«, S. 35.

»a) in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern, die sich infolge ihrer sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse von anderen Teilen der nationalen Gemeinschaft unterscheiden und deren Stellung ganz oder teilweise durch die ihnen eigenen Bräuche oder Überlieferungen oder durch Sonderrecht geregelt ist;

b) Völker in unabhängigen Ländern, die als Eingeborene gelten, weil sie von Bevölkerungsgruppen abstammen, die in dem Land oder in einem geografischen Gebiet, zu dem das Land gehört, zur Zeit der Eroberung oder Kolonisierung oder der Festlegung der gegenwärtigen Staatsgrenzen ansässig waren und die, unbeschadet ihrer Rechtsstellung, einige oder alle ihrer traditionellen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Einrichtungen beibehalten.«

Artikel 2 legt fest, dass die Regierungen von Nationalstaaten angehalten sind, »die volle Verwirklichung der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte dieser Völker unter Achtung ihrer sozialen und kulturellen Identität, ihrer Bräuche und Überlieferungen und ihrer Einrichtungen zu fördern«, was Verbesserungen der Lebensbedingungen, Wahrung kollektiver Eigentumsrechte, Schutz vor Umsiedlung, Nutzungsrechte in Gebieten, in denen keine Eigentumsrechte bestehen u. ä. meint. Genau diese Zusicherung von Rechten wie auch die Angst vor massiveren Unabhängigkeitsforderungen hatte die meisten Regierungen allerdings veranlasst, die Konvention nicht zu unterzeichnen. Im Jahr 2010 hatten erst 22 Länder die Konvention ratifiziert.

Wer sind diese Indigenen, die an die Stelle der »Primitiven«, der »Wilden« und der »Gesellschaften ohne Staat« getreten sind? Und wo unterscheiden sich deren Rechte von den Rechten kultureller oder religiöser Minderheiten in der industrialisierten Welt, vielleicht sogar von urbanen Subkulturen? Der Begriff des Indigenen ist im Wesentlichen ein politischer Terminus, der erstmals im Jahr 1975 vom »World Council of Indigenous Peoples« international zur Anerkennung gebracht wurde. Im Jahr 1982 hatte eine Arbeitsgruppe der UN folgende Definition vorgelegt:

Indigenous populations are composed of the existing descendants of peoples who inhabited the present territory of a country wholly or partially at the time when persons of a different culture or ethnic origin arrived there from other parts of the world, overcame them, and by conquest, settlement or other means, reduced them to a non-dominant or colonial situation; who today live more in conformity with their particular social, economic and cultural customs and traditions than with the institutions of the country of which they now form a part, under a State structure

which incorporates mainly the national, social and cultural characteristics of other segments of the population which are predominant.⁴⁴

Der Begriff verknüpft ursprüngliche Territorialität mit Marginalität und kultureller Differenz zur Mehrheitskultur und richtet sich damit im Kern an westliche Staaten (USA, Australien, Pazifik), von deren Regierungen Sonderrechte gefordert werden. In der postkolonialen Welt gestaltet sich die Lage weitaus schwieriger, da auch die dominanten Gruppen Ursprünglichkeit behaupten können. Hier reklamieren indigene Minderheiten ebenfalls Sonderrechte bis hin zum eigenen Staat, was von den herrschenden Eliten fast immer verweigert wird.

In der westlichen Welt vermischt sich der Kampf um indigene Rechte mit der Einforderung von Minderheitenrechten, die von der UN seit 1966 anerkannt werden. Artikel 27 des »Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte« von 1966 besagt: »In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen [...]«. Was alles zu diesem schützenswerten kulturellen Leben gehört, ist umstritten. Die Politikwissenschaftlerin Alice Renteln spricht sich für eine weite Auslegung des Kulturbegriffs bis hin zu einer Berücksichtigung kultureller Prägungen bei Gewalttätern aus⁴⁵; die Rechtswissenschaftlerin Mitra Sharafi kritisiert dieses Konzept und wirft Renteln und anderen Befürwortern Romantisierung und Verharmlosung von Verbrechen vor.⁴⁶ Sie führt mehrere Fälle von Gewalt gegen Frauen an, in denen die Täter ihre Taten mit kulturalistischen

44 www.humanrights.ch/home/de/Themendossiers/Minderheitenrechte/Konzeptuelles/Definitionen/idcatart_2516-content.html?zur=513 [zuletzt aufgerufen am 20.6.2011].

