

# Matrilineare Gesellschaften

Eine Untersuchung aus ethnologischer und historischer Sicht

D I P L O M A R B E I T

Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Grund- und  
Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Isabella Andrej

Wien 1998

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>1 Familialisierung von sozialen Beziehungen</b>	<b>11</b>
1.1 Ursachen für die Familialisierung . . . . .	11
1.1.1 Unterschiedliches Sozialverhalten bei Primaten . . . . .	14
1.1.2 Biologische und soziale Evolution des Homo sapiens . . . . .	17
1.1.3 Sprachfähigkeit . . . . .	19
1.1.4 Sprache und Schrift . . . . .	24
1.1.5 Erklärungen für die männliche Dominanz . . . . .	25
1.2 Universalität der menschlichen Familie . . . . .	30
1.3 Jäger- und Sammlergesellschaften . . . . .	42
1.3.1 Geschlechtliche Arbeitsteilung . . . . .	49
1.3.2 Familienorganisation . . . . .	50
1.4 Jäger und Sammler am Beispiel der !Kung Bushmen . . . . .	53
1.4.1 Die traditionell lebenden !Kung Bushmen . . . . .	54
1.4.2 Die sesshaften !Kung Bushmen . . . . .	59
<b>2 Das Mutterrecht in der Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts</b>	<b>62</b>
2.1 Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts aus der Sicht der Gegenwart . . . . .	64
2.1.1 Einfluß der Werke von Charles Darwin und Herbert Spencer auf den klassischen Evolutionismus . . . . .	68
2.1.2 Grundlagen des klassischen ethnologischen Evolutionismus	70
2.1.3 Evolutionstheorien und ihre Fehlinterpretationen . . . . .	73
2.1.4 Die Evolution des Rechts . . . . .	75
2.1.5 Bedeutung des römischen Rechts für die Evolutionisten . . . . .	78
2.2 Das Mutterrecht von Bachofen . . . . .	98
2.2.1 Spätere Interpretationen des „Mutterrechts“ . . . . .	108

---

<b>3</b>	<b>Theorien zur Entstehung unilinearer Abstammung in Verbindung mit bevorzugter Maritalresidenz</b>	<b>121</b>
3.1	Ursachen für die Aufgabe der bevorzugten Maritalresidenz . . . .	127
3.2	Veränderungen in der Sozialorganisation durch Kriegführung . . . .	132
3.2.1	Externale Kriegführung als mögliche Ursache für das Entstehen von Matrilocalität . . . . .	145
3.3	Die Konföderation der Irokesen und der Huronen . . . . .	151
3.3.1	Sozialorganisation . . . . .	158
3.3.2	Wirtschaftliche Tätigkeiten im Jahreszeitenzyklus . . . . .	162
3.3.3	Religiöser Bereich . . . . .	164
3.3.4	Politische Organisation und Rechte der Frauen . . . . .	165
3.3.5	Kriegführung und Adoption . . . . .	168
3.3.6	Gründe für das Verschwinden der alten Ordnung . . . . .	176
<b>4</b>	<b>Regionalgebiet Afrika: „Der matrilineare Gürtel“</b>	<b>178</b>
4.1	Regionale Ausdehnung des „matrilinearen Gürtels“ . . . . .	182
4.2	Historischer Überblick . . . . .	183
4.2.1	Die Entstehungsgeschichte einzelner Chieftoms . . . . .	186
4.2.2	Wanderungsbewegungen . . . . .	195
4.2.3	Migration, Kriegführung und Matrilinearität . . . . .	200
4.2.4	Veränderungen durch äußere Einflüsse . . . . .	203
4.3	Initiationszeremonien . . . . .	203
4.4	Charakteristische Institutionen . . . . .	207
4.4.1	Maskentraditionen und Geheimbünde . . . . .	208
4.4.2	Traditionen der Maravi-Nachfolgebevölkerung . . . . .	210
4.4.3	Traditionen der Lunda-Bevölkerung . . . . .	216
4.4.4	Zigua und Ngulu in Ost-Tanzania . . . . .	222
4.4.5	Traditionen der Bemba-Bevölkerung . . . . .	227
4.4.6	Zur Bedeutung der weiblichen Initiation . . . . .	237
<b>5</b>	<b>Regionalgebiet Südostasien: Minangkabau auf Sumatra</b>	<b>239</b>
5.1	Minangkabau-Kernland . . . . .	241
5.2	Historischer Überblick . . . . .	243
5.2.1	Java . . . . .	245

---

5.2.2	Malaysische Halbinsel . . . . .	247
5.2.3	Sumatra . . . . .	248
5.2.4	Erste Erwähnung einer Minangkabau-Identität . . . . .	249
5.2.5	Islamische Chiefdoms in Nordsumatra . . . . .	251
5.2.6	Islam und die Folgen . . . . .	254
5.3	Minangkabau: Rechtstraditionen, Islam und Kolonialismus . . . . .	257
5.3.1	Mythen zur Genesis und Adat-Traditionen . . . . .	261
5.4	Die Basis des matrilinearen Sozialsystems . . . . .	267
5.4.1	Migration . . . . .	273
5.4.2	Das traditionelle Dorf . . . . .	278
5.4.3	Residenzmuster und das traditionelle Adat-Haus . . . . .	281
5.4.4	Matrilinearität und Uxorilokalität bei den Minangkabau . . . . .	286
	<b>Zusammenfassung</b>	<b>289</b>
	<b>Literatur</b>	<b>311</b>

# Einleitung

In der vorliegenden Arbeit werden Antworten auf folgende Fragen gesucht: Warum gibt es überhaupt matrilineare und uxoriokale Gesellschaften, wenn doch in allen Gesellschaften die Männer die wichtigsten politischen Entscheidungspositionen innehaben? Gleichzeitig habe ich mir die Frage gestellt: Wie konnte Ende des 19. Jahrhunderts von einer Mehrzahl der für die Ethnologie so bedeutenden Autoren Theorien aufgestellt werden, die den matrilinearen Gesellschaften eine Vorstufe für die „zivilisierten“ patrilinear-organisierten Gesellschaften zuwies? Die Grundkonzepte der „klassischen“ Evolutionisten gleichen sich auf erstaunliche Weise in allen entscheidenden Punkten, vor allem aber beim Durchlaufen von verschiedenen Gesellschaftsstadien mit unterschiedlichen Rechts-, Besitz- und Herrschaftsstrukturen. Die Auseinandersetzung mit den Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts und den einzelnen Autoren werden in den ersten beiden Kapiteln behandelt, teilweise die späteren Fehlinterpretationen erläutert, und es wird auf Hintergründe eingegangen, die zu ihren Vorstellungen geführt haben könnten.

Als Methode für die Beantwortung dieser Fragen standen archäologische Befunde, historische Quellen, Oraltraditionen, Linguistik, Feldforschungsberichte mit unterschiedlichen Ansätzen und Fragestellungen, Reiseberichte von Abenteurern, Kolonialbeamten, Missionaren, aber auch die Lebensgeschichte von Mary Jemison, eine anglo-amerikanische Frau, die in die irokesische Gesellschaft adoptiert wurde, zur Verfügung.

Die Mytheninterpretationen von *Johann Jakob Bachofen* in seinem Werk „Das Mutterrecht“ (1861) führten zu den Fragestellungen für das vorliegende 1. Kapitel: „Familialisierung von sozialen Beziehungen“. Seine Vorstellungen der „Gynaiokratie“ und die Auswirkungen auf die von den Frauen „beherrschten“ Männer, die in der „amazonischen Ausartung“ des Mutterrechts, in ihrer Verzweiflung das alte System stürzten und endlich die zivilisierte, männlich-dominierte Welt schufen, mit allen Konsequenzen für die ab nun „beherrschten“ Frauen. Diese Annahmen galt es zu hinterfragen und dies wurde mit einigem Aufwand versucht.

In der amerikanischen Literatur finden sich zahlreiche Hinweise – z.B. *Kathleen Gough* (1975): „The Origin of the Family“ – über die Familialisierung, die aber im Gegensatz zu den Evolutionisten davon ausgehen, daß die Familialisierung bereits vor der biologischen Evolution zum *Homo sapiens* abgeschlossen und gleichzeitig die Voraussetzung für die „Menschwerdung“ war. Es werden in diesem

Zusammenhang folgende Fragen erörtert: Wie verlief die biologische Evolution der Hominiden und welche Bedeutung hatte dabei die Familialisierung? Es wird begründet, daß die Familialisierung der Sozialbeziehungen die wesentlichste soziale Veränderung darstellte. Die Rekonstruktion der Sozialbeziehungen vor 70.000 Jahren stößt dabei aber auf erhebliche Schwierigkeiten. Es muß ausschließlich von theoretischen Grundannahmen ausgegangen werden; es gab mit einiger Sicherheit keine wie immer geartete „Herrschaft“. Segmentäre Gesellschaften sind bis heute überwiegend egalitäre Gesellschaften, d.h. es wird entweder ein Konsens gefunden oder es findet eine Segmentierung der Gesellschaft statt, oder eine Form von Migration.

Weiters wird die Frage der Universalität der Kernfamilie gestellt und auf einzelne Definitionen zur „Kernfamilie“ eingegangen. *George Peter Murdock* hatte bereits in seinem Werk „Social Structure“ (1949) die Kernfamilie als universelle Institution der menschlichen Gesellschaft nachgewiesen, was aber für manche Autoren – wie z.B. vom Soziologen *Rolf Eickelpasch* (1974) – nicht als allgemein gültig angesehen wird, sondern es werden erneut Ausnahmen wie z.B. bei matrilinearen Gesellschaften gesucht und auch – nach seiner Interpretation – gefunden. Der Soziologe *Eickelpasch* nimmt tatsächlich an, daß die „matrilineare Familienorganisation“ eine einseitige Solidarität bilde; dazu kann nur festgestellt werden, daß hier einige Mißverständnisse vorliegen. Denn die Kernfamilie selbst ist weder patrilinear noch matrilinear, denn sie wird fast ausschließlich zwischen nicht-verwandten Personen geschlossen, die Kinder dieser Kernfamilie stammen ausschließlich von den Eltern ab, zu welcher Abstammungsgruppe sie insgesamt gehören, wird durch die Gesellschaftsnormen geregelt. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und ihre Aufgaben und Verpflichtungen innerhalb der Kernfamilie sind dabei ein wesentlicher Faktor.

Die Annahme, daß Frauen immer unter einer männlichen Dominanz litten, wird an weiteren Beispielen hinterfragt. In der Literatur wurden häufig der Geschlechtsdimorphismus und die Versorgung der abhängigen Kleinkinder als Ursache für die Unterordnung der Frauen genannt. Diese Annahmen konnten widerlegt werden, denn der Geschlechtsdimorphismus ist beim Menschen kein wesentliches Merkmal, entscheidend ist hingegen die Art der Sozialisierung, z.B. die Anerziehung von aggressivem Verhalten gegenüber Nicht-Mitgliedern einer Gesellschaft. Wesentlich ist aber auch die Bewertung der Tätigkeit im Bezug auf das Geschlecht. Nach *Sally Slocum* (1975) sei die Überbewertung der Jagd dafür verantwortlich. Denn es steht außer Frage, daß die Mehrheit der rezenten Jäger- und Sammlergesellschaften vorwiegend von der Sammeltätigkeit (mit Ausnahme der Arktis) der Frauen leben und dennoch gilt Fleisch als Delikatesse und wird deshalb mehrheitlich höher bewertet, gerade weil es seltener auf dem Speiseplan steht. Am Beispiel der !Kung Bushmen werden die Beziehungen der Geschlechter zwischen den traditionellen Jägern und Sammlern und den bereits seßhaften Teilen der Gesellschaft dargestellt. Hier gilt aber, daß die !Kung Bushmen eine der wenigen Gesellschaften sind, bei denen dieser Übergang beschrieben wurde

und deshalb kann nicht angenommen werden, daß der soziale Wandel immer so ausgesehen haben muß. Es konnte aber gezeigt werden, daß „Herrschaft“ innerhalb einer nomadisierenden Gesellschaft, die von jagen und sammeln lebt, niemals existieren kann, weder zwischen den Geschlechtern noch zwischen Männern und Männern oder zwischen Frauen und Frauen. Beide Geschlechter sind aufeinander angewiesen, um das Überleben ihrer Nachkommen zu sichern.

Die Veränderungen in der Sozialorganisation traten erst ein, als die Notwendigkeit für das Überleben von einzelnen Gruppen bestand. Nicht weil sie einen höheren Gesellschaftszustand erreichten, sondern aus Mangel an Nahrung. Deshalb gibt es gleichzeitig und nebeneinander Gesellschaften, die jagen und sammeln und andere, die wiederum nur mehr saisonale Wanderungen unternehmen, bis hin zu einem permanenten Wohnort in Dörfern oder Städten. Grundsätzlich kann angenommen werden, daß ein gesellschaftlicher Wandel nur dann einsetzt, wenn die Bedürfnisse durch die vorhandenen Möglichkeiten nicht mehr gedeckt werden können, und dies gilt bis heute. Menschen, die sich an einem permanenten Wohnort ansiedeln, sind gezwungen, neue Konfliktlösungsstrategien zu entwickeln, um das Zusammenleben zu bewältigen. „Herrschaft“ ist aber dabei nicht das Mittel zum Zweck, sondern Konsensfindung, d.h. es müssen politische Strukturen entstehen, die zur Konfliktvermeidung beitragen. Solange die Konfliktlösung durch Segmentierung möglich ist, kann es grundsätzlich innerhalb der Gesellschaft keine Herrschaft geben. Gibt es keinen gemeinsamen Nenner, so wird sich vom Dorf eine Gruppe abspalten und ihre eigenen Wege gehen. Ein permanenter Wohnort bedeutet aber auch geschlechtliche Arbeitsteilung. Frauen sind nicht mehr Partnerinnen auf den gemeinsamen Wanderungen der Kernfamilie, sondern sie werden sich vermehrt im oder um das Haus aufhalten. Dadurch können ihre Kinder besser versorgt werden und haben größere Überlebenschancen.

Im 2. Kapitel wird dem Recht entscheidende Bedeutung gewidmet. Am Beginn stehen die ethnologischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts, die mehrheitlich eine juristische Ausbildung (*Bachofen, Morgan, McLennan, Maine*) hatten und ihre Vorstellungen auf andere Gesellschaften übertrugen, um ihre eigene Position zu bestätigen. Die europäische Rechtsgeschichte wird als wesentlich für die evolutionistischen Interpretationen angesehen, dabei vor allem das römische Recht, das mit dem *Code civil* die Grundlage für ein frauenfeindliches Rechtssystem in Europa schuf. Teilweise sollten die problematischen evolutionistischen Annahmen – in bezug auf die Stellung der Frau in der Vergangenheit – im 20. Jahrhundert wieder aufgenommen werden. *Bachofens* Mytheninterpretationen verleitete unter anderem einige Autorinnen, Teile seiner Darstellungen für ihre Zwecke zu benutzen, um das „Goldene Zeitalter“ der Frauen wiederzufinden. Dazu kann aber nur festgestellt werden, daß diese Autorinnen verabsäumt haben, sich mit einer Gesellschaftstheorie der Ethnologie auseinanderzusetzen. Unbestritten bleibt, daß das verschriftlichte Recht, insbesondere das Familienrecht in Europa, gravierende Auswirkungen auf die Stellung der Frau innerhalb der Familie und als Rechtsperson hatte.

Die Evolutionisten trafen nun auf segmentäre Gesellschaften, die sie nach ihren juristischen Kriterien klassifizierten und bewerteten. Männer mußten feststellen, daß es auch andere Möglichkeiten des Zusammenlebens von Kernfamilien gibt, d.h. Frauen hatten bestimmte Rechte, die ausschließlich den männlichen Evolutionisten in ihrem Gesellschaftssystem zustanden. Daraus schlossen sie, daß Frauen über den Männern stehen, letztendlich sie „beherrschen“ mußten. Die Vorstellung, daß es Gesellschaftssysteme geben könnte, wo es weder einen „Herrscher“, „König“ oder „Papst“, etc. gibt, war und ist teilweise bis heute noch immer ein Verständnisproblem.

Es fällt auf, daß der Titel des Buches von *Bachofen* nicht heißt „Herrschaft der Frauen“, sondern „Das Mutterrecht“ – also der Rechtsaspekt im Vordergrund steht. *Bachofen* und die anderen oben genannten Evolutionisten waren ausgebildete Juristen, die nicht von der heute anerkannten Rechtsethnologie ausgingen, sondern die unter anderem im römischen Recht geschult waren. Nach dem römischen Recht – bzw. dem Code civil – kommt der Frau in der Gesellschaft eine sehr untergeordnete Rechtsstellung zu. Genau deshalb war dieses Recht auch im 19. Jahrhundert dafür „funktional“, um die damals in Europa übliche rechtliche Minderstellung der Frau zu „kodifizieren“. Aufgrund ihrer juristischen Weltsicht erschien den Evolutionisten offenbar die Gleichstellung von Mann und Frau in segmentären Gesellschaften wie eine „Herrschaft“ von Frauen.

Im folgenden 3. Kapitel wird auf Theorien zur Entstehung von unilinearer Abstammung in Verbindung mit bevorzugter Maritalresidenz eingegangen. Das Wohnheitsrecht ist grundsätzlich flexibel und bildet die Grundlage für das Zusammenleben von Menschen. In Jäger- und Sammlergesellschaften gibt es weder Patrilinearität noch Matrilinearität – es müssen im wesentlichen die Exogamieregeln eingehalten werden –, aber es gibt kaum strikt einzuhaltende Heiratsvorschriften, von einem „Wohnort“ kann bei einer ständig wandernden Gruppe ohnehin nicht gesprochen werden, folglich kann es auch keine Residenzregeln geben. Wir finden überall dagegen hohe Mobilität zwischen den Gruppen und daher wechselnde soziale Zusammensetzungen.

Wie oben bei den !Kung Bushmen schon angedeutet, ändert sich dies mit dem Übergang zum Garten-/Bodenbau und damit zur Sesshaftigkeit grundlegend: Nun spielen Abstammungs- bzw. Verwandtschafts- und Residenzregeln eine wesentlich bedeutendere Rolle. Im Regelfall gibt es nach diesem Übergang noch kein „Privateigentum“ an Grund und Boden, sondern Nutzungsrechte von Verwandtschaftsgruppen. Dasselbe gilt für die Viehherden bei den Viehzüchtern. Folglich kann das Erbrecht nicht die Bedeutung haben, die ihm die Evolutionisten zuschrieben. Dennoch verlassen Bodenbauern nicht freiwillig das Land, in das sie viel Arbeit investiert haben. Trotzdem finden wir auch bei Bodenbauern immer wieder größere Migrationsbewegungen (wie z.B. die „Völkerwanderung“ in Europa vom 3. Jahrhundert v.Chr. an). Die Ursachen dafür können vielfältig sein: klimatische Veränderungen, Bevölkerungszuwachs, kriegerische Auseinandersetzungen, etc.

*William Tulio Divale* geht in seinem Artikel: „An Explanation for Matrilocal Residence“ (1975) von der Hypothese aus, daß zwischen Migration, externaler Kriegführung und dem Übergang zur matriloalen Residenz ein unmittelbarer Zusammenhang bestehe. Er unterzieht seine Hypothese einer statistischen Überprüfung und konnte den „Beweis“ liefern, daß die bisher angenommenen Ursachen für das Vorkommen von matrilinearen Gesellschaften nicht relevant sind. Bisher wurde angenommen, daß klimatische Bedingungen, die Art des Bodenbaus und der Anteil der Frauen an der Produktion der Nahrungsmittel ausschlaggebend für die Entstehung eines matrilinearen Gesellschaftssystems wären. Der theoretische Ansatz von *Divale* bildet die Grundlage für die Betrachtung der nachfolgenden empirischen Beispiele, die im Hinblick auf Migration, Art der Kriegführung und Übernahme von matrilinearere Deszendenz und uxorilokaler Residenz erörtert werden. Am Beispiel der irokesischen Stämme, die auch in der Statistik von *Divale* angeführt werden, konnte die Hypothese bestätigt werden. Je flexibler und anpassungsfähiger eine Gesellschaft auf Konflikte reagiert, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit des Überlebens ihrer eigenen Traditionen und ihrer Unabhängigkeit, in Verbindung mit militärischer Überlegenheit. Die alte Ordnung der irokesischen Stämme verschwand erst durch die aufgezwungene Übersiedlung in Reservate, die einen unmittelbaren Bruch mit ihren bisherigen Lebensgewohnheiten mit sich brachte.

Nach dem Ansatz von *Divale* erfolgt der entscheidende Wandel zunächst nicht zur *Matrilinearität*, sondern zur *Uxorilokalität*. Wenn dies so sein sollte, stellen sich zwei Fragen: Warum erfolgt aus den von ihm genannten Faktoren der Übergang von Patrilokalität zur Uxorilokalität? In welchem Zusammenhang steht dieser Übergang mit dem Vorkommen oder Nicht-Vorkommen von Matrilinearität? Sein Ansatz bietet folgende Erklärung: (1) Kriegerische Ereignisse oder andere Ursachen zwingen eine größere Gruppe zur Migration in eine fremde Umgebung. (2) Das neue besetzte Territorium ist häufig nicht ganz „mensenleer“ – trotz dünner Besiedlung –, sondern muß erobert und verteidigt werden, dabei bilden sich zeitlich ausgedehnte Krieger-Camps und Kriegszüge in etwas weiter entfernte Gebiete etc., insgesamt also eine zeitlich relativ lange Abwesenheit der Männer/Krieger, während dessen die Frauen eine Wohn- und Produktionsgemeinschaft bilden, die auch ohne einen Gutteil der Männer auskommt. Nur die tapferen Krieger sind abwesend. In dieser Übergangsphase erscheint es so, als hätten nur die Lineages der Frauen einen direkten Bezug und Anspruch auf Grund und Boden (Uxorilokalität). Weiters besteht wegen der Unsicherheit über die Rückkehr der Männer das Problem, über welchen Elternteil das Kind „verwandtschaftlich“ definiert wird. Aus dieser Problemlage heraus erfolgt, so jedenfalls *Divale*, der Übergang zur Matrilinearität. Sofern dies zutrifft, ergeben sich für die „Theorie matrilinearere Gesellschaften“ zwei wesentliche Konsequenzen:

1. Matrilinearität ist nichts Ursprüngliches, sondern das Resultat eines sekundären Anpassungsprozesses, welcher den Übergang zur Uxorilokalität nachgefolgt ist. Das Primäre wäre die Uxorilokalität gewesen, d.h. die Bil-

derung von einer Wohn- und Produktionsgemeinschaft von Frauen bei gleichzeitiger Abwesenheit eines Großteils der Männer.

2. Matrilinearität ist keine Form von wie immer gearteter „Herrschaft von Frauen“, sondern eine Anpassung an neue Umstände, die dann auch auf der Seite der Männer zu einer **dauerhaften** Umstellung der Organisation ihrer Kriegführung führte: Da die Bewohner der umliegenden Dörfer direkte Verwandte (z.B. Brüder) sind, darf es bzw. sollte es keine kriegerischen Konflikte geben; die Kriegführung verlagert sich gegen weiter entfernt residierende Feinde – *Divale* nennt dies „externale Kriegführung“ – dies wiederum bedingt zeitlich längere Abwesenheit der Männer, was umgekehrt die solidarische Wohn- und Produktionsgemeinschaften der Frauen immer wieder herstellt.

Die nachfolgenden Kapiteln 4 und 5 widmen sich den Regionalgebieten Afrika und Südostasien, wobei jeweils eine lokale Einschränkung stattfindet: in Afrika werden vier matrilineare Gesellschaften innerhalb des sogenannten „matrilinearen Gürtels“ als empirische Beispiele gewählt, und für Südostasien ausschließlich die Minangkabau auf Sumatra. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß für Südostasien noch zahlreiche weitere matrilineare Gesellschaften als Vergleich genannt werden könnten, aber es erschien mir wesentlich, nicht nur einen Überblick von matrilinearen Gesellschaftssystemen zu geben, sondern tiefer in die Vergangenheit einzudringen, um überhaupt über die heutige Situation etwas aussagen zu können. Gerade im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen in der Vergangenheit war ein historischer Rückblick notwendig.

Im 4. Kapitel wird ein historischer Überblick über die Migrationsbewegungen der bantu-sprachigen Bevölkerung in Afrika gegeben, soweit es die vorhandenen Quellen zulassen. Daran anschließend wird versucht, auf die Entstehungsgeschichte einzelner Chieftoms einzugehen. Im 16. und 17. Jahrhundert führten kriegerische Auseinandersetzungen zur Bildung von zentralisierten politischen Einheiten. Als zentrales Thema wird dabei der Zusammenhang zwischen Migration, Kriegführung und die Übernahme von Uxorilokalität betrachtet, sowie der heutige Übergang zur Patrilokalität und Patrilinearität. *Jan Vansina* (1992) unterscheidet in seinem Aufsatz mit dem Titel „Population Movements and Emergence of New Socio-political Forms in Afrika“ zwischen vier Arten der Nahrungsproduktion, die einzelne Gruppen immer wieder zu Wanderungen zwangen. Hingegen zählt er zu den ungewöhnlichen Wanderungsbewegungen: Expansion, Diaspora, Massenmigration, Band-Migration und Elite-Migration. Diese unterschiedlichen Wanderungsbewegungen von Gruppen sind ausschlaggebend für die Rekonstruktion der Vergangenheit. Über die Elite-Migration wird z.B. vor allem in Oraltraditionen berichtet, hingegen werden durch die Massenmigration zahlreiche Nebeneffekte ausgelöst: während der Wanderung werden unterschiedliche Gruppen integriert, entweder freiwillig oder militärisch unterworfen, oder einzelne Bevölkerungsgruppen fliehen vor der Übermacht. Insgesamt löst jede Massenmigration

einen Schneeballeffekt aus, der zur Neuansiedlung und Reorganisation innerhalb eines geographischen Raumes führt.

Auf charakteristische Institutionen einzelner matrilinearere Gesellschaften wird im nachfolgenden Abschnitt eingegangen: welche Bedeutung sie innerhalb der Gesellschaft besitzen und warum sie gerade unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen entstanden? Es werden die Masken- und Geheimbund-Traditionen beschrieben – als Beispiel dient der *nyau*-Geheimbund der Männer – und auf die elaborierten Initiationsriten für Mädchen im Pubertätsalter eingegangen.

Die Informationen über die Masken- und Geheimbundtraditionen im südlichen Afrika beruhen auf den Darstellungen von *Gerhard Kubik*: „NYAU. – Maskenbünde im südlichen Malaŵi“, und „Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika“. Wertvoll waren aber auch die Filmdokumente, die in den Lehrveranstaltungen gezeigt wurden. Der Ablauf der öffentlichen Auftritte von Maskenfiguren, ihr Aussehen und die Tanzbewegungen wurden mittels Video-Filmen gezeigt, ebenso wie die Reaktionen des Publikums, wie Frauen auf einzelne Masken reagierten und die akustische Begleitung. Diese Verbindung der schriftlichen, bildlichen und akustischen Ausführungen waren gerade in diesem Bereich eine wertvolle Ergänzung. Insgesamt haben die Geheimbünde der Männer zugleich soziale, erzieherische, gemeinschaftsbildende und religiöse Funktionen innerhalb der Gesellschaft zu erfüllen.

Als Beispiele für die Betrachtung von gesellschaftlichen Variationsmöglichkeiten innerhalb der Traditionen wurde die (1) Maravi-Nachfolgebevölkerung mit dem heutigen Siedlungsgebiet in Malaŵi, Ostzambia, nördliche und zentrale Moçambique; (2) die Lunda-Bevölkerung, den heutigen -Luvale in der Nordwestprovinz Zambias, (3) die Zigua- und Ngulu-Bevölkerung von Ost-Tanzania und zuletzt (4) die Bemba-Bevölkerung im nördlichen Hochplateau von Nord-Rhodesien (Zambia) herangezogen.

Der traditionellen Erziehung von Mädchen wird bei den genannten Gesellschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Merkwürdig erscheint in diesem Zusammenhang, daß sie gerade dazu dienen, den Mädchen ihre zukünftige Stellung als Ehefrau zu vermitteln, d.h. sie auf eine dem Ehemann untergeordnete Situation vorzubereiten. Frauen erreichen erst einen höheren Status, wenn sie in einer aufrechten Ehe leben und Kinder in die Welt setzen. Die uxoriokale Residenz stärkt aber insgesamt das Selbstbewußtsein der Frauen, sie können jederzeit auf die Unterstützung von ihren matrilinearen Verwandten zählen. Ehemänner leben von ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe getrennt, müssen mit nicht-verwandten Männern kooperieren und versuchen einen Ersatz für ihre Verwandtschaftsgruppe – z.B. in Masken- und Geheimbünden – zu finden. Daraus entstehen männliche Solidaritätsgruppen, die in öffentlichen Auftritten ihre Zusammengehörigkeit stärken.

Die Sozialorganisation der Bemba-Bevölkerung weist dabei die markantesten Unterschiede auf: es fehlen Maskentraditionen, die Angehörigen der aristokratischen Lineage haben ein Anrecht auf Statuspositionen, nicht nur Männer, sondern auch

Frauen (als „Headwomen“ mit einem territorialen Einflußgebiet), die Feldforschungsergebnisse beziehen sich auf die 1930er Jahre.

Bei der Bemba-Bevölkerung als typischer Ranggesellschaft konnte die von *William Tulio Divale* aufgestellte Theorie am deutlichsten bestätigt werden. Es heißt in den Oraltraditionen, daß sie von ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet in Belgisch-Kongo Mitte des 18. Jahrhunderts den Lualaba-Fluß überquerten und in ihr heutiges Siedlungsgebiet gelangten. Ihre kriegerischen Traditionen sollen sich erst mit ihrer nachfolgenden Expansion entwickelt haben, als sie die dort ansässige Bevölkerung verdrängten oder integrierten.

Allen matrilinearen Gesellschaften ist gemeinsam, daß sie sich besonders durch ihre Anpassungsfähigkeit auszeichnen. Am Beispiel der Bemba wird dies nachgewiesen: grundsätzlich folgen sie einer unilinearen Abstammung, bilden also matrilineare Abstammungsgruppen mit der Ausnahme der Adoption. Die Möglichkeit der Adoption von neuen Mitgliedern in eine Abstammungsgruppe wird von matrilinearen Gesellschaften immer wieder genutzt, z.B. um den Fortbestand von Lineages zu sichern; dies hat unter anderem auch damit zu tun, daß die externale Kriegführung die Zahl der ehefähigen Männer drastisch reduzieren kann (siehe dazu die Beispiele der irokesischen Stämme). Bei der Bemba-Bevölkerung wird eine zusätzliche Kooperationsgruppe gebildet, die auf einer bilateralen Basis beruht. Diese Kooperationsgruppenbildung erhält vor allem bei der Dorfsegmentierung einen hohen Stellenwert und dürfte aus diesem Grunde auch für alle anderen matrilinearen Gesellschaften gelten, zumindest solange die Möglichkeit der Dorfsegmentierung besteht.

Gemeinsam ist allen genannten matrilinearen Gesellschaften, daß sie heute bzw. bis vor nicht allzu langer Zeit uxori-lokal und matrilinear organisiert waren und zur Zeit der Feldforschungsaufzeichnungen von der Subsistenzwirtschaft mit Brandrodingfeldbau lebten. In ihren Konfliktlösungsstrategien zwischen den Geschlechtern, zwischen Männern und Männern, Frauen und Frauen haben sie unterschiedliche Traditionen entwickelt. Als markantes Merkmal gilt, daß matrilineare Gesellschaften aggressives Handeln fast ausschließlich nach außen richten, aggressives Verhalten innerhalb einer Dorfgemeinschaft wenig schätzen und ein harmonisches Zusammenleben angestrebt wird. Das Verhalten von Maskenfiguren während der öffentlichen Auftritte steht dazu im Gegensatz: in ihrem Aussehen und ihren Bewegungen werden impulsive, aber auch aggressive Tendenzen sichtbar. Dies könnte eine Form von Aggressivitätsbewältigung von Männern sein.

Im letzten Kapitel werden am Beispiel von Sumatra die frühen Einflüsse durch Handelsbeziehungen zwischen Indien und China in einem historischen Überblick zusammengefaßt. Die geographische Lage Sumatras und der damit verbundene Güter- und Ideenaustausch, der über Jahrhunderte stattfand, bevor die ersten Europäer in die Region kamen, waren wesentlich für die entstehende Minangkabau-Identität. Das Entstehen und der Zerfall von religiösen, politischen und handelsorientierten Zentren war immer mit Migrationsbewegungen verbunden. Es wird aufgrund von Inschriften, verschriftlichten Oraltraditionen und Mythen angenom-

men, daß von einer Minangkabau-Identität erst ab dem 14./15. Jahrhundert gesprochen werden kann und dies dürfte mit dem Zerfall des lange Zeit bedeutendsten Chieftoms auf Sumatra zusammengefallen sein, nämlich Śrīvijaya. Obwohl alle Voraussetzungen für die Bildung eines neuen Zentrums bestanden – ähnlich wie bei den nördlich siedelnden Batak-Bevölkerungsgruppen – wurde im Hochland kein politisches, religiöses Zentrum gebildet. Daraus wird geschlossen, daß für die Minangkabau keine „Notwendigkeit“ für eine Zentrumsbildung bestand: (1) das Kernland der Minangkabau gilt als typisches Rückzugsgebiet, hatte also kaum mit Überfällen zu rechnen und war hervorragend für den Nafreisanbau geeignet; (2) die Küstenorte waren für die Handelsbeziehungen wesentlich, aber kaum geeignet für das Entstehen eines politischen, religiösen Zentrums, da die klimatischen Bedingungen äußerst ungünstig waren, wie auch der Mangel an ausreichenden Anbauflächen für Reis, die zur Versorgung eines Zentrums notwendig gewesen wären; (3) aber auch die ungeschützte Lage an der Küste dürfte für den Rückzug verantwortlich sein, denn Raubzüge, Überfälle und Zerstörung von Zentren war eine übliche Form von militärischer Überlegenheit. Daraus wird gefolgert, daß die späteren Minangkabau aus der Geschichte ihre Konsequenzen gezogen haben und ein sicheres Rückzugsgebiet als neues Siedlungsgebiet eroberten und gleichzeitig über Handelswege (Fußwege und Flüsse) einen Zugang zu den Küsten hatten.

Ungeklärt bleibt bei der Minangkabau-Bevölkerung wann sich ihre matrilineare Gesellschaftsorganisation entwickelte und seit wann es ihr traditionelles adat-Haus gibt. Denn in der Literatur wurden kaum Hinweise gefunden, welche Bedeutung die Kriegführung hatte. Es wird auf die Frage eingegangen, warum bei der Minangkabau-Bevölkerung im Hochland bis heute das matrilineare System – Uxorilokalität, matrilineare adat-Rechtstraditionen (Vererbung von Grund und Boden über die weibliche Linie), das traditionelle adat-Haus als Einheit einer matrilinearen Sublineage unter einem Dach – besteht, obwohl der Islam übernommen wurde. Die Minangkabau haben eine Rechtstradition entwickelt, die sowohl die matrilinearen adat-Rechtstraditionen als auch teilweise das islamische Recht einschließt. In der Geschichte der Minangkabau haben die Holländer als Kolonialmacht ebenso wie der Islam und die heutigen Bildungschancen in den Großstädten ihre Spuren hinterlassen, aber dennoch verändern sich die Traditionen im Hochland weniger rasch, als vermutet werden könnte. Die Bevölkerung lebt im Hochland weiterhin vom Reisanbau, heute vermehrt in Kernfamilien in einzelnen Häusern, die aber nach uxori-lokalen Residenzmustern nebeneinander bestehen. Insgesamt scheint die Anpassungsfähigkeit an neue Situationen bei den Minangkabau einzigartig zu sein. Gerade an diesem Beispiel wird gezeigt, daß die Residenzregel der bestimmende Faktor für die Beibehaltung ihres Sozialsystems ist. Es wird auf die heutige Bedeutung der Migration eingegangen, die als Ersatz für die früher übliche Dorfsegmentierung angesehen wird.

In allen matrilinearen Gesellschaften besteht eine für Männer unsichere Situation, Scheidungen sind häufig und Männer sind auf ihre eigene Abstammungsgruppe angewiesen und müssen meist mit den Männern der Abstammungsgruppe der

Frau kooperieren. Wie jede einzelne Gesellschaft mit dieser Situation umgeht, wird an den hier vorgestellten empirischen Beispielen gezeigt. Gleichzeitig wird vermutet, daß gerade die Anpassungsfähigkeit von matrilinearen Gesellschaften dazu beiträgt, daß sie sich unter bestimmten Umständen wieder zur patrilinearen Sozialorganisation reorganisieren.

Abschließend möchte ich noch darauf hinweisen, daß die Forschungsausrichtung bei den Spezialisten zu afrikanischen Regionen bzw. zu den Gesellschaften Indonesiens teilweise doch sehr unterschiedlich gelagert ist. Dies hatte für mich unter anderem zur Folge, daß der angestrebte Vergleich zwischen den gewählten matrilinearen Gesellschaften nur sehr beschränkt möglich war. So fehlen z.B. für die Minangkabau offenbar Untersuchungen zu Initiationsriten – insbesondere für Mädchen, welche etwa bei den Bemba in Afrika eine große Bedeutung haben. Ebenso fehlen für die Minangkabau Studien zur Kriegführung vor der Kolonialzeit, wogegen z.B. ihren Handelsbeziehungen reichlich Raum gewidmet wird. Es ist überhaupt bedauerlich, daß der in der Ethnologie so oft gepriesene „ganzheitliche Ansatz“ in der praktischen Forschung kaum realisiert wird. Dies machte meine Untersuchung, welche ja auf matrilineare **Gesellschaften** abzielte, viel schwieriger, als ich ursprünglich angenommen hatte. Ich hoffe dennoch einige wesentliche Besonderheiten matrilinearere Gesellschaften herausgearbeitet zu haben, die als Ausgangsmaterial für weitere Untersuchungen dienen könnten.

# Kapitel 1

## Familialisierung von sozialen Beziehungen

Die evolutionistischen Stufenmodelle des 19. Jahrhunderts gingen davon aus, daß sich die Menschheitsgeschichte durch einzelne Entwicklungsstufen der Familienorganisation, ausgehend von Promiskuität, in Verbindung mit dem Übergang zur Sesshaftigkeit und der damit verbundenen Landwirtschaft und Viehzucht zur Zivilisation und monogamen Familie entwickelte. Das Hauptproblem dieser Theorien ist die fehlende oder zumindest unscharfe Abgrenzung zwischen den nicht-menschlichen Primaten und dem *Homo sapiens* sowie die Konzeption einer unilinearen Entwicklung der Menschheit. Die evolutionistischen Modelle des 19. Jahrhunderts sind heute überholt und bilden nur mehr einen Teil der Ideengeschichte.

Im folgenden Abschnitt werden die Ursachen der Entstehung der Familie in der menschlichen Gesellschaft genauer betrachtet. Ausgehend von den nicht menschlichen Primaten bis zur Entwicklung des *Homo sapiens* werden die sozialen Veränderungen einer Prüfung unterzogen. Alle Primaten teilen ein Charakteristikum, ohne welches sich die Familie nicht hätte entwickeln können: hohe Sozialität. Die Frage, warum entsteht Sozialverhalten, wird meist dadurch beantwortet, daß der Nachwuchs hilflos geboren wird und über Monate bis Jahre gesäugt und versorgt werden muß. Je länger die Abhängigkeit der Jungen, desto näher ist ihre Spezies dem Menschen.<sup>1</sup>

### 1.1 Ursachen für die Familialisierung

Im Bezug auf das Verhalten der Primaten kann gezeigt werden, daß jedes erwachsene Individuum selbst seine eigene Nahrung beschafft und die Mutter-Kind-Beziehung am stärksten ausgeprägt ist. Beim Menschen ist das Teilen der Nah-

---

<sup>1</sup>Kathleen Gough (1975): *The Origin of the Family*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.51–76, hier insbes. S.55.

rung nicht ausschließlich über die Jagd erklärbar, sondern eher durch eine längere Abhängigkeit des Kleinkindes, so auch *Sally Slocum* (1975):

Hunting cannot explain its own origin. It is much more logical to assume that as the period of infant dependency began to lengthen, *the mothers would begin to increase the scope of their gathering to provide food for their still-dependent infants.*<sup>2</sup>

*Kathleen Gough* (1975) schrieb in ihrem Artikel „The Origin of the Family“, daß als Ursprung der Familie die Zeit zwischen 2 Millionen Jahren und 100.000 Jahren angenommen werden kann. Entscheidend ist vor allem, daß die Familialisierung bereits vor der Entwicklung zum *Homo sapiens* begonnen hat. Die in der Literatur angeführten biologischen Kriterien des *Homo sapiens* sind: der aufrechte Gang, Hände zum Tragen und damit verbunden die Möglichkeit des Werkzeuggebrauchs, die Größe des Gehirns und die Sprachfähigkeit.

Zur Rekonstruktion des Familialisierungsprozesses gibt es grundsätzlich drei Ansätze: (1) Die Sozialorganisation der Primaten (also nicht: vormenschliche Ahnen, da von fossilen Hominiden wenig über ihr soziales Leben ausgesagt werden kann); (2) älteste Funde von einfachen Werkzeugen, Waffen und Behausungen des vormodernen Menschen (vormodern bezieht sich hier ausschließlich darauf, daß diese noch nicht zur Art des *Homo sapiens* gehören, wie z.B. der *Homo erectus*!); (3) das Familienleben von rezenten Jäger- und Sammlergesellschaften. Alle drei genannten Ansätze sind problematisch und lassen keine direkten Rückschlüsse auf die Entstehung der Familie zu.<sup>3</sup>

Beim Vergleich zwischen *Homo sapiens* und Primaten sind folgende Aspekte für unseren Zusammenhang relevant:

1. Der Vergleich der Chromosomen: fast 99 % des genetischen Materials sind beim Menschen und Schimpansen ident. Uns interessiert also nur dieses eine Prozent, das für das „Menschsein“ entscheidend ist.<sup>4</sup>
2. Die soziale Interaktion: Primaten und ihre „Beziehungskiste“; Beobachtungen ergaben, daß Primaten zwischen 80 % und 90 % der Zeit mit sich und

---

<sup>2</sup>Sally Slocum (1975): *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.36–50; Hervorhebung im Original, S.43.

<sup>3</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.51; ebenso bei Hannes Wimmer (1996): *Evolution der Politik. – Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, WUV-Universitätsverlag, Wien, S.105–106; Wimmer bezieht sich auf G.G. Simpson 1969, S.9ff., und schreibt: „Die Fossilforschung findet allerdings nur Knochen und Gegenstände, aber keine Sozialorganisation dieser Lebewesen – ein typisches Problem der Evolutionsforschung, auf das Georg G. Simpson (1969) vor längerer Zeit hingewiesen hat: die Evolutionsforschung beschäftigt sich aus methodischen Gründen mit der Morphologie der Organismen (Fossilien), deren Veränderungen im zeitlichen Ablauf und den Umweltbedingungen. Die Evolution des Verhaltens könne auf diese Weise nicht beobachtet werden.“

<sup>4</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.104.

ihrer Gruppe beschäftigt sind. Daher kann man davon ausgehen, daß das Sozialverhalten in der Evolution des Homo sapiens eine entscheidende Rolle gespielt hat. Primaten haben ein „Interesse“ an gegenseitiger kontinuierlicher Fellpflege mit den „Händen“ und Zähnen, Verteidigung und Schutz durch die Männchen und Weibchen ohne Nachkommen. Die Beschäftigung mit dem Anderen vertieft die sozialen Beziehungen untereinander. Die Nachwuchspflege ist vor allem Aufgabe der Weibchen, aber auch Männchen beteiligen sich daran. Es kann also von einer Art geschlechtlicher Arbeitsteilung bereits bei den Primaten gesprochen werden.

3. Das Sexualverhalten: Die sexuellen Aktivitäten der Primaten sind bestimmt durch den Jahreszyklus. Die Gruppenzugehörigkeit bleibt aber bestehen. Die Männchen werden durch bestimmte Zeichen von den Weibchen sexuell angezogen. Sexualität wird von den Bonobo-Weibchen<sup>5</sup> aber auch bewußt in den sozialen Beziehungen eingesetzt und führt insgesamt zu einer höheren Sozialisierung bei Primaten als bei allen anderen Säugetieren. Beim Menschen wird die sexuelle Bereitschaft mental und emotional bestimmt. Es sind vor allem kulturelle Regeln und individuelle Präferenzen für die Wahl des Sexualpartners ausschlaggebend.<sup>6</sup>

Sozialverhalten ist bei allen Säugetieren zu beobachten und steht in Verbindung mit den hilflos geborenen Jungen. Die meisten Primaten erreichen die Pubertät im Alter von vier bis fünf Jahren und ihre Geschlechtsreife mit 5 bis 10 Jahren.<sup>7</sup> Lange Kindheit und mütterliche Pflege erzeugen eine enge Beziehung zwischen den Kindern derselben Mutter. Sie spielen gemeinsam und helfen bei der Kinderbetreuung, bis sie selbst die Geschlechtsreife erreichen. Das Sozialverhalten hat damit einen wichtigen Stellenwert bei der Entstehung der Familie.

Das Einsetzen von Sexualität als Praktik bei einigen Primatenarten haben positive und negative Auswirkungen auf ihre Gruppengemeinschaft. (1) Der positive Effekt: die sexuelle Anziehung zwischen Männchen und Weibchen als absolute Basis für Gesellschaft, besonders für ihre biologische Reproduktion; (2) der negative Effekt: der anti-soziale Aspekt von sexueller Anziehung durch die männliche Konkurrenz. Die Primatenhorde ist eine geschlossene soziale Gruppe, die ihr Territorium verteidigt.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup>Siehe zu den bisher genannten Punkten: Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.103–104; Literaturhinweis: Frans de Waal (1989): *Peacemaking Among Primates*, Cambridge/MA und London, S.173.

<sup>6</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.55–56.

<sup>7</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.55.

<sup>8</sup>Elman R. Service (1979): *The Hunters*, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., zweite Auflage, S.30.

### 1.1.1 Unterschiedliches Sozialverhalten bei Primaten

Die Primatenforschung hat eine gewisse Bedeutung für die Beurteilung der Entwicklung der Hominiden. Das Beispiel der Paviane, die eine natürlich gegebene Rangordnung der männlichen Tiere aufweisen, wird immer wieder genannt, um die männliche Dominanz zu erklären. Der dabei unterstellte Dimorphismus als geschlechtliches Unterscheidungsmerkmal trifft aber nicht auf alle Primaten und nicht einmal für alle Pavianarten zu, sondern nur auf diejenigen, die in der Savanne leben. *Irven DeVore und Sherwood L. Washburn* (1961) beschreiben Paviane, die in Wäldern leben, bei welchen der Größenunterschied zwischen Männchen und Weibchen wenig imposant ist.<sup>9</sup>

Vor allem die Begründung über die Rangordnung und den Geschlechtsdimorphismus bei den Primaten habe immer wieder dazu geführt, die Benachteiligung der Frau in der menschlichen Gesellschaft zu erklären. Danach sei die Unterlegenheit der Frau biologisch begründbar und sozusagen ein Erbe aus unserer Primatenvergangenheit. Nach *Gough* wurde lange Zeit angenommen, daß die Dominanz der Männer durch ihre größere Bereitschaft zur Kooperation und Solidarität untereinander entstanden sei, also eher durch Instinkt erworben, als kulturell erlernt worden sei. Im Gegensatz dazu gebe es bei den Frauen eher die Tendenz, sich mit einem Mann zu verbinden als mit anderen Frauen zu kooperieren.<sup>10</sup>

*Gough* lehnt dies entschieden ab und kommt zu einer interessanten Unterscheidung zwischen Primatenarten. Sie weist darauf hin, daß der geschlechtliche Dimorphismus bei den Primaten unterschiedlich ausgeprägt ist:

(1) Bei den baumbewohnenden Primaten sind die Größenunterschiede zwischen Männchen und Weibchen kaum vorhanden. Als Erklärung nennt *Gough*, daß diese Primaten (wie Gibbons) kaum Zeit für die Verteidigung aufwenden mußten. Dadurch ist die männliche Vorherrschaft innerhalb einer Gruppe nicht für das Überleben dieser Art entscheidend. Bei Angriffen flüchten z.B. Gibbons sofort auf die Bäume.

(2) Für die bodenbewohnenden Primaten ist die Verteidigung ein wesentliches Kriterium ihres Überlebens. Hier setzte eine natürliche Selektion ein. Die großen und starken Männchen waren für die Gruppe wichtiger. Es entstand eine Hierarchie unter den Männchen und eine Dominanz über die Weibchen. Als Beispiele für diese Art gelten die Gorillas. Die Weibchen sind um die Hälfte kleiner als die Männchen.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Uwe Wesel (1980): *Der Mythos vom Matriarchat. – Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Kapitel XIII: Natürliche Unterschiede, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S.85–90, hier insbesondere S.86; verweist auf: Sherwood L. Washburn und Irven DeVore, (1961): *Social Behavior of Babbons and Early Man*, in: S.L. Washburn (Hg.), *Social Life of Early Man*, Chicago, Aldine.

<sup>10</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.57. Gough bezieht sich hier auf Desmond Morris (1967): *Naked Ape*, New York, McGraw Hill; sowie auf Robin Fox (1967): *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Cambridge Univ. Press, Cambridge MA, New York et al., und hier insbesondere Kapitel I: *Kinship, Family, and Descent*, S.27–53.

<sup>11</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.58.

Bei den ost- und südafrikanischen Pavianen erreichen die Gruppen eine Größe von bis zu 200 Mitgliedern, wobei einige erwachsene Männchen und eine viel größere Anzahl von Weibchen die Kleingruppe bilden. Die Männchen sind hierarchisch organisiert. An der Spitze jeder dieser Pavianhorden steht das körperlich stärkste und aggressivste männliche Tier. Der Vorteil des dominierenden Männchens ist die häufigere Paarung mit den Weibchen der Gruppe.<sup>12</sup>

Gibbons haben ein „rudimentäres Inzestverbot“, d.h. einzelne Männchen und Weibchen leben mit ihren Jungen zusammen. Das Männchen vertreibt andere Männchen ebenso handelt das Weibchen gegenüber anderen Weibchen. Erreicht der männliche Nachwuchs die Pubertät, wird er von den Eltern ausgestoßen und muß die Gruppe verlassen.<sup>13</sup>

Die in der Savanne lebenden Paviane werden erstmals in der anthropologischen Literatur von *DeVore und Washburn* (1961) beschrieben (*cynocephalous baboons*). Sie leben in der Savanne in großen, friedlichen und ziemlich stabilen Gruppen.

*Lila Leibowitz* schreibt darüber in ihren Artikel „Perspectives on the Evolution of Sex Differences“ (1975) folgendes:

Active adolescent males circulate around the periphery of the closed moving troop, while females with infants stick to the central area and cluster around subgroups of „alpha“, or dominant, males. Alpha male subgroups involve alliances between several, mostly older, males, who reportedly rush to place themselves between threatening situations and the troop. Alpha males are chosen as sexual consorts by females at the height of estrus, displace other males and compete with or threaten them when they are offered delectable foods in limited quantities, and seem to set the direction of troop movements. In short, early studies of plains-living social adaptations among baboons provide a neat model which nicely correlates sex-role behavior and physical sex differences, corroborating the theory outlined above.<sup>14</sup>

*Uwe Wesel* schreibt über die Savannen-Paviane, daß die Männchen doppelt so groß sind, ein dickeres Fell, stärkere und größere Eckzähne als die Weibchen besitzen. Die männlichen Tiere verteidigen die gesamte Horde gegen Löwen, Leoparden und andere Raubtier und dominieren gegenüber den weiblichen Tieren. Die hierarchischen Strukturen zwischen den Männchen sind wesentlich stärker ausgeprägt. Der Kampf zwischen ihnen entscheidet, wer die Horde anführt, z.B. das Alphamännchen. Die kleinste Schwäche des ersten Tieres wird genutzt, um den „Pascha“ zu stürzen und selbst seine Position einzunehmen.<sup>15</sup>

<sup>12</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.57.

<sup>13</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.56.

<sup>14</sup>Lila Leibowitz (1975): *Evolution of Sex Differences*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 3. Auflage, New York, London S.20–35, hier insbesondere S.29–30. Leibowitz verweist auf: I. DeVore, Sherwood L. Washburn (1961): *Social Behavior of Baboons and Early Man*, in: S.L. Washburn (Hg.), *Social Life of Early Man*, Chicago, Aldine.

<sup>15</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kapitel XIII: Natürliche Unterschiede, S.85–90, hier vor allem S.86–87.

Die in den Wäldern lebenden Paviane haben bestimmte Wanderungsmuster: ein männlicher Pavian an der Spitze und am Ende, alte Weibchen „wählen“ die Richtung der täglichen Wanderung, erwachsene und junge Männchen wechseln häufig die Gruppen. (Zumindest bei einem Beispiel konnte beobachtet werden, daß auch ein erwachsenes Weibchen die Gruppen wechselte.) Bei Gefahr warnen gewöhnlich die Männchen akustisch die Gruppe, positionieren sich so nahe der Bedrohung, daß sie gerade noch bei einem Angriff die Flucht ergreifen können. Ist die Gefahr unmittelbar vor Ort, dann flüchtet das erste Tier in die sicheren Baumkronen.<sup>16</sup>

Der Dimorphismus unter den Primaten führt aber nicht unbedingt zur Dominanz der männlichen Tiere, z.B. bei den **Orang Utans** sind die Männchen doppelt so schwer und haben viel größere Eckzähne, sind aber kaum aggressiv, haben untereinander keine Hierarchie entwickelt und dominieren nicht über die Weibchen.<sup>17</sup>

Vergleichen wir damit die menschlichen biologischen Größenunterschieden zwischen Mann und Frau, dann ist der geschlechtliche Dimorphismus des Menschen gering und dem der Schimpansen ähnlicher. Schimpansen leben aber auf Bäumen, teilweise auch am Boden; sie fliehen bei Gefahr aber immer auf die Bäume. Sie bewegen sich meist auf allen Vieren. Die Dominanz des Männchens gegenüber den Weibchen ist gering. Die Hierarchie untereinander ist nicht stabil, die Männchen bewegen sich häufig zwischen Gruppen von 2 bis 50 Individuen. Ihre Hauptnahrung ist vegetarisch, Würmer und Larven sowie gelegentlich kleinere Tiere sind nur eine Ergänzung. Die sozialen Beziehungen sind kaum diskriminierend. Als Spekulation nimmt *Gough* an, daß unsere vormenschlichen Ahnen ein ähnliches soziales Leben geführt haben könnten.<sup>18</sup>

Die Ergebnisse der Primatenforschung sind nicht eindeutig, vor allem gibt es zu große Unterschiede im Verhalten der einzelnen Primatenhorden, besonders zwischen denjenigen, die in der Savanne leben, und denjenigen die im Busch leben. *Lila Leibowitz* (1975) berichtet über eine Untersuchung, die im trockenen Hochland Äthiopiens durchgeführt wurde, daß bei einer Primatenhorde sogar innerhalb einer Generation eine erstaunliche Veränderung in ihrem sozialen Verhalten festzustellen war: ein älteres Weibchen übernahm aktiv die Führerschaft, als alle älteren Männchen verendet waren.<sup>19</sup>

Charakteristisch für die **One-Man-Group** ist, daß sie sich häufig aus einem männlichen Jungtier sowie einem älteren Männchen zusammensetzt, das die Horde anführt und ein oder mehreren Weibchen mit oder ohne Jungtier besteht. Mit dem Alterwerden des Senior-Männchens verbringt es immer weniger Zeit mit der Horde und zuletzt übernimmt das jüngere Männchen seine Position. Diese Quasi-Familien-Arrangements zeigen substantielle Unterstützung für die Vorstellung der männlich-weiblichen Rollenunterschiede. Die physischen Geschlechtsunterschiede legen zusammenfassend nahe, daß eine Neigung (*propensity*) zum Harem- und zur

---

<sup>16</sup>Leibowitz 1975, *Evolution of Sex Differences*, S.30.

<sup>17</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.86–88.

<sup>18</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.59.

<sup>19</sup>Leibowitz 1975, *Perspectives on the Evolution of Sex Differences*, S.30–31.

Kern-, „familien“-Regelung (Vereinbarung, Absprache, Vorbereitung) als Überlebensstrategie anerzogen oder angeboren ist.<sup>20</sup>

### 1.1.2 Biologische und soziale Evolution des Homo sapiens

Die klassische Evolutionstheorie nimmt an, daß bei der Entstehung der Bipedalität der Zufall eine entscheidende Rolle gespielt hat. „Der aufrechte Gang erfordert größere physiologische Veränderungen, als man gemeinhin annehmen möchte: ein Affe kann sich aus physiologischen Gründen nicht einfach aufrichten und gehen lernen.“<sup>21</sup> Als Grobstruktur zur Rekonstruktion der Humanevolution dienen fossile Funde. Die ältesten Werkzeuge sind rd. 2,5 Millionen Jahre alt, hingegen wird der erste Nachweis des Homo erectus mit 1,5 Millionen Jahren angegeben. Damit kann angenommen werden, daß sich die Bipedalität bereits lange vorher entwickelt hat und eine Selektion auf der Ebene der ökologischen Konkurrenz zwischen den Gruppen ausschlaggebend war. Die Gruppen, die die Vorteile des aufrechten Ganges gemeinsam mit der Sozialorganisation verbinden konnten, waren erfolgreicher.<sup>22</sup>

Hier wiederum dürfte die Kooperation bei den Jagdzügen, die Versorgung mit Fleisch und der Werkzeuggebrauch bedeutend gewesen sein. Während der Jagdzüge der Männer lebten die Frauen mit ihren Kindern in temporären Lagerplätzen. Diese zeitweise Trennung der Geschlechter dürfte für die Familialisierung von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Aber was war dafür ausschlaggebend? Beziehen wir uns nochmals auf die Primaten:

Das Alpha-Männchen in der Schimpansengruppe z.B. ist normalerweise voll damit beschäftigt, seine Position zu sichern; die anderen Männchen sind ständig darauf aus, Koalitionen gegen ihn zu schmieden; das wirksamste Mittel, das er einsetzen kann, sind aggressive Drohgebärden, die vom Betroffenen mit der Status-Kommunikation der Unterordnung zu beantworten sind. Erfolgt die Unterordnung nicht, so ist es mit dem Gruppenfrieden zu Ende, und ein neuer Machtkampf beginnt. ... Diese Statuskämpfe dauern so lange, bis sich die alte oder eine neue Rangordnung ergibt; sie können sich längere Zeit hinziehen und können vor allem für einen der Hauptakteure plötzlich tödlich enden.<sup>23</sup>

Der frühe Werkzeuggebrauch der Hominiden im Gegensatz zu den geringen technologischen Fähigkeiten der Primaten dürfte nach *Hannes Wimmer* mit der Umstrukturierung ihrer sozialen Beziehungen im Kollektiv erklärbar sein: schrittweiser Abbau der Statusordnung, Solidargruppen der Jäger, die Familiarisierung der

<sup>20</sup>Leibowitz 1975, *Perspectives on the Evolution of Sex Differences*, S.30.

<sup>21</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, Fußnote 70, S.106. Siehe dazu auch Uwe Wesel (1985): *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, S.78–81.

<sup>22</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.106.

<sup>23</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.106–107.

Sexualität und die damit verbundene relative Entspannung in den interpersonellen Beziehungen in der Gruppe haben die intensivere Beschäftigung mit ihrer ökologischen Umwelt ermöglicht.<sup>24</sup>

Am bedeutendsten für die Humanevolution ist aber das **Gehirnwachstum**, das sich seit dem Auftreten des *Homo habilis* vor 1,9 Millionen Jahren bis zur Ausformung des *Homo sapiens* mehr als verdoppelt hat. Mehrere Faktoren können heute für das Gehirnwachstum als wahrscheinlich angenommen werden:

1. Aufrechter Gang: verbunden mit Veränderungen der Beckenstellung und dem Freiwerden der Arme;
2. erhöhte genetische Variabilität, durch einen verlängerten intrauterinen und postnatalen Reifungsprozeß;
3. vermehrter Werkzeuggebrauch, damit verbunden
4. verbesserte Ernährung;
5. Umstellung der Sozialstruktur der Primaten auf familienähnliche Einheiten, die erhöhte Anforderungen an die psychische Selbstkontrolle stellten;
6. als wahrscheinlich kann angenommen werden: „Ablösung speziesspezifischer, ritualistischer Kommunikationsmuster durch flexiblere Verbindungen nonverbalen Ausdrucksformen und Vokalisierungen sowie neuronale Funktionen zur Steuerung entsprechender Feinmotorik.“<sup>25</sup>

Gehen wir zurück zu den fossilen Funden der frühen Hominiden (*Ramapithecus*, *Australopithecus*, *Homo habilis*, *Homo erectus*, etc.). Vor ca. 12 Millionen Jahren erscheint der *Ramapithecus*, der Vorfahr von beiden, der späteren Hominiden und den modernen Menschen. Die Art war klein und den Gibbons ähnlich, gingen aufrecht auf zwei Füßen, hatten eher menschliche als Affenzähne. Wahrscheinlich benutzten sie eher ihre Hände als ihre Zähne beim Aufreißen ihrer Nahrung. Zur Zeit des *Ramapithecus* kam es zu Klimaveränderungen, es wurde trockener und subtropische Wälder verschwanden in bestimmten Regionen. *Gough* stimmt jener Theorie zu, die annimmt, daß über Millionen von Jahren Gruppen von Primaten in Ostafrika ihre Lebensweise änderten: sie verließen die Bäume und entwickelten sich zu Bodenbewohnern. Warum sie es taten, kann bis heute nicht einwandfrei beantwortet werden, hatte aber tiefgreifende Folgen: der aufrechte Gang und damit verbunden, der Gebrauch ihrer Hände zum Tragen von Gegenständen (Nahrung, Werkzeuge, Waffen), die sie vorher nur sporadisch benutzten. Durch das Leben in der Savanne wurden neue Anforderungen an sie gestellt. Sie entwickelten sich zu aktiven Jägern, vorher wurden nur kranke, kleine oder tote Tiere als Eiweißquelle genutzt.<sup>26</sup>

<sup>24</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.113.

<sup>25</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.109.

<sup>26</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.59.

### 1.1.3 Sprachfähigkeit

Obwohl es zwischen Primaten und Jäger- und Sammlergesellschaften auch Ähnlichkeiten im Sozialverhalten gibt, unterscheiden sie sich doch gravierend. Der wesentlichste Unterschied ist die Kommunikationsfähigkeit des Menschen. Kein anderes Tier ist dazu fähig! Tiere kommunizieren zwar miteinander durch Mimik oder Gestik und drücken auf ihre Art Emotionen aus, aber nur der Mensch kann lernen, symbolische Dinge entstehen zu lassen und sein Verhalten durch Kommunikation zu verändern. Dabei spielen in allen menschlichen Gesellschaften kulturelle Regeln, Tabus, Zeremonien, Rituale, Kunst und Ideologien eine Rolle.<sup>27</sup>

Wann die Sprachentwicklung in der Evolution zum *Homo sapiens* einsetzte, führte zu sehr unterschiedlichen Vermutungen. Früher wurde von einigen Anthropologen angenommen, daß sogar der *Australopithecus* eine Sprache vor nahezu zwei Millionen Jahren hatte. Heute wird eher vermutet, daß die Sprachfähigkeit eine späte Entwicklung ist und erst vor ca. 70.000 bis 50.000 Jahren einsetzte.<sup>28</sup> Gough (1975) neigte noch eher zur Annahme, daß die Sprachfähigkeit mit dem Entstehen des Familienlebens, in Verbindung mit Werkzeuggebrauch, Kochen und geschlechtlicher Arbeitsteilung zwischen 500.000 und 200.000 Jahren entstand. Diese Annahme einer gemeinsamen Entwicklung ist heute überholt! In der Linie der Hominiden war die Sprachfähigkeit z.B. beim Neandertaler – wie Christopher B. Stringer<sup>29</sup> (1991) in seinem Monogenesemodell annimmt – nicht vorhanden.

Das „Monogenesemodell“ besagt:

..., daß der moderne Mensch einen einzigen Ursprung hatte, und zwar in Afrika, daß er zunächst noch rassistisch undifferenziert war und erst relativ spät, als er sich von dort in andere Erdteile verbreitete, Unterschiede zwischen verschiedenen Linien ausgebildet haben.<sup>30</sup>

Stringer hält dieses Modell aus evolutionsbiologischer und anthropologischer Sicht für die „überzeugendste Lösung“. Im Falle des *homo sapiens neanthalensis* betraf die natürliche Selektion sogar eine echte menschliche „Art“. Der Neandertaler hatte die Widrigkeiten der letzten Eiszeit überstanden, war ein erfahrener Großwildjäger, körperlich kräftiger als der moderne Mensch und ihm technologisch

<sup>27</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.31.

<sup>28</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.62, bezieht sich hier auf Charles F. Hockett, Robert Ascher (1968): *The Human Revolution*, in: Yehudi A. Cohen (Hrsg.), *Man in Adaptation: The Biosocial Background*, Aldine Press, Chicago; und auf Frank Livingstone (1969): *Genetics, Ecology, and the Origin of the Incest and Exogamy*, in: *Current Anthropology* 10, Nr.1, S.45–49. Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.109, zitiert Charles J. Lumsden, Edward O. Wilson (1983): *Promethean Fire. Reflection on the Origin of Mind*, Cambridge, MA und London, S.110; die die Entwicklung der verbalen Sprache auf die Zeit vor 50.000 Jahren festlegen. Sie entwickelte sich in Verbindung mit der Kunst und der raschen Evolution der materiell basierten Kultur.

<sup>29</sup>Christopher B. Stringer (1991): *Die Herkunft des anatomisch modernen Menschen*, in: *Spektrum der Wissenschaft*, Februar, S.112–120, hier S.112.

<sup>30</sup>Stringer 1991, *Die Herkunft des anatomisch modernen Menschen*, S.112.

gleichwertig.<sup>31</sup> Der Neandertaler entwickelte sich aus einer Seitenlinie des *Homo erectus* vor rund 500.000 Jahren und starb vor 34.000 Jahren aus. Zwischen zwei Millionen und einer Million Jahren existierten wahrscheinlich 3 Hominiden-Arten nebeneinander, die körperlich kräftigeren und größeren Arten (wie der Neandertaler) starben aber merkwürdigerweise aus.<sup>32</sup> Nach Philip Lieberman (1984) hätte das Größenwachstum des Gehirns für die Evolution der gesprochenen Sprache allein *nicht* ausgereicht; und er geht davon aus, daß heute mit einiger Sicherheit behauptet werden kann, daß der Neandertaler trotz seines Gehirnvolumens nicht sprechen konnte (Respirationstrakt, Kiefer- und Kauapparat hatten es ihm nicht ermöglicht).<sup>33</sup> Für Christopher B. Stringer (1991) hat der Neandertaler nicht zur *Homo sapiens* Linie gehört und ist deshalb „nur“ als *Homo neanderthalensis* zu bezeichnen. Als Gründe für seine Annahme nennt er Fossilfunde die zeigen, daß der Neandertaler im Nahen Osten neben dem modernen Menschen lebte und dennoch seine Verschiedenheit bewahrte.<sup>34</sup>

Die Sprachfähigkeit des modernen *Homo sapiens* begründete seine Überlegenheit. Sie führte zum System schneller Kommunikation, aber auch zur Ausbildung eines Kurzzeitgedächtnisses, damit reagierten die Sprachzentren des Gehirns wesentlich rascher auf Sprechsequenzen. Die Bedeutung der Sprache liegt vor allem in der Negation, dadurch wird Kommunikation in der Ja-/Nein-Form erst möglich, die wesentlich für die gesellschaftliche Evolution ist. Bei der tierischen Kommunikation gibt es nirgends eine Negation! Für humane Gruppen bis zu 150 Mitgliedern konnte ein „Nein“ in der Kommunikation sehr gefährlich werden und Konflikte auslösen. Aggressionskontrolle ist deshalb in der gesellschaftlichen Entwicklung von entscheidender Bedeutung.<sup>35</sup>

Das Aneignen von Sprache ist geschlechtsunabhängig. Beide Geschlechter lernen in der frühen Kindheit die Sprache ihrer unmittelbaren Umgebung. Die unterschiedlichen Bedeutungen in der Gewichtung von Sprache werden in den folgenden Ansätzen kurz dargestellt.

Von fundamentaler Bedeutung für die Sprachwissenschaft waren im 19. Jahrhundert die Erkenntnisse der Biologie. Dadurch konnte die statisch traditionelle Interpretation ersetzt werden. Denn Ähnlichkeiten zwischen Sprachen entstehen nicht nur aufgrund historischer Beziehungen. Vier Klassen dienen zur Erklärung: (1) der Wandel, (2) der Symbolismus, (3) die Genetik, und (4) die Übernahme.

---

<sup>31</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.110; bezieht sich hier auf: Erik Trinkaus, William W. Howells (1988): *Die Neandertaler*, in: Spektrum der Wissenschaft, Februar, S.181–190.

<sup>32</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.109–111; bezieht sich auf: Niles Eldredge, Ian Tattersall (1982): *The Myths of Human Evolution*, New York, S.140.

<sup>33</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.110; Philip Lieberman (1984): *The Biology and the Evolution of Language*, Cambridge MA/London, S.305 ff.; weiters Philip Lieberman (1993): *Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behavior*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA und London.

<sup>34</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.110; Christopher B. Stringer 1991, *Die Herkunft des anatomisch modernen Menschen*, S.118.

<sup>35</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.115–116.

Die ersten beiden beinhalten keine historischen Beziehungen im Gegensatz zu den restlichen. Diese vier Klassen haben aber auch Parallelen in den non-verbale Aspekte einer Gesellschaft. Genetische Beziehungen entstehen in Verbindung mit der inneren Evolution, der Übernahme, des Ausborgens und der Diffusion.<sup>36</sup> *Greenberg* erkannte, daß Sprachen nie isoliert betrachtet werden dürfen, sondern ausschließlich die jeweiligen Sprachgruppen. Die konventionelle Klassifikation der afrikanischen Sprachen basiert auf formalen Kriterien: Ton verbunden mit einfacher Semantik.

*Joseph Greenberg* beschäftigt sich in seiner Arbeit „Historical Linguistics and Unwritten Languages“ (1953) mit den bisherigen Forschungen zu diesem Thema. Er schreibt, daß in den letzten Jahrzehnten erste Methoden zur Rekonstruktion von mündlichen Überlieferungen entstanden sind (Algonkian von *L. Bloomfeld*, Bantu-Sprachen von *C. Meinhof* und Malayo-Polynesisch von *O. Dempwolff*). Diese Methoden beschäftigten sich vorwiegend mit der Aussprache.<sup>37</sup> Im 19. Jahrhundert dominierte noch die synchrone Beschreibung. Später beschäftigten sich die Strukturalisten mit den grundlegenden Einheiten, dem Wandel im System und teilweise mit der Erklärung der Unterschiede in der Aussprache. *Jakobson* (1931) stellte fest, daß sich zwar die Aussprache verändert, nicht aber die Aussprachestruktur. Bei der synchronen Beschreibung wurde klar zwischen phonetischen und phonemischen Lautunterschieden differenziert.<sup>38</sup>

Beim Menschen läßt sich zeigen, daß die Sprache nicht die einzige Äußerung der Intelligenz ist und ihr Gebrauch nicht einfach mit anderen Aspekten der Intelligenz korreliert. *L.S. Wygotski* (1962) etwa hält fest:

Wir können uns Denken und Sprache schematisch als zwei sich überschneidende Kreise vorstellen. Im überlappenden Bereich fallen Denken und Sprache zusammen; sie bringen das hervor, was man verbales Denken nennt. Verbales Denken schließt jedoch in keiner Weise alle Formen des Denkens oder alle Formen des Sprechens ein – ein weiter Bereich des Denkens hat keine direkte Beziehung zur Sprache. Das Denken, das sich im Werkzeuggebrauch äußert, gehört zu diesem Bereich, wie überhaupt der praktische Intellekt im allgemeinen.<sup>39</sup>

Und weiters heißt es bei *Wygotski* (1962):

Ein gedankenleeres Wort ist etwas Totes, und ein Gedanke, der nicht in Worte gefaßt wird, bleibt ein Schatten. Die Beziehung zwischen den beiden

<sup>36</sup>Joseph H. Greenberg (1953): *Historical Linguistics and Unwritten Languages*, in: Alfred Louis Kroeber (Hrsg.): *Anthropology Today. – An Encyclopedic Inventory*, Univ. of Chicago Press, Chicago, Illinois, S.265–286, hier insbes. S.268.

<sup>37</sup>Greenberg 1953, *Historical Linguistics and Unwritten Languages*, S.265–266.

<sup>38</sup>Greenberg 1953, *Historical Linguistics and Unwritten Languages*, S.266.

<sup>39</sup>L.S. Wygotski 1962, *Thought and Language*, Cambridge, MA; zuerst: Moskau 1934; deutsche Übersetzung 1969: *Denken und Sprechen*, Frankfurt, S.47; zit.n. Christopher Robert Hallpike (1990): *Die Grundlagen primitiven Denkens*. Aus dem Englischen übersetzt von Luc Bernard, dtv/Klett-Cotta, München. Die Originalausgabe erschien 1979 unter dem Titel: „*The Foundations of Primitive Thought*“ bei Clarendon Press, Oxford, S.95.

ist freilich nicht vorgegeben und nicht konstant. Sie erscheint im Laufe der Entwicklung und entwickelt sich selbst. Auf das „Im Anfang war das Wort“ der Bibel läßt Goethe seinen Faust entgegen „Im Anfang war die Tat“. Damit soll der Wert des Wortes herabgesetzt werden. Man kann jedoch diese Version akzeptieren, wenn man den Satz anders betont: Im *Anfang* war die Tat. Das Wort war nicht der Anfang – die Aktion kommt zuerst; es ist das Ende der Entwicklung, die Krönung der Tat.<sup>40</sup>

Für *Hallpike* bildet die **Entwicklungspsychologie** (vor allem die Analyse des Werkes von *Jean Piaget*) die Grundlage für seine Theorie über die unterschiedlichen Formen des Denkens. Nach *Piaget*, *Wygotski* und anderen Entwicklungspsychologen haben die Sprache und das Denken nicht dieselben Wurzeln in ihrer Entwicklung. Es gibt in der Sprache ein vorbegriffliches Stadium und im Denken ein vorsprachliches Stadium. Das Kind beherrscht im Laufe seiner Entwicklung die Grammatik viele Jahre vor der formalen Logik (falls es, durch seine Erfahrungen in seiner Ausbildung, überhaupt so weit kommt).<sup>41</sup> Die Sprachbeherrschung ist ein Entwicklungsprozeß, der die gesamte Erfahrung des Individuums einbezieht.

Der „Sinn“ von Wörtern ist fließend, ist die Summe aller psychologischen Ereignisse, die durch das Wort in unserem Bewußtsein wiedererweckt werden. Er ist ein dynamisches, fließendes, komplexes Ganzes; die Bedeutung ist nur die stabilste Zone des Sinnes, und der Sinn verändert sich je nach dem Kontext.<sup>42</sup>

Nach *Hallpike* ist die Sprache nicht bestimmend für das Denken, denn gewisse Kategorien werden überhaupt nicht sprachlich formuliert und andere sind in einer Vielfalt von Gebräuchen und Institutionen verankert. Eine Idee kann in jeder Sprache auf unendlich viele Weisen ausgedrückt werden, und weil das Denken auch auf der Ebene des Handelns und des Bildes geschieht, ist die Annahme, Kategorien und Vorstellungen würden schon durch den Erwerb der Sprache gelernt (wie *Durkheim*, *Lévi-Bruhl*, *Whorf*, *Leach* und andere postulierten) offensichtlich falsch. Die Sprache ist *ein* wesentliches Mittel, um Kategorien und Vorstellungen einer Gesellschaft zu erlernen; in Gesellschaften, in denen das Denken in Handlungen, Symbolen und Ritualen eingebettet ist, genügt die Sprache allein nicht, sondern die Erfahrungen des Volkes in seiner Gesamtumwelt müssen mitberücksichtigt werden.<sup>43</sup>

Die Kosmologien von Primitiven können wichtige Wahrheiten in bezug auf die Stellung des Menschen und der Gesellschaft zur Natur zum Ausdruck bringen. ... die sich ergänzenden Rollen von Männern und Frauen innerhalb der Sozialordnung, Macht gegen Recht, Zerstörung und Erschaffung und

---

<sup>40</sup>Wygotski 1962, *Thought and Language*, S.153; zit.n. Hallpike 1990, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, S.98.

<sup>41</sup>Hallpike 1990, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, S.96–97.

<sup>42</sup>Hallpike 1990, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, S.97.

<sup>43</sup>Hallpike 1990, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, S.559–560.

vieles andere in Form von Sprichwörtern, Rätseln und Mythen. Das will nicht heißen, daß wir diese Wahrheiten nicht auch in abstrakter und allgemeiner Form formulieren könnten; nur weil Primitive in verhältnismäßig einfachen kognitiven Formen denken, sollten wir jedoch nicht meinen, ihre Vorstellungen seien an sich falsch oder könnten nicht in die Tiefe gehen.<sup>44</sup>

Jedoch nach dem Ansatz von *Jack Goody* und *Ian Watt* (1981) befähigte erst die Sprache den Menschen komplexere Formen sozialer Organisation zu entwickeln, denn die Sozialorganisation ist im wesentlichen erlernt und wird sprachlich, durch das kulturelle Erbe, weitergegeben.<sup>45</sup> Die Weitergabe des kulturellen Erbes von einer zur anderen Generation wird durch drei Elemente bestimmt: (1) durch den materiellen Fundus, einschließlich der ihren Mitgliedern zugänglichen Ressourcen; (2) durch die überlieferten allgemeinen Handlungsmuster; die allgemeinen Verhaltensweisen werden nur teilweise durch sprachliche Mittel weitergegeben: Nahrungszubereitung, Getreideanbau, Kindererziehung, etc. werden unmittelbar durch Nachahmung überliefert; (3) und durch die Sprache werden die entscheidenden Elemente der menschlichen Gesellschaft sprachlich vermittelt.<sup>46</sup>

Durch die Sprache drücken sich die sozialen Erfahrungen der Gruppe am direktesten und umfassendsten aus. Es wird mit mündlichen Mitteln eine lange Kette miteinander verflochtener Unterhaltungen zwischen den Mitgliedern einer gemeinsamen, d.h. bekannten Gesellschaftsorganisation, veranschaulicht. Über alle Überzeugungen und Werte und alle Formen des Wissens kommunizieren Individuen von Angesicht zu Angesicht miteinander und Teile, die von sozialer Bedeutung sind, werden im Gedächtnis gespeichert, während das übrige in der Regel vergessen wird.<sup>47</sup> Die Tatsache, daß orale Traditionen einem Assimilationsmechanismus unterworfen sind, veranlassen die Mitglieder einer Gesellschaft, Teile der Wiedergabe in Form von formalisierten Sprechmustern, wie z.B. rituelle Formulierungen, Verwendung von Trommeln und anderer Musikinstrumente, Vortrag durch professionelle Erzähler, etc. über Generationen zu bewahren.<sup>48</sup> Das Verstehen der Inhalte ist aber kontextabhängig.

Die Bedeutung eines Wortes bestimmt sich vielmehr in einer Folge konkreter Situationen, mit denen stimmliche Veränderungen und körperliche

---

<sup>44</sup>Hallpike 1990, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, S.568. Hallpike verwendet das Wort *primitiv* ganz bewußt, wie er selbst in seinem Vorwort schreibt: „es kommt vom lateinischen Adjektiv *primitivus* und bedeutet 'dem ersten Zeitalter, der ersten Periode, dem ersten Stadium zugehörig oder entstammend' es fehlt somit jeder abschätzige Beigeschmack“. Trotz dieses Wissens kostet es einige Überwindung vom „primitiven“ Denken zu sprechen, da das Wort „primitiv“ im Sprachgebrauch häufig abwertend verwendet wird. Hallpike meint: „Das Wort 'primitiv' im Titel dieses Buches wird zweifellos bei jenen Anthropologen Ärgernis erregen, die nicht über seine eigentliche Bedeutung nachgedacht haben; ...“. Siehe dazu sein Vorwort, S.9.

<sup>45</sup>Jack Goody und Ian Watt (1981): *Konsequenzen der Literalität*, in: Jack Goody (Hrsg.): *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Übersetzung von Friedhelm Herborth und Thomas Lindquist, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S.45–104, hier S.45.

<sup>46</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.47.

<sup>47</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.47.

<sup>48</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.50.

Gesten einhergehen, die alle darauf zielen, seine spezifische Bedeutung und seine Nebenbedeutungen festzulegen. Dieser Prozeß direkter „semantischer Ratifizierung“ vollzieht sich natürlich kumulativ; und aus diesem Grunde wird die Totalität der Symbol-Referent-Beziehungen vom Individuum in einer ausschließlich oralen Kultur unmittelbar erfahren, so daß es gründlicher sozialisiert wird.<sup>49</sup>

In einer oralen Gesellschaft wird der gesamte Inhalt der sozialen Tradition – materielle Erbstücke sind davon ausgenommen – im Gedächtnis aufbewahrt. Woran sich das Individuum erinnert, ist im allgemeinen in seiner Erfahrung der Sozialbeziehungen von entscheidender Bedeutung. In jeder Generation dient das individuelle Gedächtnis als kulturelles Erbe. Durch den Interpretationsprozeß werden neue Elemente zu den alten eingefügt; alle anderen Elemente, die ihre individuelle Bedeutung verloren haben, werden durch das Vergessen ausgeschieden.<sup>50</sup> Mündlich überlieferte Genealogien erfüllen oft dieselbe Funktion, die *Malinowski* dem Mythos zugeschrieben hat:

sie [Genealogien] sind nicht so sehr zuverlässige historische Berichte über vergangene Zeiten, sondern fungieren in erster Linie als „Verfassungen“ gegenwärtiger sozialer Institutionen.<sup>51</sup>

Mündlich überlieferte Traditionen passen sich automatisch an bestehende soziale Beziehungen an.

Eine der bedeutsamsten Folgen dieser Tendenz zur Homöostase zeigt sich darin, daß das Individuum in einer nicht-literalen Gesellschaft die Vergangenheit fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart sieht, wohingegen die historischen Berichte einer literalen Gesellschaft ihrer Natur nach eine objektivere Erkenntnis des Unterschieds zwischen dem, was war, und dem, was ist, erzwingen.<sup>52</sup>

### 1.1.4 Sprache und Schrift

Die Erfindung der Schrift um ungefähr 3100 v.Chr. in Babylonien ist nur ein Teil der vielfältigen Veränderungen in dieser Zeit und in dieser Region. Lange Zeit wurde die Erfindung der Schrift viel zu hoch eingeschätzt, z.B. als Unterschied zwischen Prähistorie und Historie. Die Erfindung selbst bedeutete noch keine historische Wende.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.48.

<sup>50</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.50.

<sup>51</sup>Malinowski 1926, *Myth in Primitive Psychology*, London, S.23, 43, zit.n. Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.54.

<sup>52</sup>Goody und Watt 1981, *Konsequenzen der Literalität*, S.54–55.

<sup>53</sup>Hans J. Nissen (1988): *The Early History of the Ancient Near East 9000–2000 B.C.*, University of Chicago Press, Chicago/London, S.3.

Ursachen die zur Erfindung der Schrift führten sind im Zusammenhang mit der Vereinfachung von Verwaltung und religiösem Geheimwissen zu sehen. Das Erlernen der Schrift ist im Gegensatz zum Erlernen von Sprache nicht geschlechtsunabhängig. Lesen und Schreiben war in den ersten Hochkulturen mit Geheimwissen verbunden. Nur ein kleiner Teil der Bevölkerung hatten dieses Wissen; vor allem religiöse Spezialisten und diese waren fast ausschließlich männlich. Damit muß die Erfindung der Schrift im geschlechtsspezifischen Zusammenhang gesehen werden. Der Ausschluß der Frauen aus diesem Wissen war mit weitreichenden Folgen verbunden. Bis heute werden in traditionellen Gesellschaften vorwiegend Mädchen vom Schulbesuch ausgeschlossen, damit minimieren sich gleichzeitig ihre Berufschancen.

Die frühen Texte wurden nicht geschrieben, um Menschen in späteren Epochen über die Umstände zu jener Zeit zu informieren, sie beschreiben nicht Gegebenheiten wie sie wirklich waren, sondern wie es den Menschen in ihrer Sicht am besten erschien. In den Texten wurden vorwiegend außergewöhnliche Ereignisse beschrieben – wie Krieg und Eroberung oder Erklärungen über die damalige Weltordnung. Die Erfindung der Schrift hatte auf das soziale Leben der Menschen selbst tiefgreifende Auswirkungen. Die Schrift wurde zum neuen Kommunikationsmedium, und ihre wesentlichste Funktion lag in der Objektivierung von Sprache.<sup>54</sup>

### 1.1.5 Erklärungen für die männliche Dominanz

*Sally Slocum*<sup>55</sup> (1975) weist in ihrem interessanten Artikel „Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology“, auf die Überbewertung der Jagd hin. Mit der Jagd der Männer seien viele Irrtümer verbunden. Die Jagd diene bis vor kurzem immer noch dazu, die heutige Sozialorganisation, und damit die Überlegenheit der Männer, zu erklären. Diesen Mythos der Überbewertung der Jagd versucht *Sally Slocum* zu entkräften. Sie schrieb ihren Artikel nach der Veröffentlichung des Sammelbandes von *Richard B. Lee und Irvan DeVore* „Man the Hunter“ (1968) mit einer Kritik an einigen zentralen Themen dieser Publikation. Am Beitrag von *Sherwood L. Washburn und C.S. Lancaster* „The Evolution of Hunting“ kritisiert sie vor allem die westlich männlich dominierte Ausrichtung bei der Erforschung der Evolution des *Homo sapiens*.<sup>56</sup> Nach ihrer Ansicht wurde der Aggression zu große Bedeutung zugemessen. Sie ist nur ein Faktor des menschlichen Lebens. Ihre Kritik war und ist berechtigt und brachte in diese Diskussion neue Aspekte

---

<sup>54</sup>Jack Goody (1981): *Einleitung*, in: Jack Goody (Hrsg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, S.8.

<sup>55</sup>Sally Slocum (1975): *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.36–50.

<sup>56</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.37.

ein. *Sally Slocum* beschäftigt sich mit den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Protohominiden und des *Homo sapiens*: Daten sind Fossilien, archäologische Materialien, Kenntnisse des Lebens von nicht-menschlichen Primaten und von lebenden Menschen. Vor allem den Unterschieden widmet sie ihre Aufmerksamkeit. Es stellt sich die Frage, wodurch unterscheiden wir uns von den protohominiden Ahnen?

- Umstellung vom Jahres- zum Monatszyklus der Frau: d.h. Empfängnisbereitschaft der Frau übers ganze Jahr. Dadurch besteht die Möglichkeit, ein zweites Kleinkind aufzuziehen, während das erste noch betreut werden muß;
- aufrechter Gang und Rückentwicklung der Körperbehaarung;
- schwierigere Geburten: die Verkleinerung des Beckens hatte zur Folge, daß Kinder früher geboren werden mußten;
- Neotenie: unvollkommener Entwicklungsstand bei Neugeborenen und lange Abhängigkeit des Kleinkindes. Je länger ein Kind von einem Erwachsenen abhängig ist, desto länger kann es von seiner Umgebung beeinflusst werden und lernen;
- Entwicklung eines größeren, komplexeren Gehirns (Neokortex): war die Voraussetzung für symbolische Systeme, wie Sprache, Gesellschaftsformen, etc.;
- Teilung der Nahrung: im Zusammenhang mit der längeren Abhängigkeit des Kindes von seiner Mutter entwickelte sich die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern; und
- das Leben in Familien war die Folge der Arbeitsteilung: d.h. eine Situation, wo jedes Individuum eine definierte Verantwortung und Pflichten gegenüber einer bestimmten Gruppe beider Geschlechter unterschiedlichen Alters hat.<sup>57</sup>
- Face-to-Face-Kommunikation: auch beim Geschlechtsverkehr. Das Gesicht erhält durch die Kommunikationsmöglichkeit einen wesentlichen Stellenwert für den Ausdruck von Emotionen. Nach *Slocum* entwickelte sich zuerst die Paarbildung und danach veränderte sich die Coitus-Stellung.<sup>58</sup>

Über den Hand-Auge-Gehirn-Feedback Prozeß wurden Koordination, Effizienz und Kenntnisse entwickelt, die zu einem neuen Verhalten führten. Bisher wurde angenommen, daß mit der Vergrößerung des Gehirns die Neotenie des Kleinkindes im Zusammenhang steht, damit verbunden eine größere Lernfähigkeit: Vernetzungen im Gehirn, die sich erst nach der Geburt entwickeln und in enger Verbindung mit der Umwelt stehen. Es konnte wesentlich mehr in derselben Zeit erlernt werden. Der vermutete Zusammenhang von Gehirnwachstum und Neotenie war eine

---

<sup>57</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.39–40.

<sup>58</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.44.

theoretische Falle, so die These von *Slocum*. Die von *Washburn und Lancaster* (1968) angenommene Vorstellung, daß die Frau wegen ihrer abhängigen Kinder nicht an der Jagd teilnehmen konnte und dadurch in ihrer Bewegungsfreiheit eingeengt war, habe dazu geführt, daß an sie kaum gemeinschaftliche Anforderungen gestellt wurden. Die Männer aber bildeten Gemeinschaften für die Jagd. Sie verbesserten ihre Techniken und ihre kommunikativen und organisatorischen Fähigkeiten, und nicht zuletzt brachten sie das Fleisch zu den „abhängigen“ Frauen und Kindern. Inzestverbot, Ehe und Familie entstanden durch das Bedürfnis, die Konkurrenz zwischen Mann und Frau auszuschalten, wie *Washburn und Lancaster* es formulierten. Sie stellten sich aber nicht die Frage, was taten die Frauen, während ihre Männer auf der Jagd waren? Es kann doch nicht angenommen werden, wie *Slocum* es nennt: daß die Frauen sich zurücklehnten und auf die Rückkehr der Männer warteten und ein Kind nach dem anderen (viele starben) zur Welt gebracht hätten. Das würde heißen, daß für die menschliche Evolution nur die Aktivitäten der Männer ausschlaggebend gewesen wären! Es könne sich deshalb nur um einen schwerwiegenden Fehler in der Rekonstruktion handeln.<sup>59</sup> Soweit *Slocum*.

Auf der Familie ruhte aber noch nicht der gesellschaftliche Durck, der sich später mit der Seßhaftigkeit der Bodenbauern entwickelte. Der Zweck der Familie war deshalb nicht das Gebären von Kindern, sondern die Überlebenschancen zu verbessern. Es bestand eher eine ziemlich freie Verbindung von Mann und Frau, die ohne besondere Zeremonien geregelt wurde. Die Trennung eines Paares ohne Kinder war unkompliziert. Diese Form der Verbindung entspricht nach *Wesel* derjenigen, die *Morgan* als „syndiasmische“ bezeichnet hatte. Es gab nur wenige Sexualtabus: das Inzestverbot zwischen Mutter und Sohn und Vater und Tochter war vorhanden, aber nicht aus genetischen Gründen der Zuchtwahl, wie *Morgan, Engels* und viele andere vermuteten, sondern dafür seien gesellschaftliche Normen ausschlaggebend gewesen.<sup>60</sup>

Die häufig zitierten Järgesellschaften, die im wesentlichen aber vom Sammeln lebten, haben durch die Jagd der Männer und die Betreuung der Kinder durch die Frauen eine geschlechtliche Arbeitsteilung entwickelt. Die Frauen sammeln mit ihren Kindern pflanzliche Nahrung, die sie auch zubereiten, und zwar nicht nur für ihre Kinder, sondern auch für den Mann. Daraus wurde geschlossen, daß die Familie als Folge dieser Arbeitsteilung entstanden sei – als kleinste Einheit, in der Arbeitsteilung stattfand, gemeinsame Verteilung und gemeinsamer Verzehr der Produkte.

Sie [die Familie] war nicht die logische, sondern die historische Folge dieser Arbeitsteilung. Sicher wäre es auch möglich gewesen, im Kollektiv der Horde gemeinsam zu verteilen und zu verbrauchen. In vielen Järgesellschaften wird die Jagdbeute gemeinsam verteilt, wenn die Männer gemeinsam

---

<sup>59</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.41–42.

<sup>60</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.82.

auf die Jagd gehen. Aber sie wird getrennt konsumiert, in der historischen Einheit der Familie, die sich überall findet. Hier wird die pflanzliche Nahrung eingebracht, die die Frau gesammelt hat. Hier wird gekocht und gemeinsam verzehrt.

Auf dieser Familie ruht noch nicht der gesellschaftliche Druck, der sich später in Ackerbaugesellschaften findet. Ackerbauern brauchen für ihr Überleben eine ausreichende Zahl ansässiger Kinder. Jägerhorden ergänzen sich nicht durch die Geburt von Kindern, sondern auch durch den verhältnismäßig leicht möglichen Zugang von außen. ... Ihr Problem ist selten der Mangel, sondern eher der Überfluß an Kindern, an überflüssigen Essern. ... Die Familie hat nicht den gesellschaftlichen Zweck der Erzeugung von Kindern, wie später. Ihre Entstehung ist nur die historische Folge der Erzeugung von Kindern, über Neotenie und Arbeitsteilung, nicht ihr Zweck. Sie ist eine ziemliche freie Verbindung von Frau und Mann, ihre ökonomische Grundlage nur individuell, nicht gesamtgesellschaftlich vermittelt.<sup>61</sup>

Während *Sally Slocum* ihre Kritik vor allem gegen die Überschätzung der evolutionären Bedeutung der Jagd richtete und *Uwe Wesel* die Familie primär im Kontext von Überlebenschancen durch geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sieht, gründet *Kathleen Gough* ihre Theorie wiederum auf die aus biologischen Bedingungen gestellten Anforderungen an die Sozialisation.

Der Ursprung der Familie sei mit dem aufrechten Gang verbunden gewesen.<sup>62</sup> Er hatte zwei anatomische Folgen: im Laufe von Jahrtausenden wurden die Köpfe größer und die Becken kleiner. Die Kinder konnten deshalb nicht mehr so lang im Mutterleib bleiben und mußten zunehmend früher geboren werden. Sie waren bei ihrer Geburt weniger entwickelt, länger hilflos und abhängig von der Pflege und Ernährung durch ihre Mütter. Je länger ein Kind abhängig ist, desto länger ist es beeinflussbar, desto mehr kann es lernen. Die **Neotenie**, die längere Abhängigkeit von der Mutter, sei der Grund für die Zunahme menschlicher Intelligenz und kulturellen Verhaltens – Ursprung und Bedingung von Gesellschaft und Zivilisation – wohl der wichtigste Beitrag der Frauen zur Entwicklung von Humanität, denn sie waren es, die die Kinder ständig um sich hatten. Jedenfalls wurde der Beitrag der Frauen bisher von der männlichen Forschung stark unterschätzt.<sup>63</sup>

*Slocum* bezieht sich auf rezente Jäger- und Sammlergesellschaften, die in Randgebieten leben; trotzdem gelingt es den Frauen (mit Ausnahme der Arktis), genügend Nahrungsmittel zu sammeln, um ihre Familien zu ernähren. Das Sammeln der Frauen liefert die Hauptnahrungsgrundlage, und es gibt keinen Grund, warum es im frühen Pleistozän anders gewesen sein sollte. Daraus könnte man schließen, daß sich während der Evolution der Hominiden zum *Homo sapiens* dominante Männer (tapfere, aggressive Krieger und erfolgreiche Jäger) mit dominanten Frauen (kräftige, junge, schöne, fruchtbare Frauen) in unterschiedlichen

<sup>61</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.81–82.

<sup>62</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.60f.

<sup>63</sup>Siehe zu Neotenie: Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.39–40; Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.61; Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.81–82.

Perioden der Zeit – Wechsel der Geschlechtspartner ist häufig und üblich – sich paarten und eine zeitlich begrenzte Gatten-Typ-Beziehung eingegangen sind.<sup>64</sup> Haben die Evolutionisten des 19. Jahrhundert diese vormenschlichen Wesen gemeint, als sie von Promiskuität sprachen? Ihre Texte geben keinen Aufschluß darüber.