45 Vgl. Renteln, *The cultural defense*. Derartige Argumente aus dem »cultural defense«-Ansatz sorgten in der Vergangenheit auch in Deutschland für Diskussionen. Winfried Hassemer, ehemaliger Richter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe plädierte in einem Interview mit der Zeitschrift »Der Spiegel« für die Berücksichtigung kultureller Kontexte bei Ehrenmorden und erwog, einen möglichen »Verbotsirrtum« strafmildernd geltend zu machen. Eine Frankfurter Familienrichterin hatte sich, in ähnlicher Weise, gegen die sofortige Scheidung einer Marokkanerin von ihrem Mann vor Ablauf des Trennungsjahres ausgesprochen, obwohl diese glaubhaft nachweisen konnte, misshandelt worden zu sein. Die Richterin hatte in dem Verfahren auf das im Koran niedergelegte Züchtigungsrecht des Mannes gegenüber seiner Frau verwiesen und eine kulturell beziehungsweise religiös begründete Rechtfertigung von Gewalt gegen Frauen akzeptiert. Die Ausübung des Züchtigungsrechts begründete ihrer Auffassung nach, keine unzumutbare Härte gemäß § 1565 BGB. Die Anwältin der Klägerin stellte einen Befangenheitsantrag, dem stattgegeben wurde.

46 Vgl. Sharafi, »Justice in many rooms since Galanter«.

Argumenten zu legitimieren suchten. Ein türkischer Vater habe seine minderjährige Tochter in Australien wegen eines vorehelichen Verhältnisses und ein Chinese in New York seine Frau wegen Untreue ermordet. Beide Täter rechtfertigten ihre Taten dem Verweis auf mit kulturelle Normen. Ein Angehöriger der Hmong in den USA schließlich habe die Vergewaltigung und Entführung eines minderjährigen Mädchens mit der Begründung erklärt, er folge der laotischen Tradition der »Raubhe«. ⁴⁷

Hier sehen wir einen Widerspruch, der gegen die Gewährung von kulturellen Rechten, Minderheitenrechten und indigenen Rechten gleichermaßen spricht. Besagte Kulturen sind nämlich häufig nicht mit der UN-Konvention gegen die Abschaffung jeglicher Diskriminierungen von Frauen (CEDAW) vereinbar, die mittlerweile von fast allen Staaten der Welt ratifiziert wurde und jetzt nach dem Top-Down-Verfahren in den Nationalstaaten implementiert werden soll. Obgleich kein einzelner Staat bislang die Konvention vollständig umgesetzt hat, stehen Frauenrechte ganz oben auf der UN-Agenda. Zahlreiche Frauen-NGOs haben es sich zum Ziel gesetzt, die Implementierung zu überwachen und Verstöße öffentlich anzuklagen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Frauengruppen gegen die Ideologie des »Cultural defense« in besonderer Weise mobilmachten. ⁴⁸

Indigene Rechte gegen Menschenrechte

Fatal wird dieser Widerspruch, wenn es um Gruppen geht, die mit Fug und Recht einen Status als »Indigene« oder »Eingeborene« behaupten können, die diskriminiert, ja vielleicht sogar verfolgt und auf jeden Fall von der Vernichtung ihrer Kultur bedroht sind: kleine Gesellschaften, die niemals einen Staat entwickelten, die klassischen »Wilden« der Ethnologie, die im Verlauf von Kolonialisierung und anschließender Integration in einem postkolonialen Nationalstaat systematisch ihrer Rechte beraubt wurden. Die Konvention 169 der ILO besagt, dass sich solche Gruppen Artikel 5 berufen könnten, in dem es heißt:

»Bei der Durchführung der Bestimmungen dieses Übereinkommens a) sind die sozialen, kulturellen, religiösen und geistigen Werte und Gepflogenheiten dieser Völker anzuerkennen und zu schützen und ist der Natur der Probleme, denen sie sich als

⁴⁷ Vgl. Sharafi, »Justice in many rooms since Galanter«, S. 143.

⁴⁸ Vgl. Sharafi, »Justice in many rooms since Galanter«, S. 145.

Gruppen und als Einzelpersonen gegenübergestellt sehen, gebührend Rechnung zu tragen; b) ist die Unversehrtheit der Werte, Gepflogenheiten und Einrichtungen dieser Völker zu achten.«

Diese Rechte sind allerdings in Artikel 8 mit folgender Einschränkung versehen: »Diese Völker müssen das Recht haben, ihre Bräuche und Einrichtungen zu bewahren, soweit diese mit den durch die innerstaatliche Rechtsordnung festgelegten Grundrechten oder mit den international anerkannten Menschenrechten nicht unvereinbar sind.«

Beides wird von indigenen Gruppen häufig nicht beachtet, und insbesondere die Rechte von Frauen und Kindern werden häufig verletzt. Ich möchte die Problematik anhand der Praxis der Genitalbeschneidung von Mädchen und Frauen erörtern, die von vielen, nicht nur indigenen, Gesellschaften durchgeführt wird.⁴⁹ Äthiopien gehört zu diesen Ländern⁵⁰, insbesondere auch einige Gruppen in der südlichen Region, die seit vielen Jahren von Ethnologen erforscht werden, da sie in gewisser Weise gesellschaftliche Strukturen der Vormoderne erhalten und von den üblichen Modernisierungsprozessen weniger stark beeinträchtigt blieben als anderen Ethnien. Eine dieser Gruppen sind die Abore, die von der Ethnologin Anette Peller erforscht wurden. Die Abore praktizieren die Exzision⁵¹ der weiblichen Genitalien in Zusammenhang mit einem »Übergangsritual«, das ein Mädchen in eine Frau verwandelt. Nur eine beschnittene Frau erlangt den Status einer Erwachsenen, gilt als moralisch integer und kann heiraten. Peller bringt die ethnologische Perspektive auf einem von ihr eingerichteten Internet-Forum folgendermaßen zum Ausdruck:

»FGC ist bei den Arbore ein alteingesessenes Ritual, um den Übergang vom unverheirateten Mädchen zur Braut zu kennzeichnen. Die Operation mit all ihren Konsequenzen ist die Normalität, nicht angezweifelt oder gar kritisiert. Keiner der von mir Befragten, weder Männer noch Frauen, stritt den gewaltigen Schmerz, die Angst und das Mitleid mit Tochter, Schwester oder Freundin ab. Eine Eliminie-

49 Nach Angaben der GTZ werden weltweit jedes Jahr etwa 140 Millionen Mädchen und Frauen genital verstümmelt. <http://www.gtz.de/de/dokumente/de-fgm-fakten-was-ist-fgm.pdf> [zuletzt aufgerufen am 20.6.2011].

50 80 Prozent aller Frauen und Mädchen in Äthiopien sind nach Angaben der GTZ beschnitten. http://www2.gtz.de/dokumente/bib/06-0902_2.pdf [zuletzt aufgerufen am 20.6.2011].

51 Peller lehnt den Begriff der Verstümmelung, der von NGOs und staatlichen Institutionen verwendet wird, ab, da mit diesem Begriff eine »unangemessene negative Bewertung eines Brauchs traditionaler Gesellschaften aus unserem eigenen kulturellen Kontext heraus vorgenommen« (Peller, *Chiffrierte Körper – disziplinierte Körper*, S. 9) werde.

rung aus ihren kulturellen Gepflogenheiten schien jedoch fast allen unvorstellbar. Was sollte dann Mädchen von Frauen, Ehrbare von Huren, Starke von Schwachen unterscheiden?⁵²

Das Verständnis der Ethnologin und die Rechtfertigung der Betroffenen kontrastieren mit der Verurteilung der NGO-Aktivistinnen oder der UN, die vor allem auf das medizinische Desaster hinweisen, das mit der Operation verbunden ist: Den jungen Frauen werden Klitoris und kleine Labien herausgeschnitten, die Wundränder werden zusammengefügt und die Beine wochenlang zusammengebunden, sodass alles miteinander verwächst. Nach der Eheschließung werden sie wieder aufgeschnitten, um den Sexualverkehr möglich zu machen, und häufig gelingen auch die Geburten nur, wenn erneut geschnitten wird, da das Gewebe vernarbt und nicht mehr dehnbar ist. Mögliche Folgen dieser Art von Beschneidung sind Infektionen, Übertragung von HIV, ein starker Blutverlust, Inkontinenz, chronische Erkrankungen der Harnwege und Geschlechtsorgane und Unfruchtbarkeit. Auf der Ebene der UN, aber auch bei den meisten modernen politischen Akteuren gelten Beschneidungen daher als »schädliche kulturelle Praktiken«. Die WHO befasst sich seit 1975 dezidiert mit ihnen und verurteilt sie, und auch die bereits erwähnte Konvention zur Abschaffung jeder Form von Diskriminierung von Frauen impliziert eine Verurteilung dieser Traditionen.⁵³ Die Afrikanische Union fordert im Maputo-Protokoll von 2000 auf, Beschneidungen zu verbieten und für den Schutz von Frauen und Mädchen zu sorgen, und im Jahr 2005 stellte Äthiopien diese Praxen unter Strafe.