Die früheste Form der Familie bestand wahrscheinlich aus weiblichen Hominiden und ihren abhängigen Kindern. Dabei festigten sich aber auch die Geschwisterbande untereinander. Es könnte sich bereits in dieser „Mutter-Kind-Familie“ ein universales Inzest-Verbot zwischen Mutter und Sohn entwickelt haben. Als Gründe dafür könnte die Verlängerung der Kleinkindabhängigkeit und die größere geschlechtliche Paarungsbereitschaft genannt werden. Bei den Primaten hat das Mutter-Sohn Inzestverbot biologische Ursachen: die Geschlechtsreife der männlichen Nachkommen tritt zu einem Zeitpunkt ein, wo die Mutter nicht mehr empfängnisbereit ist.<sup>65</sup>

Die Bedeutung der Jagd soll hier nicht geleugnet werden, aber gleichzeitig kooperierten auch die weiblichen Hominiden untereinander und das wurde häufig in der Literatur übersehen. Sie mußten ebenso komplexe soziale Bande eingehen und das Sammeln intensivieren. Nach *Slocum* waren dazu folgende Kenntnisse notwendig:

- Detailkenntnisse über das Gebiet, das sie durchstreiften: sie mußten eßbare Pflanzen, Wurzeln, Beeren identifizieren können, giftige wären tödlich gewesen;
- saisonale und geographische Kenntnisse (Orientierung) entwickeln;
- Vorrichtungen zum Tragen der Kinder und der Nahrung erfinden; und
- Werkzeuge für die Zubereitung der Nahrung herstellen lernen.<sup>66</sup>

Nach *Gough* kam der Selektionsdruck zum größeren Gehirn aus mehreren Richtungen. Um die biologischen Wurzeln zur Erklärung der größeren Aggressivität der männlichen Hominiden zu verstehen, muß vor allem ihre Schutzfunktion betrachtet werden und nicht die Jagd. Männer, Frauen und Kinder bauten gelegentlich temporäre Unterkünfte, sammelten Wurzeln, Früchte, Beeren, jagten Wild, zerteilten Fleisch und gerbten Häute. Erst später wurde das Feuer zum Schutz gegen wilde Tiere, für Licht und eventuell fürs Kochen verwendet. Die Feuerstelle entwickelte sich zum Zentrum und zum Symbol für eine Art von zu Hause. Mit der Verwendung des Feuers und für die Zubereitung der Nahrung mußten vorwiegend Frauen – vielleicht auch einige Kinder und ältere Männer – immer mehr Zeit aufwenden. Dadurch sank aber der Aufwand für das Zerteilen des Fleisches und fürs Kauen. Die Mahlzeiten wurden durch den Wechsel zu fleischhaltiger

---

<sup>64</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.44.

<sup>65</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.45.

<sup>66</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.46–47.

Nahrung kürzer und ausgiebiger, d.h. sie mußten geringere Mengen an Nahrung zu sich nehmen, um satt zu werden.<sup>67</sup>

Durch den Feuergebrauch war es den Hominiden erst möglich, in Höhlen zu leben, denn vorher hätten Höhlen kaum Schutz vor Angreifern bieten können, und wurden deshalb eher gemieden. In der Zeit zwischen 1,5 Millionen Jahren und 100.000 v.Chr. wächst zwar das Gehirn und der Feuergebrauch setzt vor rund 350.000 Jahren ein, aber sonst verändert sich bei den Hominiden Arten kaum etwas.<sup>68</sup>

Nach Untersuchungen, die auf *Sandra Witelson*<sup>69</sup> (1978) zurückgeführt werden, beruhen die unterschiedlichen geschlechtsspezifischen Eigenschaften auf den besseren Fähigkeiten der Frauen zum sprachlichen Ausdruck und bei den Männern auf ihrer stärker ausgeprägten räumlichen Orientierung. *Sandra Witelson* führte dies auf die unterschiedliche Organisation der beiden Gehirnhälften bei Mann und Frau zurück, denn während der Jagd waren die Männer auf ihre Orientierungsfähigkeiten angewiesen. Dagegen spricht eine Untersuchung von *J.W. Berry*<sup>70</sup> (1966) bei den Eskimos: bei diesen konnten keine geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Orientierungsfähigkeit nachgewiesen werden. Deshalb kann wahrscheinlich festgehalten werden, daß in Gesellschaften – vor allem bei Jägern und Sammlern – beide Geschlechter, wenn sie darauf angewiesen sind, dieselben räumlichen Orientierungsfähigkeiten besitzen.

## 1.2 Universalität der menschlichen Familie

*Friedrich Engels* war überzeugt, daß es keinen direkten Beweis für einen Nachweis der Promiskuität und Gruppenehen gebe, um darüber Aussagen zu machen wie die ursprüngliche Familienorganisation in der Urzeit ausgesehen haben könnte. Ein Bezug auf den Vogel sei sinnlos, da der Mensch nicht vom Vogel abstamme und bei Säugetieren sind alle Formen des Geschlechtslebens vertreten: Regellosigkeit, Anklänge der Gruppenehe, Vielweiberei, Einzelehe, aber es fehle die „Vielmännerei“ und die hätte – wie *Engels* hervorhebt – nur der Mensch fertigbringen können. *Engels* bezog sich im Zusammenhang mit den „menschenähnlichen Affen“ auf *Letoureau*, der über deren Sozialorganisation schreibt, daß sie bald monogam und bald polygam seien. Es seien von Tiergesellschaften aber nur negative Rückschlüsse auf die menschliche Gesellschaftsorganisation möglich, denn

<sup>67</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.60.

<sup>68</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.114.

<sup>69</sup>Sandra F. Witelson (1978): *Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Neurologie der kognitiven Funktionen und ihre psychologischen, sozialen, edukativen und klinischen Implikationen*, in: Evelyne Sullerot und Odette Thibault (Hg.): *Le Fait Feminine*. Deutsche Ausgabe 1979: *Die Wirklichkeit der Frau*, S.341–368, zit.n. Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIII, S.89.

<sup>70</sup>J.W. Berry (1966): *Temne and Eskimo perceptual skills*, in: *International Journal of Psychology*, S.207–229, zit.n. Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIII, S.89.

die sich von der „Tierheit“ emporarbeitenden Menschen hätten nach *Engels* entweder gar keine Familie oder höchstens eine, die bei den Tieren nicht vorkommt, gehabt.<sup>71</sup>

Erstaunlich war dabei die Annahme, daß bei den Primaten alle Formen der Sozialorganisation nebeneinander bestehen könnten, im Gegensatz zur Humanevolution, wo diese Vorstellung völlig ausgeschlossen wurde. *Engels* meint letztendlich, daß bis auf weiteres keine endgültigen Schlußfolgerungen aus den bisherigen Primatenforschungen zulässig seien. Die Entstehung der menschlichen Familie könne nur dadurch erklärt werden, daß es in der frühen Vorzeit keine effektiven Verteidigungsmöglichkeiten gab und deshalb hätten sich die einzelnen Individuen zusammengeschlossen. Diese vereinte Kraft und das Zusammenwirken der „Horde“ seien die wesentlichen Elemente für den „Fortschritt“ gewesen, der zur humanen Gesellschaft geführt hätte. Nur durch diese Bedingungen konnte sich die „Menschwerdung des Tieres“ allein vollziehen. Daran anschließend bildete sich die **Blutverwandtschaftsfamilie**, welche aber schon ausgestorben sei, aber nach dem hawaiischen System bestanden haben muß. Mit der Weiterentwicklung dieser Form der Familie wurden zuerst die leiblichen (d.h. die der mütterlichen Seite) Geschwister vom Geschlechtsverkehr ausgeschlossen und danach folgte das Verbot einer Ehe mit Kollateralgeschwistern. Warum diese Inzestverbote eingeführt wurden, sei nach *Friedrich Engels* darauf zurückzuführen, daß diejenigen Stämme, die sie übten, sich rascher und „voller“ entwickelt hätten. Diese Eheform wurde als **Punaluafamilie** bezeichnet und sei diejenige, die bei den irokesischen Stämmen vorgefunden wurde und direkt aus dieser Familienorganisation hätte sich die Institution der Gens entwickelt.<sup>72</sup>

Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, um von einer Familie sprechen zu können? Die unterschiedlichsten Definitionen von Familie kamen dabei zustande. *Kathleen Gough* definiert **Familie** als:

... a married couple or other group of adult kinfolk who cooperate economically and in the upbringing of children and all or most of whom share a common dwelling.<sup>73</sup>

Die Familie schließt nach *Gough* alle Formen verwandtschaftlich basierter Haushalte ein. Die Definition der Familie ist bei ihr am weitesten gefaßt, aber sie unterscheidet nicht zwischen Kernfamilie und Verwandtschaft. *George Peter Murdock*<sup>74</sup> hat in seinem Werk „*Social Structure*“ (1949) die Familie wesentlich exakter definiert. Gerade für Ethnologen ist das Vorhandensein der Kernfamilie eine Voraussetzung, um Verwandtschaftssysteme, Abstammungsgruppen überhaupt darstellen zu können. Deshalb wird auch in der vorliegenden Arbeit soweit wie

---

<sup>71</sup>Friedrich Engels (1984): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, in: Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 21, Erstaussgabe 1884, Nachdruck der 4. und ergänzten Auflage von 1892, Dietz Verlag, Berlin, S.27–83; hier insbesondere S.39–41.

<sup>72</sup>Engels 1984, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, S.41–47.

<sup>73</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.52.

<sup>74</sup>George Peter Murdock (1949): *Social Structure*, The Macmillan Company, New York.

möglich versucht, auf die Trennung zwischen Kernfamilie (bei Familie ist immer die Kernfamilie gemeint) und Verwandtschaft hinzuweisen.

Nach *Gough* ist die Familie eine gesellschaftliche Institution, die sonst nirgends vor der Menschwerdung gefunden wurde! Gemeinsam mit dem Werkzeuggebrauch und der Sprache war die Familie ohne Zweifel die wichtigste Veränderung in der menschlichen Evolution. Sie bestimmte die Separation des Menschen von den Primaten. Der Mensch lernte seine sexuellen Wünsche, die individuelle Selbstsucht, auch seine Aggression und Konkurrenz zu kontrollieren. Die andere Seite der Selbstkontrolle führte zum Entstehen von „Liebe“, nicht nur zwischen Mutter und Kind, sondern auch zwischen Mann und Frau. Die Zivilisation wäre unmöglich ohne Selbstkontrolle entstanden und sichtbare Zeichen sind z.B. Inzest-Tabus und Moralvorschriften innerhalb des Familienverbandes.<sup>75</sup>

*Marianne Weber*<sup>76</sup> (1907) schreibt, allen Gesellschaftsformen des Menschen sei gemeinsam, daß sie bestimmten, strengen, auch anderen als uns bekannten Normen unterworfen waren und sind, und daß das Sexualleben des Menschen sich wesentlich vom rein tierischen Trieb unterscheidet. Eine der Bedingungen für die menschliche Gesellschaft ist ein „gesittetes“ Leben mit reguliertem Geschlechtsverkehr, d.h. zum Beispiel Verbote gegenüber Blutsverwandten. Überdies erstreckte sich, so *Marianne Weber*, das Inzest-Tabu auf alle unter einem Dach lebenden Personen, zwischen denen aufgrund anerkannter gesellschaftlicher Normen eine Verpflichtung besteht, die Nahrung zu teilen. Die Nahrungsverteilung könne somit als ältester „natürlicher“ Verwandtschaftskreis angesehen werden.<sup>77</sup>

*Marianne Weber* bezieht sich auf die klassischen evolutionistischen Theorien: danach war die Furcht des (Ehe-)Mannes vor anderen Männern besonders groß, deshalb durfte eine Frau, nachdem sie sich einem Mann angeschlossen hatte bzw. in seine Gewalt getreten ist, nicht mehr ohne seine Zustimmung mit anderen Männern verkehren, er konnte sie sogar zwingen, sich anderen Männern hinzugeben, im Sinn von Verleihen und/oder Vertauschen von Frauen mit befreundeten Männern mit und ohne Entgelt. Dies wurde als Herrenrecht des Stärkeren bezeichnet und sei ein Rest einer aller Völker gemeinsamen „Entwicklungsstufe“ ursprünglicher, allgemeiner „Promiskuität“ (= wahlloser Geschlechtsverkehr aller Volks- und Hordengenossen); oder „Kollektivehen“ (= Geschlechtsverkehr einer bestimmt umgrenzten Gruppe von Männern mit einer bestimmt umgrenzten Gruppe von Frauen innerhalb einer Horde oder eines Stammes). – Hier besitzt die Frau die Freiheit nach ihrem Gefallen mit mehreren Männern Geschlechtsverkehr zu haben; was aber nach neuesten Forschungen nach *Marianne Weber* widerlegt wurde.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.73.

<sup>76</sup>Marianne Weber (1989): *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. – Eine Einführung*, Scientia Aalen, 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1907, Aalen.

<sup>77</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.9.

<sup>78</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.8. Diese Thematik wird ausführlich in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 2 diskutiert.

*George Peter Murdock* konnte anhand der von ihm verwendeten Daten von 250 bekannten Gesellschaften die Kernfamilie als universelle Institution der menschlichen Gesellschaft nachweisen. Seine verwendete Methode beruhte auf geographischen, sozialen und kulturellen Informationen, die nach bestimmten Kriterien klassifiziert wurden. *Murdock* verwendete in seiner Cross Cultural Untersuchung (Human Relation Area Files, HRAF) alle vorhandenen Informationen über Familie, Verwandtschaft, verwandter und lokaler Gruppen, nach Geschlecht und Sexualverhalten. In wenigen Wochen hatte er von 85 Gesellschaften die relevanten Daten zusammengestellt und mittels mühevoller Durchsicht weiterer Publikationen konnte er seine Untersuchung auf zusätzlich 165 Gesellschaften erweitern. Mit den so erweiterten Daten über 250 Gesellschaften begann er mit den statistischen Auswertungen.

Die regionale Zusammensetzung der 250 Gesellschaften

Nativ Nordamerika	70
Afrika	65
Ozeanien	60
Eurasien	34
Südamerika	21
insgesamt	250

Quelle: *Murdock* 1949, *Vorwort*, in: ders. *Social Structure*, S.ix.

Bei neun Fällen waren die Daten unzureichend, bei weiteren neun konnten die unvollständigen Daten für seine Untersuchung ergänzt werden.

Seiner Arbeit liegen vier sozialwissenschaftliche Theorien<sup>79</sup> zugrunde:

(1) Soziologie (von *Murdock* nicht weiter erläutert):

(2) Funktionalismus: Seit 1920 wurde der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts generell in der Sozialwissenschaft abgelehnt. Die unilineare Evolution der menschlichen Gesellschaft und das durchlaufen von Stufen war nicht mehr haltbar! Hingegen wurde die Feldforschung zur wichtigsten Tätigkeit der professionellen Anthropologen. *Bachofen, Durkheim, Frazer, Graebner, Lippert, Lubbock, Marett, McLennan, Schmidt, Summer, Tylor* hatten keine Ergebnisse aus erster Hand, sondern bezogen sich entweder auf ältere Quellen oder ließen von Anderen Feldforschung durchführen. Von *Malinowski* und *Boas* wurden die Grundsteine für die neuen Methoden gelegt, aber vor allem die Arbeiten von *Radcliffe-Brown* über die Sozialorganisation waren für *Murdock* ausschlaggebend, sich auf diesem Gebiet zu spezialisieren.

(3) Behavioristische Psychologie: Die Arbeiten von *Pavlow* und *Watson* und für alle systematischen Zugänge der Untersuchung des menschlichen Verhalten war *Clark L. Hull* der einzige, den *Murdock* nicht kritisierte, und der seine Arbeit stark beeinflusste.

<sup>79</sup>*Murdock* 1949, *Vorwort*, in: ders., *Social Structure*, S.xii–xvii.

(4) Psychoanalyse: *Murdock* hat sich im genannten Buch in Kapitel 9, bei der Interpretation von Vermeidungs- und „Joking“-Beziehungen und im Kapitel 10, bei der Analyse der Inzesttabus aber nicht an die Theorie Freuds angelehnt.

*Murdock* definiert die Kernfamilie folgendermaßen:

The family is a social group characterized by common residence, economic cooperation, and reproduction. It includes adults of both sexes, at least two of whom maintain a socially approxed sexual relationship, and one or more children, own or adopted, of the sexually cohabiting adults. The family is to be distinguished from marriage, which is a complex of customs centering upon the relationship between a sexually associating pair of adults within the family. Marriage defines the manner of establishing and terminating such a relationship, the normative behavior and reciprocal obligations within it, and the locally accepted restrictions upon its personnel.<sup>80</sup>

Nach *Murdock* ist der Begriff „Familie“ doppeldeutig, denn sogar in den Sozialwissenschaften werde er für unterschiedliche soziale Gruppen verwendet, die neben funktionalen Ähnlichkeiten wichtige Unterschiede aufweisen. Es muß deshalb unterschieden werden zwischen drei Typen von Familienorganisation, die sich als repräsentativ für menschliche Gesellschaften herausgestellt haben:

- Die Kernfamilie: normalerweise ein verheirateter Mann und seine Frau mit ihren unverheirateten Kindern; in Einzelfällen eine oder mehrere zusätzliche Personen, die mit ihnen gemeinsam wohnen. Diese grundsätzliche Einheit ist bei der Mehrheit der menschlichen Gesellschaften kombiniert wie die Atome in einem Molekül.
- Die polygame Familie: Sie besteht aus zwei oder mehreren Kernfamilien, die durch Mehrfachheirat entstehen, d.h. einen verheirateten Elternteil gemeinsam haben. Polygynie: ein Mann spielt die Rolle des Ehemannes und Vaters in mehreren Kernfamilien; seltener, aber auch die Polyandrie: eine Frau, die mit zwei oder mehreren Männern lebt und jeweils mit jedem einzelnen Mann eine Kernfamilie bildet. In beiden Fällen entsteht dadurch eine größere Familiengruppe, die sich aus zwei oder mehreren Kernfamilien zusammensetzt.
- Die erweiterte Familie: besteht aus zwei oder mehr Kernfamilien, die eher durch Erweiterung der Eltern-Kindbeziehung verbunden sind als durch die Ehemann-Frau Beziehung, z.B. die Verbindung der Kernfamilie eines verheirateten Erwachsenen mit der seiner Eltern. Die patrilokal erweiterte Familie, die auch patriarchale Familie genannt wird, wäre dafür ein Beispiel. Typisch für diese Familienorganisation ist ein älterer Mann mit seiner Frau oder Frauen, seinen unverheirateten Kindern und sein verheirateter Sohn und die Frauen und Kinder dieses Sohnes. Drei Generationen bilden einzelne

---

<sup>80</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, Kap.1: „The Nuclear Family“, S.1.

Kernfamilien von Vater und Söhnen, die unter einem Dach oder in einer Gruppe zusammengehörender Unterkünfte leben.<sup>81</sup>

*Murdock* konnte in seiner Arbeit über die sozialen Strukturen 192 Gesellschaften nach den oben genannten Kriterien den drei Familienorganisationen zuordnen:

Familienorganisation	Gesellschaften
<i>einzelne</i> Kernfamilie	47
<i>polygame</i> Familie	53
eine Art <i>erweiterte</i> Familie	92
insgesamt	192

Quelle: Murdock 1949, *Social Structure*, S.2.

Nicht die polygame Familie, sondern das Zusammenleben mehrerer Generationen, d.h. mehrerer einzelner Kernfamilien, ist nach *Murdock* die häufigste Form der Familienorganisation und dies sei der Beweis für die Universalität der Kernfamilie. Bei der Definition der Kernfamilie bezieht sich *Murdock* auf *Robert H. Lowies* „Primitive Society“ (1920) und schreibt:

The nuclear family is a universal human social grouping. Either as the sole prevailing form of the family or as the basic unit from which more complex familial forms are compounded, it exists as a distinct and strongly functional group in every known society. No exception, at least, has come to light in the 250 representative cultures surveyed for the present study, which thus corroborates the conclusion of Lowie: “It does not matter whether marital relations are permanent or temporary; whether there is polygyny or polyandry or sexual license; whether conditions are complicated by the addition of members not included in *our* family circle: the one fact stands out beyond all others that everywhere the husband, wife, and immature children constitute a unit apart from the remainder of the community.”<sup>82</sup>

*Murdock* geht davon aus, daß die Kernfamilie vier Funktionen zu erfüllen hat: sexuelle, ökonomische, reproduktive und erzieherische. Die Kernfamilie ist räumlich (gemeinsamer Wohnort) ebenso wie sozial bestimmt. Der Grund für die Universalität der Kernfamilie wird nicht offensichtlich, wenn man die Familie soziologisch nur als „soziale Gruppe“ sieht. Erst durch die Analyse von einzelnen Beziehungen – individuelle und gemeinsame – wird die Vielseitigkeit der familiären Pflichten und deren inneren Zusammenhänge sichtbar. Die Kernfamilie als

<sup>81</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, Beschreibung der drei Typen der Familienorganisation, S.1–2.

<sup>82</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.2–3, zitiert Robert H. Lowie (1920): *Primitive Society*, New York, S.66–67, weitere Literaturangaben: Franz Boas et al. (1938): *General Anthropology*, Boston u.a., S.411; Bronislaw Malinowski (1929): *Kinship*, in: *Encyclopaedia Britannica*, 14. Auflage, London, Bd. XIII, S.404.

Einheit entsteht durch eine Anzahl von interpersonellen Beziehungen, die die beteiligten Individuen kollektiv aneinander bindet.<sup>83</sup> Innerhalb einer Kernfamilie sind acht verschiedene Beziehungsmuster möglich: Ehemann–Ehefrau, Vater–Sohn, Vater–Tochter, Mutter–Sohn, Mutter–Tochter, Bruder–Bruder, Tochter–Tochter und Bruder–Schwester.<sup>84</sup>

Die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Kernfamilie ist durch das *sexuelle Privileg* bestimmt. Dieses Privileg wird allen verheirateten Paaren im sozialen Kontext innerhalb jeder menschlichen Gesellschaft zugestanden. Es gibt natürlich auch festgelegte temporäre sexuelle Tabus, diese variieren von Gesellschaft zu Gesellschaft. Beispiele für einzelne, zeitlich begrenzte sexuelle Meidungsgebote innerhalb der Kernfamilie sind z.B. während der sogenannten „Unreinheit“ der Frau, der Menstruationszeit, während und nach einer Schwangerschaft, sowie in Phasen, die bestimmte Übergänge repräsentieren, also wenn Gefahren für die Frau, den Mann oder den Kindern drohen. Männer sind ebenso davon betroffen, vor allem dann, wenn es auf ihre Aggression ankommt, wenn sie z.B. Vorbereitungen für Jagd- oder Kriegszüge treffen; sexuelle Tabus sind in diesen Zusammenhängen weit verbreitet.

Das sexuelle Privileg des Ehepaares soll aber nicht als ein ausschließlich garantiertes angesehen werden, denn es kann auch die außereheliche sexuelle Verbindung eines oder beider Teile der Kernfamilie erlaubt sein. Als Beispiel nennt *Murdock* die *Banaro* von Neu Guinea. In dieser Gesellschaft darf sich der Bräutigam seiner jungen Frau erst nähern, wenn sie bereits ein Kind von einem „sib-friend“ seines Vaters geboren hat.<sup>85</sup> Es wäre daher ein Fehler, die sexuelle Exklusivität zwischen Ehemann und Ehefrau als definitorisches Kriterium für „Familie“ heranzuziehen.

Die Behauptung *Murdocks*, daß die Kernfamilie universell in allen menschlichen Gesellschaften vorhanden sei, veranlaßte den Soziologen *Rolf Eickelpasch*<sup>86</sup> zu einer grundsätzlichen Kritik. *Georg Peter Murdocks* „Social Structure“ sei zwar bis heute die wichtigste Arbeit, aber die unkritische Übernahme seiner Aussagen habe zu weiteren Fehlinterpretationen geführt. *Eickelpasch* wirft den amerikanischen Kulturanthropologen vor, daß sie mit ihren Cross-Cultural-Untersuchungen über evolutionistische Spekulationen Universalien, die alle Kulturen gemeinsam hätten, herauszuarbeiten versuchten. Nach *Eickelpasch* hält die These von der Universalität der Kernfamilie einer Strukturanalyse familialer Systeme in fremden Gesellschaften nicht stand. Er meint, daß die Kernfamilie nicht als urwüchsiges und universales Grundmuster angesehen werden könne, sondern aus einer Vielzahl möglicher Kombinationen elementarer **Beziehungsdyaden**, in erster Linie der **Mutter-Kind-Einheit** analytisch aufzulösen sei. Die Variation unterliege historischen und sozio-ökonomischen Abhängigkeiten und außerdem beinhalte der

<sup>83</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.3.

<sup>84</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.3–4.

<sup>85</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.5.

<sup>86</sup>Rolf Eickelpasch (1974): *Ist die Kernfamilie universal? – Zur Kritik eines ethnozentrischen Familienbegriffs*, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg.3, Heft 4, Oktober, S.323–338.

Kernfamilienbegriff weder Aussagen über den konkreten sozio-kulturellen Zusammenhang, innerhalb dessen die Familie existiert, noch inhaltliche Bestimmungen, wodurch dieser Zusammenhang determinierter Beziehungen zwischen den zugehörigen Personen bestimmt wird.<sup>87</sup>

Das Ziel, das *Eickelpasch* in seinem Artikel verfolgt, ist – wie er meint – die „ethnozentrische Restproblematik“ in *Murdocks* Thesen über die Universalität der Kernfamilie aufzudecken. So viel sei schon jetzt gesagt, es ist ihm in keiner Weise gelungen! Nach seiner Theorie gibt es keine Kernfamilie in unlinearen Abstammungsgruppen. Dabei stellt er sich aber nicht die Frage, wie es dann überhaupt möglich ist, daß ein Verwandtschaftssystem dargestellt werden kann. Ego (männlich oder weiblich) muß, wenn er/sie Kinder hat, natürlich mit irgendwem verheiratet sein, zumindest zeitweise eine Lebensgemeinschaft oder zumindest zwischen beiden muß es eine sexuelle Beziehungen gegeben haben. *Eickelpasch* unterscheidet nicht zwischen Kernfamilie, Verwandtschaftsgruppe, erweiterter Familie oder polygamer Familie. Er setzt Verwandtschaft mit Familie gleich. Das ist aber in der ethnologischen Forschung nicht möglich. Außerdem wirft *Eickelpasch* in seinem Artikel *Murdock* eine ethnozentristische Sichtweise vor, obwohl er selbst ebenso einen Familienbegriff verwendet, der kulturell einseitig bestimmt ist. In unserer westlichen Gesellschaft wird der Begriff Familie mit den engsten Verwandten gleichgesetzt, z.B. die Eltern, Großeltern, verheiratete Geschwister und deren Ehegatten, deren Kinder, wie auch die eigenen Kinder, können zur „Familie“ gehörend aufgefaßt werden.

Nach *Eickelpasch* bilden folgende Familienorganisationen keine Kernfamilie:

1. die matrilineare Familienorganisation: Dominanz der Bruder-Schwester-Beziehung;
2. die patrilineare Familienorganisation: Dominanz der Vater-Sohn-Beziehung;
3. die matrifokale Familie: Dominanz der Mutter-Kind-Beziehung.

(1) Die matrilineare Familienorganisation: Hier bezieht sich *Eickelpasch* auf die Arbeit von *Ralph Linton*<sup>88</sup> (1936) „The Study of Man“, der behauptet, daß die Familie nur „an insignificant role in the lives of many societies“ spiele; als Beispiel nennt er die *Nayar* in Indien, eine Gesellschaft, bei der der Ehemann und Vater der Kinder von der Familie ausgeschlossen sei. Bereits *Murdock* warf *Linton* vor, daß er keine empirisch fundierten Grundlagen zitiere, welche diese Behauptungen zuließen. *Murdock* konnte nach seinen eigenen Recherchen die Ansicht *Lintons* nicht bestätigen.<sup>89</sup>

<sup>87</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.323–324.

<sup>88</sup>Ralph Linton (1936): *The Study of Man*, New York.

<sup>89</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.3: „The view of Linton that the nuclear family plays ‘an insignificant rôle in the lives of many societies’ receives no support from our data. In no case have we found a reliable ethnographer denying either the existence or the importance of this

Und weiters heißt es bei *Murdock* über *Linton*:

For enlightenment we must turn to theorists who consider the functional significance of the several types of consanguineal kin groups. Linton advances several suggestions, among them the hypothesis that “an emphasis on unilinear descent is an almost unavoidable accompaniment of the establishment of family units on the consanguine basis.” If this theory were correct, unilinear descent should tend to be strongly associated with the presence of extended families, and bilateral descent with their absence. Our data, however, fail strikingly to confirm this expectation. To be sure, patrilineal descent occurs in 69 per cent (36 out of 52) of the societies in our sample with patrilocal extended families, and matrilineal descent in 73 per cent (22 out of 30) of those with matrilineal or avunculocal extended families, but the same unilinear rules also occur in 60 per cent (68 out of 113) of the societies which completely lack any kind of extended family.<sup>90</sup>

*Eickelpasch* bezieht sich nicht auf die Feststellung von *Murdock*, obwohl er ihn in diesem Fall kritisiert, zitiert dafür aber *Linton* und meint zur Organisation der Naya:

In „The Study of Man“ hat RALPH LINTON (1936: 152ff.) schon 1936 festgestellt, daß in einer Vielzahl primitiver Gesellschaften die Gattenfamilie (conjugal family) allenfalls von marginaler Bedeutung ist. Eine Reihe der Funktionen, die in modernen Gesellschaften die Kernfamilie erfüllt, werden hier von den auf (realer oder fiktiver) Blutsverwandtschaft basierenden Gruppen (consanguine families) wahrgenommen. Gattenfamilie und konsanguinale Familie sind nach LINTON reziprok proportionale Größen: Je größer die Bedeutung der Blutsverwandtschaft einer Gesellschaft ist, desto weniger Gewicht hat die Gattenfamilie. Als Grenzfälle auf dieser Skala nennt Linton (1936: 163) auf der einen Seite die westlichen Industriegesellschaften und die Eskimo, bei denen die strukturelle Bedeutung der Blutsverwandtschaft weitgehend reduziert ist, auf der anderen Seite die Nayar, eine ehemalige Kriegerkaste in Kerala, die die Institution der Gattenfamilie nicht kennt.<sup>91</sup>

Im obigen Zitat übernahm *Eickelpasch* kritiklos die Auffassung von *Linton* und hat die von *Murdock* aufgestellten drei Typen der Familienorganisation nicht berücksichtigt, noch unterscheidet er, bzw. *Linton*, zwischen Kernfamilie und Verwandtschaft. Richtig ist, daß die Nayar eine Sonderstellung einnehmen, aber auch bei ihnen gibt es die Institution der Kernfamilie. Der wichtigste Aspekt in der

---

elemental social group. Linton mentions the Nayar of India as a society which excludes the husband and father from the family, but he cites no authorities, and the sources consulted by ourselves for this tribe do not substantiate his statement.“

<sup>90</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, [Fußnote 22: R. Linton 1936, *The Study of Man*, New York, S.166], S.58–59.

<sup>91</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.327.

Unterscheidung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen ist die Funktion, die dem Nachwuchs einer Gesellschaft zukommt.

Weiters zitiert *Eickelpasch* die Arbeiten von *Kathleen Gough* (1959, 1961, 1968) und *Chie Nakane* (1963) und schreibt, daß aufgrund dieser Schriften über die Nayar die kulturanthropologische Diskussion von der Universalität der Kernfamilie endgültig zu verwerfen sei: „Die Tatsache, daß diese Diskussion in der deutschen Familiensoziologie beharrlich ignoriert wird, kann als Beleg für die traditionelle Rezeptionssperre der deutschsprachigen Soziologie gegenüber ethnologischen Forschungsergebnissen gelten.“<sup>92</sup>

*Kathleen Gough* schreibt in ihrer Arbeit „The Origin of the Family“ jedoch folgendes:

It is true that in some matrilineal societies, such as the Hopi of Arizona or the Ashanti of Ghana, men exert little authority over their wives. In some, such as the Nayars of South India or the Minangkabau of Sumatra, men may even live separately from their wives and children, that is, in different families. In such societies, however, the fact is that women and children fall under greater or lesser authority from the women's kinsmen – their eldest brothers, mothers' brothers, or even their grown-up sons.<sup>93</sup>

*Gough* weist also darauf hin, daß die Männer der Nayar-Frauen nicht mit ihren Ehefrauen im gemeinsamen Haushalt leben, trotzdem haben die Kinder aber einen Vater, der auch bestimmte Pflichten übernimmt. Die sexuelle Beziehung zwischen den Ehegatten ist auch in der Nayar-Gesellschaft geregelt, auch wenn die Ehegatten nicht unter einem gemeinsamen Dach leben. Der Ursprung der getrennten Haushalte der Ehegatten ist durch die häufige Abwesenheit der Männer, bedingt durch Kriegführung und Jagdzüge, zu erklären und führte in der Folge zur natolokalen Residenz. Auch bei den irokesischen Männern war Kriegführung und Jagd für die häufige Abwesenheit der Männer verantwortlich. Aber hier führte die Abwesenheit der Männer nicht zur Trennung der Haushalte, sondern zur Gemeinschaft des Langhauses.<sup>94</sup>

In matrilinearen Gesellschaften haben Frauen normalerweise eine größere Unabhängigkeit als in patrilinearen Gesellschaften. Frauen besitzen die größte Unabhängigkeit in segmentären Gesellschaften vor allem dann, wenn matrilineare Abstammung und uxorilokale Residenz kombiniert sind. Trotzdem sind in allen

---

<sup>92</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.327; und nennt weitere Literatur: Kathleen Gough (1959): *The Nayars and the Definition of Marriage*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, S.23–34. Kathleen Gough (1961): *Nayar: Central Kerala*, in: David M. Schneider, Kathleen Gough (Hrsg.), *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, S.385–404. Kathleen Gough (1968): *Is the Family Universal? – The Nayar Case*, in: N.W. Bell und E.F. Vogel (Hrsg.), 2. Aufl., New York. Chie Nakane (1963): *The Nayar Family in a Disintegrating Matrilineal System*, in: J. Moge (Hg.), *Family and Marriage*, Leiden.

<sup>93</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.53–54.

<sup>94</sup>Siehe zur Organisation des Langhauses der irokesischen Stämme in der vorliegenden Arbeit Kapitel 3.

matrilinearen Gesellschaften, von denen Beschreibungen vorliegen, die Vorstände der Haushalte, der Lineage und der Lokalgruppen gewöhnlich Männer.<sup>95</sup> Nach *Gough* spielt der Vater in allen menschlichen Gesellschaften nicht nur die Rolle des Zeugers, sondern hat auch eine soziale und ökonomische Bedeutung. In matrilinearen Gesellschaften, wo die Gruppenzugehörigkeit über die Frauen bestimmt wird, hat jedes Kind einen oder mehrere festgelegte „Väter“. Über diese Vaterschaft besteht eine besondere soziale, häufig auch eine religiöse Beziehung.<sup>96</sup>

Neben den Nayar zählt *Eickelpasch* noch die Trobriander mit avunkulokaler Residenz zu dieser Form der Familienorganisation. Hier bezieht er sich auf *Malinowski* (1929) und *Reich* (1973). Für *Reich* signalisiert die avunkulokale Residenz der Trobriander das aufkommende Patriarchat, wobei die Gattenbeziehung in Konkurrenz zur Geschwisterbeziehung steht.<sup>97</sup>

Die „matrilineare Familienorganisation“ bildet nach *Eickelpasch* eine einseitige Solidarität. Die Rolle des Ehemannes ist bei natolokaler Residenz (Nayar, Ashanti) reduziert, und beschränkt sich auf eine Art „Besuchsgatten“. Auch in dieser Aussage findet sich ein gravierender Fehler: es gibt keine matrilineare Familienorganisation, sondern nur eine matrilineare Abstammung, d.h. matrilineare Abstammungsgruppen, die sich über die weibliche Linie der Blutsverwandten definieren! Die Kernfamilie ist weder patrilinear noch matrilinear. Sie wird zwischen zwei meist nicht verwandten Personen geschlossen, deren gemeinsame Kinder entweder zur matrilinearen oder patrilinearen Verwandtschaftsgruppe gezählt werden.

(2) Die patrilineare Familienorganisation kombiniert problemlos Macht, Deszendenz und Residenz. Die Vererbung erfolgt direkt vom Vater auf den Sohn. *Eickelpasch* bezieht sich auf die drei Generationenhaushalte der wohlhabenden Familien in China vor der Revolution von 1911. Die Frau übersiedelt nach der Heirat in das Dorf des Ehemannes (patrilokale Residenz) und gehört ab diesem Zeitpunkt nicht mehr zur Verwandtschaftsgruppe ihres Vaters, sondern sie wird Mitglied der Verwandtschaftsgruppe ihres Ehemannes. Als Ehefrau und Mutter erhält sie einen bestimmten Status innerhalb der Lineage des Mannes. Der Vater verlangt vom Sohn absolute Unterwerfung. Frauen sind ausgeschlossen von: Grundbesitz, politischer Verantwortung und Schulbildung; die Scheidung wird der Frau nur mit Zustimmung des Ehemannes erlaubt. Von den Frauen werden die Arbeiten im Haushalt und die Pflege der Kleinkinder erwartet.<sup>98</sup>

<sup>95</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.54.

<sup>96</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.53. In zwei weiteren Aufsätzen bezieht sich Gough auf die Nayar-Gesellschaft: (1) Kathleen Gough (1974a): *Nayar: Central Kerala*, in: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hrsg.), *Matrilineal Kinship*, S.298–384. (2) Kathleen Gough (1974b): *Nayar: North Kerala*, in: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hg.), *Matrilineal Kinship*, S.385–404.

<sup>97</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.330–331, verweist auf: Bronislaw Malinowski (1929): *The Sexual Life of Savages*, New York. W. Reich (1972): *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*, 3.Aufl. Köln, S.59ff.

<sup>98</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.331–332.

(3) Die matrifokale Familie: Dominanz der Mutter-Kind-Beziehung. *Eickelpasch* zählt dazu die schwarze Bevölkerung Jamaikas.<sup>99</sup> Die Besonderheit dieser Familien- und Haushaltsorganisation ist nach *Eickelpasch* die spezifische Struktur ihrer Verwandtschaftsbeziehungen. Das Verwandtschaftssystem ist bilateral wie in den euro-amerikanischen Gesellschaften auch. Die gesellschaftlichen Ursachen der bilateralen Verwandtschaftsbeziehungen zu ergründen, die trotz der vorhandenen Dominanz der Mutterrolle bestehen, sind nach seiner Meinung nicht von Bedeutung. *Melville J. Herskovits* (1947) sieht darin ein Survival westafrikanischer Kulturmuster.<sup>100</sup>

Die einzige dauerhafte Beziehung für einen schwarzen Jamaikaner sei die zu seiner Mutter. Sie ist Haushaltsvorstand und damit die Autoritätsperson in der Familie. Zu ihr gehören die Kinder, die sie allein bis zum Alter von zehn Jahren erzieht. Die Ursache für die strukturelle Marginalisierung der Gatten- und Vater-Kind-Beziehung ist die schwache Rechtsstellung des Vaters gegenüber den Kindern.<sup>101</sup>

Die schwache Stellung des Vaters geht auf ein historisches Relikt aus der Zeit der Sklaverei, der Wanderarbeit und der damit einhergehenden saisonalen Arbeitslosigkeit zurück. Dies führte zu Konsens-Ehen, die einen vorübergehenden Aufschub der legalen Ehe darstellen. Nach *Davenport*<sup>102</sup> (1968) werden mehrere aufeinanderfolgende Konsens-Ehen eingegangen. Mit zunehmendem Alter und Einkommen des Mannes werden diese Ehen dauerhafter und stabiler und enden in einer legalen Ehe. Warum bei diesem Beispiel keine Kernfamilie vorhanden sein sollte, ist unklar. Die Konsens-Ehe schließt nicht die legale Ehe aus, sondern sie stellt nur einen vorübergehenden Aufschub dar. Die Gatten, die in einer Konsens-Ehe leben, bilden – solange sie besteht – sehr wohl eine Kernfamilie (bestehend aus Mann, Frau und deren Kinder), die aus ökonomischen Gründen auf die Unterstützung der Herkunftsfamilie der Frau angewiesen ist. Nach der Auflösung einer Konsens-Ehe kehrt die Frau mit ihren Kindern in der Regel in den Haushalt ihrer Mutter zurück. Ist die Mutter verwitwet oder unverheiratet, ergibt sich die für die karibischen Gesellschaften typischen „matrifokalen“ Drei-Generationen-Haushalte, mit einer älteren Frau als Haushaltsvorstand.<sup>103</sup>

Alle Formen der Familienorganisation sind an die sozialen Gegebenheiten einer Gesellschaft angepaßt. Aber trotz verschiedener Kombinationsmöglichkeiten und Ausnahmesituationen ist die Kernfamilie auch in den Beispielen, die *Eickelpasch*

---

<sup>99</sup>Eickelpasch bezeichnet sie als „Negerfamilie“ in Jamaika. Es ist kaum zu glauben, daß noch – wohlgemerkt – im Jahr 1974 von einem Sozialwissenschaftler diese rassistische Bezeichnung verwendet wird.

<sup>100</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.336, bezieht sich auf M.S. und F.S. Herskovits (1947): *Trinidad Village*, New York.

<sup>101</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?* S.334, bezieht sich hier auf Smith 1968, *Community Status and Family Structure in British Guiana*, in: N.W. Bell und E.F. Vogel (Hg.), *A Modern Introduction to the Family*, New York, S.284.

<sup>102</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.334: bezieht sich auf die Arbeit von W. Davenport 1968, *The Family System of Jamaica*, in: P. Bohannon, J. Middleton (Hrsg.), *Marriage, Family and Residence*, New York, S.259.

<sup>103</sup>Eickelpasch 1974, *Ist die Kernfamilie universal?*, S.334–335.

genannt hat, vorhanden. Die Universalität der Kernfamilie konnte durch seine Beispiele nicht eingeschränkt werden, hingegen unterliegen die sozialen Beziehungen zwischen Verwandten wesentlich größeren Kombinationsmöglichkeiten. *Eickelpaschs* Vergleich der ethnologischen Literatur über segmentäre Gesellschaften und der chinesischen Gesellschaft vor der Revolution von 1911 ist eigentlich nicht zulässig, da innerhalb der chinesischen Gesellschaft sehr wohl unter verschiedenen Völkern, als auch zwischen Stadt- und Landbevölkerung unterschieden werden muß (Agrargesellschaft versus Industriegesellschaft). Aus ethnologischer Sicht gibt es kein einheitliches „chinesisches Volk“. Im Unterschied dazu, kann man die Nayar, oder die traditionell lebenden Ashanti in der Tat als ethnologische Einheit betrachten.

Für die Kernfamilie gibt es nur eine einzige Definition: sie besteht aus zwei erwachsenen, nicht verwandten Personen, unterschiedlichen Geschlechts sowie ihren unverheirateten Kindern. Wo sie leben, welche Aufgaben jeder einzelne innerhalb der Kernfamilie übernimmt, ist an die jeweilige Gesellschaftsorganisation angepaßt, ebenso wie der Anteil, der von einzelnen Verwandten oder der Verwandtschaftsgruppe bei der Erziehung der Kinder übernommen wird.

### 1.3 Jäger- und Sammlergesellschaften

Häufig wurden die Aktivitäten der Jäger höher eingeschätzt als sie tatsächlich waren oder sind. Die Buchtiteln der ethnologischen Literatur über Jäger- und Sammlergesellschaften wurden häufig einseitig gewählt. Warum das so ist, versucht *Elman R. Service* zu erklären. „The Hunters“ nannte er sein Buch deshalb, weil dieser Titel interessanter klingt als „The Cleaners,“ oder „The Foragers“. <sup>104</sup>

Nach *Uwe Wesel* gibt es seit mindestens ein bis zwei Millionen Jahren Menschen und er meint, daß diese Schätzungen immer weiter nach rückwärts gerückt werden müssen. <sup>105</sup> Diese Einschätzung ist heute überholt: *Wesel* hat in diesem Zusammenhang – ebenso wie die klassischen Evolutionisten – nicht zwischen den *Hominiden* und dem *Homo sapiens* unterschieden. Der *Homo sapiens* lebt erst seit ungefähr 100.000 bis 70.000 Jahre als eigene Spezies und Bodenbau ist im Vergleich dazu eine sehr neue Art der Nahrungsmittelbeschaffung. Die ersten bekannten Bodenbauern waren die Natufier in der Levante. <sup>106</sup>

---

<sup>104</sup>Elman R. Service (1979): *The Hunters*, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., zweite Auflage, S.8.

<sup>105</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.78.

<sup>106</sup>Weiterführende Literatur zur Natufier-Forschung siehe: Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.128–131.

*Marianne Weber* schreibt im Stil ihrer Zeit folgendes über Jäger und Sammler:

Als die – an unsren heutigen Kulturwerten gemessen – primitivste Form des menschlichen Gemeinschaftslebens pflegt man die nomadisierende „Horde“ gewisser, nach der Art ihres Nahrungserwerbs als „niedere Jägervölker“ bezeichneter Volksstämme anzusehen. ... Entscheidend für die Art des Nahrungserwerbs jener heute kulturärmsten Volksstämme ist ihre Genügsamkeit mit dem, was die Natur ihnen an animalischen und vegetabilischen Nahrungsmitteln unmittelbar bietet, und die Planlosigkeit ihrer Bedürfnisbefriedigung: das Merkmal der „Wirtschaft“: die Vorsorge für die Zukunft, fehlt ihnen noch ganz.<sup>107</sup>

Die Art der Lebensführung hat mit weitgehendem Mangel an Werkzeugen und politischen Institutionen irgendwann überall eine bestimmte Wirkung ausgeübt. Mit anderen Worten sie kennen keine Vorratshaltung, deshalb verteidigen sie sich gegen Fremde/Feinde, um ihre Nahrung zu sichern. *Marianne Weber* nennt sie „niedere“ und „höhere“ Jägervölker und als Unterscheidungsmerkmale, die für ihre Gesellschaftsform von Bedeutung waren, werden angeführt:

1. Art der Nahrungsbeschaffung: tägliche Nahrungssuche ohne Vorratswirtschaft bedeutet ständiges Wechseln von Überfluß und Mangel an Nahrungsmitteln;
2. Eigentum: Waffen, Schmuckstücke, Kleider, Zelte sind das Eigentum desjenigen, der sie verfertigt hat;
3. Politische Organisationen: diese fehlen in Friedenszeiten. Der Stamm bildet ein Aggregat selbständiger Mischgruppen, die jede für sich ihre materiellen Interessen vertritt. Bei Bedrohung von Fremden, um Sein oder Nichtsein aller entsteht zwischen ihnen ein Gemeinschaftsgefühl, aber dauernde Machtunterschiede fehlen. Im Kampf übernimmt der Tüchtigste die Leitung, in Friedenszeiten liegt die Autorität hingegen bei den Alten, den Kennern der überlieferten Sitten und Gebräuche.<sup>108</sup>

Bei den „Hordengenossen“ fehlen dauernde Machtunterschiede, und sie leben in Kleinfamilien (Vater, Mutter und unerwachsene Kinder), die keinen dauerhaften Bestand haben. Diese Art der Familienorganisation wurde in der Literatur des 19. Jahrhunderts als „Paarungsfamilie“ oder „lose Familie“ bezeichnet. Es seien ausschließlich materielle Bedürfnisse, die Mann und Frau zu längerem oder kürzerem Zusammenleben zwingen. Aber hier führt *Marianne Weber* auch die Bedürfnisbefriedigung an: es besteht sowohl „das Schutzbedürfnis des Weibes für sich und ihre Kinder“, als auch „das Streben des Mannes nach Erleichterung des Nahrungserwerbs und die Befriedigung des Geschlechtstriebes“. Die Vorstellung, daß

<sup>107</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.2–3.

<sup>108</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.3–4.

beiden Geschlechtern der Begriff von Ehe und Familie fehle – d.h. die rechtliche und moralische Anerkennung von dauerhaften Verpflichtungen der Gatten untereinander und gegenüber ihren Kindern – dieses Fehlen sei ein weiteres Merkmal von Jäger- Sammlergesellschaften. Die Mutter-Kind-Beziehung sei „aus Ermangelung an Tiermilch“ ausgeprägt, besteht lange und stellt seelisch eine wesentlich festere Bindung dar, als die zwischen Mann und Frau. Aber die rein instinktmäßige Mutterliebe verblaßt, sobald das Kind ihrer physisch nicht mehr bedarf, oder aber der Frau zur Last fällt. Um diese Feststellung zu belegen, verweist *Marianne Weber* auf eine australische Mutter und schreibt dazu:

Wird z.B. der australischen Mutter während der meist zweijährigen Säugeperiode ein zweiter Sprößling geboren, so tötet sie häufig das Neugeborene, oder gibt es beim Verlassen der Lagerstätte preis. – Vom 5. bis 6. Lebensjahr an müssen die Kinder schon einen Teil ihrer Nahrung selbst suchen.<sup>109</sup>

Gatten in Jäger- und Sammlergesellschaften sind aufeinander angewiesen, da gerade bei der Versorgung von Kindern beide die Verantwortung tragen, um die Überlebenschancen des Kindes oder der Kinder zu sichern. Geburtenkontrolle oder Infantizid sind unter diesen Bedingungen nicht zu unterschätzende Faktoren. Jäger- und Sammlergesellschaften sind ständigen Veränderungen ausgesetzt und müssen sich an ihre jeweilige Umgebung anpassen. Wird ihnen die Grundlage der Nahrungssuche genommen, sind sie gezwungen, Alternativen zu finden. Dazu zählen günstige Nahrungsquellen an Flüssen, Seen oder bestimmten Waldgebieten mit reichem Vorkommen von Wild.

Saisonale Seßhaftigkeit und deren zeitliche Ausdehnung führten zu einem Bevölkerungsanstieg, der bei einer nomadisierenden Lebensweise normalerweise kaum ins Gewicht fällt. Durch die Seßhaftigkeit und der damit verbundenen Vorratswirtschaft mußte sich auch die Beschaffung der Nahrungsmitteln verändern. *Hannes Wimmer* nennt vier Punkte, die eine erhebliche Variation in der Gesellschaftsstruktur zur Folge hatte:

1. Veränderung der Gesellschaft in ihrem Territorialbezug
2. Steigende Bedeutung von Verwandtschafts- und Residenzregeln
3. Vermögensdifferenzierung
4. Politik: Mobilität als Strategie der Konfliktvermeidung wird durch Seßhaftigkeit stark eingeschränkt, dadurch steigen die Anforderungen an die Konfliktfähigkeit des Kollektivs wie auch an das Konfliktmanagement des Dorfvorstehers.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.4–5.

<sup>110</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.125–127.

Im 4. Punkt bezieht sich *Wimmer* unter anderem auf die Beschreibung von *Patricia Draper*<sup>111</sup> über die Auswirkungen der Sesshaftwerdung von Teilen der nomadisierenden !Kung Bushmen.

Kristallisationspunkt der Veränderung ist das Haus bzw. die Lehmhütte. Mit dieser entsteht eine neue Dimension der sozialen Raumorganisation: das Innere der Hütte wird gegen Blicke abgeschirmt, ein Raum privater Exklusivität gegenüber einem Außenraum in der Mitte des Dorfes, der durch die Hütten gebildet wird, ein öffentlicher Raum und – wenn man so will – ein Raum für Politik.<sup>112</sup>

Jäger- und Sammlergesellschaften leben heute mehrheitlich in äußerst ungünstiger ökologischer Umgebung. Sie werden immer weiter in Randgebiete zurückgedrängt. Die Frage ist, warum halten sie trotzdem an ihrer nomadisierenden Lebensweise fest? Die Antwort ist fast zu einfach: sie bleiben solange Jäger und Sammler, solange sie sich und ihre Kernfamilie ohne größere Probleme und Zeitaufwand ernähren können. Die Nahrungsressourcen sind der ausschlaggebende Faktor für ihre Lebensweise. Viele Jäger und Sammler arbeiten – in unserem Sinne – relativ wenig. *McCarthy* und *McArthur* schrieben über die australischen Aborigines im Arnhem Land, daß Männer wie Frauen etwas weniger als vier Stunden pro Tag aufwenden, um ihre Nahrungsbedürfnisse zu befriedigen. Und als *R.B. Lee* fragte, warum die von ihm untersuchten !Kung nicht Bodenbau betreiben wie ihre Nachbarn, antworteten sie ihm:

Why should we plant when there are so many *mongongo* nuts (the !Kung staple) in the world? ... The productivity of gathering has led some anthropologists to speculate that hunter-gatherers are the most leisured peoples in the world. However, other studies show that some swidden cultivators spend much less time making a living than do hunter-gatherers. Since there is a tendency for humans to select the most efficient (or easiest) and secure way of providing food for themselves, we believe it is safer to conclude that the food procurement method employed by a people is the most productive for the environment in which they live.<sup>113</sup>

*Marshall Sahlins* Formulierung über die erste und eigentliche Überflußgesellschaft „first affluent society“ bei Jägern und Sammlern ist heute nicht mehr ohne weiteres zu akzeptieren. Die Folge dieses Überflusses ist für sie – nach *Sahlins* – der Mangel an Vorratshaltung, der ihnen technisch möglich und auch bewußt war;

---

<sup>111</sup>Patricia Draper (1975): *!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.77–109. Siehe dazu später Abschnitt 1.4, Seite 53.

<sup>112</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.126.

<sup>113</sup>Zitiert nach Service 1979, *The Hunters*, S.12. Ein weiteres Beispiel über das Sammeln von Mongongo-Nüssen und die geschlechtliche Arbeitsteilung in der vorliegenden Arbeit auf Seite 58.

aber Jäger- und Sammlergesellschaften sehen Vorratshaltung als überflüssig an.<sup>114</sup> Das oben zitierte Beispiel widerlegt aber diese einheitliche Meinung. Wenn für Jäger- und Sammlergesellschaften eine bestimmte Frucht (z.B. Mongongo Nüsse) für die Vorratsbildung nützlich erscheint, ohne Mehraufwand von Arbeit, dann werden auch in eingeschränkter Form – durch Wanderschaft bestimmt – Vorräte gebildet. Die Folge ihrer Wirtschaftsform ist das notwendige Wandern, um sich mit ausreichender Nahrung zu versorgen.

Untersuchungen über Jäger- und Sammlergesellschaften ergaben, daß ihre Gesamtnahrung nur aus 20 % bis höchstens 40 % aus Fleisch (mit Ausnahme der Arktisregion) zusammengesetzt ist. Die Jagd und damit verbunden der Beitrag der Männer zur Versorgung der Familie, wurde entschieden überbewertet. Die von den Frauen gesammelte pflanzliche Nahrung sichert mit Abstand das Überleben der Jäger- und Sammlergruppen. Ein weiteres Vorurteil wurde widerlegt: Jäger- und Sammlergesellschaften wären ständig vom Hunger und Hungertod bedroht und wären unablässig auf der Suche nach Nahrung. Deshalb hatten sie keine Zeit sich auf effizientere Methoden des Überlebens zu konzentrieren. Inzwischen steht fest, daß sie im Durchschnitt nur zwei bis vier Stunden täglich – inklusive der Zubereitung der Nahrung – dafür benötigen.<sup>115</sup>

Ihre Lebensweise bringt auch Nachteile mit sich. Der Lebensraum ist durch das Vorrücken der Ackerbauern und der Industriegesellschaft bedroht. Das Wandern und die Suche nach neuen Sammel- und Jagdgebieten ist Teil ihrer Lebensweise. Die Beweglichkeit dieser Gruppen schränkt ihre Besitztümer ein, erschwert die Vorratshaltung von Nahrungsmitteln erheblich, beschränkt die Zahl der Nachkommen; Alte und Kranke sind eine zusätzliche Belastung. Das soziale Leben ist egalitär und wird bestimmt durch:

1. lokale Verknappung, die durch Wanderungen gelöst werden, Raum- und Zeitbedarf begrenzt die Mitglieder;
2. Verknappung von bevorzugter Nahrung wird durch ähnliche ersetzt. Die Flexibilität bei der Ernährung und den Eßgewohnheiten ist besonders groß;
3. Konflikte müssen kanalisiert werden, da sie Gewalt und Gegengewalt auslösen würden.<sup>116</sup>

Das Kollektiv einer Jäger- und Sammlergemeinschaft entscheidet über Vorhaben, die zum Teil die ganze Gruppe betreffen – es wird z.B. ein Ortswechsel geplant, der entweder die ganze Gruppe betrifft, oder nur eine bestimmte Anzahl von Personen – wie etwa Jagdzüge der Männer. Manchmal gibt es Wortführer, Männer,

---

<sup>114</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.78–79; und Literaturangaben bei Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.120, Hinweis auf M.D. Sahlins (1968): *Tribesmen*, New Jersey, S.40; und Elman R. Service (1971): *Primitive Social Organization. – An Evolutionary Perspective*, Random House, New York.

<sup>115</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.78–79.

<sup>116</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.120.

aber auch ältere Frauen, die eine anerkannte Autorität ausüben.<sup>117</sup> Konfliktfälle werden meist durch gemeinsame Beratung gelöst, insgesamt sind Konflikte innerhalb der Gruppe aber gefährlich:

Konfliktunterdrückung, Konfliktvermeidung und Prämien für die Rolle des „Vermittlers“ sind daher charakteristisch mit der Folge, daß Konflikte als Quelle gesellschaftlicher Variation kaum genutzt werden können. – Aus evolutionstheoretischer Perspektive sind segmentäre Gesellschaften durch den Variationsmechanismus „unterversorgt“. Dies erklärt, warum sich Gesellschaften, wie etwa die nordaustralischen Tiwi, über 17.000 Jahre (!) hindurch kaum verändert haben. Evolution ist daher keine Notwendigkeit, sondern an bestimmte Voraussetzungen gebunden, die erfüllt sein müssen – wie in der biologischen Evolution auch.<sup>118</sup>

Jäger und Sammler leben heute nur noch in Randgebieten (Wäldern, Bergregionen, der Arktis oder in Oasen, am Rande von Wüsten), vor allem in Regionen, wo die Kultivierung des Bodens unmöglich ist. Dazu zählen: die Eskimo (Inuit), viele kanadische und südamerikanische Indianergesellschaften, die Busch-BaMbuti (Pygmäen), die Bushmen im südlichen Afrika, die Kadar von Süd-Indien, die Veddah Ceylons und die Andamanen im indischen Ozean.<sup>119</sup>

Zusammenfassend können als charakteristische Merkmale von Jäger- und Sammlergesellschaften folgende angeführt werden:

1. Die nomadisierende Lebensweise: sie beeinflusst die Sozialorganisation und beschränkt die materiellen Güter.
2. Die Begrenzung der Gruppengröße: zwischen 20 und 200 Mitgliedern, meist aber weniger als 50.
3. Gliederung in Kernfamilien, die zu bestimmten Jahreszeiten getrennt auf Nahrungssuche gehen.<sup>120</sup>

Die „domestic family“ ist häufig die einzig bestehende face-to-face Gruppe, obwohl Brüder mit ihren Familien sich auf ihren Wanderungen treffen und zeitweise gemeinsam jagen und sammeln. Die nächst größere Einheit ist die „Band“ selbst. Sie wird dadurch definiert, daß sich ihre Mitglieder eng miteinander verbunden fühlen, nicht untereinander heiraten, in einigen Fällen sich selbst territorial als Einwohner und/oder „Besitzer“ eines

<sup>117</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.80.

<sup>118</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.121, bezogen auf C.W.M. Hart und A.R. Pilling (1960): *The Tiwi of North Australia*, New York u.a.

<sup>119</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.62–63. Insgesamt wurden 175 Jäger- und Sammlergesellschaften (Murdock 1957, *World Ethnographic Sample*, in: *American Anthropologist*, 59:664–687) von Ozeanien, Asien, Afrika und in Amerika im Detail beschrieben.

<sup>120</sup>Siehe dazu die Beschreibung über das Familienleben der nomadisierenden !Kung Bushmen von Patricia Draper (1975): *!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.77–109.

Ressourcengebietes sehen, oder sich in totemistischen oder zeremoniellen Treffen vereinigen und sich dadurch von anderen abgrenzen.<sup>121</sup> *Service* definiert die Gruppen folgendermaßen:

The groups, the subdivisions of the society, are thus all familistic, however extended the kinship ties may become.

And finally, band society is simple in that there are no specialized or formalized institutions or groups that can be differentiated as economic, political, religious and so on. The family itself is the organization that undertakes all roles. The important economic division of labor is by age and sex differentiations; when political functions, such as leadership, are formal they are again merely attributes of age and sex statuses; even the most prominent ceremonies are typically concerned only with an individual's life-crisis rites of birth, puberty, marriage, and death. This fact exemplifies why the band level of society is a *familistic* order in terms of both social and cultural organization.<sup>122</sup>

4. Einfache, aber angepaßte und zweckvolle Technologien: Tragehilfen, Netze, Pfeil und Bogen, Speere, Nadeln, Lederbekleidung, temporäre Blätter- oder Holzbauten, die sie gemeinsam bewohnen. Dazu schreibt *Elman R. Service* (1979):

Their culture and society are rudimentary in certain respects, most obviously in technology and in social complexity, but in some other respects their culture is as elaborate as our own.<sup>123</sup>

5. Die meisten fischen, jagen und sammeln in großen Territorien und wechseln häufig ihre Camps.
6. Ihr Sozialleben ist egalitär; teilweise gibt es Personen mit besonderen Fähigkeiten wie Schamanen und/oder Magier, die einen höheren Status innerhalb der Gruppe einnehmen.
7. Die Arbeitsteilung ist nach Geschlecht und Alter organisiert.
8. Sie nutzen die Ressourcen der Umwelt gemeinsam.
9. Werkzeuge und persönliche Gegenstände werden untereinander ausgetauscht.
10. Die „Band“-Führerschaft übernimmt jene Person, die der Gruppe am „nützlichsten“ erscheint, Mut hat, Konflikte innerhalb der Gruppe lösen kann und Voraussicht für gemeinsame Aktivitäten besitzt. Für diese Position sind Menschen mit Erfahrung besonders geeignet, Männer wie auch ältere Frauen.

---

<sup>121</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.5.

<sup>122</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.5–6.

<sup>123</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.2.

11. Die wichtigste Einheit besteht zwischen Männern, Frauen und ihren Kindern, die ökonomisch kooperieren und die Arbeit untereinander aufteilen.<sup>124</sup>

### 1.3.1 Geschlechtliche Arbeitsteilung

Die geschlechtliche Arbeitsteilung ist ein wesentlicher Faktor für die Form der Gesellschaftsorganisation von Jägern und Sammlern. *Murdock*<sup>125</sup> konnte bei seinen 175 untersuchten Jäger- und Sammlergesellschaften folgende geschlechtliche Arbeitsteilung feststellen:

- Bei 97 % ist die Jagd auf die Männer beschränkt, bei den restlichen 3 % ist sie hauptsächlich eine männliche Beschäftigung (aber nicht ausschließlich);
- Fischen ist vorwiegend oder hauptsächlich bei 93 % der Fälle Männerarbeit;
- Der Kampf wird von Männern monopolisiert, zwischen den Gruppen ist Kriegführung selten;
- Sammeln ist Frauenarbeit: bei 60 % der Fallbeispiele ist das Sammeln ausschließlich auf die Frauen beschränkt und bei 32 % ist Sammeln eine hauptsächlich weibliche Tätigkeit. Frauen betreuen die Kinder und die temporären Wohnstätten, Kochen, die Vor- und Zubereitung der Nahrung gehört zu ihren Aufgaben. Sie produzieren Körbe, Bekleidung und vereinzelt werden Tongefäße hergestellt.<sup>126</sup>

Welche Arbeit nun wichtiger ist oder einen höheren Stellenwert für die Gruppe hat, ist unbedeutend, da in Jäger- und Sammlergesellschaften beide Geschlechter aufeinander angewiesen sind. Deshalb spielten Frauen eine ebenso bedeutende Rolle wie Männer in der gesellschaftlichen Evolution!<sup>127</sup>

*William Tulio Divale* und *Marvin Harris* führen die männliche Vormachtstellung auf die weitverbreitete Asymmetrie der geschlechtlichen Arbeitsteilung zurück. Danach sind Frauen in Band- und Dorfgesellschaften vorwiegend mit „stumpfsinniger“ täglicher Plackerei – wie das Zerkleinern und Zerstampfen von Saamenkörnern, dem Wasserholen und Feuerholzsammeln, dem Tragen der Kleinkinder und mit anderen familienbezogenen Dingen – belastet. Hingegen gilt das Jagen mit Waffen als Universalität der Männer. Gleichzeitig sei die männliche

---

<sup>124</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.63.

<sup>125</sup>George Peter Murdock (1957): *World Ethnographic Sample*, *American Anthropologist*, 59, S.64–687; zit.n. Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.63.

<sup>126</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.63.

<sup>127</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kapitel IX: Über Mythen, historische Wahrheiten und Ideologie, S.54–65; hier S.64.

Vorherrschaft auch in den politischen Institutionen durch die Asymmetrie gekennzeichnet.<sup>128</sup> Den beiden Autoren kann in diesem Punkt nicht zugestimmt werden: 1. wird männliche Vormacht sowohl in Jäger- und Sammlergesellschaften und in Dorfgesellschaften behauptet, ohne zwischen den beiden Gesellschaftsformen zu differenzieren; 2. anscheinend sind für die beiden männlichen Autoren weibliche Tätigkeiten mit negativen Vorstellungen verbunden – die Jagd ist vielleicht spannender, aber wie oft ist sie wirklich mit Erfolg gekrönt? – Besteht nicht das Jagen eigentlich aus warten, suchen, hoffen, um vielleicht dann doch noch das Ziel zu verfehlen und nach Stunden oder Tagen als erfolgloser Jäger wieder ins Camp zu den Frauen zurückzukehren? Ein erfolgloser Jäger ist ein schlechter Jäger, der seine Familie nicht mit Fleisch versorgen kann, und eigentlich froh sein muß, wenn er durch das Sammeln der Frau überhaupt überlebt. Wie kann also ein erfolgloser Jäger eine Vormachtstellung in der Familie besitzen? Bis heute sind typisch weibliche Tätigkeiten mit eher negativen Adjektiven versehen, gegenüber den männlichen, die immer als abwechslungsreich, spannend, interessant, etc. bezeichnet werden.

*Service* schreibt über die Frauenarbeit:

Neither men nor women, however, in any society, find their interest much aroused by a description of domestic tasks. „Woman’s work is never done,“ goes the saying, and woman’s work is also dull, repetitive, unromantic, and usually unremarked. Is it therefore unimportant?<sup>129</sup>

Wenn auch *Service* von einigen Ethnologinnen kritisiert wurde, so muß hier doch erwähnt werden, daß seine Beschreibung der Hausarbeit in allen Industriegesellschaften und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch bei allen anderen Gesellschaften zutrifft. Hausarbeit (Familienarbeit) ist in keiner Gesellschaft eine wirklich angesehene Tätigkeit, sondern eine lästige Pflicht, die irgendwer erledigen muß (meistens die Frau). Was aber übersehen wird, ist, daß die Hausarbeit innerhalb der Familie eine sehr wesentliche soziale Funktion hat, die das Zusammenleben der einzelnen Mitglieder innerhalb dieser Einheit bestimmt.

### 1.3.2 Familienorganisation

Jäger und Sammler sind immer exzellent an die Umweltressourcen angepaßt. Diese bestimmen die Größe der Gruppe, die mit Nahrung versorgt werden kann. Es gibt nur beschränkte Möglichkeiten Vorräte an Nahrungsmitteln anzulegen, deshalb muß die Nahrung täglich bzw. in kurzen Abständen gesammelt oder gejagt werden, um das Überleben der Gruppe zu sichern. Dies gilt für den ersten *Homo sapiens* ebenso wie für rezente Jäger- und Sammlergesellschaften. Die Reziprozität zwischen den Mitgliedern ist dabei ein wesentlicher Faktor.

<sup>128</sup>William Tulio Divale und Marvin Harris (1976): *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, in: *American Anthropologist* 78:521–538, hier insbes. S.524.

<sup>129</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.8.

Die wichtigste ökonomische Einheit ist die Kernfamilie. Jeder einzelne Jäger ist auf seine sammelnde Frau angewiesen und umgekehrt. Da die Jagd einen größeren Zeitaufwand erfordert und nicht immer erfolgreich endet, muß sich der Jäger auf die von der Frau gesammelte Nahrung verlassen können. Auch bei Jägern und Sammlern gibt es unterschiedliche Familienorganisationen: manchmal hat ein Mann mehrere Frauen, selten lebt eine Frau mit mehreren Männern (nur wenn es einen eklatanten Männerüberschuß gibt). Vereinzelt sind auch größere Familienverbände vorhanden: Großeltern, oder mehrere verheiratete Brüder oder Schwestern mit ihren Frauen oder Männern und Kindern. Sie haben eine strikte geschlechtliche Arbeitsteilung, deshalb kann weder ein Mann ohne Frau noch eine Frau ohne Mann existieren.<sup>130</sup> Stirbt ein Teil des Paares, muß er/sie so bald wie möglich durch einen neuen Partner ersetzt werden. Hier finden sich Parallelen zur Landwirtschaft.

Nach *Gough* stellt sich die Familienorganisation folgendermaßen dar: Bei Jägern und Sammlern bilden 50 % oder mehr Kernfamilien mit polygamer Bindung (1 Mann mit 2 oder mehreren Frauen und ihre Kinder). Die reine Kernfamilie sei die häufigste Form. Ein Drittel der Familien besteht aus „Stammfamilien“, d.h. Eltern leben mit einem verheirateten Kind und den Enkelkindern zusammen; weitere verheiratete Kinder leben in unabhängigen Einheiten. Nur ein kleiner Anteil lebt im großen erweiterten Familienverband mit mehreren verheirateten Brüdern oder Schwestern, deren Gatten und Kindern zusammen.<sup>131</sup> *Murdock* (1967) gibt an, daß von den 175 Jäger- und Sammlergesellschaften seiner Untersuchung 47 % reine Kernfamilien, 38 % Abstammungsfamilien und 14 % erweiterte Familien hatten.<sup>132</sup> In den Werken von *Morgan* „Die Urgesellschaft“ (1877) und *Engels* „Die Entstehung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ (1884) sind die Verwandtschaft und Territorialität als Grundlagen aller Gesellschaften vor der Entstehung des Staates anzusehen. Nach *Gough* ist es aber die *Kern-Familie*, die gemeinsam mit der territorialen Gruppenbildung das Grundgerüst einer Jäger- und Sammlergesellschaft bildet.<sup>133</sup>

Es ist nach *Gough* nicht bestreitbar, daß Frauen von Beginn an in wesentlichen Schlüsselbereichen den Männern untergeordnet waren:

- Status
- Beweglichkeit, und
- öffentliche Führerschaft.<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XII, S.81.

<sup>131</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.64, bezieht sich hier auf G.P. Murdock (1957): *World Ethnographic Sample*; und Allan D. Coult (1965): *Cross Tabulation of Murdock's World Ethnographic Sample*, University of Missouri.

<sup>132</sup>Geogre Peter Murdock (1967): *Ethnographic Atlas: A Summary*, in: *Ethnology*, 6(2), S.109–236.

<sup>133</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.65.

<sup>134</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.65.

Vor dem Entstehen der Landwirtschaft und für weitere Tausende von Jahren danach basierte nach Ansicht von *Gough* (1975) die Ungleichheit zwischen Mann und Frau auf der Tatsache der langen Abhängigkeit der Kinder (Neotenie kombiniert mit den Anforderungen der einfachen Technologien). Die sozio-kulturelle Ungleichheit zwischen Mann und Frau ist aber variabel: sie ist abhängig von der ökologischen Umwelt und der geschlechtlichen Aufteilung von „Aufgaben“. Die Ungleichheit innerhalb der Kernfamilie ist eher ein Resultat des Überlebens, als durch männlich kulturelle Einwirkung entstanden.

Die Anerkennung dieser Sachverhalte vollzog sich relativ langsam, nicht zuletzt deshalb, weil – so *Slocum* – die ethnologische Forschung weitgehend von westlich männlich dominierten Fragestellungen ausgegangen ist, in denen unter anderem immer wieder die Bedeutung der Jagd in den Vordergrund gestellt wurde.<sup>135</sup>

*Washburn und Lancaster*, auf welche sich *Slocum* bezieht, sehen in der Jagd mehr als eine ökonomische Aktivität der Männer, das Jagen wird als Gesamtmuster von menschlichen Aktivitäten begriffen:

The biology, psychology, and customs that separates us from apes – all these we owe of the hunters of time past.<sup>136</sup>

Darauf antwortet *Jane Kephart*:

Since only males hunt, and the psychology of the species was set by hunting, we are forced to conclude that females are scarcely human, that is, do not have built-in the basic psychology of the species: to kill and hunt and ultimately to kill others of the same species. The argument implies built-in aggression in human males, as well as the assumed passivity of human females and their exclusion from the mainstream of human development.<sup>137</sup>

Diese Theorie würde bedeuten, daß die Hälfte der Menschheit – nämlich die Frauen – aus der Evolution ausgeschlossen gewesen wären und die ersten Werkzeuge wären danach Waffen gewesen! Aber die fossilen Funde geben uns über den Verwendungszweck von materiellen Dingen keine Auskunft. Deshalb findet *Slocum*, es sollte nicht über Werkzeug- und Waffengebrauch gesprochen werden, sondern von kulturellen Erfindungen. Die erste und wichtigste Erfindung für die Menschheit seien Hilfen zum Tragen der gesammelten Nahrung und der Kleinkinder gewesen.<sup>138</sup> Ein weiteres Argument bei *Washburn und Lancaster* ist die Kooperation der Jäger. Sie hätten dadurch eine bessere Sozialorganisation und Kommunikationsform entwickelt. In diesem Zusammenhang sehen sie auch die entscheidende

---

<sup>135</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.36–38; nach Slocum wird z.B. „Man“ als Begriff für die menschliche Art und als Synonym für die Männer verwendet.

<sup>136</sup>Washburn und Lancaster 1968, *The Evolution of Hunting*, S.303.

<sup>137</sup>Jane Kephart (1970): *Primitive Woman as Nigger, or, The Origin of the Human Family as Viewed Through the Role of Women*, M.A. Dissertation, University of Maryland; zit.n. Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.38.

<sup>138</sup>Slocum 1975, *Woman the Gatherer*, S.46–47.

Voraussetzung für das Gehirnwachstum. Sie berücksichtigen dabei nicht, daß sich auch Frauen organisieren und komplexere Bande knüpfen mußten. *Washburn und Lancaster* stellten sich nie die Frage: „Was taten die Frauen, während ihre Männer auf der Jagd waren?“. Am Beispiel der !Kung Frauen soll diese Frage beantwortet werden.

## 1.4 Jäger und Sammler am Beispiel der !Kung Bushmen

*Patricia Draper* hat sich mit dem Status der !Kung Frauen beschäftigt. Von besonderer Bedeutung ist dabei, daß die !Kung-Gruppen sich heute durch zwei verschiedene Lebensweisen unterscheiden. Die einen leben von der traditionellen Jagd und vom Sammeln, die anderen wurden sesshaft. Dieses Beispiel der !Kung kann zwar nicht verallgemeinert werden, aber es zeigt eine mögliche Variante der Veränderungen, denen vor allem die Frauen unterworfen sind, auf.

Die in der traditionellen Jäger- und Sammlergemeinschaft lebenden Frauen haben wesentlich größere Wahlmöglichkeiten, Autonomie und Einfluß. Die Sozialordnung ist durch Egalitarismus bestimmt. Die Frauen leisten einen höheren Beitrag bei der Ernährung der Familie und kontrollieren die Verteilung der gesammelten Nahrung. Die Bewegungsfreiheit in der Kalahari ist für beide Geschlechter gleich groß. Es gibt gesellschaftliche Sanktionen gegen jede Art des Ausdrucks körperlicher Aggression. Die Aggressionskontrolle gilt für jedes Mitglied der Gemeinschaft und jede Übertretung wird sanktioniert. Die Gruppen sind klein und innerhalb der Gruppe der Erwachsenen gibt es keine rigide Trennung nach Geschlecht: weder bei der Kindersozialisation noch bei den Arbeiten, die die Gemeinschaft betreffen.<sup>139</sup>

Die Untersuchungen über die !Kung-Gesellschaften gehen auf Veröffentlichungen von *Lorna Marshall*, *John Marshall* und *Elizabeth Thomas Marshall* zurück, die den Hintergrund der Sozialorganisation und die Ökonomie der !Kung erforschten. Die Veröffentlichungen der Marshallfamilie stammen aus den 60er Jahren. Weitere Feldforschungen wurden von einer Gruppe Harvard-Universitätsmitgliedern im westlichen Botswana über die !Kung Bevölkerung durchgeführt.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup>Patricia Draper (1975): *!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.77–78.

<sup>140</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.79. Hier wird vor allem verwiesen auf: Richard B. Lee und Irvén DeVore (Hrsg.) (1968): *Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's Once Universal Hunting Way of Life*, Aldine de Gruyter, New York. Richard B. Lee (1968): *What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources*, in: Lee, Richard B. und DeVore, Irvén, *Man the Hunter*, Aldine de Gruyter, New York, S.30–48. Richard B. Lee und Irvén DeVore (1976): *Kalahari Hunter-Gatherers. – Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Harvard University Press, Cambridge, MA und London, UK. Richard B. Lee (1984): *The Dobe !Kung*, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago et al.

### 1.4.1 Die traditionell lebenden !Kung Bushmen

1975 lebten noch wenige Tausend !Kung von der traditionellen Jagd und dem Sammeln der Frauen. Sie ernährten sich von im Busch wachsenden Pflanzen und Wurzeln und vom Fleisch der Wildtiere; ihre Lebensweise ist halbnomadisierend. Die !Kung verlegen ihre Camps nach einigen Tagen oder Wochen. Durchschnittlich besteht eine Gruppe aus 35 Mitgliedern. Die Jahreszeit und das Wasser bestimmen die Größe der Gruppe. In der Regenzeit von Oktober bis März bilden sie kleinere Gruppen, da während dieser Periode die Nahrung und das Wasser reichlich vorhanden sind. Die Gruppe besteht aus zwei bis drei Familien. In der Trockenzeit schließen sich mehrere Gruppen rund um die wenigen Wasserstellen zusammen. Zwei bis drei verschiedene Camps werden im Umkreis von drei Meilen um ein Wasserloch errichtet. Die Band-Organisation ist sehr flexibel. Es ist keine echte Band-Mitgliedschaft vorhanden. Enge Blutsverwandte sind auch während des Jahres zusammen, Individuen und Segmente von größeren Verwandtschaftsgruppen, aber nur zeitweise. Die Männer jagen mit kleinen Bogen und Pfeilen mit Giftspitzen. Sie besitzen auch Speere mit Metallspitzen. Die Werkzeuge der Frauen sind einfache Grabstöcke, hölzerne Mörser und Stößel. Sie verwenden Leder als Gurten zum Tragen, für die Bekleidung und für Ledertaschen, sowie Netzschlingen aus Pflanzenfasern. Die !Kung des /Du/da Gebietes an der Grenze zu Botswana und Südwest Afrika bewegen sich über eine Nord-Süd-Distanz von rund 70 Meilen.<sup>141</sup>

Die Frauen liefern ca. 60 % bis 80 % der täglichen Nahrung.<sup>142</sup> Alle !Kung haben aber eine Vorliebe für Fleisch, das mit Prestige verbunden ist. Die Frauen sind wegen des hohen Nahrungsanteils selbstbewußt, den sie zur täglichen Versorgung liefern. Die Kinder warten auf die Rückkehr ihrer Mütter, die die Nahrung ins Camp bringen. Oft liefern die Frauen auch wichtige Informationen über Wildbewegungen für die männlichen Jäger. Sie können die Zeichen des Busches lesen. Draper begleitete selbst Expeditionen der Frauen und schöpfte aus diesen Beobachtungen. Die Gruppe der Frauen war 30 bis 40 Minuten vom Camp entfernt. Sah eine der Frauen frische Tierspuren von Antilopen, entstand große Freude innerhalb der Gruppe. Die Frauen sandten eines der älteren Kinder zum Camp der Männer. Diese schätzten diese Informationen der Frauen, weil sie ihren Erfahrungen und Beobachtungen vertrauten. Durch die Tierspuren können sowohl Ortsangaben über Wasserstellen gemacht werden als auch Aussagen über Anzahl, Größe oder Alter der Tiere. An manchen Tagen jagen die Männer im selben Gebiet, in dem auch die Frauen sammeln. Durch die anwesenden Frauen wird das Wild aufgeschreckt und das wiederum erleichtert die Jagd für die Männer.<sup>143</sup>

Die Informationen der Frauen sind für die Gesellschaft von großer Bedeutung. Die Meinungen darüber gehen aber weit auseinander. *Elman Service* meint zum

<sup>141</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.78–80.

<sup>142</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.82, zitiert R.B. Lee (1965): *Subsistence Ecology of !Kung Bushmen*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

<sup>143</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.82.

Stereotyp der weiblichen Sammlerrolle, daß diese individualisiert, wiederholend und langweilig sei – im Gegensatz zur männlichen Arbeit, die sozialen Charakter habe.<sup>144</sup>

*Elman R. Service* schreibt allgemein über die geschlechtliche Arbeitsteilung bei Jäger- und Sammlergesellschaften:

A frequent aspect of men's work is its collaborative, or social, character. Woman's work, on the contrary, is often individualized and usually boring. (This seems to be generally true at all levels of cultural development; it is even the common complaint of the modern housewife.) The cooperation of men in the hunt is a normal concomitant of the low state of technological development in band society. A man with a rifle can stalk game by himself and have some chance of killing it, but a man armed with a crude bow and stone-tipped arrows, or with only a spear, needs help. How the team works, of course, depends on the number of men, the kind of game, the nature of the terrain, and their own individual skills and understanding.<sup>145</sup> [...]

Women's food-gathering tasks are not so complicated. Their only tool is a simple sharpened stick used for digging up tubers and some such devices as net bags and bark or wooden bowls for carrying things like seeds, fruit, or nuts. Women and children sometimes collaborate with men during an „all-hands“ type of game drive, armed with clubs in a rabbit drive, or more often stationed at certain places to frighten and thus deflect game toward a prepared ambushade.<sup>146</sup>

Dem ist entgegenzusetzen, daß erfolgreiches, jahrelanges Sammeln zu einschlägigen Kenntnissen über genießbare/ungenießbare Pflanzen, wo und unter welchen Bedingungen oder Jahreszeiten sie zu ernten sind, etc. führt. Die Sammelgewohnheiten der !Kung Frauen sind z.B. unterschiedlich: allein sammeln vor allem alte oder junge, unverheiratete Frauen ohne Kinder; hingegen sammeln Frauen mit Kindern gemeinsam mit zwei oder mehreren Frauen. Die Frauen tragen wesentlich mehr zur Nahrungsversorgung bei und behalten auch die Kontrolle über die gesammelte Nahrung, wenn sie ins Lager zurückkehren. Die Unterscheidung zwischen langweiligem Sammeln<sup>147</sup> und dem interessanten, gemeinschaftlichen und gefährlichen Jagen kann nun wohl doch nicht ganz der Realität entsprechen. Beide Geschlechter bewegen sich im Busch, sammeln oder erlegen manchmal ein Tier. Die höhere Bewertung des Fleisches, gerade weil es seltener am Speisezettel steht, muß nicht heißen, daß die weibliche Tätigkeit uninteressant ist. Die „Zeichen des Busches“ sind jedenfalls beiden Geschlechtern bekannt, und beide verstehen sie. Finden Frauen Tierspuren, geben sie diese Information an die Jäger weiter; aber auch umgekehrt werden sicherlich auch die jagenden Männer Ortsangaben über

<sup>144</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.82; zitiert Elman R. Service 1966, *The Hunters*, S.12. Siehe dazu auch in dieser Arbeit S.50.

<sup>145</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.9.

<sup>146</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.10–11.

<sup>147</sup>Siehe dazu auch in diesem Zusammenhang stehende und bereits erwähnte Definition von Hausarbeit in der vorliegenden Arbeit, Seite 50.

Plätze mit bestimmten Früchten, Wurzeln, Nüssen usw. an die Frauen weitergeben. Beide Geschlechter haben ein Interesse an Fleisch, aber auch an seltener pflanzlicher Nahrung wie z.B. Honig. Die „Gier“ nach besonderen Delikatessen ist anscheinend in allen Gesellschaften vorhanden. *R.B. Lee* notierte über die !Kung Bushmen von Dobe, daß bei ihnen die Diät aus ungefähr 37 % Fleisch und 63 % pflanzlicher Nahrung zusammengesetzt ist.<sup>148</sup> Die Zahl zum Fleischanteil ist wahrscheinlich zu hoch, als daß sie für alle !Kung generalisiert werden könnte. *J. Tanaka* z.B. führte detaillierte Studien über die benachbarten !Kung San durch und stellte fest, daß bei ihnen der Fleischanteil nur bei 18,7 % liegt. Wir können jedenfalls davon ausgehen, daß bei allen !Kung-Gesellschaften der Anteil an Fleisch wesentlich niedriger ist als der der vegetarischen an der Gesamtnahrung. *Robert B. Lee* und *Lewis R. Binford* stellten fest, daß je weiter Jäger und Sammler vom Äquator entfernt leben, desto größer ist der Fleischanteil bei der Nahrungszusammensetzung.<sup>149</sup> Dazu *Robert B. Lee*:

In short, *the Bushmen of the Dobe area eat as much vegetable food as they need and as much meat as they can.*<sup>150</sup>

*Lorna Marshall* und *Richard B. Lee* beschreiben die Fleischverteilung und dabei spielen die sozialen Regeln eine entscheidende Rolle: der Jäger selbst – außer bei kleinen Tieren – hat kaum Einfluß auf die Verteilung, z.B. können Camp-Mitglieder spontan einen Anteil fordern, und der Jäger ist verpflichtet, den Wunsch zu erfüllen. Nach *Lorna Marshall* wird ein großes erlegtes Tier in mehreren Wellen im Camp verteilt:

A man's first obligation at this point, we were told, is to give to his wife's parents. He must give to them the best he has in as generous portions as he can, while still fulfilling other primary obligations, which are to his own parents, his spouse, and offspring [all these people cook meat separately]. He keeps a portion for himself at this time and from it would give to his siblings, to his wife's siblings, if they are present, and to other kin, affines and friends who are there. Everyone who received meat gives again, in another wave of sharing, to his or her parents, parents-in-law, spouses, offspring, siblings, and others. The meat may be cooked and the quantities small. Visitors, even though they are not close kin or affines, are given meat by the people whom they are visiting.<sup>151</sup>

Fleisch im Gegensatz zu anderen Gütern ist *das* große Bedürfnis, denn Teilen und gemeinsames Essen läßt Sozialität entstehen. Es ist das Gut, das am häufigsten

<sup>148</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.8, zitiert R.B. Lee (1968): *What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources*, in: R.B. Lee und I. DeVore, (Hrsg.), *Man the Hunter*, Aldine de Gruyter, New York, S.30–48.

<sup>149</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.9.

<sup>150</sup>Robert B. Lee (1968): *What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources*, in: R.B. Lee und I. DeVore (Hrsg.), *Man the Hunter*, Aldine de Gruyter, New York, Hervorhebung im Original, S.41; zitiert bei Service 1979, *The Hunters*, S.9.

<sup>151</sup>Lorna Marshall (1961): *Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions Among !Kung Bushmen*, Africa, No.31, S.238; zit.n. Service 1979, *The Hunters*, S.19.

geteilt wird; alle anderen Güter werden getauscht, um die Reziprozität unter den engen Verwandten im Gleichgewicht zu halten. Das Anhäufen von Gütern läßt Mißtrauen und Abneigung entstehen und verringert das Prestige.<sup>152</sup> *Elizabeth Marshall Thomas* schreibt dazu über die !Kung Bushmen:

A Bushman will go to any lengths to avoid making other Bushmen jealous of him, and for this reason the few possessions that Bushmen have are constantly circling among the members of their groups. No one cares to keep a particularly good knife too long, even though he may want it desperately, because he will become the object of envy. ... Their culture insists that they share with each other, and it has never happened that a Bushman failed to share objects, food, or water with the other members of his band, for without very rigid co-operation Bushmen could not survive the famines and droughts that the Kalahari [Desert] offers them.<sup>153</sup>

Die Sammlerin hingegen bestimmt, ob an außerhalb der Familie stehende Personen etwas abgegeben wird. Es ist für die Frauen üblich, individuelle Geschenke zu machen, die aber nicht erwartet werden. In komplexeren Gesellschaften sind es Verwandtschaftsgruppen, *Lineages* oder andere zusammenwirkende Einheiten, die für die Verteilung der Ressourcen verantwortlich sind. Das findet auch in *Matrilineages* statt, wo Frauen zwar das Land besitzen, aber trotzdem die Männer normalerweise über die Nutzung und Verteilung der Ressourcen verfügen.

Das Sammeln ist bei den !Kung ausschließlich Frauensache. Sie müssen nicht um „Erlaubnis“ bitten, um in einem bestimmten Gebiet sammeln zu dürfen. Auf kürzeren Distanzen werden sie beim Tragen der gesammelten Nahrung auch nicht von den Männern unterstützt. Sie tragen die alleinige Verantwortung. Bei den !Kung verlassen beide Geschlechter regelmäßig das Camp. Beide Geschlechter haben ähnliche Kenntnisse und Erfahrungen über das Jagd- und Sammelgebiet, das sie durchstreifen. Heute gibt es Veränderungen, da die Männer zeitweise einer Erwerbsarbeit nachgehen und dadurch mehr Erfahrung über die „Außen“-Welt haben. Junge Männer verbringen Monate oder sogar Jahre außerhalb der !Kung-Gesellschaft und leben in Städten, wo sie arbeiten.<sup>154</sup>

Die !Kung-Frauen haben bei ihrer Sammlertätigkeit keine Gefahren zu fürchten. In ihrem Gebiet gibt es weder **Kriegführung** noch **Überfälle** zwischen den !Kung und den Bantu. Gäbe es Fremddattaken, würde sich die Sozialorganisation ändern, sowohl in der politischen Führung, als auch im Geschlechterverhältnis.<sup>155</sup>

Die !Kung sagen von sich, daß die Arbeit zwischen Männern und Frauen aufgeteilt ist. Die meisten Arbeiten seien prinzipiell durch das Geschlecht bestimmt. Die Praxis sieht aber anders aus. Die Erwachsenen beider Geschlechter sind jeweils

<sup>152</sup>Service 1979, *The Hunters*, S.19.

<sup>153</sup>Elizabeth Thomas Marshall (1959): *The Harmless People*, Alfred A. Knopf, New York, S.22, zit.n. Service 1979, *The Hunters*, S.19–20.

<sup>154</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.86.

<sup>155</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.86.

auch bereit, die Arbeiten des anderen Geschlechts zu übernehmen. Nach *Drapers* Meinung ist diese Bereitschaft sogar bei den Männern größer als bei den Frauen. Als Beispiel führt *Draper* den Bau einer „Hütte“ in einem /Du/da Camp an. Diese Arbeit ist eigentlich Frauensache, aber im folgenden beschriebenen Fall übernahm ein Mann mittleren Alters diese Arbeit. Seine Frau besuchte gerade eine andere Niederlassung in einem entfernten Gebiet. Seine unverheiratete 17-jährige Tochter war aber im Camp. Sie bot sich zum Mithelfen an und half ihm zumindest, als er bereits begonnen hatte. Von den übrigen !Kung wurde darüber nichts gesagt. Keiner sprach darüber oder witzelte darüber, daß er eine faule Frau habe.<sup>156</sup>

**Sammeln** ist wie schon mehrfach erwähnt Frauensache, aber es gibt eine Ausnahme, das Sammeln von **Mongongo Nüssen**. Einige verheiratete Paare sammeln diese Nüsse gemeinsam, wie *Draper* es selbst beobachten konnte. Meist sind es ältere Paare oder junge Paare ohne Kinder. Das Wasserholen ist ebenfalls ausschließlich Frauenarbeit, wenn die Wasserstelle 10 bis 15 Minuten vom Camp entfernt ist. Ist sie aber erst nach einer längeren Wegzeit erreichbar, helfen auch die Männer, wenn sie nicht gerade auf der Jagd sind. Kooperation und damit gegenseitige Unterstützung sind wichtige Faktoren vor allem in der Kernfamilie.<sup>157</sup>

Die **Jagd** ist Männerangelegenheit, aber das Tragen der Beute ins Lager könnte leicht auch von den Frauen übernommen werden. Erlegen die Männer eine Antilope, wird ein Mann ins Camp geschickt, um einen Helfer/Träger zu holen. Es sind ausschließlich Männer, die das erlegte Tier ins Camp tragen. Meist junge Männer, die sich noch nicht selbst bei der Jagd beteiligen. Warum die Männer niemals Frauen um Mithilfe bitten, wurde während der Feldforschung nicht gefragt.<sup>158</sup>

Bei der **Kindererziehung** gibt es keine besonderen geschlechtsspezifischen Unterschiede. Die Gruppe, die im besprochenen Camp lebte, umfaßte 34 Personen, davon waren 12 Kinder (einschließlich Neugeborene) im Alter bis zu 14 Jahren. Den Spielgruppen gehören beide Geschlechter unterschiedlichen Alters an. Die Kinderbetreuung wird hauptsächlich von älteren Kindern übernommen, vor allem von älteren Mädchen. Diese Mädchen entlasten damit hauptsächlich ihre Mütter, die sich vermehrt dem Sammeln und der Nahrungszubereitung widmen können. Für das Mädchen bedeutet es aber, daß es in der Bewegungsfreiheit gegenüber Knaben im gleichen Alter eingeschränkt ist. Sie muß näher beim Camp bleiben, ihr Verhalten wird durch Verantwortung, Rücksicht gegenüber anderen, auch für ihr späteres Leben geprägt. Die !Kung Frauen haben lange Intervalle zwischen den Geburten, meist in Abständen von vier Jahren.

Die Erwachsenen arbeiten häufig nur drei Tage pro Woche. Ein Drittel bis die Hälfte der Erwachsenen befindet sich immer im Camp. Die Erziehung der Kinder

---

<sup>156</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.87.

<sup>157</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.87; dies bestätigt auch Judith K. Brown (1970): *A Note on the Division of Labor by Sex*, *American Anthropologist*, 72, S.1073–1078.

<sup>158</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.88. Diese Frage wurde deshalb nicht gestellt, weil Draper von Professor *Cora Du Bois* davor gewarnt wurde.

obliegt zwar primär den Mädchen und Frauen, aber sie ist keine exklusive weibliche Domäne. In diesem Milieu erscheinen Väter nicht als distanzierte, fremde, männliche Autorität; autoritäres Verhalten fehlt bei den Erwachsenen beider Geschlechter. Sie würden niemals drohen: „Ich werde es dem Vater sagen“. Ebenso wenig gibt es körperliche Gewalt, die gegen die Kinder gerichtet wäre. Aggressivität wird bei niemandem toleriert und deshalb ist sie auch kaum zu beobachten. Um Mißverhalten von Kindern zu sanktionieren, werden sie weggetragen oder es wird versucht, das Kind durch ein anderes Interesse abzulenken.<sup>159</sup>

Die Vater-Kind-Beziehung unterscheidet sich kaum von der Mutter-Kind-Beziehung, wenn die Stillzeit vorüber ist. Die Väter sind eng mit ihren Kindern verbunden. Das Verhältnis zueinander ist ungezwungen, ohne besonderen Respekt gegenüber dem Vater. *Draper* erwähnt ein weiteres von ihr beobachtetes Beispiel: Ein Vater bat seinen Sohn, etwas für ihn zu holen. Dieser ignorierte seinen Wunsch; nach nochmaliger Aufforderung rief der Sohn zurück: „Tu es selbst, alter Mann“. Der Vater holte nun ohne besondere Enttäuschung selbst den von ihm gewünschten Tabak. Diese Antwort wäre in vielen Gesellschaften als Respektlosigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater angesehen worden.<sup>160</sup> Die Väter spielen mit ihren kleinen Kindern oder tragen sie im Camp herum. Einzelne Grasschirme der Familien bilden das Lager der !Kung. Diese sind um einen elliptischen Innenplatz angeordnet. Die einzelnen Gespräche zwischen den Gruppenmitglieder sind für die Angrenzenden ohne weiteres verständlich.

Viele Fragen wurden durch die Feldforschung von *Draper* beantwortet, gleichzeitig blieben auch viele offen, z.B. wie Entscheidungen innerhalb der Gruppe getroffen werden, ob Frauen oder Männer mehr Einfluß innerhalb der Gruppe oder der Familie ausüben?

### 1.4.2 Die seßhaften !Kung Bushmen

Den bisher beschriebenen traditionell lebenden !Kung Bushmen stellt *Draper* die erst vor kurzem seßhaft gewordenen !Kung gegenüber. Uns interessiert vor allem die Veränderungen, die die Frauen dadurch erleben mußten. Der geschlechtliche Egalitarismus der Buschbewohner wird in den Dörfern der seßhaften !Kung ausgehöhlt. Dies drückt sich dadurch aus, daß die Frauenarbeit weniger geschätzt wird. *Draper* konnte beobachten, wie ein Ehemann Konflikte zwischen seiner Frau öffentlich austrug. Dies wäre im Busch niemals der Fall gewesen. Der Mann beschwerte sich über das „bockige“ Verhalten und das Nichterfüllen der Haushaltspflichten seiner Frau. Der Verwandtschaft der Frau war das mehr als unangenehm, und übte Druck auf sie aus, damit sie ihre ehelichen Pflichten erfülle. Trennungen von ehelichen Partnern sind im Busch ohne großes Aufsehen möglich. Bei den seßhaften !Kung versuchen die Verwandten der Frau, sich bei Problemen einzumischen, um die Ehe zu retten. Der soziale Druck auf die Frau wird verstärkt.

<sup>159</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.91.

<sup>160</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.92.

Gründe dafür sind Ängste verschiedener Personen, die durch die Scheidung etwas verlieren könnten. Der Dorfvorsteher hat z.B. ein Interesse daran, daß das Paar und die Eltern der Frau im Dorf bleiben. Käme es zu einer Scheidung, würde die Geschiedene mit ihren Eltern das Dorf sofort verlassen. Sie wären nicht mehr erwünscht.<sup>161</sup>

Gemeinsam mit der Seßhaftigkeit und der stabileren ehelichen Verbindung wird wesentlich mehr Zeit und Energie investiert: beim Bau von widerstandsfähigen Häusern, Rodung und Bepflanzung der Felder, Ernten, Lagern von Vorräten und bei der Betreuung von Ziegen.<sup>162</sup> Der Altersunterschied zwischen den Ehepartnern ist bei den im Dorf lebenden wesentlich größer. Beim Paar, das *Draper* beschreibt, ist der Ehemann 30 Jahre und seine Frau 16 Jahre alt. Die Vorwürfe, die ihr Ehemann an sie und ihre Verwandten richtete, würden im Busch sofort zur Trennung führen.