Aus der Sicht der Abore und anderer Betroffener bedeutet dies, dass die eigenen Bräuche und Traditionen keine Anerkennung erfahren, dass ihre Kultur unter den Druck nationaler Regularien gerät. Die Beschneidung der Frauen gehört zum Kern ihrer normativen Ordnung; und auch andere kulturelle Praktiken würden einer Prüfung auf Schädlichkeit nach UN-Kriterien sicher nicht standhalten. Peller hat in ihrer Studie die Bedeutung des Schmerzes für weibliche Identität herausgearbeitet und die Genitalbeschneidung mit dem rituellen und alltäglichen Schlagen von Frauen in Verbindung gesetzt. Bei den Abore, aber auch bei anderen südäthiopischen Ethnien ist das Auspeitschen von Frauen Bestandteil von Ritualen, ist die häusliche Gewalt endemisch. Die Ethnologin Jean Lydall, die seit mehr als dreißig Jahren

⁵² <http://www.arbore.de/Framesets/Frameset1.htm> [zuletzt aufgerufen am 20.6.2011].

⁵³ Zur Entwicklung eines transnationalen Diskurses um Genitalbeschneidung und die Implementierung entsprechender Gesetze, die diese Praxis in Äthiopien kriminalisieren vgl. Gähke, *Weibliche Genitalbeschneidung in Äthiopien unter rechtlichen Gesichtspunkten*.

Feldforschung bei den Hamar, Nachbarn der Abore, durchführt, hat in einem Aufsatz beschrieben, dass von jungen Ehemännern erwartet würde, dass sie ihre Frauen regelmäßig schlugen. Diejenigen, die dies nicht täten, würden verlacht, ihre Männlichkeit würde in Zweifel gezogen. Selbst Frauen, so Lydall, akzeptieren die für uns eigentümliche Konstruktion von Geschlecht. Sie schätzten Männer, die ihre Maskulinität gerade dadurch zum Ausdruck brächten, dass sie ihre Frauen mit einem biegsamen Stock, dem *micere*, prügeln und zeigten die offenen Wunden mit einem gewissen Stolz. Ein verarbter Frauenrücken werde als Auszeichnung gesehen. Bei rituellen Anlässen, so Lydalls Informantinnen, provozierten die jungen Frauen die Männer geradezu, sie zu schlagen. Sie schreibt: »What Duka and Gadi make patently clear is that girls like being whipped, and deliberately provoke young men to whip them.«⁵⁴ Lydall versteht das Schlagen der Frauen als Puzzlestück einer umfassenden Ordnung, die hierarchisch gegliedert ist und in der diejenigen, die Macht gegenüber anderen ausüben, ihren Status dadurch demonstrieren, dass sie sie schlagen: Erwachsene gegenüber Kindern, Männer gegenüber Frauen, ältere Männer gegenüber jüngeren Männern. Männer erklären, dass sie Frauen mit dem Schlagen gefügig machen, dass diese nur dann gehorchen, wenn sie die Gewalt der Rute fürchten. Lydalls Gesprächspartner Bonko sagt:

»If you don't beat a woman she won't listen to you. If you don't beat her she'll just wander off into the lowlands. If you don't beat her she won't look after the livestock. If you don't beat her she won't look after the field well. If in this way she makes the field fall short, and makes the livestock fall short, beating is her medicine. If you beat her, she then says; ›When my husband comes he will beat me‹, and so she watches the livestock closely, she watches the field closely. Otherwise, if you don't beat her, she will become too proud and, going off, won't watch them. If you beat her she will be a bit alright.«⁵⁵

Lydall fragt in ihrem Aufsatz, warum diese Dominanzverhältnisse nur mit Gewalt durchgesetzt würden und möchte von einer Informantin wissen, ob sie ihrem Ehemann gehorchen würde, wenn er sie nicht schlug. Sie antwortet »nein« und verweist auf das System der arrangierten Heiraten. Männer und Frauen seien zu Beginn der Ehe Fremde füreinander, sie hätten keinerlei Sympathie füreinander und deshalb würde eine Frau aus freiem Willen ihrem Mann nicht gehorchen. Der Wille müsse mit dem Stock gebrochen werden. Das System der arrangierten Heirat werde, so Lydall, genauso wenig

⁵⁴ Lydall, »Beating around the bush«, S. 9.