Bereits zwischen den Kindern gibt es eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Die Knaben helfen bei der Betreuung der Tiere und sind regelmäßig außerhalb des Dorfes ohne Aufsicht der Eltern. Die Tiere werden zur Wasserstelle gebracht, wo sie auf bantu-sprechende Knaben treffen und so deren Sprache erlernen. Dadurch erhalten sie Informationen über Menschen außerhalb ihres Dorfes. Die Mädchen hingegen sind immer im oder in der Nähe des Dorfes. Sie begleiten ältere Frauen beim Wasserholen und sind ständig den Zugriffen der Erwachsenen ausgeliefert. Die Nahrungszubereitung in den !Kung Dörfern erfordert einen größeren Zeitaufwand: Getreide, Kurbisse müssen von den Feldern geholt und Mais gemahlt werden. Die permanenten Unterkünfte sind stabiler, besser ausgestattet und insgesamt ist die materielle Einrichtung im Dorf wesentlich vielfältiger. Für die Frauen aber fallen vermehrt routinemäßige Arbeiten an. Sie erneuern regelmäßig die Wände und die Böden der Häuser, die Männer verbessern in wesentlich größeren Zeitabständen die Dächer. Die Arbeiten, die die Männer verrichten, sind aber vorwiegend außerhalb des Dorfes: sie tränken Tiere, helfen bei der Geburt einer Ziege, betreuen trächtige Ziegen, während der Pflanzzeit säubern sie die Felder, errichten Schutzzäune um ihre Felder und Häuser. Manche von ihnen arbeiten einige Tage auf den Feldern der Bantu Bevölkerung, um Geld zu verdienen. Die Männer des !Kung Dorfes sind von einer Aura der Autorität und Überlegenheit gegenüber den Frauen und Kindern umgeben. Politische Angelegenheiten werden ausschließlich von den Männern besprochen und entschieden.

### Zusammenfassung der Unterschiede beider Lebensformen

Der wesentlichste Unterschied zwischen den als Jäger und Sammler im Busch lebenden !Kung und den seßhaft gewordenen !Kung-Gruppen ist die Organisation von **Privatheit und Öffentlichkeit**, genauer: in den Buschcamps gibt es keinen privaten Raum, Gespräche zwischen den Paaren sind auch von den übrigen Mitgliedern

<sup>161</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.96–98.

<sup>162</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.99.

jederzeit hörbar, nicht einmal die Schlafstelle ist privat. Alle Familienmitglieder schlafen rund um die Feuerstelle im Freien. Die Intensität der sozialen Kontrolle – kombiniert mit der Abwesenheit von Privatheit – läßt weder Vorherrschaft gegenüber anderen noch das Anhäufen von virtuellen oder materiellen Gütern zu. Unmittelbare Kommunikation bestimmt diese face-to-face Gesellschaft. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist vorhanden, aber diese wird nicht rigide eingehalten. Ehen können jederzeit geschlossen aber auch ohne besonderes Aufheben wieder gelöst werden. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern sind wesentlich flexibler, da die Verwandtschaft eine untergeordnete Rolle spielt. Jedes Paar trägt die Verantwortung für sich und die gemeinsamen Kinder. Die Gesellschaftsorganisation ist egalitär: autoritäres Verhalten wird sowohl zwischen den Männern als auch zwischen Männern und Frauen sanktioniert. Kinder treffen in vielen Bereichen selbst ihre Entscheidungen, unabhängig von der Meinung ihrer Eltern.

Bei den seßhaften !Kung entstanden individuelle Haushalte mit Privatheit. Den materiellen Gütern wird große Aufmerksamkeit geschenkt und dadurch entstehen Unterschiede in den Besitzverhältnissen der einzelnen Familien. Die Häuser werden umzäunt, nicht wegen der Tiere, sondern damit größere Abstände zwischen den Häusern entstehen. Von den Dorfbewohnern selbst wird aber gesagt, daß sie die Schutzzäune deshalb errichten, um alle Tiere von ihren Häusern fernzuhalten. Die Bauweise der Häuser veränderte sich, und zwar sowohl die Niederlassungsmuster als auch die Abgrenzung zwischen den Häusern durch die Zäue. Es findet dabei eine Anlehnung an die Bauweise der Bantu-Bevölkerung statt: es wird solide und geräumig gebaut und natürlich umzäunt. Dadurch verändert sich die Qualität der sozialen Interaktion. Es entstehen materielle als auch Status-Unterschiede zwischen den Dorfbewohnern. Dies würde im Busch niemals akzeptiert werden.<sup>163</sup>

Die sozialen Veränderungen und Einschränkungen in ihrer Bewegungsfreiheit treffen vor allem die weiblichen Dorfmitglieder. Bereits in der Kindheit wird die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung anerzogen: Mädchen sind vor allem mit Tätigkeiten im Haus beschäftigt, stehen unter der ständigen Kontrolle der erwachsenen Frauen und haben kaum die Möglichkeit sich vom Dorf zu entfernen. Sie können nicht wie ihre männlichen Geschwister unbeschwert im Busch herumstreifen und selbst Erfahrungen sammeln, sondern sie müssen ihre jüngeren Geschwister beaufsichtigen, ihre Mütter bei der Arbeit unterstützen usw. Ihr Alltag ist bereits im Kindesalter bestimmt durch die geschlechtsspezifisch zugeordneten Aufgaben und die Verantwortung, die sie über ihre jüngeren Geschwister tragen müssen.

---

<sup>163</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.104–105.

## Kapitel 2

# Das Mutterrecht in der Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts

Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts und seine Anhänger entwarfen eine Gesellschaftstheorie, die zur Gründung der „sozialen Anthropologie“ als Wissenschaftsdisziplin führte. Viele Begriffe, die die Evolutionisten des 19. Jahrhunderts verwendeten, wurden bereits Jahrhunderte früher als gesellschaftliche Besonderheiten entdeckt, aber nicht auf deren gesellschaftliche Relevanz hin befragt. *Lewis Henry Morgan* (1818–1881), als klassischer Evolutionist, lieferte erstmals 1871 mit seiner Arbeit „Ancient Society“ ein Gesamtmodell der gesellschaftlichen Evolution des Menschen. Das von *Johannn Jakob Bachofen* (1815–1887) publizierte Werk „Das Mutterrecht“ erschien bereits 10 Jahre früher. *Bachofens* Interesse galt ausschließlich den historischen Mythen und deren Interpretation zur Erklärung des Mutterrechts. Bis heute, Ende des 20. Jahrhunderts, spielt der „Matriarchatsgedanke“ als frühe Entwicklungsstufe von Gesellschaften nicht nur für Feministinnen, sondern auch für Archäologinnen, Ethnologinnen und Historikerinnen der Früh- und Urgeschichte eine Rolle.

*Heide Göttner-Abendroth* behauptet, daß das religiöse System der Ahnenverehrung in Europa bis in die Altsteinzeit (mindestens 100.000 v.u.Z.) zurückreiche und daß es schon vor 20.000 Jahren eine Verehrung von Göttinnen gegeben habe, und dies wiederum weise darauf hin, daß es damals sogar eine frauenzentrierte Gesellschaft gegeben haben muß. Sie glaubt tatsächlich, daß die Archäologie in absehbarer Zeit auch den Beweis dafür liefern könnte.<sup>1</sup> Hier wäre aber die Ethnologie gefragt. Denn hätte es wirklich vor 20.000 Jahren irgendeine Gesellschaft gegeben, die von irgendwen (einer Einzelperson oder einer Gruppe von Frauen oder Männern) beherrscht worden wäre, warum, so stellt sich die Frage, gibt es keinen Beweis dafür. Die Antwort ist einfach und naheliegend: die

---

<sup>1</sup>Heide Göttner-Abendroth (1991): *Das Matriarchat II,1. Stammesgesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S.35.

Verehrung von Fruchtbarkeitsgöttinnen hat nichts mit Herrschaft, also mit einer hierarchisch stratifizierten Gesellschaft zu tun! Jäger- und Sammlergesellschaften haben niemanden, der eine Befehlsgewalt besitzt, weder vor 20.000 Jahren noch heute. Herrschaft ist nur möglich, wenn es hierarchische Machtstrukturen irgendwelcher Art gibt. Über wen oder was hätten Frauen herrschen sollen, über ihre Kinder vielleicht? Aber auch Kinder haben ihren eigenen Willen und wehren sich gegen aufgezwungene Regeln, spätestens in der Pubertät, wenn sie sich von der Kernfamilie zu lösen beginnen. Also wird es kaum möglich sein, daß Kinder vor 20.000 Jahren sobald sie aus der Abhängigkeit der Mutter entlassen wurden, nicht ihre eigenen Wege gegangen wären. Aber diese „Herrschaftsbeziehung“ von Müttern über ihre eigenen Kinder ist mit dem Begriff „Mutterrecht“ oder später „Matriarchat“ nicht gemeint. Mit diesen Begriffen wird in der Regel eine gesamtgesellschaftlich dominierende Stellung der Frau in erster Linie gegenüber Männern behauptet. Eine solche grundbegriffliche Strategie steht jedoch nicht im Einklang mit empirischen Befunden segmentärer Gesellschaften im allgemeinen und schon gar nicht mit den bisher bekannten Befunden zu Jäger- und Sammlergesellschaften.

Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts gab es – zumindest in Wien – den Streit zwischen Archäologie und Ethnologie, welche der beiden Wissenschaften größere Bedeutung für die Rekonstruktion der Vergangenheit habe. Ausschlaggebend ist die Interpretation von archäologischen Funden: was sagen diese über frühere Gesellschaften aus? Richtig ist, daß eine nomadisierende Bevölkerung keine Dörfer oder Städte baut, deshalb können auch heute nur wenige materielle Dinge, wie kultische Gegenstände, Bestattungsbeigaben, Werkzeuge oder Waffen gefunden werden.

Die Bücher von *Heide Göttner-Abendroth* gaben den Anstoß, daß sich drei Archäologinnen namens *Brigitte Röder*, *Juliane Hummel* und *Brigitte Kunz*<sup>2</sup> veranlaßt sahen, ein Buch mit dem Titel: „Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht“ (1996) zu verfassen. Sie stellten sich die Frage, ob das Matriarchat archäologisch nachweisbar wäre. Diese Frage wird in diesem Kapitel noch ausführlich diskutiert. Zunächst aber zu den Fragestellungen der klassischen Evolutionisten und ihren gesellschaftstheoretischen Annahmen über die Vergangenheit, und die Frage: warum gab es unter den klassischen Evolutionisten keine Frauen als Autorinnen?

---

<sup>2</sup>Brigitte Röder, Juliane Hummel und Brigitte Kunz (1996): *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, Droemer Knauer Verlag, München.

## 2.1 Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts aus der Sicht der Gegenwart

*Bachofen* und andere Evolutionisten hatten ausgezeichnete Kenntnisse über die überlieferten Werke der Antike. In der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts war es Pflicht, die antiken Schriftsteller zu kennen und ihre Werke im Original gelesen zu haben. Der *Entwicklungsgedanke*, d.h. die Herausbildung neuer Formen aus bereits bestehenden, ist alt. Die antiken Autoren *Hesiod* und *Lukrez* hatten z.B. die Vorstellung, daß die Geschichte der Menschheit zyklisch verlaufe. In der antiken Wissenschaft wurde „Geschichte“ als *zyklische* Wiederkehr des Gleichen gesehen, in der alle Epochen vergehen und zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Sie setzten Entwicklung und Fortschritt gleich. Ihnen fehlten aber keinesfalls lineare Entwicklungsschemata, wie z.B. das Organismus-Modell in der Kultur- und Gesellschaftsanalyse, das verschiedene Konzepte von kultureller Entwicklung vorsah. Diese Thematik sollte im Zeitalter der Aufklärung erneut aktuell werden.<sup>3</sup>

Der Fortschrittsgedanke war auch im *Mittelalter* bekannt, und die Vergangenheit wurde in Epochen gedacht. Vom islamischen Gelehrten *Ibn Khaldun* (1332–1406) stammt die Theorie des Kreislaufes, des Wachstums und Vergehens von Kulturen.<sup>4</sup> Das christliche Geschichtsbild des Mittelalters in Europa war auf die Bibel konzentriert, und deren Autoritäten verbanden damit den Glauben an die Wiederkehr Christi am Ende der Welt. Die Geschichte der Menschheit war nach christlicher Auffassung allein die des Übels und der Sünde.<sup>5</sup> Die christliche Kirche hat während des Mittelalters verstanden die Frau als minderwertiges Geschöpf darzustellen, z.B. bezieht sich *Thomas von Aquin* auf *Aristoteles* und schreibt über die Frau folgendes: es ist „ein mißbildeter Mann, eine entartete Varietät des Mannes“. Am Ende des Mittelalters erreicht die Verachtung der Frau in den Hexenverfolgungen und -verbrennungen ihren Höhepunkt. Über die Frauenfeindlichkeit schreibt *Ute Gerhard* folgendes: „Der durch Hexenwahn, Teufelsglauben und grausame Folterpraxis verfinsterte Rechtshimmel klärte sich auch über den Frauen auf, seitdem mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts die Hexenprozesse abnahmen.“<sup>6</sup>

Zu Beginn der *Neuzeit*, mit den ersten intensiveren Kontakten zu „Primitiven“, kam es zur Unterscheidung zwischen vernunftbegabten, d.h. Christen, und nicht vernunftbegabten Menschen. Mit dieser Einteilung schufen sich die Europäer ihre Abgrenzung vom Rest der Welt; aber diese Festlegung verhinderte zunächst,

---

<sup>3</sup>Hans-Joachim Koloß (1986): *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert. – Darstellung und Kritik seiner theoretischen Grundlagen*, in: Zeitschrift für Ethnologie, Bd.111, Heft 1, S.15–46.

<sup>4</sup>Johannes W. Raum (1983): *Evolutionismus*, in: Hans Fischer (Hrsg.): *Ethnologie. – Eine Einführung*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, S.275–301, hier insbes. S.275.

<sup>5</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.21.

<sup>6</sup>Ute Gerhard (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. – Frauen im Recht*, Becksche Reihe 391, S.23–25.

daß – mit wenigen Ausnahmen – Entwicklungstheorien aufgestellt werden konnten. *Giovanni Battista Vico* (1668–1744) entwarf in seinem Werk: „Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“ (1725) eine zyklische Entwicklungstheorie, die zur Begründung der Völkerpsychologie und zur neueren, idealistischen Geschichtsphilosophie führte.<sup>7</sup> Die Bibel wurde als Ausgangspunkt gesehen, und daraus geschlossen, daß es schon zu Beginn der Menschheitsgeschichte „entwickelte“ Gesellschaften gab, die später nach der Vertreibung aus dem Paradies eine Degeneration erfuhren. Der Geschichtsverlauf der sogenannten „Naturvölker“ – im Sinne des 19. Jahrhunderts – wurde als eine Entwicklung zum Positiven gesehen, der als Fortschritt zu interpretieren sei.<sup>8</sup> Diese frühen Theorien über den Gesellschaftswandel sprachen den Jäger- und Sammlergesellschaften jegliche Entwicklungsfähigkeit ab.<sup>9</sup>

Die eigentlichen **Vorläufer der klassischen Evolutionisten** des 19. Jahrhunderts waren aber die schottischen Gelehrten der Aufklärung. Ihnen wurde erstmals durch die Auswirkungen der „Industriellen Revolution“ und der kolonialen Expansion der Europäer bewußt, daß die gesellschaftlichen Zustände unablässig großen Veränderungen unterworfen sind. *Adam Ferguson* (1723–1816) schuf mit seiner dreiteiligen Periodisierung der Menschheitsgeschichte – die Epochen der Wildheit (savagery), der Barbarei (barbarism) und der Zivilisation (civilization) – die Grundlage für die Stufentheorie der Evolutionisten. Fast gleichzeitig entstanden die ebenfalls einflußreichen Stufentheorien von *Immanuel Kant* (1724–1804), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770–1831) und *Antoine Condorcet* (1743–1794).<sup>10</sup>

*Henry Lewis Morgan* übernahm – wie später viele andere – das Dreiperiodensystem und unterlegte ihm folgende Erklärung:

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die Kultur der Menschheit überall ziemlich den gleichen Weg durchlaufen hat, daß die menschlichen Bedürfnisse unter ähnlichen Bedingungen ziemlich dieselben gewesen sind, und daß die Wirkungen der geistigen Tätigkeit kraft der Übereinstimmung des Gehirns aller Menschenrassen gleichförmig gewesen sind. Doch ist dies nur ein Teil der Erklärung jener Gleichförmigkeit in den Resultaten. Die Keime der hauptsächlichsten Institutionen und Künste des Lebens entwickelten sich zu einer Zeit, wo die Menschen noch Wilde waren. In sehr großem Umfang ist die Erfahrung der nachfolgenden Perioden der Barbarei und Zivilisation auf die Weiterentwicklung dieser ursprünglichen Auffassungen verwandt worden. Überall wo auf verschiedenen Kontinenten ein Zusammenhang zwischen einer gegenwärtigen Institution und einem gemeinsamen Keim sich auffinden läßt, kann man auf die Herkunft der betreffenden

---

<sup>7</sup>Werner Stein (1979): *Der große Kulturfahrplan. – Die wichtigsten Daten der Weltgeschichte bis heute in thematischer Übersicht*, Herbig-Verlagsbuchhandlung, München.

<sup>8</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.21.

<sup>9</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.275; J.W. Raum spricht von Jagdschar- und Stammesgesellschaften; das Wort „Jagdschar“ ist ein heute kaum noch in der Ethnologie verwendeter Begriff, deshalb wird er in der vorliegenden Arbeit nicht verwendet.

<sup>10</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.275–276.

Völker selbst von einem gemeinsamen ursprünglichen Grundstamm schließen.<sup>11</sup>

Der Evolutionsgedanke wurde im 19. Jahrhundert weiterentwickelt und bildete die Grundlage zahlreicher neuer Wissenschaftsdisziplinen: Die Ethnologie, Völkerkunde, Kulturanthropologie, Sozialanthropologie, etc., wie auch immer die Bezeichnung für die Wissenschaft vom Menschen und seinen geistigen und gesellschaftlichen Leistungen lautet, war geboren. Die wichtigsten Vertreter und damit Begründer dieser Wissenschaftsdisziplin waren: *Lewis Henry Morgan* (1818–1881), *Henry Sumner Maine* (1822–1888), *Edward Burnett Tylor* (1832–1917); *Herbert Spencer* (1820–1906) mit seiner soziologischen Evolutionstheorie, die einen tiefgreifenden Einfluß auf die Sozialanthropologie ausübte; und nicht zuletzt *Johann Jakob Bachofen* (1815–1887).

Die evolutionistischen Theorien fanden aber nicht nur Anerkennung, sondern lösten als kritische Gegenbewegung zum Evolutionismus in den USA den Kulturrelativismus aus, z.B. *Franz Boas* (1858–1942) und *Robert Henry Lowie* (1883–1957).<sup>12</sup> Die Kulturrelativisten lehnten jede Frage nach dem Maßstab zur Bewertung von Gesellschaften auf einer evolutionistischen Werteskala entschieden ab.<sup>13</sup>

Die Struktur- und Funktionalisten stellten alle Vermutungen des klassischen Evolutionismus in Frage. *Radcliffe-Brown* z.B. verurteilte die diffusionistischen Rekonstruktionsversuche und Behauptungen der Evolutionisten über die Ursprünge von Institutionen und forderte vergleichende soziologische Untersuchungen.

Die Schüler von Boas – *Goldenweiser*, *Kroeber* und *Lowie* – griffen den Evolutionsgedanken wieder auf und forderten eine Weiterentwicklung der Evolutionstheorie. Diesem Gedanken wurde ab Mitte des 20. Jahrhunderts in der amerikanischen *cultural Anthropology* erneut Aufmerksamkeit geschenkt. *Leslie White* (1900–1975) stellte die Behauptung auf, daß der Fortschritt einer Gesellschaft vom Energieverbrauch pro-Kopf abhängig sei. Seine Theorie besagt, daß Neuerungen im technologischen Bereich entsprechende Entwicklungen in allen anderen Bereichen einer Gesellschaft mit sich bringen müssen.<sup>14</sup> Diese Schlußfolgerung stellt aber ebenfalls eine Wertung dar und der Blickwinkel der Betrachtung geht eindeutig von der westlichen Industriegesellschaft aus.

---

<sup>11</sup>Lewis Henry Morgan (1887): *Die Urgesellschaft. – Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*, Erstausgabe 1877 in den USA, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1908, Übersetzung W. Eichhoff unter Mitwirkung von Karl Kautsky, Promedia, Wien, S.7.

<sup>12</sup>Robert Harry Lowie gilt als amerikanischer Ethnologe, der in Wien am 12.6.1883 geboren wurde und am 21.9.1957 in Berkeley/San Franzisko starb. Seine bedeutenden Beiträge zur Ethnosoziologie und Religionsethnologie sind international anerkannt. Siehe dazu: Justin Stagl (1988): *Lowie, Robert Harry*, in: Walter Hirschberg (Hrsg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Ethnologische Paperbacks, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, S.288.

<sup>13</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.276–278.

<sup>14</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.278–279.

Die Zeit des klassischen ethnologischen Evolutionismus kann heute zwischen 1860 und 1890 angesetzt werden. Die Anthropologie zweigte sich als Wissenschaft von der Geschichte ab und durch die Verknüpfung mit den Theorien des Evolutionismus entstand die *cultural Anthropology*.<sup>15</sup> Die Schriften von *Tylor*, *Morgan* und *Spencer* lassen sich nach *Sol Tax* in „Die historische evolutionistische Schule“ einordnen.<sup>16</sup> Der bestimmende Gedanke war der Glaube an den Fortschritt sowie an die Perfektionierung des Menschen (1760er Jahre), aber kombiniert mit dem neueren biokulturellen Evolutionismus (1860er Jahre). Ab 1860 fanden folgende Veränderungen statt, im wesentlichen bedingt durch exaktere Dokumentationsformen. Archäologische Reste aus der Ur- und Frühzeit fanden dabei besondere Beachtung, um Beweise für die Richtigkeit der neuen Theorien zu erbringen: (1) Die Ausgrabungen neolithisch-bronzezeitlicher Pfahlbauten in der Schweiz von *F. Keller* (1853/54) und des Neandertales 1854. (2) Durch die archäologischen Funde in Frankreich gelang der Nachweis für Menschen und Pflanzen im Pleistozän; Werkzeuge im Paläolithikum und der Fauna bei Abbeville, von *Boucher de Perthes*, der 1936 die paläolithische Steinindustrie im Tal der Sonne untersuchte. (3) Neben der Archäologie waren die Arbeiten des Geologen *Charles Lyell* und die Untersuchungsergebnisse der Früh- und Urgeschichte von Bedeutung. Sie ermöglichten durch ihre zeitliche Tiefe die Erfassung der menschlichen Evolution, aber auch vieler biologischer Arten.<sup>17</sup>

*Charles Lyell* wurde mit seinem Werk „Antiquity of Man“ (1863) zum Mitbegründer der modernen anthropologischen Theorie. Er verband die vorhandenen geologischen, archäologischen, linguistischen und ethnologischen Beweise zeitgenössischer Artefakte und ausgestorbener Tiere, deren Evolution zu den modernen Arten führten und stützte sich auf die Hypothese der Transformation, die tausende Jahre dazu benötigt hatte. *Lyell* schloß daraus, daß es bis zur Entstehung der modernen Menschheit unglaubliche Veränderungen gegeben haben muß.

---

<sup>15</sup> „Cultural Anthropology“ sollte eigentlich nicht mit Kulturanthropologie übersetzt werden, da „culture“ im Englischen eine ganz andere Bedeutung hat, als Kultur im Deutschen. Deshalb wird in dieser Arbeit Sozialanthropologie bevorzugt. Auch wird der Begriff, daß Völkerkunde/Ethnologie eine Kulturwissenschaft sei, abgelehnt und ersetzt durch Sozial- oder Gesellschaftswissenschaft. Denn es ist nicht einzusehen, wenn Kultur als Begriff nicht definiert werden kann, warum dann in der Völkerkunde/Ethnologie ständig von Kultur-Natur usw. gesprochen wird. Nach meiner Meinung beschäftigt sich Ethnologie mit sozialen, geistigen, religiösen, kulturellen und anderen Veränderungen innerhalb einer Gesellschaft und Kultur wäre in diesem Sinne nur ein Teilbereich nicht aber ein Überbegriff. Der Begriff „Kultur“ in der deutschen Sprache ist nach Uwe Wesel nicht nur die geistige und künstlerische Lebensform einer Gesellschaft, sondern „Kultur“ ist die Gesamtheit der gesellschaftlichen Ordnung, deshalb sei das englische Wort *culture* eher mit Gesellschaft zu übersetzen; siehe dazu: Uwe Wesel 1988, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.122.

<sup>16</sup>Marvin Harris (1968): *The Rise of Anthropological Theory. – A History of Theories of Culture*, Harper Collins Publishers, New York, N.Y.; vor allem Kapitel 6 und 7, hier insbes. S.142–143.

<sup>17</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.276.

If the earliest men had been as intelligent as modern Englishmen, we should now be finding:

... lines of buried railways or electric telegraphs, from which the best engineers of our day might gain invaluable hints; astronomical instruments and microscopes of more advanced construction than any known in Europe, and other indications of perfection in the arts and sciences, such as the nineteenth century has not yet witnessed. ... Vainly should we be straining our imaginations to guess the possible uses and meaning of such relics, – machines, perhaps, for navigating the air or exploring the depths of the ocean, or for calculating arithmetical problems, beyond the wants or even the conception of living mathematicians.<sup>18</sup>

Nach *Lyells* Ansicht hatte die Menschheit in der geologischen Zeit der antiken Zivilisationen Ägyptens und Mesopotamiens einen höheren Stand erreicht als die Steinzeitmenschen und zeitgenössischen „Primitiven“, die nach seiner Meinung einem Degenerationsprozeß unterworfen sein mußten.<sup>19</sup>

Die Wissenschaft erhielt wertvolle Informationen über die antiken Bedingungen der Menschheit, die aber bei vielen zeitgenössischen „primitiven“ Gruppen – wie sie bemerkten – fehlten. Viele Autoren des 18. Jahrhunderts nutzten vorwiegend die Griechen und Römer der Antike als Quellen, und glaubten an ein Drei-Zeitalter-System in Form von Stein-Bronze-Eisen Abschnitten in der Technologie.<sup>20</sup>

### 2.1.1 Einfluß der Werke von Charles Darwin und Herbert Spencer auf den klassischen Evolutionismus

Untersuchungen zur biologischen Evolution waren ein weiterer wichtiger Punkt im Puzzle der Menschheitsgeschichte. Die bedeutendsten Theoretiker, die dieses wissenschaftliche Problem schon lange diskutierten, waren *Goethe, Kant, Linné, Buffon, Erasmus, Darwin* und *Lamarck*. Aber bereits in der Antike war das philosophische Konzept der „scala naturae“ bekannt und schon damals wurde versucht, die Entstehung des Lebens aus der anorganischen Welt zu erklären: ausgehend von einer kontinuierlichen Entwicklung aus einfachsten Lebewesen über Pflanzen und Tiere zum Menschen. Die Auffassung der **zwangsläufigen Höherentwicklung**, sowohl der organischen als auch gesellschaftlichen Formen, führten zu falschen Vorstellungen bei den biologischen Evolutionsprinzipien.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.147–148, zitiert C. Lyell (1863): *The Geological Evidences of the Antiquity of Man*, Philadelphia, C.W. Childs, S.379.

<sup>19</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.148.

<sup>20</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.146.

<sup>21</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.17–18; Koloß verweist hier auf die Arbeit von E. Mayr (1984): *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, Berlin et al., S.424ff.

Mit *Charles Darwin* und seinem Hauptwerk „On the Origin of Species“ (1859) erhielt die biologische Evolutionstheorie ihre eigentliche Form. Er formuliert eine neue Theorie und lieferte dazu umfangreiches Belegmaterial. Bis heute sind seine Erkenntnisse die wichtigsten Organisationsprinzipien in der Biologie: Variation, Selektion (später von *Darwin* eingefügt auch Konkurrenz), die in der modernen Genetik, Molekularbiologie, Geophysik, Geochemie und Verhaltensforschung bestätigt werden konnten.<sup>22</sup>

Als im 19. Jahrhundert *Darwins* Theorie geboren wurde, war Kultur und Gesellschaft nicht so streng getrennt wie heute. Menschliches Verhalten wurde als instinktives und faires Spiel der evolutionistischen Auslese gesehen, deshalb war das Problem des „altruistischen“ sozialen Verhaltens wesentlich größer. Einer, der dieses Problem lösen wollte, war *Charles Darwin*, der in seiner systematischen Sicht der Humanevolution folgende Werke veröffentlichte: „The Origin of Species“ (1859), „Descent of Man“ (1871) und „The Expression of the Emotions in Man and Animals“ (1872).<sup>23</sup> Die Hauptdebatte zu *Darwins* Zeit kreiste um die Frage nach dem Ursprung und die Zusammensetzung der menschlichen Rassen. Im Vordergrund stand die Frage, ob die Rassen als einzige Art mit einem einzigen Ursprung gesehen werden sollten, wie es die **Monogeneseanhänger** behaupteten, oder ob es mehrere Arten mit vielfachen Ursprüngen gebe, wie es die **Polygeneseanhänger** vertraten. *Darwin* entschied sich dafür, daß alle Menschen (human beings) ausreichende Gemeinsamkeiten in der menschlichen Natur aufweisen, daß man sie als eine einzige Art (Spezies) bezeichnen kann.<sup>24</sup>

Das Grundprinzip der biologischen Evolution, „daß die systematische Ordnung der gleichzeitig existierenden Arten die historische Ordnung ihrer Entwicklung darstellt“<sup>25</sup>, diente der Ethnologie zur Begründung des evolutionistischen Dogmas, daß von den bestehenden unterschiedlichen Gesellschaftsformen (Kulturen) auf eine exakte Abfolge ihrer Entwicklung geschlossen werden könne. Der Entwicklungsgedanke blieb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den historischen Wissenschaften unangefochten. Es herrschte die Überzeugung, ein geeignetes methodisches Mittel gefunden zu haben, um die ungeheure Vielfalt der menschlichen Gesellschaftsformen adäquat erklären zu können.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.17–18.

<sup>23</sup>Paul A. Erickson (1990): *A Curious Pair*, in: *Reviews in Anthropology*, Vol.15, S.105–109, hier S.105.

<sup>24</sup>Erickson 1990, *A Curious Pair*, S.105–107.

<sup>25</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.19, Koloß zitiert H. Reichenbach 1968, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Braunschweig, S.223.

<sup>26</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.19.

### 2.1.2 Grundlagen des klassischen ethnologischen Evolutionismus

Für die Evolutionisten waren ähnliche Kulturelemente zunächst der sichere Beweis dafür, daß alle Kulturen denselben Entwicklungsgesetzen unterliegen, trotzdem konnte niemand die Diffusion von Ideen und Dingen grundsätzlich bezweifeln. *E.B. Tylor* diskutierte in seinen Schriften den Widerspruch von Theorie und Wirklichkeit, zwischen endogamen Kulturwandel und der Notwendigkeit die kulturelle Diffusion anerkennen zu müssen. Die Widersprüche wurden aber von den Evolutionisten des 19. Jahrhunderts nicht ausdiskutiert, sondern eher verdrängt.<sup>27</sup>

Die theoretischen Grundlagen der klassischen ethnologischen Evolutionisten waren *nicht* einheitlich. Den Evolutionisten ging es vor allem um die chronologische Ordnung der Gesellschaftsentwicklung von der Menschwerdung bis zu den ersten Hochkulturen aus dem Blickwinkel von gesellschaftlichen (kulturellen) Entwicklungsstadien. Es wurden Gesetze der Abfolge aufgestellt, ohne auch nur das Forschungsproblem zu sehen, daß es sich bei diesen „Gesetzen“ nur um höchst intuitive, empirisch kaum begründbare Spekulationen handeln konnte. Die Autoren mußten nur bereit sein, jede dieser Theorien auf zumeist zweifelhafte Quellen aufzubauen, und jenes Material, das nicht ins vorgefaßte Schema paßte, einfach als nicht relevant abzutun.<sup>28</sup>

*Darwins* Werk „On the Origin of Species“ (1859) war aber *nicht* – wie vermutet werden könnte – ausschlaggebend für die Formulierungen in den ersten Publikationen der ethnologischen Evolutionisten.<sup>29</sup> Drei Jahre vor *Darwins* Buch erschien eine Serie von Vorlesungen des Schweizers *Johann Jakob Bachofen* zum Thema „Das Mutterrecht“ (1856) in Stuttgart. *Bachofen* stützte sich vor allem auf griechische und römische Quellen und interpretierte diese.

*Tylor* war der erste, der die methodischen Schwächen sah und der den Wert der ethnologischen Quellen diskutierte. Sein später allgemein akzeptierter Schluß, daß jede menschliche Geschichte eine Bewegung sei, brachte die hitzige Kontroverse erstmals auf ein wissenschaftliches Niveau. *Tylor* verwendete für seine Forschungen folgende Quellen:

1. antike Schriftsteller: Herodot, Strabo, Lucretius;
2. spanische Chronisten: Oviedo, Garcilaso de la Vega, Sarmiento;
3. frühe Berichte von Jesuiten und Missionaren: wie die von Charleroix, Colden, Lafitau und Dobrizhoffer;
4. Erzählungen von großen Entdeckern: wie Columbus, Cook und vielen anderen, die in den Publikationen der „Hakluyt Society“ zugänglich waren.<sup>30</sup>

<sup>27</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.26.

<sup>28</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.20.

<sup>29</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.143.

<sup>30</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.144–146.

Der Grundgedanke der Evolutionisten war, daß alles, was einfacher, primitiver, brutaler, abstruser, grausamer oder einfach unverständlicher für sie anmutete, entsprechend alt zu sein hat. Sie übernahmen das prähistorische „Dreiperiodensystem“ als historische Basis für die materielle Kultur. Tylors Vorschlag dazu war, eine *chronologische Ordnung* mit Hilfe von „survivals“ zu gewinnen. Als Survival bezeichnet er Reste aus einer früheren Gesellschaftsphase, die in der Gegenwart keinen wirklichen Sinn mehr besitzen, aber trotzdem in der Tradition verankert sind.

Die Hauptthesen Tylors waren: (1) der Evolutionismus, (2) die Doktrin des Animismus, (3) die Theorie der Adhäsion und (4) das Konzept des Survivals. Tylors „Research into the Early History of Mankind and Development of Civilization“ erschien 1865 und stellte eine Vorarbeit für sein Hauptwerk „Primitive Culture“ (1871) dar. 1881 publizierte er sein populärstes Buch mit dem Titel „*Anthropology*“; danach folgten keine weiteren Bücher, aber viele Artikel. Sein bedeutendster ist „On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to the Laws of Marriage and Descent“, der 1889 im Journal of the Royal Anthropological Institute abgedruckt wurde.<sup>31</sup> Tylor veranschaulichte seine Auffassung über die Institutionen der Menschheit, die sich überall in bestimmten Reihenfolgen im Sinne von geologischen Schichten ohne Verzweigungsmöglichkeiten überlagerten. Noch heute spielt die Vorstellung der Übersichtung zeitlich früherer Gesellschaften durch spätere in der ethnologischen Theorienbildung häufig eine wichtigere Rolle als die Selektionslehre von Darwin.<sup>32</sup>

Das Survival-Konzept blieb beim Studium religiöser und sozialer Faktoren in der Ethnologie als methodisches Verfahren ohne Wirkung, weil der Nachweis kaum zu erbringen war. In der Ur- und Frühgeschichte wurde deshalb das Survival nur auf die materielle Kultur bezogen und entwickelte sich zum wichtigsten Instrument der „typologischen Methode“. Die eigentliche Schwierigkeit bei der evolutionistischen Interpretation lag bei den religiösen und sozialen Faktoren, die ebenfalls unter dem Aspekt der Entwicklung gedeutet wurden. Es gibt aber für eine historische Zuordnung *keine* objektiven Kriterien. Häufig waren die vielen, oft widersprechenden „Entwicklungsstufen“, die Ergebnisse rein subjektiver Werturteile, die sich bei Tylor auf die viktorianische Moral als letztendlicher Bewertungsmaßstab stützten. Tylor hatte selbst ausdrücklich davor gewarnt und doch konnte er die eigenen persönlichen Wertvorstellungen nicht gänzlich bei seinen Arbeiten ausschließen. Besonders verwerflich waren für die Evolutionisten die Vorstellungen von Kannibalismus und Kopfjagd, die sie als sehr frühes Gesellschaftselement sahen, obwohl sie erst in viel jüngeren Phasen auftraten.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup>Edward Burnett Tylor (1889): *On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to the Laws of Marriage and Descent*, in: Journal of the Royal Anthropological Institute, 18:245–269.

<sup>32</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.276.

<sup>33</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.22–23.

Die „reine Kultur“ entsprach dem unilinearen Entwicklungsmodell *Morgans*, denn „Mischkulturen“ enthielten nach seiner Ansicht zusätzliche nichtdeutbare Elemente, d.h. sie seien „durch äußere Einflüsse“ verfälscht worden.<sup>34</sup> Eine weitere Schwäche des Evolutionismus war die Neigung zur Betonung der vermeintlichen Unterentwicklung, die naive Vorstellung, daß die europäische Kultur in allem überlegen sei. Die Europäer glaubten, den rechtmäßigen Anspruch auf alle Kontinente und Bewohner zu haben, den außereuropäischen Völkern galt nur Verachtung, Bevormundung und/oder herablassendes Mitleid. Der Begriff des „edlen Wilden“ war für die Evolutionisten völlig wirklichkeitsfremd und unlogisch.<sup>35</sup>

Die Suche nach den Ursprüngen und Entwicklungslinien in allen gesellschaftlichen Bereichen – wie Religion, Mythen, Sprache, Kunst, Recht, Heirat, Feuer, Technik, etc. – standen im Mittelpunkt ihrer Forschung. Von den Ursprüngen über die einzelnen Stufen hinweg hätten sich aufeinanderfolgend matrilineare und patrilineare Abstammungsgruppen gebildet, bis sich endlich die monogame Familie entwickelte. Ähnliches galt für die Weltbilder, die sich von Magie über Religion zur Wissenschaft wandelten. Dabei wurde Magie als nicht-ethischer Aberglaube verstanden und führte zur Trennung zwischen Magie und Religion. Die Anfänge jeder Gesellschaft wurden als primitiv, niedrig, wild, barbarisch, roh, unzivilisiert usw. verstanden; deshalb wurden sie als „Menschen im Zustand der Natur“ bezeichnet, deren Verhalten von Naturzwängen, nicht aber von gesellschaftlichen Institutionen geregelt wurden. Erst nach Überwindung dieser unwürdigen Gesellschaftszustände führte der Weg der Entwicklung zur abendländischen Zivilisation, mit den technischen Errungenschaften und der „einen“ religiösen Wahrheit, dem Christentum. Die gesellschaftliche Entwicklung wurde als „geplanter“ Vorgang verstanden, der zwangsläufig zum Ziel der europäischen Hochkultur führen müsse.<sup>36</sup>

Den klassischen Evolutionisten ging es, so *Raum*, eher um die Vorstellung des Fortschritts als um die gesellschaftliche Evolution der Menschheit. Der allgemeine Fortschritt im Sinne der Erlangung immer höherer Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung muß jedoch von der Tatsache der Vervollkommnung (*advance*) einzelner Kulturelemente unterschieden werden: das Verhältnis der biologischen zur gesellschaftlichen Evolution, das Verhältnis von Geschichte und Evolution waren die wichtigsten Fragen, die der Evolutionsgedanke aufwarf.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.26, zit. Morgan 1908, S.14.

<sup>35</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.27; bezieht sich in diesem Zusammenhang auf: E.B. Tylor (1881): *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London, S.408. I.L. Murphree (1961): *The Evolutionary Anthropologists: The Progress of Mankind*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105:265-300, Philadelphia, S.299f.

<sup>36</sup>Koloß 1986, *Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert*, S.23.

<sup>37</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.283.

### 2.1.3 Evolutionstheorien und ihre Fehlinterpretationen

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit den evolutionistischen Theorien spielt die Frage, ob ihre Vertreter ausschließlich an eine „unilineare Evolution“ dachten, oder ob sie auch an Diffusion von Kulturelementen und Verzweigungen innerhalb der Evolution gedacht hatten, eine wichtige Rolle. *Julian Steward* prägte den Begriff der „multilinearen Evolution“, obwohl er sich selbst nicht wirklich von der Vorstellung einer unilinearen Evolution gelöst hatte.

Das Postulat der unilinearen Evolution des 19. Jahrhunderts bezeichnet *Marvin Harris* als einen Mythos, da die Evolutionisten systematisch falsch interpretiert worden seien. *Marvin Harris* schreibt z.B. zu *Spencer*:

When we turn to Spencer, there is not the remotest resemblance between his view of evolution and the unilinear stereotype. Indeed, despite Spencer's strong conviction concerning the lawfulness of sociocultural change, he was actually more „multilinear than either Julian Steward or Karl Wittfogel“.<sup>38</sup>

*Marvin Harris* zitiert weiters *Robert Carneiro* (1967), der in diesem Zusammenhang über *Spencer* folgendes festhält:

Thus Spencer was not only not a unilinear evolutionist, he was not even a *linear* evolutionist . . . he saw evolution as a process of successive branchings in which increased heterogeneity goes hand in hand with increased complexity.<sup>39</sup>

Die Annahme, daß die evolutionären Zustände als fixe Sequenzen zu sehen seien, die jede Gesellschaft durchlaufen müsse, wie dies *Julian Steward*<sup>40</sup> (1955) in „Theory of Culture Change“ als die „klassische evolutionäre Formulierung“ des „unilinearen Evolutionismus“ bezeichnete, war in erster Linie *Morgans* Standpunkt. Dennoch war *Morgan* bewußt, daß es Unterschiede zwischen Gesellschaften in derselben Periode in der östlichen und westlichen Hemisphäre unzweifelhaft gegeben hat. Gleichzeitig warnt er aber davor, diese Unterschiede überzubewerten. *Morgans* Hauptinteresse an der Geschichte galt eben eher den Gemeinsamkeiten als den Unterschieden.<sup>41</sup>

Zu der Unterstellung, daß alle Evolutionisten nur von einer unilinearen Evolution ausgegangen seien, gehöre – so *Marvin Harris* – auch der Mythos, daß sie

<sup>38</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.172–173.

<sup>39</sup>Robert Carneiro (ed.) (1967): „Introduction.“ *The Evolution of Society: Selections from H. Spencer's Principles of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, Ix-Irii, hier S.43; zit.n. Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.173.

<sup>40</sup>Julian Steward (1955): *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana, S.14; zit.n. Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.171.

<sup>41</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.171. Es war Morgans Sicht, daß „the experience of mankind has run in *nearly* uniform channels; that human necessities in similar conditions have been *substantially* the same“. Harris zitiert Morgan (1877), *Ancient Society*, Holt, New York, Hervorhebung im Original, S.8.

jegliche Diffusion leugneten. Vor allem die deutschsprachigen und britischen diffusionistischen Schulen unterlagen diesem Mißverständnis von Diffusion versus unabhängigen Erfindungen. Durch sie wuchs die Fehlinterpretation, daß die Evolutionisten des 19. Jahrhunderts die Bedeutung der Diffusion abgelehnt hätten. Die Theorien der Vertreter der **Wiener Schule** (*Adolf Bastian*, *Wilhelm Schmidt* und *Fritz Graebner*) somit deren Trennung von unabhängigen Erfindungen (invention) und Diffusion sei aus zwei Gründen falsch, wie *Marvin Harris* schreibt:

First, it does not accurately reflect the position of the evolutionists, none of whom proposed, as a matter of principle, that similarities had developed more frequently from independent invention than from diffusion. And the dichotomy is also logically and empirically false, because it rests on the unsupportable notion that independent invention and diffusion are fundamentally different *processes*.<sup>42</sup>

Nach *Lowie* ist die Unterscheidung zwischen unabhängigen Erfindungen und Diffusion bzw. welche davon bedeutender seien, völlig unwichtig. Weder das eine noch das andere erklärt irgend etwas, sondern beide sind Bezeichnungen für einen einzelnen Prozeß der Veränderung. Die Frage lautet vielmehr: Was erreichen wir, wenn wir uns selbst sagen, daß zwei Gesellschaften ähnlich sind, weil sie Kontakte zueinander haben oder hatten? Denn wenn alle Gesellschaften zueinander direkte oder indirekte Beziehungen mit allen anderen gehabt hätten, dann müßten heute alle Gesellschaften gleich sein, was aber in keiner Weise zutrifft. Außerdem müssen Ähnlichkeiten nicht unbedingt durch Kontakte entstehen.<sup>43</sup>

Die Unterscheidung zwischen unilinear und multilinearer Evolution sowie unabhängigen Erfindungen und Diffusion sollte in Beziehung zu einem weiteren Mißverständnis gesehen werden, nämlich zwischen paralleler und konvergenter (zusammenlaufender) Evolution. Die Definition im Sinne von *Marvin Harris*: Bei der **parallelen Evolution** evolvieren Gesellschaften von ähnlichen Ausgangspunkten und Bedingungen unabhängig voneinander. In der **konvergenten Evolution** evolvieren Gesellschaften durch unterschiedliche Stufen und Wege zu einem ähnlichen Zustand.<sup>44</sup> Den Boas-Anhängern z.B. galt die konvergente Evolution als Ausnahme akzeptabel. Hingegen war die Annahme einer parallelen Evolution extrem selten und wurde – in Verbindung mit der angeblichen unilinearen Evolution – mit *Tylor*, *Morgan* oder *Spencer* identifiziert.<sup>45</sup> *Morgan* schloß explizit Diffusion als einen Mechanismus mit ein, bei welchem die Einheit von sozio-kultureller Evolution möglich gemacht werde. Weder *Tylor* noch *Morgan* nahmen an, daß die Geschichte aller Gesellschaften auf eine identische Serie von Transformationen zurückzuführen sei. Unterschiedliche Wege der Evolution wurden ebenfalls

---

<sup>42</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.174, Hervorhebung im Original.

<sup>43</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.176.

<sup>44</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.176: „In parallel evolution, cultures evolve from and to similar conditions step by step in tandem. In convergent evolution, cultures evolve toward a similar condition through dissimilar steps.“

<sup>45</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.177.

erkannt, aber beide, *Morgan* und *Tylor* glaubten, daß „... in the long run, parallelism and convergence acted to insure a substantial degree of global uniformity.“<sup>46</sup>

*Lowie* schreibt 1937, daß Gesellschaften (*cultures*) zu komplex sind, als daß man sie auf eine chronologische Abfolge (*formulae*) reduzieren könnte; ihre Entwicklung ist hauptsächlich divergent, nicht parallel. Die einzige historische Trennlinie ist diejenige, die Wissenschaft von Nicht-Wissenschaft trennt.<sup>47</sup> *Lowie* gebrauchte jedoch die Unterscheidung nicht konsistent, so jedenfalls die Kritik von *Marvin Harris*.

*Leslie White* (1900–1975) als Neo-Evolutionist vertrat im Gegensatz zu den Kulturrelativisten die Auffassung, daß es jeden gesunden Menschenverstand widerspreche, wenn man leugne, daß eine Gesellschaft einer anderen überlegen sein könne. Er führt das Beispiel der Maya Mesoamerikas an, die eindeutig höher standen als die Feuerländer und ebenfalls sei die alphabetische Lautschrift eine Verbesserung (Vereinfachung) gegenüber der Rebus- oder Silbenschrift. Weiters meint er, daß eine Gesellschaft auf einer höheren Stufe anzusiedeln sei, wenn die Sicherung der Existenz des einzelnen Menschen besser gewährleistet sei. Gleichzeitig entwarf er für die Berechnung der Entwicklungshöhe einer Gesellschaft eine mathematische Formel, aber bislang wurde nicht einmal ansatzweise versucht, ein zuverlässiges Zahlenwerk in die Formel einzusetzen, denn der Fülle der Wechselwirkungen könnte es niemals gerecht werden.<sup>48</sup> Auch *Leslie White* hat sich als Neo-Evolutionist nicht von gesellschaftlichen Wertungen – ausgehend von der eigenen Gesellschaft – lösen können und hat damit die Fehler der Evolutionisten weitergeführt.

#### 2.1.4 Die Evolution des Rechts

In diesem Abschnitt wird vor allem auf die, von den klassischen Evolutionisten angenommene gesellschaftliche Abfolge: von der mutterrechtlichen über die va-

---

<sup>46</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.179.

<sup>47</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.179; Harris bezieht sich auf *Lowie* 1937, *History of Ethnological Theory*, Farrar and Rinehart, New York, S.59; und Harris schreibt: “On the other hand, *Lowie* (1937:59), identifying himself with ‘historians of culture,’ protested that culture ‘is far too complex to be reduced to chronological formulae; its development is mainly divergent, not parallel.’ But the opposite of ‘parallel’ can be ‘mainly divergent’ only when ‘convergent’ and ‘divergent’ evolution are lumped together to form an historically meaningless dichotomy over and against parallel evolution. The only historically applicable dichotomy is that which separates science from nonscience, namely one in which convergence and parallelism act frequently enough to produce substantial uniformities. The evolutionists, in brief, simply denied that history had been ‘mainly divergent’; the equation of that position with one which insists that evolution had consisted mainly of parallel development is an artifact of a highly biased understanding of the history of anthropological theory. ... The errors of the evolutionists were committed on behalf of pushing a science of culture to (and beyond) its evidential limits; the errors of the historical particularists – with which we deal in later chapters – were committed out of a spirit of scientific nihilism, which denied that a science of history was possible.”

<sup>48</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.293–294.

terrechtliche zur modernen monogamen Gesellschaftsorganisation eingegangen. Ausführlich sollen die Fragen diskutiert werden, warum gerade die mutterrechtlich organisierten Gesellschaften am Anfang der Menschheitsgeschichte gestanden haben sollen, und warum das Interesse der Autoren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem auf die rechtliche Stellung der Frau gerichtet war? Folgende Gründe könnten dafür ausschlaggebend gewesen sein:

1. Die Stellung der Frau in der englischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts war extrem ungünstig; dies galt auch für die meisten übrigen Länder Europas und auch für die USA. Nirgends waren die verheirateten Frauen in der westlichen Welt ihren Ehemännern gleichgestellt, häufig – wie z.B. in England verloren sie nach der Eheschließung überhaupt alle Rechte; sie waren keine Rechtsperson mehr;
2. erste Anzeichen einer beginnenden Frauenbewegung: Solidarisierung der Frauen gegen ihre Schlechterstellung; das wiederum könnte zur Folge gehabt haben, daß
3. es Männer – vor allem die Männer des Bürgertums – wegen ihrer gesellschaftlichen Normen, am meisten getroffen hat. Arbeiterinnen verdienten zwar schlechter als ihre Männer, aber sie waren nicht im selben Ausmaß den sozialen Unterschieden des Geschlechts unterworfen wie die Bürgerfrauen. Wohl deshalb haben bürgerliche Männer sich in ihrer bisher unangetasteten Überlegenheit bedroht gefühlt.
4. *Bachofen* glaubte mit seinem „Mutterrecht“ den Beweis zu liefern, daß es in ferner Vergangenheit Gesellschaften gegeben habe, in denen die Frauen statusmäßig über den Männern gestanden hätten. Sofern es solche noch geben sollte, so würden sie in Regionen leben, die von Europa weit entfernt lägen. Allein die Vorstellung einer solchen „mutterrechtlichen“ Gesellschaft muß für die Zeitgenossen erschreckend gewesen sein. *Bachofens* „Mutterrecht“ wurde von seinen wissenschaftlichen Zeitgenossen abgelehnt. Obwohl er diese Kulturstufe negativ belegte, erschien ihnen seine Theorie als irreales Hirngespinnst. Die feministischen und auch marxistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts sahen dagegen in *Bachofens* Theorie gerade den Ansatzpunkt für eine Neubewertung: für sie war die patriarchale Ordnung schlecht und die Gesellschaft sollte wieder zu ihren Ursprüngen, der mutterrechtlich organisierten Ordnung, zurückkehren.

*Bachofen*, *Morgan*, *McLennan*, wie auch *Maine* hatten eine juristische Ausbildung genossen; deshalb vermuten wir, daß das römische Recht und seine Entwicklung zugleich den Ausgangspunkt ihrer evolutionistischen Gesellschaftstheorien darstellte. Zum Unterschied des schriftlich festgehaltenen und weiterentwickelten, damit den komplexeren Gesellschaftsformen im römischen Reich ständig angepaßten Form des römischen Rechts, wollten beide, *Maine* und *Bachofen*, eine ähnliche Entwicklung in der Gesellschaftsorganisation bei den schriftlosen Völkern

rekonstruieren. Hier aber lag die Schwierigkeit. *Bachofen* verwendete ausnahmslos Mythen, die ihm quasi als historische Quellen dienten, zur Beweisführung seiner Theorie der Gesellschaftsentwicklung. Er verkannte aber den Unterschied zwischen schriftlich fixierten Gesetzestexten, die nur einen einzigen Bereich der Gesellschaft abdecken und den wesentlich vielfältigeren Mythen, die nicht nur die Gesellschafts- und Weltordnung erklären, sondern darüber hinaus einem ständigen Wandel und Anpassungsdruck der religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Wirklichkeiten der Vergangenheit auf die Gegenwart übertragen. Wir kennen heute nur wenige Formen der einzelnen Mythen, die die Zeit überlebt und irgendwann aufgeschrieben wurden. Und diese Verschriftlichung der Mythen wurde häufig nicht von jenen durchgeführt, die sich diese Mythen mündlich erzählten, sondern sind erst viel später von den Griechen und Römern interpretiert, verändert und aufgeschrieben worden.

*Bachofen* hat die Bedeutung der mythischen Tradition für seine Untersuchung zum „Mutterrecht“ immer wieder betont. Nach seiner Meinung erscheinen die mythischen Überlieferungen als getreuer Ausdruck des Geschehens jener lang vergangenen Zeiten,

... in welchen die geschichtliche Entwicklung der alten Welt ihre Grundlagen hat, als die Manifestation der ursprünglichen Denkweise, als unmittelbare historische Offenbarung, folglich als wahre, durch hohe Zuverlässigkeit ausgezeichnete Geschichtsquelle.<sup>49</sup>

Aber *Marianne Weber* schreibt dazu, daß zu den wirklichen Urzuständen der Menschen *keine* einzige Quelle zurückreiche. Sie bezweifelt, daß alle Völker die gleiche Entwicklung durchlaufen haben, denn auch die heutigen „primitiven“ Völker haben bereits eine wechselvolle Entwicklung hinter sich. Wenn nun die Geschlechterbeziehungen rekonstruiert werden sollen, so bleiben – nach *Marianne Weber* – Ähnlichkeiten immer problematisch.<sup>50</sup>

*Lewis Henry Morgan* war Rechtsanwalt, Eisenbahnspekulant und Politiker. Er setzte sich vor allem für die Rechte der Indianer ein. Seine auf Kumulation technologischer Fortschritte beruhenden Evolutionsreihen von drei Wirtschafts- und Gesellschaftsformen (Dreiperiodensystem: Wildheit – Barbarei – Zivilisation) verband er mit der Entwicklung der Familie, ausgehend von Promiskuität über matrilineare und patrilineare Polygamie zur Monogamie, sowie der Entstehung des Staates, vom Verwandtschaftsprinzip (*societas*) zum Territorial- und Eigentumsprinzip (*civitas*). *Morgan* ist der Entdecker der klassifikatorischen Verwandtschaftsterminologie. Sein Einfluß auf *Marx* und *Engels* ist nicht zu übersehen und in der Folge wurde er zum „Klassiker“ der marxistischen Ethnologie.<sup>51</sup>

<sup>49</sup>Hans-Jürgen Heinrichs (Hg.) (1975): *Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht. – Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Eine Auswahl; Suhrkamp-Taschenbuchausgabe Wissenschaft, Frankfurt am Main, S.5. (Erstausgabe von J.J. Bachofen *Das Mutterrecht* 1861, Verlag Kraiss und Hoffmann, Stuttgart.)

<sup>50</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.3.

<sup>51</sup>Justin Stagl (1988): *Morgan, Lewis Henry*; in: Walter Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, S.319.

### 2.1.5 Bedeutung des römischen Rechts für die Evolutionisten

Meines Erachtens hat weder *Charles Darwin* noch *Herbert Spencer* den klassischen ethnologischen Evolutionismus besonders stark beeinflusst; vielmehr war es die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem römischen Recht. In der Folge wird diese Vermutung anhand des Buches von *Peter G. Stein* „Römisches Recht und Europa. – Die Geschichte einer Rechtskultur“ (1996) versucht zu untermauern. Dafür ist es notwendig, bis ins 15. Jahrhundert zurückzugehen und von hier aus die Entwicklung des Rechts in Europa kurz zu betrachten, wie es z.B. auch *Marianne Weber* für die Rechtsstellung der Frau unternommen hat.

Noch im 15. Jahrhundert war ein großer Teil des in den Gerichten angewandten Rechts in ganz Europa das herkömmliche Gewohnheitsrecht; darauf hatte die „Gesetzgebung“ wenig Einfluß. Durch Überbleibsel des antiken römischen Rechts und durch das Einsickern des an den Universitäten gelehrt Rechts wurde aber das Gewohnheitsrecht in unterschiedlichem Maße beeinflusst.<sup>52</sup>

In den deutschen Ländern war das Gewohnheitsrecht, im Gegensatz zu den italienischen, spanischen und südfranzösischen, kaum vom römischen Recht berührt. Im Norden Frankreichs galt ebenso das Gewohnheitsrecht, das sich von den regionalen Gewohnheitsrechten ableitete und von germanischen, insbesondere fränkischen Gewohnheiten herleitete. Die Einführung des römisch-kanonischen Prozesses brachte hier einen Berufsjuristenstand hervor. Vielerorts aber mußte überhaupt erst in mühevollen Aufzeichnungen das Gewohnheitsrecht verschriftlicht werden. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden in den französischen Ländern alle regionalen Gewohnheitsrechte regelrecht „kodifiziert“ und sind somit in eine verbindliche und verständliche Form gebracht worden. Erst jetzt war es möglich, nach den Methoden des römischen Rechts eine wissenschaftliche Kommentierung und Interpretation durchzuführen. Der bedeutendste Kommentator des Gewohnheitsrechts war *Charles Dumoulin* (*Molinaeus*, 1500–1566). Er studierte in Orleans die traditionelle Lehre von *Bartolus* und *Baldus* und übernahm viel vom Geist des Humanismus. Gleichzeitig war er als Protestant und Nationalist überzeugt, das gute alte Gewohnheitsrecht wiederherzustellen, das „das Kennzeichen eines ursprünglicheren und reineren Frankreichs gewesen war“.<sup>53</sup> Er beschäftigte sich vor allem mit den Lebensverhältnissen und erläuterte in diesem Zusammenhang das Gewohnheitsrecht von Paris. Der Kommentar zum Gewohnheitsrecht von Paris erschien 1538. *Dumoulin* war bereit, sich der herkömmlichen Methode der Kommentatoren zu bedienen. Für sie waren die wichtigsten Fragen: die Natur des Rechts der Vasallen an dem ihm überlassenen Land und das Wesen der Verpflichtung des Vasallen gegenüber seinem Lehensherrn.<sup>54</sup>

<sup>52</sup>Peter G. Stein (1996): *Römisches Recht und Europa. – Die Geschichte einer Rechtskultur*, Europäische Geschichte, hrsg. von Wolfgang Benz, aus dem Englischen von Klaus Luig, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main, S.131.

<sup>53</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.132–133, Zitat S.133.

<sup>54</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.133–135: Die Vertreter des römischen Rechts

Die deutschen Länder (ein loser Zusammenschluß von Fürstentümern und freien Städten unter dem Dach des Heiligen Römischen Reiches) standen weiterhin unter dem geltenden Gewohnheitsrecht und blieben von all dem zunächst unbeeinflusst. Es gab weder eine Kodifikation, noch eine Verbreitung spezieller rechtstechnischer Kenntnisse, sondern es wurde das Gewohnheitsrecht in den Schöffengerichten praktiziert. Die Schöffen waren geachtete Männer, die sich nur zeitweise mit der Rechtsprechung befaßten. Ihre Kenntnisse des Gewohnheitsrechts gaben sie mündlich weiter; das Verfahren war formlos und ebenfalls mündlich. In ihren Urteilen stellten die Schöffen normalerweise nur Tatsachen fest und fällten ihre Entscheidung ohne eine Begründung. Dieses System der Rechtsprechung wurde erst Ende des 15. Jahrhunderts in Frage gestellt. Vom 13. Jahrhundert an studierten Bürger aus deutschen Ländern an den Universitäten Italiens und Frankreichs; erst ab dem 14. Jahrhundert kam es in den deutschsprachigen Ländern (oder dem deutschen Kaiser unterstehenden Ländern) zu Universitätsgründungen, aber deren Studenten waren fast ausschließlich Kleriker, die das kanonische Recht studierten.<sup>55</sup>

Ende des 15. Jahrhunderts ließen Schöffengerichte erstmals auch schriftliche Zusätze von Anwälten des römischen-kanonischen Prozesses zu. Da aber in den deutschen Ländern das Gewohnheitsrecht nicht überall kodifiziert worden war, gab es für die nicht juristisch ausgebildeten Schöffen Schwierigkeiten, bei Gericht richtig zu agieren, vor allem dann, wenn die Anwälte der Parteien „schlaue“ Zitate aus dem römischen Recht für ihre Argumentation verwendeten. Sie suchten Rat bei juristisch vorgebildeten Beamten der örtlichen Verwaltung oder bei Professoren der juristischen Fakultät der Universität ihrer Stadt. Die Juristen nutzen ihre Chance, um ihre Spezialkenntnisse im gelehrten Recht verwerten zu können.<sup>56</sup> Dadurch wurde der Einfluß vor allem im **Schuldrecht** am stärksten, insbesondere im **Vertragsrecht**, für das es kaum gewohnheitsrechtliche Regeln gab.<sup>57</sup>

Über die Rechtsentwicklung der deutschen Länder schreibt *Marianne Weber*, daß keine einzige Spur darauf hindeutet, daß der Frau im germanischen Recht oder Sitte jemals eine bevorzugte Stelle zugewiesen worden wäre. Es überwog bereits in sehr alter Zeit die Kleinfamilie mit Individualbesitz gegenüber der Gemeinschaft. Die Frau genoß eine relativ hohe Wertschätzung als Gefährtin des Mannes auf den Wanderungen und stand zuweilen selbst im Kampf, besorgte den Haushalt und die Ackerarbeit. Ihr wirtschaftlicher Nutzen fand ihren rechtlichen Ausdruck in der Höhe des Wergeldes, das Mörder für getötete Frauen an ihre Sippe entrichten mußten. Dieses war bei den meisten Stämmen ebenso hoch, bei einigen

---

hatten das Recht des Vasallen im Gegensatz zum direkten Eigentum als *dominium directum* bezeichnet. Dumoulin wollte den wahren Charakter des Lehensverhältnisses wiederherstellen: den Unterschied zwischen normalen Schulden und denen des Vasallen gegenüber dem Lehensherrn. Dumoulin benutzte die Lehren der Kommentatoren des römischen Rechts, um die Vorstellung zu bekämpfen, daß das Lehensverhältnis eine rein wirtschaftliche Beziehung sei.

<sup>55</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.137–138.

<sup>56</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.139.

<sup>57</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.140.

Stämmen – wenn die Frau im gebärfähigen Alter war – sogar doppelt und dreifach so hoch, wie das Wergeld eines Mannes. Die Frau wurde als Produzentin von Kindern geachtet und geschätzt; dies hatte aber keinen Einfluß auf ihre Rechtsstellung gegenüber dem einzelnen Mann. Eine derbe geschäftliche Auffassung der Eheschließung spiegelt noch deutlich ein angelsächsisches Gesetz wider:

Wenn man ein Mädchen kauft, so sei es mit dem Kauf gekauft, falls kein Trug dabei ist. Ist aber Trug dabei, so bringe er sie nach Hause zurück, und man gebe ihm sein Geld wieder.<sup>58</sup>

*Marianne Weber* meint dazu: „Das sind etwa die Regeln des Viehhandels.“ Die von *Tacitus* berichtete abergläubische Verehrung der germanischen Frau hatte nichts mit der Realität zu tun. Die Gattin war dem Manne gegenüber rechtlich nicht Person, sondern Sache, das durch Kauf begründete Rechtsverhältnis – Kaufpreis *mundium* oder *mut* genannt – wie das römische *manus* war ein Gewalt-, nicht ein Schutzverhältnis. Der Mann konnte seine Ehefrau töten, verschenken, verleihen, verkaufen und letztwillig vererben. Auch Kindern gegenüber hatte die Frau ebenso wie in Rom keine Rechte. Nach dem Tod des Vaters ging das *mut* auf den nächsten männlichen Verwandten („Schwertmagen“) über, und in der Regel wurde der über 12-jährige Sohn „Muntwalter“ seiner Mutter und seiner Geschwister. Bei der Verletzung der Geschlechtsehre wurde nur die Frau öffentlich bestraft, ihren Mitschuldigen traf nur eine Geldbuße, die er an ihre Verwandten entrichten mußte. Der Bräutigam oder Gatte konnte seine schuldige Frau töten oder schimpflich verstoßen. Dem Mann wurde bei den Burgundern bei Zustimmung seiner Verwandtschaft polygamische Verbindungen rechtlich erlaubt, wenn er die Kosten zu tragen vermochte. Dies traf vor allem bei den Fürsten und Vornehmen zu. Die fränkischen Herrscher hatten gleichzeitig mehrere Ehefrauen und *Karl der Große* hatte nacheinander acht legitime Gattinnen und zusätzlich viele Konkubinen. Einen „Ehebruch“ des Mannes gab es ursprünglich überhaupt nicht und als Verletzung der Rechte der Frau erst im späteren Recht nur dann, wenn die Konkubine förmlich ins Haus und in die Hausgemeinschaft, in welche sie nicht gehörte, aufgenommen wurde. Nicht legitime Kinder konnten vom Mann den legitimen gleichgestellt werden, d.h. sie konnten erbberechtigt sein (außer an der *dos*), mit den ehelichen erzogen werden; ausschlaggebend dafür war ausschließlich der Wille des Vaters.<sup>59</sup>

Die **Geschlechtsvormundschaft** erhielt sich im germanischen Rechtskreis außerordentlich zäh, nur für Witwen verschwand sie in manchen Teilen der Volksrechte und wurde im Mittelalter in ein Fürsorgeverhältnis verwandelt. Unter dem Einfluß des Christentums gewann die Frau gewisse Persönlichkeitsrechte, soweit sie mit der Autorität des Mannes in der Familie vereinbar erschienen. Der wichtigste Punkt dabei war aber, daß der Heiratszwang verschwand, die Kirche forderte rechtlich die Einwilligung der Braut und damit erhielt sie (der verwandtschaftliche moralische Zwang blieb aber bestehen) das erste Selbstbestimmungsrecht

<sup>58</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.205.

<sup>59</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.205–207.

gegenüber dem Vormund. Vom 11. Jahrhundert an durfte auch eine unverheiratete volljährige und selbständige Frau (lt. Sachsenspiegel) ihr Vermögen selbst verwalten und im eigenen Namen Rechtsgeschäfte abschließen, sie erhielt aber nicht die Selbständigkeit vor Gericht und bei Veräußerungen von Liegenschaften bedurfte sie ebenfalls ihres Vormundes. Diese persönlichen Einschränkungen der Geschäftsfähigkeit von Frauen wurden in Schleswig-Holstein und Hannover erst 1869, in Hamburg 1871 und in Wismar 1875 ausdrücklich aufgehoben.<sup>60</sup>

Die Frau war in allen Teilen der deutschen Länder vermögensrechtlich ungünstiger gestellt als die römische Frau:

- sie konnte nicht selbst über Teile ihres Vermögens verfügen;
- der Ehemann haftete nicht für die Schulden seiner Frau;
- sie hatte eine mangelnde Prozeßfähigkeit. – Hier gab es aber Ausnahmen: Schneiderinnen, Krämerinnen, Wechslerinnen und Wirtinnen konnten ab dem 14. Jahrhundert im Interesse von „Handel und Wandel“ im eigenen Namen selbständig vor Gericht erscheinen, wenn der Geschäftsbetrieb von ihr selbst geführt wurde. Den sogenannten „nur“ Hausfrauen waren im Interesse der Herrschaft des Mannes eigenständige Entscheidungen weiterhin untersagt.<sup>61</sup>

Das zuerst an den italienischen Universitäten gepflegte römische Recht weitete sich im 13. Jahrhundert langsam auch auf die deutschsprachigen Länder aus. Die Einrichtung des Reichskammergerichts Ende des 15. Jahrhunderts führte in der Folge zur Übernahme wesentlicher Teile des römischen Rechts, das als „gemeines Recht“ angewendet wurde, nach dem Grundsatz, daß die Partikularrechte dem gemeinen Recht vorgehen und wahrte damit die deutschen Rechtsgewohnheiten.<sup>62</sup> Das römische Recht hatte aber kaum Einfluß auf das deutsche Familienrecht. Hier gewann das römische Recht im allgemeinen nur äußerlich – auf die Begriffsbildung und die Benennung der vorgefundenen Institutionen des Eherechts – Einfluß. Das rechtliche Wesen des gesamten Vermögens der Frau als deren *dos* wurde nur wenig verändert:

der deutsche Ehemann dachte durchaus nicht daran, irgend eines seiner überlieferten Rechte zu opfern. Während man sich deshalb auf andren Gebieten meist der Überlegenheit der juristischen Technik des römischen Rechts damals willig beugte, so eroberte das Dotalrecht in Deutschland nur ein relativ ziemlich unbedeutendes, zerstreutes Geltungsgebiet. Die Bedenklichkeit der bei Dotalrecht bestehenden Generalhypothek der Frau am Vermögen des Mannes zur Sicherung der „*dos*“ für dessen Gläubiger und also für seinen Kredit spielte dabei wohl eine gewisse, die Hauptrolle aber die Abneigung gegen die – wie man noch heute zu hören bekommt – „undeutsche“ Selbständigkeit der Frau im römischen Recht.<sup>63</sup>

<sup>60</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.211–212.

<sup>61</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.237.

<sup>62</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.240.

<sup>63</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.241.

Aus diesem Zitat geht hervor, daß die etablierte Ordnung, vor allem im Privatbereich einer Gesellschaft, nur schrittweise neuen Verhältnissen angepaßt wird. Gerade Familienstrukturen und -hierarchien verändern sich langsam und nur dann, wenn bestimmte gesetzliche Voraussetzungen erfüllt werden. Solange aber die Ehefrau abhängig vom Ehemann blieb, war eine rechtliche Veränderung ihrer Stellung innerhalb der Familie kaum möglich.

In Frankreich blieb im Mittelalter das römische Recht (*droit écrit*) noch einflußloser als in Italien und Spanien. Die faktische Geltung wurde auf einen schmalen Südrand des Landes zurückgedrängt und nur ganz wenige seiner Prinzipien, die der rechtlichen Selbständigkeit der Frauen zugute kamen, hatten im mittelalterlichen Frankreich Geltung. In Mittel- und Nordfrankreich bestimmten die hauptsächlich von fränkischen Rechtsanschauungen beeinflussten Gewohnheitsrechte (*droit coutumier*) die Rechtsprechung. Die Gewohnheitsrechte fanden in der sozialen Machtstellung der „glänzenden“ Ritterschaft einen fruchtbaren Boden und konnten sich hier, trotz des gesellschaftlichen Frauenkults, jahrhundertlang erhalten. Die französische Frau stand während der Karolingerzeit unter lebenslanger Geschlechtsvormundschaft und war ausgeschlossen vom Erbe an Grund und Boden. Die einzige Absicherung der Ehefrau – wie in den deutschen Ländern zur Zeit der Volksrechte – war eine Zuwendung des Mannes an sie für den Fall, daß sie Witwe wurde. Der Einfluß des römischen Rechts und der königliche Schutz der Witwen und Waisen gegen Ausbeutung durch die Sippen bewirkten, daß hier viel früher als in den deutschen Ländern, nämlich schon im 12. und 13. Jahrhundert, ledige und verwitwete Frauen von der privaten Geschlechtsvormundschaft befreit wurden. Die feudale Vormundschaft des Herrn über die Erbtöchter seines Vasallen oder Bauern schwand gemeinsam mit dem Ersatz der Vasallenheere durch das Söldnerheer und damit gelangte die Erbfähigkeit der Töchter auch im Lehensbesitz zur endgültigen Anerkennung. Die Ehefrau aber blieb unter der „*la main bournie*“ (= Ehevogtei) ihres Gatten, die das Recht der Züchtigung einschloß.<sup>64</sup>

Mit der Renaissance war das klassische Altertum wiedererwacht und die humanistische Einstellung zum Recht wurde gefordert, ebenso wie die Übertragung der Macht vom antiken römischen Reich auf das deutsche Reich, das laut einer Legende im 12. Jahrhundert *Kaiser Lothar*, der das römische Recht als sein eigenes Recht anerkannte. Damit wurde das Reich zum „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“. Diese Legende wurde aber 1643 von *Hermann Conring* in seinem Buch „*De origine iuris Germanici*“ (Über den Ursprung des deutschen Reiches) widerlegt.<sup>65</sup>

Gleichzeitig wurde den Juristen im Zusammenhang mit der sozialen Unzufriedenheit im 16. Jahrhundert nachgesagt, daß sie in der Lage wären, jedem Argument ein Gegenargument entgegenzusetzen, sei es noch so fadenscheinig und damit die Prozesse ins Unendliche verlängern zu können. Deshalb seien sie ein Fluch

<sup>64</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.247–248.

<sup>65</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.141.

der Armen, die sich keinen Juristen, sondern nur halbgebildete großsprecherische Schwindler leisten konnten. So z.B. wurden in *Ulrich von Huttens* 1521 verfaßten Dialog „Praedones“ (Räuber) die Juristen als korrupte, schäbige Betrüger, häufig ausländischer Herkunft und daher ohne Kenntnis der deutschen Lebensart, für alles Unglück verantwortlich gemacht.<sup>66</sup>

Mit dem im Entstehen begriffenen Nationalstaat in Europa wurden zentrale Gerichte mit Berufsrichtern eingerichtet, die alle eine Variante des römisch-kanonischen Prozesses übernahmen. In Frankreich wurde das materielle römische Recht nur so weit rezipiert, wie das Gewohnheitsrecht für die neuen Bedürfnisse ungeeignet oder mangels schriftlicher Aufzeichnungen schwer zugänglich war. Hingegen in den deutschen Ländern wurde das materielle römische Recht überfallsartig übernommen. In England sah es völlig anders aus. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts herrschte in Schottland ein dem englischen Recht ähnliches, aber weniger entwickeltes Gewohnheitsrecht. – Es gab hier kein Zentralgericht mit Berufsrichtern und keine Gruppe ausgebildeter Rechtsanwälte; erst 1532 wurde der *Court of Session* als ständiges mit Berufsrichtern besetztes Gericht gegründet; das die am Kontinent üblichen schriftlichen Verfahren übernahm.<sup>67</sup>

*Marianne Weber* schreibt über die Rechtsentwicklung in England, daß bis vor 30 Jahren der Grundsatz des englischen Common Law „Er soll dein Herr sein“ galt. Die englische Gesetzkunde war das Monopol einer Zunft, mit einer Art Geheimwissen, das alle Nichtjuristen ausschloß. Die einzelnen Rechtsfälle wurden durch das Heranziehen richterlicher Entscheidungen, die sogar Jahrhunderte zurückliegen konnten, nach **Präjudizien** entschieden. Die künstliche Aufrechterhaltung des Kultes einer juristischer Tradition stellte die englische Frau nach geltendem offiziellen Landrecht (Common Law) bis Mitte des 19. Jahrhunderts formell einem „Sklaven“ und einem Kinde gleich. Die persönliche und vermögensrechtliche Unterordnung der Frau wurde durch die Fiktion ihrer rechtlichen Identität (*legal identity*) mit dem Gatten gerechtfertigt: „Husband and wife are one and the husband is that one“. Die Frau wird also als „Einheit“ und nur als „Objekt“ gesehen. Durch die zum Prinzip des Eherechts erhobene Fiktion der „Identität“ wurde die Rechtspersönlichkeit der Frau nach ihrer Heirat fast völlig vernichtet. Sie wurde vom Gesetz nicht mehr als „Ich“ betrachtet und deshalb war sie nicht nur in ihrer juristischen Handlungsfähigkeit beschränkt, sondern sie verlor diese (außer, wenn sie Handelsfrau war) vollständig. Sie konnte nicht einmal mit Zustimmung oder mit Beistand ihres Mannes Verträge schließen, noch von ihm oder Dritten Geschenke entgegen nehmen, denn Mann und Frau blieben eine „Einheit“ und konnten sich dadurch untereinander nichts schenken; der Dritte aber beschenkte nicht die Frau, sondern juristisch den Mann, auch wenn er die Frau meinte.<sup>68</sup>

Der Mann war ihr Herr (*her lord*), dem sie unbedingten Gehorsam schuldete, auch fehlte ihm nicht das obligate Züchtigungsrecht. Die Frau stand „unter der

<sup>66</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.143.

<sup>67</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.144.

<sup>68</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.249–250.

Zuchtrute ihres Gatten“; für bestimmte Vergehen durfte er sie „mit Ruten und Peitschen scharf schlagen“, für andere „mäßige Züchtigungen“ anwenden; auch durfte er sie einsperren und falls sie ihn verließ, mit Gewalt zu ihren häuslichen Pflichten zurückführen. Die Ehefrau konnte ursprünglich überhaupt keine strafbaren Handlungen begehen.

... Da die Frau wie ein unmündiges Kind unter seiner Aufsicht stand und juristisch handlungsunfähig war, war sie auch juristisch unfähig, Unrecht zu tun. [...] Eine Klage gegen die Frau ging nicht an sie, sondern an ihn, und wie im Mittelalter der Geschlechtsvormund für sein Mündel, der Ehemann für die Gattin, so erschien bis 1870 der englische Ehemann stets anstelle seiner Frau vor Gericht, und das Urteil erging gegen ihn.<sup>69</sup>

In England setzte sich zusätzlich die Primogenitur im Erbrecht an Grund und Boden durch. Der älteste Sohn erhielt den gesamten Grundbesitz im voraus, ein Recht, das zumindest bis 1907 Geltung hatte. Dieses Recht leitete sich aus der Übertragung lehensrechtlicher Prinzipien auf die Gesamtheit des Bodens, das seit *Wilhelm dem Eroberer* als Besitz der Krone galt, ab. Hier wird die Besonderheit Englands deutlich: die sozialen und wirtschaftlichen Interessen eines einzigen Standes, der feudalen Grundbesitzer, hatte das **eheliche Güterrecht** für das gesamte Volk geprägt. Dieses galt auch für die Klassen, deren wirtschaftliche und soziale Stellung nicht auf beweglichem oder unbeweglichem Besitz beruhte, sondern auf gemeinsamer Arbeit. Zur Veränderung des Güterrechts kam es erst im 17. Jahrhundert unter *Heinrich VIII.*, um die Härten des Eherechts für Witwen zu mildern.<sup>70</sup>

Der Vater allein hatte das Recht auf die Obhut der Kinder, selbst über seinen Tod hinaus. Er konnte bis 1886 die Mutter entrechten und einen Vormund als Vermögensverwalter, der gegen den Willen der Mutter die Erziehung und den Aufenthaltsort für die Kinder bestimmen konnte, im Testament einsetzen. Seit 1873 darf der Vater freiwillig auf die Erziehung seiner Kinder verzichten. Nach dem *Common Law* war ein uneheliches Kind „Niemandes“ (gesetzlicher) Erbe – „*filius nullius*“ – und hatte deshalb weder einen Erbanspruch gegenüber dem Vater noch gegenüber der Mutter.<sup>71</sup>

Die schottischen Gerichte betonten stets, daß sie das römische Recht nur aufgrund seiner vernünftigen Prinzipien rezipierten. Im 16. Jahrhundert nahm der Handelsverkehr stark zu und deswegen gab es keine brauchbare Alternative zum römischen Recht. Die Annäherung des in England *civil law* genannten römischen Rechts entwickelte sich zum *common law* mit gut ausgebildeten Juristen, die ihre Ausbildung an den *Inns of Court*, den Vereinigungen der Rechtsanwälte bei den königlichen Gerichten in London, erhielten. Die Erneuerung des Rechts wurde so zu einem Hauptprobleme des *common law*.<sup>72</sup>

<sup>69</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.251.

<sup>70</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.255.

<sup>71</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.256–259.

<sup>72</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.145.

Ebenso wie im übrigen Europa gab es in England auch kirchliche Gerichte, welche kanonisches Recht und den kanonischen Prozeß anwendeten. Dazu gehörten der *Court of Admiralty* (der bedeutendste unter allen), das Kriegsgericht, wie auch die Gerichte der Vizekanzler der beiden englischen Universitäten in Oxford und Cambridge.<sup>73</sup> Die Gerichte der anglikanischen Kirche verwendeten in der Praxis in Ehesachen und Testamentsangelegenheiten weiterhin das kanonische Recht. *Heinrich VIII.* wählte das römische Recht (wie Griechisch, Hebräisch und protestantische Theologie) als Gegenstand der königlichen Lehrstühle aus, die er in Oxford und Cambridge einrichtete.<sup>74</sup>

Das Prinzip des römischen Rechts, so wie es *Justinian* kodifizieren hatte lassen, lautete „*non exemplis sed legibus iudicandum*“ (Urteile sollen nicht in Anlehnung an Beispiele, sondern gemäß den Gesetzen gefällt werden) (C.7.45.13), d.h. die Richter sollten bei jedem Fall das Gesetz auslegen und nicht einfach Präzedenzfällen folgen.<sup>75</sup>

Nach Justinians Definition hat alles Recht ein Ziel, nämlich einem jeden das, was ihm zusteht, auch zukommen zu lassen („*Suum cuique tribuere*“; D.1.1.10.1). Somit handelt das göttliche Recht von dem, was Gott gebührt, das öffentliche Recht von dem, was der Allgemeinheit dient, und das Privatrecht hat mit dem zu tun, was dem einzelnen zusteht.<sup>76</sup>

Die frühen Rechtssammlungen zitierten hauptsächlich die Autoritäten des römischen Rechts. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurden jedoch die eigenen früheren Entscheidungen routinemäßig als Präzedenzfälle zitiert. Dies wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, da die Gerichte im Normalfall einem Präzedenzfall folgen würden, obwohl sie dazu nicht verpflichtet waren. Das richterliche Gewohnheitsrecht zeigt sehr genau, in welchem Mischverhältnis gewohnheitsrechtliche und römische Element der Rechtsprechung standen. 1563 erschien die Rechtssammlung von *Philibert Bugnyon* mit dem Titel „*Legum abrogatarum et dominiis regni Franciae Tractatus*“ (Abhandlung über in allen Gerichtshöfen, Ländern, Gerichtsprengeln und Herrschaftsgebieten des Königreichs Frankreich abgeschaffte und ungebräuchliche römische Gesetze). Daraus ergab sich die Unterscheidung zwischen dem generell geltenden *ius commune* und dem *usus fori* (Gerichtsgebrauch) einer bestimmten Region. Die Frage nach der Beweislast in Zweifelsfällen führte zu heftigen Debatten, z.B. auch in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts.<sup>77</sup>

Mit der Entstehung der Wissenschaft vom römischen Recht sahen die Anhänger des Humanismus unter den Professoren in Bourges, daß sich das Recht, ebenso wie andere Wissenschaftszweige, als logisches Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen entwickelt hatte und *Cicero* sollte zum Vorbild der Juristen werden.

<sup>73</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.146.

<sup>74</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.147. Die Besetzung dieser Lehrstühle sollte ein Vorrecht der Krone sein und bis auf den heutigen Tag, wie Stein schreibt, ist es so geblieben.

<sup>75</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.149.

<sup>76</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.152.

<sup>77</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.149.

*Cicero* hatte sich schon in der Antike dafür eingesetzt, daß das römische Recht in eine wissenschaftliche Form gebracht werde. Die späteren Humanisten waren entschlossen, Ciceros Traum zu erfüllen.<sup>78</sup>

Die Argumente stützten sich einerseits auf die Kommentare im Stile *Bartolus* und andererseits auf die Frage, ob Gewohnheitsrechtssätze als Tatsachen anzusehen und als solche zu beweisen seien. 1675 schlug *Johann Schilter* eine vermittelnde Lösung vor, die besagte:

Die gesamte Wirkung und gleichsam die Seele des römischen Rechts besteht heute für uns darin, daß es dazu geeignet ist, durch praktischen Gebrauch geltendes Recht zu werden („in ipsa aptitudine legum ad observandum“).<sup>79</sup>

Das römische Rechte wurde damit nur dort angewandt, wo es nicht im Widerspruch zum speziellen örtlichen Gesetzesrecht oder anerkannten Gewohnheitsrecht stand. Wenn die römischen Juristen vom Recht der Bürger (*ius civile*) sprachen, hieß dies in erster Linie das Privatrecht und dabei vor allem das Privateigentum. *Donellus* verstand unter *ius* das subjektive Recht eines Individuums und das Recht insgesamt als ein System von Rechten an. In fast allen lateinischen Sprachen bezeichnet *ius*, *Recht*, *droit* sowohl das objektive Recht als auch das Recht im subjektiven Sinne. Das anglikanische Recht unterscheidet aber zwischen *law* und *right*, in dieser Doppeldeutigkeit verbirgt sich eine unbekannte Möglichkeit von Mißverständnissen.<sup>80</sup>

*Donellus* sah in der Unterscheidung zwischen materiellem Recht und Prozeßrecht die Grundlage für seinen umfassenden Kommentar in 28 Büchern.<sup>81</sup> Der römische Begriff des Eigentums (*dominium*) war unteilbar, deshalb lehnte *Donellus* die Unterscheidung zwischen *dominium directum* und *dominium utile* ab. Einige Juristen suchten nach einem logischen System des Rechts und übernahmen die, vom französischen Philosophen *Petrus Ramus* entwickelten, Methoden. Diese wurden Ende des 16. Jahrhunderts mit Begeisterung in den deutschen Ländern rezipiert.<sup>82</sup>

In diesem Sinne schrieb *Johannes Althusius* 1617 „Drei Bücher über die Rechtslogik“ (*Dicaeologicae libri III*). Er unterschied vor allem zwischen Rechtssätzen und Tatsachen. Unter Tatsachen versteht er Rechtswirkungen erzeugende Vereinbarungen zwischen verschiedenen Personen. Von *Connanus* übernimmt er das

---

<sup>78</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.150.

<sup>79</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.150.

<sup>80</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.152.

<sup>81</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.153. Die 28 Bände sind unterteilt in zwei Teile: 16 Bücher befassen sich mit dem materiellen Recht und 12 mit dem Zivilprozeß. Das Privatrecht wird in zwei Unterkategorien unterteilt: dasjenige, was uns gehört und das, was uns geschuldet wird. Die erste Gruppe unterteilt sich weiter in die Rechte, die uns als freien Menschen zustehen (Leben, Freiheit); die zweite Gruppe bilden die Rechte, mit der Grundlage, daß uns ein anderer auf Grund eines Vertrages oder einer unerlaubten Handlung zu etwas verpflichtet ist.

<sup>82</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.154.

dreiteilige Institutionensystem von Personen, Sachen und Aktionen, letztere werden als menschliche Handlungen gesehen. Der Begriff des Rechtsgeschäftes ist eine Kategorie, die jede Vereinbarung, die das Leben des Menschen in der Gesellschaft betrifft, umfaßt. Inhaltlich beruhte die Darstellung von *Althusius* auf dem römischen Privatrecht, aber daran anschließend brachte er die materiellen Regeln in eine logische Ordnung.<sup>83</sup>

Mit der Kolonialisierung Amerikas kam es im 16. Jahrhundert zu einem bisher unbekanntem Problem, nämlich der Frage nach der Rechtsstellung der „Eingeborenen“ in den spanischen Besitzungen Amerikas. Bisher war die Rechtsgemeinschaft auf die christlichen Länder unter der doppelten Herrschaft von Papst und Kaiser beschränkt gewesen. Nun aber gab es unterschiedliche Auffassungen, wie die Menschen in den Kolonien behandelt werden sollten. Der Dominikanermönch *Franciscus de Vitoria* lehrte Theologie in Salamanca und schrieb 1532 seine „*Relectiones de Indis*“ (Vorlesungen über die Indianer). Nach *Vitorias* Ansicht hatte der Kaiser nicht das Recht, die Souveränität über die ganze Welt zu beanspruchen und auch die weltliche Herrschaft des Papstes konnte sich auf keinen Fall auf die Heiden erstrecken. *Vitoria* erklärte deshalb, daß der Begriff *ius gentium* (Recht der Völker), der in den römischen Rechtstexten für alle Völker gemeinsame Regeln aufstellt, auch als *ius inter gentes* (d.h. ein System von Rechtsnormen, die die Beziehungen zwischen den einzelnen Völkern regeln), verstanden werden müsse. Dieses Recht hatte keine gemeinsame religiöse Überzeugung als Grundlage, sondern beruhte auf der „Natur“ des Menschen. Auch wies *Vitoria* die Annahme, daß diese Länder vor ihrer Entdeckung herrenlos (*res nullius*) gewesen wären und die Regeln der römischen *occupatio* (Aneignung), die demjenigen, der sie als erster in Besitz genommen habe, gehören, entschieden zurück. Nach seiner Lehre waren die „heidnischen“ Indianer gemäß dem Naturrecht uneingeschränkte Eigentümer ihres Landes.

Das in den Beziehungen der Völker untereinander geltende Naturrecht gestattet den Spaniern zwar völlige Bewegungsfreiheit und die Freiheit des Handelns. Es gab ihnen aber nicht das Recht, die Indianer gegen ihren Willen ihres Landes zu berauben oder sie anzugreifen, und zwar auch dann nicht, wenn sie sich weigerten, sich zum christlichen Glauben zu bekehren, und deswegen im Stande der Todsünde waren.<sup>84</sup>

*Vitoria* gründete seine Unterstützung der Rechte der einheimischen Bevölkerung in erste Linie auf Gerechtigkeit und Ethik. Seine Nachfolger entwickelten seine Ansätze weiter.

Die Niederlande (heutige Niederlande und Belgien) kamen im 16. Jahrhundert unter die Herrschaft des Habsburgers *Karls V.*, der u.a. Herzog von Burgund, König von Spanien und deutscher Kaiser war. Im 16. Jahrhundert kam es in diesen Ländern zu zahlreichen protestantischen Universitätsgründungen. Durch die

<sup>83</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.155.

<sup>84</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.157.

Inquisition, vor allem in Spanien, wurde Leiden eine Zufluchtstätte für Vertriebene, die juristische Fakultät hatte von Beginn an große Bedeutung. Die Niederlande wurden im 17. Jahrhundert mit ihrer Synthese von Rechtswissenschaft und Gerichtspraxis – wie Frankreich im 16. Jahrhundert – die führende Stelle in Europa. Der protestantische Humanist *Hugo Donellus* floh aus Frankreich nach Leiden, wo er von 1579 bis 1587 lehrte; sein Nachfolger *Everard Bronchorst* studierte zuerst an deutschen Universitäten und war später tonangebend bei der Ausbildung an den niederländischen Universitäten. Dieses Recht war eine Kombination der damals sogenannten „eleganten“ mit der „praktischen“ Methode der Behandlung des Rechts.<sup>85</sup>

Der bedeutendste Schüler der Leidener juristischen Fakultät war *Hugo Grotius* (1583–1645). *Grotius* verfaßte 1631 eine Einführung in das Recht der Provinz Holland in niederländischer Sprache. Er stellte das holländische Recht als selbständiges Rechtssystem dar und nicht als Zusatz zum römischen Recht; es bildete eine Mischung aus germanischem Gewohnheitsrecht, römischem Recht und neuerem Gesetzesrecht.<sup>86</sup> Auch *Grotius* behandelte nach seinem Vorbild *Donellus* nur das materielle Recht, nicht das Prozeßrecht. Nach *Grotius* bestand das Recht in der Dreiteilung der Institutionen in einer abgewandelten Form aus Personen, Sachen und Schuldverhältnisse.<sup>87</sup> Die Darstellungen von *Grotius* bezogen sich sehr stark auf das römische Recht, um die Normen zu stützen, die er als „Naturrecht“ versteht. Er stellte fest,

..., daß dieses Recht nicht von Gott gesetzt worden war, denn es würde, wie er sagte, auch dann gelten, wenn es keinen Gott gäbe oder Gott sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen kümmerte (Prolegomena, 11 und Buch 1.1.10.5).<sup>88</sup>

Wie auch in anderen europäischen Ländern begannen auch in den deutschen Ländern des 17. Jahrhunderts die Rechtswissenschaftler eine eigene deutsche Form des römischen Rechts zu unterscheiden. Diese Synthese wurde aber im 18. Jahrhundert wieder aufgegeben. Nun lag die Betonung erneut auf der Unterscheidung zwischen den Prinzipien des römischen Rechts und des germanischen Gewohnheitsrechts und dies galt, unter anderem auch für das Gesetzesrecht der österreichischen Territorien.<sup>89</sup>

In den französischen Ländern unterschied man noch immer die Gebiete des geschriebenen römischen Rechts von den Regionen, wo das Gewohnheitsrecht galt. Mit den Aufzeichnungen einzelner Gewohnheitsrechte erstarrten diese aber. Deshalb wurde versucht anhand des **Stadtrechts von Paris** einen gemeinsamen Kern aller Gewohnheitsrechte herauszuarbeiten. 1679 berief *Ludwig XIV.* königliche Professoren für französisches Recht an die Universitäten, diese sollten in Französisch

<sup>85</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.161.

<sup>86</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.162.

<sup>87</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.163.

<sup>88</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.163–164.

<sup>89</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.170.

unterrichten und nicht wie bisher auf Latein. Zwischen 1667 und 1681 erteilte der Kanzler (Ludwigs XIV.) *Jean Baptiste Colbert* (1619–1683) den Auftrag, zur Ausarbeitung einiger Kodifikationen in Form von königlichen Ordonanzen. Diese sollten im gesamten Königreich Geltung erlangen; sie regelten vor allem den Zivilprozeß sowie das Handelsrecht. Der offizielle Zweck der Ordonanzen des Königs war für Prozeßrecht, Strafrecht und Handelsrecht einen vom Privatrecht getrennten Bereich zu schaffen, und damit den Anwendungsbereich des römischen Rechts für das Privatrecht genau zu umgrenzen.<sup>90</sup>

Auch in Spanien verlief die Trennung vom römischen Recht und den Gewohnheitsrechten ähnlich. 1713 wurde sogar angeordnet, den Unterricht im römischen Recht an den Universitäten einzustellen und statt dessen ein „nationales Recht“ zu lehren. Diese Anordnung lehnten aber die Professoren ab und der Rat mußte 1741 eine neue Anordnung erlassen, die es gestattete, sowohl römisches Recht als auch nationales Recht zu lehren.<sup>91</sup>

Das **Naturrecht** wurde im späten 17. Jahrhundert die treibende Kraft bei der Weiterentwicklung des römischen Rechts. Im Zusammenhang mit den Kriegen in Europa zu Beginn dieses Jahrhunderts stieg der Bedarf nach einem unparteiischen Recht. In diesem Sinne sprach sich der Mathematiker, Jurist und Philosoph *G. W. Leibniz* 1667 dafür aus, daß ein natürliches System der Darstellung des Rechts nur ein „geometrisches“ sein könne.<sup>92</sup>

Die Gleichsetzung von **Naturrecht** und **Moralphilosophie** bestätigte *Samuel Pufendorf* (1632–1694), der 1661 den ersten Lehrstuhl für „Natur- und Völkerrecht“ an der philosophischen Fakultät Heidelberg erhielt. Mit diesem Datum wird das Naturrecht offiziell als selbständiges Fach anerkannt. Nach *Pufendorf* hat Gott den Menschen als soziales und rationales Wesen erschaffen und ihm ein Naturrecht gegeben, dessen oberste Gebote die Gottesliebe und die Nächstenliebe seien, welche im Evangelium ihren Ausdruck fänden. Die Menschen haben deshalb drei Pflichten zu erfüllen: 1. gegenüber Gott, 2. gegenüber sich selbst, und 3. gegenüber anderen Menschen.<sup>93</sup> Die Pflichten, die der Mensch als Bürger hat, ergeben sich aus den verschiedenen Gruppierungen, denen er angehört, angefangen von der Hausgemeinschaft bis zum Staat.<sup>94</sup>

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts begriff man das Naturrecht immer abstrakter als System logischer Schlußfolgerungen aus der sozialen und rationalen Natur des Menschen. Die bedeutendsten deutschen Vertreter waren die Gelehrten *Christian Thomasius* (1655–1728) und *Christian Wolff* (1679–1754).<sup>95</sup> *Thomasius*, der an der Rechtsfakultät in Halle lehrte, trat gegen den Wahnsinn der Hexenprozesse ein. Nach der Überlieferung des Volksmundes konnten erst „seit den

---

<sup>90</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.171–173.

<sup>91</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.173.

<sup>92</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.176.

<sup>93</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.178.

<sup>94</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.179.

<sup>95</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.180.

Zeiten Thomasius“ die Frauen „wieder in Ruhe alt werden“. Er schrieb 1701 in seiner Dissertation „De Crime Magiae“, daß alle Hexenprozesse sofort einzustellen seien, weil Hexerei mit Rechtsmitteln nicht nachweisbar sei. Mit seinen Schriften hat er für seine Zeit Mut bewiesen, da er leicht selbst der Ketzerei beschuldigt hätte werden können.<sup>96</sup> Um die Ungleichheit von Mann und Frau zu begründen und die Unterordnung der Frau zu fixieren, lieferte nicht der Gesellschaftsvertrag die Grundlage, sondern die Institution der Ehe. Da die Eheschließung auf beiderseitigem Einverständnis beruhte, d.h. die Frau sich durch den Ehevertrag „freiwillig“ unter die Hausherrschaft eines einzelnen Mannes begeben hatte, galt im männlichen Rechtsdenken die Gleichheit aller Menschen weiterhin uneingeschränkt. Ausnahmen bestätigen die Regel wie *Thomasius* zeigt, denn er hatte eine ungewöhnlich liberale Einstellung in bezug auf das Familienrecht, z.B. lehnte er die Befehlsgewalt des Ehemannes gegenüber der Frau ab, weil der Zweck der Ehe ausschließlich die Freundschaft sei. Er schrieb in seiner Sittenlehre: „Wo Zwang ist, da ist keine Liebe“.<sup>97</sup>

*Ernst Bloch* (1961) unterscheidet in seiner Arbeit „Naturrecht und menschliche Würde“ zwei Arten von Naturrecht, die seit der Entstehung in der Antike bis heute zu unterscheiden sind: (a) das fordernde, und (b) das bewahrende Naturrecht. Danach sei das fordernde Naturrecht gegen Sklaverei, da diese gegen die Würde des Menschen verstoße. Es gelte die Forderung nach Gleichheit, z.B. in der Stoa. Hingegen sei das bewahrende Naturrecht für die bestehende Ordnung eingetreten, wie z.B. *Aristoteles*, der die Sklaverei als gerechtfertigt ansah und mit der natürlichen Ungleichheit der Menschen begründete.<sup>98</sup>

In diesem Jahrhundert wurde das römische Recht zu einem Element der großen geistigen Bewegung der Aufklärung. Nach Meinung der Naturrechtsphilosophie sei es möglich, ein vollständiges System einfacher und rationaler Rechtssätze zu errichten, die alle bestehenden Probleme lösen könnten. Die Herrscher dieser Zeit sahen in der Schaffung eines einheitlichen Gesetzbuches für alle ihre Territorien ein geeignetes Mittel der Vereinheitlichung, um die Macht der selbständigen Gerichtshöfe zu beschränken. Gleichzeitig war die Vereinheitlichung des Rechts die Grundlage für die Entstehung der einzelnen Nationalstaaten in Europa. Aber auch die Theoretiker des Merkantilismus drängten auf die Kodifikation, da die unterschiedlichen Rechte den Handel behinderten.<sup>99</sup>

Die Einstellung zum römischen Recht wurde durch den großen Erfolg des Werkes von *Montesquieu* „De l'esprit des lois“ (Über den Geist der Gesetze) (1748) stark beeinflusst. Nach *Montesquieu* kann das Recht nicht allgemein gültig sein, sondern

---

<sup>96</sup>Gerhard 1990, *Gleichheit ohne Angleichung*, S.25. Literaturhinweis auf: Erik Wolf (1963): *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, S.396.

<sup>97</sup>Gerhard 1990, *Gleichheit ohne Angleichung*, S.30, S.33.

<sup>98</sup>Uwe Wesel (1985): *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. – Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, S.18.

<sup>99</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.181.

muß sich an Klima, Wirtschaft, Traditionen, Sitten und Religion anpassen, die in einer bestimmten Gesellschaft vorherrschend sind.<sup>100</sup>

Unter *Friedrich dem Großen* begann auch in den deutschen Ländern – nach 1740 – die Kodifizierung; es entstand das erste in deutscher Sprache verfaßte Gesetzbuch. Die endgültige Fassung des **Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Länder** (ALR) trat 1794 in Kraft. Dieses umfaßt 19000 Paragraphen, die sowohl das Privatrecht als auch das öffentliche Recht, Strafrecht, Lehensrecht, Kirchenrecht und Handelsrecht umfaßten. Hierin waren auch Regelungen der persönlichen Beziehungen zwischen Ehegatten enthalten. In Österreich war die Vereinheitlichung des Rechts besonders drängend. Kaiser *Karl V.* veranlaßte die „Neue Satzung und Ordnung vom Erbrecht ausser Testament“, eine auf justinianischem Recht beruhende Vereinheitlichung des gesetzlichen Erbrechts. Diese wurde in Ober- und Niederösterreich zwischen 1727 und 1747 in Kraft gesetzt. Unter *Maria Theresia* kam es zur umfassenden Kodifikation. Der sogenannte **Codex Theresianus** von 1766 war ein Kompromiß zwischen den herkömmlichen Rechten der einzelnen Territorien und den römisch-rechtlichen Elementen.<sup>101</sup>

Das berühmteste Produkt der Kodifikationsbewegung steht in Verbindung mit den Zielen der Französischen Revolution. – Der *Code civil* sollte ein einfaches und kurzes Gesetzbuch darstellen, mit den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Vorarbeiten dafür hatte *Robert Joseph Pothier* (1699–1772) geleistet. Im 19. Jahrhundert wurden *Pothiers* „Obligationen“ in ganz Europa zum Vorbild für Abhandlungen über spezielle juristische Gegenstände.<sup>102</sup>

Der *Code civil* behandelt in drei Büchern folgende Rechtsmaterien: 1. die Person; 2. die Sachen, insbesondere das Eigentum (beschränkt dingliche Rechte); 3. die verschiedenen Arten des Erwerbs von Eigentum; schließlich enthält es jene Regeln, die in den vorhergehenden Büchern nicht eingeordnet werden konnten.<sup>103</sup>

Das eindrucksvolle Wiederaufleben des römischen Rechts im frühen 19. Jahrhundert steht in Verbindung mit der „Reaktion“ gegen die Kodifikation und den damit verbundenen Rechtsdenken. *Edward Gibbons* gab in diesem Zusammenhang „Decline and Fall of the Roman Empire“ (Niedergang und Fall des Römischen Reiches, die ersten drei Bände erschienen 1776), heraus und schreibt im 45. Kapitel, daß „die Rechte einer Nation der aufschlußreichste Teil ihrer Geschichte“ seien.<sup>104</sup> Von *Gustav Hugo*, Professor des römischen Rechts in Göttingen, wurde dieses Kapitel ins Deutsche übersetzt.

Bereits hier werden die Bezüge zum klassischen ethnologischen Evolutionismus deutlich, die sich häufig mit der Entstehung des Privateigentums mit anderen gesellschaftlichen Institutionen beschäftigten, z.B. die Schrift von *Friedrich Engels*

---

<sup>100</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.182.

<sup>101</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.183–185.

<sup>102</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.187–188.

<sup>103</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.189.

<sup>104</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.190.

mit dem Titel: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ (1884).<sup>105</sup>

### Pandektenwissenschaft

Pandektenwissenschaft ist die Methode, mit der sich die deutschen Juristen des 19. Jahrhunderts den Texten des römischen Rechts näherten. Grundlage war die Naturrechtslehre, die das Recht als eine Art von juristischer „Mathematik“ betrachtet hatte.<sup>106</sup>

Die deutschen Romanisten weigerten sich, den Weg des römischen Rechts zurückzuverfolgen, wie es die Kommentatoren und Juristen der niederländischen Schule taten, sondern sie wollten durch den erneuerten Humanismus in den Texten die inneren theoretischen Strukturen aufdecken. *Friedrich Karl von Savigny* (1779–1861) stellte fest, daß *Donellus* der einzige der frühen Rechtsgelehrten war, der eine klare Vorstellung hatte, was die wissenschaftliche Beherrschung des römischen Rechts ausmacht: nämlich die tatsächliche Sachherrschaft, die bestimmte Willenserklärungen seitens des Besitzers verlangte. Dies führte bei *Savigny* zum Ergebnis, daß das grundlegende Prinzip des Besitzers eine Äußerung des menschlichen Willens darstelle. Er faßte die Besitz betreffenden Texte des römischen Rechts zusammen und begründete mit seinem Buch „Recht zum Besitz“ seinen Ruhm als Rechtsgelehrter.<sup>107</sup>

*Savigny* hoffte, die von den Pandekten abgeleiteten wissenschaftlichen Begriffe für die Lösung der Probleme seiner Zeit einsetzen zu können. Das große Problem in den deutschen Ländern zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Lage der Bauern, vor allem die auf ihnen ruhenden Lasten aus den Überresten des Feudalsystems. Nach „Gemeinem Recht“ hatten die deutschen Bauern die Rechtsstellung der *coloni* des römischen Rechts. Nach klassischem römischen Recht wurde die Bezeichnung *coloni* für freie Bauern und Pächter verwendet, die jedoch keine Sicherheit beim Besitz des bewirtschafteten Landes hatten. Diese Rechtsstellung des *colonus* wurde später im römischen Recht geändert. Den Bauern wurde die Bindung ans Land auferlegt und dies führte wiederum zur mittelalterlichen Leibeigenschaft. *Savigny* wies nach, daß der Begriff des *Colonats* das Ergebnis der Niederlage des römischen Rechts war, und deshalb auch kein Vorbild für die leibeigenen Bauern des 19. Jahrhunderts sein konnte. Das reine römische Recht hatte das Vorbild eines freien Bauerntums – wie die Plebejer in der Frühzeit der römischen Republik Gleichberechtigung mit den Patriziern verlangten – so sollten auch die deutschen Bauern unbeschränktes Eigentum an Grund und Boden erhalten. Nach der Vorstellung von *Savigny* käme es dadurch zur Verbesserung ihrer Lage, wenn

---

<sup>105</sup>Friedrich Engels (1984): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Erstausgabe 1884, nach der 4. und ergänzten Auflage von 1892; in: Karl Marx und Friedrich Engels, Dietz Verlag, Berlin, S.27–83.

<sup>106</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.195.

<sup>107</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.194–195.

das reine römische Recht der klassischen Zeit wieder Geltung erlangen würde.<sup>108</sup>

*Donellus* hat gezeigt, daß es im reinen römischen Recht kein geteiltes Eigentum gab, wie aber konnte man das *dominium directum* (eigentliches Eigentum) des Lehensherrn und das *dominium utile* (nutzbares Eigentum) des Vasallen und ihre jeweiligen Rechte qualifizieren? Antworten wurden darauf gesucht: der römische Begriff der Dienstbarkeit, d.h. dingliche Belastung eines Grundstückes, dient zur Beschreibung der Rechte der Lehensherrn und Vasallen. Die Dienstbarkeit ist entweder persönlicher oder dinglicher Natur. Die wichtigste persönliche Dienstbarkeit war der Nießbrauch; dieser diente lange Zeit für das Recht des Vasallen, in der Besonderheit, daß der Vasall vererbliches Recht hatte. Will man Vasallen als eigentliche Eigentümer ansehen, so muß das beim Lehensherrn verbleibende Recht nur noch mit einer Grunddienstbarkeit, etwa mit dem Wegegeld, vergleichbar sein, und dieses Recht konnte durch Verjährung erlöschen.<sup>109</sup>

Die Suche nach dem gereinigten römischen Recht zur Problemlösung in den deutschen Ländern hatte bei den Richtern und Praktikern wenig Erfolg. Letztere wollten nach streng juristischen Argumenten die Befreiung der Bauern von den Lasten des Lehenssystems erreichen. Erst im Gefolge der Revolution von 1848 wurde die Bauernbefreiung durch Gesetzgebung vollendet. *Savigny* sah keinen Widerspruch zwischen historischen Studien und Pandektenwissenschaft; beide beleuchteten zwei Seiten derselben Erscheinung. Seine Nachfolger widmeten sich der Pandektenwissenschaft weniger historisch und bewegten sich eher in die Richtung einer Wissenschaft des positiven Rechts. Um 1850 wird ein römisches Recht gefordert, daß die materialistischen Wertvorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck bringen sollte. Gleichzeitig setzte die nachdrückliche Forderung nach Kodifizierung ein; 1861 trat das kodifizierte Handelsrecht für ganz Deutschland in Kraft, das auf den Handelsbräuchen beruhte und nicht auf römischem Recht.<sup>110</sup>

Da das römische Recht bei der Gestaltung von vertraglichen Abmachungen große Freiheiten ließ und sich nicht mit den komplizierten juristischen Instrumentarien des modernen Handelsverkehrs beschäftigte – worauf *Max Weber* hinwies – wie Rentenbrief, Inhaberpapiere, Aktie, Wechsel, Handelsgesellschaft, Hypothek (Kapitalanlagen), welche im römischen Recht nicht vorhanden waren. Die Romanisten konzentrierten sich auf die Arbeit am Inhalt des bürgerlichen Gesetzbuches. Das römische Recht mußte von den Elementen gereinigt werden, die an eine nicht-industrielle Gesellschaft erinnern, in der es entstanden war und sich an eine am Handel und Industrie orientierte Gesellschaft anpassen. Die Romanisten machten die Pandektenwissenschaft zur Basis der materiellen Regeln des neuen Gesetzbuchs und behaupteten so, daß das Gesetz unpolitisch, unparteiisch sei, und sie selbst als Vertreter dieses Rechts über alle Politik erhaben wären.<sup>111</sup>

<sup>108</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.195.

<sup>109</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.196.

<sup>110</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.197.

<sup>111</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.198. Als die bedeutendsten deutschen Romanisten nennt Stein: *Rudolf von Jhering* und *Bernhard Windscheid*, beide sind 1892 gestorben.

Nach *Jhering* beruht das römische Recht, nicht wie die Naturrechtler behaupteten, auf moralischen Prinzipien, sondern auf ökonomischen Notwendigkeiten. Das Leitprinzip sei „Selbstsucht“. Für ihn war die ideale Grundlage der Rechtsentwicklung eine langsame und beständige Entwicklung des Rechts, um ein mögliches Gleichgewicht zwischen bewahrenden und fortschrittlichen Kräften zu schaffen. Als Beispiele für Völker mit diesem Gleichgewicht sieht *Jhering* das antike Rom sowie auch England. „Der Charakter eines fortschrittlichen Volkes, wie es die Römer gewesen waren, beruhte gerade auf der Fähigkeit, sich fremde Ideen und Institutionen zu eigenen zu machen. [...] Daraus zog *Jhering* den Schluß, daß sich die Fortschrittlichkeit eines Rechts nicht am Maße seiner Anpassung an den Nationalcharakter erweise, sondern an der ‘Universalität’. 1857 gründete *Jhering* die ‘Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts’“. Im 1. Heft verkündet er das Motto: „Durch das römische Recht über das römische Recht hinaus“. Ein weiterer Aufsatz beschäftigte sich mit der Lehre von der *culpa in contrahendo*, d.h. der Lehre von der Haftung für Pflichtverletzungen beim Abschluß eines Vertrages, für den Fall, daß der Vertrag nicht wirksam zustande kommt.<sup>112</sup>

*Windscheid* veröffentlichte 1856 sein Buch mit dem Titel: „Die Actio des römischen Rechts“. Nach „Savigny war die römischen Actio noch dasselbe, was sie schon für *Donellus* gewesen war, d.h. Klagen waren das auf dem Prinzip der Gerechtigkeit basierende Mittel zur Durchsetzung von subjektiven Rechten, die auch schon unabhängig von den Klagen bestanden“. Demgegenüber führte *Windscheid* den Beiweis, daß der Prätor als Repräsentant des römischen Staates immer dann Klagebefugnis gewährte, wenn dies aus rechtspolitischen Gründen sinnvoll war, ohne auf das subjektive Recht Rücksicht zu nehmen. Die modernen Pandektisten gaben keine Erklärung, welcher politischen Theorie sie angingen. Die Rechtswissenschaft, die sie im römischen Recht entdeckt hatten, wie sie glaubten, offenbarte ein höchst individualistisches Recht, das den Spielraum für Vertragsfreiheit ohne jede Rücksicht auf Ungleichgewicht beim Aushandeln der Vertragsbedingungen vergrößerte, bot damit dem Privateigentum den größtmöglichen Schutz und verringerte gleichzeitig die Verantwortlichkeit der Unternehmer für Schäden, die sie anderen Menschen durch ihre Geschäfte zufügen könnten auf ein Minimum.<sup>113</sup>

Die Errungenschaften der Rechtswissenschaft wurden von *Windscheid* im „Lehrbuch des Pandektenrechts“ (zwischen 1862 und 1870) zusammengefaßt. Dieses Werk hatte großen Einfluß auf den Inhalt des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) von 1900. Das System des BGB unterliegt nicht der strengen Ordnung der

---

Nach *Jhering* sei die Jurisprudenz die „Mathematik“ des Rechts und führe damit zur Verwirrung und Verkennung des Wesens des Rechts: „Das Leben ist nicht der Begriffe, sondern die Begriffe sind des Lebens wegen da. Nicht was die Logik, sondern was das Leben, der Verkehr, das Rechtsgefühl postuliert, hat zu geschehen, möge es logisch deducirbar oder unmöglich sein.“ Rudolf von *Jhering* (1888): *Geist des römischen Rechts*, 3.Theil, Erste Abtheilung, 4.Auflage, Leipzig; Schreibweise nach Original, Stein 1996, S.199.

<sup>112</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.199–200.

<sup>113</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.200.

juristischen Institutionen, sondern war von früheren Systemen beeinflusst, insbesondere dem geometrischen System des christlichen Naturrechts, das mit seinem Fortschreiten vom Generellen zum Besonderen auf *Pufendorf* und *Domat* zurückgeht. Die Betonung liegt auf dem Rechtsgeschäft, das im wesentlichen mit dem Begriff des *negotium* bei *Althusius* identisch ist und jede Willenserklärung umfaßt, mit der jemand eine Äußerung seiner rechtlichen Lage bewirken will.<sup>114</sup>

### Der Einfluß der deutschen Rechtswissenschaft auf andere Länder

Die deutsche Rechtswissenschaft im europäischen Rechtsdenken entwickelte sich zur beherrschenden Größe. Richtig ist, daß der *Code civil* Vorbild für jene Völker wurde, die das Privatrecht kodifizieren wollten; dies gilt für die Niederlande, Belgien, Italien und Spanien. Die deutsche Rechtswissenschaft wurde auf dem Gebiet, im Sinne der Auslegung des Rechts, als Wissenschaft führend: wie die Juristen im 12. Jahrhundert nach Italien, im 16. Jahrhundert nach Frankreich und im 17. Jahrhundert in die Niederlande kamen, so strömten jetzt die Studenten an die großen Rechtsfakultäten Deutschlands (darunter waren auch einige englische Juristen). Auch die exegetische Schule der Interpretation des *Code civil* in Frankreich stand unter dem Einfluß der Pandektisten. Zur Zeit *Napoleons* hat der *Code civil* auch im Rheinland gegolten und war bis Ende des 19. Jahrhunderts in Kraft. Die deutschen Juristen schrieben Erläuterungen, die teilweise ins Französische übersetzt wurden. Das italienische bürgerliche Gesetzbuch erschien kurz vor der Einigung Italiens im Jahre 1865 und hatte die Pandektenwissenschaft als Vorbild. In England des 19. Jahrhunderts wurde die Debatte zwischen Befürwortern einer Rechtsreform mit Mitteln der Gesetzgebung und deren Gegnern, die weiterhin mit den Begriffen der römischen Rechtswissenschaft verhaftet waren, geführt. Grund dafür war, daß das römische Recht als Lehrfach eine bedeutende Rolle bei der Reform der englischen Juristenausbildung im 19. Jahrhundert spielte. Oxford und Cambridge hielten am römischen Recht fest, die Rechtsschulen in London stellten die Arbeit ein. Bereits im 18. Jahrhundert ist an den alten Universitäten der Unterricht vom englischen Recht eingeführt worden; die Kommentare von *Blackstone* zum englischen Recht nach dem „System der Institutionen“ waren das Ergebnis.<sup>115</sup>

Vor dem 19. Jahrhundert gab es keinen Rechtsunterricht in England, der mit irgendeinem anderen westeuropäischen Land vergleichbar gewesen wäre. Es kam zur Gründung des University College in London durch die Unterstützung des Rechtshistorikers *Jeremy Bentham* (1748–1832), Lehrstühle sowohl für englisches Recht als auch für *jurisprudence* (Rechtstheorie) wurden eingerichtet. *John Austin* (ein Schüler Benthams) erhielt 1826 den Lehrstuhl für Rechtstheorie und reiste sofort nach Bonn, um sich für die Aufgabe vorzubereiten. Auf der Suche nach einer allgemeinen Theorie des Rechts kam er zur Überzeugung, daß das römische

<sup>114</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.201.

<sup>115</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.202.

Recht, so wie es in Deutschland gelehrt wurde, richtig für ihn sei. Er fand die systematische Struktur sowie eine streng durchgeführte Analyse der allgemeinen Rechtsbegriffe in den Werken von *Savigny*, dessen "Recht des Besitzes", er als ein Meisterwerk bewunderte und als das perfekte aller juristischen Bücher, gemeinsam mit *Thibauts* „System des Pandektenrechts“ bezeichnete. Der Unterschied dieser beiden Werke und Bücher über das englische Recht war auffallend:

Wenn man sich vom Studium des englischen Rechts dem Studium des römischen Rechts zuwendet, entkommt man der Herrschaft von Chaos und Finsternis und befindet sich im Vergleich dazu im Reich von Ordnung und Licht.<sup>116</sup>

*Austin* übernahm die Rechtstheorie von *Bentham*, jedoch bei der Analyse der Rechtsbegriffe lehnte er sich an die Theorien der deutschen Pandektisten an. Im Jahr 1845 veröffentlichte *Nathaniel Lindley*, später *Lord Lindley*, sein Buch mit dem Titel: „Introduction to the study of Jurisprudence“, eine Übersetzung des allgemeinen Teils von *Thibauts* „System des Pandektenrechts“, anschließend schrieb er 1859 einen Beitrag im „Law Magazine“ über das römische Recht:

Es ist offensichtlich, daß seine Definitionen und Kategorien, seine Denkweise und die innere Verbindung seiner einzelnen Teile für uns unvergleichlich wichtiger sind als das Detail seiner konkreten Regeln. Das bleibende Verdienst des römischen Rechts ist es, daß es das Produkt eines Volkes ist, das gerade zu diesem Zweck in die Geschichte eingetreten ist, und zwar zu einer Zeit, da die Begabungen einzelner Völker für besondere Aufgaben deutlicher zutage traten und klarer voneinander unterscheidbar waren, als das heute der Fall ist. Daher können wir nicht mehr darauf verzichten, uns von den Römern Recht lehren zu lassen, wie wir auch nicht darauf verzichten können, uns von den Griechen in der Kunst unterrichten zu lassen.<sup>117</sup>

Die deutsche Rechtswissenschaft übte ihren Einfluß in verschiedenen Bereichen auf das englische Fallrecht (*case law*) aus. Bei Fragen, wie z.B. der Rechtsfähigkeit von juristischen Personen, der Lehre vom Besitz mit seinen objektiven und subjektiven Elementen und der Notwendigkeit eines Konsenses, d.h. einer Willensübereinstimmung im Vertragsrecht, spiegelte das englische Recht Mitte des 19. Jahrhunderts die Lehren der Pandektisten wider, die als universell gültige Begriffe einer allgemeinen Rechtstheorie angesehen wurden.<sup>118</sup>

In der zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand in England eine neue, auf dem römischen Recht aufbauende und von den Pandektisten beeinflusste, Theorie. Danach bildet sich das Recht ohne Notwendigkeit von Gesetzgebung aus sich selbst heraus. *Sir Henry Sumner Maine* (1822–1888) hat diese Theorie in seinem

---

<sup>116</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.203.

<sup>117</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.203–204.

<sup>118</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.204.

Buch „Ancient Law. – Seine Verbindung zur Geschichte der frühen Gesellschaft und sein Verhältnis zu modernen Lehren“ (1861) zusammengefaßt.<sup>119</sup>

Der britische Kolonialbeamte *Maine* versuchte mit seinem „Ancient Law“ (Antikes Recht) die Ursprünge und die unterschiedlichen rechtlichen Konzepte in der Tradition von *Adam Ferguson* (1723–1816) und *Charles de Montesquieu* (1689–1755) zu erklären. Beide, *Bachofen* und *Maine*, postulierten in ihren Werken, daß die *europäische Familie* das Resultat der evolutionären Modifikation sei, die von den antiken Verwandtschaftsformen ausgegangen waren.<sup>120</sup> *Maine* gilt heute als Begründer der *vergleichenden Rechtswissenschaft*. Er arbeitete den Unterschied zwischen frühen „niedereren“ Gesellschaften, in denen persönliche Verwandtschaftsbindungen die wesentliche Grundlage des Zusammenhalts darstellten (Status-Gesellschaften) und den späteren „höher stehenden“ Gesellschaftsformen, wo der Zusammenhalt auf unpersönlichen Bindungen im Territorialstaat gründete (Vertrags-Gesellschaft), heraus. Die *allgemeine Evolution des Rechts* sei eine stetige Entwicklung vom Status-Recht im Verwandtschaftsverband zum Vertrags-Recht im Territorialverband, wie *Maine* in seinem Werk feststellte. Die Unterscheidung zwischen *societas* als frühes und *civitas* als späteres Entwicklungsstadium findet sich auch bei weiteren Evolutionisten, wie z.B. bei *Morgan*.<sup>121</sup>

Der schottische Jurist und Evolutionist *John Ferguson McLennan* (1827–1881) beschäftigte sich mit den wesentlichen Themen der Anthropologie: Heiratsregeln, Inzest, Frauenraub, prägte die Begriffe „Exogamie“ und „Endogamie“. Nach *Justin Stagl* postulierte *McLennan* gegen die von *H.S. Maine* vertretene Lehre von der patriarchalen Familie als Keimzelle des Staates eine Entwicklungsreihe der menschlichen Familie von der Gruppenpromiskuität über matriachale Polyandrie und patriarchale Polygynie zur Monogamie.<sup>122</sup> *McLennan*<sup>123</sup> beschreibt in seinem Hauptwerk „Primitive Marriage. – An Inquiry into the Origin of the Form

<sup>119</sup>Stein 1996, *Römisches Recht und Europa*, S.204. Henry Sumner Maine (1986): *Ancient Law. – Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, (Reprint der Originalausgabe von 1864, Holt, New York), University of Arizona Press, Tucson. In der Ausgabe von 1986 wird der Autor beschrieben als: „SIR HENRY SUMNER MAINE (1822–88), the noted English jurist and historian, was a pioneer in the historical-comparative study of civilizations. After having served as reader to the Inns of Court and as professor of civil law at Cambridge University, Maine received a royal appointment as legal member of the viceroy's council in India, where he helped codify Indian law. From 1869 until his death, Maine served as professor of jurisprudence at Oxford University and as master of Trinity Hall and professor of international law at Cambridge University. Maine's influence on the history of jurisprudence continues to this day.“ Als Kolonialadministrator schrieb Maine vergleichende Studien über Dorfgemeinschaften, die unter dem Titel: „*Village Communities in the East and West*“ 1871 veröffentlicht worden sind.

<sup>120</sup>Harris 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, S.143.

<sup>121</sup>Raum 1983, *Evolutionismus*, S.277.

<sup>122</sup>Justin Stagl (1988): *McLennan, John Ferguson*, in: Walter Hirschberg (Hrsg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Ethnologische Paperbacks, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, S.302.

<sup>123</sup>John F. McLennan (1865): *Primitive Marriage. – An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Edinburgh: Adam and Charles Black. Zitiert nach der Ausgabe 1970, herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter Rivière.

of Capture in Marriage Ceremonies“, sowohl bestimmte Regeln des Frauenraubs, als auch Regeln gegen Ehen zwischen Mitgliedern desselben Stammes. Als Anwalt war er wenig erfolgreich, nicht sprachgewandt und wandte sich gegen die Konventionen des Rechtsberufes. Er stand dem Recht insgesamt sehr kritisch gegenüber:

It would perhaps be difficult to determine which class of human directory laws has been, on the whole productive of the greatest amount of human misery.<sup>124</sup>

*Bachofen* (1861) und *Morgan* (1884) prägten den Begriff „Mutterrecht“ und postulieren einen universellen „mutterrechtlichen“ Zustand von frühen Gesellschaften. Zur Beweisführung verwendete *Bachofen* ausschließlich Mythen, um seine Vorstellungen über die Gesellschaftsentwicklung darzustellen: während der Vorherrschaft des Mutterrechts sei die Sozialordnung in erster Linie auf der Mutter begündet gewesen; sie unterlag dem weiblichen Prinzip in Verbindung mit Muttergottheiten, deren religiöse Bedeutung vor allem in der Fruchtbarkeit lag. Unabhängig von *Bachofen* waren auch *John Ferguson McLennan* und *Lewis Henry Morgan* zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Durch die Idee des Mutterrechts wurde erstmals der allgemeine Glaube an die Ursprünglichkeit und Naturgegenheit der monogamen, patriarchalischen Familie erschüttert.<sup>125</sup>

## 2.2 Das Mutterrecht von Bachofen

*Johann Jakob Bachofen* (1815–1887) war der älteste Sohn einer angesehenen Basler Patrizierfamilie. Er studierte in Berlin und Göttingen Altertumswissenschaften und Jurisprudenz und erhielt 1841 eine Professur für römisches Recht an der Universität Basel, die er nach drei Jahren wieder zurücklegte, weil eine Zeitung den Vorwurf erhob, nicht seine wissenschaftlichen Leistungen, sondern seine Familie hätte ihm die Professur verschafft. Das Amt eines Richters am Kriminalgericht in Basel übte er 21 Jahre (1845–1866) aus. 1859 veröffentlichte *Bachofen* die Schrift „Die Gräbersymbolik der Alten“. Mit diesem Werk verdarb er sich seinen wissenschaftlichen Ruf und seine Kollegen bezeichneten es als „höheren Blödsinn“. Unbeirrt und finanziell unabhängig arbeitete *Bachofen* weiter und veröffentlichte 1861 das schwer lesbare Riesenwerk „Das Mutterrecht“. Es wurde ebenfalls

---

<sup>124</sup>Rivière 1970, *Editor's Introduction*, in: Rivière (Hg.), *Primitive Marriage*, S.x, Fußnote 17, Hinweis auf McLennan 1861, S.187; aber auch Fußnote 14: Als „Newcomer“ in den rechtlichen Studien konnte er einen Artikel über das Recht – warum gerade seine Arbeit abgedruckt wurde, ist unbekannt – in der achten Ausgabe der *Encyclopaedia Britannica* veröffentlichen. Siehe weiters S.xlix: *A Bibliography of John Ferguson McLennan, (1861): Marriage and Divorce – the Law of England and Scotland*, North British Review, 35 (August): 187–218. (Anonymous). The authority for assigning these articles to McLennan is *The Wellesley Index to Victorian Periodicals, 1824-1900*, vol.1.

<sup>125</sup>Uwe Wesel (1980): *Der Mythos vom Matriarchat. – Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S.19.

verständnislos aufgenommen und *Bachofen* von der Wissenschaft ausgeschlossen. 1865 heirateten *Johann Jakob Bachofen* und die 30 Jahre jüngere Basler Patriziertochter *Louise Elisabeth Burckhardt*.<sup>126</sup>

In der Gräbersymbolik versuchte *Bachofen* eine Erklärung über die mythologischen und symbolischen Darstellungen von Leben, Tod und Licht auf die Ängste und Hoffnungen der damaligen Menschen, d.h. ihre Vorstellungen darüber aus der Mythologie (Religion, Philosophie und Symbolik) zu erschließen. Er konnte aber nicht sehen, daß auch seine Deutungen der antiken Religion und Mythologie nicht wertfrei waren und seine eigenen Ideen über Religiösität und Romantik in sie einfließen; besonders beim „Mutterrecht“ werden die Vorurteile seiner Zeit besonders deutlich. Durch die Arbeiten am Werk der Gräbersymbolik stieß *Bachofen* auf die Schilderungen Plutarchs über die ägyptische Mythologie von Isis und Osiris. Dieser Mythos veranlaßte ihn 1861 „Das Mutterrecht“ zu veröffentlichen. Von der Isis-Osiris-Schilderung ausgehend erweiterte *Bachofen* die Mutterrechtsthematik auf die gesamte Antike im Sinne eines weltgeschichtlichen Nacheinander vom Weiblich-Stofflichen zum Männlich-Geistigen, daß also die Menschheit zunächst vom weiblich-stofflichen Prinzip ausgeht und durch das männlich-geistige Prinzip überwunden und abgelöst wird.<sup>127</sup>

Was verstand nun *Bachofen* unter dem „Mutterrecht“? Für ihn stellt das „Mutterrecht“ eine geschichtliche Erscheinung einer Kulturperiode dar, die als eine fremde Gesittung der ursprünglichen Kultur betrachtet werden kann, die dem Weltalter ein selbständiges Gepräge gibt. Er nennt „Mutterrecht“ das Prinzip des „gynaiokratischen“ (frauenherrschaftlichen) Zeit- und Weltalters. Das wichtigste Merkmal der Gesinnung, die in der Gynaiokratie zum Tragen kommt, sei der „Religionscharakter des Weibes“, und damit die religiöse Weihe des Muttertums.<sup>128</sup>

Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Zivilisation, die Religion. Jede Hebung, jede Senkung des menschlichen Daseins entspringt aus einer Bewegung, die auf diesem höchsten Gebiete ihren Ursprung nimmt. [...] Zu allen Zeiten hat das Weib durch die Richtung seines Geistes auf das Übernatürliche, Göttliche, der Gesetzmäßigkeit sich Entziehende, Wunderbare den größten Einfluß auf das männliche Geschlecht, die Bildung und Gesittung der Völker ausgeübt.<sup>129</sup>

Für *Bachofen* ist der kosmische Träger des Muttertums die Erde; die elterliche Gynaiokratie steht mit dem Mond in Verbindung und das Vaterprinzip ist bestimmt durch die Sonne. Das Mutterrecht ruht auf der „stofflichen Natur“ der

<sup>126</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.9–11.

<sup>127</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.12–13.

<sup>128</sup>Hans-Jürgen Heinrichs (1975): *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.), *Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht. – Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Eine Auswahl; Suhrkamp-Taschenbuchausgabe Wissenschaft, Frankfurt am Main, (Erstausgabe von J.J. Bachofen *Das Mutterrecht* 1861, Verlag Kraiss und Hoffmann, Stuttgart.), S.VII–XXXVI, hier insbes. S.XIII, und S.20.

<sup>129</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.19.

Frau. *Bachofen* sieht in der Mutter die „Stellvertreterin der Urmutter“. Die Urmutter erscheint als „Trägerin des Friedens“ und nach seinen Vortellungen ruhen Fruchtbarkeit und Recht im „mütterlichen Stoffe“. *Bachofen* denkt sich die Stufenfolge der Zustände, die jede Gesellschaft durchlaufen muß, als eine vorbestimmte Ordnung: vom Hetärismus zur demetrisch geordneten Gynaikokratie, die bestimmt wird vom Mutterrecht. Es folgt alsdann der Fortschritt vom Mutterrecht zum Vatersystem, das durch weiteren langsamen Fortschritt der Menschheit sich endlich mit einer ehelichen Gesinnung verbindet.<sup>130</sup>

Die Überwindung des Hetärismus war die Folge des Widerstands der Frau gegen den sexuellen Mißbrauch des Mannes, dem sie schutzlos ausgesetzt war. *Bachofen* verstand seine Mytheninterpretationen als Fortschritt von der mütterlichen zur väterlichen Auffassung des Menschen im Sinne des wichtigsten Wendepunktes in der Geschichte der Geschlechterbeziehungen, als Übergang von der demetrischen Lebensstufe mit dem aphroditisch-hetärischen Prinzip des gebärenden Muttertums zum Paternitätssystem, also als Wechsel eines Grundprinzips und damit einer Überwindung des früheren Standpunkts.<sup>131</sup>

Nach seiner Vorstellung ging die Entwicklung von der Sumpfvegetation, dem Prototyp des ehelosen Muttertums, verbunden mit der tiefsten Religionsstufe, dem reinen Tellurismus, aus. Auf dieser tiefsten Stufe stünden – nach *Bachofen* – die Massageten, Masynoiken, Nasamonen und die aethiopischen Auser, aber auch die Araber.<sup>132</sup> Die Erhebung zum Vaterrecht beendet diesen Zustand und führt in der Folge zum metaphysischen Recht, das einer höheren Religionsstufe entsprechen sollte; *Bachofen* nennt es das Ende „der düsteren Zeit der Blutrache, wo jeder Mord einen neuen erzeugt...“.<sup>133</sup> Im Abschnitt über die Aeschylische Darstellung schreibt *Bachofen*:

Aber die Rechtfertigung ruht in dem Mutterrecht, in Nemesis-Erinnys' Ur-gesetz, das mit einem höheren, dem apollinischen Lichtrecht, in Kampf tritt und zuletzt ihm weicht. Was die Mutter für sich geltend macht, ist ganz den Verhältnissen des stofflichen Lebens entnommen; die mütterliche Blutrache, die sie übt, gehört dem Recht der mütterlichen Geburt, die in der Erde Muttertum ihr großes Vorbild findet. Von diesem Standpunkt aus hat Klytaemnestra nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht, ihrer Tochter Blut zu rächen. Ist der Mörder überdies der Vater, so obliegt ihr jenes Gebot mit doppelter Gewalt. Statt ihre Sünde zu mehren, rechtfertigt dies ihre Tat zwiefach, wie Agamemnon doppelt schuldig erscheint.

Es ist das blutigste aller Rechte, dies stoffliche Mutterrecht. Es gebeut die Rache selbst da, wo höhere Gesichtspunkte sie als Verbrechen erscheinen lassen. Wo Apollon sühnt und von aller Schuld freispricht, da wütet Nemesis-Erinnys unabwendbar, stets nach Blut dürstend. Darum bedient sich des Geschlechtes Dämon der Weiber, um den Wechseltod stets zu

<sup>130</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.29; siehe zur „Urmutter“ auch: S.249.

<sup>131</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.47.

<sup>132</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.78–79.

<sup>133</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, Vorwort, S.VII–XXXVI, hier insbes. S.XXIV.

erneuern. Nicht ist Klytaemnestra Agamemnons Gemahlin, sie gleicht ihr nur, in ihrer Weibesgestalt lebt der Dämon der Pleistheniden, der schon in dem hoffenden Schoß blutleczende Gier weidet (v. 1475–1504).<sup>134</sup>

*Uwe Wesel* faßt Bachofens Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit wie folgt zusammen: (1) Heterismus: Mißbrauch der Frauen durch die Männer; die Frauen leisten Widerstand gegen die Männer mittels Krieg; dies führt in der Folge zum (2) Amazonentum: ein unstetes Leben, deshalb wurde es wieder aufgegeben, es entstand daraus (3) die geordnete Gynaikokratie: damit verbunden Selbsthaftigkeit in von den Frauen gegründeten Städten mit dem eigentlichen Mutterrecht und der Institution der Ehe. Die Frau lebte mit einem Mann; es herrschten die Frauen sowohl im Staat, als auch in der Ehe und dieser Gesellschaftszustand sei von den griechischen Historikern in Lykien beschrieben worden. Allmählich wird aber die Vorherrschaft der Frauen zurückgedrängt, zuerst im Staat und in der Folge in der Familie und der Übergang zum (4) Patriarchat eingeleitet; dieser geistige Prozeß war mit einer kulturellen Entwicklung verbunden, nämlich mit dem Übergang vom Weiblich-Stofflichen zum Männlich-Geistigen. Als extremste Form des Patriarchats versteht *Bachofen* die römische Paternität, also die unumschränkte Herrschaft des *pater familias* über die gesamte *familia* (Männer, Frauen, Kinder, Sklaven, Tiere) in Verbindung mit der römischen Staatsidee und ihrem männlichen Imperium.<sup>135</sup>

Ein weiteres Beispiel für den Kampf zwischen stofflichem und geistigem Recht findet sich in der Vorliebe der Frauen für grausame und barbarische Gewohnheiten, die *Plutarch* im Leben des Solon c.12 aus Anlaß der Kylonischen Unruhen beschreibt.

Epimenides kam zur Sühne der durch große Verbrechen entweihten Stadt aus Kreta nach Attika herüber. Die Einrichtungen, welche er traf, werden als eine Anbahnung der Solonischen Gesetzgebung geschildert. Seine Maßregeln gingen namentlich auch auf die Begräbnisse; er schaffte die grausamen und barbarischen Gewohnheiten ab, denen namentlich die Weiber ergeben waren. Medeische Taten berichtet die Überlieferung mehr als eine. Hippodamia und Nuceria morden ihrer Männer Liebeskinder. Blutszenen, wie die der lemnischen Weiber, knüpfen sich an Iodamas Kult. Um Eriphyles Halsschmuck opfert Kallirrhoe ihren Gemahl Alkmaeon (Plut. Parall.33. Etymol.magn. Pausan. 8, 24, 9. und 10, 20,2. Nonn. Dion. 42, 209 ff.).<sup>136</sup>

Selten aber doch zweifelt auch *Bachofen* an der Richtigkeit seiner genannten Quellen und gibt hier im Anschluß zu bedenken:

Die Geschichtlichkeit dieser einzelnen Ereignisse will ich dahingestellt sein lassen. Aber das ist nicht aus der Erinnerung des Menschengeschlechts

<sup>134</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.173.

<sup>135</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.15–16.

<sup>136</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.176.

geschwunden, daß die Zeit der Weiberherrschaft Erfahrungen der blutigsten Art über die Erde herausgeführt hat.<sup>137</sup>

Auch *Bachofen* gibt zu, daß es mehrere Versionen ein und desselben Mythos gibt und schreibt über Lykien, daß jede Untersuchung über das Mutterrecht vom lykischen Volk ausgehen muß, da es über sie die bestimmtesten auch an Inhalt reichsten Zeugnisse gibt. Er bezieht sich zunächst auf die Aufzeichnungen der Athener in wörtlicher Übertragung, um für alles Folgende eine sichere Grundlage zu gewinnen. *Bachofens* Quellen sind dafür unter anderem *Herodot*, der über die Lykier folgendes schreibt:

Ihre Sitten sind zum Teil kretisch, zum Teil karisch. Jedoch eine sonderbare Gewohnheit haben sie, die sonst kein anderes Volk hat: sie benennen sich nach der Mutter und nicht nach dem Vater. Denn wenn man einen Lykier fragt, wer er sei, so wird er sein Geschlecht von Mutterseite angeben und seiner Mutter Mütter herzählen, und wenn eine Bürgerin mit einem Sklaven sich verbindet, so gelten die Kinder für edelgeboren; wenn aber ein Bürger, und wäre es der vornehmste, eine Ausländerin oder ein Keksweib nimmt, so sind die Kinder unehrlich.<sup>138</sup>

*Bachofen* findet dieses Zitat vor allem deswegen merkwürdig, weil die Namensgebung nach der Mutter erfolgt, und zwar in Verbindung mit der rechtlichen Stellung durch die Geburt steht, folglich sich als Teil einer in allen ihren Folgen durchgeführten Grundanschauung darstellt. Eine weitere Quelle für *Bachofen* ist *Nicolaus Damascenus*:

Die Lykier erweisen den Weibern mehr Ehre als den Männern; sie nennen sich nach der Mutter und vererben ihre Hinterlassenschaft auf die Töchter nicht auf die Söhne.<sup>139</sup>

Der Vergleich zwischen Mutterrecht und Vaterrecht ist bei *Bachofen* ein wesentlicher Aspekt seiner Darstellung. Die beiden nachfolgenden Zitate stellen das Vaterrecht dem Mutterrecht gegenüber:

Im System des Vaterrechts heißt es von der Mutter *mulier familiae suae et caput et finis est*. Das ist: so viel Kinder das Weib auch geboren haben mag, es gründet keine Familie, es wird nicht fortgesetzt, sein Dasein ist ein rein persönliches. In dem Mutterrecht gilt dasselbe von dem Manne.<sup>140</sup>

*Bachofen* findet seine Vorstellung vom Zusammenhang von Mutterrecht, der Institution der Ehe und des Ackerbaus, die die Grundprinzipien dieser Gesellschaftsorganisation darstellen, durch *Plutarch* bestätigt:

<sup>137</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.176.

<sup>138</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.61; zit. Herodot I, 173.

<sup>139</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.61; zit. Müller, Fr.h.Gr. 3, 461.

<sup>140</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.71; Ulpianus, Dig.50, 16, 195, 5. – Gsuis, Dig.50, 16, 196, I.

Das Prinzip des Ackerbaus ist das der geordneten Geschlechtsverbindung. Beiden gehört das Mutterrecht. Wie das Korn des Ackerfeldes aus der durch die Pflugschar geöffneten Furche ans Tageslicht tritt, so das Kind aus dem mütterlichen *sporium*; denn *sporium* nannten die Sabiner das weibliche Saatfeld, den ‘kepos (Garten, weibliche Scham)’, woher *spuri*, die Gesäten, von ‘speiro (ich säe)’.<sup>141</sup>

Danach beherrscht das stoffliche Recht der Gynaikokratie den Ackerbau und die Ehe. Das Prinzip des Ackerbaus ist nach *Bachofen* die geordnete Geschlechterverbindung: Mutterrecht, Ehe und das Verbot außerehelichen Geschlechtsverkehrs stehen in engster Verbindung. Das *matrimonium* bezeichnet er als „Mutterehe“, die auf der Grundidee des Mutterrechts ruht, deshalb kann zunächst nur von einer *materfamilias* [Familienmutter] gesprochen werden. Nach dem Mutterrecht, gibt es wohl einen *pater*, aber keinen *paterfamilias*, dies sei ein erst später verwendeter Begriff. *familia* ist nach *Bachofen* ein rein physischer Begriff, und darum gilt er zunächst nur für die Mutter, die eine physische Tatsache sei; wohingegen der *Vates* stets nur eine juristische Fiktion darstelle. Daraus folgt nach *Bachofen*, daß der Mutter das Recht auf Adoption von Kindern nicht zustehen kann. „In der Odysse (1,215) sagt Telemachus ‘Die Mutter sagt zwar, daß ich von ihm bin; ich aber weiß es nicht. Hat doch noch keiner je seine Abkunft selber genau gekannt!’ (Schadewaldt).<sup>142</sup>

Die *uterini* galten mithin als näher verwandt und inniger befreundet als die *consanguinei*, ganz im Sinne des auf Naturwahrheit gegründeten Mutterrechts. *matrimonium* erscheint als ein Ausdruck höherer Liebe und entspricht so dem kretischen Ausdruck ‘liebes Mutterland’, von welchem Plato in einer bald anzuführenden Stelle sagt, er enthalte einen ganz besonderen Grad von Anhänglichkeit, wie er in der Bezeichnung ‘Vaterland’ nicht liege.<sup>143</sup>

*Bachofen* bezieht sich im Kapitel über Ägypten auf *Welcker*, der den Zusammenhang der Danaiden und der Bluthochzeit der Töchter des Danaos in der „Aeschylischen Triologie Prometheus“ (Darmstadt, 1824) hervorgehoben hat. Danach schließt die Gynaikokratie ein, daß sich die Frau selbst ihren Mann auswählt.

Die Herrschaft des Weibes beginnt mit ihrer eigenen Wahl. Die Frau wirbt, nicht der Mann. Die Frau gibt sich zur Ehe, sie schließt den Vertrag, sie wird weder von dem Vater noch von den Agnaten dem Manne gegeben. Dafür spricht, wie bemerkt, schon die innere Konsequenz. Dasselbe fordert aber auch das Vermögensrecht der Gynaikokratie. Wir haben oben gesehen, daß nach dem Mutterrecht nur die Tochter das Vermögen erbt, während der männliche Sprosse davon ausgeschlossen bleibt. Die Frau hat also eine Dose ohne Zutun des Vaters oder der Brüder, und dadurch wird sie in den Stand

<sup>141</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.74–75, Plutarch, Quaest.Rom.103.

<sup>142</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, Lykien, S.74–77.

<sup>143</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, Lykien, S.77.

gesetzt, unabhängig von ihnen, ganz selbständig, eine Ehe abzuschließen. Daß diese Konsequenz richtig ist, das beweist Herodots Nachricht von den Frauen Lydiens: „Die jungen Töchter der Lyder verkaufen sich alle und sammeln sich ihre Aussteuer, bis sie in die Ehe treten. So statten sie sich selbst aus“.<sup>144</sup>

Die Bestätigung dafür liefert ein von *Pausanias* (3,12,2) erhaltene Version des Danaidenmythos: Danaos verkündet, um seine durch Mord befleckten Töchter zu verheiraten, daß er keine Sponsalien und keine Brautgabe verlange, seine Töchter werden aber selbst wählen, wer ihnen am besten gefalle. Da nur wenige bereit waren, sich der Wahl zu stellen, veranlaßte der Vater eine Änderung des Systems: der Sieger im Wettkampf des Schnellaufs hat die Wahl der Braut. In den unterschiedlichen Versionen dieses Mythos geht immer wieder die Abscheu vor der erzwungenen Verbindung als Angelpunkt des ganzen Ereignisses hervor. Der erzwungene Ehebund ist es, den die Mädchen als Verletzung ihres höchsten Rechtes betrachten, dem sie selbst den Tod vorziehen würden und den sie, da er nun doch auferlegt wird, durch die Bluthochzeit rächen. Die freie Wahl wird als Grundgesetz gesehen, der in der Religion selbst begründeten Gynaikokratie. Die frevelnden Aegyptiaden müssen deshalb ermordet werden. Die Danaiden haben die heilige Pflicht, ihre Freiheit und Herrschaft im Haus, durch den Mord des eigenen, ihnen aufgezwungenen Gatten zu rächen. Nach dem Standpunkt der Gynaikokratie durften Frauen nicht Selbstmord begehen. Sie mußten handeln und damit das Recht der Gynaikokratie durch Mord aufrechterhalten. Im Selbstmord hätten die Männer gesiegt, aber sie mußten unterliegen. *Bachofen* sieht in den Danaiden die Heldengröße der Amazonen, die lieber blutig und grausam als mild und liebevoll heißen wollen.<sup>145</sup>

*Bachofen* behandelt im „Mutterrecht“ die sogenannte „amazonische Ausartung“: darunter versteht er, daß die Frauen selbst durch ihre kriegerischen Feldzüge gegen die Männer zum Untergang des Mutterrechts beigetragen und dadurch dem Vaterrecht zu seiner heutigen Stellung verholfen hätten.

Im Bienenstaat sieht *Bachofen* – wie auch andere Autoren – die Grundlage und das Vorbild für die Gynaikokratie. Bereits im antiken Athen wurde der Biene vielfach eine hohe Stellung in der Entwicklung des Menschengeschlechts eingeräumt. *Bachofen* zitiert *Virgil*:

Das Bienenleben zeigt uns die Gynaikokratie in ihrer klarsten und reinsten Gestalt. Jeder Stock hat eine Königin. Sie ist die Mutter des ganzen Stammes. Neben ihr steht eine Mehrzahl männlicher Drohnen. Diese sind zu keinem anderen Geschäfte bestimmt als zu dem der Befruchtung. Sie arbeiten nicht und werden darum, wenn sie die Bestimmung ihrer Existenz

<sup>144</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, Kap. Ägypten, S.233–282, hier S.233–234, Herodot I,93; *Bachofen* (48): über die Frauen Lydiens.

<sup>145</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.234–238. Zum Danaidenmythos wird *Pausanias* 3,12, zitiert.

erfüllt haben, von den weiblichen Arbeitsbienen getötet. So stammen alle Glieder des Stocks von Einer Mutter, aber von einer größeren Anzahl Väter. An diese knüpft sie keine Liebe, kein Band der Anhänglichkeit. Die Drohnen werden von ihren eigenen Kindern aus dem Stock geworfen oder in der sogenannten Drohnenschlacht erstochen. Durch die Befruchtung der Mutter haben sie ihren Beruf erfüllt und werden nun dem Untergang geweiht. Gegenüber der Königin ist das Verhältnis der Bienen ebenso innig als lose und feindlich gegenüber den vielen Vätern. Zauberähnliche Anhänglichkeit verbindet sie mit dem Wesen, dem sie ihre Entstehung verdanken, und welche allein die Gesellschaft zusammenhält. Keine fremde Biene wird geduldet, es müssen alle Kinder und Enkel derselben Mutter sein. Ist die Königin tot, so lösen sich alle Bande der Ordnung. Es wird nicht mehr gearbeitet. Jede Biene sucht für sich ihre Nahrung, bis sie zu Grunde geht. Die Honigwaben werden geplündert und alles rastlos Gebaute zerstört. Daher verteidigen die Bienen bis zum äußersten die Mutterkönigin, welche sich auch durch größere Gestalt von dem Volke unterscheidet. Virgil (Georg. 4, 154–218), wie die übrigen alten Schriftsteller, sprechen von einem *rex*, während genauere Naturbeobachtung das Muttertum der *regina* wie das männliche Geschlecht der Drohnen dargetan hat. Die Königin ist die Mutter des Stocks. Sie hat kein anderes Geschäft als nur das, zu gebären. Sie legt ein Ei nach dem andern in die dazu bestimmten Zellen. Die daraus hervorgehenden Bienen werden keine Mütter, sie führen ein jungfräuliches, durchaus nur der Arbeit und dem Erwerbe gewidmetes Leben. Durch diese Eigenschaften ist der Bienenschwarm das vollständigste Vorbild der ersten menschlichen, auf der Gynaikokratie des Muttertums beruhenden Vereinigung, wie wir sie in den Zuständen der genannten Völker finden.<sup>146</sup>

Als weiteren Beleg für die Richtigkeit seiner Analogie zitiert *Bachofen* zusätzlich *Aristoteles* der die Biene höher stellt als die Menschen jener Zeit, „weil das große Naturgesetz in ihnen viel vollkommener und fester zum Ausdruck gelange als bei den Menschen selbst...“<sup>147</sup> Die Verherrlichung der Bienenkönigin findet *Bachofen* auch in der indischen Sitte, die bei Hochzeiten die Genitalien der Braut mit Honig bestreichen.<sup>148</sup> Weiters heißt in Deutschland die Honigblume Melisse, das Mutterkraut, das bei weiblichen Geschlechtskrankheiten als besonders heilkräftig galt. Nach *Bachofen* gehören Honig und Milch zum Muttertum, der Wein aber dem männlichen dionysischen Naturprinzip an.<sup>149</sup>

Erstaunlich ist, daß der Bienenstock als eine großartige soziale Organisation interpretiert wird, trotz der Drohnenschlacht. Gleichzeitig wird die Amazonenherrschaft als das überhaupt widerwärtigste dargestellt. Weder den antiken Autoren

<sup>146</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.85–86, Das Zitat beruht auf Virgil, Georg.4, 153ff. und Aen.I, S.435.

<sup>147</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.86. Aristoteles, Bei Athen.8p.353 a.

<sup>148</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.86, beruht auf der Monographie von Menzel über die Bienen, Mythologische Forschungen und Sammlungen, Tübingen-Stuttgart 1842, I, 193.

<sup>149</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.86.

noch *Bachofen* wurde offenbar der Widerspruch aus der Analogie bewußt, warum die Bienenkönigin das Idealbild des Mutterrechts repräsentieren könne – problematisch ebenso die Arbeitsbienen, die immer nur als fleißige und emsige Insekten bezeichnet werden, obwohl sie sofort nach der Befruchtung der Königin jede einzelne Drohne töten. Niemals wird bei den Bienen von derselben Blutrünstigkeit gesprochen, die den Frauen in der amazonischen „Ausartung“ des Mutterrechts geradezu aufgezwängt wurde. Bis heute werden die Bienen als soziale Insekten bezeichnet, warum eigentlich? Eine Möglichkeit der Interpretation könnte sein, daß die Arbeitsbienen geschlechtslose Wesen sind und nicht zur Fortpflanzung des Stocks dienen. Deshalb ist es ihnen erlaubt, die Drohnen nach der Befruchtung der Königin zu töten, damit das Überleben des Bienenstocks gesichert wird und die gesammelte Nahrung nicht mit den Drohnen geteilt werden muß. Die überflüssig gewordenen Drohnen fallen also dem Wohl der Gemeinschaft der weiblichen Bienen zum Opfer.

Die Gynaikokratie der Bienen unterscheidet sich von derjenigen der Amazonen dadurch, daß sie keinen Bellerophon kennt, der die Gynaikokratie bekämpft und schließlich besiegt. *Bachofens* Haltung zur Figur des Bellerophon zeigt allerdings – wie anscheinend der Amazonenmythos selbst – eine gewisse Ambivalenz. Einerseits tritt Bellerophon als Bekämpfer und Besieger der Amazonen hervor, andererseits weicht er vor dem Anblick der Weiblichkeit zurück und kann dieser die Anerkennung nicht versagen, sodaß das lykische Mutterrecht geradezu auf ihn, als dessen Begründer, zurückgeführt werden kann. *Bachofen* schreibt zum Amazonentum,

... diese höchste Ausartung des Weiberrechts, wird durch den Sisyphuspröbbling, den korinthischen Helden, vernichtet. Die männerfeindlichen, männertötenden, kriegerischen Jungfrauen erliegen. Aber das höhere Recht des der Ehe und seiner geschlechtlichen Bestimmung wiedergegebenen Weibes geht siegreich aus dem Kampfe hervor. Nur die amazonische Ausartung der weiblichen Herrschaft, nicht das Mutterrecht selbst findet seinen Untergang. Dieses ruht auf der stofflichen Natur der Frau. In den mitgeteilten Mythen wird das Weib der Erde gleichgestellt. [...] Die männlich zeugende Kraft räumt dem empfangenden und gebärenden Stoffe das höhere Recht ein. Was die Erde, aller Dinge Mutter, gegenüber Poseidon, das ist das irdische, sterbliche Weib gegenüber Bellerophon. „Ge (Erde)“ und „Gyne (Frau)“ oder Gaia erscheinen als einander gleichgeordnet. Die Frau vertritt die Stelle der Erde und setzt der Erde Urmuttertum unter den Sterblichen fort.<sup>150</sup>

*Bachofen* schreibt selbst, daß der Beweis der Existenz der amazonischen „Staaten“ nicht erbracht werden kann, denn es bleiben immer Zweifel an den historischen Wahrheiten. Die von ihm betrachteten Mythen stoßen immer wieder auf Gegensätze, die aber meist nicht als solche erkannt wurden. So heißt es z.B. über

---

<sup>150</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, Lykien, (Serv.Georg. 4, 363. 381.Plut. über Isis und Osiris 38); S.63.

die Bekämpfung der Amazonen im Zusammenhang mit den überlieferten Traditionen:

Durch die Lichtmächte wird das amazonische Mondprinzip vernichtet, die Frau ihrer natürlichen Bestimmung wiedergegeben, und dem geistigen Vaterrechte für alle Zeiten die Herrschaft über das stoffliche Muttertum erworben. Die größte Übertreibung führt zu dem gänzlichen Sturze. Nur in Verbindung mit dem Mutterrechte und der damit vereinigten Kriegsübung (Herod. 4, 26, besonders Athen. 13, 10. 83. Diodor. 2, 34, 5f.) wird das Amazonentum Asiens und Afrikas eine begreifliche Erscheinung; denn trotz aller Verschönerung, mit der Sage und Kunst um die Wette es ausgeschmückt haben, ist die historische Grundlage der alten Nachrichten, die Strabo (II, 504. 505) mit so nichtigen Gründen anführt, nicht zu bezweifeln. Man hat geleugnet, wo es sich darum handelte, zu verstehen. Darin liegt die Schwäche heutiger Forschung: sie bemüht sich weniger um die antike als um die moderne Idee, bringt Erklärungen, die mehr der heutigen als der alten Welt entsprechen, und endet so notwendig in Zweifel, Verwirrung und trostlosem Nihilismus. Amazonischer Staaten Existenz zu beweisen ist unmöglich. Aber das bringt die Natur der Historie überhaupt mit sich. Keine einzige geschichtliche Überlieferung ist je bewiesen worden. Wir horchen allein dem Gerüchte. Traditionen solcher Art anfechten heißt [...] wider Jahrtausende streiten; sie nach dem Stande der heutigen Welt beurteilen, mit Alcaeus 'nicht den Löwen nach der Klaue malen, sondern den Himmel und die ganze Welt nach Docht und Lampe verändern.'<sup>151</sup>

Immer wieder wird in den antiken Schriften die Herrschaft des Weibes im Haus als das größte Übel angesehen. *Aristoteles* schreibt zum Beispiel:

Das männliche Geschlecht ist mehr geeignet zu herrschen, als das weibliche. Es ist ein Unterschied zwischen den Tugenden des Mannes und jenen der Frau, zwischen der männlichen und weiblichen Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die männliche Tapferkeit ist zum Führen, die weibliche zum Folgen geeignet, und so ist es auch mit den anderen.<sup>152</sup>

Diese nüchterne Formulierung des *Aristoteles* wurde von den zeitgenössischen Griechen kaum bezweifelt. Sie steht in merkwürdigem Kontrast zu den Materialien *Bachofens* zu den „gynaikokratischen“ Formen der Sozialorganisation bei den Kretern und Lykiern. *Bachofens* Einstellung zur „Gynaikokratie“ blieb allerdings durchgängig ambivalent: einerseits finden sich bei ihm sehr viele negative Formulierungen zu den „Grausamkeiten“ mutterrechtlicher Gesellschaften. Andererseits verstand er sich selbst als Entdecker<sup>153</sup> einer universalen Stufe in der Entwicklung

<sup>151</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, S.107.

<sup>152</sup>Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, zit. Aristoteles, Pol.1,5.

<sup>153</sup>Bachofen fühlt sich durch das positivistische, eingeschränkte Geschichtsverständnis seiner Zeit mißverstanden und formulierte seinerseits als Kritik: „So manche Überlieferungen werden auch von unseren Zeitgenossen in der Tat nur als alberne Possen der Vorwelt behandelt, weil der Schlüssel zu ihrem Verständnis, die Vertrautheit mit ihren Ideen, und was schlimmer ist, die Liebe zu dem Altertum, auch bei großer Gelehrsamkeit doch gar oft fehlt.“ Heinrichs 1975, *Bachofen – Das Mutterrecht*, 48. S.239.

der Menschheitsgeschichte. Diese Ambivalenz setzt sich bis heute fort.

Die Widersprüchlichkeit in Bachofens Werk und die auf 1000 Seiten dargestellte Mutterrechtsidee läßt jeden, der es will, auch seine eigenen Vorstellungen verwirklicht sehen, so kam auch ein Gemisch aus Utopie und Göttinnenkult, das bis heute in den Köpfen mancher herumgeistert, zustande.

### 2.2.1 Spätere Interpretationen des „Mutterrechts“

Mit Sicherheit kann gesagt werden, *Bachofen* war nicht der Entdecker des Matriarchats – das hat es nie gegeben –, er selbst hat den Begriff nie verwendet. Es gab Matriarchatsmythen, welche von ihm zusammengefaßt und interpretiert worden sind. Nach *Uwe Wesel* hat *Bachofen* mit der Identifizierung von Mythos und Logos, von Legende und Geschichte einen neuen Mythos geschaffen, dessen Inhalt die sittliche und geistige Überlegenheit der Männer war, welche sich nach langen Kämpfen „endlich“ gegen die kultische Überlegenheit der Frauen durchgesetzt habe. Damit hat *Bachofen* die objektive Funktion der Männerherrschaft seiner Zeit zu legitimieren versucht, wie es auch die antiken Schriftsteller vor ihm taten. *Bachofen* war ein **Mytheninterpret**, aber auch ein **Mythenproduzent**. Er war zwar unbewußt, aber sicher nicht ein unschuldiges Werkzeug dieser Wiedergeburt eines Mythos zur Erklärung einer bestimmten Sozialorganisation.<sup>154</sup> Gerade sein Mythos über die Herrschaft der Frauen in der Familie und im Staat sollte noch weit ins 20. Jahrhundert weitertradiert werden, die Inhalte sind bis heute nicht verschwunden. Die Bezeichnung „Matriarchat“, Herrschaft der Mütter, wird weder von *Bachofen* noch von *Morgan* oder *Engels* gebraucht. Sie ist erst später aufgekommen.<sup>155</sup>

Was blieb von Bachofens Vorstellungen? Vieles war falsch und hielt einer historischen Nachprüfung nicht stand. Es gab keine Gynaikokratie oder Matriarchat und keine derartige allgemeine Kulturstufe der Menschheit. Die Fehlinterpretationen und Übertreibungen im „Mutterrecht“ und der „amazonischen Ausartung“, die in den Mythen geschildert werden, hatten und haben nichts mit der Wirklichkeit zu tun. Fragmente seines Werkes haben aber nicht ihre Bedeutung verloren, vor allem das Interesse an Gesellschaften ohne Patriarchat – im antiken Ägypten, Kreta und Lykien –, die auf Matrilinearität und teilweise Matrilokalität beruhen, war und ist entscheidend für sein Werk. Durch *McLennan* und *Morgan* schien der verblüffende Beweis für die Richtigkeit seiner Rekonstruktion erbracht worden zu sein. Die Gedanken von *Morgan* wurden von *Marx* und *Engels* übernommen und als Teil der allgemeinen Lehrsätze des Marxismus verwendet – ein großer Irrtum, wie sich später herausstellen sollte.

Da unter den Autoren der klassischen Evolutionisten meines Wissens keine einzige Frau zu finden ist, aber trotzdem eine Frau zu Wort kommen sollte, verwende

<sup>154</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.64–65.

<sup>155</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, S.13.

ich hier das Werk von *Marianne Weber*, geborene Fallenstein und Ehefrau von *Max Weber*, mit dem Titel „Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. – Eine Einführung“.<sup>156</sup> Sie beschäftigt sich – wie im Titel bereits angekündigt – mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau im Zusammenhang mit der historischen Entwicklung des Rechts. *Marianne Weber* geht in sechs Kapiteln auf die Thematik ein, ausgehend von den – wie sie es ihrer Zeit entsprechend nennt – „Primitiven Geschlechtsverbindungen und legitime Ehe“, beschreibt „Die Ehe bei den antiken Kulturvölkern“, „Die Ehe im germanischen-mittelalterlichen Recht“, „Der Eheauffassung und Eherecht im Zeitalter des Rationalismus und der Kodifikationen“, über „Das Eherecht des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches“, bis zur „Ehekritik, Ehescheidung und außerehelichen Geschlechtsbeziehungen“ – ein umfassendes, sehr informatives Werk, das eigentlich nur durch einen „Zufall“ in dieser Arbeit verwendet wird. Man könnte vermuten, dieses Buch von *Marianne Weber* wäre in der neueren Literatur von Frauen über Frauen im Zusammenhang mit der Diskussion über das Mutterrecht zitiert worden, tatsächlich aber verdanke ich den wertvollen Literaturhinweis *Stefan Breuer*.<sup>157</sup> In seinem Buch „Max Webers Herrschaftssoziologie“ stehen folgende Zeilen:

Neben den Agrarproblemen Ostelbiens und der Antike gab es jedoch noch einen zweiten Bereich, der Webers Aufmerksamkeit auf das Phänomen des Patriarchalismus lenkte: die Frauenemanzipation. Wie Marianne Weber berichtet, war ihr Mann an allen damit zusammenhängen Fragen stark interessiert und auf vielen Gebieten frauenrechtlerischer als sie selbst, nicht zuletzt auch aus einer Oppositionshaltung gegen den Patriarchalismus von Max Weber senior (Roth 1989, XIV). Er ermutigte Marianne, sich in der Frauenbewegung zu engagieren, beteiligte sich an den Diskussionsabenden des Heidelberger Frauenvereins und setzte sich nachdrücklich für die rechtliche Gleichstellung der Frau in der Ehe, für die Durchsetzung des staatsbürgerlichen Gleichheitsstatus und für gleiche Bildungschancen ein (Gilcher-Holtey 1988, 147ff.). Von ihm ging auch die erste Anregung zu der voluminösen Studie über „Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung“ aus, die Marianne Weber 1907 publizierte. Nicht nur in der Konzeption, auch in Durchführung und Stil ist dieses Buch so stark von Max Weber mitgeprägt, daß man es getrost auf weite Strecken als eine Gemeinschaftsarbeit ansehen kann (Roth 1989, XVI); wofür im übrigen auch spricht, daß wesentliche Motive daraus in späteren Schriften Webers wieder auftauchen (WG 212 ff.; Weber 1958, S.41 ff.).<sup>158</sup>

<sup>156</sup>Marianne Weber (1989): *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. – Eine Einführung*, Scientia Aalen, 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1907, Aalen.

<sup>157</sup>Stefan Breuer (1991): *Max Webers Herrschaftssoziologie*, „Theorie und Gesellschaft“, Bd.18, hrsg. von Axel Honneth, Hans Joas und Claus Offe, Campus Verlag, Frankfurt/New York.

<sup>158</sup>Breuer 1991, *Max Webers Herrschaftssoziologie*, S.83. WG: Max Weber (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Studienausgabe, Tübingen. Max Weber (1958): *Wirtschaftsgeschichte*, hrsg. von S. Hellmann/M. Palyi, 3. durchgelesene Auflage, Berlin. G. Roth (1989): *Marianne Weber und ihr Kreis*, in: Max Weber. – Ein Lebensbild, München, S.IX–LXXII. I. Gilcher-Holtey (1988): *Max Weber und die Frauen*, in: Gneuss und Kocka (Hrsg.): *Max Weber. – Ein Symposium*, München, S.142–154.

Der Hinweis, daß die Ehefrau von *Max Weber* ein Buch geschrieben hat, das durch seine Arbeiten stark beeinflußt sei und in der Literatur kaum zitiert wird, war ausschlaggebend dieses Buch zu lesen. *Marianne Weber* wendet sich in ihrem Buch in erster Linie an Frauen, die das Bedürfnis haben, sich in die Kulturgeschichte ihres eigenen Geschlechts einzulesen. In ihrem Vorwort schreibt sie über ihre Arbeit:

Eine Frau, die sich auf einem ihr ursprünglich ganz fremden Gebiet versucht, ist verpflichtet, sich und andere darüber ins Klare zu setzen, inwieweit sie beanspruchen darf, *selbständig* gearbeitet zu haben. Ich meine damit nicht die Anlehnung an die vorhandene Literatur: – diese versteht sich, obwohl ich natürlich überall die mir sprachlich irgendwie zugänglichen Quellen kennen zu lernen bestrebt war, bei dem Charakter des Buches ganz von selbst, – sondern die Inanspruchnahme persönlichen Rates und direkter Unterstützung. Ich habe die erste Anregung zu der nachstehenden Arbeit von meinem Mann erhalten und bin, wo immer allgemeine kulturgeschichtliche Zusammenhänge berührt sind, natürlich durch seine wissenschaftlichen Arbeiten, Vorlesungen und den persönlichen Gedankenaustausch beeinflußt. Die in der äußeren Form der Quellen sehr verwickelte Struktur des römischen Eherechts ferner wäre mir ohne seine wiederholte Hilfe wohl nur sehr langsam verständlich geworden. In zahlreichen Zweifelsfällen habe ich aber auch sonst bei der endgültigen Redaktion seinen Rat erbeten und verdanke ihm so eine Anzahl von Einzelformulierungen direkt, nicht nur an den beiden Stellen, wo dies unter dem Text ausdrücklich vermerkt ist. Im übrigen aber trage ich für die allgemeine Anlage des Buchs ebenso wie für das Maß, in dem es mir gelungen ist, in den oft ziemlich spröden Stoff einzudringen und ihn, soweit er rechtsgeschichtlicher Art ist, aus dem juristischen Begriffsapparat loszulösen, für die Korrektheit der Einzeldarstellung ebenso wie für die vertretenen Anschauungen, allein die Verantwortung.<sup>159</sup>

Daß *Max Weber* für die Sozialwissenschaften der wichtigste Autor seiner Zeit war und heute immer wieder auf ihn zurückgegriffen wird, steht außer Frage; aber warum dann seine Frau nicht auch zu manchen seiner Themen Fragen gestellt haben sollte und er vielleicht *daraufhin* Antworten gesucht haben könnte, sollte meines Erachtens nicht ganz vergessen werden.

*Marianne Weber* definiert das Mutterrecht in folgender Weise:

Nachdem wir an konkreten Beispielen die durchaus verschiedenartige praktische Bedeutung des Mutterrechts und die Vieldeutigkeit dieses Begriffs kennen gelernt haben, können wir uns nun noch einmal resümierend die Frage nach seiner Entwicklungsgeschichtlichen Stellung vorlegen. Dabei haben wir ... aus diesem Begriff die von Bachofen und den meisten sozialistischen Vertretern der Mutterrechts-Theorie hineingezogene Vorstellung

---

<sup>159</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Vorwort, S.VI–VII, [Hervorhebung im Original].

eines damit gegebenen *Rechts der Mutter* und überhaupt einer *günstigen Lage der Frau völlig auszuscheiden*. „Mutterrecht“ bedeutet ja, wie oben analysiert, zunächst gar nichts weiter, als eine faktische Konsequenz des Vatermangels und als solches existiert es natürlich überall da, wo Kinder sind, die im Rechtssinn keinen Vater haben, der für sie sorgt und sie sich zurechnet, und wo diese Kinder dennoch nicht – was bei Kulturvölkern vorkommt – von *jeder* Familienzugehörigkeit, auch derjenigen zur mütterlichen Sippe, ausgeschlossen werden. Und Kinder in ähnlicher Lage, wie sich in der modernen Gesellschaft die „unehelichen“ befinden, gibt es natürlich immer und überall, bei den Australnegern so gut wie bei uns. Nur ist eben diese, aus dem Vatermangel entstehende, mutterseitige Verwandtschaftszurechnung keine allgemeine „ursprünglichere“, der Vatergewalt vorangehende „Entwicklungsstufe“, sondern bei der ganz überwiegenden Mehrzahl der Völker von jeher Nebenerscheinung des herrschenden Patriarchalismus.<sup>160</sup>

Aus diesem wie auch aus dem folgenden Zitat aus *Marianne Webers* Werk entnehme ich mehrere Gesichtspunkte, wodurch sich die Autorin von den klassischen ethnologischen Evolutionisten abhebt und die auch bis heute weithin Gültigkeit besitzen:

(1) Nach *Marianne Weber* stellt das „Mutterrecht“ keine universale „Kulturstufe“ in der Entwicklung von Gesellschaften dar. Ihrer Auffassung nach läßt sich weder aus den historischen Quellen noch aus den ethnologischen Befunden – die ihr damals zur Verfügung standen –, überhaupt keine Gesellschaftsform identifizieren, in welcher es so etwas wie eine „Gynaikokratie“, also Herrschaft der Frau im geschlechtsspezifischen Sinne gegeben hätte.

(2) *Marianne Weber* erklärt das Vorkommen einer „dominanten“ Stellung der Frau aus spezifischen sozialstrukturellen Konstellationen, die nur selten anzutreffen sind; am wichtigsten erscheint ihr dabei eine gewisse Abwesenheit der Männer im Sinne eines „Vatermangels“ und damit verbunden der Abwesenheit der sonst üblichen „Vatergewalt“, wobei auffällt, daß sie über die *Ursachen* des Fehlens derselben eigentlich nichts aussagt; *Marianne Webers* Hinweis auf „uneheliche“ Kinder halte ich jedenfalls für wenig überzeugend. Wie wir später sehen werden, gibt es genau dazu aus der neueren ethnologischen Forschung relativ gute empirische Grundlagen, welche exakt dieses Phänomen der „Abwesenheit“ der Männer erklären können, nämlich über den Zusammenhang von Migration, uxorilokaler Residenz, „externaler Kriegführung“ und matrilinearer Abstammung; ich komme darauf zurück.

(3) „Mutterrecht“ ist nach *Marianne Weber* nicht identisch mit „Muttergewalt“ in einem gesellschaftstheoretischen Sinne, sondern ist weitgehend beschränkt auf (i) ein flexibles Ehe- und Scheidungsrecht (die Frau entscheidet selbst, wann ihre Ehe beendet ist), auf (ii) besondere Vorrangstellung der Frau bei der Erziehung der Kinder (bis zum Alter der Initiation) und auf (iii) eine gewisse Privilegierung der

---

<sup>160</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.41–42.

Frau im Erbrecht (Grund und Boden, aber auch gesellschaftliche Positionen, z.B. die Position des Chiefs, etwa bei den Trobriandern, die *Malinowski* beschrieben hat).

Ferner liegt auf der Hand, daß die Hypothese eines ursprünglichen allgemeinen Matriarchats im Sinne einer Herrschaft der Frau in der Familie und ihrer Beteiligung am öffentlichen Leben, als genereller der „Ehe nach Vaterrecht“ vorausgehender Stufe, völlig unhaltbar ist. Die matriarchalen Erscheinungen haben vielmehr in ihrer außerordentlichen Seltenheit und offenbar höchst individuellen Bedingtheit lediglich als ethnologische Kuriosität, aber durchaus nicht als „Entwicklungsstufe“, Interesse. Zumal da selbst das, was man unter Matriarchat versteht – was bisher immer wieder unbeachtet geblieben ist – nicht einmal eine soziale Gleichstellung der Frau garantiert. Also: „Mutterrecht“ ist nicht identisch mit einem positiven Recht der Mutter. „Mutterrecht“ ist ferner nicht identisch mit Muttergewalt. Muttergewalt als Rechtsprinzip ist nicht identisch mit faktischer Gleichwertung der Frau. – Auch in Bezug auf die Stellung der Frau als Geschlechtswesen vereinigt das Mutterrecht die größten Extreme: völlige sexuelle Ungebundenheit, die ihr erlaubt „was gefällt“, dabei auch ein Prostitutions-artiges Nebeneinander mehrerer Verhältnisse, oder Beschränkung des Verkehrs einer einzelnen oder einer bestimmten Anzahl von Frauen auf eine bestimmte Anzahl von Männern (Polyandrie und „Gruppen-ehe“); ferner als weitaus häufigste Erscheinung ihrer zeitweiligen Beschränkung auf einen Mann, so lange sie mit ihm zusammenlebt; endlich aber auch Verhältnisse, die ihr dauernde Treue gegen einen Mann auferlegen nach Art unserer monogamen Ehe. Also ist Mutterrecht auch nicht identisch mit sexueller Ungebundenheit der Frau.<sup>161</sup>

*Bachofens* Theorie über die Entwicklung der Familie, die er selbst als Entwicklungsgeschichte der Menschheit sah, wurde in den nachfolgenden Werken – vor allem im deutschsprachigen Raum – in eine „Utopie“ der Überwindung des Patriarchats uminterpretiert. Den Wünschen der Emanzipation und Gleichberechtigung der Frauen entsprechend entwickelten einige Feministinnen eine Version der einstigen Frauenmacht, die sie von den Mythen, die *Bachofen* interpretiert hatte, ableiteten. Sie sahen in der Rückkehr zum weiblichen Prinzip das Allheilmittel gegen alle Probleme, die sich durch die „patriarchale“ Gesellschaftsordnung ergeben hätten.<sup>162</sup>

Die Gründe für die erneute Auseinandersetzung mit dem Mutterrecht im 20. Jahrhundert waren somit vielfältiger Natur, die in erster Linie mit einer allgemeinen Krisenstimmung zu tun hatten: Industrialisierung, Verstädterung, Krise der Nachkriegszeit in den 1950er Jahren, Technisierung und damit verbunden, die gesellschaftlichen Veränderungen und vieles mehr, riefen Ängste in der Bevölke-

<sup>161</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.42–43.

<sup>162</sup>Brigitte Röder, Juliane Hummel, Brigitte Kunz (1996): *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, Droemer Knauer, München, S.30–32.

rung hervor, gleichzeitig hatten sie aber auch positive Auswirkungen: es entstanden Freiräume, wie z.B. verbesserte Bildungschancen sowohl für Männer als auch für Frauen (Universitätsstudium für Frauen, 1918 erhielten Frauen das Wahlrecht Deutschland/Österreich).<sup>163</sup>

Eine der ersten Frauen, die sich mit einer Publikation zum Matriarchat bemerkbar machte, war *Bertha Eckstein-Diener*. Jedoch veröffentlichte sie ihr Buch „Mütter und Amazonen. Ein Umriss weiblicher Rechte“ (1932) unter dem Pseudonym *Sir Galahad*. Sie wollte mit ihrem Buch das Selbstbewußtsein der Frauen stärken und ihnen ihre eigene „mutterrechtliche“ Vergangenheit wiedergeben.<sup>164</sup>

Unzählige weitere feministische Publikationen über das „Mutterrecht“ oder „Matriarchat“ folgten, die aber in dieser Arbeit nur im Überblick behandelt werden können. Es stellt sich wiederholt die Frage, warum das Mutterrecht bis heute so uneingeschränkt verehrt wird. Als Gründe können genannt werden: das Chaos nach den Weltkriegen in Europa, damit verbunden ein Rückzug in die Kernfamilie als Ausweg aus der gesamtgesellschaftlichen Krise. In diesem Zusammenhang ist die Idealisierung der Frau als Mutter und als Hausfrau zu sehen; der Mann aber als der im öffentlichen Leben stehende und Ernährer der Familie; anscheinend konnten sich sowohl Frauen als auch Männer mit dieser geschlechtlichen Rollenzuteilung identifizieren und dies wiederum prägte die 1950er und 1960er Jahre in Europa.<sup>165</sup>

Die etablierte Ordnung wurde erst mit der 1968er Bewegung, an der sowohl Studenten als auch Studentinnen beteiligt waren, wieder in Frage gestellt. *Röder, Hummel und Kunz* sehen im Protest der Frauen im öffentlichen Bereich gegen die patriarchale Außenwelt, den Kampf für eine „neue Lebensform“ und schreiben darüber:

Die Selbsterfahrungsgruppen ergänzten ihn [den Schauplatz], um die biographische Rückbesinnung. Hier analysieren Frauen ihre patriarchal deformierte Innenwelt und versuchten, ihrer Unzufriedenheit, ihren Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten auf die Spur zu kommen, „authentische“, d.h. selbstbestimmte Identität und Weiblichkeit zu entwickeln.<sup>166</sup>

Hier diente *Bachofens* „Mutterrecht“ als Ausgangspunkt für ein neues Selbstbewußtsein und sollte zur Selbstbestimmung der Frau beitragen. In diesem Zusammenhang wurde aber hervorgehoben, daß das Matriarchat nicht einfach in Opposition zum Patriarchat zu sehen sei, sondern die gesellschaftlichen und politischen Strukturen – wie *Röder, Hummel und Kunz* vermuten – sollten idealerweise herrschaftsfrei, egalitär, basisdemokratisch und im Einklang mit der Natur stehen.<sup>167</sup>

<sup>163</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.34–35.

<sup>164</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.37–38; *Sir Galahad* ist der sagenumwobene Ritter, der den Gral fand.

<sup>165</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.50–53.

<sup>166</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.58–59.

<sup>167</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.60–61.

Röder, Hummel und Kunz beziehen sich auf *Bachofen*, der selbst im Vorwort zum „Mutterrecht“ anmerkt: „Das vorliegende Buch nimmt keinen anderen Anspruch in die Öffentlichkeit mit als den, der gelehrten Forschung einen neuen, nicht leicht zu beendenden Stoff des Nachdenkens vorzulegen.“ – Somit sei dieser Prozeß bis heute nicht abgeschlossen. Insgesamt sind nach seinem Werk bis 1988 rund 1400 neue Publikationen, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen, erschienen.<sup>168</sup> Danach ist die Wirkung, die *Bachofen* bis in die Gegenwart ausübt, nicht zu unterschätzen. Die Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte ist weiterhin ein Thema im Zusammenhang der Geschlechterbeziehungen für folgende Wissenschaftsbereiche geblieben: Rechtsgeschichte (z.B. *Uwe Wesel*), Alte Geschichte, Klassische Philologie, Wissenschaftsgeschichte, Altertumswissenschaft, Religionswissenschaft (*Susanne Heine*), Philosophie und Psychologie. Die Ur- und Frühgeschichte hätte sich – so die drei Autorinnen – bisher an dieser Diskussion aber nicht beteiligt, deshalb versuchen Röder, Hummel und Kunz sich als Archäologinnen dem Thema zu nähern. Anscheinend glaubten sie wirklich, anhand von Artefakten einen Beweis über das Vorhandensein einer mutterrechtlichen oder – wie sie es nennen – „mutterzentrierten“ Gesellschaft zu finden.<sup>169</sup> In der Aufzählung der Wissenschaftsbereiche fehlen aber – meines Erachtens – zwei wesentliche Richtungen: Soziologie und vor allem die Ethnologie.

In der feministischen Literatur wurden und werden die Ursachen der Benachteiligung der Frau intensiv und zum Teil kontrovers diskutiert. Einige vermutete Gründe sind in der vorliegenden Arbeit bereits besprochen worden: biologische Ursachen wie z.B. der Geschlechtsdimorphismus und Neotenie. In diesem Zusammenhang verweisen die Archäologinnen auf *Borneman*, der zur Befreiung der Frau folgendes schreibt:

Die politische Befreiung der Frau gelingt nur durch ihre biologische Befreiung von „Menstruation, Schwangerschaft, Verwundbarkeit der Mammae. Ehe wir nicht alle drei beseitigt haben, kann es keine Gleichheit der Geschlechter geben“.<sup>170</sup>

Die Kritik trifft *Borneman* in noch stärkerem Ausmaß, da er sich mit seiner Aussage auf ein Niveau begibt, daß eigentlich im 19. Jahrhundert abgeschlossen hätte sein müssen. Er glaubte anscheinend, ebenso wie *Bachofen*, die bestehende männliche Gesellschaftsordnung erneut als „gegeben“ bestätigen zu müssen, ohne auch nur im Ansatz die bisher dazu erschienene amerikanische Literatur wie

<sup>168</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.26–27; beziehen sich auf Hans-Jürgen Hildebrandt (1988): *Das Matriarchat. Zur Geschichte und Struktur eines Problems*, in: H.-J. Hildebrandt (Hrsg.) *Johann Jakob Bachofen. Die Primär- und Sekundärliteratur*. Mit einem Anhang zum gegenwärtigen Stand der Matriarchatsfrage, Aachen, S.175–191.

<sup>169</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.27.

<sup>170</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.66; zit. Ernest Borneman (1975): *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt am Main, S.527, 20, 543; 531.

z.B. *Kathleen Gough*<sup>171</sup> gelesen zu haben. Die Frauenbewegung konnte sein Buch deshalb nur ablehnen und demonstrierte Unabhängigkeit: *Borneman* habe sich durch – wie *Göttner-Abendroth* 1989 schreibt – die „patriarchale Sprache und patriarchales Bewußtsein“ disqualifiziert; nach *Beate Wagner-Hasel* vor allem dort, „wo Wissenschaft noch immer als männliche Domäne akzeptiert wird“.<sup>172</sup>

*Göttner-Abendroth* ist aber mit ihren Argumenten am wenigsten geeignet, irgendeine Kritik zu äußern. Sie verstand es vielmehr ein Geschäft aus dem mangelnden Selbstbewußtsein der Frauen zu machen. Ende der 1970er Jahre definierten mehrheitlich die Feministinnen die Frau wieder als Naturwesen, doch die Nähe zur Natur wurde ausschließlich positiv gesehen und bedinge dadurch ihre Überlegenheit gegenüber dem Mann, d.h. die bisher angenommene weibliche Schwäche in Stärke zu verwandeln, und so wird Schwangerschaft und Mutterschaft als zentraler Aspekt des Frauseins dargestellt und mystifiziert.<sup>173</sup>

„Wiederbelebung der Göttinnen?“, ein weiterer Buchtitel einer evangelischen Theologin namens *Susanne Heine*,<sup>174</sup> greift ebenso das Thema auf, und diskutiert unterschiedliche Ansätze. Sie stellt die Versuche von Theologinnen und Pfarrerrinnen, die die „Mütterlichkeit“ in den christlichen Texten aufzeigen wollten, dar – wie z.B. Berichte von Heilspropheten der Exilzeit (6. Jh.v.Chr.) im Alten Testament, usw. *Susanne Heine* schreibt darüber folgendes:

So läßt sich gewiß einiges Weibliche zusammentragen und als Gegengewicht gegen eine lange Tradition einseitiger Betonung der Männlichkeit Gottes formulieren. Dennoch bleibt die Frage, ob das auch redlich und sinnvoll ist. Ohne Zweifel überwiegen in den biblischen Texten die männlichen Bezeichnungen der Eigenschaften und Handlungsweisen Gottes. Dementsprechend wirken die feministischen Bemühungen um das weibliche Gottesbild auch ein wenig gezwungen, besonders dort, wo mit dem Genus der Wörter argumentiert wird. Das Wort „Geist“ z.B. weist in den verschiedenen Sprachen alle Geschlechter auf: In der deutschen Sprache ist er männlich, in der griechischen sächlich, in der hebräischen weiblich; im Englischen haben Nomina überhaupt kein Genus. Was also ist mit dieser Argumentation gewonnen, wenn man dazu bedenkt, daß z.B. „Macht“, „Gewalt“ oder „Größe“ weiblichen Geschlechts sind, obwohl nach feministischem Urteil von engstem Bezug zum Charakter des Männlichen; und das nicht nur im Deutschen:

<sup>171</sup>Kathleen Gough (1971): *The Origin of the Family*, in: *Journal of Marriage and the Family*, 33, (November):760–771. In der vorliegenden Arbeit wurde ein Nachdruck des Aufsatzes im Sammelband von Rayna R. Reiter (Hrsg.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, verwendet.

<sup>172</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.65; beziehen sich auf: Heide Göttner-Abendroth (1989): *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*, 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln (Erstausgabe 1988), hier: S.172; und Beate Wagner-Hasel (1982): *Am Anfang war die Gebärmutter*, in: *Sozialistische Politik und Wirtschaft*, 14:82–89, hier: S.83.

<sup>173</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.71.

<sup>174</sup>Susanne Heine (1989): *Wiederbelebung der Göttinnen?* Vandenhoeck & Ruprecht, 2.Aufl., Göttingen; Susanne Heine wurde in Prag geboren und ist seit 1982 Professorin und Vorstand des neu gegründeten Instituts für Religionspädagogik in Wien.

Im Hebräischen ist nicht nur das Schwert weiblich, sondern sogar die „geburah“ – die Manneskraft.<sup>175</sup>

Im Sinne *Heines* sollte der christliche Gott sowohl als männlich als auch als weiblich gesehen werden, die Trennung zwischen den Geschlechtern wäre auf der Erde vollzogen, aber nicht im göttlichen Bereich. Daraus ergäbe sich, daß die Herrschaft der Menschen über Menschen nicht die Schuld Gottes sei.<sup>176</sup> Die Mythen und Riten aus grauer Vorzeit wiederzubeleben und in unsere Zeit zu übernehmen, sei unzulässig, da die Selektion der Motive – wie es Feministinnen tun – ausschließlich dazu dienen: „So wollen Frauen heute sein; sie wollen die Tradition männlich-destruktiver Dominanz über ihren Leib und ihre Seele zerbrechen.“ *Heine* stimmt zu, daß eine Veränderung notwendig sei, aber die gewählten Argumente lassen sich nicht aus Gottesmythen gewinnen.<sup>177</sup>

Die Wiederbelebung der Göttinnen und mit ihnen der Naturreligionen bedeutet die Negation des Ich, des Bewußtseins, der Freiheit in Denken und Handeln und damit des Personseins des Menschen; und die Behauptung, daß dies nicht beabsichtigt sei, setzt die Logik dieser Denkpraxis nicht außer Kraft.<sup>178</sup>

In ihrem dritten Kapitel „Matriarchat – das verlorene Paradies“ zitiert *Heine* den folgenden Satz von *Marie-Luise Janssen-Jurreit* (1976), der das Interesse an der historischen Rekonstruktion von matriarchalen Kulturen nochmals aufzeigt:

Die Behauptung eines frühgeschichtlichen Matriarchats oder einer Gleichstellung der Geschlechter in prähistorischen Zeiten war für die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts besonders attraktiv, denn sie lieferte ihr im Namen der Wissenschaft den Beweis, daß weibliche Unterdrückung historisch und nicht biologisch sei.<sup>179</sup>

Zweifler am Matriarchat, oder diejenigen, die die Existenz zwar anerkennen, aber als niedrige Menschheitsstufe abwerten, seien – nach *Göttner-Abendroth* – dem Patriarchat zum Opfer gefallen. Der Erfolg, den *Göttner-Abendroth* mit ihren Büchern erreichte, kann wohl nur in Anlehnung des Satzes von *Janssen-Jurreit* gesehen werden: Frauen wollten sich von ihrer Unterordnung befreien und jedes Mittel, das dazu beitragen konnte, war erlaubt. *Göttner-Abendroth* etablierte ein Institut, organisiert Reisen zu den Kultstätten der „Matriarchats-Göttinnen“, bietet Seminare, aber auch einwöchige Kurse zur theoretischen und praktischen Einführung „in die Inhalte frauenzentrierter Ur- und Frühgeschichtsforschung“ mit Exkursionen zu matriarchalen Megalithanlagen usw., an. Sie verdient nicht

<sup>175</sup>Heine 1989, *Wiederbelebung der Göttinnen?* S.35–36.

<sup>176</sup>Heine 1989, *Wiederbelebung der Göttinnen?* S.36.

<sup>177</sup>Heine 1989, *Wiederbelebung der Göttinnen?* S.57.

<sup>178</sup>Heine 1989, *Wiederbelebung der Göttinnen?* S.84.

<sup>179</sup>Heine 1989, *Wiederbelebung der Göttinnen?* S.86: zitiert Marie-Luise Janssen-Jurreit (1976): *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, S.113.

schlecht an den Frauen, die sich ihr anvertrauen, oder wie Röder *et al.* es umschreiben: „Die autonome Matriarchats- und Göttinnenforschung hat einen Markt geschaffen, auf dem sie ihre Erkenntnisse in bare Münze umsetzt“.<sup>180</sup>

*Bachofen* konnte man noch zugute halten, daß er sich nur auf spärliche archäologische Funde aus der Frühzeit berufen hatte können, doch was von heutigen Autorinnen an rein spekulativen Kulturinterpretationen angeboten wird, läßt sich vom wissenschaftlichen Standpunkt kaum begründen, d.h. hier spielen offenbar eine Reihe von „praktischen“ und/oder psychologischen Motiven eine Rolle. Dazu bemerken Röder *et al.*:

Angesichts der Tatsache, daß das Matriarchat für viele als historische Wahrheit gilt und darüber hinaus zahlreiche sozialpsychologische Funktionen erfüllt, ist es höchste Zeit, die Frage „Was ist dran an ‘Mutterrecht’ und ‘Matriarchat’?“ (Laugsch 1990) von seiten der für sie zuständigen Archäologie zu beantworten.<sup>181</sup>

Röder *et al.* gehen weiters auf die sowjetische Archäologie der 1950er Jahre ein, die eine enge Verbindung zur Ethnologie hatte. In diesem Zusammenhang sind durch Feldforschung Beweise erbracht worden, daß Matriarchat und Patriarchat nicht mehr zur Periodisierung der Menschheitsgeschichte herangezogen werden sollten; aus ihren Feldforschungen schlossen die sowjetischen Ethnologen, daß es wie in den rezenten segmentären Gesellschaften auch in denjenigen der grauen Vorzeit keine Herrschaftsverhältnisse gegeben haben könne, d.h. der Status von Männern und Frauen weitgehend gleich gewesen sein müsse, wie *Semenov* 1979 und *Fluehr-Lobban* 1988 bemerkten.<sup>182</sup> Röder *et al.* kritisieren an dieser Vorgangsweise, daß damit in der Rekonstruktion von Gesellschaften des Neolithikums und der Bronzezeit höchstens die Matrilinearität einbezogen werde, was aber nur ein Teilaspekt des Matriachats darstellen könne. – Meiner Meinung nach unterschätzen Röder *et al.*, wie wichtig die Zusammenarbeit zwischen Archäologie und Ethnologie sein sollte und deshalb vermute ich, daß die Zurückweisung der Ethnologie durch die Autorinnen dazu dienen solle, ihr vorgefaßtes Konzept eines Matriarchats zumindest für die Archäologie zu retten.

Die Vertreter der Kulturkreislehre hatten wiederum die Welt in „Kulturkreise“ geteilt und nach Entwicklungsstufen sortiert, damit die sogenannten „Urkulturen“, „Grundkulturen“, „Primär- und Sekundärkulturen“ als aufsteigende Linie der Entwicklung der Menschheit verstanden werden können.<sup>183</sup> „Die Parallelisie-

<sup>180</sup>Röder *et al.* 1996, *Göttinnendämmerung*, S.102–104.

<sup>181</sup>Röder *et al.* 1996, *Göttinnendämmerung*, S.110–111.

<sup>182</sup>Röder *et al.* 1996, *Göttinnendämmerung*, S.119. Juri I. Semenov (1979): *Comment to Fluehr-Lobban*, in: *Current Anthropology*, 20:816–820, hier S.818; sowie Carolyn Fluehr-Lobban (1988): *Marxism and the Matriarchat. One-Hundred Years after Engels’ „Origini“*, in: Joachim Hermann, Jens Köhn (Hrsg.), *Familie, Staat und Gesellschaftsformen. Grundprobleme vorkapitalistischer Epochen einhundert Jahre nach Friedrich Engels’ Werk „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“*, Berlin(Ost), S.173–180.