⁵⁵ Lydall, »Beating around the bush«, S. 8.

hinterfragt wie die Geschlechterordnung an sich. Männer glaubten, ihre Dominanz mit Gewalt durchsetzen zu müssen, und Frauen liebten dominante Männer, die sie prügelten.

Die Fähigkeit von Frauen Schmerz zu ertragen, wird bei dem Hamar, aber auch bei den Abore, kulturell wertgeschätzt, ja sogar erotisiert. Schon junge Männer schlagen die Mädchen, bevor sie mit ihnen Sex haben, und die Mädchen empfunden das Geschlagen-werden durch einen Jungen als Zeichen des Begehrt-Werdens.

CEDAW und anderen transnationalen Agenden zufolge sind die Kulturen der südäthiopischen Bauern und Hirten durch schädliche kulturelle Praktiken geprägt, geformt und determiniert. Von Gleichheit der Frauen ist keine Rede, Misshandlungen von Kindern und von Frauen sind an der Tagesordnung. Würde internationales und nationales Recht durchgesetzt, müssten die kulturellen Ordnungen dieser Gesellschaften vermutlich zerstört und danach vollkommen neu erdacht und entwickelt werden.

Ethnologen und Ethnologinnen, die in Äthiopien und Gesellschaften mit ähnlichen kulturellen Praxen geforscht, die freundschaftliche Beziehungen zu deren Akteuren etabliert haben und die indigenen Diskurse kennen, empfinden sich in einem Dilemma gefangen. Sie verstehen sich in der Regel als Kulturvermittler, das heißt als Experten, die gegen eindimensionale Sichtweisen und stigmatisierende Interpretationen lokaler kultureller Traditionen argumentieren. Sie sind sich bewusst, dass die Durchsetzung der Menschenrechte und insbesondere der garantierten Frauenrechte einen Dolchstoß ins Herz der Kulturen bedeutet, die schädlicher kultureller Praktiken bezichtigt werden. Diese letzte Konsequenz gibt auch Ellen Gruenbaum zu bedenken, die sich während einer eigenen Forschung im Sudan mit der Problematik auseinandergesetzt hat. »Under what circumstances«, fragt sie, »and through what means is it permissible to attempt to alter fundamentally the belief and practices of others?«⁵⁶ Alle Versuche, diese Frage eindeutig zu beantworten, etwa dadurch, unterschiedliche Stufen der Schädlichkeit kultureller Praktiken zu definieren und Kindestötungen beispielsweise stärker zu verfolgen als rituelle Verstümmelungen, stellen praktikable Lösungen dar, bleiben aber zwangsläufig unbefriedigend. Problematisch sind Maßnahmen auch deshalb, weil sie von lokalen Akteuren schnell als Fortführung kolonialer Zivilisie-

56 Gruenbaum 2001, S. 25. – Ein von Gruenbaum ebenfalls angesprochenes Problem, auf das im vorliegenden Kontext jedoch nicht eingegangen werden kann, betrifft die Durchsetzbarkeit von Maßnahmen beziehungsweise die Evokation von Widerstand gegen von außen induzierte Kulturzerstörungen.

rungsmissionen gedeutet werden.⁵⁷ Solche Bedenken sind nicht von der Hand zu weisen. Unter dem Deckmantel der Implementierung von Rechten und der Überwindung einer als barbarisch denunzierten Vormoderne wurden ganze Völker christianisiert, ihrer eigenen Kultur und Religion beraubt und unter koloniale Herrschaft genötigt.⁵⁸ Einsprüche gegen diese Form von »Zivilisierung« wurden u.a. von Vertretern der postkolonialen Kritik wie Gayatri Spivak erhoben, die in einem Aufsatz gegen die »Rettung brauner Frauen vor braunen Männern durch weiße Männer« polemisiert und den britischen Kritikern der indischen Sitte der Witwenverbrennung vorwirft, durch die Stigmatisierung der indischen Kultur als frauenfeindlich lediglich ihre koloniale Herrschaft absichern zu wollen.⁵⁹ Gruenbaum wird noch konkreter und verweist darauf, dass afrikanische Frauen viele Probleme haben und nicht nur unter Genitalbeschneidung litten. Sie regt an, über Prioritäten nachzudenken: »Is ending the pain of female circumcision high of everyone's list? Or is it perhaps lower on the list than clean water, economic opportunities, clinics, and schools?«⁶⁰