<sup>183</sup>Röder *et al.* 1996, *Göttinnendämmerung*, S.122.

rung führte zum erwarteten Ergebnis: Archäologische und ethnologische Kulturkreise stimmten weitgehend überein. Sie mußten richtig sein, weil sie sich gegenseitig bestätigten.“ Dadurch schien *Menghin* seine Theorie bestätigt, den ethnologischen Kulturtypen archäologische Kulturen zuzuordnen, so beispielsweise der „Jungpflanzlerischen Kultur“ die neolithischen Pfahlbauten der Schweiz,<sup>184</sup> darauf antworten *Röder et al.*:

... ist das Matriarchat eines jener Kulturphänomene, die sich nach heutigem Wissensverständnis aus archäologischen Quellen nicht rekonstruieren lassen, sondern diese lediglich interpretieren.<sup>185</sup>

Nach *Röder et al.* wurde das Thema Matriarchat „überwiegend fachfremd“ erörtert, denn die Urgeschichtsforschung hätte sich kaum damit beschäftigt. Am Ende ihrer Arbeit müssen sie aber zugeben, daß anhand archäologischer Quellen weder der Beweis für, noch gegen ein Matriarchat geliefert werden könne. Die archäologischen Quellen seien zunächst stumm, aber es könne unendlich viel hineininterpretiert werden. Sie schließen für sich das Thema mit folgenden Worten ab:

Auf ähnliche Weise wie in der Geschichtswissenschaft gilt es auch in der Archäologie, den interpretatorischen Wildwuchs zu begrenzen, den subjektiven Anteil von Interpretationen zu kontrollieren und durchsichtig zu machen. Die Urgeschichtsforschung muß das Spektrum der denkbaren Deutungen auf diejenigen einengen, die einer methodisch-theoretischen Überprüfung standhalten und deshalb plausibel sind. Über den Rang plausibler Interpretationen kommen die wenigsten Ergebnisse archäologischer Forschung hinaus.<sup>186</sup>

Die Autorinnen wollen damit aber nicht ausschließen, daß der „Mythos vom Matriarchat“ vielleicht doch noch irgendwann bestätigt werden könnte, denn:

Eines der größten Probleme der Archäologie ist es, daß sie bis heute keinen Schlüssel zur Gedankenwelt vergangener Gesellschaften in der Hand hat. Niemand bezweifelt, daß sich diese in irgendeiner Form in archäologischen Funden niedergeschlagen hat, doch wie kann man sie erkennen und verstehen? Die kritische Analyse der Arbeiten von Sir Arthur Evans, James Mellaart und Marija Gimbutas hat gezeigt, daß ihr Weg zur geistigen Welt vergangener Kulturen mit persönlichen Projektionen gepflastert ist, daß sie methodisch und theoretisch mangelhaft vorgehen. Die Suche nach dem Stein der Weisen geht also weiter.

Bis heute ist das Matriarchat mit archäologischen Quellen weder zu beweisen noch zu widerlegen. Gegenteilige Aussagen sind unseriös.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.123: Oswald Menghin (1931): *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien, S.520.

<sup>185</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.123.

<sup>186</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.374.

<sup>187</sup>Röder et al. 1996, *Göttinnendämmerung*, S.375.

Daß gegenteilige Aussagen von den Autorinnen als „unseriös“ abqualifiziert werden, erscheint mir aus ethnologischer Sicht nicht gerechtfertigt; denn sofern sich die Archäologie nicht nur mit „Funden“, also materiellen Objekten beschäftigt, sondern auch mit den Gesellschaften, welche diese Objekte hervorgebracht haben, so hat es auch die Archäologie mit „segmentären Gesellschaften“ zu tun. Sofern es sich um die Zeit vor der Erfindung des Ackerbaus handelt, konnten es überhaupt nur Jäger- und Sammlergesellschaften gewesen sein. Die Frage der Seriösität oder Unseriösität der Annahme eines Matriarchats läßt sich daher wahrscheinlich aus rein archäologischer Sicht gar nicht beantworten, sondern muß über eine Theorie segmentärer Gesellschaften gestellt werden.

Ähnliches gilt auch für die sogenannten klassentheoretischen Ansätze, welche *Paula Webster*<sup>188</sup> (1975) diskutiert, in erster Linie die Autorinnen *Eleonor Leacock*,<sup>189</sup> *Kathleen Gough*,<sup>190</sup> *Simone de Beauvoir*,<sup>191</sup> *Elizabeth Gould Davis*,<sup>192</sup> *Shulamith Firestone*,<sup>193</sup> auf welche ich hier im Detail nicht eingehen kann, bzw. welche ich im Falle von *Kathleen Gough* bereits im 1. Kapitel besprochen habe. Das Gemeinsame dieser Schriften scheint mir zu sein, daß hier die Erklärung von Unterordnung und Unterdrückung der Frau auf eine geschlechtsspezifische Machtposition der Männer begründet wird – eine Machtposition, die sich wiederum aus der Entstehung einer Klassengesellschaft herleiten lassen soll. Nicht zufällig spielen auch in diesem Zusammenhang wiederum *biologische* Argumentationen eine Rolle so z.B. bei *Firestone*, welche die gesellschaftliche Hierarchie im allgemeinen und die geschlechtsspezifische im besonderen darauf zurückführt, daß Ungleichheit aus der biologischen Funktion des Kindergebärens und der Erziehung durch die Mütter resultiere. Folglich glaubt die Autorin, diese Funktionen müßten von der Frau abgekoppelt werden („Kinder aus der Retorte“) und sieht dies als eine Konsequenz einer „Notwendigkeit der Revolution“, um Macht und Ungleichheit abzuschaffen.<sup>194</sup>

Ganz anders dagegen die Position von *Simone de Beauvoir*, für welche „das goldene Zeitalter der Frauen“ immer schon ein Mythos gewesen sei, weil politische Macht immer in den Händen der Männer, also männlich bestimmt gewesen sei. Auch für sie bedingt der Schritt zur Freiheit eine „sozialistische Revolution“, in welcher mit der Abschaffung von Ausbeutung einer Klasse durch eine andere auch

<sup>188</sup>Paula Webster (1975): *Matriarchy: A Vision of Power*, in: Rayna R. Reiter (Hrsg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York und London, S.141–156.

<sup>189</sup>Eleanor Leacock (Hrsg.) (1972): *Introduction to Frederick Engels*, „*The Origins of the Family, Private Property, and the State*“, International Publishers, New York.

<sup>190</sup>Kathleen Gough (1971): *The Origin of the Family*, in: *Journal of Marriage and the Family*, 33 (November):760–771. In der vorliegenden Arbeit wurde ein Nachdruck des Aufsatzes aus dem Sammelband von Rayna R. Reiter (Hrsg.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, verwendet.

<sup>191</sup>Simone de Beauvoir (1953): *The Second Sex*, Alfred Knopf, New York.

<sup>192</sup>Elizabeth Gould Davis (1971): *The First Sex*, G.P. Putnam, New York.

<sup>193</sup>Shulamith Firestone (1970): *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam, New York.

<sup>194</sup>Webster 1975, *Matriarchy*, S.151.

die geschlechtsspezifischen Machtunterschiede „aufgehoben“ werden würden.<sup>195</sup>

Eine gewisse Ausnahme stellt in dieser Reihe die Autorin *Elizabeth Gould Davis* dar, die in der Tat behauptet, es hätte so etwas wie eine Vormachtstellung von Frauen irgendwann einmal in der Geschichte gegeben, also in einem gewissen Sinne eine Umkehrung der oben genannten klassentheoretischen Ansätze. Nach *Davis* hätten die Frauen gewissermaßen als „herrschende Klasse“ die ersten großen Zivilisationen der Sumerer, Kreter und Ägypter errichtet: die Männer wären hier zunächst ausgeschlossen, unzivilisiert, an der Peripherie dieser „*gynocracies*“ stehend und somit völlig machtlos gewesen, aber: „Plötzlich war alles aus. Das Paradies verloren. ...“<sup>196</sup>

*Davis* schreibt:

Suddenly all is ended. Paradise is lost. A dark age overtakes the world – a dark age brought on by the cataclysm accompanied by a patriarchal revolution. Nomads, barbaric and uncivilized, roving bands of ejected, womanless men, destroy civilized city-states, depose queens, and attempt to rule in their stead. The result is chaos. War and violence make their appearance, justice and law fly out the window, might replaces right, and the Great Goddess is replaced by a stern and vengeful God, man becomes carnivorous, property rights become paramount over human rights, woman is degraded and exploited and civilization starts on the downward path that it still pursues.<sup>197</sup>

Nach *Paula Webster* sei diesen Autorinnen gemeinsam, daß sie auf eine radikale Änderung der Gesellschaft setzen, in ihren Analysen jedoch teils problematische Bezüge zur Biologie herstellen, teils eine fragwürdige Interpretation der Geschichte bieten, die sich zum Teil aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Hintergründen der Autorinnen verstehen lassen. *Webster* bezieht sich in erster Linie auf *Friedrich Engels* (1972), welcher die „welthistorische Besiegung des weiblichen Geschlechts“ auf eine Zerstörung der stammesgesellschaftlichen Verwandtschaftsorganisation durch die Entstehung von Privateigentum (primär an Produktionsmitteln, d.h. hier in erster Linie Grund und Boden), zunehmende Arbeitsteilung, Auseinandertreten von einer Privatsphäre (Institution der monogamen Ehe, Bevorzugung der männlichen Linie) und einer öffentlichen, politischen Sphäre begriffen hat, wodurch die Klassengesellschaft und in dieser die Machtstellung des Mannes über die Frau im selben historischen Prozeß entstanden seien.

<sup>195</sup>Webster 1975, *Matriarchy*, S.150–151; bezieht sich auf de Beauvoir 1952, *The Second Sex*, S.64–65.

<sup>196</sup>Webster 1975, *Matriarchy*, S.152.

<sup>197</sup>Davis 1971, *The First Sex*, S.68–69; zitiert nach Webster 1975, *Matriarchy*, S.152.

## Kapitel 3

# Theorien zur Entstehung unilinearer Abstammung in Verbindung mit bevorzugter Maritalresidenz

Der Übergang vom Nahrungssammeln der Altsteinzeit zur Nahrungsproduktion der Jungsteinzeit begann ungefähr zwischen dem 10. und 9. Jahrtausend v.Chr. bei den Natufiern der Levante und breitete sich nach Mesopotamien, Nordafrika, Nordsyrien und Südanatolien aus. Als am Ende der letzten Eiszeit die Vereisung zurückging, veränderte sich das Klima und es wurde gerade in den oben genannten Regionen trockener. Dies führte zu Dürreperioden im Sommer und damit verschwand der Reichtum an Pflanzen und Tieren in den niederen Regionen. Die Jäger- und Sammlergesellschaften wurden gezwungen, neue Formen der Nahrungsbeschaffung für ihr Überleben zu finden. Es entstand aus der Not eine einfache Form des Bodenbaus und die ersten Haustiere wurden gezähmt, welche – kombiniert mit der Jagd – den Fleischbedarf deckten. Erstmals in der Geschichte der Menschheit kam es zu einer ungewöhnlich hohen Bevölkerungszunahme, die wiederum eine Siedlungsbewegung ans Mittelmeer, Griechenland und Nordeuropa auslöste. Erst durch die vorwiegend sesshafte Lebensform, dem Bodenbau und der Kleintierzucht in Kombination mit einer Vorratshaltung waren die Voraussetzungen für die Ernährung größerer Bevölkerungsgruppen auf begrenztem Raum möglich geworden.<sup>1</sup>

Gleichzeitig mit dem Bevölkerungsanstieg in permanenten Siedlungen mußten sich auch die Sozialbeziehungen der Menschen ändern: sie konnten Konflikte nicht mehr allein durch Wanderung kompensieren, vielmehr mußten Konfliktlösungs-

---

<sup>1</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kapitel XIV: Ackerbauern und Hirten, S.91–100; hier S.91. Zur Natufier-Forschung siehe auch die Literaturhinweise bei Hannes Wimmer (1996): *Evolution der Politik. – Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, WUV-Universitätsverlag, Wien, S.128–131.

strategien gefunden werden. Im Vergleich zu den Jägern und Sammlern bildeten sich nun verwandtschaftlich strukturierte Segmente, die im Konfliktfall als geschlossene Rechts- und Kampfgemeinschaft auftreten konnten. Wie weit die Verwandtschaft tatsächlich reicht, sieht man z.B. an den Verpflichtungen zur „Blutrache- und Sühnegemeinschaft“ im Falle einer schwerwiegenden Rechtsverletzung. Häufig wird jedoch nicht sofort gekämpft, sondern zunächst einmal verhandelt und für diese Kommunikation gibt es in der Praxis bestimmte „Sprecher“ oder „Vermittler“. Da es sich hier um potentiell „kriegerische“ Auseinandersetzungen zwischen den Segmenten handelt, kamen für diese Rolle primär kriegserfahrene Männer, die die Kämpfer der Gegenseite kannten, in Frage.

Auf diesem Wege entstanden offenbar gewisse Statusunterschiede innerhalb der Männer der jeweiligen Gruppen, die sich jedoch nicht verfestigten, wie das später bei Chieftoms der Fall ist. Ganz allgemein läßt sich jedoch am Prozeß der Seßhaftwerdung und der damit verbundenen Umstellung in der Sozialorganisation ablesen, daß eine stärkere Bedeutung des „öffentlichen Raumes“ in Verbindung mit politisch-rechtlichen Rollen feststellbar ist. Es ist offenbar genau dieser Prozeß, in welchem Frauen in den Hintergrund gedrängt werden. Verallgemeinerungen sind jedoch schwer möglich, denn auch das Lineage-System ist ständig in Bewegung: Segmente werden größer und teilen sich, Ältere sterben und Jüngere nehmen ihren Platz ein. Die Zugehörigkeit zu einer Verwandtschaftsgruppe bestimmt den Zugang des Einzelnen zu den natürlichen Ressourcen.<sup>2</sup>

Der Übergang von der nomadisierenden Lebensweise zur jahreszeitlichen bis zur gänzlichen Seßhaftigkeit einer Gesellschaft war häufig (aber nicht überall) mit dem Entstehen von unilinearen Abstammungsgruppen verbunden. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe gewinnt erst hier an Bedeutung. Die Verwandtschaft übt Druck auf ihre Angehörigen aus, vor allem auf die einzelnen Kernfamilien, und hier wiederum unter anderem auf die Frauen. Die Verwandtschaft hat ein Interesse am Fortbestehen einer geschlossenen Ehe, wie wir es bereits bei den „seßhaft“ gewordenen !Kung Bushmen gesehen haben. Die Stellung der Frauen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe – ob in einer patrilinearen oder matrilinearen – hängt von mehreren Faktoren ab: es gibt matrilineare Gesellschaften, in denen die Situation der Frauen schlecht ist, hingegen patrilineare Gesellschaften, in denen sie wesentlich besser gestellt sind. – Die Besserstellung der Frau ist bei Matrilinearität in Kombination mit Uxorilokalität am wahrscheinlichsten. Allgemein gültig ist, daß sich die Situation der Frauen mit dem Seßhaftwerden einer Gesellschaft im Normalfall ändert und meist verschlechtert gegenüber ihrer Position innerhalb einer Jäger- und Sammlergesellschaft.<sup>3</sup>

Die **Evolutionisten** hatten die Veränderungen in der Sozialorganisation fast ausschließlich auf die Familienorganisation, die materiellen Erfindungen und das Privateigentum zurückgeführt. Eine Höherentwicklung der Menschheit sei nach *Morgan* und *Engels* nur in Verbindung mit dem Übergang von der Blutverwandt-

<sup>2</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIV, S.92.

<sup>3</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIV, S.97.

schaftsfamilie über die Punaluafamilie zur syndyasmischen (Paarungs-)Familie, die die Voraussetzung für die monogame Familie sei, möglich gewesen. Der Übergang von einer matrilinear organisierten Gesellschaft sei – nach *Engels* – nur dann möglich, wenn sich bereits (1) die monogame Ehe durchgesetzt habe, denn nur dann werde der Vater als leiblicher anerkannt; (2) die Zähmung von Haustieren und der Bodenbau als Voraussetzung von Vorratswirtschaft und „Reichtum“, damit sei die Jagd bedeutungslos geworden und diene eher dem Vergnügen als der Versorgung mit Fleisch. Mit der Bildung von Reichtum stelle sich die Frage, wer der mögliche Erbe sei. Erst dadurch sei die Grundlage für den Übergang von der matrilinearen zur patrilinearen Deszendenz geschaffen worden. *Engels* gibt aber zu bedenken, daß es nicht klar sei, wie sich dieser Übergang bei den „Kulturvölkern“ der alten Welt vollzogen hätte, alle Äußerungen darüber beruhen nur auf Spekulationen. Als die Alleinherrschaft der Männer vollzogen war, entwickelte sich die patriarchale Familie als Zivilisationsform, wie sie in der römischen Familie am vollkommensten ausgebildet gewesen sei.<sup>4</sup>

*George Peter Murdock* beschreibt in seinem Buch „Social Structure“ die unterschiedlichen Formen von sozialen Strukturen innerhalb von Lokalgruppen und Verwandtschaftsverbänden und betrachtet dabei vor allem die Veränderungen in der Sozialorganisation. Er verwendet den Begriff „Evolution“, nicht wie in anderen Wissenschaftsdisziplinen – wie etwa in der Biologie in Verbindung mit organischen Veränderungen, oder wie von den klassischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts als Abfolge von kulturellen Stufen –, sondern im Sinne von gesellschaftlichem Wandel. Seine Kritik an der Theorie der Evolutionisten ist, daß alle Gesellschaften von einem einfachen, d.h. matrilinearen System ausgegangen seien und zu einem komplexeren, d.h. patrilinearen System sich weiterentwickelt hätten; obwohl bereits Ende des 19. Jahrhunderts festzustellen gewesen wäre, daß z.B. die irokesischen Stämme eine wesentlich komplexere Gesellschaftsorganisation besaßen als manche andere patrilineare Systeme, die im Vergleich relativ „rückständig“ waren. Die von ihnen angenommene relative „Rückständigkeit“ von matrilinearen Gesellschaften im Vergleich zu patrilinearen Gesellschaften ist nach *Murdock* jedenfalls historisch nicht nachweisbar. Erst 60 bis 70 Jahre später fanden kritische Auseinandersetzungen zu dieser Thematik statt.<sup>5</sup>

*Lesser* und *White* versuchten die evolutionistischen Prinzipien in ihre Theorie zu integrieren, danach seien z.B. Jagen und Sammeln überall der Viehzucht und dem Bodenbau vorausgegangen, ebenso ging die Steinzeit überall dem Gebrauch von Metallen voraus, daraus schlossen sie, daß sich die Sozialorganisation ebenso „verhalten“ müsse. *Murdock* liefert anhand der irokesischen Stämme den Gegenbeweis: Matrilinearität muß nicht mit der Abwesenheit von politischen Institutionen verbunden sein. Ebenso wie die irokesischen Stämme entwickelten die Haida,

---

<sup>4</sup>Friedrich Engels (1984): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (Erstausgabe 1884, Nachdruck der 4. und ergänzten Auflage von 1892), in: Karl Marx Friedrich Engels Werke, Band 21, Dietz Verlag, Berlin, S.27–83, hier insbes. S.58–61.

<sup>5</sup>George Peter Murdock (1949): *Social Structure*, The Macmillan Company, New York, Kapitel 8: Evolution of Social Organization, S.184–259; hier vor allem S.184–195.

Tlingit und Tsimshian an der Nordwestküste Amerikas und bei den Marshallern und anderen Gesellschaften in Mikronesien Strukturen von sozialen Klassen. In ihrem Selbstverständnis halten sich matrilineare Gesellschaften im Vergleich zu patrilinearen für überlegen, so jedenfalls *Murdock's* Darstellung.<sup>6</sup>

Die Spekulationen und Vermutungen wurden fortgesetzt und teilweise umgedreht. *J.R. Swanton*<sup>7</sup> ging davon aus, daß die patrilinearen Stämme Nordamerikas wesentlich rückständiger seien als ihre Nachbarn mit matrilinearere Deszendenz. Aber ebenso wie die Evolutionisten ignorierte er diejenigen, die patrilinear organisiert waren und komplexere Institutionen hatten und diejenigen matrilinearen, die einfacher organisiert waren. Seine Theorie basierte schließlich nur auf der Umkehr der evolutionistischen Theorie. Die Theorie von *Swanton* wurde unkritisch von *Lowie* akzeptiert und weiter formuliert; ihm ist aber zugute zu halten, worauf *Murdock* hinweist, daß er einige seiner Fehlinterpretationen in der zweiten Ausgabe von „Primitive Society“ korrigiert habe. Nach *Murdock* resultieren alle diese Theorien allein auf vagen Vorstellungen, die aber nicht historisch belegt werden können. Nirgends finde sich ein historischer Beweis dafür, daß es einen direkten Übergang von patrilinearere zu matrilinearere Deszendenz gegeben habe, hingegen ist jede andere Form des Übergangs von einem zum anderen Abstammungssystem möglich, wie z.B. der Übergang von bilateraler zu patrilinearere, von bilateraler zu matrilinearere, von matrilinearere zu bilateraler und von matrilinearere zu patrilinearere Deszendenz.<sup>8</sup> Die Möglichkeit des Übergangs von der patrilinearen zur matrilinearen Abstammung wird in der vorliegenden Arbeit noch eingehend besprochen.

Andere Autoren wiederum behaupteten, daß es einen einzigen Ursprungsort für die Entstehung von unilinearen Systemen gegeben habe: (1) *R.L. Olson*<sup>9</sup> vermutete, daß es in beiden Amerikas nur einen einzigen Ursprungsort für alle unilinearen Institutionen gegeben hätte; danach seien unilineare Institutionen, wo auch immer sie gefunden werden, eine so ungewöhnliche Erscheinung, daß sie eher eine Abnormalität der Sozialstruktur darstellen. *Murdock* weist jedoch darauf hin, daß er in drei Kapiteln seines Buches ausschließlich auf unilineare Deszendenz eingegangen ist und diese Form der sozialen Struktur eher die Normalität darstelle als abnormal oder künstlich sei, und daß sie häufig in Verbindung mit den Phänomenen von Totemismus, Exogamie, ähnlichen Sib-Namen, Kreuz-Cousinen-Heirat und Reziprozität stehe. (2) Die britischen Diffusionisten nahmen ebenso einen einzigen Ursprungsort für das Entstehen von matrilinearen Systemen an, und zwar in Ägypten. (3) Die deutschen und österreichischen historischen Anthropologen verbanden unilineare Deszendenz mit einer Anzahl von zusammenhängen-

---

<sup>6</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.187.

<sup>7</sup>J.R. Swanton (1905): *The Social Organization of American Tribes*, American Anthropologist, VI, S.663-673; und J.R. Swanton (1906): *A Reconstruction of the Theory of Social Organization*, Boas Anniversary Volume, New York, S.166-178.

<sup>8</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.190.

<sup>9</sup>R.L. Olson (1933): *Clan and Moiety in Native America*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXIII, S.351-422.

den Komplexen und nannten diese „Kulturkreise“, die sich durch Diffusion über die gesamte Welt ausgebreitet haben sollen.<sup>10</sup>

Matrilinearität entsteht nicht wie *Bachofen*, *Morgan* und *Engels* angenommen haben, als Reaktion der Frauen auf Promiskuität, sondern Matrilinearität ebenso wie Patrilinearität sind mögliche Lösungen auf die Frage, welcher Gruppe die Kinder zugesprochen werden sollen. Daraus ergibt sich, daß zeitlich nicht hintereinander an verschiedenen Orten aus unterschiedlichen Gründen zur gleichen Zeit unterschiedliche Lösungen gefunden werden – wie die klassischen Evolutionisten postulierten –, sondern das Problem entstand überhaupt erst mit der Sesshaftigkeit der Menschen.<sup>11</sup>

*Marianne Weber* berichtet über die „mutterrechtliche“ Familienorganisation, daß die Frau zwar gewisse Vorteile hätte, aber es kann niemals als bloßes Recht prinzipiell allein, sondern immer nur in Verbindung mit bestimmten sozialen und ökonomischen Verhältnissen gesehen werden. Vor allem der Zusammenhang mit der Wirtschaftsform und den Rechten der Frauen wird dabei von ihr hervorgehoben. Der Pflanzenbau war für die Sesshaftigkeit sehr bedeutend und wurde zur Grundlage der Ernährung. *Marianne Weber* geht davon aus, daß der Pflanzenbau zugleich eine speziell weibliche Produktionstätigkeit sei, und ein erhebliches Maß zum Entstehen der Arbeitsgemeinschaften der Frauen beigetragen habe. Der Mann hilft nur zeitweise und widmet sich lieber der Jagd und dem Krieg. Der Acker sei das Kollektiveigentum der Frauen und wird in der weiblichen Linie weiter vererbt. Daraus erklären sich die Vorteile der Frauen, die in einer genossenschaftlichen Produktionsweise in großen Verwandtschaftsgruppen/Sippen ein gemeinsames Eigentum an Grund und Boden hätten. Gleichzeitig mit dem Bodenbau begann der Kampf der Sippe um Arbeitskräfte, dadurch gewannen Heiratsverbindungen eine entscheidende Bedeutung, ohne daß dadurch das „Mutterrecht“ zunächst berührt wurde.<sup>12</sup>

Die Regulierung der Erbfolge wird erst durch den „Besitz“ an Grund und Boden für die Erhaltung der Kontinuität der Geschlechter wichtig. Dem Erbrecht an Grund und Boden kommt die Bedeutung zu, daß das politisch berechtigte und verpflichtete „legitime“ Geschlecht weder verlöscht noch verarmt.<sup>13</sup>

Wir bezeichnen die mutterrechtliche Familienorganisation als matrilineare Deszendenzgruppe, die auch mit Uxorilokalität verbunden sein kann. Es ist richtig, daß erst mit der Erfindung des Bodenbaus der Übergang von der nomadisierenden zur sesshaften Lebensform begonnen hat, doch in den meisten Fällen erfolgte die

---

<sup>10</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.191–192, bezieht sich hier auf Schmidt und Koppers (1924): *Völker und Kulturen*, Regensburg, S.194–351; und auf Schmidt (1931): *The Origin and Growth of Religion*, London, S.240–241.

<sup>11</sup>Wesol 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIV, S.99–100. Siehe dazu auch den Abschnitt über die !Kung Bushmen, die teilweise die nomadisierende Lebensweise aufgaben und sesshaft wurden; es veränderte sich die Sozialorganisation in Verbindung mit einer Schwächung der Stellung der Frau innerhalb der Familie.

<sup>12</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.31–33.

<sup>13</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.55.

Seßhaftigkeit lange bevor sich eine Differenzierung zwischen matrilinearen und patrilinearen Abstammungsgruppen ergab.

Neuere Forschungsergebnisse konnten beweisen, daß intertribale Ähnlichkeiten, die in sehr beschränkten Regionen gefunden wurden, sich sehr selten auf einen größeren Kulturraum ausbreiten, oder nur auf eine Minderheit von Gesellschaften einer Sprachgemeinschaft. Die wichtigsten gesellschaftlichen Organisationsformen sind auf allen fünf Kontinenten in allen möglichen Variationen vorhanden: Wohnortregel, Abstammungsregel, Typen der Verwandtschaftsterminologie; Formen der Familienorganisation, Typen der Klanorganisation, Typen von bilateraler Verwandtschaft, und Typen von Moieties. Zum Beispiel findet sich die irokesische Verwandtschaftsterminologie auf allen fünf Kontinenten und dabei sogar in Afrika (20 Fälle) und Ozeanien (27) häufiger als in Nordamerika (18), Eurasien (10) oder Südamerika (6).<sup>14</sup>

Eine historische Verbindung zwischen Stämmen, die offensichtlich eine verwandte Sprache sprechen, kann am wenigsten angezweifelt werden. Aber auch diese Gesellschaften, die einer Sprachfamilie angehören, unterscheiden sich in ihrer Sozialorganisation ebenso häufig wie nicht sprachlich verwandte. *Murdock* bezieht sich in seinem Sample auf drei malayo-polynesishe Stämme Sumatras, davon sind (1) die Batak patrilinear, (2) die Mentaweias bilateral und (3) die Minangkabau matrilinear organisiert. Daraus schließt wiederum *Murdock*, daß es fast uneingeschränkte Variationsmöglichkeiten der Sozialorganisation gibt, auch wenn es eine gemeinsame historische Vergangenheit gegeben hat. Bei der malayo-polynesischen Sprachfamilie, die sich über den gesamten pazifischen Raum erstreckt (ausgenommen sind New Guinea und Australien), erscheinen unvermutete Ähnlichkeiten und ebenso verhält es sich mit den Unterschieden.<sup>15</sup>

Der Funktionalismus konnte ebensowenig wie die historische Anthropologie Licht in die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels bringen. Die soziologischen und linguistischen Theorien waren dabei wesentlich hilfreicher, um Veränderungen in der Sozialstruktur zu erforschen. Linguisten bemerkten bei ihren Untersuchungen von Veränderungen in den Sprachen ein besonderes Phänomen, das gewöhnlich als „drift“ (Abweichung) bezeichnet wird: Sprecher einer bestimmten Sprache ändern ihre Aussprache, z.B. den Schlußkonsonanten, aber es können ebensogut auch andere Konsonanten bei der Aussprache Veränderungen unterworfen werden. Häufig treten diese Unterschiede zwischen Hoch- und Umgangssprache auf.<sup>16</sup> Die Formen und die Struktur einer Sprache sind relativ unabhängige „Körper“ innerhalb der Gesamtheit einer Gesellschaft, deshalb sei es schwierig, Sprachentwicklungen über bestimmte soziale Ereignisse zu erklären, so *Murdock*.

Weiters merkt *Murdock* an, daß sich einige Formen der Sozialorganisation schneller verändern als andere; z.B. ändern sich Eheformen wesentlich rascher: Muslime

<sup>14</sup>Murdock 1949: *Social Structure*, Siehe dazu Tabelle 57, S.192–194.

<sup>15</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.195–196.

<sup>16</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.197–198: Murdock stellt in seinem Beispiel Latein-Deutsch-Englisch gegenüber: duo – zwei – two und tres – drei – three.

bevorzugen Ehen mit Töchtern des Bruders des Vaters, daraus resultiert der Verlust von Exogamie in der Patri-Sib; oder von einer anderen Gesellschaft wird das Christentum übernommen, damit verschwindet Polygynie und wird durch Monogamie ersetzt. Die Veränderung der Heiratsregel beeinflusst in der Folge aber weitere Sozialstrukturen, z.B. den postmaritalen Wohnort. Mit der Änderung der bevorzugten Residenzregel befaßte sich *Lowie* und stellte fest, daß signifikante Veränderungen in der Sozialorganisation in Beziehung mit dem Wechsel der Maritalresidenz stehen und diese das Gleichgewicht eines relativ stabilen Sozialsystems stören bzw. zu einer Serie von internaler Wiederanpassung führen können, um im Anschluß daran erneut ein Gleichgewicht innerhalb der Sozialorganisation zu finden. Nach *Murdock* war diese Schlußfolgerung der wichtigste Beitrag für die Evolution der Sozialorganisation.<sup>17</sup>

### 3.1 Ursachen für die Aufgabe der bevorzugten Maritalresidenz

Die Veränderungen der postmaritalen Residenz haben Auswirkungen auf die Wirtschaft, Technologie, Erbschaft, politische Organisation und Religion, aber bevor sich diese vollziehen, verändern sich die strukturellen Beziehungen der miteinander verbundenen Individuen, ausgehend von fünf möglichen Residenzformen. Für den Ehemann bedeutet patrilokale, matrilokale, bilaterale, neolokale oder avunkulokale Residenz folgendes:

1. **patrilokale Residenz** schließt ein, daß ein Mann lebenslang mit seinem Vater und seinen patrilinearen Verwandten im selben Dorf lebt und auf ihre soziale Unterstützung vertrauen kann;
2. **matrilokale Residenz**<sup>18</sup> verbindet ihn mit den matrilinearen Verwandten seiner Mutter vor der Heirat und danach mit denjenigen seiner Frau;
3. **bilaterale Residenz** bringt ihn in Kontakt mit einer ausgewählten Gruppe von bilateralen und/oder affinalen Verwandten;
4. **neolokale Residenz** isoliert ihn vor seiner Heirat von seiner Verwandtschaft und danach durch seine neu gegründete Familie;
5. **avunkulokale Residenz** verbindet ihn physisch und sozial mit seinen männlichen matrilinearen Verwandten und ihren Familien.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.201–202.

<sup>18</sup>Die bevorzugte Residenz: sowohl patrilokal als auch matrilokal wird in der vorliegenden Arbeit im Sinne von virilokal und uxirilokal verwendet.

<sup>19</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.202.

Die postmaritalen Residenzregeln legen fest, wer von den beiden Ehegatten entweder den Wohnort wechseln muß bzw. gründen beide gemeinsam einen von ihren Eltern unabhängigen Wohnort. So unterschiedlich die Lebensumstände für das einzelne Individuum in Bezug auf den Wohnort auch sein mögen, so bedeutet die Übernahme einer anderen Residenzregel als der bisherigen normalerweise eine neuerliche Wiederanpassung der gesamten Sozialstrukturen.<sup>20</sup>

Es kann davon ausgegangen werden, daß die Existenzbedingungen jeder Gesellschaft ständigen Veränderungen unterworfen sind; aber wodurch beschleunigt oder verlangsamt sich dieser Prozeß? *Murdock* nennt dazu folgende Gründe:

- natürliche Ereignisse, wie Krankheiten oder Epidemien;
- soziale Ereignisse, z.B. Kriege, „Revolutionen“;
- biologische Ereignisse, z.B. ein Bevölkerungsanstieg;
- internale Anpassung aufgrund von technischen Erfindungen;
- externale Kontakte, welche das kulturelle Ausborgen stimulieren.

So unterschiedlich die kausalen Faktoren im Sozialwandel auch sein mögen, so stehen bei der Wahl der bevorzugten Residenz nur wenige Alternativen zur Verfügung. Meist treffen eine Reihe von – in direkter Beziehung zueinander stehende – Umständen zusammen, die zur Bevorzugung einer der fünf möglichen Residenzregeln führt. Es entsteht z.B. neolokale Residenz dort, wo durch einen bestimmten Einfluß eher isolierte, einzelne Individuen oder Kernfamilien mit bevorzugter Monogamie die Regel sind.<sup>21</sup>

Ein weiterer wesentlicher Faktor, der zur Veränderung der Residenzregel führen kann, ist – nach *Murdock* – im Zusammenhang von Überbevölkerung in Verbindung mit anderen Faktoren zu sehen, die wiederum Migration fördern, oder das „Pionierleben“ in einem bereits bewohnten neuen Territorium zur Folge haben. Aber auch die Ausweitung von Handelsbeziehungen und Industrie, sowie städtische Entwicklungen können zu Veränderungen in der Erbfolge führen, z.B. Primogenitur wird durch Teilung des Erbes auf eine bestimmte Anzahl von Erben ersetzt und kann dann ebenso zur bevorzugten Wahl der neolokalen Residenz beitragen. Es können sogar Veränderungen in der Architektur Auswirkungen auf die Residenzregel ausüben; z.B. führte das Verschwinden des Langhauses bei den irokesischen Stämmen gemeinsam mit anderen Faktoren zur Auflösung der Arbeitsgemeinschaft der Frauen.<sup>22</sup>

*Kathleen Gough* stellte in ihrer Hypothese einen Zusammenhang zwischen der Dominanz eines Geschlechts in der Subsistenzwirtschaft und der Wahl der

---

<sup>20</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.202; Murdock verweist dabei auf Lowie (1920): *Primitive Society*, S.70–76, S.22–137, S.157–162, S.166–185.

<sup>21</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.203.

<sup>22</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.204.

postmaritalen Residenz fest, den aber *William Tulio Divale* anhand seiner statistischen Überprüfung nicht belegen konnte. Ebenso behauptet *Lippert*, daß matrilocale Residenz häufig in Verbindung mit der Dominanz der Frauen in der Subsistenzwirtschaft stehe. Dabei bezieht sich *Lippert* auf *Lowie* und folgert, daß beim Übergang zum beginnenden Bodenbau eher Frauen den größeren Anteil der Arbeit übernehmen, d.h. einfacher Bodenbau sei eher Frauenarbeit und deshalb entwickle sich bei „niederen“ Bodenbau eher matrilocale Residenz und matrilineare Deszendenz.<sup>23</sup>

*Thurnwald* geht in seiner Arbeit „Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen“ davon aus, daß Jäger und Sammler bilateral organisiert sind, denn Söhne erben die Jagdgeräte ihrer Väter und Töchter erben diejenigen, die ihre Mütter zum Kochen und Nahrungssammeln verwenden; übernehmen aber Sammlerinnen eine Form des Bodenbaus, dann gewinnt die unilineare Vererbung an Bedeutung und dabei finde die Anerkennung von matrilinearere Deszendenz weite Verbreitung. *Murdock* findet, daß *Thurnwald* dies sehr klar auf den Punkt gebracht habe.<sup>24</sup>

Ein relativ hoher Status der Frauen, bzw. die Gleichstellung von Frauen und Männern beim Eigentum und anderen Rechten, führe zur Bevorzugung der bilokalen Residenz, welche wiederum uxorilocale Residenz einleiten kann. Die Abwesenheit von beweglichem Besitz wie Herden, Sklaven, und andere Prestigegüter sind dabei ein wesentlicher Faktor und fördere die relative „Friedfertigkeit“. Kriegführung verstärke die Bedeutung der Männer, die häufig mit Beute und Gefangenen zurückkehren und damit den Kauf von Ehefrauen ermöglichen. Eine weitere Vorbedingung ist der relativ niedrige Grad an politischer Integration, der nicht über die lokale Gemeinschaft hinausreicht, wie z.B. in Melanesien und bei den Pueblo-Indianern. Weitreichende politische Autorität bringt den „Besitzern“, welche dann fast überall Männer sind, mehr Macht, Eigentum und Prestige, was in der Folge zur Zurückdrängung des matrilocalen Prinzips führe.<sup>25</sup>

Die Besonderheit der **Avunkulokalität** soll hier im Zusammenhang von matrilinearen Systemen genauer dargestellt werden. Die avunkulokale Residenz entwickelt sich niemals aus neolokaler, bilokaler oder patrilokaler Residenz, sondern ersetzt ausschließlich uxorilocale Residenz. Sowohl bei patrilokaler Residenz als auch bei avunkulokaler Residenz leben die Männer mit ihren unilinearen männ-

<sup>23</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.205; Lowie 1920, *Primitive Society*, S.160.

<sup>24</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.205; zitiert R.C. Thurnwald (1932): *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, II, Berlin, Leipzig, S.193–194: „... sons inherit the trapping and hunting gear of their fathers; daughters, the cooking utensils and food-gathering implements of their mother. When the women have advanced from collecting to agriculture, their property is augmented, and matrilineal inheritance consequently becomes the more important. Having as their disposal, as a result of agriculture, a more stable and often more abundant food supply than the men, their importance is further enhanced, and their superiority in the matter of property, including that in their children, finds widespread recognition in matrilineal descent.“

<sup>25</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.205–206.

lichen Verwandten an einem Ort und ihre Frauen sind aus anderen Wohnorten zu ihnen übersiedelt und wurden von ihren Verwandten getrennt. Die Vorteile die sich bei patrilokaler Residenz für die Männer ergeben, sind: Polygynie, Anhäufung von Besitz durch Vererbung, politische Macht, kriegerisches Ansehen (durch Kriegsgefangene, Beutegüter) und diese Vorteile der Männer bestehen ebenso bei avunkulokaler Residenz. Der Grund, warum Avunkulokalität weniger häufig auftritt als Patrilokalität, dürfte sich – nach *Murdock* – durch den ungewöhnlichen Wohnortwechsel der Knaben und Jugendlichen bei oder vor der Heirat ergeben. Sie müssen den Wohnort ihrer Eltern verlassen und durch das Domizil des Bruders der Mutter ersetzen, dadurch wird der männliche Einfluß innerhalb einer matriloalen Vereinbarung verstärkt. Bei den Haida Britisch Columbiens, den Longuda Nigerias und bei den Trobriandern Melanesiens ist diese Art des Wohnortwechsels üblich und müßte eigentlich im Laufe der Zeit zur patrilokalen Residenz führen. Der Ehemann bringt seine Ehefrau nicht zum Wohnort seiner Eltern, sondern zum Wohnort des mütterlichen Onkels des Vaters, wo das Paar nach der Heirat gemeinsam leben wird.<sup>26</sup>

Bei der Definition von Avunkulokalität treten immer wieder Unklarheiten auf, vor allem dadurch, daß nur vom „Mutterbruder“ gesprochen wird und daraus nicht hervorgeht welcher Mutterbruder gemeint ist. *Frank Robert Vivelo* definiert in seinem „Handbuch der Kulturanthropologie“ im Glossar die avunkulokale Residenz wie folgt:

*Avunkulokal* bedeutet „Ort des Mutterbruders“; es bezieht sich auf eine Residenzform, bei der das Ehepaar als Einheit beim oder nahe dem Mutterbruder des Mannes lebt (aus diesem Grunde manchmal auch *viriavunkulokale* Residenz genannt). Es bezieht sich auch auf die in einigen Gesellschaften mit MATRILINEARER DESZENDENZ und VIRILOKALER RESIDENZ bei verheirateten Frauen vorkommende Praktik, nach welcher die Kinder einer Frau mit einem gewissen Alter ihren Geburtshaushalt verlassen und statt bei ihrer Mutter nunmehr bei ihrem Mutterbruder oder in dessen Nähe leben.<sup>27</sup>

*Murdock* nennt zwei Gesellschaften aus Afrika, die den Wechsel ihrer Sozialorganisation vor noch nicht allzu langer Zeit vollzogen haben. (1) Die Henga von Tanganyika, welche matrilinear und uxoriokal organisiert waren, übernahmen – fast gleichzeitig mit dem Eindringen der patrilinearen Ngoni – die patrilokale Residenz und patrilineare Deszendenz. (2) Ähnlich verlief der Übergang bei den Bena von Ubena, die zuerst die patrilokale Residenzregel übernahmen und danach veränderten sich ihre Matrisibs zu Patrisibs.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.207–209.

<sup>27</sup>Frank Robert Vivelo (1988): *Handbuch der Kulturanthropologie. – Eine grundlegende Einführung*, Übersetzt von Erika Stagl, herausgegeben und mit einer Einleitung von Justin Stagl, dtv/Klett-Cotta, München, S.311.

<sup>28</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.212. Der Wandel sei – wie *Murdock* vermutet – erst in den letzten Jahren abgeschlossen worden.

Nach *Murdock* ist der Mechanismus des Übergangs von der matrilinearen zur patrilinearen Deszendenz kaum ausreichend erklärbar, außer in Bezug auf den fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Systemen. Anhand der Informationen über 224 Gesellschaften der Welt mit geschlechtlicher Arbeitsteilung versuchte *Murdock* die Ursachen für die mehrheitlich patrilineare Deszendenz zu erklären. Danach erfüllen Frauen bei mehr als 75 % der Gesellschaften folgende Tätigkeiten: Gartenbau, Getreideanbau, sammeln von Gemüse, Wurzeln, Wassertragen, vorbereiten und kochen von Fleisch, Fisch und vegetarischer Diät, herstellen und ausbessern der Bekleidung sowie von Matten und Körben, töpfern, weben. Diese Tätigkeiten werden vorwiegend im oder in der Nähe des Hauses erledigt. Deshalb hätten – so *Murdock* – die Frauen kaum ausreichende Kenntnisse ihrer nächsten Umgebung und schon gar nicht über das gesamte Jagdgebiet. Die Arbeiten der Männer hingegen sind bei mehr als 75 % der Gesellschaften vorwiegend Viehbetreuung (84 %), Fischfang (86 %), Holzfällen (92 %), Fallenstellen (95 %), Bergbau und Steinbruch (mining and quarrying) (95 %), Jagen (98 %) und das Erlegen von Meeressäugern (99 %). Diese Tätigkeiten – wie auch Kriegführung – entfernen die Männer von ihren Wohnorten und führen dazu, daß sie hervorragende Umwelt- und Orientierungskennnisse hätten, die für ihr Leben entscheidend seien. Bereits im Kindesalter werden Knaben für ihre späteren Aufgaben vorbereitet: sie lernen die Umwelt besser kennen und eignen sich technische Kenntnisse an, die sie später im Erwachsenenalter in der gewohnten Umgebung nützen können.<sup>29</sup> Mit anderen Worten, die Umweltkenntnisse der Männer seien ausschlaggebend für die Wahl der bevorzugten virilokalen Maritalresidenz.

Von 25 matrilinearen und uxorilokalen Gesellschaften aus dem Sample von *Murdock* übersiedeln nur in drei Fällen die Männer zum Wohnort der Ehefrau: (1) die Dobunas, aber auch hier verbringt der Ehemann die Hälfte seiner Zeit im eigenen Dorf und nur die andere Hälfte mit seiner Frau; (2) die Vedda Ceylons; und (3) die Yarouro Venezuelas. Auffällig ist dabei, daß die beiden erst genannten Gesellschaften Migranten sind. *Murdock* erklärt den Vorgang der Migration folgendermaßen: Eine Gemeinschaft besteht aus mehreren Patri-Klans, besonders günstige Bedingungen führen zu einem Bevölkerungsanstieg und dieser wiederum führe zur Migration eines Teils der Bevölkerung, um in einer anderen Region eine neue Ansiedlung zu Gründen. Die Gruppe, die das ursprüngliche Siedlungsgebiet verläßt, folgt den üblichen Segmentierungstendenzen zwischen Abstammungsgruppen und gründet ein oder mehrere neue Segmente, d.h. nach dieser Abspaltung bilden beide – der Klan im ursprünglichen Dorf und derjenige, der ein Tochterdorf gegründet hat – eine unabhängige Gemeinschaftsgruppe. Daraus läßt sich erklären, warum von den 72 Gesellschaften mit Patri-Klans 45 Klangemeinschaften bilden im Gegensatz zu 27 Gesellschaften, die Klanschränken aufweisen. Dieser Teilungsprozeß würde bei Matri-Klans (matrilinearen und matrilokalen) völlig anders verlaufen, denn hier wäre die kleinste Einheit „Zwei-Matri-Klans“ und der Teilungsprozeß könnte nicht wirklich funktionieren. Diese Gesellschaften

---

<sup>29</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.213.

lösten das Problem durch das Bilden von Matri-Moieties; hier migrieren 2 Sibs der Elterngemeinschaft und dabei folgen die matrilinearen Verwandten beider in die neue Region. Matri-Moieties sind wesentlich häufiger als Patri-Moieties: Von 69 Gesellschaften mit matrilinearere Deszendenz bilden 24 Matri-Moieties; von 124 patrilinearen Gesellschaften bilden hingegen nur 17 Patri-Moieties.<sup>30</sup>

*Murdock* nimmt an, daß es einen ganz bestimmten Mechanismus für den Übergang von einer matrilinear und matriloal organisierten Gesellschaft zu einem patrilinear organisierten System gibt. Für den Übergang sind folgende Faktoren ausschlaggebend: Reichtum in Form von Sklaven, Rindern, Muschelgeld usw., diese werden begleitet durch die Idee des persönlichen Prestiges, das gleichzeitig die Voraussetzung für eine polygyne Ehe bildet. Die Polygynie in Verbindung mit persönlichen Besitz überzeugt andere Männer, daß ihre Töchter nach der Heirat zum Wohnort des Mannes übersiedeln, und als Zahlung für den Wohnortwechsel der Frau wird der Brautpreis eingeführt. In der Folge vererben Männer immer häufiger ihren Besitz an ihre eigenen Söhne und nicht wie bisher, an die Söhne der Schwester. Den kleinen Veränderungen zu Beginn des Übergangs folgt Schritt für Schritt der Wandel von einer matriloal/matrilinear organisierten Gesellschaft zur patriloal/patrilinearen Gesellschaft. Der Bevölkerung selbst werden diese Veränderungen – ausgehend vom Wandel des postmaritalen Wohnortes – nur langsam bewußt bis letztendlich die patrilineare Deszendenz als allgemein gültige Regel der Gesellschaftsorganisation in Verbindung mit der Manifestation der patriloalen Residenz vollzogen ist.<sup>31</sup>

*Murdock* überprüfte seine Hypothese der Evolution der Sozialorganisation anhand seines Samples von 250 Gesellschaften, die er in 11 Hauptgruppen von Sozialstrukturen einteilte, jede davon mit mehreren Untergruppen. Letztendlich wurden ungefähr 2500 Einzeldaten zusammengestellt, davon konnten kaum ein Dutzend nicht für seine Theorie verwendet werden. Teilweise gab es Unklarheiten in bezug auf die avunkulokale Residenz bei den Tlingit und ihren Nachbarn, den Eyak, die – wie es schien – der gleichen Residenzregel folgten. *Murdock* stellte fest, daß auch die Hypothese selbst grundsätzlich dynamisch ist und deshalb sollten auch später manche Teilkorrekturen erfolgen, die aber keine signifikanten Auswirkungen auf die Gesamthypothese haben würden.<sup>32</sup>

### 3.2 Veränderungen in der Sozialorganisation durch Kriegführung

Bereits *Bachofen* erkannte, daß die Art der Kriegführung einen entscheidenden Einfluß auf die soziale Stellung der Frau hatte. Wesentlich erschien ihm – und das

---

<sup>30</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.215–216.

<sup>31</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.216.

<sup>32</sup>Murdock 1949, *Social Structure*, S.219.

ist beachtenswert – der Effekt der Kriegführung über weite räumliche Distanzen, welche zum Teil eine größere zeitliche Abwesenheit der wehrfähigen Männer bedingte. Aus dieser geschlechtsspezifischen Trennung resultierte, so *Bachofen*, die Notwendigkeit sowohl der autonomen Organisation des Alltags seitens der Frauen als auch teilweise die Übernahme von Funktionen der Selbstverteidigung. Der Mythos der kämpfenden „Amazonen“ ließ sich so für *Bachofen* auf eine reale gesellschaftliche Gegebenheit beziehen, und deshalb war für ihn nicht nur die Gynaiokratie, sondern auch das Amazonentum eine durchaus plausible historische Realität.

Krieg und Beutezüge führen die Männer in weite Entfernungen und entziehen sie auf längere Zeit dem Hause und der Familie. Solchem Leben ist des Weibes Herrschaft eine Notwendigkeit. Die Mutter pflegt die Kinder, besorgt das Feld, regiert das Haus und der Diener Schar, verteidigt auch, wenn es die Not erfordert, mit gewaffneter Hand Heimat und häuslichen Herd, wie denn die Lykierinnen bewaffnet zur Ernte ausziehen. Besitz und Übung der Herrschaft, verbunden mit der Tüchtigkeit in Führung der Waffen, steigern in dem Weibe das Bewußtsein seiner Würde und Macht. Hoch ragt es über den Mann hervor, und in der körperlichen Schönheit, durch die sich namentlich die Lemnerin auszeichnet (Schol. Apoll. Rh. 1,867.) spiegelt sich der Glanz ihrer Stellung. [...] Nach der einen wie nach der andern Erklärung erscheinen die Männer in einer Stellung, welche bei der Frau das Bewußtsein der höhern Macht und der Überlegenheit an geistiger und körperlicher Vollendung immer mehr zum Bewußtsein bringen mußte.<sup>33</sup>

Diesem Aspekt der Kriegführung sind nun auch verschiedene Ethnologen nachgegangen.

*Keith F. Otterbein* und *Charlotte Swanson Otterbein* (1965)<sup>34</sup> weisen darauf hin, daß Blutrache, Fehde- und Kriegführung bereits in den ersten anthropologischen Theorien eine bedeutende Stellung eingenommen haben. Das Interesse an der Jurisprudence war Ausgangspunkt vieler Evolutionisten wie z.B. *Richard Cherry* (1890), der argumentiert hatte, daß das Recht durch eine Serie von Zuständen evolviert: von der Fehdeführung ohne Entschädigung, gefolgt vom Zustand, in welchem Blutgeld bezahlt werden konnte. Sein Ansatz ging davon aus, daß je höher die politische Komplexität einer Gesellschaft sei, desto seltener würden Fehden ausgetragen.<sup>35</sup>

*Otterbein und Otterbein* haben von 50 Gesellschaften aus den Human Relation Area Files (HRAF) und dem „*Ethnographic Atlas*“ anhand einer Cross-Cultural

---

<sup>33</sup>Heinrichs 1975, *J.J. Bachofen Das Mutterrecht*, Lemnos, 44, S.220.

<sup>34</sup>Keith F. Otterbein und Charlotte Swanson Otterbein (1965): *An Eye for an Eye – A Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding*, in: *American Anthropologist*, Vol. 67(6):1470–1482.

<sup>35</sup>Otterbein und Otterbein 1965, *An Eye for an Eye*, S.1470; Richard A. Cherry (1980): *Lectures on the Growth of Criminal Law in Ancient Communities*, Macmillan & Company, New York.

Untersuchung drei Hypothesen getestet. Ihre drei-Punkte-Skala beinhaltete die Häufigkeit der Fehdeführung: (1) regelmäßig, (2) gelegentlich, (3) abwesend oder selten (Kriegführung ist selten gegen Nachbarn gerichtet). Gesellschaften mit regelmäßig vorhandener Fehdeführung erwarten bei Totschlag eines Mitglieds, daß die Verwandten des Getöteten Blutrache üben. Entweder wird derjenige, der die Tat ausgeführt hat oder irgendein Mitglied seiner Verwandtschaftsgruppe getötet. Bei unregelmäßiger Fehdeführung wird manchmal eine Entschädigung akzeptiert. Ist Fehdeführung überhaupt abwesend, dann besitzt diese Gesellschaft ein formal gerichtliches Verfahren zur Bestrafung des Angreifers und Totschlag ist kaum vorhanden. Die Fehdeführung kann durch zwei politische Faktoren kontrolliert werden: (1) durch das Vorhandensein gerichtlicher Autoritäten, die eine höhere Stellung einnehmen, als die lokale Gemeinschaft; oder (2) das Vorhandensein von Kriegführung.<sup>36</sup>

*Van Velzen* und *van Wetering* (1960) übernahmen den funktionalistischen Ansatz von *Hoebel* (1954) und fanden eine Bestätigung ihrer Hypothese, daß nämlich Gesellschaften mit fraternalen Interessengruppen häufiger zur Fehdeführung neigen als diejenigen, die keine fraternalen Interessengruppen bilden. Ausschlaggebend sei dabei vor allem, daß Gesellschaften die häufig Kriege führten durch eine größere innere Zusammengehörigkeit (internal cohesion) gekennzeichnet waren und weniger häufig interne Fehdeführung übten, als Gesellschaften mit friedlichen nach außen gerichteten Beziehungen. Sie testeten ihre Hypothese anhand des *World Ethnographic Sample* von *Murdock* (1957) und kamen zu folgendem Ergebnis: (1) Fraternalen Interessengruppen bilden eine geschlossene Gruppe, die aus allen männlichen Verwandten besteht und sie reagieren aggressiv, wenn die Interessen ihrer Mitglieder gefährdet sind. Fraternalen Interessengruppen entstehen durch die bevorzugte Virilokalität, dabei leben alle verwandten Männer im selben Dorf und unterstützen sich gegenseitig. Weiters sind die Ehen häufig auch polygyn, dadurch entsteht die Situation, daß erwachsene unverheiratete Halbbrüder, die durch das verzögerte Heiratsalter bei polygynen Ehen in unmittelbarer Nähe wohnen immer wieder Konflikte untereinander austragen. (2) Gesellschaften ohne fraternalen Interessengruppen sind weniger aggressiv und eher friedliebend. Sie folgen uxorilokalen Residenzregeln, d.h. Männer derselben Abstammungsgruppe leben in unterschiedlichen Dörfern, können nicht auf unmittelbare Hilfe ihrer männlichen Verwandten zählen und die männlichen Verwandtschaftsverbindungen reichen über mehrere Dörfer hinaus.<sup>37</sup>

Dabei beziehen sich *Otterbein* und *Otterbein* auf ein Zitat von *Gouldner* und *Peterson* (1962), die annehmen, daß:

<sup>36</sup>Otterbein und Otterbein 1965, *An Eye for an Eye*, S.1470–1471. Murdock (1962), *Ethnographic Atlas*, S.117–118.

<sup>37</sup>Otterbein und Otterbein 1965, *An Eye for an Eye*, S.1470, 1473–1474. Mit weiteren Literaturhinweisen: H.U.E. Thoden van Velzen und W. van Wetering (1960): *Residence, Power Groups and Intra-societal Aggression*, International Archives of Ethnography, 49, S.169–200. Adamson E. Hoebel (1954): *The Law of Primitive Man*, Harvard University Press, Cambridge. Murdock (1957): *World Ethnographic Sample*, American Anthropologist 59, S.664–687.

In patrilocal societies a man lives surrounded by male kinsmen who help him in work or war and to whom, in turn, he is similarly obligated. If he is married to one woman, the claims of his family of procreation may compete more strongly with those of his family of orientation. Married to several, his affective bonds with each are likely to be less intense and the demands that each can impose on him somewhat weaker. This would seem all the more probable as the wives mutually compete on behalf of either their children or themselves.<sup>38</sup>

In einer alphabetischen Auflistung von 50 Gesellschaften nach Häufigkeit von Fehdeführung und Krieg stellten *Otterbein und Otterbein* am Beispiel der **matrilinear und bevorzugt uxorilokal organisierten Bemba** folgendes fest: Fehdeführung ist abwesend, aber Kriegführung kontinuierlich vertreten.<sup>39</sup>

*Otterbein und Otterbein* haben in ihrer Studie aufgezeigt, daß ein evolutionistischer oder funktionalistischer Ansatz für die Erklärung mancher Probleme unzulänglich und eine Kombination von weiteren Ansätzen erforderlich ist. Sie wählten den internen gesellschaftlichen Beziehungsansatz zur Erklärung für das Vorhandensein von Fehdeführung und überprüften ihre Hypothese anhand statistischer Auswertungen.

*William Tulio Divale* und *Marvin Harris* (1976) stellten eine Hypothese über die Funktion von Kriegführung in Band- und Dorfgesellschaften auf. Sie analysierten 562 lokale Band- und Dorfgesellschaften, und konnten die folgende Hypothese betätigt finden: Kriegführung und selektive weibliche Kindestötung werden als wichtigste Punkte für die Regulierung des Bevölkerungswachstums bei Abwesenheit von Alternativen gesehen.<sup>40</sup> Die Methoden der Bevölkerungskontrolle bei begrenzten Nahrungsressourcen werden von *Marvin Harris* ausführlich in seinem Buch „Kulturanthropologie“ erklärt. Dabei wird darauf hingewiesen, daß Frauen, die an Mangelernährung leiden, weniger fruchtbar sind. Bei einem Nahrungsentzug im Sinne von Hunger reduziere sich die Fruchtbarkeit um 50 %.<sup>41</sup> *Harris* unterscheidet zwischen indirekter Abtreibung (Arbeitsbelastung, unzureichende Ernährung der Frau) und direkter Abtreibung (Schwangerschaftsabbruch) sowie zwischen indirekter und direkter Kindestötung. Gleichgültige Behandlung und Vernachlässigung von Kleinkindern (vor allem im Krankheitsfall) und unzureichende Ernährung werden dabei zur indirekten Kindestötung gezählt. Die Tötung von Neugeborenen, die von der Gesellschaft noch nicht als Mitglieder anerkannt

---

<sup>38</sup>Otterbein und Otterbein 1965, *An Eye for an Eye*, S.1474; Alvin W. Gouldner und Richard A. Peterson (1963): *Notes on Technology and the Moral Order*, Bobbs-Merrill Company, New York, S.23.

<sup>39</sup>Otterbein und Otterbein 1965, *An Eye for an Eye*, S.1481. Bemba: Ac3 im Ethnographischen Atlas: Die Sozialorganisation der Bemba wird in der vorliegenden Arbeit im Kapitel „Regionalgebiet Afrika“ noch ausführlich besprochen.

<sup>40</sup>William Tulio Divale und Marvin Harris (1976): *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, in: *American Anthropologist*, 78, S.521.

<sup>41</sup>Marvin Harris (1989): *Kulturanthropologie. – Ein Lehrbuch*, Übersetzung der 2. Auflage „Cultural Anthropology“, 1987, Campus Verlag, Frankfurt a.M., New York, S.113.

sind, zählen zur direkten Kindestötung. Eine andere Methode wären verlängerte Stillzeiten, die bei begrenzter Nahrung zu Geburtsintervallen von drei oder mehr Jahren führen können. Meist wird die verlängerte Stillzeit mit anderen Methoden kombiniert, um die Personenanzahl einer Gruppe stabil zu halten.<sup>42</sup>

Unter **Kriegführung** verstehen *Divale* und *Harris* alle organisierten Formen von Totschlag zwischen Gruppen von zwei oder mehr Personen, inklusive Fehden und Überfälle. Nach ihrer Untersuchung wurde der ethnologische Beweis für die Existenz institutionalisierter männlicher Vorherrschaft durch die asymmetrische Häufigkeit von bestimmten geschlechtsbezogenen gesellschaftlichen Regeln erbracht. Davon sind einige Aspekte sehr gut bekannt, andere hingegen weniger oder nur als Einzelphänomene. *Divale* und *Harris* beziehen sich auf *Murdocks* Klassifikation von 1967, und zählen zu den bekanntesten Teilen dieses männlich zentrierten Komplexes: (a) postmaritale Wohnortbestimmung sowie (b) entsprechende Abstammungsideologien. Von den von *Murdock* genannten 1.179 Gesellschaften bevorzugen drei Viertel entweder patrilokale oder virilokale, nur ein Zehntel matrilocale oder uxoriokale Residenzregeln. Die beiden Autoren sehen die bevorzugte Maritalresidenz in enger Verbindung mit der Kontrolle über die natürlichen Ressourcen, dem Besitz und der Arbeitskraft; daraus ergibt sich die ungleiche Verteilung der Abstammungsregeln, d.h. Patrilinearität entwickelt sich fünf Mal häufiger als Matrilinearität. Die Interpretation der statistisch nachgewiesenen ungleichen Verteilung von geschlechtsspezifischen Residenz- und Abstammungsregeln bevorzugen vor allem die männliche Seite. Zwei wesentliche Faktoren könnten dafür ausschlaggebend sein: (1) matrilineare Gesellschaften sind wesentlich häufiger mit avunkulokaler als mit uxoriokaler Maritalresidenz kombiniert; (2) bei patrilokaler Residenz gibt es hingegen keine Form, die der Avunkulokalität entsprechen würde. Amitalokalität wäre die Opposition zu Avunkulokalität, die aber nirgends vorkommt. Amitalokalität, wenn sie bestünde, würde bedeuten, daß die Maritalresidenz eher bei der Schwester des Vaters der Frau (wife's father's sister) wäre als im Falle der Avunkulokalität, wo der Wohnort des Ehepaares beim Bruder der Mutter des Ehemannes (husband's mother's brother) gewählt wird.<sup>43</sup>

Warum sich Gesellschaften mit matrilinearer Deszendenz wesentlich häufiger für die Avunkulokalität und Patrilokalität entscheiden (mehr als die Hälfte (58 %) der matrilinear organisierten Gesellschaften entscheiden sich für diese beiden Formen der Maritalresidenz), kann durch folgende Theorie erklärt werden: (1) In matrilinearen Gesellschaften dominieren nicht seltener als in patrilinearen Gesellschaften die Männer die Verteilung der Familienressourcen. (2) Weiters tendieren matrilineare Gesellschaften dazu, daß sie sich mit patrilinearen Systemen verbinden und langsam wieder zur Gesellschaftsorganisation von Patrilokalität und Patrilinearität zurückkehren; Avunkulokalität wird dabei als Übergangsphase zur Patri-

---

<sup>42</sup>Harris 1989, *Kulturanthropologie*, S.113–116.

<sup>43</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.521.

kalität gesehen.<sup>44</sup> Im Gegensatz dazu gibt es keinen Beweis für einen Übergang von der Matrilinearität über eine patrilokale Phase zur Matrilocalität.<sup>45</sup>

Patrilokalität ist eine über Generationen hinweggehende Objektivierung von männlich zentrierten Interessengruppen und Patrilinearität ist eine Verwandtschaftsideologie, um Solidaritäten zwischen männlichen Personen zu schaffen. Die Wohnortregel bestimmt, welches Geschlecht die vorherrschende Rolle in der Produktion spielt.<sup>46</sup>

*Divale* und *Harris* machen weiters die Verteilung der Eheformen für die männliche Vormachtstellung verantwortlich: Polygynie kommt 141 Mal öfter vor als Polyandrie; daraus schlossen sie, daß Polyandrie, zumindest in der Theorie, für diejenigen Gesellschaften besser geeignet sei, die keine andere Form zur Regulierung des Bevölkerungswachstums haben (und deshalb auf weibliche Kindstötung angewiesen sind).<sup>47</sup> Eine weitverbreitete ehebezogene Institution ist der Brautpreis<sup>48</sup>, der in 57 % der Gesellschaften nach den Ausführungen des *Ethnographischen Atlas* üblich ist. Die logische Opposition zum Brautpreis wäre der Bräutigamspreis, der ebensowenig existiert wie die Amitalokalität, vielmehr tritt die Mitgift häufig gemeinsam mit dem Brautpreis auf. Nach *Goody* und *Tambiah* wird der Brautpreis an die Brautfamilie als Ausgleich für den Verlust einer wertvollen Arbeitskraft und der Reproduktion gezahlt.<sup>49</sup> Die Mitgift wird von der Brautfamilie an die Familie des Bräutigams bezahlt und dient vor allem als Kompensation für die Kosten, die der Bräutigam oder seine Familie trägt zur Finanzierung des Unterhalts der angeblich ökonomisch teuren Frau oder als Zahlung für die politischen, ökonomischen oder ethnischen Allianzen, die für die Brautfamilie wertvoll sind. In den untersuchten Fällen zahlen 83 % einen Brautpreis oder eine Mitgift und diese sind mit patrilokalen und patrilinearen Systemen verbunden.<sup>50</sup> Beide, der Brautpreis und die Mitgift, verstärken die Verbindung zwischen der Familie der Braut und der Familie des Bräutigams und damit wird die Trennung des Ehepaares erschwert.

---

<sup>44</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.523; verweisen auf William Tulio Divale (1974a): *Migration, External Warfare, and Matrilocale Residence*, in: Behavior Science Research, 9, S.75–133; William Tulio Divale (1974b): *The Causes of Matrilocale Residence: A Cross-Ethnohistorical Survey*. University Microfilms No. 75–7742, Ann Arbor. Murdock 1949, *Social Structure*; Alice Schlegel (1972): *Male Dominance and Female Autonomy*, New Haven, HRAF Press.

<sup>45</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.523.

<sup>46</sup>William Tulio Divale (1974a): *Migration, External Warfare, and Matrilocale Residence*, in: Behavior Science Research, 9, S.75–133; und W.T. Divale (1974b): *The Causes of Matrilocale Residence: A Cross-Ethnohistorical Survey*. University Microfilms No.75-7742, Ann Arbor, zit.n. Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.527.

<sup>47</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, Tabelle IV, S.523.

<sup>48</sup>Siehe dazu auch: Uwe Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap. XIV., S.92.

<sup>49</sup>Jack Goody und S.T. Tambiah (1973): *Bridewealth and Dowry*, Cambridge Univ. Press, S.6; zit.n. Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.523.

<sup>50</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.523.

Im Unterschied dazu schließen matrilineare Gesellschaften keinen permanenten Transfer von produktiven und reproduktiven Leistungen der Männer von einer Gemeinschaftseinheit zur anderen ein; die Ehen sind weniger stabil und können ohne größere Rituale wieder gelöst werden. Die angeheirateten Männer gehen nicht in die Hausgemeinschaft der Frauen über und geben auch nicht die Kontrolle über ihre durch Geburt bestimmten Haushaltsangelegenheiten, wie die über ihre Schwester(n), auf. Dadurch wird weiters erklärt, warum 15 % der matrilocalen und uxoricentralen Gesellschaften weiterhin den Brautpreis leisten. Die männliche Vormachtstellung wird durch die weitverbreitete asymmetrische geschlechtliche Arbeitsteilung noch zusätzlich vergrößert. Frauen erledigen meist die gesamte Familienarbeit (Hausarbeit), wohingegen die Männer nur zeitweise Jagen oder Kriegführen.<sup>51</sup>

Problematisch ist bei *Divale und Harris*, daß sie zwischen Band- und Dorfgesellschaften und zwischen Fehde- und Kriegführung nicht unterscheiden. Unter Bandgesellschaften verstehen wir nomadisierende Gruppen, die keinen festen Wohnort besitzen und in unserem Verständnis zu Jägern und Sammlern gezählt werden; Dorfgesellschaften wechseln ihren Wohnort nur dann, wenn es zwingende Gründe dafür gibt. Das Austragen von Konflikten ist für eine Dorfgesellschaft zwingend notwendig, aber Mitglieder einer Jäger- und Sammlergesellschaft reagieren auf Konflikte vor allem mit Wanderungen. Wie wir später noch am Beispiel der irokesischen Stämme sehen werden, sind bei ihnen beide Formen vorhanden: die Männer sind vorwiegend nomadisierende Gruppen, bedingt durch Jagd und Kriegführung, die Frauen aber eher sesshaft (Sommer- bzw. Winterquartier) mit wenigen Ausnahmen.

Das Jagen mit Waffen wird als Universalität der Männer angesehen und damit verstärkt sich gleichzeitig die männliche Vorherrschaft, da sie auch mit politischen Institutionen bei zumindest teilweise sesshaften Gesellschaften verbunden ist. Nach *Divale und Harris* gibt es in Band- und Dorfgesellschaften häufig als politische Institution „Headmanship“, „Headwomanship“ hingegen – im analogen Sinne – ebensowenig wie Polyandrie. Die Institution des „big man“ entsteht als Zwischenstufe in der Evolution zu Chiefdoms, aber nirgends sehen wir eine vergleichbare Institution einer „big woman“. In den Händen der Frauen liegt in den seltensten Fällen die Verteilung der Familienressourcen, auch wenn Frauen die Kontrolle über den ökonomischen Prozeß ausüben, so bleibt trotzdem ihr Status niedriger, als der der Männer.<sup>52</sup> Zentral für die geschlechtsspezifische Verteilung von „Macht“ in segmentären Gesellschaften ist fast überall das Monopol der Männer über ihre Waffen und damit verbunden der Kriegführung und der

---

<sup>51</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.524.

<sup>52</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.524. Mit Literaturhinweisen auf: Divale 1976, *Female Status and Cultural Evolution: A Study in Ethnographer Bias*, in: Behavior Science Research. Weiters siehe: Peggy R. Sanday (1973): *Toward a Theory of the Status of Women*, in: American Anthropologist, 75:1682–1700, hier vor allem S.1682.

Jagd.<sup>53</sup> In einigen segmentären Gesellschaften ist es sogar den Frauen strengstens untersagt, überhaupt Waffen zu berühren. Das betrifft sowohl den Wettkampf mit Waffen, als auch ohne Waffen, z.B. konkurrenzierende Sportaktivitäten wie Ringen, Pferderennen, oder das Duell und andere Formen des individuellen Kampfes zum Messen der Stärke des einzelnen. Frauen beteiligen sich äußerst selten bei Sportveranstaltungen innerhalb der eigenen Gruppe und es gibt überhaupt keinen Beweis, daß sie sich irgendwo und irgendwann mit Männern gemessen hätten.<sup>54</sup>

Die materielle, häusliche, politische und militärische **Unterordnung der Frauen** ist zusätzlich mit den rituellen und ideologischen Sphären gekoppelt und gemeinsam führt dies zu einer sukzessiven Minderstellung der Frauen. Menstruierende Frauen werden als unrein angesehen und der weitverbreitete Glaube, daß das Menstruationsblut auch andere, die mit diesen Frauen in Berührung kommen, verunreinigt, führt zu weiteren Diskriminierungen. Die **Bevorzugung der männlichen Kinder** in segmentären Gesellschaften (nicht nur in diesen) verstärkt noch zusätzlich die männliche Vormachtstellung. Nach *Simmons* (1937) werden Knaben bei 66 % der Fälle bevorzugt und dies wiederum ist häufig damit verbunden, daß das erstgeborene Kind männlich sein muß.<sup>55</sup> Wo liegen nun die Ursachen dieses Wunsches nach männlichen Nachkommen? Eine Untersuchung von 160 Band- und Dorfgesellschaften hat ergeben, daß die Austragung von schwerwiegenden Konflikten zwischen einzelnen Gruppen weiterhin durch Kriegführung gelöst werden, auch wenn sie Kontakte zu staatlichen Institutionen haben. Im Alter von 14 Jahren und jünger ist die Geschlechterverteilung nach *Divale*<sup>56</sup> (1972) bei Jäger- und Sammlergesellschaften 128 Knaben zu 100 Mädchen, die durchschnittliche Zahl bei den Neugeborenen liegt bei 105,5 männlichen und 100 weiblichen Babies.<sup>57</sup>

Die häufigste Erklärung für die Vormachtstellung der Männer war bisher immer wieder der **Geschlechtsdimorphismus**. Diese Hypothese erklärt aber nur einen kleinen Bereich des Gesamtkomplexes. Damit könnte vielleicht noch die männliche Vormacht im häuslichen, politischen, religiösen, ökonomischen und militärischen Bereich erklärt werden, aber nicht die Bevorzugung männlicher Nachkommen. Denn gerade bei Polygynie müßten eigentlich mehr Frauen im reproduktionsfähigen Alter vorhanden sein und für Jäger- und Sammlergesellschaften konnte bewiesen werden, daß Frauen wesentlich produktiver sind.<sup>58</sup>

<sup>53</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.524.

<sup>54</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.524–525.

<sup>55</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.525; Divale und Harris zitieren dazu: Leo W. Simmons (1937): *Statistical Correlations in the Science of Society*, in: G.P. Murdock (ed.), *Studies in the Science of Society*, Yale University Press, New Haven, S.495–517, hier insbes. S.495.

<sup>56</sup>William Tulio Divale (1972): *Systemic Population Control in the Middle and Upper Palaeolithic: Inferences Based on Contemporary Hunter-Gatherers*, in: *World Archaeology*, 4:222–243.

<sup>57</sup>Ralph Thomlinson (1965): *Population Dynamics*, McGraw-Hill, New York, S.49, zit.n. Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.525.

<sup>58</sup>Richard B. Lee (1972): *The !Kung Bushmen of Botswana*, in: M.G. Bichiere (Hg.), *Hunters and Gatherers Today*, Holt, Rinehart and Winston, New York, S.327–367. In der vorliegenden

Gesellschaften mit vorwiegend polygynen Ehen müßten eigentlich ein Interesse an vielen weiblichen Nachkommen haben, doch gerade hier tritt weibliche Kindestötung häufiger auf. Wo immer vorindustrielle Kriegführung vorkommt, erwarten wir, daß die stärksten und aggressivsten Krieger eine bevorzugte Stellung innerhalb einer Gesellschaft besitzen. Männliche Kinder werden trainiert, impulsiv und aggressiv zu sein, um durch ihre überlegene Muskelkraft das individuelle und das Gruppenüberleben zu sichern. Hier wird sichtbar, daß selbst dann, wenn manche Mädchen körperlich sogar geeigneter für die Kriegführung als manche Knaben wären, durch das körperliche Training das exklusive Vorrecht der Männer und das Monopol über die Waffen schon in der Kindheit anezogen werden. Dabei liegt der Vorteil darin, daß das Geschlecht als prinzipielle Verstärkung für kämpfende und aggressive Vorstellungen genutzt wird. Dies inkludiert zwar später auch ein riskanteres Leben, hatte aber wahrscheinlich den Vorteil, daß die Knaben und jungen Krieger besser versorgt wurden (Nahrung und Unterkunft). Wenn kriegerisches und aggressives Verhalten das Ideal der Männer ist und sie dafür mit Frauen belohnt werden, dann müssen Frauen von Kindheit an zur Passivität erzogen werden. Bei einer Vernachlässigung von weiblichen Kindern und einer bevorzugten polygynen Familienorganisation wird zusätzlich die Nachfrage nach Frauen verstärkt. Dadurch wird ein positives Feedback mit der männlichen Aggressivität und Angriffslust erreicht; das wiederum fördert den „Kampf um Frauen“. Innerhalb der Gesellschaft werden diverse Strategien entwickelt, um Frauen zur Passivität zu erziehen, wie z.B. Initiationsschulen, wo sie auf ihr zukünftiges Eheleben vorbereitet werden, aber auch öffentliche Maskenauftritte, um Frauen einzuschüchtern und/oder durch männliche religiöse Spezialisten.<sup>59</sup>

Nach *Divale* und *Harris* hilft die Hypothese der Verbindung von Kriegführung mit den verschiedenen Aspekten der männlichen Vormachtstellung wenig, um die Entwicklung zur Matrilocalität zu erklären, sondern es sollte vielmehr die Frage gestellt werden, warum auch in matrilinearen und matrilocalen Systemen Männer dominieren. Dabei sei nicht der geschlechtsspezifische Dimorphismus ausschlaggebend, sondern die Kriegführung selbst, die das direkte Produkt für die durch Geschlecht bestimmte Aggressivität darstelle. Nach *Divale und Harris* ist Kriegführung in Band- und Dorfgesellschaften eine Erklärungsvariante für die Vormacht der Männer und gleichzeitig ist der Krieg Teil einer Möglichkeit des menschlichen Systems der Bevölkerungskontrolle.<sup>60</sup>

*Divale* und *Harris* vermuten, daß die weibliche Kindestötung ein übliches Mittel zur Geburtenkontrolle war, weil keine andere Form bekannt gewesen sei. Für das Paläolithikum wurde ein extrem niedriges Bevölkerungswachstum von 0,00015 % pro Jahr berechnet und für das Neolithikum ungefähr ein jährliches Wachstum

---

Arbeit, Kapitel 1, S.16. George E.B. Morren, Jr. (1973): *Woman the Hunter*, Paper presented at the 72nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans, zit.n. Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.526.

<sup>59</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.526.

<sup>60</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.527. Die beiden Autoren führen einzelne Beispiele an, die diese Hypothese unterstützen.

von 0.036 % für den Großteil der Menschheit geschätzt.<sup>61</sup> Von den Bushmen wird berichtet, daß sie ihre Wachstumsrate von 0,5 % durch eine Verlängerung der Stillzeit aufrechterhalten konnten. Unter dieser Annahme würde sich die Bevölkerung alle 139 Jahre verdoppeln: das würde bedeuten, daß wir heute – ausgehend von den letzten 10.000 Jahren – eine Weltbevölkerung von  $2^{79}$  (= 604.463.000.000.000.000.000) hätten. Die verlängerte Stillzeit der Mütter kann also nicht als ausschließlicher Faktor für eine Bevölkerungskontrolle angesehen werden, denn die Geburtsintervalle werden für Bandgesellschaften zwischen vier und fünf Jahren angesetzt und für Dorfgesellschaften auf ungefähr 18 Monate geschätzt.<sup>62</sup> Es muß vielmehr davon ausgegangen werden, daß bei einer Bevölkerung mit einer Lebenserwartung von durchschnittlich 47 Jahren, die Bevölkerung konstant bleibt, wenn nur ein Drittel der weiblichen Kinder das Reproduktionsalter erreichten, und wenn jede dieser Frauen durchschnittlich nur drei Lebendgeburten hatte. Würden sie vier Lebendgeburten und davon die Hälfte weibliche haben, käme es alle 33 Jahre zur Verdoppelung der Bevölkerung.<sup>63</sup> Danach ist die effektivste Form der Bevölkerungskontrolle die Reduktion der weiblichen Nachkommen.<sup>64</sup>

Die Möglichkeit der **Abtreibung** bestand und war weit verbreitet, sie verkürzte aber zusätzlich die Lebenserwartung der erwachsenen Frauen. Die **Mädchentötung** stand in Verbindung mit zwei Vorteilen:

- (1) Die männlichen Babies konnten besser versorgt werden und wurden damit selektiv bis zum Erwachsenenalter betreut.
- (2) Der Tod von Babies „kostet“ wesentlich weniger – emotionell, strukturell und im ökonomischen Sinne – als der Tod der Mutter.<sup>65</sup>

Mein Eindruck dazu ist, daß Mädchen nach der Geburt – in der Regel von den „helfenden Frauen“ (ohne Wissen der geschwächten Mutter) – relativ willkürlich

---

<sup>61</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.529. Divale und Harris verweisen auf: Ferki Hassan (1973): *On Mechanisms of Population Growth During the Neolithic*, in: *Current Anthropology*, 14:535–540. Robert L. Carneiro und Daisy F. Hilse (1966): *On Determining the Probable Rate of Population Growth During the Neolithic*, in: *American Anthropologist*, 68:177–181. Ausley Coale (1974): *The History of Human Populations*, in: *Scientific American*, 231(3):41–51.

<sup>62</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.530, mit dem Hinweis auf: J.K. Van Ginneken (1974): *Prolonged Breastfeeding as a Birth Spacing Method*, in: *Studies in Family Planning*, 5:201–208.

<sup>63</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.530; Literaturhinweis: Ausley 1974, *The History of Human Population*.

<sup>64</sup>L.L. Cavalli-Sforza und W. Bodman (1971): *The Genetics of Human Population*, W.H. Freeman, San Francisco; zit.n. Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.530.

<sup>65</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.530–531, Literaturhinweis auf: Mildred Dickeman (1975a): *Demographic Consequences of Infanticide in Man*, in: *Annual Review of Ecology and Systematics*, 6:107–137; und Mildred Dickeman (1975b): *Female Infanticide and Hypergamy: A Neglected Relationship*. Paper presented at the 74th Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco.

getötet wurden, während bei den männlichen Nachkommen die „Selektion“ erst später einsetzt und über Muskelkraft, psychische Faktoren wie Tapferkeit in kriegerischen Auseinandersetzungen und – damit verbunden – über soziale Wertschätzung verläuft.

*Divale* und *Harris* stellen hier aber gleichzeitig die Frage, warum wurden die Knaben bevorzugt und zur Aggressivität und Tapferkeit erzogen, wenn sie später während eines Kampfes sterben sollten? Sie glauben, daß die im Kampf gefallenen Männer weniger „teuer“, die emotionelle Bindung schwächer und strukturell einfacher zu verkraften waren als der Tod der Mütter. Die Männer, die während eines Kriegszuges starben, stehen außerhalb der Gemeinschaft, da sie mit dem Feind in Kontakt gekommen waren. Jene Band- und Dorfgesellschaften, die ihren Bevölkerungsstand nicht stabil halten konnten, litten Hunger und waren Krankheiten eher ausgesetzt. Aggressive Krieger waren ihren Nachbarn überlegen, deshalb war Kriegführung die effektivste Methode für die Unterstützung materieller und ideologischer Restriktionen bei der Aufzucht weiblicher Babies, denn auch allein durch die gefallenen Krieger wäre der Bevölkerungsanstieg nicht verhindert worden.<sup>66</sup>

Aus den bisher zitierten Möglichkeiten der Bevölkerungskontrolle geht hervor, daß Teile beider Geschlechter zu unterschiedlichen Zeiten nicht eines natürlichen Todes starben: die weibliche Kindestötung fand, wie schon erwähnt, völlig willkürlich nach der Geburt statt, d.h. die Entscheidung wurde ausschließlich nach dem Geschlecht getroffen; bei den männlichen Nachkommen entscheidet der kräftigere Körperbau, die anerzogene Aggressivität und Tapferkeit, Gesundheit im Zusammenhang mit der Überwindung von Krankheiten und Überleben nach Verletzungen als Folge der Kriegführung. Das Überleben der männlichen Nachkommen im Erwachsenenalter hängt vor allem von jedem einzelnen Individuum selbst ab. Erfolgreiche Krieger und Jäger haben größere Überlebenschancen und erhalten mehrere Frauen, die ihre gemeinsamen Kinder gebären.

Nach *Marianne Weber* ist schon in der ältesten Zeit die Jagd und der Krieg eine Domäne des Mannes. Mit der Veränderung zur sesshaften Lebensform und einem Bevölkerungswachstum verengt sich der Nahrungsspielraum, dadurch werde der Mann gezwungen immer mehr Zeit für den Bodenbau aufzuwenden. Die Kriegsbereitschaft sei aber mit einer regelmäßigen Arbeit des Mannes unvereinbar.<sup>67</sup> *Marianne Weber* bezieht sich auf die irokesischen Männer, die den größten Teil des Jahres durch Kriegführung und Jagd abwesend waren und sich kaum am Bodenbau beteiligten. Auch bei ihnen dürfte die Kombination von Kriegführung und weibliche Kindestötung ein Mittel der Begrenzung des Bevölkerungswachstums gewesen sein. Aus der Lebensgeschichte von Mary Jemison geht hervor, daß ihr

---

<sup>66</sup>Frank Livingston (1958): *The Effect of War on the Biology of the Human Species*, in: Morton H. Fried, Marvin Harris, Robert F. Murphy (Hg.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, New York: Doubleday; zit.n. *Divale* und *Harris* 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.531.

<sup>67</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.221.

erstes Kind – ein Mädchen – „tot“ geboren wurde, wobei wir vermuten, daß auch in diesem Fall die „helfenden“ Frauen für den Tod des Mädchens verantwortlich waren und die Seneca auf diese Art das Bevölkerungswachstum kontrollierten.

*Divale* und *Harris* führen noch weiters an, daß die Ursachen für die Kriegführung keine wesentliche Bedeutung für ihre Theorie hätten, vielmehr käme es darauf an, warum Kriege gewünscht werden sowie auf die Intensität und Häufigkeit der Kriegführung. Dazu werden zwei Faktoren angeführt:

1. Im Falle von Bandgesellschaften mit hohem Proteinkonsum, aber wenig fett- und kohlehydratehaltiger Nahrung verlassen sich die Mitglieder eher auf den Geburten-Abstands-Effekt durch verlängerte Stillzeiten als auf den männlichen Vormachtskomplex im Krieg.
2. Band- und Dorfgesellschaften mit hohem Kalorienkonsum, aber wenig proteinhaltiger Nahrung, können sich nicht auf verlängerte Stillzeiten verlassen, um die Bevölkerungsanzahl stabil zu halten, sondern werden eher am Kriegführungskomplex festhalten.<sup>68</sup>

Nach der Studie von *Leo W. Simmons*<sup>69</sup> sei Kriegführung signifikant mit vielen Variablen dörflicher Hortikultur- und Ackerbaugesellschaften verbunden:

1. Die Zunahme von Kriegführung korreliert mit Ackerbau und permanenter Selbsthaftigkeit, Haltbarkeit und Widerstandsfähigkeit der Unterkünfte, verbunden mit Getreidekost und Verarbeitung von Metallen und Töpferei.
2. Die Häufigkeit der Kriegführung sei aber auch mit den Variablen des männlichen Vormachtkomplexes verbunden und korreliert signifikant mit patrilocaler Residenz, patrilinearer Abstammung, Polygynie, Heirat durch Raub, Brautpreis, ehelichen sexuellen Einschränkungen für die Frau, Eigentumsrecht an Frauen, männlichen Gemeinschaften, männlichen *age grades* und Männerhäusern. Ein weiteres signifikantes Merkmal nach *Simmons* ist die Abnahme der Kriegführung in Gesellschaften, bei denen Polyandrie vorherrscht.<sup>70</sup>

*Divale* und *Harris* kritisieren an der Studie von *Simmons*, daß seine Theorie bereits bei einer Analyse auf einer mehr als Zwei-Punkte-Skala zusammenbrach. *Simmons* Hypothese, welche ungetestet blieb, weicht von der Theorie von *Divale* und *Harris* ab. Deren Theorie besagt, daß jeder plötzliche Wechsel von High-Quality-Protein und kalorienarmer Nahrung zu niedriger proteinhaltiger und kalorienreicher Diät einen sofortigen Bevölkerungsanstieg auslösen würde, der wiederum weibliches Infantizid und Intensivierung der Kriegführung zur Folge haben

<sup>68</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.531.

<sup>69</sup>Leo W. Simmons (1937): *Statistical Correlations in the Science of Society*, in: George Peter Murdock (Hg.), *Studies in the Science of Society*, Yale University Press, S.495–517.

<sup>70</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.532, Tabelle IX.

müßte. Am Beispiel der Yanomamö Amazoniens zeigen *Divale* und *Harris*, daß die Intensivierung des Anbaus von Bananen und angelegte Gärten das stärkehaltige Kalorienangebot um 2 % bis 3 % pro Jahr erhöhte, und dadurch einen Bevölkerungsanstieg im Hauptdorf zur Folge hatte.<sup>71</sup> Dieser Anstieg dürfte sich nachteilig auf die unsichere Tierproteinökologie (fragile animal-protein ecology), die typisch für die zwischen dem Fluß lebenden Menschen des Amazonasgebietes ist, ausgewirkt haben.<sup>72</sup>

Die Praxis der weiblichen Kindestötung führt zur Geschlechtsverteilung von Knaben im Verhältnis zu Mädchen von 148 : 100 für elf Yanomamö Dörfer mit intensiven Kriegführungszonen, gleichzeitig entwickelte sich ein ausgeprägter männlicher Vormachtstellungskomplex. Aber im peripher gelegenen zwölften Dorf lag die jugendliche Geschlechtsverteilung nur bei 118 : 100 und Kriegführung kam seltener vor. Dieser Unterschied fällt noch markanter im folgenden Beispiel aus: die peripheren Karohi-teri haben eine Geschlechtsverteilung von 77 : 100, die kriegführenden Ihirubi-teri hingegen eine Verteilung von 260 : 100.<sup>73</sup>

Daraus geht abschließend hervor, daß mit der Intensivierung des Bodenbaus und Plantagenbaus meist zusammengeschlossene Gruppen gegen jeden, um bereits gerodete Gärten, sowie um den Besitz der proportional abnehmenden Anzahl der Frauen und der Protein-Ressourcen, kämpfen.<sup>74</sup>

Gleichzeitig wird festgehalten, daß der männliche Vormachtstellungskomplex keinen direkten biologischen Zusammenhang mit einer vorprogrammierten Aggression aufweist. Die zusammenhängende Kette, die von *John Whiting* etabliert wurde, stellt eine enge Verbindung von Proteindefizit mit verlängerter Betreuung und besonderem Training zur Aggression der Männer, z.B. durch Initiationsriten, dar.<sup>75</sup>

*Patricia Draper* hat bei den !Kung Bushmen festgestellt, daß es selten zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen !Kung Gruppen kommt.

---

<sup>71</sup>J. Lizot (1971): *Aspects économique et sociaux du changement culturel chez les Yanomamis*, in: L'Home, 11:2–51, zit.n. *Divale* und *Harris*, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.532.

<sup>72</sup>Daniel R. Gross (1975): *Protein Culture and Cultural Development in the Amazon Basin*, in: *American Anthropologist*, 77:526–549; zit.n. *Divale* und *Harris* 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.532.

<sup>73</sup>Napoleon Chagnon (1973): *The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation among the Yanomamo Indian*, in: Daniel R. Gross (Hg.), *Peoples and Cultures of Native South America*, Natural History Press, New York, S.126–142. Napoleon Chagnon (1974): *Studying the Yanomamo*, Holt, Rinehart und Winston, New York; zit.n. *Divale* und *Harris* 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.532.

<sup>74</sup>Marvin Harris (1974): *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Random House, New York. Daniel R. Gross (1975): *Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin*, in: *American Anthropologist*, 77:526–549. J. Ross und E. Ross, (n.d.): *Untitled manuscript*, Columbia University. Napoleon Chagnon (1974): *Studying the Yanomamo*, Holt, Rinehart und Winston, New York; zit.n. *Divale* und *Harris* 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.532–533.

<sup>75</sup>*Divale* und *Harris* 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.533; beziehen sich auf: Melvin Ember (1974): *Warfare, Sex Ratio and Polygyny*, in: *Ethnology*, 13, S.197–206.

Ebenso fehlt die Kriegführung zwischen den !Kung Bushmen und der bantu-sprachigen Bevölkerung. Die Abwesenheit von Kriegführung erlaubt den !Kung-Frauen eine von den Männern unabhängige Bewegungsfreiheit. Wären in dieser Gesellschaft Fremddattaken üblich, würde sich die Sozialorganisation im Anschluß sehr rasch verändern sowohl in den politischen Führungsstrukturen als auch bei den Verhältnissen zwischen den Geschlechtern.<sup>76</sup>

Die Theorie von *Divale und Harris* fordert den Freudschen Ödipus-Komplex als unabhängige Variable zur Erklärung von Konflikten zwischen Generationen und Geschlechterrollen geradezu heraus, wie sie selbst abschließend einräumen. Sie behaupten, daß der von *Sigmund Freud* im Ödipus-Komplex unterstellte Konflikt zwischen den Generationen keineswegs universelle Gültigkeit hat, denn der „male supremacist complex“ setzt eine grundsätzliche Solidargemeinschaft der Männer voraus, welche überdies durch die Kriegführung verstärkt wird. Man kann jedoch mit den Autoren davon ausgehen, daß dies eigentlich nur auf einen Teil der bekannten segmentären Gesellschaften zutrifft, nämlich auf die patrilinearen und patrilokalen Gesellschaften; es stellt sich daher die Frage, wie sich der Sachverhalt in matrilinearen Gesellschaften darstellt?<sup>77</sup>

### 3.2.1 Externale Kriegführung als mögliche Ursache für das Entstehen von Matrilocalität

*William Tulio Divale* stellt in seinem Artikel: „An Explanation for Matrilocal Residence“ (1975) die Hypothese auf, daß bestimmte Formen der Kriegführung in der Folge zum Entstehen von matrilinearen Systemen führen. Bei der Überprüfung der vorhandenen Theorien stellte er fest, daß es bis heute keine einzige zufriedenstellende Hypothese zur Erklärung für das Entstehen von Matrilocalität gibt.<sup>78</sup>

Die erste Erwähnung von matrilinearen Systemen geht auf *Bachofen* zurück, weitere folgten: *McLennan*, *Tylor*, *Morgan* und *Engels* wiesen den matrilinearen Systemen eine Stufe in der Evolution der Menschheit zu. Die Grundlage dieser Theorien waren die gesellschaftlichen Übergänge von einem zum anderen Stadium, die heute überholt sind. Aber auch neuere Theorien, die einen Zusammenhang zwischen Geschlecht, Subsistenz und Umweltbedingungen in Verbindung mit dem Entstehen von matrilinearen Systemen annahmen, konnten – nach *Divale* – statistisch nicht nachgewiesen werden. Die häufigste Erklärung bezog sich auf das Geschlecht, nämlich dasjenige, das die Nahrungsgrundlage sichere, sei für den postmaritalen Wohnort ausschlaggebend. Eine andere Erklärung setzte auf Umweltbedingungen: nach *David Aberle* und *Elman Service* begünstigen tropische

<sup>76</sup>Draper 1975, *!Kung Women*, S.86; siehe auch Murdock 1949, *Social Structure*, S.205.

<sup>77</sup>Divale und Harris 1976, *Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex*, S.533.

<sup>78</sup>William Tulio Divale (1975): *An Explanation for Matrilocal Residence*, in: Dana Raphael (Hg.): *Being Female. Reproduction, Power, and Change*, Mouton Publishers, Den Haag, Paris, S.99–108.

Regenwälder das Entstehen von matrilinearen Systemen. *Kathleen Gough* vermutet, daß die Art der Subsistenzwirtschaft einen Einfluß auf die Wahl für ein bestimmtes unlineares Abstammungssystem ausübe; danach seien Gesellschaften mit matrilinearere Abstammung eher Gartenbauern als Ackerbauern. Sie setzt in ihrer Argumentation fort, daß bei matrilinearen Gesellschaften mit matrilocaler Residenz die Produktivität geringer sei als bei avunkulokaler Residenz.<sup>79</sup>

*Divale* stellte sich folgende Fragen: warum 14 % der Weltgesellschaften nach matrilinearere Abstammung organisiert sind und wie matrilocale Residenz entstehe? Patrilineare Systeme sind fast immer mit Patrilokalität verbunden, matrilineare Gesellschaften weisen hingegen wesentlich unterschiedlichere postmaritale Residenzformen auf. Daraus schließt *Divale*, daß sich matrilineare Abstammung erst dann entwickeln kann, wenn bereits matrilocale Residenzmuster vorhanden sind. Um diese Schlußfolgerung statistisch zu überprüfen, verwendet er Cross-Cultural Untersuchungen am Beispiel von 43 Gesellschaften: davon bevorzugten 33 patrilokale und 10 matrilocale Residenzregeln; weitere Daten lieferte der *Ethnographische Atlas* über 1200 Gesellschaften, soweit sie für seine Untersuchungen verwendbar waren. Diejenigen Variablen, die noch nicht im Ethnographischen Atlas benutzt wurden, codierte er selbst und ließ sie von einem unabhängigen Statistiker, der die von *Divale* aufgestellte Hypothese nicht kannte, testen. Die daraus resultierenden unabhängigen Testergebnisse wiesen keine signifikanten Abweichungen auf.<sup>80</sup>

Die angenommene Hypothese, daß die Residenz matrilocale sei, wenn Frauen in der Subsistenzwirtschaft dominieren (z.B. bei Jägern und Sammlern, Hirtennomaden und Bauern), konnte mittels statistischer Überprüfung nicht bestätigt werden (weder anhand der Daten vom Ethnographischen Atlas noch anhand der von *Divale* verwendeten Daten von 42 bzw. 43 Gesellschaften nach Geschlecht, Subsistenzwirtschaft und postmaritaler Residenz). Bei 32 Gesellschaften seines Sampels lag die Subsistenzwirtschaft in den Händen der Männer und trotzdem folgten sieben Gesellschaften matrilocalen Residenzregeln. Die Hypothese eines Zusammenhangs zwischen geschlechtsspezifischer Dominanz bei der Produktion der Nahrung und Matrilocalität konnte als statistisch nicht nachweisbar ausgeschlossen werden, denn es hätte bei den 32 Gesellschaften danach überhaupt keine matrilocale Residenz geben dürfen. Bei 10 Gesellschaften waren die Frauen für die Subsistenzwirtschaft verantwortlich, trotzdem bevorzugten nur drei matrilocale Maritalresidenz.<sup>81</sup> Weitere Tests von *Melvin Ember* und *Carol Ember* (1971)

---

<sup>79</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocale Residence*, S.99.

<sup>80</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocale Residence*, S.99. Divale bezieht sich bei den Testergebnissen auf seine Arbeit: Divale (1974a): *Migration, External Warfare, and Matrilocale Residence*, in: *Behavior Science Research*, 9, S.75–133. Dort sind die Codierungen dokumentiert sowie Seiten- und Quellenangaben angeführt.

<sup>81</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocale Residence*, S.101: mehrheitlich matrilocale Residenz bei den Trukese, Zuñi, Cuna, Mataco, Bororo, Mundurucú, Khase, obwohl die Männer in der Subsistenzwirtschaft dominieren und patrilokalen Residenzregeln folgen müßten. Hingegen dominierten die Frauen bei 10 Gesellschaften, davon wiesen aber nur drei vorwiegend matrilocale Residenz auf: die Pawnee, Iroquois und Cagaba; sieben waren vorwiegend patrilokal organisiert.

und *Divale* (1974b) konnten dieses Ergebnis zusätzlich bestätigen: es gibt keinen statistischen Zusammenhang zwischen weiblicher Dominanz in der Subsistenzwirtschaft und matrilocale Residenz.<sup>82</sup>

Aber auch die Hypothese, daß Matrilocalität mit den Klimazonen der tropischen Regenwälder in Verbindung stehe, konnte nicht bestätigt werden. In der Arbeit von *Herbert Barry* (1967) wurden die ersten 410 Gesellschaften anhand einer Lochkartenversion des *Ethnographischen Atlas* codiert und getestet, ohne daß ein signifikanter Zusammenhang festgestellt werden konnte.<sup>83</sup> *Divale* testete auch die Hypothese von *Gough* anhand des *Ethnographischen Atlas*, ohne daß eine ausreichende signifikante Korrelation zwischen Gartenbau und matrilocaler Residenz festgestellt werden konnte.<sup>84</sup>

Werden Gesellschaften nach matrilocalen und patrilocalen Residenzregeln gegenübergestellt, so sind nur 10 % matriloal und 75 % patriloal organisiert. Danach scheint es, daß Matrilocalität eigentlich „nur“ eine abweichende Form vom Normalfall darstelle. Doch gerade in diesem Zusammenhang konnte mittels der durchgeführten Tests eine strikte Trennung zwischen patriloal und matriloal organisierten Gesellschaften festgestellt werden, die für die Erklärung von Matrilocalität relevant ist. *Divale* bezieht sich dabei auf die Arbeiten von *Keith Otterbein* und *Charlotte Otterbein* (1965), sowie auf *Keith Otterbein* (1968), die herausfanden, daß Patrilocalität signifikant mit ausgeprägter Polygynie, häufig mit Fehdewesen und internaler Kriegführung verbunden ist. Die Gründe dafür sind, daß in Gesellschaften mit vorwiegend polygynen Ehen, vor allem bei den älteren Männern ein Interesse an erwachsenen Frauen besteht, dies führt zur Verknappung von heiratsfähigen Frauen und begünstigt Frauenraub, mit der Konsequenz zahlreicher Kriege. *Divale* sieht im „Kampf um Frauen“ gleichzeitig eine Form der Regulierung des Bevölkerungswachstums.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matriloal Residence*, S.100, verweist auf die Arbeiten von: Melvin und Carol Ember (1971): *The Conditions Favoring Matriloal Residence*, *American Anthropologist*, 73:571–594; sowie: W.T. *Divale* (1974b): *The Causes of Matriloal Residence: A Cross-ethnohistorical Study*, unveröffentlichte Dissertation, State University of New York, Buffalo.

<sup>83</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matriloal Residence*, S.100; verweist auf die Arbeit von: *Herbert Barry* (1967): *Computer Punched Card Version of the Ethnographic Atlas*, available from *Ethnology*, the University of Pittsburg. Insgesamt wurde das Vorhandensein von Matrilocalität nach 15 verschiedenen Umweltkriterien getestet: dabei konnten zwei signifikante, aber in der Aussagekraft zu geringe Beziehungen nachgewiesen werden, nämlich daß matrilineare Deszendenz negativ mit gemäßigttem Buschland (temperate forest) korreliere und positiv mit gemäßigten Waldgebieten (temperate woodlands).

<sup>84</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matriloal Residence*, S.101; die einzelnen Testergebnisse zwischen Klima und Gartenbau sind bei *Divale* 1974a, *Migration, External Warfare, and Matriloal Residence*, S.75–133, nachzulesen.

<sup>85</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matriloal Residence*, S.102. *Keith* und *Charlotte Otterbein* (1965): *An Eye for an Eye, A Tooth for a Tooth: A Cross Cultural Study of Feuding*, *American Anthropologist*, 67:1470–1482; *Keith Otterbein* (1968): *Internal War: A Cross Cultural Study*, *American Anthropologist* 70:277–289. Ein weiterer Literaturhinweis zur Regulierung des Bevölkerungswachstums: *Divale* und *Harris* (1972): *Warfare old and new*, in: *Natural History*,

Die Mehrheit der Autoren, die sich mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben – so auch *Keith* und *Charlotte Otterbein* – nehmen an, daß patrilokal organisierte Gesellschaften vorwiegend durch ständige Disharmonie charakterisiert werden können. Die häufigen Konflikte werden sowohl innerhalb der lokalen Gemeinschaft in Form von Fehden als auch durch internale Kriegführung gelöst. *Van Velzen* und *Van Wetering* (1960) fanden heraus, daß matrilocale Gesellschaften dazu im krassen Widerspruch stehen, denn Gesellschaften mit dieser Residenzregel tendiere eher dazu, kaum Fehden untereinander zu führen und scheinen innerhalb ein wesentlich friedlicheres Verhalten aufzuweisen als patrilokal organisierte Gesellschaften.<sup>86</sup>

Zusammenfassend kann aus der Literatur geschlossen werden, daß Gesellschaften mit vorwiegend uxorilokaler Maritalresidenz ihre Feindschaft fast ausschließlich gegen Außenstehende richten und kaum interne Kriege führen. *Divale* nimmt daher an, daß Gesellschaften mit bevorzugter Uxorilokalität durch innere Harmonie zu charakterisieren seien, d.h. Fehdeführung zwischen Nachbarn nur in Ausnahmefällen vorkommt. Diese unterschiedlichen Formen der Austragung von Konflikten benutzte *Divale* als Grundlage für seine statistische Überprüfung.<sup>87</sup>

*Divale* geht bei seiner Theorie davon aus, daß es in segmentären Gesellschaften immer wieder zu größeren **Migrationsbewegungen** gekommen ist, in welchen teils ganze Stämme oder auch nur Teile von diesen in andere Regionen zogen, welche jedoch ihrerseits nicht „menschenleer“ waren. Die Ursachen für eine Migration können vielfältig sein, *Divale* nennt folgende:

1. Überbevölkerung: Bevölkerungsdruck, der sich auch auf die Nachbarethnien ausweitete, sei ein sehr wahrscheinlicher Grund.
2. Neue Technologien: Die Einführung neuer Methoden der Subsistenzwirtschaft erlaubt die Ausnutzung von bisher ungenutzten Ressourcen.
3. Die Europäische Kolonisation: Ausdehnung in neue Regionen der Welt zwangen die ansässigen Bevölkerungsgruppen, sich enger zusammenzudrängen, aber auch untereinander solidarischer zu handeln und Feindschaften eher gegen andere, z.B. auf Kolonialbeamte, zu richten.<sup>88</sup>

Wanderungen von großen Bevölkerungsgruppen in bereits bewohnte Gebiete sind immer mit Konflikten verbunden. Dadurch entsteht ein Ungleichgewicht

---

81(3), S.18, S.20.

<sup>86</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.102; Literaturhinweis auf: Thoden Van Velzen und W. Van Wetering (1960): *Residence, Power Groups and Intrasocietal Aggression*, in: International Archives of Ethnography, 49:169–200. Zu ähnlichen Ergebnissen siehe auch die Arbeiten von: M. Noberini (1966): *Ethnocentrism and Feuding: A Cross Cultural Study*, unpublished master's thesis, University of Chicago. Melvin Ember und Carol Ember (1971): *The Conditions Favoring Matrilocal versus Patrilocal Residence*, *American Anthropologist*, 73:571–594. William Tulio Divale (1974b): *The Causes of Matrilocal Residence: A Cross-ethnohistorical Study*, unveröffentlichte Dissertation, State University of New York, Buffalo.

<sup>87</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.102.

<sup>88</sup>*Divale* 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.103.

zwischen ansässiger Bevölkerung und ihrer Umwelt, die wiederum von den lokalen Gegebenheiten bestimmt wird. Es können z.B. Engpässe von Wasser, Land und Nahrungsressourcen entstehen, die innerhalb einer segmentären Gesellschaft meist einzig und allein durch Kriegführung – bei Abwesenheit anderer Konfliktregulierungsmechanismen – gelöst werden können. Kriegführung wird als eine Form der Konfliktlösung gesehen, um die Balance zwischen Umweltressourcen und Bevölkerungsanzahl wieder herzustellen, so jedenfalls *Divale*. Dadurch wird entweder eine der Bevölkerungsgruppen verdrängt (die Neuankömmlinge oder die ansässige Bevölkerung) oder es ergibt sich eine kriegsbedingte Entvölkerung (*depopulation*) auf beiden Seiten der Konfliktparteien. *Divale* geht davon aus, daß die ansässige Bevölkerung in diesem Fall ihre gesamte Feindschaft gegen die Eindringlinge richtet und dies führe zum Wandel von **internaler zur externaler Kriegführung**. Wie bereits erwähnt, führen patrilokalorganisierte Gesellschaften vorwiegend interne Kriege (im Gegensatz zu matrilo-kalen, die vorwiegend externe Kriege führen). Dabei **ergeben sich Vorteile bei derjenigen Gruppe, die sich als besonders anpassungsfähig erweist und ihre interne Kriegführung durch externe Kriegführung ersetzt**. *Divale* bezieht sich hier vor allem auf *K. Otterbein* (1968, 1970), welcher herausfand, daß Patrilineages – vor allem in Verbindung mit patrilokaler Residenz – durch interne Kriegführung charakterisiert sind, denn bei patrilokaler Residenz leben meist alle partilinearen Verwandten einer Gruppe ihr ganzes Leben im selben Dorf. Ein Mann ist immer in der Nähe seines Bruders, Onkels, Vaters, Großvaters, etc., deshalb kann er mit deren Unterstützung bei Konflikten mit nicht verwandten Personen innerhalb des Dorfes auf jeden Fall zählen. Die in Nachbardörfern lebenden Menschen werden insgesamt als Feinde angesehen, sogar wenn sie dieselbe Sprache sprechen und eine ähnliche Sozialorganisation aufweisen.

Gesellschaften mit patrilokaler Residenz bilden fast immer patrilineare Abstammungsgruppen, die „fremde“ Frauen heiraten und in ihre Familie integrieren; sie führen interne Fehden. Hingegen führen Gesellschaften mit uxorilokaler Residenz eher zur Beendigung von internen Kriegen. Heiratet ein Mann, so muß er entweder in ein anderes Dorf oder zumindest in einen anderen Teil des eigenen Dorfes ziehen. Er kann also bei Konflikten nicht mehr auf die Unterstützung seiner männlichen Blutsverwandten zählen. Der postmaritale Ortswechsel des Mannes führt weiters dazu, daß der Ehemann mit einer Gruppe erwachsener Männer in seiner nächsten Umgebung lebt, die nicht mit ihm verwandt sind. Seine männlichen agnatischen Verwandten leben teilweise in anderen Dörfern und besitzen – wie er selbst – das Monopol der Kriegführung. Deshalb sinkt die Wahrscheinlichkeit, daß Krieg gegen ein Nachbardorf geführt wird, da in diesem Nachbardorf männliche Blutsverwandte leben und gegen diese zu kämpfen würde bedeuten, gegen den eigenen Bruder zu kämpfen, und scheidet deshalb aus. Ebenso werden auch politische Interessen auf mehrere – durch männliche Verwandtschaftsbeziehungen gekennzeichnet – Dörfer ausgeweitet.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilo-cal Residence*, S.104.

Sollte diese Theorie korrekt sein, dann wäre zu erwarten, daß ein Vergleich von patrilokalen Gesellschaften mit matrilocalen Gesellschaften, die vor nicht allzu langer Zeit in eine Region emigrierten, ihre Kriegführungsmuster von internaler zur externalen geändert haben müßten. *Divale* konnte an seinem Sampel von 43 Gesellschaften eine signifikante Verbindung feststellen. Diejenigen, die während der letzten 500 Jahre in ihr heutiges Siedlungsgebiet migrierten, wiesen alle vorwiegend matrilocale Residenz auf. Eine einzige Gruppe bildete eine Ausnahme: die Zuñi migrierten *nicht* während der letzten 500 Jahre, folgten aber trotzdem vorwiegend matrilocalen Residenzregeln. Diese Abweichung im postmaritalen Verhalten der Zuñi kann nach *Divale* dadurch erklärt werden, daß die benachbarten Navaho und Apachen erst vor kurzem in diese Region migrierten. Die Bedingungen des Ungleichgewichts, die für die Entwicklung von Matrilocalität ausgewählt wurden, hatten sich für beide, die Migranten und die ansässige Bevölkerung, durchgesetzt.<sup>90</sup>

*Divale* verwendet eine zweite Forschungsstrategie, um eine mögliche einseitige Ausrichtung seiner Untersuchung auszuschließen; er schloß einen Sprachvergleich ein. Er nahm hypothetisch an, daß, wenn eine Gesellschaft kurz vorher in eine Region immigrierte, dann dürfte sie sprachlich *keine* Beziehung zu der seit langem ansässigen benachbarten Bevölkerung haben. Die Überprüfung ergab, daß tatsächlich alle matrilocalen Gesellschaften des besprochenen Sampels keine sprachlichen Beziehungen zu den Nachbarethnien aufwiesen; damit konnten auch erstmals die Gruppe der Zuñi einwandfrei zu den übrigen matrilocalen Gesellschaften zugeordnet werden. Aber auch die Überprüfung der zweiten Annahme, daß matrilocale Gesellschaften *nur* externe Kriegführung üben, konnte ebenfalls bestätigt werden.<sup>91</sup>

Abschließend bemerkt *Divale*, daß wenn die strukturelle Instabilität von matrilinearen und matrilocalen sozialen Strukturen anhalten, die durch den Konflikt zwischen männlicher Autorität und frauenorientierter Residenz entstehen, sich nach der externalen Kriegführung wieder ein neues Gleichgewicht entwickeln kann. Dann aber unterliegen diese Gesellschaften einer Reihe von Veränderungen, die wieder zu einer bevorzugten patrilokalen Residenz und daran anschließend zur patrilinearen Deszendenz führen können. Dieser Übergang eines matrilocalen/matrilinearen Zyklus wird von *Divale* auf eine Periode zwischen 1000 bis 2000 Jahre geschätzt.<sup>92</sup> Zu ergänzen ist in diesem Zusammenhang aber, daß der Übergang von einer uxorilokalen und matrilinearen Gesellschaft durch äußere Einflüsse beschleunigt werden kann. Als Beispiel sind die nordamerikanischen Indianer zu nennen, die im folgenden Abschnitt behandelt werden.

---

<sup>90</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matriloccal Residence*, S.105.

<sup>91</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matriloccal Residence*, S.105–106. Siehe dazu weiters Tabelle 3: Sprachliche Unterschiede gegenüber Nachbarn in Verbindung mit matrilocaler Residenz, S.105, Tabelle 4: Externale Kriegführung und matrilocale Residenz, S.106.

<sup>92</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matriloccal Residence*, Graphik 5: Darstellung des matrilocalen/matrilinearen Zyklus S.107. Diese Graphik wurde in der vorliegenden Arbeit von Divale übernommen; siehe dazu die Zusammenfassung, Seite 294.

### 3.3 Die Konföderation der Irokesen und der Huronen

In matrilinearen Gesellschaften besitzen Frauen normalerweise größere Unabhängigkeit als in patrilinearen Gesellschaften, die durch die Kombination von matrilinearer Abstammung und uxorilokaler Residenz noch verstärkt wird. Trotzdem bleibt in allen matrilinearen Gesellschaften – von denen uns Beschreibungen vorliegen – der Vorstand des Haushalts, der Lineage und der Lokalgruppe gewöhnlich ein Mann. Bis heute wird der Vorstellung, daß die irokesischen Stämme eine matriachale Gesellschaftsordnung hatten, nachgegangen. – Tatsache ist und bleibt: es hat weder in früheren Gesellschaften noch innerhalb der irokesischsprachigen Bevölkerung im Norden Amerikas jemals ein Matriarchat gegeben!

Wenn es kein Matriarchat gegeben hat, dann bedeutet dies aber nicht, daß

1. Frauen und Männer niemals zueinander Beziehungen hatten, die ausgeglichen und kreativ für beide Geschlechter waren. Vielmehr entwickelten beide Geschlechter geeignete Fertigkeiten, Fähigkeiten und Technologien in ihren Männer- und Frauengruppen – ihrer Zeit und den Umständen entsprechend.
2. Weiters heißt es nicht, daß die Geschlechter in Zukunft nicht gleichgestellt sein können, oder geschlechtliche Arbeitsteilung als überholt angesehen werden wird. *Kathleen Gough* glaubt daran, daß sich die Gleichberechtigung der Geschlechter mit Sicherheit erst entwickeln wird. Der Glaube an den „Mythos des goldenen Zeitalters der Frauen“ ist aber überholt.<sup>93</sup>

Die ungewöhnlich gute Stellung der Frauen innerhalb der irokesischsprachigen Bevölkerung im Norden Amerikas wurde und wird immer wieder hervorgehoben. Im 19. Jahrhundert schrieb man ihnen eine „mutterrechtliche“ Gesellschaftsordnung zu; die nachfolgenden Autoren heben vor allem den ökonomischen Wert und damit die ökonomische Überlegenheit der „Irokesen“-Frau als Grundlage ihrer Stellung hervor, so z.B. *Robert H. Lowie* (1961). *Diamond Jennees* (1932) bezweifelt, daß die fast ausschließlich von den Frauen geleistete Arbeit des Bodenbaus im ökonomischen Leben der Irokesen ausreiche, um ihre Stellung zu erklären, sondern es seien weitere Faktoren notwendig, z.B. die Verteilung der Arbeit, die Kultivierung der Felder und der überdurchschnittlich hohe Anteil der Frauen bei der Nahrungsproduktion. *B.H. Quain* (1961) fügt noch Matrilinearität und -lokalität hinzu, die ebenfalls die Position der Frauen in der Gesellschaft stärkten.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup>Gough 1975, *The Origin of the Family*, S.54.

<sup>94</sup>Judith K. Brown (1975): *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, in: Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London, S.235–251, hier S.235; bezieht sich auf die Arbeiten von: Robert H. Lowie (1961): *Primitive Society*, Harper, New York, S.201. Diamond Jenness (1932): *The Indians of Canada*, Bulletin No. 65 of the Na-

Schon die Evolutionisten des 19. Jahrhunderts haben sich ausführlich mit der Stellung der Frau bei den irokesischen Stämmen beschäftigt und ihnen eine Stufe innerhalb der gesellschaftlichen Evolution zugewiesen, wie z.B. *Bachofen*: Sumpfvvegetation – Gynaikokratie – Patriarchat – Zivilisation. Trotz aller Unterschiede zwischen den Evolutionisten waren sie alle überzeugt, den Charakter der gesellschaftlichen und politischen Allianzen aufzeigen zu können, wenn sie nur die ursprünglichen Formen und die Entwicklung der Verwandtschaftsstrukturen enträtseln könnten.<sup>95</sup>

Die Mehrheit der Autoren, die sich mit der Thematik der Gesellschaftsordnung der „Irokesen“ beschäftigt haben, sahen diese als homogene Gruppe an. In den Quellen wird meist der Sammelbegriff „Irokesen“ und „Huronen“ verwendet, obwohl beide Konföderationen aus mehreren Stämmen zusammengesetzt waren. Richtig ist, daß die Mehrheit der in dieser Region lebenden Gesellschaften eine gemeinsame Sprache, Parallelen in ihrer Sozialorganisation, gesellschaftlichen Entwicklung, Wirtschaft, Politik, Militärwesen und Religion hatten. Archäologische Funde weisen darauf hin, daß um ca. 500 n.Chr. die gesellschaftliche Entwicklung für alle ähnlich verlaufen sein dürfte, einschließlich eines raschen Wandels zu dörflichen Siedlungen und zum Gartenbau.<sup>96</sup>

Die Rekonstruktion der irokesischen Gesellschaftsorganisation der „klassischen Zeit“ war bereits im 18. Jahrhundert schwierig. Zwei Quellen werden sehr häufig zitiert: die Berichte des Jesuitenpaters *Père Joseph-François Lafitau* (1681–1746) und die Lebenserinnerungen der *Mrs. Mary Jemison* (1742/43–1833), die als weiße Amerikanerin als Jugendliche entführt und später von zwei Seneca-Schwestern adoptiert worden war.<sup>97</sup>

---

tional Museum of Canada, Ottawa, S.137. B.H. Quain (1961): *The Iroquois*, in: Margaret Mead (Hrsg.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Beacon Press, Boston. Weiterführende Literatur zur Stellung der Frau innerhalb matrilinear und uxori-lokal organisierten Gesellschaften in Nordamerika: Sara H. Stites (1905): *Economics of the Iroquois*, Bryn Mawr College Monographs 1, No.3. Murdock 1949, *Social Structure*; sowie Kathleen Gough (1974): *The Modern Disintegration of Matrilineal Descent Groups*, in: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hrsg.), *Matrilineal Kinship*, Paperback Ausgabe der 1. Auflage von 1961, University of California Press, Berkeley. David F. Aberle (1961): *Matrilineal Descent in Cross-cultural Perspective*, in: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hrsg.): *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley. Roy G. D'Andrade (1966): *Sex Differences and Cultural Institutions*, in: Eleanor Maccoby (Hrsg.), *The Development of Sex Differences*, Stanford University Press, Stanford, CA. Gordon Ingliss (1970): *Northwest American Matriliney: The Problem of Origins*, in: *Ethnology* 9 (April), S.149–159.

<sup>95</sup>Karen Anderson (1995): *Frauenwelt, Männerwelt und politische Ökonomie bei den Huronen im 17. Jahrhundert*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hrsg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, S.190–219, hier S.194; Anderson bezieht sich vor allem auf Rosalind Coward (1983): *Patriarchal Precedens*, London, S.73.

<sup>96</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.192, verweist auf: Bruce Trigger (1976): *The Children of Aataentsic*, 2 Bde., Montreal, S.131.

<sup>97</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kap.XVI, *Die Irokesen*, S.107. Wesel verweist auf Irene Schumacher (1972): *Gesellschaftsstruktur und Rolle der Frau. Das Beispiel der Iroke-*

Bereits im 18. Jahrhundert bezieht sich *Père Joseph-François Lafitau* (1681–1746) auf Beschreibungen anderer Missionare. *Lafitau* lebte fünf Jahre bei den „Irokesen“, von 1712–1717 und veröffentlichte 1724 vier Bände mit dem Titel: „Moeurs des Sauvages Américains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps“. Mehrheitlich sind diese beschreibenden Quellen über die irokesischen Stämme vor allem aus der Sicht der Missionare dargestellt, so wie sie die „Indianer“ sehen wollten, in ihren christlichen und männlich dominierten Vorstellungen.

In den meisten Quellen wird die Vorherrschaft der Frauen in der irokesischen Gesellschaft beschrieben, Theorien aber, die zur Entstehung ihrer angesehenen Position innerhalb der Gesellschaft geführt haben könnten, werden kaum, wenn überhaupt genannt. Ein Zitat von *Lafitau* soll dies veranschaulichen:

Nothing, however, is more real than this superiority of the women. It is of them that the nation really consists; and it is through them that the nobility of the blood, the genealogical tree and the families are perpetuated. All real authority is vested in them. The land, the fields and their harvest all belong to them. They are the souls of the Councils, the arbiters of peace and of war. They have charge of the public treasury. To them are given the slaves. They arrange marriages. The children are their domain, and it is through their blood that the order of succession is transmitted. The men, on the other hand, are entirely isolated. ... Their children are strangers to them.<sup>98</sup>

---

sen, S.30–33, S.141–149; die einen Überblick der Quellen und Literatur zusammengestellt hat. Judith K. Brown (1995): *Irokesinnen. – Eine ethnohistorische Betrachtung*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hrsg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, überarbeitete und gekürzte Fassung des Artikels von Brown 1970, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, S.170–189, Anmerkung 9, S.185–186: „Life of Mary Jemison: Deh-he-wä-mis wurde erstmals 1824 veröffentlicht, als Mary Jemison etwa 80 Jahre alt war. Das von James E. Seaver geschriebene Buch soll ihre Erzählung wiedergeben, ist jedoch in einem Stil gehalten, der kaum der Redeweise einer Frau entspricht, die den größten Teil ihres Lebens als eine Seneca lebte. Da es die einzige derartige Quelle ist, zitieren wir es hier. Die hier verwendete Ausgabe wurde 1880 veröffentlicht. Sie enthält auch Kapitel einiger späterer Autoren. Bis 1924 wurde das Buch zweiundzwanzigmal aufgelegt, wobei es viermal überarbeitet wurde, unter anderem auch von Lewis H. Morgan. Heutzutage ist es schwierig, irgendeine Ausgabe dieses Werkes zu erhalten, selbst die Taschenbuchausgabe von 1961. Charles Milliken schreibt 1924 über die erste Ausgabe: ‘Es wurde vor der Zeit der Groschenromane veröffentlicht, in einer Zeit, da es Abenteuerromane oder Romanzen weitaus seltener gab als heute und die Leinwandthriller gänzlich unbekannt waren, und es wurde weitergereicht und gelesen, bis es auseinanderfiel.’“ Charles Milliken (1924): *A Biographical Sketch of Mary Jemison, the White Woman of the Genesee*, in: *Researches and Transactions of the New York State Archeological Association* (Lewis H. Morgan Chapter, Rochester New York) Bd.4, Nr.3, S.81-103 (Zitat S.87).

<sup>98</sup>Lafitau 1724, I, S.66–67, nach einer Übersetzung von Judith K. Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.238. In deutscher Übersetzung: Brown 1995, *Irokesinnen. – Eine ethnohistorische Betrachtung*, S.172.

Nach *Judith K. Brown* muß beim Zitat von *Lafitau* folgendes beachtet werden: *Lafitau* unterscheidet nicht zwischen Huronen und Irokesen und versuchte gleichzeitig, Ähnlichkeiten zwischen den Bräuchen der Indianer und der Antike aufzuzeigen. Grundsätzlich ist anzumerken: die ungewöhnlich hohe Stellung lag nur bei wenigen Frauen, denjenigen nämlich, die in der Literatur als „Matronen“ bezeichnet werden. Sie gehörten zu den ältesten Frauen und waren die Vorstände des Haushalts und der Arbeitsgruppen; jede Frau konnte diese Position im Alter anstreben. Wie die Matrone zur Matrone wurde, ist nicht klar, denn es gibt keinen Beweis für ihre Wahl. Die Informationen, die *Lafitau* vorlagen, müssen relativiert werden durch die Unterscheidung der „Irokesenfrau“ in Politik und Religion: die Matrone konnte den Ältesten ein- und absetzen; hatte die Möglichkeit der Einflußnahme auf Entscheidungen des Rates, gelegentlich sogar die „Macht“ über Kriegserklärungen; sie konnte Verträge, die geschlossen wurden, beeinflussen; aber sie konnte sich nicht am Rat der Ältesten selbst beteiligen. *Goldenweiser* (1912) beschreibt die sogenannte „Macht“ der Matrone bei der Ein- und Absetzung von Chiefs: sie hatte das Recht auf ein Veto bei der Wahl und konnte nach neuerlichen Zusammenkünften der Frauen einen neuen Kandidaten nennen, bei der Amtsübernahme eines neuen Häuptlings (sachem) wurde er von einer Frauen-delegation genau in seinem Verhalten beobachtet, wenn seine Handlungen nicht den Vorstellungen der Frauen entsprachen, oder wenn er Normen verletzte, dann wurde von der Matrone eine Warnung ausgesprochen.<sup>99</sup>

### Gegenüberstellung der beschreibenden Quellen

In den beschreibenden Quellen von außenstehenden Personen werden vor allem für sie als „merkwürdig“ empfundene Verhaltensweisen beschrieben, wie die beiden nachfolgenden Zitate zeigen: (1) Der Händler und Abenteurer *Samuel de Champlain*<sup>100</sup> und (2) Beobachtungen des Laienbruders *Gabriel Sagard*<sup>101</sup> der von 1616 bis 1620 unter den Huronen lebte:

---

<sup>99</sup>Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.238–239.

<sup>100</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.205; H.P. Biggar (Hg.) (1922–1936): *The Works of Samuel Champlain*, 6 Bände, The Champlain Society, Toronto, S.131.

<sup>101</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.206, und Fußnote 10, S.218. G.M. Wrong (1939): *The Long Journey to the Country of the Hurons*, The Champlain Society, Toronto, S.96; die Rekollekten-Sekte gilt als Reformsekte der Franziskaner.

(1) Bei diesen Stämmen finden sich starke Frauen außergewöhnlicher Statur; denn sie bestellen den Boden, säen den Mais, bringen Holz für den Winter ein, hecheln und spinnen Hanf, fertigen aus dem Garn Netze für den Fischfang und erledigen andere notwendige Dinge; ihre Arbeit ist es auch, den Mais zu ernten, zu entkörnen, zu kochen und das Haus in Ordnung zu halten, außerdem müssen sie ihren Gatten von Ort zu Ort nachziehen; auf den Feldern dienen sie als Packesel und schleppen die Lasten neben Tausenden anderer Pflichten und Dienstleistungen, die den Frauen obliegen und die sie erfüllen müssen. Was die Männer betrifft, so tun sie nichts anderes, als Hirsche und andere Tiere zu jagen, Fische zu fangen, Häuser zu bauen und auf den Kriegspfad zu gehen.

(2) [Die] Beschäftigungen der Wilden sind Fischfang, Jagd und Krieg, Handel, die Herstellung von Unterkünften und Kanus oder die Fertigung des dafür benötigten Werkzeugs. Die restliche Zeit verbringen sie mit Müßiggang, Glücksspielen, Schlafen, Singen, Tanzen, Rauchen oder dem Feiern von Festen; wenn die Not es nicht gebietet, sträuben sie sich, irgendeine andere Arbeit zu verrichten, die zu den Pflichten der Frauen zählt.

Die vorhandenen Quellen über die nordamerikanischen Stämme wurden im 18. und 19. Jahrhundert von den anglo-amerikanischen Verhältnissen stark beeinflusst und dadurch kamen weitere Fehlinterpretationen zustande. Bereits im 18. Jahrhundert waren die sechs irokesischen Stämme (häufig werden sie heute auch „nations“ genannt) gravierenden Veränderungen in ihrem sozialen, gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Leben unterworfen. Sowohl die ökonomische Organisation als auch der Status der Frauen hatte sich bereits stark verändert.<sup>102</sup>

Ein zentrales Thema für *Morgan* war die Gentilgesellschaft: der Ursprung der Gens sei nicht mehr rekonstruierbar und die Entstehung völlig unbekannt und für immer verloren. Die Gentilgesellschaft sei danach die älteste und am weitesten verbreitete Institution der Menschheit und wird bei *Morgan* als universelle Organisation der antiken, der asiatischen, europäischen, amerikanischen und australischen Gesellschaft angesehen und begründe sich ausschließlich auf persönliche Beziehungen. *Morgan* glaubte, in Analogie zur griechischen Gens, Phratric, Stamm und zur römischen Gens, Kurie, Stamm eine ähnliche Organisation bei den amerikanischen „Ureinwohnern“ gefunden zu haben.<sup>103</sup>

Danach hätte sich die Gens unaufhörlich weiterentwickelt, ausgehend vom (1) **Wechsel der Abstammung**: von der weiblichen (archaischen, z.B. bei den Irokesen) zur männlichen Abstammung (bei den Griechen und den Römern). (2) **Wechsel**

<sup>102</sup>Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.236.

<sup>103</sup>Lewis Henry Morgan (1968): *The Iroquois Gens*, in: Paul Bohannan, John Middleton (Hg.): *Kinship and Social Organization*, The Natural History Press, Garden City, New York, S.161–169, hier S.161.

der Vererbung von Eigentum: während der archaischen Periode wechselte das Eigentum nach dem Ableben eines Mitglieds der Gens auf die Gentilverwandten, zuerst auf die agnatische Verwandtschaft und am Ende auf die Kinder. Weiters merkt *Morgan* an, daß in der amerikanischen Ethnographie der Stamm und der Klan im Sinne der Gens verwendet werde; d.h. der amerikanische Klan entspricht der Gens der Griechen und Römer und sei nach Struktur und Funktion gleich organisiert. Die Regierungsform der amerikanischen Ureinwohner von der Gens zur Konföderation unterteilt *Morgan* in vier Gruppen: (1) die Gens: besteht aus Blutsverwandten mit gemeinsamen Gentilnamen; (2) die Phratrie: eine größere Verbindung, entsteht durch den Zusammenschluß mehrer Gentes für gemeinsame Unternehmungen; (3) der Stamm: alle Mitglieder, die den gleichen Dialekt sprechen; (4) die Konföderation von Stämmen: sprechen Dialekte der gleichen Sprachfamilie.<sup>104</sup>

*Marianne Weber* bezieht sich – wie viele andere – auf *Morgan* und schreibt:

Durch Morgans eingehende, auf langjährigem Aufenthalt beruhende Studien, sind wir am besten über die soziale Verfassung und die Sitten der Irokesen unterrichtet. Ihre großen aus 10 – 12 Einzelfamilien bestehenden Hausgemeinschaften, oder – was auch und häufiger vorkommt – ihre aus einzelnen Haushaltungen bestehenden Dörfer schließen sich zu territorial gesonderten Stämmen und diese wiederum zum Irokesenbunde zusammen. Den Dörfern wird vom Stamm der Grund und Boden garantiert, den die Hausgemeinschaften oder Einzelfamilien zur dauernden Nutzung erhalten. Quer durchschnitten werden, wie bei den Jägervölkern, Stamm, Dorf, Hausgemeinschaft, Einzelfamilie von den mutterrechtlich organisierten Geschlechts- und Totemverbänden. Jedes Kind gehört zum Geschlecht und zum Totem der Mutter. Da aber in der Regel hier ebenso wie bei andren Indianern die Frau dem Mann in seine Hausgemeinschaft folgt, so sind auch hier innerhalb desselben Hauses Angehörige verschiedener Totems vereint. Mit Ausnahme der Rodung des Neulands liegt die Bewirtschaftung des Ackers und die Verteilung der Ernteerträge in Frauenhand. Die Männer treiben nur Jagd und Fischfang und gingen früher vor allem einen großen Teil des Jahres auf den Kriegspfad. Und da sie deshalb in ihrem eigenen Heim sozusagen nur auf Besuch waren, blieben die Frauen die allein Wirtschaftskundigen. Infolgedessen kann auch eine Frau zur Vorsteherin einer Hausgemeinschaft gemacht werden, und als solche darf sie sich an der Wahl des Sippenhauptes, des Sachem, beteiligen. Die zu einem Stamme gehörigen Sachems bilden teils allein, teils zusammen mit den für Kriegsfälle von den Dörfern gewählten Häuptlingen den Stammesrat, das einzige politische Organ.<sup>105</sup>

Aus diesem Zitat geht hervor, daß in der irokesischen Gesellschaft bereits viele Veränderungen stattgefunden haben. Davon sind die wichtigsten: die Frauen folgten bereits virilokaler Maritalresidenz und Kriegszüge der Männer gegen andere

<sup>104</sup>Morgan 1968, *The Iroquois Gens*, S.163–164.

<sup>105</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.38–39.

Konföderationen finden nicht mehr statt, d.h. die Männer leben wieder mehrheitlich im Kernfamilienverband. *Morgan* hat zu vielen Mißverständnissen beigetragen, da er die von ihm vorgefundene Situation – dabei vorwiegend die männliche Seite – beschrieben hat. Durch die Übersiedlung in die Reservate ist z.B. das Langhaus verschwunden (nach 1800 gab es kein einziges mehr), damit verbunden die Uxorilokalität und die Arbeitsgemeinschaften der Frauen.

Die Schilderung der Lebensgeschichte von Mrs. Mary Jemison stellt die weibliche Sicht dar, da sie selbst innerhalb des Stammes der Seneca gelebt hat und die euro-amerikanische Gesellschaft kannte. Sie erzählt ihre unterschiedlichen Lebensabschnitte: die Gefangennahme, ihre Adoption, die Ehe mit ihrem ersten Ehemann, She-nin-je, die Geburt ihres ersten Kindes und dessen Tod, die Erziehung ihrer nachfolgenden Kinder, deren Konflikte untereinander und die beiden Ehen die sie nacheinander mit Seneca-Männern eingegangen war.

Im November 1823 erzählte *Mary Jemison* (1742/43–1833) im Alter von 80 Jahren – innerhalb von drei Tagen – ihre gesamte Lebensgeschichte, in einwandfreien Englisch, mit leichtem irischem Akzent dem örtlichen Arzt, *James E. Seaver*. Dieser lebte vier Meilen von Mrs. Jemisons Wohnort entfernt, in der Nähe von Gardeau beim Genesee River in Zentral New York.<sup>106</sup>

Ihre Lebenserinnerung umfaßt mehr als 70 Jahre; in der Reihenfolge der Ereignisse kommen kleine Fehler vor, wie *Seavers* anmerkt, aber sie sind für den Eindruck, den Mrs. Jemison vermittelt, unbedeutend. Mrs. Mary Jemison lebte fast ein Jahrhundert und starb im Alter von 90 Jahren als Großmutter in der Gemeinschaft der Seneca in der Buffalo Creek Reservation im nördlichen Bundesstaat New York. Sie lebte während großer historischer Veränderungen, durchlief zwei Ehen, gebar 8 Kinder und lebte in drei verschiedenen Gesellschaftsformen: (1) in Pennsylvania der Kolonialübergangszeit, (2) in der Mitte bis ins späte 18. Jahrhundert bei den Seneca, und (3) in der frühen industriellen amerikanischen Republik. *James Everett Seaver* (1787–1827) veröffentlichte die Monographie „A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison“ 1824, die in 16 Kapiteln unterteilt ist. Seither sind unzählige weitere Auflagen von verschiedenen Herausgebern gefolgt. Die in dieser Arbeit verwendete Ausgabe wurde vom Historiker *June Namis* herausgegeben. Er schrieb seine Doktorarbeit über Erzählungen zum Thema „Gefangennahme und Eroberung“, in diesem Zusammenhang las er erstmals Mrs. Mary Jemisons Lebensgeschichte. Sein Ziel war es, ihre Erzählung einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Er beschäftigte sich ausführlich mit der Thematik und folgte der Ausgabe von 1824, einschließlich der ursprünglichen Orthographie, aber mit Korrekturen in der Rechtschreibung. Damit folgte *Namis*, so weit wie möglich, den von Mrs. Jemison selbst gewählten Worten. Frühere

---

<sup>106</sup>James Everett Seaver (1995): *Authors Introduction*, Reprint der Einleitung von 1824, in: June Namias (Hg.), *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.53–56; und Peter Nabokov (Hg.) (1991): *Native American Testimony. – A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492–1992*, Kapitel 5: *Mary Jemison Becomes an Iroquois*, Penguin Group, New York, S.73–78.

Ausgaben veränderten häufig die von Mrs. Jemison erzählte Version und stellten sie als weiße christliche Märtyrerin dar, um die Brutalität in der Indianer-Politik der Vereinigten Staaten von Amerika rechtfertigen zu können.<sup>107</sup>

In *Namias* Vorwort wird Mrs. Jemison als nicht nur eine historische Person beschrieben, sondern daß ihre Nachkommen sie bis heute kennen, häufig sogar ihren Namen, Degiwene's (ausgesprochen De-kee-wa'nis), in der Bedeutung von „two falling voices“ oder „two-voices-falling“. Noch heute leben zahlreiche direkte Nachkommen von Mrs. Jemison, vor allem im westlichen Bundesstaat New York und im südlichen Kanada. Für diese Verwandten und andere in Reservaten lebende Indianer bleibt sie eine reale Person, vor allem deshalb, weil es möglich gewesen wäre, daß Weiße und Indianer friedlich nebeneinander wohnen hätten können. *Namias* interviewte den Seneca-Künstler *G. Peter Jemison*, danach liegt die Bedeutung ihrer Lebensgeschichte vor allem darin, daß Mrs. Jemison die Seneca-Seite der Revolution erzählt, denn sie sprach beide Sprachen fließend und ihre Erzählung ist deshalb so wichtig, weil das typisch indianische Leben häufig als grausam, brutal und unmenschlich dargestellt wurde. Sie aber zeigt uns, daß sie dem Seneca-Leben den Vorzug gab, obwohl ihr freigestellt wurde wieder in die amerikanische „weiße“ Gesellschaft zurückzukehren, aber: „Finally, though 'her life was difficult,' and there were things with which she disagreed, 'she chose to stay.'<sup>108</sup>

### 3.3.1 Sozialorganisation

Nach *Judith Brown* ist vor allem die **Trennung der Geschlechter** bei der wirtschaftlichen Organisation für die hohe Stellung der Frauen verantwortlich, der besondere Vorteile für die Mädchen mit sich brachte. Die Männer waren häufig abwesend, entweder auf der Jagd oder in kriegerische Auseinandersetzungen mit anderen Stämmen verwickelt. Zwischen den Geschlechtern gab es wenig Solidarität, dafür waren die Frauen wie die Männer als Kollektiv mehrheitlich zusam-

---

<sup>107</sup>June Namis (1995): *Editor's Acknowledgement*, in: June Namis (Hg.), *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, University of Oklahoma Press, Norman und London. Paperback-Ausgabe, S.ix-xi. Leider war in Wien keine einzige Ausgabe über Mrs. Jemisons Leben verfügbar; weder an der Nationalbibliothek, noch an der Hauptuniversität oder in der Bibliothek des Instituts für Völkerkunde. Die deutsche Übersetzung von Urs Lauer und Janis Osolin (Hg.) (1979): *Niederschrift der Lebensgeschichte der Mary Jemison*, war ebensowenig vorhanden wie alle anderen. Das einzige Exemplar, nach der Datenlage im Universitätsverbund, wäre über Fernleihe vom Amerikanistik Institut in Salzburg erhältlich gewesen. Der einfachste und schnellste Weg war die direkte Bestellung bei einer amerikanischen Buchhandlung. Vieles wäre für diese Arbeit unmöglich gewesen, hätte ich nicht die letzten Urlaube in den USA in unzähligen Buchgeschäften (Neuerscheinungen, aber auch Used Book Stores) an der Ost- und Westküste verbracht, um die Mehrheit der hier verwendeten Literatur anzukaufen.

<sup>108</sup>Namias 1995, Editor's Introduction, in: Namias (Hg.), *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.43-45; dort Fußnote 67: „Jemison's Seneca name and pronunciation from Myrtle Peterson, with translation and alternative pronunciation as De-giwanis from William Fenton. Telephone conversation with G. Peter Jemison, from Victor, N.Y., August 14, 1986.“

men. Die lange Abwesenheit der Männer (manchmal Jahre) stärkte sowohl die Solidarität zwischen den Männern als auch zwischen den Frauen.<sup>109</sup>

Bei allen irokesisch-sprachigen Völkern Nordamerikas kann der Status von Frauen bzw. Männern am ehesten durch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung erklärt werden. Dadurch wurden zunächst Männer und Frauen von einander getrennt, gleichzeitig waren sie durch ihre Verwandtschaftsstrukturen in wirtschaftlichen, politischen und sozialen Einheiten verbunden. Die Gesellschaftsform war egalitär organisiert, d.h. es gab keine Befehlsgewalt. Die verwandtschaftlichen Beziehungen bestimmten die Produktionsverhältnisse, die jeder Person ergänzende Pflichten und Rechte zuordnete. *Anderson* zeigt am Beispiel der Wendat/Huronen-Konföderation, daß jede einzelne Person auf sechs Ebenen in die Gesellschaft eingebettet war: (1) die Kernfamilie; (2) das Langhaus, eine erweiterte matrilineare, uxorilokale Einheit; (3) der matrilineare Klan; (4) das Dorf; (5) der Stamm; (6) die Konföderation.<sup>110</sup>

(1) Die Kernfamilie: Keines der beiden Geschlechter wurde als stärker, rationaler oder moralischer veranlagt angesehen; vielleicht waren die Frauen etwas höher angesehen, denn sie gebären und „bevölkerten das Land“, wie *Anderson* über die Frauen innerhalb der Konföderation der Wendat schreibt.<sup>111</sup> Durch die uxorilokale Residenz und die häufige Abwesenheit der Männer wurde die Solidarität unter den Frauen gestärkt: die enge Beziehung zur Mutter und zu den Schwestern war stärker als die zum Ehemann.

Heirat, Scheidung, Adoption, Geburt und Tod waren wichtige Einschnitte im Leben des Einzelnen, denn sie führten zu Veränderung in den Verwandtschaftsbeziehungen. Die Heiratsallianzen begründeten zwei wichtige wirtschaftliche Beziehungen: die Verbindung zwischen zwei Klanen und ihren Langhäusern. Die Klanführer hatten kaum Einfluß bei der Partnerwahl ihrer weiblichen Verwandten. Die einzige – unbedingt einzuhaltende – Regel bei der Wahl des Sexual- oder Ehepartners war die Klanexogamie. Die Mütter organisierten die Ehen, die Kinder erhielten den Namen der Frau und die Vorräte wurde von den Frauen verwaltet. *Marianne Weber* bemerkt in diesem Zusammenhang, daß man von einer „Ehe“ nach Mutterrecht sprechen könne, denn Ehestiftung war ausschließlich Sache der Frauen. Die Ehe war rechtlich von beiden Seiten jederzeit löslich, aber die Sippe mißbilligte willkürliche Scheidungen.<sup>112</sup> Polygynie wurde bei den Seneca toleriert, wie Mrs. Mary Jemison erzählt, denn ihr Sohn John hatte zwei Ehefrauen.<sup>113</sup> In Schei-

<sup>109</sup>Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.245.

<sup>110</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.201.

<sup>111</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.214. Dies findet sich auch bei Elisabeth Grohs (1995): *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu Ost-Tansanias*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hg), *Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nicht-patriarchalischen Gesellschaften*, Fischer-Taschenbuch, Frankfurt am Main, S.247–275; dazu ein Kommentar einer rituellen Expertin über die weibliche Selbsteinschätzung: „... Die Frauen stehen höher, weil sie Kinder gebären. Durch sie wird das Land gefüllt. ...“, S.270.

<sup>112</sup>Marianne Weber 1989, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, S.39.

<sup>113</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.10, S.124.

dungsfragen waren beide Ehepartner persönlich autonom, obwohl der elterliche Rat vorhanden war und die Annahme gewünscht wurde. Niemand konnte zur Heirat gezwungen werden, denn sie wurde gesellschaftlich nur anerkannt, wenn beide Ehepartner freiwillig zugestimmt hatten. Die Voraussetzung für das relativ unkomplizierte Wechseln des Ehepartners beruhte auf der stabilen wirtschaftlichen und politischen Grundlage des Langhauses. Niemand mußte in einer Ehe leben, genausogut konnte die Frau oder der Mann ohne Partner bleiben, da sie keine Belastung für das Langhaus darstellten. Die Geburt eines Kindes gewährleistete den Fortbestand des Klans, aber die Männer identifizierten sich eher mit den Kindern ihrer Schwester, als mit ihren eigenen. Weiters war die Geburt von Kindern zur wirtschaftlichen Absicherung nicht zwingend, da es genügend weibliche oder adoptierte Verwandte gab, die die Existenz sicherten.<sup>114</sup> Mrs. Jemison schildert uns die Geburt ihres ersten Kindes, das zwei Tage lebte und danach starb – es war ein Mädchen. Aus ihrer Erzählung geht nicht hervor, ob es sich dabei um eine Form der Geburtenkontrolle handelte oder nicht. Ihr zweites Kind war ein Sohn, dieser überlebte und erhielt den Namen ihres Vaters, Thomas Jemison.<sup>115</sup>

Von den Jesuiten wurde versucht, die christliche unauflösliche Ehe einzuführen: dies hätte bedeutet, daß die bestehende Familienstruktur – der egalitäre Status von Mann und Frau – aufgebrochen und die Autorität der Frauen im Langhaus gefährdet worden wäre. Deshalb waren vor allem die Frauen vehemente Gegnerinnen der Institutionalisierung der christlichen Ehe.<sup>116</sup>

(2) Das Langhaus war die wichtigste Einheit, die sich aus den weiblichen Nachkommen der ersten, zweiten und dritten Generation einer gemeinsamen „Ahnfrau“ und deren angeheirateten Gatten, sowie den meist unverheirateten Söhnen zusammensetzte. In Ausnahmefällen lebten auch einige verheiratete Brüder – wenn diese Klanführer waren – mit ihren angeheirateten Frauen im selben Langhaus ihrer Mutter und Schwestern. Das Langhaus konnte eine Länge bis zu 50 m erreichen und bestand aus mehreren Kammern, die links und rechts des Mittelganges angeordnet waren. Die Anzahl der Kammern war abhängig von der Anzahl der Kernfamilien, die sich über ihre matrilineare Abstammung verbunden fühlten. Im Normalfall bestand ein Langhaus aus zwei bis sechs Kernfamilien, davon besaß jede eine gemeinsame Feuerstelle im Mittelgang. In größeren Langhäusern wohnten bis zu 100 Menschen zusammen. Mit der Übersiedlung in die Reservate verschwanden um 1800 auch die Langhäuser.<sup>117</sup>

(3) Der matrilineare Klan: Weitere Bezeichnungen sind sowohl „matrilineare Lineage“, matrilineare Abstammungsgruppe, als auch nach *Morgan* die „irokesische Gens“; oder die *ohwachira*, wie sie von den Betroffenen selbst bezeichnet wurde. Die Vorsteherin der *ohwachira* war meist eine ältere Frau, die in der ethnologischen Li-

---

<sup>114</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.211–213.

<sup>115</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.82.

<sup>116</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.213–214.

<sup>117</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, Kapitel XVI: Die Irokesen, S.107–118; hier insbes. S.107–108; sowie Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.202–203.

teratur als „Matrone“ bezeichnet wird. Sie war die Sprecherin der *ohwachira* und verkörperte nach außen die höchste Autorität des Langhauses. Sie koordinierte das wirtschaftliche und soziale Leben. Obwohl die Quellen nichts über die Einsetzung der „Matrone“ berichten, wird vermutet, daß sie von den Frauen gewählt wurde.<sup>118</sup>

(4) Das Dorf: Bis zur Zerschlagung der Konföderation der Wendat lebten diese in 18 bis 25 Dörfern von jeweils 300 bis 1.600 Menschen. Jedes Dorf bestand aus einer Ansammlung von Langhäusern, die manchmal von Palisaden umgeben waren. Die Dörfer waren durch dazwischenliegendes Agrarland und Wälder getrennt. Sie wählten den Ort ihres Dorfes nach den bestmöglichen natürlichen Verteidigungsverhältnissen aus, meist in der Nähe von Wasserläufen, die als Transportwege für ihre Kanus dienten, oder in der Nähe von sandigem, gut entwässertem Boden, der für den Maisanbau besonders gut geeignet war.<sup>119</sup>

(5) Der Stamm: Die Stämme bildeten bereits ab dem 16. Jahrhundert – vor Ankunft der Europäer – Allianzen zur gemeinsamen Verteidigung, denn Kriegführung (wie wir später noch sehen werden „externale“ Kriegführung, nicht Stämme gegen Stämme, sondern Konföderation gegen Konföderation) nahm, trotz aller Gemeinsamkeiten (Sprache, matrilineare Deszendenz, uxorilokale Residenz, Langhäuser, etc.), eine wichtige Stellung ein. Das Siedlungsgebiet zu Beginn des 17. Jahrhunderts der vielen nordamerikanischen Gruppen, die in Konföderationen organisiert waren, befindet sich im Norden des heutigen Bundesstaates New York (USA) und im Gebiet Ontarios (Kanada).

(6) Die Konföderation: Die beiden Konföderationen setzten sich aus mehreren Stämmen zusammen:

1. Die vier Stämme der Konföderation der Wendat/Huronen: (1) Attignawantan, (2) Arendarhonon, (3) Attigeeonongnahac, (4) Tahontaenrat; eine weitere Gruppe (5), die von den Jesuiten Ataronchronon genannt wurden, dürften höchstwahrscheinlich eine Untergruppe der Attignawantan gewesen sein.<sup>120</sup> Die Konföderation der Wendat hatte die ersten Kontakte mit den Franzosen um 1609; damals dürften ungefähr zwischen 18.000 bis 21.000 Menschen die Konföderation gebildet haben. Die von den Europäern eingeschleppten Epidemien dezimierten die Bevölkerung um 1630 auf etwa 9.000 Menschen.<sup>121</sup> Die Konföderation der Wendat wurde 1648/49 von ihren Erzfeinden, den Kriegern der Konföderation der Irokesen vernichtend

<sup>118</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.108.

<sup>119</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.192–193, bezieht sich auf Trigger 1976, *The Children of Aataentsic*, 2, S.131.

<sup>120</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, Fußnote 3, S.217: Anderson übernahm die Schreibweise der Stämme von Trigger 1976, *The Children of Aataentsic*. Mit einem Literaturhinweis auf: Heidenreich 1971, *Huronian: A History and Geography of the Huron Indians, 1600–1650*, S.301f.

<sup>121</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.193. Zur zeitgenössischen Bevölkerungszahl und den heutigen Methoden der Schätzung der Huronenbevölkerung siehe: Heidenreich 1971, *Huronian: A History and Geography of the Huron Indians, 1600–1650*, Toronto, S.91–103.

geschlagen. Der Name „Huronen“ wurde nach Berichten des Jesuitenpaters *Lalement* zufolge als Spitzname von den französischen Entdeckern, Soldaten, Missionaren, Seeleuten und Händlern für die irokesisch-sprachigen Indianer, die an der Küste der Georgian Bay Ontarios siedelten, verwendet. – Diese seien von der Ähnlichkeit des Haarschnitts mancher Huronenmänner mit dem Fell auf dem Kopf eines wilden Ebers dazu angeregt worden.<sup>122</sup> *Trigger* (1976) nimmt an, daß Hurone ein Slangwort war, in der Bedeutung von „Rüpel“ oder „Bauer“. Die Bezeichnung Hurone ist jedenfalls erstmals bei *Champlain* im Juli 1623 schriftlich belegt.<sup>123</sup> Die von den Indianern gebräuchliche Bezeichnung *Wendat* gilt für alle Stämme der gemeinsamen Konföderation der vier Stämme und entspricht dem irokesischen *Ho-Do'No-Sau-Na*-Volk des Langhauses. *Wendat* bedeutet möglicherweise „die eine Insel“ oder „ein Land für sich“.<sup>124</sup>

2. Die sechs Stämme der Konföderation der *Ho-Do'No-Sau-Na*/Irokesen: (1) Mohawk, (2) Oneida, (3) Onondaga, (4) Cayuga, (5) Seneca bildeten im 16. Jahrhundert eine militärische Konföderation, der sich die (6) Tuscarova im 18. Jahrhundert angeschlossen haben. Insgesamt dürften ungefähr 15.000 Menschen in einem riesigen Gebiet (zehn Mal die Größe der BRD, ohne der ehemaligen DDR) gelebt haben. *Ho-Do'No-Sau-Na* bezog sich auf alle fünf „Nationen“, die sich zur gemeinsamen Konföderation zählten. Die Konföderation oder die „Liga“ der irokesischen Stämme hatte im Unabhängigkeitskrieg auf der Seite der Engländer gegen die Amerikaner gekämpft und wurde 1779 besiegt. Die Folge der Niederlage war die Umsiedlung in Reservate, dadurch veränderten sich ihre gesamten Lebensbedingungen: das Langhaus verschwand und damit die alte Ordnung, die Trennung in Männer- und Frauenwelt.<sup>125</sup>

### 3.3.2 Wirtschaftliche Tätigkeiten im Jahreszeitenzyklus

Die Stämme der einzelnen Konföderationen betrieben Wanderfeldbau mit verschiedenen Maissorten (geschätzt werden 15 bis 17 Sorten), Bohnen und Kürbissen. Die Nahrungsversorgung war bei den irokesischen Stämmen außerordentlich reichhaltig und abwechslungsreich und wie *Morgan* in „League of the Iroquois“ bemerkte, weitaus besser als die typische Nahrung der Europäer. Außerdem hatten

<sup>122</sup>Robin Gold Thwaites 1896–1901: *Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 Bände, Cleveland.

<sup>123</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.190–219, bezieht sich auf Conrad Heidenreich (1971): *Huronica: A History and Geography of the Huron Indians, 1600–1650*, Toronto, S.20.

<sup>124</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.192 und Fußnote 2, S.217. Literaturhinweise: Heidenreich 1971, *Huronica: A History and Geography of the Huron Indians, 1600–1650*, S.21f; Trigger 1976, *The Children of Aataentsic*, S.27.

<sup>125</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.108.

sie hervorragende Kenntnisse zur Konservierung und Lagerung ihrer Nahrungsmittel.<sup>126</sup>

Überdies hatte der Fischfang Bedeutung und in geringem Ausmaß auch die Jagd sowie das Sammeln von Wildfrüchten. Die Subsistenzaktivitäten waren durch den **Jahreszeitenzyklus** bestimmt. Männer und Frauen desselben Langhauses erfüllten je nach Jahreszeit unterschiedliche Aufgaben. Die Frauen bildeten Arbeitsgruppen, die den Hauptanteil an der Arbeit und an der Verantwortung trugen. *Anderson* beschreibt anhand der Huronen die Subsistenzaktivitäten:

(1) Im Frühjahr begannen die Arbeitsgruppen der Frauen und Männer das Land für die Bepflanzung vorzubereiten: die Männergruppen fällten die Bäume, die Frauengruppen brannten das Unterholz ab, oder verbrannten das Unkraut und die Maisstangen des Vorjahres, um dadurch den Boden mit zusätzlichen Nährstoffen anzureichern. Andere Aktivitäten zu Beginn des Frühjahrs waren: für die Männer die Jagd, die vom Klan organisiert wurde; für die Frauen jedes Langhauses das Sammeln von zusätzlicher Nahrung.<sup>127</sup>

(2) Im Sommer waren die Dörfer der Wendat in der Regel nicht bewohnt: die Männer fischten, trieben Handel (der bei den Wendat besonders große Bedeutung hatte) und führten Krieg; die Frauen arbeiteten auf den Feldern, wo sie mit ihren Kindern in kleinen Hütten lebten. Ende Mai führten die Frauen die Pflanzarbeiten durch, danach waren sie mit Jäten, Verscheuchen von kleinen Tieren und Vögeln gemeinsam mit den Kindern beschäftigt. In der Regel bildeten die Frauen *Gruppen*, die von einem Feld zum nächsten zogen. Im Spätsommer sammelten sie Wildbeeren, Obst und Hanf; ernteten den Mais, der getrocknet und in eigens dafür vorgesehenen Behältern gelagert wurde.<sup>128</sup>

Obwohl höchstwahrscheinlich jede Frau ihr eigenes Feld hatte, bewahrten alle Frauen eines Langhauses ihren Mais gemeinsam auf; jede nahm aus den gemeinsamen Vorräten des Langhauses, was sie für die täglichen Mahlzeiten der Familie benötigte.<sup>129</sup>

Die im Zitat angeführte Annahme, daß eine einzelne Frau Grund und Boden besessen habe, ist eher unwahrscheinlich, da auch bei den Männern das Privateigentum des einzelnen an den Handelsgütern fehlt, deshalb werden die erweiterten matrilinearen Einheiten des Langhauses die Felder – zumindest solange sie bebaut wurden – als gemeinsames „Eigentum“ angesehen haben.

(3) Im Winter brachen vorwiegend die Männer auf, um Elche, Hirsche und andere große Tiere zu jagen. In den Sümpfen gab es zahlreiche Biber und Biberratten;

---

<sup>126</sup>Judith K. Brown (1995): *Irokesinnen. – Eine ethnohistorische Betrachtung*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hrsg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, überarbeitete und gekürzte Fassung des Artikels von Brown 1970. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, S.170–189, S.180 und S.183.

<sup>127</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.203.

<sup>128</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.203.

<sup>129</sup>G.M. Wrong (Hg.) 1939, *The Long Journey to the Country of the Hurons*, Champlain Society, Toronto, S.94, zit.n. Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.203–204.

dadurch waren die Jagdzüge besonders erfolgreich. Jagten die Männer in der Nähe der Unterkünfte, kam es gelegentlich vor, daß auch Mädchen sie begleiteten, wie z.B. Mrs. Jemison, um die erlegten Tiere ins Camp zu tragen.<sup>130</sup>

Die Wirtschaft der Wendat-Konföderation war durch den Zwischenhandel mit den Franzosen bestimmt und spielte ab 1710 eine immer größere Rolle. Der Handel war Aufgabe weniger Männer, denn nur die Repräsentanten eines Klans durften Handel treiben. Die Handelsgüter – Felle und Mais – waren Klaneigentum und nicht Privateigentum. Als die begehrtesten Handelswaren der Wendat gelten die Äxte, die vorwiegend als Frauenwerkzeuge dienten, worauf Ausgrabungen hindeuten. Die Frauen beseitigten mit den Äxten das Unterholz auf ihren Bodenbauflächen und verwendeten Äxte zum Sammeln von Feuerholz.<sup>131</sup>

### 3.3.3 Religiöser Bereich

Nach *Morgan* kann kaum behauptet werden, daß irgendeine Indianer-Gens besondere religiöse Feierlichkeiten besaß, doch hätten ihre religiösen Verehrungen einen Zusammenhang mit den Gentes, da die höchste polytheistische Form der Religion in der Gens entstanden sei und innerhalb der Gens weitervererbt werde. Bei den Irokesen soll es jährlich sechs religiöse Feste gegeben haben: das Ahorn-, Saat-, Beeren-, Grünkorn-, Ernte- und Neujahrsfest.<sup>132</sup>

Im religiösen Bereich gab es ebenso viele Frauen als Männer, die als „Hüter des Glaubens“ (*keepers of the faith*), auf Lebenszeit eingesetzt waren. In den religiösen Zeremonien wurden vor allem „weibliche“ Tätigkeiten gefeiert: z.B. der Jahreszyklus, meist als Danksagung für die Fruchtbarkeit der Erde, die sie als „Unsere Mutter“ und „Unsere Stütze“ bezeichneten. In diesem Zusammenhang standen auch die „Drei Schwestern“ – Mais, Bohnen und Kürbisse –, die der Boden ihnen schenkte. Hingegen gibt es keinen Hinweis auf Feste, die für erfolgreiche Jagdzüge oder siegreiche Kriege veranstaltet wurden, die aber nach *Randle* wahrscheinlich in der Vergangenheit existiert haben. „Ein guter Versorger mit Fleisch galt als der beste Ehemann“, daraus ergab sich der einzige Vorteil, den ein erfolgreicher

<sup>130</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.78.

<sup>131</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.204.

<sup>132</sup>Morgan 1987, *Die Urgesellschaft*, S.69, verweist hier auf: Morgan (1851): *League of the Iroquois*, Sage & Brother Publishers, Rochester. In der vorliegenden Arbeit wurde die Ausgabe von 1962, *League of the Iroquois*, mit einer Einleitung von William N. Fenton, A Citadel Press Book, New York, verwendet. Hier heißt es z.B. auf S.183: „Six regular festivals, or thanksgivings, were observed by the Iroquois. The first, in the order of time, was the Maple festival. This was a return of thanks to the maple itself, for yielding its sweet waters. Next was the Planting festival, designed, chiefly as an invocation of the Great Spirit to bless the seed. Third came the Strawberry festival, instituted as a thanksgiving for the first fruits of the earth. The fourth was the Green Corn festival, designed as a thanksgiving acknowledgment for the ripening of the corn, beans and squashes. Next was celebrated the Harvest festival, instituted as a general thanksgiving to ‘Our Supporters,’ after the gathering of the harvest. Last in the enumeration is placed the New Year’s festival, the great jubilee of the Iroquois, at which the White Dog was sacrificed.“

Jäger oder Krieger als Individuum hatte: er besaß ein höheres Prestige und hatte das Vorrecht auf mehrere Ehefrauen.<sup>133</sup>

### 3.3.4 Politische Organisation und Rechte der Frauen

Das Friedensamt war innerhalb der Matrilineage erblich und lag in der Hand des *Sachem*, also eines Mannes. Der große Rat der irokesischen Föderation bestand aus 50 Sachems, die ständige Mitglieder waren. Jeder Stamm der Irokesen-Konföderation bestand aus mehreren matrilinearen Klans (*ohwachiras*) und innerhalb jedes einzelnen wurde ein Sachem von den Frauen in den großen Rat als Vertretung gewählt: die Onondaga hatten 14, die Seneca 8, die Mohawk/Oneida 9, die Cayuga 10 Sachems. Der große Rat der Liga berät über Krieg und Frieden und entscheidet bei Streitigkeiten zwischen den Stämmen. Es gab zahlreiche Ämter, aber keine unmittelbare Herrschaft, sondern viele gemeinsame Beratungen zur Problemlösung und Vorschläge für Entscheidungen. Nach *Uwe Wesel* ist damit der Beweis erbracht, daß es auch bei den irokesischen Stämmen niemals irgendeine Form des Matriarchats gegeben hat; sondern eine Form von **Matrifokalität**, bei der die Selbstbestimmung der Männer erhalten blieb. Es könne nicht einmal von einer Gleichberechtigung der Irokesenfrau gesprochen werden: denn weder die Frauen besaßen die gleichen Rechte wie die Männer, noch hatten die Männer die gleichen Rechte wie die Frauen, sondern jedes Geschlecht hatte in getrennten Bereichen der Gesellschaft „*seine*“ Rechte.<sup>134</sup>

Für *Morgan* war, wie er in „The League of the Iroquois“ (1851) schreibt, die politische Macht der Irokesenfrau nicht feststellbar. Es blieb für ihn unklar, ob sie ein Stimmrecht im Rat hatte oder nicht. In seinen späteren Arbeiten bezieht sich *Morgan* auf einen Brief des *Reverent Ashur Wright*, der 40 Jahre als Missionar bei den Irokesen gelebt hatte. *Reverent Wright* schrieb, daß die Frauen nicht zögerten, wenn es die Situation forderte, „die Hörner herunterzunehmen“, d.h. den Sachem abzusetzen.<sup>135</sup> *Morgan* nahm an, daß es zwischen den Geschlechtern keine Gleichberechtigung gab („absence of equality between the sexes“), sondern die Frauen waren den Männern untergeordnet: sie aßen nach den Männern, die Kriegsführer (*tribal chiefs*) und die Oberhäupter der matrilinearen Lineages (*sachems*) waren ebenfalls Männer. Die Frauen hatten zwar bei den Beschlüssen innerhalb der Langhäuser die wichtigsten Entscheidungsbefugnisse, wie auch im Bereich der matrilocalen erweiterten Familie (*matrilocal extended family*), aber bei Entscheidungen des Rates hatten sie keinen Einfluß.<sup>136</sup>

<sup>133</sup>Wilhelm Schmidt S.V.D. (1955): *Das Mutterrecht, Studia Instituti Anthropos*, Vol.10, Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling, S.144; zitiert hier: Martha Champion Randle (1951): *Iroquois Women, Then and Now*, Bulletin of the Bureau of American Ethnology 149, Washington, S.167–180, hier S.172.

<sup>134</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.110–112.

<sup>135</sup>Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.240, bezieht sich auf den Brief von Reverent Ashur Wright, Mai 1879.

<sup>136</sup>Lewis Henry Morgan (1962): *The League of the Ho-Do'No-Sau-Na, or Iroquois*, A Classic

George Peter Murdock hat erkannt, daß es gravierende Unterschiede zwischen den Geschlechtern gab und schreibt 1934 über die Irokesen folgendes:

The women work long and hard, and associate very little with the men. A menstruating woman is considered unclean and dangerous. She must not engage in agricultural operations, or come in contact with food and medicines, or touch the implements belonging to the men. Facts like these led one early observer to call the Iroquois woman „the inferior, the dependent, and the servant of man.“ Nothing could be farther from the truth. A husband has no authority over his wife. One woman, urged by her spouse to do something against her will, replied: „I am my own mistress, I do what I choose; and do thou what thou chooseth.“ The wife enjoys strictly independent property rights. She alone exercises authority over the children. She is the mistress of the apartment in the long house occupied by the family. The husband always goes to live with his wife, and he is present in the home only on sufferance. „No matter how many children, or whatever goods he might have in the house, he might at any time be ordered to pick up his blanket and budge; and after such orders it would not be healthful for him to disobey.“ When he leaves, he can take nothing with him except his clothing, weapons, and pipe, for the house and all its utensils and furniture, stores of food, and land belong exclusively to the women. From these and other social, political, and religious rights, the native women may be said to enjoy a status at least equal, if not superior, to that of the men. Indeed, of all the peoples of the earth, the Iroquois approach most closely to that hypothetical form of society known as the „matriarchate“.<sup>137</sup>

Lange Zeit war das Fehlen von Besitz und Eigentum im europäischen Denken kaum vorstellbar, ebenso das Fehlen von politischen Machtstrukturen. Wilhelm Schmidt zitiert z.B. in diesem Zusammenhang J.N.B Hewitt, der die Darstellungen von Morgan über das Besitzrecht der Frau an Grund und Boden in den wesentlichen Punkten bestätigt:

Jedes Stück Land, das von einer *owačira* für den Pflanzenbau gehalten wurde, und auf dem Feuerholz, Beeren, Nüsse, Wurzeln, Rinde, Medicinen und Gifte gesammelt wurden, gehörte ausschließlich den Frauen „der *owačira*“.<sup>138</sup>

J.A. Noon übernahm die Darstellungen von W.E. Conney und schreibt, daß während der Reservations-Periode, als die Indianer von den Weißen aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen entfernt und in den Reservationen angesiedelt wurden, die Verwandtschaftsgruppen einer radikalen Verwandlung unterlagen: in der

---

Study of an American Indian Tribe. With the Original Illustrations, Introductory by William N. Fenton, Reprint der Auflage von 1851, Citadel Press Book, Carol Communications, New York.

<sup>137</sup>George Peter Murdock (1971): *The Iroquois of Northern New York*, in: G.P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, 27. Auflage der Ausgabe von 1934, Macmillan Company, New York City, Kapitel 11, S.291–323, hier S.301–302.

<sup>138</sup>Schmidt 1955, *Das Mutterrecht*, S.140.

Familienorganisation setzte sich die Tendenz zur patrilinearen Organisation durch und die Großfamilie wurde durch die Individualfamilie ersetzt.<sup>139</sup>

Nur an einer einzigen Stelle werden die Besitzrechte der Frauen angesprochen: *Colonel Proctor i.J.* berichtet 1791, daß bei den Verhandlungen um Land auch Frauen beteiligt waren und die Stimme einer Frau, die sehr energisch die Sache der Frauen vertreten hatte, blieb erhalten:

Ihr müßtet hören und achten auf das, was wir Frauen sprechen werden, gerade so gut als auf das, was die Häuptlinge sprechen; denn wir sind die Eigentümer des Landes, und es ist unser. Denn da sprechen wir von Dingen, die uns angehen und unsere Kinder, und ihr dürft nicht gering von uns denken, wenn unsere Männer mehr zu euch sprechen, denn wir haben es ihnen eingesagt.<sup>140</sup>

Gerade die politischen Strukturen sind ein Schwachpunkt in der Literatur. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß egalitäre Gesellschaften zwar Beschlüsse gemeinsam fassen, niemand zu etwas gezwungen werden kann, aber dann folgen fast immer die Machtverhältnisse. Weder *Judith Brown* noch *Karen Anderson* konnten sich davon lösen. Ebenso wenig wie Männer „Macht“ über die Frauen ausübten, konnten auch Matronen Entscheidungen nicht ohne Zustimmung der übrigen Frauen treffen – wie es eben in einer egalitären Gesellschaft sein muß, sonst wäre sie nicht egalitär.<sup>141</sup>

Nach *Judith Brown* hatte die Matrone das Monopol über die Nahrungsmittel und die Vorräte, sowie deren Verteilung. Damit konnte sie indirekt Kriegführung oder Friedensschluß beeinflussen. Denn die Krieger waren von den Nahrungsmitteln abhängig: weigerte sich die Matrone ihnen Vorräte an Nahrungsmitteln – aber auch z.B. Mokassins, die die Frauen herstellten – auszuhändigen, so konnten die Männer keine Kriege beginnen, oder mußten sie beenden, wenn die Vorräte zu Ende gingen. Die ökonomischen Realitäten waren institutionalisiert durch die „Macht“ der Matrone, dadurch hatten sie auch Einfluß auf Entscheidungen des Rates der Ältesten.<sup>142</sup>

*Anderson* schreibt zwar, daß die einzelnen Stämme egalitär organisiert seien, aber im Anschluß daran spricht sie von der Machtverteilung zwischen Männern und

---

<sup>139</sup>Schmidt 1955, *Das Mutterrecht*, S.142, J.A. Noon 1949, *Law and Government of the Grand River Iroquois*, S.30.

<sup>140</sup>Schmidt 1955, *Das Mutterrecht*, S.142, Snyderman 1951, *Concepts of Land Ownership among the Iroquois and Their Neighbours*, S.20.

<sup>141</sup>Hannes Wimmer (1996): *Evolution der Politik. – Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, WUV-Universitätsverlag, Wien, Kapitel 5: „Politik in segmentären Gesellschaften“, S.163–192, hier vor allem S.174: „Ein gutes Beispiel für elaboriertere politische Strukturen ohne personalisierte Machtposition repräsentieren die Cheyenne-Indianer der ‘Great Plains’“. Literaturhinweis: E. Adamson Hoebel (1960): *The Cheyennes. – Indians of the Great Plains*, New York; Holt, Rinehard and Winston.

<sup>142</sup>Brown 1975, *Iroquois Women: An Ethnohistoric Note*, S.249–251.

Frauen, die sie als eine Reihe von geschlechtsspezifischen „Verortungen“ bezeichnet, die auf einem komplizierten Verwandtschaftssystem beruhen, das in Beziehung zu den gesellschaftlichen Bräuchen gestanden habe.

Bis heute ist die Vorstellung einer egalitären Gesellschaft schwer vorstellbar geblieben. Gerade *Anderson* hat in ihrem Aufsatz darauf hingewiesen, daß sie einen neuen Ansatz wählte, um sich endlich vom evolutionistischen Denken zu lösen. Leider ist es ihr gerade an entscheidenden Stellen nicht gelungen: denn Machtausübung<sup>143</sup> eines einzelnen kann es innerhalb einer egalitären Gesellschaft nicht geben; weder zwischen Männern, noch zwischen Frauen, sondern es gibt Beratungen zur Konsensfindung und Verpflichtungen, die auf Gegenseitigkeit beruhen.

Der Stammesrat war das wichtigste politische Organ und die Vorsteherin des Langhauses war an der Wahl des Sippenoberhauptes, des *Sachem* beteiligt. Für die Absetzung eines Sachems waren folgende Schritte notwendig: zuerst ermahnte eine Matrone der *ohwachira* ihn persönlich, er solle sich bessern; bei Nichtbeachtung sucht sie ihren Bruder oder ältesten Sohn auf, der als Vertreter des männlichen Teils der *ohwachira* mit ihr gemeinsam eine zweite Warnung aussprach; blieb diese wieder erfolglos, dann geht die Matrone zum Kriegshäuptling der *ohwachira* und schildert das Problem. Danach brechen alle drei gemeinsam (Matrone, Bruder, Kriegshäuptling) zum Sachem auf und teilen ihm mit, daß er an einem bestimmten Tag vor dem Stammesrat zu erscheinen habe. Dort wird er vom Kriegshäuptling kategorisch gefragt, ob er dem Willen seiner *ohwachira* nachkommen wolle oder nicht. Wenn nicht, wird er sofort abgesetzt und das Abzeichen seiner Würde wird der Matrone übergeben.<sup>144</sup>

### 3.3.5 Kriegführung und Adoption

Die häufigen externalen Kriege veränderten sowohl die Sozialorganisation als auch die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der irokesischen Stämme. Eine ursprüngliche Migrationsbewegung der irokesisch-sprachigen Bevölkerung dürfte die Ursache für die Bildung der militärischen Konföderationen in Nordamerika gewesen sein. Um ihre Schlagkraft gegen ihre äußeren Feinde zu verstärken, verbanden sich benachbarte irokesische Stämme einzelner Dörfer, z.B. in der „Liga der sechs Nationen“. Ab dem 17. Jahrhundert gewann der Krieg noch größere Bedeutung. Die irokesischen Männer waren über 100 Jahre hindurch gefürchtete Krieger und ihre vielen militärischen Erfolge hielten das Gleichgewicht zwischen Franzosen und Engländern gegenüber den amerikanischen Söldnern bis zu irokesischer Niederlage im Jahr 1779 stabil.<sup>145</sup>

<sup>143</sup>Siehe dazu: Hannes Wimmer (1995): *Zur Bedeutung politischer Macht in der Evolution von Gesellschaften*, in: Renate Martinsen (Hrsg.): *Das Auge der Wissenschaft. – Zur Emergenz von Realität*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, S.13–55.

<sup>144</sup>Soweit Schmidt 1955, *Das Mutterrecht*, S.140.

<sup>145</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.109.

Nach *Keith Otterbein* sind die militärischen Erfolge der irokesischen Konföderation auf folgende Faktoren zurückzuführen: (1) Ihre strategische Position zwischen den westlichen Pelzlieferanten und den östlichen Märkten; (2) ihre höhere politische Organisation gegenüber ihren Nachbarn; (3) später durch den Zugang zu Gewehren und Munition durch den Handel mit Europäern; (4) ihre Kriegstaktik, die während der kritischen Zeit des 17. Jahrhunderts durch ihr militärisches Handeln vor allem durch drei Faktoren bestimmt war: (a) Waffen, (b) Panzerungen und (c) Beweglichkeit.<sup>146</sup>

*Otterbein* bezieht sich bei seiner Analyse auf die Studie von *Tom Wintringham*<sup>147</sup> (1943), der die europäischen Kriegstaktiken von der Antike bis zur Moderne untersuchte. Dabei wurde von *Wintringham* festgehalten, daß die Entwicklung des europäischen Militärwesens durch abwechselnde Perioden von ungepanzelter Kriegführung, der Wechsel zu neuen Waffen, widerstandsfähigere Panzerung oder größere Beweglichkeit der Truppen charakterisiert werden kann. War eine kriegerische Partei durch ihre Waffen der anderen überlegen, so konnte die zweite Partei nur durch größere Beweglichkeit die waffentechnische Unterlegenheit kompensieren. Ähnliche Taktiken verfolgten auch die irokesischen Stämme zu unterschiedlichen Zeiten, um bei den kriegerischen Auseinandersetzungen die Feinde zu besiegen. *George T. Hunt* weist darauf hin, daß sie bei den Feuerwaffen ihren Gegnern kaum überlegen waren.<sup>148</sup> Ebenso heißt es bei *George Snyderman*, daß

... in the formation of the war party, so in the war journey and encounter, the practices of the Iroquois were virtually identical with those of their neighbors.<sup>149</sup>

Aber dennoch war die irokesische Konföderation zu bestimmten Zeiten ihren Feinden überlegen wie eine Analyse der Mohawk (eine östliche Irokesennation) anhand der Quellenlage des 17. Jahrhunderts darüber Aufschluß gibt. Die Ausstattung der Krieger der Mohawks und ihrer Feinde im Jahr 1609 bestand aus dem Körperpanzer, Schild, Bogen und Pfeile. Während eines Kampfes standen sich die gegnerischen Parteien in zwei Linien gegenüber und beschossen sich mit Pfeilen. Diese ausgeglichene Kampfaktik änderte sich, als *Champlain* den

<sup>146</sup>Keith F. Otterbein (1967): *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, in: Paul Bohannon (Hg.), *Law and Warfare. – Studies in the Anthropology of Conflict*, (Nachdruck von *Ethnohistory*, Vol.11, No.1, Winter, 1964:56–63). The Natural History Press, Garden City, New York, S.345–349, hier insbesondere S.345.

<sup>147</sup>Tom Wintringham (1943): *The Story of Weapons and Tactics: From Troy to Stalingrad*, Boston, Houghton Mifflin Co.

<sup>148</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.346, zit. George T. Hunt (1940): *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, University of Wisconsin Press, Madison, S.9–10, S.165–175.

<sup>149</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.346, zitiert George S. Snyderman (1950): *Behind the Tree of Peace: A Sociological Analysis of Iroquois Warfare*, unpublished thesis, University of Pennsylvania, Philadelphia, S.83–84.

Algonquins 1609 „matchlock“ Feuerwaffen verkaufte, damit waren die irokesischen Krieger technisch im Nachteil und ihre Feinde über 20 Jahre im Vorteil.<sup>150</sup> Die Mohawk-Krieger lösten das Problem ihrer technischen Unterlegenheit durch List: kleine Gruppen von Kriegern lockten die Algonquins in Hinterhalte, wo sie leicht überrumpelt werden konnten.<sup>151</sup> Das Allegheny Plateau und die Adirondack Berge im nördlichen Bereich des heutigen Bundesstaates New York waren für Hinterhalte hervorragend geeignet und durch überfallsartige Angriffe mit anschließendem Kampf Krieger gegen Krieger (hand-to-hand combat) war es den Algonquins unmöglich, die Feuerwaffen einzusetzen. Bei diesen Attacken trugen die Mohawk-Krieger keine Schilder oder Körperpanzer, die ihre Bewegungsfreiheit eingeschränkt hätten, sondern Speere und Kriegskeulen ersetzten Bogen und Pfeile.<sup>152</sup>

Erst ab 1641 erhielten die irokesischen Krieger von den Holländern eine begrenzte Anzahl von Musketen, die einen wesentlich besseren Feuermechanismus besaßen als die alten „matchlocks“. Während der Huronen-Kriege blieb aber die effektivste Waffe der Krieger der irokesischen Konföderation das Überfallen der Feinde in Hinterhalten. Der Handel mit Fellen war die Grundlage für den Kauf der Feuerwaffen, deshalb waren Überfälle auf Pelzhändler üblich. Durch den häufigeren Gebrauch von Feuerwaffen verschwand der Körperpanzer der Krieger und Angriffe erfolgten nicht mehr durch Gegenüberstellung der Feinde in Kampflinien. Ab 1666 trugen die irokesischen Krieger meist nur mehr einen Lendenschurz und Mokassins während der Kämpfe, um noch größere Bewegungsfreiheit zu erreichen. Kurz vor dem Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich die Kampftaktik so weit verändert, daß sie nicht einmal mehr ihre Tomahawks und Keulen verwendeten. Ihre Feinde kämpften weiterhin mit Keulen, die ihnen zumindest Vorteile beim Kampf am offenen Land brachten. Die Krieger der irokesischen Konföderation schickten zahlreiche und stärkere Truppen ins Feld als ihre Nachbarn, besaßen bessere Waffen und hatten ausreichende Vorräte an Nahrung, während die Montagnais noch von der Jagd abhängig waren und die Algonquingruppen nur beschränkt Bodenbau betrieben.<sup>153</sup>

Die wesentlichsten Vorteile der irokesischen Krieger waren zusammenfassend folgende: die Möglichkeit der Vergrößerung des Heeres durch Adoption von Kriegs-

---

<sup>150</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.346, zitiert dazu: Carl P. Russel 1957, *Guns on the Early Frontier*, Univ. of California Press, Berkeley, S.2-3; und Hunt 1940, *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, S.167.

<sup>151</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.346, verweist auf Cadwallader Colden 1958, *The History of the Five Indian Nations: Depending on the Province of New-York in America*, Great Seal Books, Ithaca, S.7-9.

<sup>152</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.347, verweist auf: William Wood 1865, *Wood's New England's Prospect, 1634*, Price Society, Boston, S.65-67.

<sup>153</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.348, Literaturhinweise: Snyderman 1948, Baron de La Hontan 1905, *New Voyages to North America*, in: Reuben G. Thwaites (Hg.), *The Jesuit Relations and Allied Documents . . . 1610-1791*, 73 Vols. The Burrows Brothers Company, Cleveland, A.C. McClurg, Chicago, S.497-501. Wendell S. Hadlock 1947, *War among the Northeastern Woodland Indianer*, *American Anthropologist*, Vol.49, S.204-221.

gefangenen (nach Schätzungen von *Snyderman* (1948) dürften im 17. Jahrhundert ca. 2000 Krieger durch Adoption ersetzt worden sein); und der irokesischen Taktik, die sich von ihren Feinden durch drei Punkte unterschied: In der ersten Periode, den frühen 1630er Jahren, als die Mohawk Panzer verwendeten und Schockwaffen, verbunden mit unberechenbaren überfallsartigen Angriffen (Guerilla-Kriegführung). In der zweiten Periode, den 1640er Jahren, besaßen sie ausgezeichnete Waffen, die aber nur wenige Jahre ihre Überlegenheit sicherten. Danach übten sie eine defensive Kriegstaktik und ihre Hauptangriffsziele waren die Kanus der Huronen-Händler. In der dritten Periode, die in den 1660er Jahren begann, besaß fast jeder irokesische Krieger eine Muskete und die Kriegstaktik paßte sich an die neuen Waffen an. Es scheint, daß die irokesischen Krieger häufig den Feinden an Taktik und Technik überlegen waren. Die Analyse der Kriegstaktik der Irokesen von *Otterbein* – wie er selbst zugibt – ist ausschließlich von der westlichen Militärgeschichte geprägt.<sup>154</sup>

### Die Adoption von Kriegsgefangenen

*Mary Jemison*<sup>155</sup> schildert ihre eigene Adoption durch zwei Schwestern des Stammes der Seneca. Ein Bruder der beiden Schwestern wurde ein Jahr zuvor im Washingtoner Krieg getötet. Die Konsequenz seines Todes war, daß die beiden Schwestern zum Fort Pitt aufbrachen und versuchten, einen Gefangenen oder einen Feindskalp als Ersatz für den Verlust des Bruders zu erhalten. Sie entschieden sich für Mary Jemison, die als einzige ihrer Familie überlebt hatte, nachdem sie von Shawnee-Indianern und vier Franzosen überfallen und gefangen genommen worden war.<sup>156</sup>

In den Händen der Frauen lag die Wahl zwischen Adoption oder Tötung von Kriegsgefangenen wie Mary Jemison aus eigener Erfahrung erzählt.<sup>157</sup> Gründe für die Adoption waren: der Ersatz für gefallene Krieger oder der Gefangene war alt, verwundet oder krank, dann behandelten sie ihn auf freundlichste Art. Wenn aber die mentalen Wunden des Verlustes frisch und sehr groß erschienen, dann gab es keine Tourtur, die nicht zu grausam gewesen wäre, um Genugtuung zu bekommen. Diese Ausnahmefälle der schlimmsten Art der Tötung von Kriegsgefangenen, wie Mrs. Jemison erzählt, führte dazu, daß die Indianer oft als „Barbaren“ bezeichnet wurden.<sup>158</sup> Nach *Anderson* wurde jegliche Gewalt, die die Harmonie der Menschen

<sup>154</sup>Otterbein 1967, *An Analysis of Iroquois Military Tactics*, S.349.

<sup>155</sup>James Everett Seaver (1995): *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, mit einer Einleitung von June Namias, Reprint der Originalausgabe von 1824, Canandaigua, New York, J.D. Bemis. Paperback, University of Oklahoma Press, Norman, London.

<sup>156</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kapitel 2, S.67. Zum selben Thema siehe auch: Peter Nabokov (1991): *Mary Jemison Becomes an Iroquois*, in: Peter Nabokov (Hg.), *Native American Testimony. – A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492–1992*. Mit einem Vorwort von Vine Deloria, Jr., Penguin Group, New York City, S.73–78.

<sup>157</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.53.

<sup>158</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, S.78.

störte, auf eine andere Person übertragen, die als Versöhnungsoffer galt, z.B. Kannibalismus oder Kriegsgefangene, die zuerst in Familien aufgenommen, später auf sadistische Weise umgebracht wurden.<sup>159</sup>

Mrs. Mary Jemison wurde 1758 im Alter von 15 Jahren, von Shawnee-Indianern entführt und im Ford Pitt den beiden Seneca-Schwestern übergeben. Sie brachten Mary Jemison in einem Kanu zu ihrem Dorf, wo sie zuerst neue traditionelle Kleider erhielt und erst dann in das Wigwam der Schwestern gebracht wurde. Die beiden Frauen setzten sie in die Mitte ihres Wigwams und riefen alle Frauen zusammen. Sie bildeten einen Kreis um Mary Jemison, die große Angst hatte und weinte. Eine Frau begann mit einer abwechselnd sprechend und singenden Stimme einige Worte zu rezitieren. Erst später erfuhr Mary Jemison, daß dies die Adoptionszeremonie für sie selbst war. Im Anschluß wird der Text dieser Zeremonie von Mrs. Jemison wiedergegeben:

Oh our brother! Alas! He is dead – he has gone; he will never return!  
Friendless he died on the field of the slain, where his bones are yet lying  
unburied! Oh, who will not mourn his sad fate? No tears dropped around  
him; oh, no! No tears of his sisters were there! He fell in his prime, when  
his arm was most needed to keep us from danger! Alas! he has gone! and  
left us in sorrow, his loss to bewail: Oh where is his spirit? His spirit went  
naked, and hungry it wanders, and thirsty and wounded it groans to return!  
Oh helpless and wretched, our brother has gone! No blanket nor food to  
nourish and warm him; nor candles to light him, nor weapons of war: –  
Oh, none of those comforts had he! But well we remember his deeds! –  
The deer he could take on the chase! The panther shrunk back at the sight  
of his strength! His enemies fell at his feet! He was brave and courageous  
in war! As the fawn he was harmless: his friendship was ardent: his temper  
was gentle: his pity was great! Oh! our friend, our companion is dead! Our  
brother, our brother, alas! he is gone! But why do we grieve for his loss?  
In the strength of a warrior, undaunted he left us, to fight by the side of  
the Chiefs! His war-whoop was shrill! His rifle will aimed laid his enemies  
low: his tomahawk drank of their blood: and his knife flayed their scalps  
while yet covered with gore! And why do we mourn? Though he fell on the  
field of the slain, with glory he fell, and his spirit went up to the land of  
his fathers in war! Then why do we mourn? With transports of joy they  
received him, and fed him, and clothed him, and welcomed him there! Oh  
friends, he is happy; then dry up your tears! His spirit has seen our distress,  
and sent us a helper whom with pleasure we greet. Dickewamis has come:  
then let us receive her with joy! She is handsome and pleasant! Oh! she is  
our sister, and gladly we welcome her here. In the place of our brother she  
stands in our tribe. With care we will guard her from trouble; and may she  
be happy till her spirit shall leave us.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.192, S.214–215. Anderson verweist zur Frage ritueller Opfer und Gemeinschaft auf René Girard (1987): *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford, California.

<sup>160</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.3, S.76–77.

Mrs. Jemison erhielt den Namen *Dickewamis* und wurde danach wie ein Kind behandelt, das lange als verschollen galt. Nach der Zeremonie war sie ein gleichberechtigtes Mitglied in ihrer neuen Familie und nahm das Verhalten und die Sitten der Seneca-Frauen an.

Über das Recht der Adoption schreibt *Morgan*, daß Kriegsgefangene entweder getötet oder durch Adoption zu einem neuen Mitglied einer Gens werden konnten: „Gefangene Weiber und Kinder wurden gewöhnlich auf diese Form begnadigt“. Durch die Adoption erhielt die adoptierte Person sowohl Gentilrechte als auch die Nationalität des Stammes. Sklaverei war unbekannt. – Dies führt *Morgan* darauf zurück, daß diese erst in der „Oberstufe der Barbarei“ entstehe und die Irokesen diese Stufe noch nicht erreicht hätten, sondern noch in der „Unterstufe der Barbarei“ stehen würden.<sup>161</sup>

*Lewis Henry Morgan* beschreibt seine eigene Adoption in die Falkengens der Seneca, jedoch zu diesem Zeitpunkt waren bereits viele Veränderungen vollzogen: die Seneca lebten in Reservaten und das Langhaus war verschwunden. Zum Vergleich der beiden sehr unterschiedlich geschilderten Zeremonien wird auch seine Version in der Übersetzung zitiert:

Nachdem das Volk im Rathause sich versammelt hatte, hielt einer der Häuptlinge eine Ansprache, worin er über die Person des zu Adoptierenden Angaben machte, den Grund seiner Adoption, den Namen und die Gens des Adoptierenden, sowie den dem Novizen gegebenen Namen mitteilte. Darauf nahmen diesen zwei Häuptlinge unter dem Arm und schritten mit ihm durch das Rathaus und wieder zurück, wobei sie den Adoptionsgesang sangen. Am Ende eines jeden Verses fiel die Versammlung ein und sang den Chor mit. Der Marsch wurde fortgesetzt, bis die Verse ausgesungen waren, es erforderte dies drei Rundgänge. Damit schloß die Zeremonie. Weiße werden mitunter aus Höflichkeit adoptiert. So wurde ich auf diese Weise vor einigen Jahren in die Falkengens der Senecas aufgenommen, wobei diese Zeremonie auch mir widerfuhr.<sup>162</sup>

In Verbindung mit der Adoption stand nach *Morgan* das „Spießbrutenlaufen“. Nur derjenige, der durch Unerschrockenheit oder Begünstigung mit heiler Haut davon kam, hatte die Chance, adoptiert zu werden. Weiters weist *Morgan* darauf hin, daß der Adoptierte häufig den Platz eines Verstorbenen oder Getöteten einnahm, um Lücken in der Verwandtschaft aufzufüllen. Dadurch konnte eine Gens vor dem Aussterben gerettet werden, wie z.B. die „Falkengens“ der Seneca: im gegenseitigen Einverständnis wurde die Anzahl der Personen festgelegt, die von der „Wolfsgens“ in die „Falkengens“ *in corpore* durch Adoption aufgenommen werden konnten.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup>Lewis Henry Morgan (1987): *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*, aus dem Englischen übersetzt von W. Eichhoff unter Mitwirkung von Karl Kautsky, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1908; Promedia Druck und Verlagsges.m.b.H., Wien, S.68.

<sup>162</sup>Morgan 1987, *Die Urgesellschaft*, Wien, S.69, Fußnote 20.

<sup>163</sup>Morgan 1987, *Die Urgesellschaft*, S.68.

Es hat den Anschein, als würden Mary Jemison und *Lewis Henry Morgan* völlig unterschiedliche Vorgänge beschreiben. In seiner Version sind die Frauen überhaupt nicht beteiligt und werden nicht einmal erwähnt. Er stellt seine Version so dar, als wäre sie Teil der Tradition des Seneca-Stammes, die seit langem geübt werde. Allein an diesem Beispiel wird deutlich, wie schwierig es ist, aus den vorhandenen Quellen eine der Realität nahekommende Version zu finden. Die Sichtweise von Mary Jemison war vor allem vom Standpunkt der Frauen aus gesehen besonders wichtig.

### Umgang mit Aggression

Zu den Mechanismen für den Umgang mit Aggression und Angst gehörte früher das ritualisierte Glücksspiel; dabei traten ganze Dörfer gegeneinander an oder es fanden Rituale zur Wintermitte statt. Dabei wurden einzelne Teilnehmer „verrückt“ und ließen sich ihre Forderungen von anderen Mitgliedern des Dorfes erfüllen. Nach *Anderson* waren in allen Fällen Frauen und Männer gleichgestellt: weder in den Rollen als Aggressor noch als Opfer hatte ein Geschlecht Sonderrechte.<sup>164</sup> Dies kann wohl kaum zutreffen, da ursprünglich die Knaben auch bei den irokesischen Stämmen zu aggressivem Handeln erzogen wurden – sie sollten tapfere Krieger werden! Richtig ist, daß beide Geschlechter den gleichen Spielregeln unterlagen, aber die Neigung zu Aggressivität war bei den Männern höher wegen ihrer Erziehung.