Dieser Vorschlag löst das Dilemma allerdings nur scheinbar, da die angesprochenen Güter, für die zuerst zu sorgen sei, Bildung, Gesundheit und ökonomische Entwicklung, Teil des gleichen Zivilisierungsparadigmas sind, zu der auch die Abschaffung der schädlichen kulturellen Praktiken gehört. Bildung bedeutet nicht die Vermittlung lokalen Wissens, sondern die Verdrängung indigener Kenntnisse durch moderne Curricula. Kliniken mit westlich ausgebildeten Ärzten demontieren traditionelle Heiler, und moderne Ökonomien, vornehmlich solche, die durch ausländische Experten gefördert werden, verändern die einheimischen Wirtschaftsweisen nachhaltig. Dazu kommt, dass kein Bereich des gesellschaftlichen Lebens verändert werden kann, ohne Auswirkungen auf alle anderen Bereiche zu haben. Ausgerechnet das Recht aus der Transformation auszusparen, lässt sich nicht wirklich begründen.

57 Vgl. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*.

58 Janice Boddy (*Civilizing Women* und »Gender crusades«) zeigt am Beispiel des Sudan auf, wie koloniale Herrschaftsinteressen, Sorge um Frauenrechte und Gesundheit im Kampf der Briten gegen Genitalbeschneidung zusammenfielen.

59 Vgl. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*.

60 Gruenbaum 2001, S. 221.

Recht und Devianz

Das außerhalb eines Staates Stehende ist im wissenschaftlichen und politischen Diskurs mit dem Stigma des Devianten behaftet. Der normative Orientierungspunkt war und ist der Staatsbürger, sind Gruppen, die aus eigenem Antrieb Staaten hervorgebracht haben oder sich in einem Staat integrieren. Die Selbstpositionierung des Ethnologen zu diesem Devianten hat, wie ich gezeigt habe, im Verlauf der letzten 200 Jahre wiederholte Veränderungen erfahren. Sie begann mit der Faszination der Evolutionisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die die fremden Kulturen mit den Augen eines Naturforschers betrachteten, der eine neue Spezies entdeckt hat. Die angenommenen rechtlichen Verhältnisse der Anderen wurden mit der eigenen Kultur verglichen und dienten entweder der Rechtfertigung des eigenen überlegenen Systems oder als Ausgangspunkte einer gesellschaftlichen Utopie. Die frühen Kulturrelativisten entzauberten die evolutionistischen Phantasmen über die Anderen und fertigten sachliche Beschreibungen über das fremde Recht an, die eine genaue, empirisch begründete Kenntnis des Zusammenspiels unterschiedlicher Institutionen (Funktionalismus) oder des elementaren Aufbaus (Strukturalismus) voraussetzte. Dieses Wissen wurde z.T. in den Dienst der damaligen Kolonialregierungen gestellt und sollte helfen, Widerstandsbewegungen zu brechen, lokale Allianzpartner zu identifizieren oder diente einfach als praktikable Handlungsrichtlinie im Umgang mit den Kolonisierten. Die einheimischen gesellschaftlichen Systeme wurden als unterlegen angesehen und man nahm an, dass sie aus ebendiesem Grund zum baldigen Aussterben verurteilt seien. Ein gewisses Bedauern darüber führte jedoch nicht zur Intervention. Das änderte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ethnologen intensivieren ihre empirischen Forschungen durch die Etablierung enger persönlicher Beziehungen zu den Einheimischen, sie ließen sich adoptieren und gingen bei Medizinern in die Lehre. Sie forschten nicht mehr über Andere, sondern mit ihnen und machten sich die indigene Weltsicht zu eigen. Viele Ethnologen lehnten moderne Staaten in dieser Zeit grundsätzlich ab, kritisierten die Moderne als Fehlentwicklung und idealisierten die Indigenen als Vorbilder für eine poststaatliche Welt. Sie begriffen sich als Unterstützer der Untersuchten und versuchten ihnen bei der Durchsetzung von Landrechten und kulturellen Rechten zu helfen. Devianz war nicht länger ein innerer Zustand der Einheimischen, sondern charakterisierte die Position von Ethnologen und Indigenen innerhalb neo-kolonialer Ausbeutungs- und Dominanzverhältnisse gleicherma-

ßen. Diese Entwicklung korrespondierte mit einem transnationalen Diskurs über Minderheitenrechte, kulturelle Rechte und die Rechte von indigenen Völkern.