Solange externale Kriegführung geübt wurde, dürften die Aggressionen innerhalb der irokesischen Stämme soweit wie möglich unterdrückt worden sein; dies sollte sich nach der Übersiedlung in die Reservate ändern. Ein Beispiel für die Veränderungen bei der Aggressionsaustragung zwischen Männern erzählt uns Mary Jemison in ihrer Lebensgeschichte: Sie schreibt, daß es wenige Frauen gibt, die keine Probleme mit ihren Kindern haben. Sie versuchte immer wieder auf ihre beiden ältesten Söhne einzuwirken, um sie zur Vernunft zu bringen. Die Konflikte begannen bereits in der Kindheit als Thomas, ihr ältester Sohn, seinen jüngeren Bruder John einen „Hexer“ nannte. Im Kindesalter unterstützte Thomas häufig seine Mutter bei der Arbeit, aber als er in der Kriegskunst unterwiesen wurde, veränderte sich sein Verhalten. Er verachtete die Grausamkeiten, die die Krieger gegenüber ihren unterworfenen Feinden übten. Obwohl er sich für den Frieden einsetzte, war er ein mutiger und geschickter Krieger und wurde von allen respektiert. Im Alter von 14 oder 15 Jahren nahm er erstmals an den Kriegsaktivitäten teil und konnte durch sein besonderes Geschick zwei Feinde gefangennehmen. Dadurch wurde er bereits in jungen Jahren als wichtiger Ratgeber und Chief anerkannt: z.B. nahm er zwei- oder dreimal in Philadelphia an Beratungen bei den Verträgen mit den Leuten des Staates teil.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup>Anderson 1995, *Frauenwelt, Männerwelt*, S.215.

<sup>165</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.10, S.123–124.

Der vorgeschobene Grund für den Konflikt zwischen ihren Söhnen war die polygyne Ehe von ihrem zweitgeborenen Sohn John. Mrs. Jemison erzählt darüber folgendes:

Although polygamy was tolerated in our tribe, Thomas considered it a violation of good and wholesome rules in society, and tending directly to destroy that friendly social intercourse and love, that ought to be the happy result of matrimony and chastity. Consequently, he frequently reprimanded John, by telling him that his conduct was beneath the dignity, and inconsistent with the principles of good Indians; indecent and unbecoming a gentleman; and, as he never could reconcile himself to it, he was frequently almost constantly, when they were together, talking to him on the same subject. John always resented such reprimand, and reproof, with a great degree of passion, though they never quarrelled, unless Thomas was intoxicated.<sup>166</sup>

Mrs. Jemison schildert hier den wirklichen Grund für die vielen Auseinandersetzungen: ihr Sohn Thomas war häufig betrunken und verlor dabei jede Art von Selbstkontrolle. Immer wieder versuchte Mrs. Jemison ihre Söhne, vor allem Thomas, zur Vernunft zu bringen, aber ohne Erfolg. Als er eines Tages wieder betrunken zum Haus seiner Mutter kam, fand er dort nur John vor (am 1. Juli 1811) und begann erneut mit seinem Bruder John über das alte Thema zu streiten. Doch diesmal erfaßte John seinen Bruder Thomas entschlossen am Kopf und zog ihn an den Haaren vor die Tür, wo er ihn tötete. Mrs. Jemison mußte sich verzweifelt mit der Tatsache abfinden, daß ihr ältester Sohn von seinem Bruder ermordet wurde. Sie sandte einen Nachbarn (names Shanks) nach Buffalo, um die Nachricht der Ermordung ihres Sohnes Thomas ihren Freunden mitzuteilen und mit der Bitte, daß die Chiefs den Rat einberufen sollten, um über den Vorfall und über die Tat von John zu entscheiden. John war inzwischen nach Kanada geflohen. Der Rat entschied, daß Thomas der Angreifer war und John wurde von seiner Schuld freigesprochen. Sobald John die für ihn erfreuliche Nachricht des Rates erhielt, kehrte er zu seiner Familie zurück.<sup>167</sup>

Als Thomas getötet wurde, war er 52 Jahre alt und John 48 Jahre. Mrs. Jemison erzählt, daß sich seine umgängliche Art nicht verändert hätte, wenn er nicht Opfer des Branntweins geworden wäre – ein Gift, das bald die gesamten indianischen Stämme in diesem Teil des Landes ausrotten und ihre Namen ohne Wurzel und Zweig zurücklassen werde.<sup>168</sup>

<sup>166</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.10, S.124.

<sup>167</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.10, S.124–127: Anscheinend hatte auch Thomas vier Frauen, und von ihnen acht Kinder. Leider wird von Mrs. Jemison nicht erklärt, warum er dann seinen Bruder John aufgrund seiner beiden Frauen Vorwürfe machen konnte. Jacob Jemison, Thomas' zweiter Sohn von seiner letzten Frau, ging 1816 ins Dartmouth College, um eine gute Ausbildung zu erhalten. Nach zwei Jahren des Aufenthalts in dieser Institution kehrte er im Winter 1818 zurück und lebte danach in Buffalo und studierte Medizin.

<sup>168</sup>Namias 1995, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Kap.10, S.127.

### 3.3.6 Gründe für das Verschwinden der alten Ordnung

Durch die Niederlage der irokesischen Konföderation 1779 und die nachfolgende Umsiedlung in Reservate veränderte sich gravierend die bisherige Sozialorganisation. Ab 1800 gab es die klassische Form der irokesischen Gesellschaft nicht mehr. Die Frauen verloren ihre unabhängige Stellung, die sie durch: Produktion, Verteilung, Matrilinearität, Uxorilokalität und Arbeitskollektive innehatten. Anthony Wallace<sup>169</sup> (1971) nennt einen weiteren Aspekt, der die Veränderungen beschleunigte: als die Irokesen in Reservate umgesiedelt wurden, gewannen die Männer an Einfluß. Die Ursachen dafür waren äußerlich kaum erkennbar, denn die Frauen lebten weiter in Dörfern, bauten Mais, Bohnen und Kürbisse an und die Männer jagten, allerdings in der Nähe ihrer Dörfer; Kriegführung mit anderen Stämmen gab es nicht mehr. Die Männer waren nicht mehr Wochen oder Monate von den Frauen getrennt, sondern nur wenige Stunden, vielleicht ein paar Tage. Dadurch verstärkte sich die Bindung zwischen Mann und Frau und die Einheit zwischen den Frauen zerbrach. Das Arbeitskollektiv der Frauen verschwand durch die Beteiligung der Männer an den Feldarbeiten der Frauen. Die Verbindung zwischen Mann und Frau war bisher bestimmt durch die gegenseitige Achtung in distanzierter Form: durch die Teilung in Männer- und Frauenwelt. Gleichzeitig mit der ständigen Anwesenheit der Männer im Dorf verstärkten sich die Konflikte zwischen den Männern: Schlägereien, sogar Todschatz dienten zur Konfliktlösung innerhalb der Familie und der Verwandtschaft. Vorher wurde die Aggression ausschließlich gegen Nicht-Verwandte und Nicht-Angehörige der Konföderation gerichtet. Durch die Kriegs- und Jagdzüge bildeten die Männer untereinander eine Einheit, welche Aggressivität nicht billigte. Die Trennung der Geschlechter durch die vorwiegend sesshaften Frauen und die nomadisierenden Männer veränderte sich nach der Übersiedlung ins Reservat: mit der ständigen Anwesenheit der Männer verstärkte sich ihr Interesse an der Ehe, an „ihren“ Frauen und Kindern, am Besitz und an der Vererbung. Dies führte zur Übernahme der virilokalen Residenz.<sup>170</sup>

Durch die Teilung in Männer- und Frauenwelt und den verbundenen Arbeitskollektiven bildeten sich zwei Teile der Gesellschaft, die ziemlich im Gleichgewicht waren, vielleicht mit einem leichten Übergewicht der Frauen durch die häufige Abwesenheit der Männer. Mrs. Jemison erzählt uns: „Kein Volk kann glücklicher leben als die Indianer in Friedenszeiten“, und weiters heißt es: „Ihr Leben war eine andauernde Folge von Vergnügen. Ihre Bedürfnisse waren gering. Ihre Sorgen galten nur der Gegenwart“.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup>Anthony Wallace (1971): *Handsome Lake and the Decline of the Iroquois Matriarchate*, in: Francis L.K. Hsu (Hg.), *Kinship and Culture*, S.367–376; zit.n. Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat XVI: Die Irokesen*, S.116.

<sup>170</sup>Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.116–117.

<sup>171</sup>Seaver 1824, S.100; zit.n. Wesel 1980, *Der Mythos vom Matriarchat*, XVI: Die Irokesen, S.118.

Die alte Ordnung zerfiel; folgende Gründe können zusammenfassend genannt werden:

1. Bereits 20 Jahre nach der Umsiedlung ins Reservat war das Langhaus verschwunden. Damit änderten sich die gesamten Wohnverhältnisse: die Art der Kinderbetreuung, die Organisation des Haushalts, der Vorräte und ihre Verteilung, sowie die bevorzugte Uxorilokalität, etc.
2. Die Trennung der Frauen- und Männerwelt verschwand durch die ständige Anwesenheit der Männer im Dorf.
3. Die Arbeitskollektive der Frauen, auf denen sich ihre Solidarität gründete, gab es nicht mehr. Die Männer übernahmen die wichtigen Arbeiten auf den Feldern. Es entstand eine Familienwirtschaft, beruhend auf der Hausgemeinschaft zwischen Mann und Frau als Wirtschaftseinheit, die gemeinsam „ihr“ Feld bestellten.
4. Die Mutter-Tochter-Beziehung wurde durch die Mann-Frau-Beziehung abgelöst.
5. Die Matrilinearität blieb bestehen, aber die matrilinear zentrierte Gesellschaftsform ging verloren (ebenso die Matrilokalität).
6. Durch den übermäßigen Konsum von Branntwein stieg die Aggressivität zwischen den Männern und wahrscheinlich auch zwischen Frauen und Männern. Die Aggression der Männer konnte nicht mehr durch Jagd- und Kriegszüge kompensiert werden.

Bisher wurde immer wieder betont, daß durch das Seßhaftwerden einer Gesellschaft sich die Situation der Frauen meist verschlechtert hatte. Die irokesischen Frauen bildeten dabei eine Ausnahme: die Geschlechter gehörten getrennten Lebens- und Arbeitsbereichen an; die Nachteile der Kinderbetreuung hatten die Frauen durch die Wohnform des Langhauses gelöst, oder besser vollständig beseitigt; gleichzeitig waren beide Geschlechter – wie bei nomadisierenden Jäger- und Sammlergesellschaften – voneinander abhängig. Das Kollektiv der Frauen und ihre Solidarität beim gemeinsamen Arbeiten auf den Feldern, im Haushalt und bei der Kinderbetreuung waren die Grundlagen ihres Selbstbewußtseins gegenüber den irokesischen Männern. Die Männer fanden wiederum ihre Bestätigung durch Erfolge bei der Jagd und/oder Siegen bei militärischen Auseinandersetzungen, die die männlichen Solidaritätsgruppen gleichzeitig stärkten.

## Kapitel 4

# Regionalgebiet Afrika: „Der matrilineare Gürtel“

Für die Erklärung des Vorkommens von matrilinearen und uxorilokalen Gesellschaften in Afrika südlich der Sahara ist in Übereinstimmung mit *William Tulio Dival*, *Gerhard Kubik* und *George Peter Murdock* vor allem die Migrationsbewegungen der bantu-sprachigen Bevölkerung ausschlaggebend.

Die wahrscheinlichste Erklärung für das Entstehen der regionalen Ausdehnung der matrilinear und uxorilokal organisierten Gesellschaften im südlichen Afrika steht in enger Verbindung mit vermehrten Wanderungsbewegungen größerer Bevölkerungsgruppen, die aber zeitlich unterschiedlich bezeichnet und datiert werden, z.B. als *Dritte-Bantu-Wanderung*, deren Ausgangspunkt zu Beginn der späteren Eisenzeit (ab ca. 1000 n.Chr.) Nord-Katanga gewesen sein könnte und es gäbe Anhaltspunkte, daß sie über Angola, zum Malaŵi-See bis ins Ruvuma-Tal verlief.<sup>1</sup> *John A.R. Wemba-Rashid* vermutet ebenso, daß der heutige matrilineare Gürtel kein historischer Zufall ist, sondern im Zusammenhang mit der generellen Wanderungsbewegung der Bantu-Bevölkerung steht, deren Ausgangspunkt Nord-Katanga sein dürfte.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Gerhard Kubik (1993): *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika*, Trickster Verlag, München, S.58. Kubik verweist in diesem Zusammenhang auf den britischen Archäologen David W. Philipson (1977): *The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa*, Heinemann, London, S.230; der die Zeit zwischen 1000 und 1100 n.Chr. für die Wanderungsbewegungen annimmt; sowie auf Bridgal Pachai (1973): *Malaŵi: The History of Malawi*, Longman Group Ltd., London, S.4; der wiederum schätzt, daß zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert die meisten Teile des zentralen und südlichen Malaŵi bereits besiedelt waren. In der im Anschluß diskutierten Literatur konnte kein Hinweis auf eine „Dritte-Bantu-Wanderung“ gefunden werden, aber Dorfsegmentierung und größere Bevölkerungsbewegungen konnten nachgewiesen werden, wenngleich dafür genauere Zeitangaben fehlen. Vermehrt auftretende Wanderungen stehen im engen Zusammenhang mit Kriegführung und dadurch wird ein gesellschaftlicher Wandel eingeleitet. Siehe dazu in der vorliegenden Arbeit auch Seite 188.

<sup>2</sup>John A.R. Wemba-Rashid (1975): *The Ethno-History of the Matrilineal Peoples of Southeast Tanzania*, Acta Ethnologica et Linguistica, Series Africana 9, Wien, S.16.

Die Übernahme einer anderen als der bisherigen Maritalresidenz ist nach *Murdock* die Voraussetzung für die Neuorganisation der gesamten Sozialordnung einer Gesellschaft. *William Tulio Divale* geht von der Hypothese aus, daß die Migrationsbewegung einer größeren Bevölkerungsgruppe unter bestimmten Bedingungen die Entstehung der uxorilokalen Maritalresidenz fördert. Durch die Migration und die Neuansiedlung in einem bereits bewohnten Gebiet verändert sich die Form der Kriegführung: eine ursprünglich patrilineare Gesellschaft mit internaler Kriegführung (d.h. Kriegführung zwischen benachbarten Dörfern) verändert sich in ihrer sozialen Organisation durch die Migration und richtet ihre kriegerischen Auseinandersetzungen gegen außenstehende Bevölkerungsgruppen (d.h. gegen die im neuen Siedlungsgebiet ansässige Bevölkerung). Dies wiederum habe zur Folge, daß sich die bevorzugte virilokale Maritalresidenz durch die kriegführungsbedingte Abwesenheit der Männer zur uxorilokalen Residenz veränderte. Die Veränderung der bevorzugten Maritalresidenz führt in der Folge zur Anpassung der gesamten Sozialorganisation einer Gesellschaft. Diese Aussage beruht sowohl auf *George Peter Murdock* als auch auf *William Tulio Divale*, mit seiner Erklärung über das Entstehen von matrilokaler/uxorilokaler Residenz. In den folgenden Abschnitten wird auf diese Thematik in bezug auf den sogenannten „matrilinearen Gürtel“ Afrikas näher eingegangen. Weiters wird vermutet, daß nach der Veränderung der Kriegführung in Verbindung mit der Übernahme der bevorzugten uxorilokalen Maritalresidenz die Wiederanpassung der Sozialorganisation der eingewanderten Bevölkerungsgruppen stattgefunden hat und diese wiederum in enger Verbindung mit dem Entstehen von matrilinearere Deszendenz, Maskentraditionen und/oder Geheimgesellschaften stehen könnte.

Um Gesellschaften als Gesamtheit zu definieren, gibt es unzählige Möglichkeiten. Sicher sei nach *Melville J. Herskovits*<sup>3</sup>, daß die Formen der Sozialorganisation einer Gesellschaft „gelernt“, oder besser durch Sozialisation und Enkulturation geprägt wird. Der Mensch muß sich sowohl an die natürlichen Gegebenheiten – Bodenqualität, Wasservorkommen, klimatische Bedingungen, die vorgegeben sind – als auch an die Anforderungen, die sich aus dem Zusammenleben von Gruppen von Menschen ergeben und die situationsabhängig sind, anpassen. Jede Gesellschaft, die gezwungen wird, ihr bisheriges Siedlungsgebiet zu verlassen, wird mit einer neuen Situation konfrontiert. Deshalb werden sie sich vor allem in jenen Regionen ansiedeln, wo zumindest ähnliche oder günstigere Umweltbedingungen vorherrschen. Die Migrationsbewegung kann folgende Ursachen haben: Bevölkerungsanstieg, Verknappung der Nahrungsressourcen, klimatische Veränderungen wie Trockenheit, Segmentation, Überschwemmungen oder das Vordringen anderer Bevölkerungsgruppen. Findet unter diesen Bedingungen eine Migrationsbewegung statt, dann werden jene Bevölkerungsteile, die in ein neues Siedlungsgebiet einwandern, ihre bisherigen Traditionen als Erinnerung und Andenken an ihre Vorfahren weiter pflegen und wenn nötig, an die neuen Gegebenheiten anpas-

---

<sup>3</sup>Melville J. Herskovits (1949): *Man and his Works. – The Science of Cultural Anthropology*, 2. Auflage, Alfred A. Knopf, New York.

sen. Dadurch finden die in der Ursprungsregion manifestierten Institutionen, die geistigen Vorstellungen (*thought pattern*) und materiellen Objekte (wie Masken: Gesichtsmasken aus Holz und Körperbedeckungsmaterial, Farben für Gesichts- und Körperbemalung, etc.) auch im neuen Siedlungsgebiet eine Weiterverbreitung. *Herskovits* bezieht sich in diesem Zusammenhang auf *E.B. Tylor*, der eine einfache, aber „klare“ Definition von „culture“ zusammenfaßt „... who described culture as:“

... that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.<sup>4</sup>

Danach setzt sich die Bedeutung von *culture* – im Sinne von *Herskovits* – aus einer Reihe von Paradoxien, die nicht ignoriert werden können, zusammen:

1. Die Gesellschaftsorganisation ist eine universelle Erfahrung der Menschheit und jede Gesellschaft hat ihre eigenen regionalen und lokalen Manifestationen in ihrer Einzigartigkeit.
2. Gesellschaftliche Normen sind in mancher Hinsicht stabil – vor allem solange sie für die jeweilige Gesellschaft von Bedeutung sind – aber ebenso dynamisch und unterliegen ständigen Anpassungs- und Veränderungsprozessen.
3. Die gesellschaftlichen Normen bestimmen alle Bereiche einer Gesellschaft und inkludieren sowohl bewußte als auch unbewußte Handlungen und Verhaltensweisen.<sup>5</sup>

Die Psychologie und vor allem die Psychoanalyse von *Sigmund Freud* untersucht die Verhaltensmuster, die innerhalb einer Gesellschaft erlernt und weitertradiert werden. Ab 1920 griffen vor allem anglo-amerikanische Anthropologen

<sup>4</sup>Tylor 1874, *Primitive Culture*, S.1; zit.n. *Herskovits* 1949, *Man and his Works*, S.17; das anglo-amerikanische Wort *culture* wird – wie schon erwähnt – im Sinne von Gesellschaft übersetzt. Als Synonym für *culture* nennt *Herskovits* Tradition, ein anderes wäre Zivilisation. Problematisch ist die Verwendung des Begriffs vor allem deswegen, weil er häufig als Wertmaß verwendet wurde, der unterschiedliche Arten oder unterschiedliche Qualitäten von gewohnten Verhalten impliziert. Nach *Herskovits* beinhaltet *culture* folgendes: „A short and useful definition of culture is: *Culture is the man-made part of the environment*. Implicit in this is the recognition that man’s life is lived in a dual setting, the natural habitat and his social ‘environment’. The definition also implies that culture is more than a biological phenomenon. It includes all the elements in man’s nature endowment that he has acquired from his group by conscious learning or, on a somewhat different level, by a conditioning process – techniques of various kinds, social and other institutions, beliefs, and patterned modes of conduct. Culture, in short, can be contrasted with the raw materials, outer and inner, from which it derives. Resources presented by the natural world are shaped so as to meet existing needs; while inborn traits are so molded as to derive out of inherent endowment the reflexes which are preponderant in the overt manifestations of behavior.“ *Herskovits* 1949, *Man and his Works*, Chapter 2: The Reality of Culture, S.17–18, Hervorhebungen im Original.

<sup>5</sup>*Herskovits* 1949, *Man and his Works*, S.18.

– wie *Franz Boas*, *A.A. Goldenweiser*, *C.G. Seligman*, *W.H.R. Rivers* und andere – diesen Forschungsansatz auf und führten psychologische Untersuchungen durch. Die **behavioristische Schule** gab den Anthropologen eine methodische Grundlage und diente in vielen Bereichen zur Erklärung von Gesellschaftsnormen. Die Erkenntnisse *Freuds* wurden nach *Herskovits* nur langsam, wenn überhaupt, akzeptiert. Der Grund dafür war, daß *Freud* dem Symbolismus des Traums zu große Bedeutung geschenkt hatte. *Freud* hatte sich in „Totem und Tabu“<sup>6</sup> mit dem vorhandenen anthropologischen Material auseinandergesetzt und damit dazu beigetragen, daß seine psychoanalytischen Untersuchungen von vielen Anthropologen rezipiert wurden. *Freud* begründete in der Untersuchung der menschlichen Psyche die Anziehungskraft zwischen der Mutter und ihrem Sohn mit dem Unbewußten, das durch eine zweifache Einstellung dem Vater gegenüber entsteht. *Freud* nannte es den Ödipus-Komplex nach dem griechischen Drama des Königs Ödipus.<sup>7</sup>

Als Resultat stellte *Freud* eines seiner wertvollsten Konzepte auf, nämlich die Ambivalenz bei irgendeinem gegebenen Zeitpunkt, zu dem jemand zur gleichen Zeit von irgendeiner gegebenen Person oder eines Objektes angezogen und gleichzeitig abgestoßen sein kann, mit anderen Worten Lieben und Hassen zur selben Zeit. Im Sinne von *Freud* bestanden die Vorstellungen der Konkurrenz zwischen Vater und Sohn schon in der frühesten Menschheitsgeschichte. *Herskovits* schreibt darüber folgendes:

In the Urfamilie, the primaeval family, the ‘Old Man’ by right of brute force, ruled unquestioned, and all the women of the horde where his. As his sons grew older, they rebelled, and one day combined forces to murder their progenitor. Moreover, they made on his body a cannibalistic feast so as mystically to take his power for themselves. Returning to the women, now available to them, they held to their pact not to reveal what they had done. Their food, they said, had been an animal that was from then on to be so sacred that it must not be eaten. Hence the phenomenon of ambivalence in the human mind manifested in the wider social scene by the totemic symbols of many peoples, since the totem is a symbol at once sacred and loved, and yet tabooed and thus to be avoided.<sup>8</sup>

*Malinowski* (1927) übernahm den psychologischen Ansatz *Freuds* im Zusammenhang mit den Gegebenheiten bestimmter Typen von familiären Beziehungen und stellte fest, daß es den Ödipus Komplex, wie ihn *Freud* definiert hatte, nicht überall gibt. *Malinowski* arbeitete auf den Trobriand-Inseln Melanesiens, wo die Verwandtschaft auf matrilinearere Abstammung beruht. Dabei fand er viele Beispiele in unbewußt gesagten Statements und in den Träumen der Trobriander, wo

---

<sup>6</sup>Sigmund Freud (1982): *Totem und Tabu. – Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13)*, Band IX, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.

<sup>7</sup>Herskovits 1949, *Man and his Works*, S.46–47.

<sup>8</sup>Herskovits 1949, *Man and his Works*, S.48.

die Reaktionen des Ödipus in eine andere Richtung zeigten, nämlich gegen den Mutterbruder gerichtet war und nicht gegen den Vater.<sup>9</sup>

Dies zeigt uns, daß nicht die Person des Vaters selbst im Zusammenhang mit dem Ödipus-Komplex steht, sondern diejenige Person, die die Autorität gegenüber dem klassifikatorischen Sohn vertritt. *Freud* hat insgesamt recht, nur muß der Begriff „Vater“ erweitert werden. Der Mutterbruder übernimmt in einer matrilinearen Gesellschaft häufig bestimmte Aufgaben des Vaters: er wird für die Erziehung eines seiner Autorität unterstellten Kindes von der Gesellschaft verantwortlich gemacht; für das Kind ist er die übergeordnete Autorität, die geliebt und gehaßt wird. Wahrscheinlich ist, daß die Ausprägung des Ödipus-Komplexes in matrilinearen Gesellschaften durch die Aufteilung der Autorität zwischen Genitor und Mutterbruder abgeschwächt wird, vor allem weil die männlichen Solidaritätsgruppen bei uxorilokaler Residenz nicht auf Verwandtschaft beruhen.

## 4.1 Regionale Ausdehnung des „matrilinearen Gürtels“

Die heutigen Umrisse des sogenannten „matrilinearen Gürtels“ südlich der Sahara stehen in engem Zusammenhang mit Maskentraditionen und unterscheiden sich nach *Kubik* von denjenigen, die *G.P. Murdock* 1959 festgelegt hatte.<sup>10</sup> Es wird vermutet, daß diese Unterschiede in der Ausdehnung des matrilinearen Gürtels auf Veränderungen in der Sozialorganisation der einzelnen Gesellschaften, die sich seit 1959 ergeben haben, zurückzuführen sein dürften.

Der „matrilineare Gürtel“ erstreckt sich heute quer über das südliche Zentralafrika, von Angola über Teile des südlichen Zaïre, Zambia bis nach Malaŵi und weiter bis ins Ruvuma-Tal. Charakteristisch für die in dieser Region lebenden Gesellschaften sind nach *Gerhard Kubik*:

1. vorwiegend matrilineare Deszendenz und uxorilokale Maritalresidenz, die sich teilweise – durch unterschiedliche Einflüsse – wieder zu patrilinearen Systemen veränderten;
2. der bantu-sprachige Raum;
3. konzentriertes Auftreten bestimmter Initiationsriten;
4. Vorkommen von Männer- und Frauengeheimbünden; in Verbindung mit

---

<sup>9</sup>Herskovits 1949, *Man and his Works*, S.48.

<sup>10</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, Abb.11, S.61; bezogen auf: G.P. Murdock (1959): *Africa: Its Peoples and their Cultural History*, MacGraw-Hill Book Company, New York, Toronto, London, S.28.

5. Maskentraditionen, die meist in funktionaler Beziehung – nach Meinung vieler Einheimischer und Ethnologen – mit einer matrilinearen Sozialordnung stehen.<sup>11</sup>

Um diese Faktoren im Detail zu behandeln, ist es notwendig, die historischen Hintergründe näher zu betrachten. Vor allem die Frage zu klären, welche Beweise es gibt, sowohl durch archäologische Artefakte, linguistische Verbindungen, aber auch gesellschaftliche Übereinstimmungen, die eine Rekonstruktion der Geschichte des südlichen Afrika ermöglichen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Vergangenheit des südlichen Afrika einfach historisch zu wenig erforscht ist. Gründe dafür dürften sowohl der riesige Raum und die kaum begonnenen bzw. immer wieder durch die politischen Verhältnisse unterbrochenen archäologischen Untersuchungen ebenso wie auch das von der Archäologie und der Früh- und Urgeschichte vorwiegend auf „Hochkulturen“ gerichtete Forschungsinteresse sein.

## 4.2 Historischer Überblick

Bei der Auseinandersetzung mit der Geschichte des südlichen Afrika stehen im Hinblick auf die Erklärung von matrilinearen und uxorilokalen Traditionen die Migrationsbewegungen im Vordergrund. *David Birmingham*<sup>12</sup> unterteilt das Gebiet Zentralafrikas von Kamerun bis zum Zambezi in drei Hauptregionen:

1. das Süd-Ost-Territorium von Zambia: aus den bisherigen archäologischen Forschungen kann in der genannten Periode zwischen 1050 bis 1600 der Übergang von den „Frühen-Eisenzeit“ zu den „Späten-Eisenzeit“-Gesellschaften angenommen werden;
2. die Savanne von Süd-West-Zaïre und Angola: hier beruhen unsere Kenntnisse vor allem auf Oraltraditionen und ab dem 16. Jahrhundert auf schriftlichen Aufzeichnungen von europäischen Abenteurern. Die „mittelalterliche“ Periode war gekennzeichnet durch einzelne politische Führer, die – soweit unsere Kenntnisse bisher reichen – keine überregionale Bedeutung erlangten.
3. Zentralafrika mit den äquatorialen Regenwäldern: über dieses Gebiet sind fast nur Spekulationen über die Vergangenheit möglich.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika*, S.60–61. Nach Kubik ist zu beachten, daß nicht alle Gesellschaften mit Maskentraditionen im bantu-sprachigen Raum auch heute noch nach matrilinearen Abstammungsregeln organisiert sein müssen, z.B. die *Mpyem̃* im Nordwesten folgen patrilinearere Deszendenz. Die matrilinear organisierten Babemba in Zambia, als besonders auffällige ethnische Gruppe in diesem Raum, haben wiederum überhaupt keine Maskentraditionen.

<sup>12</sup>David Birmingham (1977): *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, in: Roland Oliver (Hg.), *The Cambridge History of Africa. – From c. 1050 to c. 1600*, Vol.3, Cambridge Univ. Press, London, New York, Melbourne, S.519–566.

<sup>13</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.519.

Im großen äquatorialen Waldgebiet des nördlichen Teils Zentralafrikas lebten Jäger und Sammler, die durch ethnische Fragmentierung gekennzeichnet waren. Die Bevölkerungsdichte war niedrig und über ihre Lebensweise und Vergangenheit können nur Vermutungen angestellt werden, die sich an den Kenntnissen der Jäger- und Sammlergemeinschaften des 19. Jahrhunderts orientieren. In die fruchtbaren Gebiete der Pygmäen dürften ab ungefähr 1000 v.Chr. die ersten nahrungsproduzierenden Vorfahren der Bantu-Sprecher eingedrungen sein. Aus vereinzelt Kontakten entwickelte sich über Jahrhunderte eine Symbiose durch Tauschbeziehungen. Von den Pygmäen wurde die Bantu- und zentral-sudanesisch Sprache übernommen und ab dem 16. Jahrhundert waren sie Teil der **zentralafrikanischen Bevölkerung**. Die Vergangenheit der Waldbevölkerung ist teilweise durch Oralliteratur erhalten, vor allem dann, wenn Handelsbeziehungen, z.B. mit der **Vili-Bevölkerung**, bestanden.<sup>14</sup>

Nach *Birmingham* sollten zwei wesentliche Themenbereiche erforscht werden, um beweisbare Aussagen treffen zu können: (1) Die Geschichte des Nordens sollte über die Beziehungen zwischen Wald- und Sammlergesellschaften – beide nördlich und südlich des Äquators – erschlossen werden; und (2) die Beziehungen und Veränderungen zwischen den Sammlern und den Bodenbauern innerhalb des Waldgebietes. Kennzeichen der „Späten-Eisenzeit“ sei eine extrem niedrige Bevölkerungsdichte, mit Ausnahme des südlichen Waldrandes, wo einzelne Dorfsiedlungen bestanden.<sup>15</sup>

Im Zusammenhang mit der Sprachverteilung führt *Birmingham* fünf Gruppen an: (1) Im Nord-Westen gab es eine Bevölkerung mit ethnisch und linguistischen Beziehungen zu westafrikanischen Sprachen der östlich nigritischen Gruppe der **Niger-Congo-Familie**; (2) die im Nordosten gesprochenen Sprachen zählen zum **Zentral-Sudanesisch**; (3) die in den Waldgebieten lebenden Pygmäen waren Jäger und Sammler, die sich von ihren nahrungsproduzierenden Nachbarn in ihrer Sozialorganisation und Wirtschaftsform unterschieden, aber dieselbe Sprache hatten; (4) Fischen und Pflanzenbau des Waldgebietes wurden vorwiegend von Bantu-Sprechern betrieben; (5) die Bantu-Sprecher besiedelten auch während der „Späten-Eisenzeit“ die größten Teile der südlichen Savanne gemeinsam mit einigen Gemeinschaften, die keinen Bodenbau betrieben und der khoisan-sprechenden Bevölkerung zugerechnet werden können.<sup>16</sup>

Diese grob definierten Gruppen hatten untereinander häufig Kontakte, die zur Übernahme von Verhaltensweisen und Veränderungen der einzelnen Dörfer führten, aber es gab über größere Distanzen weder Handel noch andere Formen der Kommunikation, die mit dem Küstenhandel Ost-Afrikas oder den Karawanenrouten Westafrikas vergleichbar wären. Ein Grund dafür war sicherlich die niedrige Bevölkerungsdichte und die riesigen Distanzen. Kontakte der zentralafrikanischen Gesellschaften zur Außenwelt begannen erst um 1500. Die kaum besiedelten Ge-

<sup>14</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.558–559.

<sup>15</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.519.

<sup>16</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.520.

bierte der südlichen Savanne zwangen die Jäger- und Sammlergesellschaften kaum zu Veränderungen ihrer Lebensweise und erst nach 1000 n.Chr. übten sie einen gewissen Einfluß nach außen aus. Es begann ein reger Tauschhandel zwischen den Jägern und Sammlern mit den Bodenbauern: Fleisch gegen Werkzeuge, Tonwaren und Getreide, aber auch Heiratsbeziehungen und Formen der Klientelschaft entstanden. Wie Funde im nördlichen Zambia bezeugen, gab es ab dem 11. Jahrhundert vier Formen von Steinwerkzeugen. Wie aber die Beziehungen der Jäger und Sammler ausgesehen haben könnten, sind bis heute unklar und nicht belegbar.<sup>17</sup>

Die bevorzugten Siedlungsgebiete für den Bodenbau waren die fruchtbaren und feuchten Flußtäler, das Hochland und die Waldrandgebiete. Zwischen dem 4. und 12. Jahrhundert gab es periodische Ansiedlungen um die Kalambo-Wasserfälle in der Nähe des Tanganyika Sees. Häufige Wanderungen waren üblich und lösten das Nahrungsproblem im südlichen Zambia wie auch in anderen Regionen. Über die in diesen temporären Siedlungen wohnende Bevölkerung wissen wir nur, daß sie Kupfer und Eisen kannten. Weiter im Westen, am Lualaba-Fluß, siedelten Menschen, die heute als Sanga bezeichnet werden und eine reiche Metallverarbeitungstradition Ende des 1. Jahrtausends besaßen. Der Kupferabbau und die Verarbeitung schufen die Voraussetzung für den Handel. Die **Sanga-Gemeinschaften** betrieben Bodenbau und breiteten sich in den fruchtbaren und tsetse-freien Gebieten Zentralafrikas aus, vor allem über das fruchtbare Plateau des südlichen Zambia. Im 1. Jahrtausend wurden die in Zambia lebenden Jäger und Sammler von den Bodenbauern assimiliert und bildeten danach die **Kalomo-Bevölkerung**, die aus der Dambwa Gruppe hervorging und die Kalundu Gruppe ablöste.<sup>18</sup>

Der Nord-Westen von Zambia ist archäologisch kaum erforscht und für den Nord-Osten und Zentralzambia kann angenommen werden, daß die „Frühen Eisenzeit“-Traditionen während des 11. und 13. Jahrhunderts durch die „Späte-Eisenzeit“ der **Luampa-Tradition** ersetzt wurde. Nach *Birmingham* ist der aus dieser Zeit stammende Stil der Tonwaren bei der Chewa-, Bisa-, Bemba-, Lala-, der östlichen Lunda-Bevölkerung und anderen Gruppen heute noch gebräuchlich. Die Tonwaren werden als einziger Stil der Luangwa-Tradition identifiziert und die Verbreitung erstreckte sich über das Lusaka Plateau nach Moçambique, Malaŵi, an die Grenze Tanzanias bis nach Zaïre. Dieses weite Ausbreitungsgebiet – das vom frühen 2. Jahrtausend in Zambia und wenige Jahrhunderte später bis nach Malaŵi reichte – läßt vermuten, daß es einflußreiche Gesellschaften gegeben haben muß, die eine Spezialisierung der Frauen in der Tonwarenerzeugung einschließt. Gleichzeitig wird angenommen, daß dieser kulturelle Einfluß nicht durch eine „überfallsartige“ Immigration ausgelöst worden sein kann.<sup>19</sup>

Ab dem 12. Jahrhundert dürften die Kalomo-Traditionen durch eine neue „Eisenzeit“-Tradition ersetzt worden sein und dies geschah zur selben Zeit, als die

<sup>17</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.521.

<sup>18</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.522–525.

<sup>19</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.526–528.

Luangwa-Eisenzeit-Tradition sich im östlichen Zambia durchsetzte. Weitere Fundorte der „Späten-Eisenzeit“ in Zambia gibt es am mittleren und südlichen Zambesi, die als Ingombe Ilede bezeichnet werden. Ingombe Ilede dürfte um 1400 entweder ein permanenter Siedlungsort oder ein temporärer Handelsstützpunkt gewesen sein und erste Handelsbeziehungen bis zur Küste entwickelt haben. Über die Entstehung von *Chieftainships* in Zambia bis etwa 1500 ist wenig bekannt. Nähere Hinweise über die politische und religiöse Entwicklung beziehen sich bisher ausschließlich auf Oraltraditionen und diese sind für Zambia erst ab dem 18. Jahrhundert als Quellen vorhanden. Die Bemba-Bevölkerung jener Zeit nahm eine Vorrangstellung ein und ihr Einflußbereich hatte sich auf ein beachtliches Gebiet ausgedehnt.<sup>20</sup>

#### 4.2.1 Die Entstehungsgeschichte einzelner Chieftoms

Die politische Zentralisierung in Chieftoms entstand vermutlich durch die Unterscheidung verschiedener Abstammungsgruppen, die häufig in der Oraltradition begründet wird, wie z.B. die ersten Siedler, oder die Abstammung von irgendeiner Person, die eine außergewöhnliche Leistung vollbracht hat (ein großer Krieger oder Jäger). – Dadurch empfindet diese Abstammungsgruppe sich gegenüber anderen als übergeordnet und wird als die aristokratische Gruppe idealisiert. Hannes Wimmer geht auf diese Thematik ein und führt die politischen Veränderungen darauf zurück, daß sich erbliche Rangpositionen innerhalb einer segmentären Gesellschaft entwickeln, wengleich die Tendenz zur Segmentierung bestehen bleibt. Die entstehende Ranggesellschaft in Chieftoms bildet eine hierarchische Organisation, die zwischen hohem und niedrigem Status unterscheidet. Der hohe Status kann dabei meist nur durch Geburt erlangt werden und die Ideologie, die sich auf das aristokratische Blut begründet, wird in vielen Bereichen ausschlaggebend. Heiratsbeziehungen müssen deshalb innerhalb der Verwandtschaftsgruppe geschlossen werden, um das Blut „rein“ zu halten. Damit wird die „chiefly lineage“ zu einer geschlossenen Gruppe, die ihre Vorrangstellung innerhalb der Gesellschaft weiter ausbauen kann.<sup>21</sup>

Das Problem dieser Ranggesellschaft liegt darin, daß die Hierarchie nur solange besteht, solange keine Gegnerschaft auftritt (z.B durch die Organisation von untergeordneten Chiefs aufgrund von Unzufriedenheit, Nichterfüllung der magisch-religiösen Aufgaben des Paramount Chief). Deshalb ist der Paramount Chief ständig damit beschäftigt, seine Akzeptanz gegenüber dem „einfachen“ Volk zu bewahren, d.h. er muß großzügig sein, nicht unbedingt in Form von Geschenken, sondern vor allem als Kreditgeber. Die Gewährung von Krediten führt aber auch zur Verschuldung einzelner Familien, die dadurch in einen „sklavenartigen“ Sta-

<sup>20</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.529–530.

<sup>21</sup>Hannes Wimmer (1996): *Evolution der Politik*, WUV-Universitätsverlag, Wien; siehe dazu vor allem Kapitel 6, „Politische Zentralisierung in Chieftoms“, S.193–216; hier wird die ethnologische Literatur zu Chieftoms ausführlich thematisiert.

tus absinken können. Eine weitere Form wäre die Zahlung eines „Brautpreises“: sollte ein Mann diesen nicht aufbringen können, wendet er sich an seinen Chief, der ihm aushilft und dadurch wird der Mann zum Klienten seines Chiefs, der bestimmte Ansprüche an ihn stellen kann, z.B. seine zukünftigen Kinder. Zwischen Chief und Klient entsteht ein Abhängigkeits-, aber auch Schutzverhältnis. Solange die Position des Chiefs nicht in Frage gestellt wird, können alle untergeordneten Personen auch mit seinem Schutz rechnen.<sup>22</sup>

Warum manche Gesellschaften sich zu Chiefdoms zusammenschließen und andere wiederum zu einer Konföderation (wie z.B. die irokesischen Stämme), ist bis heute nicht geklärt, muß aber mit den jeweiligen Gegebenheiten zusammenhängen. Bei Konföderationen, die meist militärische Funktionen innehaben, bleibt – nach *Wimmer* – die Autonomie oder Koordination von Entscheidungen der kleinsten Einheit (dem Dorf oder der Lineage) unangetastet. Charakteristisch für ein Chiefdom sind im wesentlichen größere Machtunterschiede, die durch symbolische Zeichen (Insignien der Macht) für alle Mitglieder sichtbar sind.<sup>23</sup> Konflikte zwischen den Chiefdoms waren häufig und führten zum Aufstieg oder zum Verfall der politischen Einheit. In den folgenden Abschnitten soll die Entstehung von Chiefdoms im südlichen Afrika an Beispielen dargestellt werden. Dabei konnte anhand des Maravi-Chiefdoms die Bedeutung einer übergeordneten Lineage besonders deutlich gezeigt werden.

### Das Maravi-Chiefdom

Die Oraltraditionen Malaŵis sind ab dem 15. Jahrhundert wesentlich besser erforscht und geben Aufschluß über die Verhältnisse dieser Zeit. Die uns bekannte traditionelle politische Geschichte Malaŵis setzt mit der **chewa-sprechenden Bevölkerung** ein, vor allem mit dem **Phiri Klan**, der dem Feuer große symbolische Bedeutung widmete. Die erste Dokumentation über ein **Maravi oder Malaŵi-Chiefdom** geht auf die Portugiesen des frühen 17. Jahrhunderts zurück und lag im Südwesten des Malaŵi-Sees. Das Chiefdom wurde von einem Herrscher, der *kalonga* genannt wurde, „regiert“.<sup>24</sup>

Die Region wurde von einer eisenverwendenden, nahrungsproduzierenden und wahrscheinlich bantu-sprechenden Bevölkerung erstmals um 300 n.Chr. besiedelt. Für die ersten Ansiedlungen der modernen bantu-sprechenden Bevölkerung wird angenommen, daß diese in der Zeit nach 1200 n.Chr. entstanden sein könnten. Die neuen Immigranten aus dem Norden dürften die früheren Bantu-Gruppen, die Vor-Bantu-Bodenbauern sowie die Jäger- und Sammlergesellschaften vertrieben

---

<sup>22</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.195.

<sup>23</sup>Wimmer 1996, *Evolution der Politik*, S.207.

<sup>24</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.530–531; Birmingham bezieht sich hier auf G.M. Theal (Hg.) (1899): *Records of south-eastern Africa*, Cape Town, III, S.416, danach war Gaspar Bocarro mit dem großen Chief Muzura in seiner Stadt *Maravy* im März 1616 zusammengetroffen.

oder assimiliert haben. In Nord-Malaŵi bestanden die ersten modernen Bantu-Siedler aus einer Anzahl von autonomen Gruppen, wie z.B. den Sikwese, Chilima, Silumbu, Simwayi, Namwenes (der Karonga Ebene), Chiluba, Mzembe, Luhanga, Nyanjagha, Nyirongo, Kanyinji, Mtonga und weiteren Untergruppen. Die vordringenden Immigranten versuchten, mit unterschiedlichem Erfolg, diese kleinen Gruppen zu einer einzigen Einheit zu verbinden. Von der Katanga-Bevölkerung im östlichen Zambia (östlich vom Luangwa Fluß) wird angenommen, daß sie die ersten modernen bantu-sprechenden Siedler gewesen seien. In Zentral-Malaŵi werden die einzelnen Gruppen der Banda, Mbewe und Zima zur „Proto-Chewa“-Bevölkerung gezählt, die in den Oraltraditionen als „Path-makers“ bezeichnet werden; sie dürften die nomadisierenden Batwa und Kafula verdrängt haben.<sup>25</sup>

Generell wird heute angenommen, daß die Maravi-Bevölkerung als Immigranten zum Malaŵi-See kamen und ihr Ursprung im Luba-Gebiet, im Südosten Zaïres lag. Sie erreichten Zentral-Malaŵi vom Westen, nachdem sie das große Plateau von Nord-Ost-Zambia durchwandert hatten. Als sie den Süden des Malaŵi-Sees erreichten, setzten sie sich als dominante Gruppe gegenüber den frühen Proto-Chewa-Bewohnern durch, bis sie im frühen 17. Jahrhundert eine Konföderation von Chieftoms bildeten, die den größten Teil von Ost-Zambia, Zentral- und Süd-Malaŵi und das nördliche Moçambique einschlossen. Der politische, militärische und ökonomische Einflußbereich des Maravi-Chieftoms umfaßte ein riesiges Gebiet. Den einzigen Hinweis auf das Datum der Maravi-Invasion am Malaŵi-See gibt uns die C-14 Methode, zwischen 1420 und 1480.<sup>26</sup>

Die chewa-sprechende Bevölkerung mit ihren Untergruppen, den Mang'anja des oberen Shire Tales und den Nyanja, die am südlichen Ende des Malaŵi Sees siedelten, dominierten in der südlichen Zone. Westlich der Chewa-Bevölkerung dürften die Nsenga und im Osten die Lolo-Makua-Lomwe sowie die Yao-Sprachgruppen dominiert haben. Um 1500 gehörten alle Bevölkerungsgruppen der südlichen Zone und die Tumbuka (am Westufer des Malaŵi-Sees) dem „matrilinearen Cluster der zentralen Bantu-Sprachgruppen“ an, der sich vom südlichen Zaïre im Westen zum Indischen Ozean im Osten erstreckte. In den Jahrhunderten nach 1500 übernahmen die Tumbuka die patrilineare Deszendenz, die Ngonde-Nyakyusa und Sukwa-Lambya-Nyiha waren, wie von Phiri, Kalinga und Bhila vermutet wird, immer patrilinear. Im 15. Jahrhundert hatte die Maravi-Bevölkerung die Region Zambia, das gesamte Gebiet Malaŵis und den Norden Moçambiques unter ihre Kontrolle gebracht und ein mächtiges Chieftom errichtet, dessen Einflußbereich sich während des 16. und 17. Jahrhunderts über Nsenga im Westen und Lolo-Makua-Lomwe im Osten weiter ausdehnte. Der Norden blieb im 16. Jahrhundert durch autonome Klans organisiert, mit Ausnahme des Simbowe und Mbale Chieftoms in der Karonga Ebene und den Phoka

<sup>25</sup>Kings M. Phiri, O.J.M. Kalinga und H.H.K. Bhila (1992): *The Northern Zambezia – Lake Malawi Region*, hrsg. von B.A. Ogot, *UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Vol.V, University of California Press, Berkeley, CA, S.608–639, hier vor allem S.610.

<sup>26</sup>Phiri, Kalinga, Bhila 1992, *The Northern Zambezia – Lake Malawi Region*, S.615.

Hochland. Am Ende dieses Jahrhunderts begründete eine Immigrantengruppe – die Ngulube – weitere größere Chieftoms: Lambya, Ngonde, Chifungwe, Sukwa sowie eine Anzahl von Nyakyusa-Chieftoms. Die Expansion der Maravi-Bevölkerung in die Tumbuka-Chewa Randzone ließ weitere Chieftoms entstehen: wie das Kanyenda, Kabunduli, Kaluluma und Chulu. Die Balowoka, eine Gruppe von Immigranten vom Nyamwezi Land, erlangte ökonomischen Einfluß, eventuell als politische Einheit im Gebiet der Tumbuka.<sup>27</sup>

Für die Chewa-Maravi-Bevölkerung war das 17. Jahrhundert ein „Goldenes Zeitalter“. Ihre territoriale Expansion veranlaßte selbst die Portugiesen zur Kooperation. Von den Portugiesen wurden Maravi-Krieger angeheuert, um gegen die Karanga oder Shona im Süden des Zambezi und andere lokale Feinde zu kämpfen. Durch diese Kriegszüge wurde ihr Ruhm noch vermehrt und es wird berichtet, daß die Maravi-Krieger mit Gold und Rindern beladen zurückkehrten. Die Maravi-Expansion war verbunden mit der Entstehung des Lunda-Chieftoms östlich des unteren Shire Tales und ermöglichte die Weiterverbreitung des Mbona Kults und die Erweiterung des Einflußbereiches der Mang'anja. Die ökonomische Basis der Maravi-Bevölkerung bildete ein florierender Handel mit Eisen.<sup>28</sup>

### Religiöse Gemeinsamkeiten

Kennzeichnend für die Einheit der Region um den Malaŵi-See sind vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen den unterschiedlichen matrilinearen Bevölkerungsgruppen der nördlichen Zambezi-Region, die sowohl dieselben Klannamen als auch ein gemeinsames Abstammungssystem besaßen. Weiters besteht eine soziale und religiöse Verbundenheit bei der Ahnen- und Geisterverehrung, den Regenzeremonien und bei den Chewa-Gruppen der Nyau-Geheimbund, über welchen *Phiri, Kalinga und Bhila* folgendes annehmen:

Among the Chewa-speaking peoples, for example, the Nyau Secret Society (Plate 21.I) was an important vehicle for expressing and dramatizing ethnic creation myths, the moral code, and so on. Among other things, a Nyau performance dramatized the interdependence of the natural and spirit worlds, and the Chewa creation myth according to which man, animals and spirits once lived together in harmony.<sup>29</sup>

Nach *Gerhard Kubik* werden bis heute in Malaŵi, Ost-Zambia und den angrenzenden Gebieten die *nyau*-Maskentraditionen gepflegt. Diese Traditionen dürften innerhalb des matrilinearen Gürtels auf gemeinsamen Wurzeln beruhen, die sich trotz der Jahrhunderte zurückreichenden Abwanderungs- und Abspaltungsbewegungen erhalten haben. Durch unterschiedliche Einflüssen haben sich im

<sup>27</sup>Phiri, Kalinga, Bhila 1992, *The Northern Zambezia – Lake Malawi Region*, S.608–610.

<sup>28</sup>Phiri, Kalinga, Bhila 1992, *The Northern Zambezia – Lake Malawi Region*, S.624–625.

<sup>29</sup>Phiri, Kalinga, Bhila 1992, *The Northern Zambezia – Lake Malawi Region*, S.613. Siehe dazu auch die Abbildung auf S.614, „Plate 21.1 Mask used by the Nyau Secret Society, the most revered institution among the Chokwe/Maravi people.“

Laufe der Zeit Veränderungen in den Maskentraditionen durchgesetzt, sodaß wir heute drei Gruppen unterscheiden können: (a) makishi/makisi Tradition von Ostangola/Nordwest-Zambia und Süd-Zaire; (b) nyau in Malaŵi, Ost-Zambia und angrenzenden Zonen; (c) midimu und isinyago im nördlichen Moçambique und südlichen Tanzania. Die Vermutung der gemeinsamen Wurzeln dieser drei Gruppen beruht sowohl auf strukturellen Identitäten in der Organisation dieser „Geheimbünde“, Parallelen bei der Wahl bestimmter Code-Wörter, -Phrasen und -Handlungen sowie bei der Bezeichnung der beteiligten Personen bei der Initiationsphase und den Kategorien der Masken.<sup>30</sup> Nyau bezeichnet die Institution des Maskenbundes der Männer; dabei ist die Mitgliedschaft freiwillig und erfolgt durch Initiation. Obwohl der Nyau-Bund eine Geheimgesellschaft darstellt, haben die öffentlichen Auftritte der Masken zentrale Bedeutung.

Ein wesentlicher Unterschied zu anderen Geheimbünden ist die Möglichkeit der Aufnahme einzelner Frauen in den Nyau-Bund. Das Wort *nyau* ist wahrscheinlich auf die Grundbedeutung von „Initiation“ zurückzuführen, z.B. ist *-nyau* im Wortstamm der Sprachen Chichewa, Chimang'anja usw. enthalten, oder das Chiyao-Wort *unyago*, das die Initiation bezeichnet. Aus den bisherigen Forschungen geht hervor, daß die Motivation zur Bildung von Maskenbünden grundsätzlich in Verbindung mit matrilinearere Deszendenz und uxorilokaler Residenz steht.<sup>31</sup>

Im Vordergrund der öffentlichen Auftritte der *nyau*-Maskentänzer steht die Ehrung von verstorbenen Mitgliedern, z.B. das Auftreten der Masken zum Jahrestag des Ablebens eines Mitglieds. In der Tradition steckt der Glaube an eine Wiedergeburt, die in der symbolischen Weitergabe des Namens eines verstorbenen Mitglieds an einen Initianden ausgedrückt wird. Manche der anthropomorphen Figuren stellen Verstorbene dar; die Tiermasken sind als Symbol für die „Zähmung“ zoomorpher oft phantastischer Wesen im Busch durch den Menschen zu sehen. Dadurch begründete sich der Sieg des Menschen über die Natur, die die transhumane Welt bilde. Als religiöse und kultische Vereinigung können die *nyau*-Bünde jedoch ebensowenig angesehen werden wie Maskenbünde anderswo im matrilinearen Gürtel des südlichen Zentralafrika. Dieser Anschein entstand erst durch die christliche Mission, die vehement gegen den Bund auftrat und die Mitglieder als „Antichristen“ abstempelte. Als Reaktions- und Kompensationserscheinung entstand ein Synchretismus, der zur Aufnahme von Bibelgestalten in das Maskenrepertoire führte.<sup>32</sup>

Die Chewa-Bevölkerung begründete ursprünglich ihre Gemeinsamkeiten auf eine Organisationsform, die auf Schreinen beruhte (weniger auf Lineages oder Ahnenverehrung). Der Maravi-Kult hatte eine ähnliche Bedeutung wie der *malunga* von Angola, wie die Holzfiguren, die in kleinen Flußbetten gefunden wurden, vermu-

<sup>30</sup>Gerhard Kubik (1987): *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, unter Mitarbeit von Moya Aliya Malamusi, Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission, Nr.4, Wien, S.35, bzw. S.40.

<sup>31</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.14.

<sup>32</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.21.

ten lassen. Im Vordergrund des Kultes standen die Naturgötter, die um Regen, Begrenzung von Überschwemmungen, Jagderfolge und Fruchtbarkeit des Landes angerufen wurden. Die frühen **Tumbuka** von Zentralmalawi verehrten die Schlange, die *Chikangombe* genannt wurde und als Repräsentant eines übernatürlichen Wesens auf der Erde lebte. Diese Glaubensvorstellungen veränderten sich vermutlich während der lokalen „Späten-Steinzeit“ und „Frühen-Eisenzeit“ bei den Vorfahren der Tumbuku-, Chewa- und Mang'anja-Bevölkerung sehr langsam. Ein weiterer Trend ab dem 14. Jahrhundert war die Entwicklung von hierarchischen Beziehungen zwischen den Chewa-Schreinen, die den „Mutter-Schreinen“ eine übergeordnete Stellung zuwies, ihre Schreinwächter hatten politische Funktionen zu erfüllen, die später vereinzelt zu Grundbesitzrechten führten. Die rivalisierenden priesterlichen Traditionen mündeten häufig in Konflikten, die mehrheitlich über Jahrhunderte andauerten. Anders verlief die Entwicklung bei den südlichen Mang'anja, wo die Chiefs des Phiri Klans Autorität gewannen, der alte Kult abgeschwächt und die Grundlage für das sogenannte „Lunda-Reich“ am Shire-Fluß geschaffen wurde. In Verbindung mit der **Feuer-Symbolik** entstanden weitere Chieftoms. Das Feuer symbolisierte das Leben und die Fruchtbarkeit, war Teil der Pubertätszeremonien und zugleich *das* Herrschaftssymbol. Die Maravi-Bevölkerung hatte eigene Herrschaftsrituale entwickelt, die sich im Feuer des Chiefs manifestierten. Die Verehrung des Feuers findet sich auch bei den südlichen Nachbarn, den Shona am südlichen Teil des Zambezi-Tales.<sup>33</sup>

Die Verbreitung der religiösen Praktiken dürfte in enger Verbindung mit den ständig wechselnden Allianzen zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gestanden haben. Immer wieder wird von Immigranten berichtet, die ihre eigenen Traditionen mitgebracht haben, z.B. der **Kyungu-Klan**, der eine „göttliche Schlange“ verehrte.

### **Angola und die Kimbundu-Bevölkerung**

Die Kenntnisse der Geschichte Angolas und des westlichen Zentralafrika beruhen auf Untersuchungen der Oraltraditionen der kimbundu-sprechenden Bevölkerung. Es wird angenommen, daß die Geschichte der **Kimbundu-Bevölkerung** zu Beginn unseres Jahrtausends ähnlich verlaufen ist, wie diejenige der „Späten-Eisenzeit“-Bevölkerung der Buschlandsavannen. Die zentralen Kimbundu, die auch als **Ndongo** bekannt sind, waren von zwei weiteren Kimbundu-Bevölkerungsgruppen umgeben: im Nordosten von den **Pende** und im Süden von den **Libolo**. Es wird angenommen, daß diese drei Kimbundu-Gruppen abwechselnd dominierten. Die frühe Kimbundu-Bevölkerung lebte in kleinen Dörfern, die von männlichen Mitgliedern einzelner Verwandtschaftsgruppen kontrolliert wurden. Eine **politische Konsolidierung** begann über die entscheidende Funktion der Wet-

---

<sup>33</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.532–533; mit dem Hinweis auf T.O. Ranger (1973): *Territorial Cults in the History of Central Africa*, *Journal of African History*, 14, S.581–597.

tergötter, die als *malungu* Figuren dargestellt wurden. Ein weiterer Kult entstand in Verbindung mit dem Eisen und wurde *ngola* genannt. In den Oraltraditionen finden sich Berichte über neue *ngola*-Chiefs, die vermutlich aus Samba-Migranten hervorgingen und deren militärische Überlegenheit auf ihre Waffen – Kampfäxte und Pfeilspitzen aus Eisen – zurückzuführen ist.<sup>34</sup>

### Lunda-Bevölkerung

Am erfolgreichsten im politischen Verhalten war die Lunda-Bevölkerung. Die Oraltraditionen berichten über drei Lineages (1. *yala mwaku*, 2. junior *kinguri* Lineage, 3. *lueji*), die in einem Konfliktverhältnis zueinander standen und jede versuchte die Obermacht zu gewinnen. Die Rivalitäten dürften über einen längeren Zeitraum bestanden und erst im 14. oder 15. Jahrhundert durch äußere Einflüsse zu einem politischen Gleichgewicht geführt haben. Eine Lineage, die berief sich auf einen „großen Jäger“, der **Chibinda Ilunga** genannt wurde und einen fiktiven Helden darstellte, übernahm die Vorherrschaft. Die Oraltraditionen berichten über die Idee, die mit dem Jäger Chibinda Ilunga personifiziert wird, daß sie in enger Verbindung mit der Luba-Bevölkerung stand. Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, daß die Lunda- und Luba-Bevölkerung ähnlich politisch organisiert waren und später eine mächtige Gemeinschaft bildeten, die auf Allianzen zwischen einem zentralisierten fremden Chief und einer unabhängigen Lunda-Lineage, die einen alten Lineage-Titel besaß, beruhte.<sup>35</sup>

### Bedeutung der Kriegführung

Im 16. und 17. Jahrhundert waren kriegerische Auseinandersetzungen häufig, die wiederum die Bildung von zentralisierten politischen Herrschaftsbereichen ermöglichten. Grundlage der Kriegstüchtigkeit der **Lunda-Chokwe-Bevölkerung**, die Kontakte zur östlichen **Kimbundu-Bevölkerung** des oberen Kwanza Tales hatte, waren die **Krieger-Camps**, die *kilombo* genannt wurden. Die Form der Rekrutierung in die *kinguri*-Camps fand exklusive über eine Initiation statt und nicht über Status oder Geburt. Dadurch wurde die Macht der alten Lineages gebrochen und ersetzt durch erfolgreiche Anführer von Kriegszügen. Dieser Bruch mit der Tradition, aber auch das spartanische Leben in den Camps, veranlaßte Teile der Gefolgschaft wieder in den Familienverband zurückzukehren. Auf der Suche nach Ersatz von Kriegern mußte die Rekrutierung flexibler durchgeführt werden.<sup>36</sup> Wieweit diese Traditionen der Initiation in Krieger-Camps die heute noch bestehenden Initiationsschulen beeinflussten, kann hier nur vermutet werden, aber gewisse Ähnlichkeiten sind unverkennbar. Beide dienen der Vermittlung von Traditionen, Disziplinierung, Trennung der früheren Familie und der Schaffung von

<sup>34</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.536.

<sup>35</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.539–540.

<sup>36</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.541.

Solidaritätsgemeinschaften der Männer. Daraus könnte geschlossen werden, daß die heutigen Initiationsschulen der Knaben als Tradition der kriegerischen Vergangenheit weiterbestehen.

Mitte des 16. Jahrhunderts entstand eine **Militärgemeinschaft** namens **Imbangala**, die erobernd durch das Kimbundu-Territorium bis zum Atlantik vorgedrungen war. Alle Imbangala erhielten ihren Namen durch Initiation, die mit militärischem Training verbunden war und gegenüber Fremden ein anti-soziales Verhalten, inklusive rituellem Kannibalismus, forderte. Durch die Isolation von ihren früheren Familien waren die Imbangala-Krieger untereinander eng verbunden, wenn aber einzelne Krieger besonders erfolgreich waren, führte dies häufig zur Segmentierung und Bildung neuer Krieger-Camps. Eines dieser Camps wurde 1601 vom englischen Seemann *Andrew Battell* beschrieben. Er verbrachte einige Monate als Gefangener im Camp, das – wie er schreibt – sehr gut gegen Attacken von außen geschützt war. Jede Abteilung war als Kampfeinheit organisiert und ihre Waffen waren immer griffbereit. Das Zentrum bildete ein Krieger-Chief, den eine Gefolgschaft von Frauen umgab, die ihn bei seiner Inspektion durch das Camp begleitete. Dabei trugen sie seinen Bogen und seine Weinschale. Der Chief war durch seinen ungewöhnlichen Haarstil aus Muscheln und seiner Haut, die mit kunstvollen Narbenornamenten geschmückt war, erkennbar.<sup>37</sup>

Ende des 16. Jahrhunderts erreichten die Imbangala-Krieger die Atlantikküste, wo sie sich mit dem Phänomen des Übersee-Sklavenhandels konfrontiert sahen. Ihre Eroberungszüge fanden ein jehes Ende und das Chieftum der Ndongo zerfiel.<sup>38</sup>

Das **Kongo-Gebiet** wurde zum Schauplatz der **Jaga-Kriege**, die schließlich zum Zerfall des Kongo-Chieftums im Jahre 1569 führten. Die Jaga-Krieger richteten ihre Rebellion gegen jede Form von Autoritätsausübung: gegen Chiefs, Händler, Portugiesen und das Oberhaupt des Kongo-Chieftums. Die Folge der Jaga-Kriege war eine massive militärische Invasion der Portugiesen im westlichen Zentralafrika. Nach Beendigung der Kriege verwandelten sich die ehemaligen portugiesischen Soldaten in eine handeltreibende Mittelschicht. Die Periode zwischen 1570 bis ins 17. Jahrhundert stand im Zeichen des Gleichgewichts und der Stabilität in dieser Region, die im frühen 17. Jahrhundert durch die Rivalität unterschiedlicher Handelsinteressen wieder zur politischen Zersplitterung des Kongo-Gebietes führte. Angola wurde zur ersten tropisch-afrikanischen Kolonie erklärt und die ersten weißen Siedlungen entstanden an der Küste, deren Voraussetzungen zum Überleben eher ungünstig waren. Das europäische Vordringen ins Hinterland wurde durch massiven Widerstand zahlreicher Bogenschützen der Kimbundu-Bevölkerung verhindert. Die Europäer mußten zur Kenntnis nehmen, daß ihre Feuerwaffen den Anstürmen nicht gewachsen waren. Die Suche nach einer mythischen Silbermine

---

<sup>37</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.541–542; die Beschreibung des Imbangala-Camps bezieht sich auf: E.G. Ravenstein (Hg.) (1901): *The Strange Adventures of Andrew Battell*, London; und enthält die einzige zusammenfassende Darstellung eines Imbangala-Camps.

<sup>38</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.542.

endete nach 30 Jahren für die Portugiesen ergebnislos, wie auch der Versuch, die Kontrolle über den Salzhandel der Ndongo zu übernehmen. Die Ansiedlung von Jesuiten war im Interesse der Portugiesen am effektivsten, nicht unbedingt im Sinne der Missionierung, sondern sie wurden als Land- und Sklavenbesitzer zu einer einflußreichen Gruppe in Angola.<sup>39</sup>

### Das Loango-Chiefdom

Ab dem beginnenden 16. Jahrhundert bildete die *Vili-Bevölkerung* im westlichen Zentralafrika das Loango-Chiefdom. Die Ausübung des *Feuerkults* und die Durchführung der *Regenzeremonien* waren die wichtigsten Symbole der Macht des Chiefs. Seine Autorität beruhte eher auf priesterlicher als auf politischer Macht. Jeder *Maloango* zündete ein *ntufia* (heiliges Feuer) an, das solange brannte, bis es starb.<sup>40</sup>

Eine Besonderheit innerhalb des politischen Bereiches stellte ein zweites Gericht parallel zum Paramount Chief dar. Dieses zweite Gericht wurde von einer Frau geleitet, die als seine Schwester, seine Frau oder als Mutter seiner Erben beschrieben wird. Ihre Hauptfunktion war die *symbolisierte Repräsentation der Frauen und ihrer Rechte*. Diese weiblichen Chiefs oder Chieftitel mit weiblichen Attributen seien bei der Savannen-Bantu-Bevölkerung üblich, ebenso wie matrilineare Charakteristika bei vielen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen der Savanne und des südlichen Waldlandes auftreten, ohne daß politische Beziehungen nachweisbar wären. Die nördlichen Nachbarn der Vili-Bevölkerung folgten alle matrilinearen Deszendenzregeln bis einschließlich der Ogowe. Ab dem 19. Jahrhundert drangen patrilinear organisierte *Fang*-Immigranten in das Waldgebiet von Gabon und Kamerun ein.<sup>41</sup> Im nordwestlichen Waldgebiet lebte eine Bevölkerung, die sich aus einer großen Anzahl kleiner, isolierter, unterschiedliche Bantu-Sprachen sprechenden Bevölkerung zusammensetzte. Dies dürfte die älteste bantu-sprechende Bevölkerung Zentralafrikas gewesen sein. Die Handelsbeziehungen der Portugiesen dehnten sich im 16. Jahrhundert weiter aus und führten zur Migration kleiner Gruppen vom Hinterland zur Küste in die Handelszentren: von den Bergen Kameruns drangen die Balundu und Bakole ins Siedlungsgebiet der alten Efik-Küstenbewohner ein und aus der dualen Bevölkerung entstand um 1600 eine neue Dynastie.<sup>42</sup>

### Groß-Zimbabwe

Das südliche Afrika wird von *Birmingham und Shula Marks* in zwei Großräume unterteilt: (1) die große westliche Zone mit Südwest-Afrika, Botswana und dem

<sup>39</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.553–555.

<sup>40</sup>E. M'Bokolo (1992): *From the Cameroon Grasslands to the Upper Nile*, hrsg. von B.A. Ogot, *UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Vol.V, University of California Press, Berkeley, CA, S.515–545, hier vor allem S.526.

<sup>41</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.560–561.

<sup>42</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.563.

westlichen Kap, deren Bevölkerung bis ins 16. Jahrhundert keinen Bodenbau betrieben hat; (2) die östliche Hälfte des südlichen Afrika, mit Rhodesien, dem südlichen Moçambique, dem östlichen Südafrika. Diese Bevölkerung setzte sich aus der Hauptgruppe der Shona, den Südost-Bantu, den Nguni, den Tongo-Tsonga und den Venda-Lovedu zusammen, die heute alle zur **südöstlichen Bantu-Bevölkerung** gezählt werden.<sup>43</sup>

Dieses Gebiet schließt Groß-Zimbabwe ein, das durch seine monumentale Steinarchitektur archäologisch wesentlich besser erforscht ist, als andere Regionen. Die Voraussetzung für das Entstehen von Groß-Zimbabwe war der Fernhandel, der ab dem 11. Jahrhundert die Grundlage für ein einflußreiches Herrschaftsgebiet schuf, das 400 Jahre Bestand haben sollte und in drei Perioden geteilt wird. Die Rekonstruktion der Vergangenheit erleichtern vor allem Funde von Keramikwaren aus China während der Ming Dynastie im 14. Jahrhundert und aus Persien zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert. Daraus ist zu schließen, daß es zumindest einen „one way long-distance trade“ gegeben hat.<sup>44</sup> Bereits ab 1000 dürfte Gold abgebaut worden sein. Vom 13. Jahrhundert an bestand ein florierender Handel, der zum Übergang in die Periode III führte und die monumentale Architektur Zimbabwes begründete. Im 15. Jahrhundert kam es zum plötzlichen Zerfall der Einheit Groß-Zimbabwes. Die Gründe sind bis heute ungeklärt, wahrscheinlich ist eine Unterbrechung des long-distance Handels.<sup>45</sup>

## 4.2.2 Wanderungsbewegungen

Die Mobilität der Bevölkerung in den vergangenen Jahrhunderten ist ein wesentliches Charakteristikum der Geschichte Afrikas. Nach *Jan Vansina* hat es den Anschein, daß zwischen 1500 und 1800 kaum eine Bevölkerungsgruppe noch am selben Ort lebte.<sup>46</sup> *Vansina* versteht unter Bevölkerungsbewegungen folgendes:

‘Migration’ means the movement of a population from one country to settle in another. In zoology it means also the seasonal movement of populations but when speaking of people the correct term for this is ‘transhumance’. So much for dictionary definitions. Migration is a concept expressing a relationship between people, space and time implying an alteration in this relationship. In this very general sense we speak of population movement

---

<sup>43</sup>David Birmingham und Shula Marks (1977): *Southern Africa*, in: Roland Oliver (Hg.), *The Cambridge History of Africa. – From c. 1050 to c. 1600*, Vol.3; Cambridge Univ. Press, London, New York, Melbourne, S.567–620, hier vor allem S.567.

<sup>44</sup>Hannes Wimmer (1995): *Zur Bedeutung politischer Macht in der Evolution von Gesellschaften*, in: Renate Martinsen (Hrsg.), *Das Auge der Wissenschaft. – Zur Emergenz von Realität*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, S.13–55; S.23 Punkt d) Prestigeökonomie: wo auf die Bedeutung der Monopolisierung des Fernhandels durch den Chief hingewiesen wird.

<sup>45</sup>Birmingham und Marks 1977, *Southern Africa*, S.580–581.

<sup>46</sup>Jan Vansina (1992): *Population Movements and Emergence of New Socio-political Forms in Africa*, in: B.A. Ogot (Hg.), *UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Vol.5, University of California Press, Berkeley, CA, S.46–73.

and not of migration proper. Hence the causes have to do with the organization of space, either because the ratio of people to resources alters – through, for example, overpopulation or climatic catastrophe – or because people reorganize space and its resources on a relatively large scale. The prominent large-scale spatial organizations in Africa were states and trading networks.<sup>47</sup>

Ebenso wie in Europa kam es auch in Afrika zu unterschiedlichen Zeiten zu größeren Völkerwanderungen, die wiederum andere Gruppen zwangen, ihr bisheriges Siedlungsgebiet zu verlassen und ein neues in Besitz zu nehmen. Die Bantu-Migration dürfte bereits über 2000 Jahre andauern. Vansina unterscheidet grundsätzlich vier Arten der Nahrungsproduktion, die bestimmte Wanderungen notwendig machen:

1. Jäger und Sammler leben in Camps und sind äußerst mobil und wechseln im Zwei-Wochen-Rhythmus meist ihre Camps, z.B. die Ituri und die !Kung San in Botswana. Ihre Wanderungen sind vor allem von den Nahrungsressourcen und den Wasserstellen abhängig, die saisonal vorgegeben sind.
2. Hirtennomaden leben unter ähnlichen Bedingungen und sind ebenso mobil, wobei aber die saisonale Wanderung mit der Versorgung ihrer Tiere mit Wasser, Gras und Salz die wesentlichsten Faktoren darstellen.<sup>48</sup>
3. Bodenbauern waren ursprünglich auch mobil; aufgrund der abnehmenden Fruchtbarkeit der Felder mußten sie neue anlegen und ihre Dörfer, wenn die Entfernung zwischen den Feldern und Dörfern zu groß wurde, verlegen. Es entstanden bestimmte Zyklen von fünf bis zwölf Jahren, die noch heute beim Wanderfeldbau zu beobachten sind. Die Wanderungsbewegung der Dorfbewohner war aber nicht mehr mit der nomadisierenden Bevölkerung vergleichbar. Allen bisher genannten Formen der Nahrungsproduktion ist gemeinsam, daß alle einer bestimmten Begrenzung des Bevölkerungswachstums unterlagen. Die Gruppengröße wurde durch die natürlichen Gegebenheiten der Umwelt, die von Niederschlägen, Bodenqualität, Wildvorkommen, usw. abhängig war, begrenzt.
4. Fischer waren am ehesten sesshaft. Ihre Siedlungsgebiete an den Küstenmeeren, Seen und Flüssen besaßen eine sichere Nahrungsquelle; nur saisonale Expeditionen kamen vor, wenn der Wasserstand der Flüsse sich änderte. Manchmal erstreckten sich diese Wanderungen einzelner Männergruppen über mehr als 100 Kilometer, während die Familien in den Dörfern zurück blieben. Die Siedlungen an den Küsten des Ozeans und an den großen Seen lieferten genügend Nahrung und waren ausgezeichnete Transportwege.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.47.

<sup>48</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.49.

<sup>49</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.48–51.

Neben den bisher genannten Formen von Ortsveränderungen von Gruppen war die **individuelle Mobilität** ebenso üblich: z.B. durch Heirat, die zum Ortswechsel eines Ehepartners führte; Söhne, die ab einem bestimmten Alter zu den Verwandten ihrer Mutter übersiedeln mußten, aber auch Pfandleiher, Sklaven, Händler, Pilger, anerkannte Medizinmänner, Jäger- und Sammlertätigkeit zwangen zu Wanderungen. Die größte demographische Bevölkerungsbewegung Afrikas war aber der Sklavenhandel nach Amerika. Die Urbanisierung führte zur Land-Stadt-Wanderung, z.B. hatte um 1300 die Stadt Zimbabwe ca. 10.000 Einwohner, d.h. einige 100 Dörfer ließen sich an einem Siedlungsort nieder. Schätzungen über den Sklavenhandel und die Land-Stadt-Bewegung liegen vor, für alle anderen individuellen Wanderungsbewegungen gibt es kaum Beweise.<sup>50</sup>

*Vansina* untergliedert die Wanderungsbewegungen von Gruppen wie folgt:

(1) **Expansion**: erfolgte häufig als natürliche Bevölkerungsbewegung, die auch als *drift* bezeichnet wird. Die Einheit der Migranten ist das Dorf, das sich als Gemeinschaft in eine Richtung bewegt und nur eine geringe Distanz überwindet, meist nur 20 Kilometer und nur alle 10 oder mehr Jahre ihre Siedlungen aufgrund des Wanderfeldbaus verlegen. Als Beispiel nennt *Vansina* die **Mongono-Expansion**: ausgehend vom Siedlungsgebiet am Äquator, das lange vor dem Jahr 1500 verlassen wurde und sich in Richtung zur großen Krümmung des Zaïre Flußes im Süden bewegte. Diese Wanderung war um 1900 im Gebiet zwischen dem Zaïre Fluß im Westen und dem Lomami im Osten noch nicht abgeschlossen. Ausschlaggebend für Expansionsbewegungen waren die fruchtbaren Flußtäler des unteren Kasai und Sankuru und die Waldrandgebiete im Osten, oder eine Bevölkerungsdichte, die als zu hoch empfunden wurde. Um 1700 fühlte sich eine Familie bereits bedrängt, wenn sie den Rauch aus dem Kamin eines Nachbarn sah. Die jüngeren Söhne waren dann gezwungen, eine neue Siedlung zu suchen oder zu gründen. Expansionsbewegungen waren in Afrika seit langem eine übliche Form der Konfliktlösung, dienten aber auch der Nahrungsbeschaffung, oder tendierten zu den Handelszentren und Märkten. Niemals war der Grund der Expansion von Bodenbauern eine plötzliche Katastrophe, wie Hungersnöte oder Epidemien. Unter besonderen Krisenbedingungen, wenn die sozio-politischen Strukturen zusammenbrachen, kam es zur Migrationsbewegung, die aber – wie *Vansina* vermutet – äußerst selten vorkam.<sup>51</sup>

(2) **Diaspora oder Segmentierung**: sie findet diskontinuierlich statt. Die typische Form einer Diaspora wären **Handelszentren**: phoenikische, griechische und arabische Niederlassungen am Horn von Afrika, europäische Stützpunkte in der Cape Town Kolonie wären danach alle der Diaspora zuzurechnen und wurden von fremden Händlern gegründet. Weitere Beispiele sind dafür die **Bobangi**: die Bewohner eines großen Dorfes gründeten an der Flußmündung des Ubangi Handelsstationen und Tochter-Siedlungen entlang der gesamten Strecke des Zaïre Flußes abwärts zur Mündung des Kasai-Flußes. Diese Bevölkerung vermischte sich mit

<sup>50</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.52.

<sup>51</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.53–54.

der ansässigen Bevölkerung und bildete innerhalb eines Jahrhunderts (1750–1850) als Bobangi eine neue ethnische Gruppe. Grundlage für die Diaspora ist die „long-distance Kommunikation“; diese floriert, wenn das Handelsausmaß zunimmt. Vor dem Jahr 1500 bestanden einige wenige dieser Zentren, die Mehrheit fällt in die Zeit nach 1500.<sup>52</sup>

(3) **Massenmigration:** darunter versteht *Vansina* eine Bevölkerungsbewegung, die die Gesamtheit der Gemeinschaft einschließt; Männer, Frauen und Kinder verlassen ihr ursprüngliches Siedlungsgebiet und erreichen nach einem Jahr oder später ein neues Territorium. Häufig sind diese Bevölkerungsbewegungen mit spektakulären Katastrophen verbunden: 80.000 Vandalen wanderten um 429 in Afrika ein, der Grund war die Einladung des byzantinischen Gouverneurs und die Furcht vor den Visigothen von Spanien; die größte Invasion nach Nordafrika begann um 1052 und dauerte bis 1500 und wurde von den Benū Hilāl und Banū Sulaym ausgelöst und die Araber drangen in den Sudan und in den Chad ein; oder die **Oromo-Massenmigration** und Expansion zwischen 1500–1800. Als einziges Beispiel für das 19. Jahrhundert ist die **Nguni-Migration** vom Kap ins Nyanza-Gebiet zu nennen. Die Massenmigration setzt Kenntnisse des zukünftigen Siedlungsgebietes voraus, während der Wanderung müssen die Migranten ausreichend Nahrung finden und nach der Wanderung beginnt häufig eine Neuorganisation der Gesellschaftsordnung: z.B. neue Wirtschafts- und Sozialorganisationsformen müssen übernommen werden. Nach *Vansina* löst eine Massenmigration einen **Schneeballeffekt** aus: während der Wanderung werden unterschiedliche Gruppen integriert, die sich den Migranten entweder freiwillig angeschlossen haben oder auch militärisch unterworfen worden sind. Die kriegerischen Auseinandersetzungen (*large-scale fighting*) zwingen Gruppen, sich als Flüchtlinge in einem neuen Gebiet anzusiedeln, die wiederum zu Nebenmigrationen führen und eine neue dramatisch veränderte Situation für alle Beteiligten schaffen. Die Migrationsbewegung kann zu Beginn rasch verlaufen, aber der Gesamtprozeß bis zur Niederlassung der letzten Flüchtlinge kann wiederum mehr als ein Jahrhundert andauern. Die Oromo-Wanderung dürfte um 1530 begonnen und erst um 1700 wieder zu stabilen Bedingungen geführt haben. Massenmigrationen sind mit plötzlichen klimatischen Veränderungen, Überbevölkerung oder militärischer Überlegenheit der Feinde verbunden.<sup>53</sup>

(4) **Band-Migrationen:** diese bestehen immer aus einer relativ kleinen Anzahl bewaffneter junger männlicher Krieger mit einem Anführer an der Spitze. Als Beispiele nennt *Vansina* die **Zimba**, **Jaga**, **Tyokosi** und die **Imbangala**; manche schließen sich zu größeren Einheiten zusammen und errichten mit vereinter Kraft Chieftoms. Als Beispiele für die Chieftombildung werden die **Zimba** von Maravi und die **Tyokosi** genannt. Ein Schneeballeffekt ist bei der Bandmigration eher nicht zu beobachten und die Migration verläuft wesentlich rascher, als in allen bisher besprochenen Formen von Bevölkerungswanderung. Bandmigration kann

---

<sup>52</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.56–58.

<sup>53</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.58–61.

aber auch als Reaktion auf die Expansion des Handels auftreten, wenn die Migranten daran profitieren wollen, wie im Fall der Jaga. Überbevölkerung kann eine Rolle spielen, ist aber bisher nicht nachweisbar. Bis heute sind Bandmigrationen nicht eindeutig von Teilen einer Massenmigration zu unterscheiden.<sup>54</sup>

(5) **Elite-Migrationen:** darüber berichten vor allem Oraltraditionen, die sich auf den Gründer einer Siedlung beziehen, der häufig als Fremder dargestellt wird. Ein großer Jäger, der von irgendwoher mit einer kleinen Gefolgschaft kommt, wie im Falle des Gründers des Maravi-Chiefdoms in Verbindung mit dem Phiri Klan, dessen Vorfahren aus großer Entfernung vom Lunda-Land aus Shaba gekommen seien. Viele dieser Erzählungen dürften Erfindungen sein und bauen auf einer stereotypen Idee auf, daß der Ursprung in der Ferne liegt, um die Aristokratie vom gewöhnlichen Volk zu unterscheiden. Insgesamt ist die Elite-Migration als Bevölkerungsbewegung eher unbedeutend. Im Mittelpunkt des Interesses stehen Untersuchungen über die sozio-kulturellen Veränderungen, die zur Neuorganisation durch das Besetzen eines bewohnten Gebietes führen und die Ressourcen neu verteilen, verbunden mit einer auf Nobilität beruhenden Hierarchie.<sup>55</sup>

Die Rekonstruktion der Bevölkerungsbewegungen in Afrika bleibt trotz der Klassifikation der verschiedenen Formen von Migration schwierig. Die Hauptbewegungen fanden in der Zeit zwischen 1500 und 1800 statt, aber die Oraltraditionen sind nicht imstande, Massenmigrationen aus dieser Zeit zu überliefern, sondern nur einzelne Episoden, die für kleinere Gruppen entscheidend waren. Weiters sind viele Traditionen „Ideologien“ und beziehen sich auf die Erklärung des Kosmos und der Gesellschaftsordnung. Deshalb kann aus einzelnen Erzählungen nicht der Geschichtsablauf eines Großraumes erklärt werden. Die sogenannten *large-scale movements* sind für die Vergangenheit kaum rekonstruierbar, wenn überhaupt, dann nur gemeinsam mit Hilfe der Linguistik und der Archäologie in Verbindung mit überlieferten Traditionen. Dabei werden auch die Grenzen der Sprachwissenschaft sichtbar, wie Vansina bemerkt: Wenn zwei Sprecher unterschiedlicher Sprachen sich vermischen, endet dies mehrheitlich damit, daß eine kleine Minderheit die Sprache der Mehrheitsbevölkerung übernimmt. Massive Expansion oder Massenmigration kann zur Weiterverbreitung einer Sprache beitragen, muß aber nicht dazu führen, denn es kann auch eine Minoritätssprache (z.B. aus Prestige, oder aufgrund einer einfacheren Grammatik einer Handelssprache, etc.) übernommen werden. Eine weitere Basis für linguistische Forschungen sind Situationen, die durch Kontakte entstehen und zur Übernahme von Lehnwörtern führen, z.B. der Einfluß der Khoi und der San auf die Bantu-Sprachen im südöstlichen Afrika. Häufig ist die Sprache ein Konglomerat aus mehr als zwei Sprachen und einem ständigen Veränderungsprozeß unterworfen.<sup>56</sup>

*M'Bokolo* nimmt an, daß die erste und älteste Massenmigration (*large-scale movement*) die bantu-sprechende Bevölkerung direkt von ihrem Nigero-

<sup>54</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.60.

<sup>55</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.61–62.

<sup>56</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.64–65.

Kameruner Homeland entlang der Wasserläufe in ihr heutiges Siedlungsgebiet brachte, die Migrationsbewegung damit vom Nordwesten in südöstlicher Richtung verlief. Die Mehrheit dieser Migranten dürfte nach der Klassifikation von *Guthrie*, der Zone C angehört haben, da bis heute in manchen dieser Sprachen große Ähnlichkeiten mit den Nigero-Kameruner Sprachen festgestellt werden können: wie z.B. zwischen den Bobangi und den Tunen und Jawara. Neben dieser Hauptbevölkerungsbewegung gab es kleinere, die wahrscheinlich später begonnen haben und in ost-westlicher Richtung verliefen.<sup>57</sup>

Die zentralafrikanischen Bevölkerungsbewegungen sind bis heute unklar und es können nur einzelne Abschnitte nachvollzogen werden. Die Gründungen des Lunda-Chiefdoms und des Yaka-Chiefdoms der Kwango beruhen am ehesten auf Bandmigrationen bewaffneter Krieger. In Malaŵi kam es um 1600 zu einem spektakulären Anstieg bewaffneter Bands als Nebenprodukt der Etablierung des Maravi- und Lunda-Reiches. Die Zimba, die aus dieser Region kamen, griffen zuerst Nord-Moçambique und danach das Hinterland von Kilwa an. Zumindest eine andere Band wollte sich im Hochland von Zimbabwe ansiedeln, wurde aber vertrieben. In Zimbabwe selbst gab es kleinere Bevölkerungsbewegungen, ebenso wie in Zentral-Tanzania, dem gesamten Gebiet Süd-Tanzanias und im nördlichen Moçambique. Damit verbunden war die Entstehung der Chiefdoms der Bena, Sangu, Hehe, Makua, Lundu, Yao und weiterer Zusammenschlüsse, die zu einer gewissen Stabilität führten. Die Bevölkerung zwischen dem Kwango und Kasai scheint sich von den Handelsrouten weg bewegt zu haben, während die aufstrebenden Gruppen der Bemba sich zu den Handelsrouten im 19. Jahrhundert hin bewegten. Außerhalb Ostafrikas waren Gruppenbewegungen häufig mit der Bildung und dem Zerfall von Chiefdoms verbunden. In Zentralafrika entwickelte sich im 17. und 18. Jahrhundert ein beachtliches Netzwerk von *long-distance*-Routen, die mit dem Welthandel verbunden waren. Der Handel brachte Prestigegüter in die einzelnen Regionen, die von den erfolgreichen Chiefs begehrt wurden. Die Prestigegüter können somit auch als Grundlage für das Entstehen von Chiefdoms und politisch zentralisierter Herrschaft angesehen werden. Die Bevölkerungsbewegungen sind noch immer zu wenig erforscht, damit bleibt vieles Spekulation, solange nicht mehr Daten vorliegen.<sup>58</sup>

### 4.2.3 Migration, Kriegführung und Matrilinearität

In Kapitel 3 haben wir bei der Rezeption von *Otterbein und Otterbein* (1965), *Divale und Harris* (1976) sowie *Divale* (1975) auf den wahrscheinlichen kausa-

---

<sup>57</sup>M'Bokolo 1992, *From the Cameroon Grasslands to the Upper Nile*, S.534–535. Ähnlichkeiten in der Sprache der heutigen Bevölkerung müssen nicht unbedingt – wie *Vansina* bereits bemerkte – auf Gemeinsamkeiten in ferner Vergangenheit beruhen, sondern es sollten zusätzliche Informationen diese Vermutungen bestätigen.

<sup>58</sup>Vansina 1992, *Population Movements*, S.70–71. Zur Entstehung, Stabilisierung und Zerfall von Chieftainship siehe auch: Wimmer 1995, *Zur Bedeutung politischer Macht in der Evolution von Gesellschaften*, S.19–25.

len Zusammenhang von Migration, der Art der Kriegführung und dem Auftreten von matrilinearen Sozialstrukturen hingewiesen. Die obige Diskussion der Wanderungsströme im zentralen und südlichen Afrika deutet in dieselbe Richtung, allerdings scheint uns die Bedeutung der Matrilinearität als Abstammungsregel weniger wichtig zu sein als die Matri-/Uxorilokalität: wahrscheinlich ist die Residenzregel zeitlich der Umstellung der Abstammungsregel vorangegangen. Wir können uns den Ablauf dieses Prozesses schematisch etwa folgendermaßen vorstellen:

Erstens, **Migration** eines größeren Teils von sesshaften Bodenbauern einer Region in ein neues Siedlungsgebiet; ihr Abstammungssystem ist patrilinear, die Maritalresidenz patri-/virilokal.

Zweitens, **Bildung von Krieger-Camps** (z.B. der Imbangala) zum Zwecke der Verteidigungsbereitschaft bzw. der Bekämpfung und/oder Verdrängung der umliegenden Bevölkerung. Dies bedingt wiederum die häufige Abwesenheit der Männer von den Herkunftsdörfern, verbunden mit einer höheren Sterblichkeitsrate für die Männer. Daraus resultiert in den Dörfern eine gestiegene Unsicherheit über die Rückkehr der Männer, welche ja nicht nur Ehemänner, Väter von Kindern, sondern auch Vertreter von Lineages sein können.

Drittens, diese neue Situation verlangt nach Maßnahmen zur Absorption von Unsicherheit: der **Wohnort** der Frauen wird zum stabilen Faktor der Verhaltensorientierung – wahrscheinlich waren es sogar in erster Linie die Männer/Krieger, welche zum Ort der Frau zurückkehrten und damit die Bedeutung der Lokalität aufwerteten. Aus dieser Situation ist es durchaus vorstellbar, daß sich die Uxorilokalität als bevorzugte Residenzregel durchsetzte.<sup>59</sup>

Viertens, **Uxorilokalität** bedeutet *per definitionem*, daß die Männer im Falle einer Heirat – zumindest formell, d.h. in Friedenszeiten – ins Haus der Frauen ziehen. Dies wiederum hat zur Folge, daß sich die engeren patrilinearen Verwandten des Mannes über mehrere umliegende Dörfer verteilen. Aus diesem Grund zerfällt die Blutrache- und Fehdegemeinschaft der Männer, die sich ursprünglich quasi natürlich ergeben hatte, zumal ja alle männlichen Verwandten einer Lineage im selben Dorf wohnten. Folglich bedarf es sowohl neuer Konfliktregulierungsmuster in und zwischen den – nunmehr bevorzugt uxorilokal organisierten – Dörfern (Verfahren der Streitschlichtung und des Aggressionsabbaus, in denen Maskentraditionen und Geheimbünde eine Rolle spielen), als auch eine Umstellung bei den Zielen der Kriegführung: da sich die Verwandten der Männer (Brüder) in den benachbarten Dörfern befinden, muß sich die Feindschaft gegen Gruppen in einer größeren Entfernung richten.

Fünftens, **externale Kriegführung** erfordert eine „bessere“ Organisation: die

---

<sup>59</sup>Siehe dazu Audrey I. Richards (1982): *Chisungu. – A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, (Reprint der Erstausgabe von 1956), mit einer Einleitung von Jean La Fontaine, Routledge, London, New York, S.41: „In the old days, when conditions of life were more precarious, there is evidence that fathers were unwilling to let their daughters go away from home during times of war and raiding.“

Krieger brauchen größere Mengen an Nahrungsmittelvorräten, weil sie für längere Zeit versorgt sein müssen und sich nicht im „eigenen“ Land befinden. Externale Kriegführung bedingt eine längere zeitliche Abwesenheit der kriegführenden Männer, d.h. die Hauptverantwortung für die Produktion von Nahrungsmitteln liegt bei den Frauen, die nun mehr oder weniger eine solidarische Produktionsgemeinschaft bilden. Es sind dann natürlich auch die Frauen, welche die Nahrungsmittelvorräte anlegen. Der Zugriff der Männer auf diese Nahrungsreserven steht nun unter dem Vorbehalt der Frauen, d.h. eine Entscheidung der Männer für einen Kriegszug ist aus diesem Grunde ohne die Billigung der Frauen kaum mehr möglich. Damit rücken die Frauen auch bei politischen Entscheidungen in den Mittelpunkt, wenngleich in der Regel „nur“ mitberatend, aber nicht mitentscheidend; hier sind wohl verschiedene Grade der Partizipation der Frauen anzunehmen.

Sechstens, die Aufwertung des Wohnortes der Frau nach der Heirat, also die bevorzugte Uxori-/Matrilokalität, war folglich die Voraussetzung für die Umstellung zur matrilinearen Deszendenzregel, denn auch hier diente der Wechsel demselben Zweck, nämlich der Absorption von Unsicherheit bzw. der Restabilisierung in einer wichtigen Dimension der Sozialstruktur.

Siebtens, diese Umstellung zur bevorzugten Uxorilokalität und Matrilinearität erzeugt neue, **gesellschaftsstrukturelle Spannungen**: da sich die Männer ja nicht immer auf Kriegszügen befinden, sondern auch in das Dorfleben integriert sein müssen, entsteht bei den Männern das Gefühl der Dominanz der Frauen, welches bei den Männern zu einem zentralen Thema der Kommunikation wird und einen „Bedarf“ an Männersolidarität hervorruft. Bei Abnahme der Häufigkeit oder gänzlichem Verschwinden von Kriegszügen verstärkt sich dieses emotionale Empfinden der Männer und genau in diesem Zusammenhang sieht auch *Kubik* (1987) die weite Verbreitung von Maskentraditionen und Geheimbünden in matrilinearen Gesellschaften. Die Maskentraditionen und/oder Geheimbünde stellen also eine Art Kanalisation von inneren sozialen und psychologischen Spannungszuständen dar. Diese Kanalisierung wird wohl nur dann auf Dauer genügen, wenn die Rahmenbedingungen für die externale Kriegführung fortbestehen. Verändern sich diese – aus welchen Gründen auch immer –, dann befinden sich matrilineare Gesellschaften in einem strukturell bedingten Ungleichgewicht. Ein naheliegender Schritt wäre z.B. der Übergang zur bevorzugten Avunkulokalität. Wie das Beispiel der Bemba zeigt, ist der Übergang zur bevorzugten Virilokalität nur dann möglich, wenn es für die Mehrheit der Männer Ressourcen gibt, die für die Zahlung eines Brautpreises eingesetzt werden können; da solche Ressourcen bei den Bemba in den 1930er Jahren fehlten, war dieser Übergang nur beschränkt möglich – für Chiefs, bzw. „chiefly“-Lineages etc. stand dieser Weg offen, für die Mehrzahl jedoch nicht und wenn, nur mit Zustimmung der Frau.

Diese schematische Darstellung des Zyklus von bevorzugter Virilokalität und Patrilinearität zu bevorzugter Uxorilokalität und Matrilinearität paßt insofern zumindest im großen und ganzen zu den oben beschriebenen Daten, da sich zwi-

schon 1500 und 1800 derart viele Migrationsbewegungen vollzogen haben dürften, daß gewissermaßen alle Populationen einen Ortswechsel vollzogen haben mußten. Nach *Divale* (1975) sollte die Migration nicht länger als 500 Jahre zurückliegen und keine Verbindung zwischen der Sprache der Migranten und der Sprache der ansässigen patrilinearen Bevölkerung bestehen; auch diese beiden Kriterien dürften wohl auch für den „matrilinearen Gürtel“ Afrikas zutreffen.

#### 4.2.4 Veränderungen durch äußere Einflüsse

Die Isolation Zentralafrikas war mit Ende des 15. Jahrhunderts beendet. Aus Amerika wurden ab 1600 Mais, Kassava, Erdnüssen, Bohnen und Tabak übernommen. Die Verbreitung der neuen Pflanzen dauerte zweieinhalb Jahrhunderte und führte zur Verdrängung oder gänzlichem Verschwinden mancher traditioneller Pflanzen.<sup>60</sup> Vermutet wird, daß es bis in die 1480er Jahre keinen regelmäßigen Ozeanhandel gegeben hat. Das europäische Handelsmonopol in Afrika lag in der ersten Phase in den Händen der Portugiesen. Als sie die West-Küste Zentralafrikas erreichten, waren sie vor allem an Goldvorkommen interessiert. An zweiter Stelle stand die Suche nach ungelerten Arbeitskräften für ihre Inselkolonie São Tomé, die um 1490 kolonialisiert worden war. Der Sklavenhandel nach Brasilien war sowohl für die Portugiesen als auch für die lokalen Chiefs ein lukratives Geschäft. Der Handel mit Sklaven unterstützte die Bildung von politischen Machtzentren, förderte die kriegerischen Auseinandersetzungen, da Kriegsgefangene als Sklaven verkauft werden konnten.<sup>61</sup> Sklavenaufstände auf São Tomé in den Jahren 1574 und 1586 führten zum Ruin des portugiesischen Handelsmonopols und nach 1598 entstand durch die Holländer ein neues Handelszentrum. Der Sklavenhandel expandierte von 1660 bis ungefähr 1850, dabei waren die Franzosen und Briten die Hauptbeteiligten.<sup>62</sup>

Der demographische Bevölkerungsrückgang in Afrika wird auf drei Hauptfaktoren zurückgeführt: Sklavenhandel (bis 10.000 Sklaven pro Jahr); häufige Kriegszüge und die aus Europa und Amerika eingeschleppten Krankheiten. Die massive Einfuhr europäischer und amerikanischer Güter mündete im Ruin der lokalen Metall- und Textilverarbeitung.<sup>63</sup>

### 4.3 Initiationszeremonien

Die Analyse von Zeremonien steht im Zusammenhang mit individuellen „Lebenskrisen“, die von *Arnold van Gennep* (1873–1957) als „*rites de passage*“ bezeichnet

---

<sup>60</sup>M'Bokolo 1992, *From the Cameroon Grasslands to the Upper Nile*, S.537.