Ausgelöst durch die Aktivitäten internationaler NGOs und nationaler Frauenrechtsaktivistinnen setzte Ende des 20. Jahrhunderts eine gewisse Skepsis gegenüber den normativen Ordnungen der Indigenen ein. Diskrepanzen zwischen den Menschenrechten und den Rechten der lokalen Gesellschaften werden seit einigen Jahren stärker wahrgenommen, vor allem die fehlenden Frauenrechte. Ethnologen befinden sich seitdem in einem normativ nicht zu lösenden Dilemma: Einerseits stehen sie weiterhin aufseiten der Marginalisierten, schreiben gegen deren Stigmatisierungen an und unterstützen sie weiterhin beim Kampf gegen Ausbeutung durch nationale oder multinationale Akteure (vor allem im Umweltbereich). Ethnologen haben begründete Zweifel an dem unilinearen Entwicklungsmodell, das die UN, internationale NGOs und nationale Regierungen weltweit zu etablieren versuchen. Andererseits leugnen sie nicht, dass lokales Recht nicht immer mit den Menschenrechten kompatibel ist, und mögen sich nur bedingt zu Verteidigern zweifelhafter kultureller Praktiken und Traditionen aufschwingen.

Literatur

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bachofen Johann (1861/1948): *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Basel: Schwabe.
- Boddy, Janice (2007): *Civilizing Women: British crusades in colonial Sudan*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Boddy, Janice (2007): »Gender crusades: The female circumcision controversy in cultural perspective«, in: Hernlund, Ylva/Bettina Shell-Duncan, Hg.: *Transcultural bodies. Female genital cutting in global context*. Rutgers: Rutgers University Press, S. 46–66.
- Bohannan, Paul (1957): *Justice and judgement among the Tiv*. Oxford: Oxford University Press.
- Bohannan, Paul (1967): *Law and warfare. Studies in the anthropology of conflict*. Garden City: The Natural History Press.
- Cunow, Heinrich (1912/13): *Urgeschichte der Ehe und Familie*. Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, Nr. 14.

- Cowan, Janet K. et al (2001): »Introduction«, in: dies.: *Culture and rights. Anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–26.
- Dargun, Lothar (1883): *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben*. Breslau: Wilhelm Koebner.
- Engels, Friedrich (1884/1973): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis Henry Morgans Forschungen*. Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung.
- Fasseur, C. (2007): »Colonial dilemma. Van Vollenhoven and the struggle between adat la wand Western law in Indonesia«, in: Davidson, Jamie/David Henley, Hg.: *The revival of tradition in Indonesian politics*. New York: Routledge, S. 50–67.
- Fikentscher, Wolfgang (1975): *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Fortes, Meyer/Evans-Pritchard, Edward E. (1940): *African political systems*. London: Oxford University Press.
- Gäthke, Carolin (2010): *Weibliche Genitalbeschneidung in Äthiopien unter rechtlichen Gesichtspunkten*. Frankfurt am Main: Unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Geertz, Clifford (1988/90): *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. Frankfurt: Fischer.
- Gruenbaum, Ellen (2001): *The female circumcision controversy. An anthropological perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hannertz, Ulf (1980): *Exploring the city. Inquiries toward an urban anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hannertz, Ulf (1996): *Transnational connections. Culture, people, places*. New York: Routledge.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1998): *Die fremde Welt, das bin ich. Leo Frobenius. Ethnologe, Forschungsreisender, Abenteurer*. Wuppertal: Hammer.
- Hoebel, Adamson E. (1954): *The Law of Primitive Man*. Harvard, MA: Atheneum.
- Howell, Paul P. (1954): *A manual of Nuer law*. London: Oxford University Press.
- Iverson, Duncan et al (2000): »Introduction«, in: ders., Hg.: *Political theory and the rights of indigenous people*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–21.
- Kohl, Karl-Heinz (1988): »Ein verlorener Gegenstand. Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen«, in: Zinser, Hartmut, Hg.: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, S. 252–273.
- Kohler, Josef (1887): »Über das Recht der Australneger«, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 7, S. 321–368.
- Kohler, Josef (1897): »Fragebogen zur Erforschung der Rechtsverhältnisse der sogenannten Naturvölker, namentlich in den deutschen Kolonialländern«, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 12, S. 427–440.
- Kohler, Josef (1897): *Zur Urgeschichte der Ehe: Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht*. Stuttgart: Enke.

- Kramer, Fritz (1978): »Die social anthropology und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften«, in: Fritz Kramer/Christian Sigrist, Hg. (1978): *Gesellschaften ohne Staat, Bd. 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit*. Frankfurt: Syndikat, S. 9–27.
- Kuklick, Henrika (1991): *The savage within. The social history of British Anthropology 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1949/1993): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1962/1965): *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1962/1991): *Das wilde Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Llewellyn, Karl L./Adamson E. Hoebel (1941): *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Lubbock, John (1879): *The origin of civilization and the primitive condition of man. Mental and social conditions of savages*. New York: Appleton.
- Lydall, Jean (1994): »Beating around the bush«, in: *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*; http://www.uni-mainz.de/Organisationen/SORC/fileadmin/texte_lydall/Beating%20about%20the%20bush.pdf [zuletzt aufgerufen am 20.6.2011].
- Maine, Henry M. (1861): *Ancient law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. London: John Murray.
- Malinowski, Bronislaw (1926): *Crime and custom in savage society*. London: Kegan Paul.
- Marcus, George George E. (1995): »Ethnography In/Of the World System. The emergence of multi-sited ethnography«, in: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 24, S. 95–117
- McLennan, John F. (1865/1970): *Primitive marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*. Chicago: Chicago University Press.
- Möbius, Paul J. (1901): *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. Halle: Marhold.
- Morgan, Lewis H. (1877): *Ancient society. Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. London: MacMillan & Company.
- Müller, Klaus (1997): *Geschichte der antiken Ethnologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Nader, Laura (1965): »The ethnography of law«, in: *American Anthropologist*, Special Edition 67 (2), S. 3–33.
- Peller, Annette (2002): *Chiffrierte Körper – disziplinierte Körper. Female genital cutting; Verwundung als Statussymbol*. Berlin: Weißensee Verlag.
- Peller, Annette (2003): »No pain no gain. Die Verbesserung sozialer Chancen durch das Ertragen von Schmerz«, in: *Africa Spectrum* 38 (2), S. 197–214.
- Post, Albert H. (1876): *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer Allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft*. Oldenburg: Berndt & Schwarzer.
- Post, Albert H. (1889): *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*. Oldenburg: Schulze.

- Randeria, Shalini (2007): »Die Transnationalisierung des Rechts und der Rechtspluralismus im Süden«, in: *Widerspruch* 39, S. 26–42.
- Reitzenstein, Ferdinand Freiherr von (1908–12): *Kulturgeschichte der Ehe*. Stuttgart: Franckh'sche Verlagsbuchhandlung.
- Reitzenstein, Ferdinand Freiherr von (o. J.): *Das Weib bei den Naturvölkern*. Berlin: Neufeld und Henius.
- Renteln, Alison Dundes (1990): *International human rights. Frontiers in anthropology*. Newbury Park: Sage.
- Renteln, Alison Dundes (2004): *The cultural defense*. New York: Oxford University Press.
- Renteln, Alison Dundes (2005): »The use and abuse of the cultural defense«, in: *Canadian Journal of Law and Society* 20 (1), S. 47–67.
- Roberts, Simon (1979): *Order and dispute. An introduction to legal anthropology*. New York: Penguin.
- Schapera, Isaac (1938): *A handbook of Tswana law and custom*. London: Oxford University Press.
- Schlesier, Karl (1980): »Zum Weltbild einer neuen Kulturanthropologie. Erkenntnis und Praxis. Die Rolle des Action Anthropology. Vier Beispiele«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 105, S. 32–66.
- Schröter, Susanne (2002): »Jesus als Yamsheros. Die Aneignung des Katholizismus in einer indonesischen Lokalgesellschaft«, in: *Petermanns Geographische Mitteilungen. Themenheft: Indigene Gesellschaften*, S. 36–41.
- Sharafi, Mithra (2008): »Justice in many rooms since Galanter. De-romanticizing legal pluralism through the cultural defense«, in: *Law and contemporary problems* 71, S. 139–146.
- Smith, Watson/John M. Roberts (1954): *Zuni law. A field of values*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.
- Snouck-Hurgronje, Christiaan (1893/94): *De Atjehers*. Leiden: Brill.
- Spivak, Gayatri C. (2007): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia und Kant Verlag.
- Tylor, Edward B. (1871/2006): *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.
- Weber, Marianne (1907): *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen: Mohr.