<sup>61</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.543–550.

<sup>62</sup>M'Bokolo 1992, *From the Cameroon Grasslands to the Upper Nile*, S.527.

<sup>63</sup>M'Bokolo 1992, *From the Cameroon Grasslands to the Upper Nile*, S.529.

werden. Darunter ist die Aufeinanderfolge von bestimmten Zuständen zu verstehen, die ein Individuum während seines Lebens durchläuft; die Zeremonien symbolisieren dabei die Übergänge. Die Riten haben während der Übergangsphase die Aufgabe, das Individuum vor feindlichen Mächten zu schützen. Drei Hauptphasen können bei allen Übergangsriten unterschieden werden: (1) Trennung (*séparation*), (2) Übergang (*marge*) und (3) Inkorporation (*agrégation*).<sup>64</sup> *Van Gennep* beschränkt sich nicht nur auf die Religion, sondern schließt die Natur, die Funktion des Symbolismus und die Beziehung zum sozialen und individuellen Verhalten ein. Er zählt zu den *Rites de Passage* alle periodischen Veränderungen im Zusammenhang von natürlichen Gegebenheiten, wie der Wechsel des Jahres, der Jahreszeit oder der Monatszahl. Danach enthält z.B. die Neujahreszeremonie: die Austreibung des Winters, die Übergangsphase und die Inkorporation des Frühlings, d.h. der Winter stirbt und der Frühling wird geboren. *Van Genneps* Theorie schließt sowohl Varianten des Volksglaubens als auch der Psychoanalyse ein.<sup>65</sup>

*Victor Turner* (1989) beschäftigte sich mit den von *van Gennep* beschriebenen Formen der Übergänge, den „Riten, die einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleiten.“ Das Individuum geht von der Trennungs-, über die Schwellen-, in die Eingliederungsphase über. Während der Trennungsphase setzt die Loslösung eines Individuums oder einer Gruppe von einem früheren fixierten Punkt einer Sozialstruktur und/oder gesellschaftlichen Bindung ein. In der anschließenden Schwellenphase ist das rituelle Subjekt (der „Passierende“) von Ambiguität gekennzeichnet. Es wird ein Bereich durchschritten, der weder mit dem früheren noch mit dem zukünftigen in Verbindung steht. Mit der Angliederungs- oder Wiedereingliederungsphase hat das rituelle Subjekt den Übergang vollzogen und befindet sich wieder in einem neuen stabilen Zustand. Durch die Anpassung an die traditionellen Normen erhält das Individuum eine neue Position innerhalb der Gesellschaft. Der Schwellenzustand ist besonders gefährlich, da sich das Schwellenwesen weder hier noch dort befindet, weder das eine noch das andere ist. Die Übergangsphasen werden fast überall durch Symbole ritualisiert, die diese Unbestimmtheit des Schwellenzustands zum Ausdruck bringen.<sup>66</sup>

Nach *van Gennep* ist jede größere Gesellschaft in getrennte soziale Gruppierungen untergliedert. Die Unterscheidungs- und Abgrenzungsmerkmale sind dabei vielfältig und werden in jeder Gesellschaft durch soziale, religiöse, ökonomische, geschlechtliche und altersabhängige Faktoren bestimmt. Die individuellen Übergänge sind mit dem territorialen Überschreiten einer Staatsgrenze vergleichbar, z.B. werden in segmentären Gesellschaften geographische Zonen, z.B. Wüstengebiete, Sümpfe oder unberührte Wälder als neutrale Zonen bezeichnet,

---

<sup>64</sup>Solon T. Kimbal (1960): *Introduction*, in: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Übersetzung der Originalausgabe von 1909: *Rites de Passage* ins Englische von Monika B. Vizedom und Gabrielle L. Caffee; The University of Chicago Press, Chicago, S.vii.

<sup>65</sup>Kimbal 1960, *Introduction*, S.ix.

<sup>66</sup>Victor Turner (1989): *Das Ritual. – Struktur und Anti-Struktur*, Originalausgabe 1969, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, S.94–95.

die jeder ungestraft durchwandern kann. Das Land auf beiden Seiten der neutralen Zone ist aber „heiliges Land“. Verläßt jemand sein „heiliges Land“ und durchschreitet das neutrale, so befindet er oder sie sich für einen bestimmten Zeitraum in einer physikalisch und magisch-religiösen besonderen Situation, d.h. die Person steht zwischen zwei Welten.<sup>67</sup>

Eine Gesellschaft sei – nach *van Gennep* – einem Haus ähnlich, das in Räume und Korridore unterteilt ist. Gerade in segmentären Gesellschaften sind die Sektionen sorgfältig getrennt und Übergänge nur möglich, wenn bestimmte Rituale durchgeführt werden. Fremden Personen wird meist ein Raum außerhalb einer geschlossenen Gemeinschaft zugewiesen (wie z.B. Händlern). Bei der Ankunft von einer größeren Anzahl von Fremden verstärkt sich die lokale soziale Zusammengehörigkeit; dabei können drei verschiedene Verhaltensweisen unterschieden werden: (1) alle Bewohner verlassen das Dorf und flüchten an einen gut geschützten Ort; (2) sie schließen die Tore, bewaffnen sich und senden Signale (z.B. Feuerzeichen, akustische Zeichen mittels Musikinstrumenten) zum Sammeln aus; (3) der Chief allein oder mit seinen Kriegerern tritt als Repräsentant vor die Fremden, denn er ist besser immunisiert gegen den Kontakt als seine Gefolgschaft; oder eine gewählte Delegation wird geschickt. Zusammenfassend – obwohl es Ausnahmen politischer Natur gibt – können Fremde uneingeschränkt ein besetztes Gebiet einer Gesellschaft betreten; sie werden aber aus der Ferne ihre Absicht prüfen und durchlaufen einen Zustand, der in Form des afrikanischen „Palavar“ gut bekannt ist – so jedenfalls *van Gennep*. Diese Übergangsperiode setzt sich aus bestimmten Ereignissen zusammen, wie der Austausch von Geschenken, Anbieten von Nahrung durch die Bewohner, oder dem Anbieten einer provisorischen Unterkunft, z.B. das „Gemeinschaftshaus“ der jungen Männer oder Krieger, oder ein besonderer Ort, der dem Chief gehört oder einem Edlen. Manchmal wird sogar ein Raum in einem lokalen Familienhaus angeboten. Dabei wird der Fremde durch Inkorporation Teil der Familie und zugleich der Gesellschaft.<sup>68</sup> Trifft eine Gruppe von Kriegerern während einer Rache-Expedition auf ein Camp oder eine Siedlung, mit der Absicht einige Bewohner zu töten, dann werden ihnen häufig Frauen angeboten. Wenn die Angreifer sexuelle Beziehungen mit ihnen eingehen, sind die Streitigkeiten beendet; die Annahme der Frauen bedeutet, daß sie das Zeichen der Freundschaft akzeptieren. Würden sie die Frauen akzeptieren, aber trotzdem angreifen, wäre dies ein schweres Vergehen gegen das intertribale Brauchtum, so *van Gennep*.<sup>69</sup>

In der vorliegenden Arbeit wird vor allem auf die Initiationsriten von Mädchen näher eingegangen. In diesem Zusammenhang unterscheidet *van Gennep* zwi-

<sup>67</sup>Van Gennep (1960): *The Rites of Passage*, englische Übersetzung der Originalausgabe *Les rites de passage* (1909), von Monika B. Vizedom und Gabrielle L. Caffee; mit einem Vorwort von Solon T. Kimbal, S.18. Es werden weitere Beispiele von Übergängen – Berge, Flüsse, etc. – in Verbindung mit Symbolen, die vor Gefahr schützen, genannt.

<sup>68</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.26–28.

<sup>69</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.34; er bezieht sich an dieser Stelle auf B. Spencer und F.J. Gillen (1899): *Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, London, S.98.

schen „physiologischer Pubertät“ und „sozialer Pubertät“. Dabei ist die beginnende physiologische Pubertät der Mädchen ein individuelles Ereignis, das mit der ersten Menstruation einsetzt und den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenstatus einleitet.<sup>70</sup>

Durch diese Riten wird ein asexuelles Individuum in die Welt der Sexualität überleitet. Der Zeitpunkt des Beginns der Pubertät bei Knaben ist nicht durch ein Einzelereignis gekennzeichnet, sondern die Öffentlichkeit bemerkt Veränderungen, wie z.B. den Bartwuchs. Insgesamt ist aber die körperliche Pubertät für beide Geschlechter ein Ereignis, das das Ende der Kindheit signalisiert. Dafür entwickelten sich unterschiedliche Pubertätsriten, die den Übergang in den Status des Erwachsenen erleichtern und gleichzeitig für die Öffentlichkeit sichtbar machen sollen.<sup>71</sup> Variationen beim Alter, wann eine Zirkumzision durchgeführt wird, zeigen, daß dieser Akt eher soziale Bedeutung hat als physiologische. Beschneidungen werden in größeren Abständen durchgeführt, sodaß Kinder unterschiedlichen Alters (im Sinne von sexueller Entwicklung) zur gleichen Zeit in einer Gruppe zusammengefaßt werden. Der Zeitpunkt des Eingriffs variiert sogar innerhalb einer einzigen Region unter derselben Ethnie zwischen 7 bis 8 Tagen nach der Geburt bis über das 12. oder 13. Lebensjahr hinaus. Welche Art der Beschneidung gewählt wird und ob Mädchen und Knaben davon betroffen sind, steht im gesellschaftlichen Zusammenhang des Sozialsystems und darf nicht getrennt betrachtet werden.<sup>72</sup>

Die Initiation in den *nyau*-Bund zählt im Sinne von *van Gennep* zur „sozialen Pubertät“. Obwohl es Ähnlichkeiten bei der Initiation – wie aus der Literatur hervorgeht – zu den Totemgruppen Nordamerikas gibt, liegt der wesentliche Unterschied darin, daß die Geheimgesellschaften Ozeaniens (außer Australien) und Afrikas nicht den Zweck der Kontrolle der Natur haben wie bei den Totemklans oder Bruderschaften Nordamerikas, sondern ihr Inhalt sei eher im politischen und ökonomischen Sinne zu sehen. Trotzdem bestehen bei der Initiation in die Gemeinschaft große Ähnlichkeiten in den Details, die in Verbindung mit der Sozialorganisation stehen dürften.<sup>73</sup>

Die Grundstruktur der Initiation in eine Totemgruppe im Südosten Australiens unterscheidet sich kaum von anderen Geheimgesellschaften: für einen Knaben bedeutet es die Trennung von seiner gewohnten Umgebung, d.h. von der Welt der Frauen und Kinder. Der Initiand befindet sich in Seklusion im Busch, an einem ganz bestimmten Ort, in einer besonderen Unterkunft etc., dabei wird die

---

<sup>70</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.66. Das Alter des Eintritts der physiologischen Reife von Mädchen variiert sehr stark, nicht einmal in derselben Gesellschaft kann ein bestimmtes Alter angenommen werden.

<sup>71</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.67–68.

<sup>72</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.70. Gleichzeitig wird vermutet, daß die ursprüngliche Funktion der Genitalbeschneidung von Mädchen eine Form der Beschränkung des Bevölkerungswachstums gewesen ist. Mehrheitlich hatten und haben diese schmerzhaften Eingriffe Auswirkungen auf das Sexualverhalten von Frauen, was wiederum in manchen männerdominierten Gesellschaften gewünscht wird.

<sup>73</sup>Van Gennep (1960): *The Rites of Passage*, S.80.

Seklusion von verschiedenen Arten von Tabus begleitet. Die Vergangenheit wird abgeschlossen – die Spiele der Kindheit wie auch die Verbindung zwischen ihm und seiner Mutter und seinen Schwestern – es gibt keinen Weg zurück! Der Initiand wird zum Mann und lernt seine neuen Pflichten innerhalb der Gesellschaft.<sup>74</sup>

Ein Beispiel wäre die Initiation bei den **Zuñi von New Mexiko** in die Ko'tikili- oder Katchin-Gesellschaft: Dabei wird der Novize in das heilige Zeremonienhaus (*Kiva*) initiiert. In dieser Gesellschaft gehört sowohl jeder einzelne Mann als auch jede Frau zu mehreren Totemgruppen oder Bruderschaften, die immer mit unterschiedlichen Initiationsriten verbunden sind. Bei den Zuñi wird ein Novize z.B. von einem Sponsor ins *Kiva* eingeführt, wobei Frauen nicht ausgeschlossen sind, sondern eine festgelegte Funktion erfüllen. Zwei Frauen legen dem Novizen vier Decken, die in vier Teile gefaltet sind, auf den Rücken. Der Sponsor wickelt den Kopf des Novizen in ein Tuch, damit er nichts sehen kann, dann wird der Novize mit *Yucca* Blättern am Rücken geschlagen, viermal von jedem der Sayathlia Götter (die Männer, die die Götter vertreten, tragen dabei Masken) und zwei Frauen schlagen je einmal für jeden Sayathlia auf seinen Rücken. Danach wird er nochmals viermal von jedem Sayathlia geschlagen. Der Sponsor nimmt dem Novizen das Tuch ab und steckt in sein Haar eine Adlerfeder, als sakrales Zeichen. Die vier Götter nehmen ihre Masken ab und der Novize erkennt die Männer, die sich dahinter verborgen hatten. Es werden vier Novizen vor die vier Sayathlia gebracht und jeder von ihnen erhält eine Maske und einen *Yucca*-Zweig. Mit dem *Yucca*-Zweig schlägt jeder Novize jedem Saythila auf seinen rechten und linken Arm und rechten und linken Knöchel, danach geben die vier Novizen jedem Sayathlia seine Maske zurück.<sup>75</sup> Bei dieser Darstellung der Initiation sind die Parallelen zum *nyau*-Bund unverkennbar und beweisen gleichzeitig, daß bestimmte Traditionen nicht unbedingt auf Übernahme zurückzuführen sind, sondern daß der Sozialorganisation größere Bedeutung zukommt.

## 4.4 Charakteristische Institutionen

Der traditionellen Erziehung von Mädchen wird in den folgenden Abschnitten besondere Aufmerksamkeit geschenkt und dabei auf einzelne Bevölkerungsgruppen innerhalb des matrilinearen Gürtels im südlichen Afrika näher eingegangen: (1) Maskentraditionen und Geheimbünde; (2) die Nachfolgebevölkerung des alten Maravi-Chiefdoms im südlichen Malaŵi, mit bevorzugter Uxorilokalität; (3) die zur Lundabevölkerung zählenden -Luvale, mit Matrilinearität verbunden mit Virilokalität; (4) die Zigua und Ngulu Ost-Tansanias – Übergang zur patrilinearen Deszendenz und (5) die Bemba, ohne Maskentraditionen, aber mit matrilinearere Deszendenz und zumindest bis 1934 vorwiegend uxori-lokaler Residenz.

<sup>74</sup>Van Gennep 1909, *The Rites of Passage*, S.75; bezieht sich auf die Arbeit von Howitt, *The Native Tribes of South-east Australia*, S.532, insbes. über die Kurnai.

<sup>75</sup>Van Gennep 1960, *The Rites of Passage*, S.78.

Allen Gesellschaften der Welt ist gemeinsam, daß es bestimmte Zeremonien für den Übergang von einem zum anderen Gesellschaftszustand gibt (meist religiöse Zeremonien z.B. bei Geburt, Heirat und Tod eines Individuums). In traditionellen Gesellschaften wird diesen Übergangsphasen aber wesentlich größere Bedeutung geschenkt. Wie wir noch sehen werden, sind in der besprochenen Region die weiblichen Initiationsriten hoch organisiert.

#### 4.4.1 Maskentraditionen und Geheimbünde

Nach *Kubik* könnten die Gründe für das Festhalten an den Maskentraditionen durch die regionalen Gegebenheiten begünstigt worden sein. In den angrenzenden Regionen, wie z.B. das ostafrikanische Zwischenseengebiet, der größte Teil Ostafrikas und auch in Südafrika, sind keine Maskentraditionen vorhanden. Diese Gesellschaften sind aber auch nicht nach matrilinearen Abstammungsgruppen organisiert und bevorzugen virilokale Maritalresidenz. Als Gründe für das Fehlen von Maskentraditionen könnten nach *Kubik* folgende genannt werden:

1. Es gab auch in diesen Gebieten Maskentraditionen, die aber durch den Einfluß von Hirtennomaden aus dem nilo-saharanischen und dem afroasiatischen Sprachraum – die eine bedeutende Migrationsbewegung ins südliche Afrika ausgelöst haben – verschwunden sein könnten.
2. Die zwischen 1000 und 400 v.Chr entlang des nördlichen zentralafrikanischen Waldrandes von Westen nach Osten vordringende bantu-sprachige Bevölkerung bestand aus Gruppen, die innerhalb des sogenannten Bantu-Nukleus in Ostnigeria und Westkamerun zur Zeit der Auswanderung keine Maskentraditionen besaßen. Das würde bedeuten, daß die Maskentraditionen überhaupt erst mit den späteren „Migrationen oder Wellen kultureller Diffusion aus dem südnigerianischen Raum langsam in das bantu-sprachige Afrika eingeflossen“ sei könnten.
3. Eine Bevölkerungsexplosion in Katanga um ca. 1000–1100 n.Chr. könnte die Wanderungsbewegung einerseits in Richtung Ostangola (Lunda/Cockwe-Komplex), andererseits in Richtung des Malaŵi-Sees bis ins Ruvuma-Tal ausgelöst haben. Daraus bildete sich nach Adaption der eingewanderten Bevölkerung das heutige Bild des matrilinearen Gürtels in Verbindung mit den Maskentraditionen.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.59. Die Vermutung, daß zur Zeit der Auswanderung die matrilineare Sozialordnung bereits bestanden hat, wäre nach der Hypothese von *Divale* eher unwahrscheinlich und deshalb Punkt 3 der Aufzählung am ehesten anzunehmen: Bevölkerungsexplosion – Massenmigration – Neuansiedlung, verbunden mit kriegerischen Auseinandersetzungen – bevorzugte Uxorilokalität, bilaterale Deszendenz – externe Kriegführung – matrilokale Residenz, matrilineare Deszendenz.

Bei der Diskussion über das Entstehen von Geheimbünden kann festgestellt werden, daß sie ganz bestimmte Funktionen innerhalb einer segmentären Gesellschaft erfüllen. Von *Kubik* wurde die Entstehungsgeschichte des *akulavye*-Geheimbundes der Mädchen im Dorf Bigene, welches im Nola-Distrikt der Zentralafrikanischen Republik nahe der Grenze zu Kamerun liegt, zusammengefaßt. Dieser Geheimbund wurde erst 1965 aus Kamerun übernommen. Die ethnische Gruppe der Mpyem̃ lebt sowohl diesseits als auch jenseits der Kameruner Grenze und zählt zur Northern Bantu Borderland-Gruppe.<sup>77</sup>

Über die Entstehung des *akulavye*-Tanzes wird erzählt, daß eine Frau im Südwesten Kameruns durch die Trauer um den Tod ihres Mannes in große Not geraten sei. In den Träumen erschien er ihr immer wieder und gab ihr die Anweisung zur Begründung des *akulavye*-Tanzes und Instruktionen für die Mitgliedschaft, um ihrem Leben einen neuen Sinn zu geben. Diese Gemeinschaft der Mädchen wird im öffentlichen *akulavye*-Tanz, der im Sitzen ausgeführt wird, dargestellt. Die Initiationshaltung der Mädchen ist gekennzeichnet durch gesenkten Blick, stummer und unansprechbarer Haltung, im Kreis auf Raphia-Stühlchen um die Leiterin der Zeremonie sitzend. Dabei werden Schüttelbewegungen der Beine und Schultern durchgeführt. Die Gruppenidentität entsteht durch die Abgrenzung von den übrigen Teilen der Gesellschaft, die durch die öffentlichen Auftritte gestärkt wird. Gleichaltrige Jungen sind als Instrumentalisten beteiligt.<sup>78</sup>

Die Kontakte zwischen den Dörfern haben zum Wunsch der Übernahme dieser Institution im Dorf Bigene geführt. Die Kameruner Mädchen übernahmen die Initiation und Instruktion in die Geheimnisse und die einzuhaltenden Tabus für die Mitglieder, nachdem jedes der zu initiierenden Mädchen einen bestimmten Betrag bezahlt hatte. Die Initiation erfolgte durch „Impfung“ der Initiandinnen: durch Einschnitte an verschiedenen Stellen der Rückseite der Arme und durch Auftragen einer schwarzen Masse auf die Wunden. Das Ertragen von Rauch in einem abgeschlossenen Raum ohne Abzug war eine weitere Prüfung und gleichzeitig eine Phase des Überganges.<sup>79</sup>

Als Körperdekoration verwenden die Mädchen Fellstreifen einer Raubkatze und das Verhalten dieses Tieres wird im Tanz dargestellt. Damit verbunden ist das weiße Puder im Gesicht und die Rotfärbung der Lippen. Taschentücher werden um die Arme und je eines um den Kopf und den Körper gebunden. Der Kopfschmuck besteht aus Federn von einem großen Vogel namens *kã* und Federn vom Hahn, die mit Stoff umwickelt und mittels eines Holzgerüsts am Kopf befestigt werden. Aus Konservendosen werden Rasseln hergestellt und an den Beinen befestigt, im Inneren befinden sich erbsengroße Samen von einem Strauch.<sup>80</sup>

<sup>77</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.44. Die Dokumentation erfolgte im März 1966, dabei stellte sich heraus, daß der „Tanz“ der Mädchen Züge eines Geheimbundes hat.

<sup>78</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.45.

<sup>79</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.46–47.

<sup>80</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.49. Siehe dazu auch im selben Buch die Abbildung auf Seite 43.

Die Mitgliedschaft ist mit einer Reihe von Tabus verbunden, auf deren Einhaltung geachtet und Vergehen durch die Bestrafung aus der „anderen“ Welt (durch Verstorbene) zur Folge hätte. Von den initiierten Mädchen wird erwartet, daß sie sich diszipliniert verhalten, Streitigkeiten innerhalb der Gruppe vermeiden, strenge sexuelle Vorschriften einhalten und sich höflich gegenüber Außenstehenden verhalten. Durch das gemeinsame Ertragen von physischen Schmerzen soll die Gruppensolidarität gestärkt werden und die Achtung gegenüber nicht-menschlichen Wesen wird erwartet. In den öffentlichen Auftritten spiegelt sich das Verhältnis des Bundes zur Dorfgemeinschaft wider. Im Zentrum befindet sich die Leiterin, die Mädchen bilden sitzend einen Kreis um sie. Von der weiblichen Gruppe im Zentrum hebt sich die Gruppe der Jungen ab, die eine assistierende Rolle als Trommler einnehmen. In einem größeren Abstand befinden sich die Zuschauer, die ihre Bewunderung über den Bund äußern und damit die Solidarität der initiierten Mädchen stärken.<sup>81</sup>

#### 4.4.2 Traditionen der Maravi-Nachfolgebevölkerung

Die traditionelle politische Geschichte Malaŵis begann mit der chewsprechenden Bevölkerung, wobei der Phiri-Klan, der dem Feuer eine große symbolische Bedeutung schenkte, eine wichtige Rolle spielte.<sup>82</sup> Aus alten Quellen (wie z.B. einer Karte von 1546) leitet sich der Name des heutigen Staates Malaŵi ab. Nach mündlichen Überlieferungen wird die enge Verbindung zum Phiri-Klan bezeugt und die Bedeutung *malawi* mit „Flammen“ gleichgesetzt.<sup>83</sup>

Die traditionelle Erziehung von Mädchen und Knaben bei der Nachfolgebevölkerung des alten Maravi-Chiefdoms wird von *Gerhard Kubik* in zwei Arbeiten analysiert. Die Bevölkerungsgruppen stehen kulturell und linguistisch in enger Verbindung und sind als Acheŵa, Anyanja, Achipeta, Amang'anja und weiteren Untergruppen in die Literatur eingegangen. Ihre Muttersprachen sind in Chichewa, Cinyanja, Cimang'ana und weitere Dialekte untergliedert, die im zentralen und südlichen Teil Malaŵis, sowie in Ost-Zambia und im nördlichen und zentralen Moçambique gesprochen werden. Diese Bevölkerungsgruppen sind überwiegend matrilinear und uxorilokal organisiert. Dieses Sozialsystem wird von den Männern als Vorherrschaft der Frauen empfunden und hat dazu geführt, daß beide Geschlechter eigene Bereiche entwickelten, z.B. der *nyau*-Geheimbund der Männer und die formale Erziehung der Mädchen.<sup>84</sup>

Bis zu 90 % der Gesamtbevölkerung Malaŵis lebt am Land fast ausschließlich

<sup>81</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.50.

<sup>82</sup>Birmingham 1977, *Central Africa from Cameroun to the Zambezi*, S.531.

<sup>83</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.7. Kubik bezieht sich hier auf M. Schoeffeleers und I. Linden (1972): *The Resistance of the Nyau Societies to the Roman Catholic Missions in Colonial Malaŵi*, in: T.O. Ranger und I.N. Kimambo (Hg.): *The Historical Study of African Religion*, Heinemann, London, S.91–92.

<sup>84</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.7–8.

von der Subsistenzwirtschaft. Die Siedlungsform der segmentierten Dorfgemeinschaften besteht aus einem Kern, um den sich Zusiedler gruppieren. Die einzelnen Hausgruppen verteilen sich geographisch in gleichmäßigen Abständen in unmittelbarer Nähe der einzelnen Felder.<sup>85</sup>

Die präferierte Uxorilokalität wird heute häufig durch Avunkulokalität ersetzt, wobei wirtschaftliche Erwägungen eine zentrale Rolle spielen. Dabei übernimmt der Mutterbruder das Amt eines Promotors (Sing. *nkhoswe*, Plur. *ankhoswe*), der ganz bestimmte familiäre Aufgaben zu erfüllen hat, wie z.B. als Zeuge einer Heirat, Promotor der Kinder, oder als Streitschlichter gewählt wird. Die Funktion eines *nkhoswe* kann sowohl von einer Frau als auch von einem Mann ausgeübt werden. Weitere Möglichkeiten der Umgehung der Uxorilokalität wären die beiderseitige Kreuzcousinenheirat; die Heirat und damit der Ortswechsel des Mannes ins unmittelbare Nachbardorf, dadurch können die Kontakte des Ehemannes mit seiner Verwandtschaft weiter gepflegt werden; oder der Ehemann bezahlt heute häufig einen symbolischen „Brautpreis“, entweder als ständige minimale Unterstützung der Eltern der Braut oder gelegentlich als „Brautdienst“, d.h. vor der Heirat arbeitet der Mann auf den Feldern der Eltern der Braut.<sup>86</sup>

### Der *nyau*-Bund der Männer

Die Bevölkerung des alten Maravi-Chiefdoms präferierte uxoriokale Residenz in Verbindung mit matrilinearere Deszendenz. *Gerhard Kubik* vermutet, daß der *nyau*-Bund bei seiner Entstehung eine exklusive männliche Geheimgesellschaft gewesen sei.<sup>87</sup> Sollte dies der Fall sein, dann wird weiters vermutet, daß der ursprüngliche Zweck des Bundes in einer militärischen Gemeinschaft der Männer gelegen hat, wobei die Geheimhaltung und Abgeschlossenheit der heutigen Maskentraditionen und ihre öffentlichen Auftritte dafür ein wesentlicher Anhaltspunkt sein könnte. Die Exklusivität der männlichen Mitgliedschaft im *nyau*-Bund ist heute nicht mehr gegeben, ebensowenig wie die mehrheitlich eingehaltene uxoriokale Residenz.

Die wesentlichen Merkmale, die im Zusammenhang mit dem *nyau*-Bund stehen, sind nach *Kubik* und anderen Autoren vor allem die gesellschaftlichen, erzieherischen und religiösen Funktionen: Bei der Maravi-Nachfolgebevölkerung – den -Chewa, -Nyanj, -Mang'anja usw. – stellt der *nyau*-Bund die zentrale Institution der formalen männlichen Erziehung dar und ersetzt gleichzeitig die Beschneidungsschulen für Knaben im Pubertätsalter. Die Mitgliedschaft im *nyau*-Bund ist freiwillig, kann unabhängig vom Alter erfolgen und ist jederzeit mit der Bitte um Aufnahme und dem Ablegen bestimmter Prüfungen möglich.<sup>88</sup> Im Gegensatz dazu sind im westlichen Ostangola und Nordwest-Zambia-Kulturraum die

<sup>85</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.10.

<sup>86</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.11.

<sup>87</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.15.

<sup>88</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.39.

Beschneidungsschulen von Jungen mit den Geheimbünden mit Masken zu einer Einheit verschmolzen, d.h. gleichzeitig auch, daß in der zuletzt genannten Region ein Mitglied der *nyau*-Institution ohne Genitaloperation die *mukanda*-Beschneidungsschule (wo die Masken hergestellt werden) nicht betreten darf. In Ostangola werden die „rites de passage“ auf der männlichen Seite nach Altersklassen durchgeführt, zuerst erfolgt die obligatorische Initiation in der *mukanda*-Beschneidungsschule mit Maskentraditionen und eine mehrmonatige Seklusion. Im folgenden Altersgrad kann die freiwillige Initiation in die Kenntnisse der *vandumbu* (die Stimme der toten Könige) und letztlich die freiwillige Mitgliedschaft in den *munjongi*-Geheimbund erfolgen.<sup>89</sup> Die Voraussetzung für die Aufnahme in den *munjongi*-Geheimbund sind folgende: frühestens im Alter von 14 bis 16 Jahren (nach oben gibt es keine Altersgrenze), das Absolvieren von *mukanda* sowie von *kutsimpwa makisi*, das Initiiertwerden in die Masken.<sup>90</sup>

Eine weitere Besonderheit des *nyau*-Bundes ist das ausgeglichene und wohlwollende Verhältnis zur Frauenwelt. Es werden nicht nur einzelne Frauen in den Bund initiiert, sondern auch Frauen – zwar in untergeordneter Stellung – als Chor und zum Klatschen bei öffentlichen Auftritten der *kapoli*-Maske zugelassen, wohingegen den nicht-initiierten Männern die Teilnahme strengstens verboten ist. Wenn der Titel *nánkungwi* innerhalb eines *nyau*-Bundes vorkommt, dann ist diese Person immer eine Frau, die in den Bund initiiert wurde. Vereinzelt sind weitere Frauen zugelassen, die aber eher genau festgelegte assistierende Funktionen übernehmen, z.B. holen sie Wasser für das Vermischen mit Lehm, um die Körperbemalung der *kapoli*-Maske vorzubereiten. Die Anzahl der Frauen variiert in den vielen bestehenden *nyau*-Zellen, z.B. im Amang'anja-*nyau*-Bund von Singano gibt es – nach *Kubik* – eine Reihe von weiblichen Mitgliedern.<sup>91</sup>

Aufgrund der Forschungen, die von *Kubik* in der Süd-Region Malaŵis durchgeführt wurden, konnten über 100 Orte mit *nyau*-Vereinigungen gezählt werden. Bereits im 18. Jahrhundert dürften die *nyau*-Traditionen aus Malaŵi in die heutige Ostprovinz Zambias und nach Nord-Moçambique „exportiert“ worden sein. Der Ersatzausdruck für das Wort „*nyau*“ („Maskenbund der Männer“) ist *gule wankulu*.<sup>92</sup>

Die sozialgeschichtliche Erklärung für das Entstehen dieser Solidaritätsgemeinschaft von Männern dürfte im engen Zusammenhang mit der matrilinea-

<sup>89</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.9.

<sup>90</sup>Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.31.

<sup>91</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.40–43. Die *nánkungwi* kann auch die Leiterin der Zeremonien und prinzipielle Lehrkraft bei der Mädcheninitiation sein.

<sup>92</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.11–14: in diesem Zusammenhang bildete *gule* ursprünglich eine Subkategorie von *chámbe*, die jede Art von Tanz, Tanzfest, oder eine Ansammlung von Menschen zum Zweck eines Tanzes bezeichnet. Als *chámbe cha gule* wird ein von der *nyau*-Assoziation organisierter Tanz bezeichnet und *gule wankulu* wird in der Bedeutung von „der große Tanz“ verwendet. Die Ähnlichkeit im Wortstamm *-nyau* in den Sprachen Chichewa, Chimang'anja und *-nyago* im Chyao dürfte auf eine sprachhistorische Verwandtschaft zurückgehen. Die Grundbedeutung von *-nyau* und *-nyago* ist „Initiation“, wie z.B. *inyago* im Chiyao-Wort.

ren Sozialordnung in Verbindung mit der bevorzugten uxori-lokalen Residenzregel stehen. Gerade bei dieser Sozialorganisation sind die Männer mehrheitlich von der eigenen Verwandtschaftsgruppe getrennt und leben in einem Dorf mit nicht-verwandten Männern zusammen. Die Mitgliedschaft im *nyau*-Bund könnte als Ersatz für die männliche Verwandtschaftsgruppe bei virilokaler Residenz angesehen werden. Die Gemeinschaft der Männer übernimmt soziale, erzieherische und religiöse Funktionen. Die öffentlichen Auftritte der Masken repräsentieren die Stärke des Bundes und vermehren das Gemeinschaftsgefühl der Männer. Die Frauen sind davon nicht ausgeschlossen, sondern sie sind diejenigen, die die Darstellung der einzelnen Masken anerkennen und wahrscheinlich auch bewundern. Gleichzeitig versuchen die Maskendarsteller den Frauen Furcht einzujagen, um die von den Männern als weibliche Dominanz empfundene Sozialordnung innerhalb der Gemeinschaft des Dorfes abzuschwächen.<sup>93</sup>

Wie bereits angemerkt, erfolgt die Aufnahme in den *nyau*-Bund freiwillig, sie erhöht aber den Status des einzelnen Mannes. Obwohl es kein bestimmtes Alter für die Initiation gibt, sind es meist junge Männer, die ihre Absicht der Aufnahme als Mitglied bekannt geben. Der Aufnahmewunsch wird dem Leiter und Inhaber des Bundes (*nkulu wa gule*) weitergeleitet und danach wird ein Betreuer gewählt, der den Initianden vor zu großen Übergriffen der Mitglieder schützt. Nach Bezahlung einer Aufnahmegebühr muß sich der Aufnahmewillige an einem bestimmten Tag zur festgelegten Stunde an einem Ort einfinden, wo ihn sein Betreuer empfängt und ihn zum Haus der Masken bringt. Hier werden sie von den Mitgliedern in völliger Dunkelheit mit Schreien und Schlägen erwartet. Der Betreuer versucht die Aggressionen auf sich zu lenken und den Initianden zu schützen. Nach dieser Art der „Begrüßung“ nehmen die Mitglieder ihre Kopfmasken ab und der Initiand wird in die Geheimnisse des Bundes eingeweiht. Zu den Kenntnissen eines Mitglieds zählen vor allem Lehrsätze, Code-Wörter, Gesänge, Jodeln, bestimmte Tanzbewegungen, wie auch das Herstellen von Masken und traditionelles Wissen.<sup>94</sup>

Die religiösen Elemente des *nyau*-Bundes sind mit den öffentlichen *nyau*-Festen verbunden, die zu drei Gelegenheiten stattfinden: (1) beim Tod eines Mitglieds versammeln sich die Masken beim Haus des Verstorbenen und tanzen während der gesamten Nacht. Am darauffolgenden Tag wird der Leichnam von den Masken zum Friedhof gebracht und begraben. (2) Gewöhnlich wird nach einem Jahr ein Erinnerungsfest für das verstorbene Mitglied von den Masken des Bundes veranstaltet. (3) Zum Abschluß der Mädcheninitiation werden *nyau*-Tänzer des Typs *kapoli* eingeladen.<sup>95</sup>

Von Kubik konnten in einem Dorf namens Singano bei Chileka zwei verschiedene *nyau*-Vereinigungen beobachtet werden: (a) *Gule wa Achipeta*, die häufig in der Region vorkommt und (b) *Gule wa Chimang'anja*. Beide bestehen völlig

<sup>93</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.16.

<sup>94</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.18–19.

<sup>95</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.32.

unabhängig voneinander und sind aus unterschiedlichen historischen Traditionen hervorgegangen. Der Grund für das Auftreten von zwei unterschiedlichen *nyau*-Zellen in einem Dorf dürfte mit der bevorzugten Uxorilokalität verbunden sein. Männliche Angehörige verschiedener „Ethnien“ wie den -Mang’anja vom Chikwawa-Distrikt, -Nyanja und Lomwe haben ihre eigenen Traditionen ins Dorf der Frauen mitgebracht.<sup>96</sup> Zu den wesentlichen Unterschieden der nebeneinander existierenden *nyau*-Bünde zählen: daß beim *gule wa Chimang’anja* kein Gesang, keine vokale Aufführung, sondern rein instrumentaler Klang von acht becherförmigen Trommeln unterschiedlicher Größe dargeboten wird.<sup>97</sup>

Die Maskenbünde des matrilinearen Gürtels des südlichen Zentralafrika haben – trotz ihrer heutigen Unterschiede – vermutlich gemeinsame Wurzeln. Als Ausnahme gelten die -Yao, die als einzige ethnische Gruppe innerhalb des Nyasa/Ruvuma-Bevölkerungs-Clusters keinen *nyau*- oder analogen Maskenbund der Männer besitzen. Im Gegensatz dazu kann zwischen zwei Typen von Knaben-Initiationsschulen mit unterschiedlicher Genitalbeschneidung gewählt werden: (a) *lupanda*, mit Inzisions- oder Ritzbeschneidung; (b) *jando*, mit Rundbeschneidung. Einer der Gründe für das heutige Fehlen der Maskentraditionen könnte der islamische Einfluß seit dem späten 18. Jahrhundert gewesen sein.<sup>98</sup> Der Islam konnte aber – wie vermutet wird – nur deshalb an Bedeutung gewinnen, weil die matrilineare Sozialorganisation nicht mehr ausreichend in der Gesellschaft verankert war. Die Veränderungen innerhalb der Maravi-Nachfolgebevölkerung setzten ab dem 19. Jahrhundert ein und führten teilweise zur Abschwächung der matrilinearen Sozialordnung und damit auch zum Bedeutungsverlust der *nyau*-Traditionen.<sup>99</sup>

### Mädchen-Initiationsriten

*Chinamwali cha akazi* bedeutet in wörtlicher Übersetzung die „Initiation der Frauen“ oder die „weibliche Initiation“ und die Initiandin selbst – wie auch ein männlicher Initiand des *nyau*-Bundes – wird *namwali* genannt. Kubik konnte durch vergleichende Analysen der Terminologie, Organisation und Struktur von *chinamwali cha akazi* und der *nyau*-Gemeinschaft feststellen, daß beide zueinander Parallelinstitutionen darstellen, die einen hohen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Vor allem die weiblichen Initiationsriten im Pubertätsalter sind in dieser Region hoch organisiert.<sup>100</sup>

Die einzelnen Schritte der Mädcheninitiation werden von *Gerhard Kubik* kurz zusammengefaßt:

<sup>96</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.23.

<sup>97</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.29; siehe dazu die detaillierte Beschreibung der einzelnen Maskencharaktere, S.26–29.

<sup>98</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.36–37. Sowie Kubik 1993, *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen*, S.174–178.

<sup>99</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.47.

<sup>100</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.41–42.

1. Dem dramatischen Ereignis der ersten Menstruation folgt eine sofortige Isolation des Mädchens; die Leiterin der Zeremonie (*nánkungwi*) wird informiert und von ihr wird eine Betreuerin (*phungu*) ernannt. Während der gesamten Initiationsphase darf das Mädchen nur von diesen beiden Personen angesprochen werden.
2. Das Mädchen wird in ein eigenes Initiationshaus (*tsimba*) gebracht, wo sie unterrichtet wird. Sie sitzt in schweigender Haltung auf einer Matte und wird besungen und eingetanzt. Die wesentlichen Inhalte der Erziehung sind Disziplin, Zurückhaltung, Höflichkeit und Arbeitseifer.
3. Nach einigen Wochen oder längstens einem Jahr findet ein spektakuläres Abschlußfest oder Heimkehrfest statt. Dabei tritt ein *kapoli*-Maskentänzer des *nyau*-Bundes als Verbindungsglied zwischen der „Institution der Frauen“ und der „Institution der Männer“ auf.<sup>101</sup>

Das Ziel der weiblichen Initiation ist das Erlernen der gesellschaftlich gewünschten Verhaltensweisen der Mädchen und das Vorbereiten auf ihre zukünftige Position als Mutter und Ehepartnerin. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang vor allem der Widerspruch, daß die Männer die Frauen innerhalb der Gesellschaft als dominant empfinden, aber gleichzeitig die Erziehung der Mädchen von den Frauen zur Passivität und Disziplin erfolgt. Kubik konnte aber auch beobachten, daß von den Frauen eine „Maske“ – *atsikupinimbira* genannt – hergestellt wird, die bei einem *chinamwali*-Abschlußfest eingesetzt worden ist. Dabei bemalte sich eines der Mädchen vom Lehrpersonal den Körper mit weißen Tupfen aus Maismehlekleister (auch Lehm sei möglich) und bedeckte den Kopf bis zum Hals völlig mit Blättern; wobei das Aussehen an die *kapoli*-Maske erinnerte. Gemeinsam mit der *atsikupinimbira*-Maske liefen die Mädchen und Frauen in der Nacht – eine von ihnen war mit einer Glocke oder einem klingenden Eisengegenstand bewaffnet – durch das Dorf. Dabei wagte sich kein Mann aus dem Haus, denn die Frauen würden auf jeden Mann mit Stöcken einschlagen, der sich ihnen entgegenstellte.<sup>102</sup>

Eine ähnliche Form der „Masken der Frauen“ gibt es auch in Ostangola. Der Auftritt der „Frauenmasken“ ist gleichzeitig die Vergeltung, die als Ausgleich der Sozialordnung zwischen den Geschlechtern dient. Es scheint, daß die Maskentraditionen insgesamt die Aufgabe übernehmen, durch die Verkleidung der jeweiligen Person, sowohl auf der Männer- als auch auf der Frauenseite, als „ausgleichende Gerechtigkeit“ bzw. als Kanalisation eines Spannungszustandes zu fungieren. Die Maskenfigur sollte für jeweils die andere Seite nicht identifizierbar sein und damit fällt es wesentlich leichter, Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern symbolisch aufzuzeigen und sogar zu sanktionieren, ohne daß die Person erkannt oder die Gemeinschaft des Dorfes dagegen Schritte unternehmen könnte. Das traditionelle Wissen der Frauen, das sie während der Initiationsphase erlernen, sollte

<sup>101</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.42–44.

<sup>102</sup>Kubik 1987, *Nyau – Maskenbünde im südlichen Malaŵi*, S.44: bezieht sich auf seine Aufzeichnungen in Singano in der Nacht vom 21. auf den 22.12.1983.

– meines Erachtens – eigentlich ihr Selbstbewußtsein stärken und die theatri-sche Demuthaltung nur dazu dienen, daß sie grundsätzlich gute Ehefrauen und Mütter sein wollen, aber nur dann, wenn auch die Ehemänner die gesellschaftlich festgelegten Regeln einhalten. Die Ehefrau ist von ihrer gesamten weiblichen Ver-wandtschaft umgeben, dies dürfte die Haltung des Ehemannes gegenüber seiner Frau wesentlich beeinflussen. Ihm muß bewußt sein, daß er derjenige ist, der als Fremder integriert wurde. Durch die Mitgliedschaft des Mannes in einem Geheim-bund verstärkt sich die Solidarität der nicht-verwandten Männer untereinander, aber wie weit diese Solidaritätsgruppe auch im täglichen Leben präsent ist, konnte aus der Literatur nicht erschlossen werden.

Die Sozialordnung basiert in matrilinearen Gesellschaften wesentlich häufiger auf einem Gleichgewicht der Geschlechter. Wie bereits *Divale* (1975) bzw. *Otterbein und Otterbein* (1965) bemerkten, sind diese Gesellschaften – trotz der Spannungszustände – vor allem durch innere Harmonie gekennzeichnet und Feindschaft wird fast ausschließlich nach außen gerichtet. Die matrilineare Sozialordnung, verbun-den mit uxori-lokaler Residenz, bleibt aber flexibel und paßt sich an die jeweilige Situation an, d.h. es kann nur von einer „bevorzugten“ uxori-lokalen Residenz der Gesellschaft gesprochen werden, da es immer Ausnahmen gibt (wie z.B. der Dorf-vorsteher oder das männliche Oberhaupt einer matrilinearen Abstammungsgrup-pe nach der Heirat kaum die Residenz wechseln wird). Die Toleranz gegenüber Abweichungen, solange sie in einem von der Gesellschaft selbst festgelegten Rah-men bleibt, ist dabei groß. Wo nun die Grenze des Übergangs von einer zur an-deren Residenzregel liegt, ist deshalb auch nicht sofort erkennbar. Wenn aber mit der Zeit die Ausnahme zur Regel wird, ist der Übergang von einer zur anderen Residenzregel abgeschlossen.

### 4.4.3 Traditionen der Lunda-Bevölkerung

*Eva Rauter* studierte im Jahr 1990 in der Nordwestprovinz Zambias die tradi-tionelle Erziehung von Mädchen bei den -Luvale. Die -Luvale werden zur Groß-gruppe der Lunda-Bevölkerung gezählt und in dieser sind die -Luchazi, -Ndembu, -Chokwe, -Luimbe und -Luwa zusammengefaßt. Das Luvale-Siedlungsgebiet liegt vorzugsweise in den Grasebenen (*chana*) an Flüssen und Seen, die in der Regenzeit überflutet werden, aber in der Trockenzeit ein gutes Weideland für ihre Rinder darstellen. Der Brandrodungsfeldbau bildet die Grundlage für die Subsistenz-wirtschaft der kleinen Dorfgemeinschaften. Es werden vor allem Mais, Kassava, Erdnüsse, Maniok, Kohl und Zuckerrohr angepflanzt. Ergänzt wird die Nahrung durch Kleintierzucht, Jagd und Fischfang sowie Honig für die Weinproduktion. Die Sozialorganisation beruht auf **matrilinearere Abstammung** bei bevorzugter **virilokaler Residenz**; d.h. die Ehefrau zieht in das Dorf des Ehemannes und lebt in einer Arbeits- und Lebensgemeinschaft im Dorf des Mannes. Ihre gemein-samen Kinder werden aber der Matrilineage der Frau zugerechnet. Läßt sich die Frau von ihrem Ehemann scheiden, dann kehrt sie mit ihren Kindern ins Dorf

ihrer Matrilineage zurück. In den Dörfern leben – aufgrund der Virilokalität – vor allem Söhne derselben matrilinearen Abstammungsgruppe. Die Familie des Chiefs oder Dorfvorstehers muß direkt von der ältesten Frau der angesehensten Matrilineage abstammen. Die einzelnen Lineages sind über die „Ideologie“ von Genealogien zurückzuverfolgen, die älteste und damit führende Lineage stellt den Chief, er übernimmt die Vertretung der Dorfinteressen nach außen.<sup>103</sup>

Der Wechsel der bevorzugten Residenz von uxorilokal zu virilokal dürfte im Zusammenhang mit der Einführung des Brautpreises stehen, den der Ehemann oder seine Verwandtschaft an die Eltern der Braut zu bezahlen hat. Die Einführung eines Brautpreises ist nur dann möglich, wenn auch die Mehrheit der Männer imstande ist, diesen zu bezahlen; dies setzt wiederum voraus, daß ein gewisser Überschuß an Nahrung, Haustieren etc. vorhanden sein muß. Wie wir bereits gesehen haben, leitet der Wechsel zur Virilokalität die Veränderung der gesamten Sozialorganisation einer Gesellschaft ein und die Kombination von Matrilinearität und Virilokalität stellt dabei eine Übergangsphase dar.

*Eva Mahonge Rauter* berichtet über die Initiationsphase, die ein Luvale-Mädchen durchlaufen muß, um als erwachsene Frau in der Gesellschaft anerkannt zu werden. Ihre Ergebnisse beruhen auf Feldforschungen, die sie im Juli und August 1990 bei den -Luvale in einigen Dörfern am Zambezi-Fluß und am Kabompo-Fluß durchgeführt hat.<sup>104</sup>

Die geschlechtsspezifische traditionelle Erziehung der -Luvale und verwandter Ethnien erfolgt durch die „Institution“ der Mädchen, *litunga lya mwali* und die „Institution“ der Knaben, *mukanda*. In den beiden Arbeiten von *Rauter* werden die Frauenwelt und die Organisation der Initiationsschulen für Mädchen dargestellt. Das tägliche Leben der Frauen ist durch harte Arbeit gekennzeichnet, dazu zählen die Feldarbeit wie auch die gesamte Hausarbeit. Bereits in jungen Jahren werden die Mädchen auf ihr zukünftiges Leben vorbereitet. Sie begleiten ihre Mütter beim Wasserholen, helfen bei allen Arbeiten im Haus und kümmern sich um ihre kleineren Geschwister. Durch die Mithilfe bei den Frauenarbeiten, die meist im oder rund um das Haus anfallen, sind die Mädchen wesentlich leichter den Zugriffen der Erwachsenen ausgesetzt als gleichaltrige Jungen. Beim Holz sammeln beteiligen sich sowohl Jungen als auch Mädchen. Beide – Mädchen und Jungen – haben aber genügend Freiräume zum Spielen, Singen und Tanzen.<sup>105</sup>

<sup>103</sup>Eva Rauter (1993): *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation bei den -Luvale und verwandten Ethnien*, Diplomarbeit, Wien, S.10–13. Die Schreibweise -Luvale deutet darauf hin, wie Rauter ergänzt, daß von den Menschen der -Luvale gesprochen wird; dabei wird in deutschen Texten der Artikel vorangesetzt, oder die Vorsilbe Wa- verwendet (Waluvale, Waluchazi), hier fällt der Artikel weg, da er bereits im Wort selbst enthalten ist.

<sup>104</sup>E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali*, S.9; Skizze der besuchten Orte am Zambezi: Chavuma, Chizunda, Mukanda Kunda, Chingalala, Zambezi und am Kabompo-Fluß: Mundanye Manyinga, Natchawa, Kabompo, Chifuwe.

<sup>105</sup>Eva Mahongo Rauter (1993): *Das Mädchen lernt tanzen. – Die weibliche Initiation bei den Luvale*, in: Marie-Jose van de Loo und Margarete Reinhard, Trickster Verlag, München, S.348–365, hier S.349.

## Die Initiationsriten der Luvale-Mädchen

Die Initiation von Mädchen beginnt aus biologischen Gründen fast ausschließlich einzeln und nur in Ausnahmefällen fällt dieser Zeitpunkt bei zwei Mädchen derselben Matrilineage zusammen. Dann werden diese gemeinsam unterrichtet. Das „Hineinführen“ oder die erste Phase der Initiation stellt das Ereignis der ersten Menstruation (*nakulu* oder *manyinga akulivanga*) dar. Das Mädchen informiert die alten Frauen des Dorfes entweder verbal oder symbolisch – durch Übergabe einer *mbambala*-Nuß (Luchazi), die eine rote Flüssigkeit enthält –, daß sie das Alter erreicht hat, um in die Frauengemeinschaft eingeführt zu werden.<sup>106</sup>

Während sich das Mädchen im Haus ihrer Mutter auf ihre Initiationsphase vorbereitet und ein Schweigegebot einhält, wird für sie eine Lehrerin (*chilombola*) ausgewählt, die meist eine ältere und erfahrene Frau ist. Nach der Menstruation beginnt die eigentliche Initiation. Die Initiandin (*mwali*) wird von ihrer Lehrerin auf einen Platz außerhalb des Dorfes gebracht und unter einen Baum gelegt. Hier nimmt die *mwali* eine festgelegte Körperstellung ein: Fersensitz, den Oberkörper an den Oberschenkel gelegt und das Gesicht zum Boden gerichtet, die Hände hält sie vor ihre Augen oder Schläfen, wobei der Daumen von den übrigen Fingern umschlossen wird. In dieser Körperhaltung, die mit dem symbolischen Tod verbunden ist, verbringt sie den gesamten Tag, bewegungslos und ohne einen Laut von sich zu geben. Mit dem symbolischen Tod beendet die Initiandin die Kindheit und befindet sich im Übergangsstadium zur Erwachsenenwelt. Dabei begleiten sie die tanzenden Frauen. Die *mwali* und der Baum bilden das Zentrum und die Frauen beginnen mit rhythmischen Sätzen oder Wörtern die Männerwelt zu beschimpfen.<sup>107</sup>

Das Schlafhaus (*litungu*), der Tanzplatz *chisevilo* (Luchazi) oder *mbumbulu* (Luvale) sind Orte außerhalb des Dorfes, wo sich die *mwali* während ihrer Seklusionszeit aufhält. Das Schlafhaus wird häufig vom zukünftigen Bräutigam des Mädchens gebaut und sie teilt es mit ihrer Lehrerin und mit einer Gehilfin, die *kosambijilo* genannt wird. Dem Feuer wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es brennt sowohl am Schlaf- als auch am Tanzplatz und stellt die Verbindung zwischen den beiden Orten her. Es darf nicht vom Dorffeuer stammen und muß während der Nacht in der Schlafhütte der *mwali* brennen. Das traditionelle Wissen wird der Initiandin aus Liedern und Geschichten am abendlichen Feuer, dem *mwali*-Feuer, das nie ausgehen darf, vermittelt. Von diesem Feuer nimmt sie jeden Morgen einen brennenden Ast, den sie zum Tanzplatz trägt, um ein Tagfeuer anzuzünden.<sup>108</sup> Die *mwali* muß ihr Feuer während der gesamten Übergangsphase

<sup>106</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.351. Rauter wurde von zwei Frauen über die Initiation der Mädchen informiert: Frau Samahongo und Vwime Ngunga, die aus Luchazi ins Englische übersetzte. Die Schilderungen beruhen auf Erinnerungen an die eigene Initiation und Erfahrungen als Lehrerin, die bei vielen Mädchen *litungu* durchgeführt hatte. E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.19.

<sup>107</sup>E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.22–23.

<sup>108</sup>E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.26–27.

pflügen, denn es spendet die Asche, mit der sie sich nach der täglichen morgendlichen Waschung am Fluß ihren gesamten Körper einreibt. Die weiße „Aschenmaske“ symbolisiert, daß das Mädchen nicht mehr die kleine Somo, Mahongo oder Chisange ist, sondern eine *mwali*, die in das Geheimwissen eingeweiht wird.<sup>109</sup>

Vier bis acht Tage nach Beginn der Seklusion findet die *zweva*-Zeremonie statt: *Tangwa lya kutenga nzweva*. *Zweva* wird die Decke genannt, mit der die *mwali* ihren nackten Körper verhüllt. An diesem Tag kommen die Frauen ins *chisevilo* und binden ein Stück von *zweva* zu einem „Knödel“ zusammen. Wenn Nägel, Haare, Hautstücke etc., von der *mwali* abfallen, müssen sie sorgfältig eingesammelt und in den *zweva*-Beutel gesteckt werden, damit der Schadenszauber abgewendet werden kann. Solange die *mwali* am Rande des Dorfes lebt, braucht sie besonderen Schutz vor bösen Geistern im Busch. Deshalb trägt sie immer ein Stoffsäckchen (*lizaku*) über dem Brustkorb, das der Mediziner mit geheimen Substanzen gefüllt hat. Strenge Vorschriften bestimmen ihr Verhalten: tagsüber darf sich die Initiandin nur im Busch aufhalten; sie muß sich eigene Wege suchen; darf keinen Acker betreten; keinesfalls ins Dorf gehen, außer am Abend den kurzen direkten Weg zum *litungu*, der Schlafhütte am Rand des Dorfes. Das Fischen mit den großen geflochtenen Körben ist die einzige Tätigkeit, die sie weiterhin mit ihren Freundinnen tun darf, davon sind Männer immer ausgeschlossen.<sup>110</sup>

Besondere Bedeutung wird dem Eifer beim Tanztraining geschenkt. Es heißt, „Kukina!“ (tanzen) lernt die Initiandin während der Initiationsphase in die Frauenwelt. Dabei verbringt sie den Tag am Tanzplatz, der von einem Zaun als Sichtschutz umgeben ist. Wenn die Initiandin ihre Tanzvorstellungen gibt, werden ihre Fähigkeiten von den Zuschauern beurteilt – durch Anerkennung ihrer Fortschritte und kleine (Geld-)Geschenke –, um ihren Trainingsehrgeiz zu steigern. Für das Tanztraining wird ein Musiker (*ngomba*) ausgewählt, der den Rhythmus bestimmt und damit den Tanzstil vorgibt, wie auch Ruhepausen für die Initiandin festlegt. Es wird berichtet, daß diese wichtige Funktion früher eine Musikerin inne hatte. Die Zuschauer bilden beim Tanztraining einen Kreis mit festgelegter Sitzordnung nach Geschlecht und Alter. Der Tanzgürtel (*chiwamba*) muß von der *mwali* zum Schwingen gebracht werden. Dazu sind ganz bestimmte Beckenbewegungen notwendig, die nur durch häufiges Training erlernt werden. Das Gewicht des Tanzgürtels wird auf die Anatomie und die tänzerischen Fähigkeiten der Initiandin abgestimmt. Spielerisch wird ihre Konzentration auf die unterschiedlichen Tanzbewegungen gerichtet, die durch das häufige Üben die Muskulatur stärken soll und dadurch kann das Gewicht des Gürtels erhöht werden. Bereits Kinder basteln einen Tanzgürtel, um diese Bewegungen zu üben. Aber auch die Maske der jungen Frauen – *Likisi lya mwana pwevo* – tanzt mit einem *chiwamba*.<sup>111</sup>

Jeden zweiten oder dritten Nachmittag übt die Initiandin mit ihrem Musiker die unterschiedlichen Tanzstile wie *chiyanda*, *kachacha*, *mungongi*, *fwapula*,

<sup>109</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.354.

<sup>110</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.355.

<sup>111</sup>E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.37–48.

*ulengo* und weitere. Dabei wird den öffentlichen Tanzauftritten große Aufmerksamkeit geschenkt. Es gibt aber auch Tänze, die die Initiandin nur unter Frauen übt, denn diese sensibilisieren sie auf ihr zukünftiges Geschlechtsleben. Das intime „Tanzen“ zwischen Frau und Mann nachts im Bett wird *mutenya* genannt und zeigt die Korrelation zwischen Tanz und Sexualität. Die öffentliche Version des *mutenya*-Tanzes wird *kachacha* genannt, dabei entfällt die Ebene der Bodenlage. Die Übernahme des Christentums hatte zur Folge, daß der intime Tanzstil als „anstößig“ empfunden wurde. Deshalb entfällt bei den christianisierten Familien der gesamte Tanzunterricht und dadurch veränderten sich empfindlich die Lehrinhalte bei der traditionellen Mädchenerziehung.<sup>112</sup>

Das Tanzkostüm der Initiandin besteht aus: zwei Stofftüchern (*vilondo*), Beinraseln an den Waden und alle unbedeckten Körperteile werden mit Kaolin (*pemba*) bestrichen. Bevor die *mwali* zu tanzen beginnt, wirft ihr der Musiker (*ngombo*) einen Tanzgürtel zu, der mit Sand und Stoffresten gefüllt ist (Gewicht von ca. 3 kg). Der Gürtel wird so um die Hüfte gebunden, daß der füllige und schwere Teil am Rückenboden aufliegt. Durch die außen angebrachten Utensilien wird der *chivamba* zu einem schwingenden und klingenden Tanzinstrument. Mit ausladender, differenzierter Beckenbewegung und dezent über die Schulter gesenktem, abgewendetem Blick, tanzt sie immer in gerader Linie auf die Männer zu, so jedenfalls die Beschreibung von *Rauter*. Während des gesamten Tanztrainings steht die *mwali* in konzentrierter und aufmerksamer Verbindung mit ihrem Musiker. Wird der Tanznachmittag beendet, so wirft die *mwali* ihren Tanzgürtel in den Sand und verläßt den Tanzplatz.<sup>113</sup>

Die *chilombola* ist verantwortlich, daß die *mwali* die unterschiedlichen Tänze beherrscht und eine gute Tänzerin wird. Eine besonders gewandte und geübte Tänzerin erfreut die Eltern und bringt der *chilombola* Ehre und Anerkennung. Dies wirkt sich wiederum auf die Verheiratung aus: Männer wollen eine gute Tänzerin heiraten. Die *mwali* kann ihren Brautpreis durch ihren Trainingseifer beeinflussen und hofft, dadurch einen guten Mann zu bekommen, der einen entsprechenden Brautpreis bezahlt.<sup>114</sup>

Die Initiationsphase kann ein halbes bis zu einem dreiviertel Jahr dauern. Heute steht die traditionelle Erziehung häufig in Konflikt mit dem englischen Erziehungssystem. Deshalb wird *litungu lya mwali* teilweise auch auf die Sommerferien verlegt und zeitlich beschränkt. Durchschnittlich lebt die *mwale* drei bis 8 Monate vom Dorf getrennt und lernt neben *chiyanda*- und *mutenya*-Tänzen die weiblichen Traditionen der Medizin, Kenntnisse über Heilpflanzen und Bäume. Dabei werden ihr die Orte genannt, wo sie wachsen und Kräfte und Gefahren bezeichnet, mit denen sie verbunden sind.<sup>115</sup>

Die Übergangssituation der *mwali* birgt sowohl für sie selbst als auch für das

<sup>112</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.357.

<sup>113</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.359–360.

<sup>114</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.353.

<sup>115</sup>E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.29.

Dorf und ihre Verwandten Gefahren. Deshalb ist das Einhalten von besonderen Vorschriften besonders wichtig; wie z.B. Material-, Raum- und Speisetabus (die von Dorf zu Dorf variieren), sowie die rituelle Körperhaltung und ein Schweigegebot. Damit die Initiandin ein Bedürfnis – trotz verordneten Schweigens – artikulieren kann, bedient sie sich einer Pfeifsprache (*chitwoli*), die die notwendigen Codes enthält, um Wasser und Nahrung zu erbitten oder jemanden zu rufen. Kontakte zur Mutter und zu den übrigen Frauen bestehen trotz Seklusion: ihre Mutter bringt ihr das Essen, die übrigen Frauen besuchen sie tagsüber und geben ihr auf humorvolle Weise persönliche Ratschläge, die sie aus eigener Erfahrung besitzen.<sup>116</sup>

Die äußeren Zeichen der Initiation in die Luvale-Gesellschaft der Frauen stellen die **Initiationsnarben** dar. Dabei wird unterschieden zwischen den *jichato*-Narben, die im unteren Rückenbereich in üppigen, blumenähnlichen Mustern skarifiziert werden und den *mikaka*-Narben, als waagrechte schmale Linien knapp über den Schamhaaren. Die letztgenannten Narben sind die eigentlichen Initiationsnarben und entsprechen der Vorhautbeschneidung der Knaben.<sup>117</sup>

Stellt die *chilombola* fest, daß die *mwali* die notwendige Reife erreicht hat, dann wird mit den Vorbereitungen für das Abschlußfest begonnen. Die Frauen beginnen Bier zu brauen und ein Körperöl (*maji amono*) herzustellen. Das Abschlußfest findet bei Vollmond mit vielen geladenen Gästen statt. Am Abend vor dem letzten Tag tanzt die *mwali* zur Musik des *ngomba* ihre erlernten Tanzstile, dabei ist ihr Körper mit Kaolin und rotem Ocker in einem Muster aus Streifen und Punkten bemalt. In der **Farbsymbolik** steckt **weiß** für Kindheit (Muttermilch, Brüste, Luft, Leben, Wiedergeburt, Segen, Transzendenz) und **rot** für den Status der erwachsenen Frau (Uterus, Blut, Erde, Geburt). Die *mwali* wird durch rituelle Waschungen und andere Ereignisse von den Frauen auf ihren Auftritt vorbereitet. Sie erhält ein rotes „Ölkleid“, das jede Stelle ihres Körpers bedeckt. Während der Seklusionsperiode war ihr Körper mit weißer Asche verhüllt, nach Abschluß des alten und Übergang in den nächsten Lebensabschnitt erscheint sie von Kopf bis Fuß rot. Sie wird mit einer Beerenkette geschmückt und mit einem Lendenschurz bekleidet. Die Frauen breiten eine Decke als Prozessionsdach über sie und bewegen sich als Gruppe mit der *mwali* im Zentrum – singend, klatschend und *mungongi*-tanzend – auf die Dorfmitte zu, wo der *ngomba* und andere Musiker den Rhythmus mit den Trommeln vorgeben. Am Dorfplatz lüften die Mutter mit der Feldhacke und der Vater mit der Axt das Prozessionsdach der *mwali*; nun ist sie als Frau in die Luvale-Gesellschaft aufgenommen. Axt und Feldhacke sind die Insignien der höchsten Würdenträger der -Luvale. Das Ziel bildet das Haus der Eltern. Es wird eine Matte für die *mwali* ausgebreitet, wo sie sitzend kleine Geschenke entgegennimmt.<sup>118</sup>

<sup>116</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.356. E.M. Rauter 1993, *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation*, S.33–34.

<sup>117</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.356.

<sup>118</sup>Rauter 1993, *Das Mädchen lernt tanzen*, S.362–363.

#### 4.4.4 Zigua und Ngulu in Ost-Tanzania

Die Zigua und Ngulu in Ost-Tanzania sind Teil der nordöstlichen Fortsetzung des matrilinearen Gürtels der Kongo-Zambesi-Region. Die ursprünglich sehr ausgeprägten matrilinearen Merkmale erfuhren bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Abschwächung, die sich mit der fast vollständigen Islamisierung zwischen 1916 und 1926 weiter fortsetzte. Dadurch wurde unter anderem die traditionelle Erziehung der Knaben im Pubertätsalter durch die *jando*-Riten (Rundbeschneidung) ersetzt. Den Frauen werden aber innerhalb des Islams Rechte zugestanden, die sie an der Küste nicht hätten: z.B. ist ihnen der Besuch der Moscheen erlaubt sowie die Zubereitung der gemeinsamen Mahlzeit bei hohen islamischen Festtagen.<sup>119</sup>

Das Siedlungsgebiet der Zigua und Ngulu bildet ein welliges Flachland, das mit Hügeln durchzogen ist; wobei die Ngulu-Berge eine Höhe von 1500 m erreichen und das östliche Flachland etwa 200 m über dem Meeresspiegel liegt. Die Landwirtschaft ist durch teilweise geringe Niederschläge und unzureichende Wasserläufe eingeschränkt. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Viehzucht in den Tsetse-freien Gebieten intensiviert. Nach *Elisabeth Grohs* war die Stellung der Frau in der Vorkolonialzeit den Männern ebenbürtig. Als Bäuerinnen und Besitzerinnen des Viehs verfügten sie über das Land und vererbten es an ihre Kinder, oder häufiger über den mütterlichen Onkel.<sup>120</sup>

In der deutschen Kolonialzeit war das Erbrecht bereits auf den Vater übergegangen und zur Regel geworden. Obwohl der Handel von den Männern monopolisiert war und ist, profitierten die Frauen früher davon: sie erhielten aus den Einkünften Geschenke wie Schmuck, Körperöle und Baumwollstoffe für die Frauenkleidung, die sie bei Hungersnöten wieder in Nahrungsmittel tauschen konnten. Heute sind diese Geschenke nicht mehr vorhanden oder nicht bezahlbar und die Frauen müssen vermehrt auf ihre persönlichen Ersparnisse an Ziegenherden zurückgreifen, um die Grundnahrung bezahlen zu können. Die traditionelle Arbeitsteilung veränderte sich durch die relativ häufige Abwesenheit der Männer, die unter anderem durch die Vermarktung der Ernte bedingt ist. Früher war es in den traditionellen Dörfern üblich, daß sich bestimmte Einheiten des Dorfes zusammenschlossen, die Frauen gemeinsam die Nahrung zubereiteten und verteilten sowie die Feldarbeit gemeinsam verrichteten. Mit dem Verschwinden der Einrichtung des *kiwiri* (Nachbarschaftsorganisation für die Feldarbeiten) sind die einzelnen Familien auf sich gestellt. Ein Versuch der Wiedereinführung der kommunalen Strukturen scheiterte am Mißtrauen, der willkürlich zusammengefaßten Dorfbewohner.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup>Elisabeth Grohs (1995): *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu Ost-Tansanias*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, S.247–275; hier S.251.

<sup>120</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.247–248.

<sup>121</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.248–249.

Im 19. Jahrhundert bildeten die Matrilineages noch autarke Einheiten. Der Mutterbruder (der *Mwegazi*) vertrat die Lineage nach außen und verteidigte die Rechte der Frauen seiner Lineage. Mit dem Übergang des Erbrechts vom Mutterbruder auf den Vater verloren die Frauen den Einfluß und Schutz durch ihren Lineageältesten. Die Frauen hatten im religiösen Bereich wichtige Funktionen übernommen, so konnten sie z.B. das Amt des obersten Regenmachers ausüben oder es wurde weiblichen Lineagevorfahren durch Ahnenopfer gedacht; aber auch die Durchführung des *Mnkinda*-Ritus, um die Verlobungsfähigkeit der Tochter bekanntzugeben, lag in ihren Händen, wie auch die Riten, die nach der Geburt des ersten Kindes durchgeführt werden mußten.<sup>122</sup>

Heute zählen zu den wichtigsten rituellen Aufgaben der Frauen die Gestaltung der Initiationsriten der Mädchen und die Teilnahme an den Todesriten; oder Frauen werden in den *Kisasa*-Ritus initiiert, d.h. es wird ein Ahnenopfer zelebriert, wenn es schwerwiegende Probleme innerhalb der Gemeinschaft oder der Familiengruppe gibt. *Grohs* geht in ihrem Aufsatz vor allem auf die Reiferiten der Mädchen (*kisazi*) ein, die sie während verschiedener Feldaufenthalte zwischen 1969 und 1987 dokumentiert hat. Die Popularität der Initiationsriten der Mädchen war 1985 außerordentlich groß, obwohl bereits 1973 prognostiziert worden war, daß sie sehr bald aussterben würden.<sup>123</sup>

Die Initiationsriten der Mädchen beginnen am Tag der ersten Menstruation und noch am selben Tag finden die Riten der Trennung statt, die *kibwembwe* genannt werden. Während der **Seklusionsphase** befindet sich das Mädchen möglichst im Haus der mütterlichen oder väterlichen Großmutter. Die gesamte Initiationsphase setzt sich nach *Grohs* aus 20 rituellen Sequenzen zusammen, wobei die Entlassungs- oder *Kisazi*-Riten den dichtesten Teil der rituellen Praktiken darstellen und zugleich den Abschluß der Seklusion bilden, die ursprünglich in die Hochzeitsriten übergegangen sind. Die Novizin wird von einer rituellen Spezialistin (*Kungwi*) und einer Betreuerin (*Mbuya*) während ihrer Übergangsphase begleitet. Die Aufgabe der *Kungwi* ist die Vorbereitung der Riten: dazu gehört das Formen von Tonfiguren (*vihiri*, Sing. *ki*), die mit weißen und roten Maiskörnern nach festgelegten Mustern dekoriert werden. Weiters sorgt sie dafür, daß Gräser, Pflanzen, Samenkörner, rote Erde und zahlreiche andere Gegenstände vorhanden sind. In der Vergangenheit dauerte die Seklusion ungewöhnlich lange, nämlich zwischen ein oder mehreren Jahren. Anfang der siebziger Jahre war eine dreimonatige Seklusion üblich, doch auch hier finden sich Unterschiede zwischen Dorf- und Stadtbevölkerung, wo z.B. einer siebentägigen strengen Absonderung des Mädchens einige Wochen einer teilweisen Seklusion folgen konnte.<sup>124</sup>

Die Novizin oder *mwali* (Plur. *wali*) muß während der Seklusion strenge Regeln

---

<sup>122</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.252–253; Literaturhinweis: McVicar 1934b, *The Position of Women among the Wanguru*, in: *Primitive Man*, 7, S.17–22, hier S.21.

<sup>123</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.253.

<sup>124</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.254–255.

einhalten: sie darf weder sprechen noch nach oben schauen, nicht ihren Körper waschen, noch ihre Haare oder Nägel schneiden. Es ist ihr verboten, Feuerholz zu machen oder zu arbeiten; ihre Kontakte sind auf die Großmutter und auf unverheiratete Mädchen beschränkt. Der Kontakt zu ihrem Vater, den Vätern und den Brüdern des Vaters oder ihrem zukünftigen Ehemann, aber auch zur Mutter unterliegt einem strengen Verbot. Die Körperhaltung der *mwali* drückt ihre Passivität aus, wie *Grohs* und andere das Verhalten beschreiben. Die Novizin muß sich der rituell geforderten Unterordnung anpassen und sich dem höheren Wissen der erfahrenen Frauen fügsam zeigen. Bei den Ngulu wird häufig zu Beginn der Seklusion eine *Labiadectomie* (Beschneidung der Schamlippen) durchgeführt, während bei manchen Zigua-Gemeinschaften diese Operation erst nach der Geburt des ersten Kindes stattfindet. Beide Bevölkerungsgruppen legen darauf Wert, daß diese Form der Beschneidung „nur“ ein kleiner Eingriff sei, im Gegensatz zu den Massai, die eine Klitorisbeschneidung vornehmen.<sup>125</sup>

*Grohs* analysierte etwa 100 Liedtexte, die während der Initiationsphase gesungen wurden und versuchte den „Zusammenhang zwischen Sexualität und Menstruation, Sexualität und sinnlicher Wahrnehmung, Sexualität und Fruchtbarkeit sowie Sexualität und Geschlechterdichotomie“ darzustellen. Die **symbolische Bedeutung der Farben Rot, Weiß und Schwarz** wird in den einzelnen Abschnitten der Initiationsphase und in den Texten der Lieder unterstrichen. Der Symbolismus der Farben ist dabei nicht statisch, sondern steht immer im Zusammenhang mit dem jeweiligen Abschnitt der Initiation.<sup>126</sup>

Die *mwali* lernt die Grundregeln des Verhaltens, die von ihr erwartet werden, um im Bereich der erwachsenen Frauen als vollwertiges Mitglied akzeptiert zu werden. Wesentlich ist vor allem die Fruchtbarkeit des Mädchens, die den Fortbestand der Matrilineage sichert und mit der Farbe Weiß verbunden ist. Der **Sero-Tanz** wird der Novizin von einem männlichen Spezialisten beigebracht und ist Teil der Entlassungszeremonie, die sich aus besonders vielen einzelnen rituellen Abschnitten zusammensetzt. Im Anschluß an die Riten beim heiligen *mgongo*-Baum findet die folgende Szene im Dorf statt, die von *Grohs* beschrieben wird:

Die Vertreterin des zukünftigen Ehemannes, die *Sekilozi* heißt, trägt das Mädchen, das auf ihren Schultern sitzt, in die Mitte des Hofes. Gibt es noch keinen Freier, was heutzutage oft der Fall ist, übernehmen die Verwandten von der Seite des Vaters die Rolle des zukünftigen Ehemannes und seiner Gruppe. Der Vater des Mädchens stellt sich ihr gegenüber auf und hält in der rechten Hand die weiße Perlenkette, die während der Riten im allgemeinen von der rituellen Expertin getragen wird. Er hält diese Kette dicht an die rechte Seite des Kopfes der Novizin und, wie während ritueller Opfer, wirft weißes Hirsemehl über das Mädchen, wobei er von rechts nach links zu werfen beginnt. Die Brüder des Vaters wiederholen diese Handlung in derselben Reihenfolge. Dann kommen die Mutter des

<sup>125</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.255.

<sup>126</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.256–258.

Mädchens und ihre Schwestern, und sie führen die gleiche Zeremonie in der gegensätzlichen Richtung aus, d.h. sie beginnen von links nach rechts das Hirsemehl zu werfen. Danach steht das Mädchen auf der Erde, und ein männlicher Vertreter des zukünftigen Ehemannes steht ihr gegenüber. Ein Bogen wird auf die linke Schulter des Mädchens und die rechte des Mannes gelegt, und beide stehen für einige Zeit unbeweglich. Dann wird das Mädchen nach Hause zurückgebracht und für ihren offiziellen Auftritt im Sero-Tanz zurechtgemacht.<sup>127</sup>

In der folgenden Nacht muß die *mwali* als Zeichen ihrer Fruchtbarkeit durch einen tunnelähnlichen Eingang aus weißen Tüchern ins Innere des Hauses kriechen, wo ein *Orakel* mit einem schwarzen Huhn stattfindet. Das Huhn wird auf die am Boden kniende Novizin gesetzt und es wird angenommen, daß das Huhn durch die Art wie es herunterhüpft, entscheidet, ob das erste Kind der *mwali* ein Mädchen oder ein Junge sein wird; oder es hüpft über den Kopf des Mädchens, dann wird dies als Zeichen der Disharmonie zwischen den Eltern des Mädchens interpretiert, was wiederum die Fruchtbarkeit des Mädchen gefährden würde. Sollte dies der Fall sein, dann müssen die Konflikte öffentlich gemacht werden. Wenn das Orakel positiv ausgegangen ist, dann wird der *Myungu*-Ritus durchgeführt. Dabei wird das aus weißem Hirsemehl zubereitete Essen den Vertretern und Vertreterinnen des zukünftigen Ehemannes angeboten. Die Fruchtbarkeit des Mädchens steht im Vordergrund der rituellen Handlungen und wird durch den Farbsymbolismus deutlich. Bei der Durchführung des *zagala*-Ritus setzt die rituelle Spezialisten mehrere Gegenstände in eine mit roter Erde gefüllte Wurfel, unter anderem sind es je zwei Kerne der Wassermelone (schwarz) und des Kürbis (weiß). Dabei symbolisiert die Wassermelone als nicht besonders begehrte Frucht die zukünftigen Jungen, die die Novizin gebären wird und der Kürbis die zukünftigen Mädchen, die die Kontinuität der Lineage sichern.<sup>128</sup> Sowohl bei der Durchführung des Orakels als auch beim *zagala*-Ritus findet sich die Kombination der Farben weiß-schwarz und bei letzterem sind alle drei rituellen Farben vertreten: rote Erde, schwarze Kerne der Wassermelone sowie die weißen Kerne des Kürbis.

Nach *Grohs* wird Aggressivität im rituellen Kontext meist mit männlichem Verhalten assoziiert. Deshalb treten die Vertreter und Vertreterinnen des zukünftigen Ehemannes mit aggressiven Gesten und Geräuschen auf und tragen häufig echte oder imitierte Gewehre, Bogen und Pfeil, lange Buschmesser, Stöcke, Äxte oder Hacken. Dabei wird die nach außen gerichtete Aggression kanalisiert, z.B. Hacken und Äxte werden am Vorabend von *kisazi* für die Säuberung des Platzes rund um den rituellen Baum benutzt, wo die beiden Verwandtschaftsgruppen erstmals zusammentreffen und in einem Wechsel von Gesängen mit aggressiven Gesten sich gegenseitig die eigene Überlegenheit vorführen. Die Vertreterin des Ehemannes (Sekilozi) tritt dabei als Jäger verkleidet auf und unterstreicht ihr Äußeres durch aggressives Verhalten. Die Verkleidung als Jäger soll in Verbindung mit den in der

<sup>127</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.261–262.

<sup>128</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.263.

Umgebung lebenden Dorobo stehen, die bis vor kurzem noch Jäger und Sammler waren. Danach glauben die Zigua und Ngulu, daß eines ihrer wichtigsten rituellen Ahnenopfer, das *mviko kisasa*, von den Dorobo überliefert wurde, die als spirituelle Meister angesehen, deshalb auch teilweise mit der Durchführung der Ahnenopfer betraut werden. Gleichzeitig werden sie als die ersten Menschen bezeichnet, die das Land besiedelten, denen auch mystische Qualitäten zugeschrieben werden. In einer Version wird von einem mythologischen Helden, namens Seuta („einer, der Bogen und Pfeil hat“) berichtet, der den Zigua und Ngulu Bogen und Pfeil brachte.<sup>129</sup>

Während des *Njeje*-Ritus wird am frühen Morgen *kisenga*, eine Tonfigur vorgeführt; andere Figuren sind bereits in der Nacht gezeigt worden. Der Körper von *kisenga* ist mit roten und weißen Maiskörnern reich verziert. Die Anordnung der Maiskörner entspricht den runden und geraden Formen der früheren Kisenga-Figuren aus Holz, die mit Zweigen verziert waren. Die teilnehmenden Frauen freuen sich über den Auftritt von Kisenga, den sie mit Zweigen des Mhomba Baumes bewedeln. Die rituelle Spezialistin bewundert mit Gesten und Worten das Aussehen der Figur und erhält kleine Geldgeschenke. Zwei Frauen schlagen die Machindi-Trommeln und es werden Kisenga-Lieder gesungen, denen aus Begeisterung andere Lieder folgen können. Nach *Grohs* wird *kisenga* als das bedeutendste *kihiri* angesehen; gleichzeitig werden sehr unterschiedliche Versionen darüber erzählt sowie unterschiedliche Erklärungen der Symbolik gegeben, welche sich zum Teil widersprechen. *Kisenga* konnte sowohl eine Frau als auch einen Mann darstellen, wieder andere sahen in *kisenga* den Geist von der Matrilineage der Mutter. In der Figur werden männliche und weibliche Formen kombiniert. Dies könnte auf das erste Zusammentreffen der beiden Familien beim *mgongo*-Baum hinweisen: die Vertreterin des Bräutigams in männlicher Kleidung und aggressivem Verhalten, die Novizin mit gesenktem Blick und passiv. *Grohs* vermutet, daß die Aggressivität auf die Gefahren der Sexualität selbst hinweisen, denn wann immer weibliche und männliche Symbole zusammentrafen, wie Mörser und Stößel, Bogen und Pfeil, Kochtopf und Kochlöffel und in ungewöhnlicher Weise benutzt werden, dann symbolisieren sie die gefährlichen Aspekte der Sexualität, insbesondere des außerehelichen Kontakts.<sup>130</sup>

Der Umgang mit Aggressivität und die Einschüchterung durch bestimmte wilde Tiere finden sich in weiteren Szenen, z.B. im *Ukala*-Ritus; *Kala* in der Bedeutung eines wilden Tieres und *ukala* als das große Geheimnis der Frauen. Dabei sind zwei Frauen durch schwarze Tücher und weiße Blätter, die ein leopardenartiges Muster darstellen, bedeckt. Die Novizin wird mit drohenden Lauten empfangen und flüchtet entsetzt, wenn sie die Drohung „das wilde Tier frißt [die] Mwali“ hört. Die Frauen rufen ihr begeistert zu: „Sie hat es gesehen, sie hat das wilde Tier gesehen.“ Damit ist der Höhepunkt der Initiation erreicht. Darin spiegelt sich die Angst vor dem Ungeheuer, dem Tod und der Wiedergeburt wider, wiedergeboren

<sup>129</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.249.

<sup>130</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.266–267.

zu werden als Person, die die Geheimnisse kennt.<sup>131</sup>

Nach *Grohs* konnte bei den Frauen keine negative Selbsteinschätzung der weiblichen Sexualität festgestellt werden, die von anderen Autoren angesprochen wurde. Frauen wie auch Männer sind verpflichtet, bestimmte Verhaltensregeln einzuhalten, was eben auch die Sexualität betrifft oder die Verhaltensnormen im Umgang mit Älteren.<sup>132</sup>

Die traditionelle Erziehung der Mädchen hat sich nach der vorliegenden Darstellung trotz des islamischen Einflusses ab dem frühen 19. Jahrhundert wenig verändert. Die Frauen konnten sich zumindest bei der traditionellen Erziehung der Mädchen einen eigenen Bereich bewahren. Früher sollen die Mädchen ein Maskenkostüm getragen haben, das heute durch eine minutiöse Körperbemalung ersetzt wurde. Die Expertinnen haben eine wichtige Stellung in der Gesellschaft und weisen darauf hin, daß sie die Traditionen bewahren und weitergeben. Die persönliche Ausstrahlung der Kungwi ist letztlich entscheidend für die Begeisterung oder nur Teilnahme der Mitwirkenden.<sup>133</sup>

#### 4.4.5 Traditionen der Bemba-Bevölkerung

Als ein Beispiel einer dominanten Gesellschaft mit zentralisierter Herrschaft durch einen Paramount Chief gelten die Bemba im nordöstlichen Hochplateau von Nord-Rhodesien (im heutigen Zambia). *Richards* führte in den Jahren zwischen 1931 und 1934 umfangreiche Feldforschungen durch. Ihre Ergebnisse veröffentlichte sie erst 20 Jahre später. Damals lebte die Bevölkerung in kleinen Gruppen in weit auseinanderliegenden Dörfern (zwischen 5 bis 20 Meilen), mit 30 bis 50 Hütten. Die Gesamtzahl der Bemba-Bevölkerung in den 1930er Jahren wurde auf ca. 140.000 bis 150.000 Menschen geschätzt. Die Grundlage der

<sup>131</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.268.

<sup>132</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.269–270. Ein Beispiel der weiblichen Selbsteinschätzung wird von Grohs von einer rituellen Expertin wiedergegeben: „Es stimmt, wir verbergen alles, was mit der Menstruation zu tun hat. Man darf in dieser Zeit nicht mit dem Mann im gleichen Bett schlafen. Man darf für den Ehemann kochen, aber für keinen Fremden ... Warum fragst du, ob es schmutzig ist? Entsteht nicht ein Kind daraus? Wenn die Frau keine Menstruation hätte, könnte sie keine Kinder zur Welt bringen. Warum sollen die Frauen unter den Männern stehen? [...] Schließlich, bringt der Mann die Kinder zur Welt oder die Frau? Hast Du schon einmal einen Mann gesehen, der schwanger ist? Die Männer kommen weit hinter den Frauen. Auch der Mann ist schmutzig. Ist sein Samen nicht schmutzig? Und dennoch, wenn der Mann und die Frau zusammentreffen, ist niemand schmutzig ... Die Frauen stehen höher, weil sie die Kinder gebären. Durch sie wird das Land gefüllt. Die Männer sind eben da, aber ich als Frau, ich bringe das Kind. Selbst wenn eine Frau nicht verheiratet ist, wenn sie einen Mann trifft, wird sie gebären. Sie vergrößert den Klan, die ganze Gruppe. Bringt der Mann etwa ein Kind zur Welt? Auch wenn er sich mit Frauen einläßt, ein Kind bekommt er nicht.“ (Grohs 1987: Gespräche mit rituellen Expertinnen, unveröffentl. Manuskript).

<sup>133</sup>Grohs 1995, *Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu*, S.272. Grohs verweist auf Kubik 1987, S.44f.: „Ähnliche Maskierungen sind bei den matrilinearen Luchazi Zambias oder bestimmten Malawi-Völkern üblich.“

Subsistenzwirtschaft bildete der Brandrodungswanderfeldbau vor allem von Mais, Hirse, Kassava und Bohnen. Alle vier bis fünf Jahre mußte jedes Bemba-Dorf verlegt werden. Von den Männern wurden die Felder angelegt, die anschließend von den Frauen bepflanzt und bis zur Ernte betreut wurden. Trotz der guten Bewässerung der Felder waren die Erträge gering, da der Boden nährstoffarm ist. Deshalb kam es immer wieder zu ernstesten Versorgungsschwierigkeiten. Die Kontrolle der Produktion und Verteilung der Nahrungsmittel lag in den Händen der Frauen, dadurch sei – wie *Richards* noch annahm – die außergewöhnliche Stellung der Frauen zu erklären. Mit der Nahrungsproduktion und dem Jahreszyklus der Feldarbeit sind viele Riten verbunden, z.B. bei der Aussaat, Ernte der ersten Früchte, vor Anlegen eines Gartens, etc.<sup>134</sup>

Bemba-Frauen sichern durch ihre Kenntnisse über die Ressourcen des Waldes das Überleben der Familie in Hungermonaten; z.B. kann ein Mädchen im Alter zwischen 10 und 11 Jahren zwischen 30 bis 40 Arten von Pilzen (genießbar/giftig) unterscheiden. Wie in anderen Bantu-Sprachen wird das Wort für Baum *muti* auch für Medizin verwendet. Den Bäumen werden magische Kräfte zugesprochen und 40 bis 50 Baumarten sind gut bekannt, aber auch ihr ökonomischer Wert wird geschätzt. Von den Bemba wird die Welt in Dörfer (*mushi*) und Busch (*mpanga*) eingeteilt, wobei das Dorf mit Sicherheit und Schutz, der Busch als gefährlich, der Ort wo die Geister leben, empfunden wird. Eine Spezialisierung im Wirtschaftsverhalten konnte nicht beobachtet werden. Von den Männern werden Kleider, Körbe, Matten, Einrichtungsgegenstände, Trommeln und andere Holzarbeiten hergestellt. Das einzige Handwerk der Frauen ist die Töpferei, die wesentlich für die Chisungu-Zeremonie ist.<sup>135</sup>

Das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Bemba liegt nach ihren eigenen Erzählungen im Beligsch-Kongo und sie seien die Nachkommen der „großen“ Luba-Menschen, die den Kasai-Distrikt bewohnten. In diesem Kontext steht auch die Abstammung über den ersten Ahnen, den Citi Muluba ('Citi the Luban'). Eine Verbindung wird durch die Traditionen der beiden Bevölkerungsgruppen bestätigt. Nach *Audrey I. Richards* verwendet die Bemba-Bevölkerung Luba-Wörter in den religiösen Ritualen und bei Gericht, deren Inhalt aber nicht mehr verstanden wird. Es gibt zahlreiche Legenden über die Immigration, z.B. heißt es, daß die ersten Ankömmlinge den Lualaba-Fluß (heute die westliche Grenze) ungefähr Mitte des 18. Jahrhunderts überquert hätten und danach nord- und ostwärts wanderten, bis sie ihr erstes Hauptquartier nahe Kasama errichteten, das heute das administrative Zentrum des Bemba-Landes bildet. Weiters wird berichtet, daß ihre Vorfahren ein unbesiedeltes Land vorgefunden hätten, sicher ist aber, daß es zu keiner besonderen Gegenwehr der ansässigen Bevölkerung gekommen ist. Das kriegerische Verhalten der Bemba dürfte sich erst später

<sup>134</sup>Audrey I. Richards (1982): *Chisungu. – A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, (Reprint der Erstausgabe von 1956), mit einer Einleitung von Jean La Fontaine, Routledge, London, New York, S.25–26. Siehe zu den Riten über die Feldarbeit im Jahreszyklus auch die irokesischen Stämme Nordamerikas.

<sup>135</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.26–27.

entwickelt haben, als sie ihr Siedlungsgebiet weiter ausdehnten und die ansässige Bevölkerung verdrängten, die Lungu nach Westen und Süden, die Chewa nach Osten. *Richards* bezeichnete die Bemba als homogene Gruppe, die eine politische Einheit bildete und sich deutlich von den Bisa-, Lala-, Lunda-Bevölkerungen und weiteren benachbarten Gruppen abgrenzten. Ihre Dominanz gründete sich im 19. Jahrhundert auf dem Import von arabischen Gewehren, die die militärische Überlegenheit verstärkte. Die Nachbarn wurden zu Tributzahlungen gezwungen und ihr Einflußgebiet reichte in den Kongo bis zum Tanganyika-See. Mit der Ankunft der Europäer Ende des 19. Jahrhunderts zerbrach ihre Autorität über die benachbarte Bevölkerung.<sup>136</sup>

### Politische Organisation

Die politische Organisation der Bantu-Bevölkerung – hier vor allem der Bemba – wird häufig als „tribal Organization“ bezeichnet. Darunter versteht man kleine Lineage Gruppen, die sich entweder von einer größeren Hauptgruppe abgespalten haben oder durch fremde Bevölkerungsgruppen aus ihrem ursprünglichen Gebiet verdrängt wurden. Nach *Audrey I. Richards* beruht die Autorität einer „tribal society“ meist auf Verwandtschaft und Abstammung, entweder innerhalb einer Familie, eines Dorfes, Distrikts oder der „Nation“. Die politische Organisation steht im Zusammenhang mit den Verwandtschaftsbeziehungen, die sich über Abstammung ableiten und der Chief ist der lebende Repräsentant der „ersten Lineage“, der exklusiv rituelle und gerichtliche Funktionen ausübt. Von der ersten Bantu-Gruppe, die in das heutige Territorium kam, werden alle nachfolgenden Gruppen abgeleitet, d.h. die Gesamtzahl der einzelnen Lineages innerhalb der Gemeinschaft beruft sich auf Traditionen, die auf die ursprüngliche Migration in dieses Gebiet zurückzuführen sind: (1) Wielange die Gruppe das heutige Territorium bewohnt; (2) die Art der Immigration, entweder durch friedliches Eindringen, Verdrängung von anderen Bevölkerungsgruppen oder ihre Verschmelzung; (3) die Bedeutung der unterschiedlichen Prinzipien der sozialen Gruppierungen nach Abstammung, Geschlecht, Alter oder lokale Verbindungen, durch die die Gruppe integriert sein mag, die wiederum das Entstehen von Autorität bestimmt; (4) die wirtschaftliche Grundlage der Aktivitäten der Menschen legt den Grad und die Häufigkeit der Segmentierung fest; (5) Einflüsse von außen durch Fremdherrschaft, die die politische Entwicklung beeinflusst haben.<sup>137</sup>

Die Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Bemba sind nach *Richards* Informationen folgende:

1. Der gemeinsame Name: „Bemba“, ‘Fwe Bemba’, (‘We, the Bemba’) als Abgrenzung gegenüber den Nachbarethnien, die manchmal noch als Sklaven (bashya) bezeichnet wurden.

<sup>136</sup>Audrey I. Richards (1970): *Political System of the Bemba Tribe – North Eastern Rhodesia*, in: Meyer Fortes, E.E. Evans-Pritchard (Hg.), *African Political Systems*, Reprint der Erstausgabe von 1940, Oxford University Press, London, Oxford, New York, S.83–120; insbes. S.85–86.

<sup>137</sup>Richards 1970, *Political System of the Bemba Tribe*, S.83–85.

2. Die gemeinsame Sprache – Cibemba: von ihnen selbst als eigenständiger Dialekt bezeichnet, obwohl er kaum Unterschiede aufweist zu Cibisa oder Cilala. Kennzeichnend ist für alle ein kompliziertes System von Hauptwortklassen mit unterschiedlichen Präfixen bei Verben, Hauptwörtern und Adjektiven, die eine Anzahl vokalischer Veränderungen beinhalten.
3. Ein äußeres Zeichen der Zugehörigkeit: ein vertikaler, 1 cm langer Schnitt auf jeder Schläfe, neben den Augen.
4. Die gemeinsamen historischen Traditionen: Junge Männer sprachen mit Respekt über die Ankunft ihrer Vorfäter vom Luba-Land und sind stolz auf deren militärische Heldentaten. In alten Tagen hatten die militärischen Erfolge einen hohen Stellenwert, denn daraus ergaben sich Tributzahlungen und Sklaven. Nach *Richards* wird dies in der folgenden Phrase ausgedrückt: „We Bemba cultivate with the spear and not the hoe!“<sup>138</sup>
5. Ihr Treueeid zu einem gemeinsamen Paramount Chief, dem Citimukulu, dessen Autorität über das Bemba-Territorium – zumindest bis 1934 – nicht hinterfragt wurde.<sup>139</sup>

Die Sozialorganisation wird bestimmt durch die matrilineare Deszendenz und bevorzugte uxorilokale Residenz. Ein Mann identifiziert sich mit der Gruppe der Verwandten, die sich von seiner maternalen Großmutter ableiten, ihren Brüdern und Schwestern, seiner Mutter und ihren Brüdern und Schwestern, sowie seinen eigenen Geschwistern. Seine Mitgliedschaft in dieser Verwandtschaftsgruppe bestimmt seine nachfolgenden Positionen, seinen Status in der Gemeinschaft und manchmal auch seinen Wohnort nach der Heirat. Er ist Mitglied einer größeren Einheit, dem matrilinearen Klan oder *umukoa* (Plur. *imikoa*), der den Namen eines Tieres, einer Pflanze oder einer Naturerscheinung (z.B. den Regen) trägt und sich so von anderen unterscheidet. Jeder Klan beruft sich auf einen Ursprungsmythos, wodurch die Ankunft ihrer Ahnen im Land als Teil des nachfolgenden ersten Citimukulu erklärt wird, damit verbunden ist ein ehrenhafter Titel und die Form der Begrüßung. Als Ranggesellschaft unterscheiden die Bemba zwischen höherem und niedrigerem Status eines Klans; ausschlaggebend ist entweder der Zeitpunkt der Ankunft ihrer Vorfahren als Teil des nachfolgenden ersten Citimukulu, oder der Zeitpunkt der Abspaltung von diesem ersten Klan. Den höchsten Status besitzt der Krokodil-Klan, da der erste immigrierte Chief ihm angehört haben soll. Ein ähnliches Alter wird dem Fisch- und Hirseklan nachgesagt.<sup>140</sup>

Alle politischen Positionen sind mit der Abstammung vom Krokodil-Klan verbunden. Die Spitze der Ranggesellschaft der Bemba bildet der Citimukulu, als Chief seines eigenen Territoriums, Paramount über das gesamte Bemba-Land und Inhaber übernatürlicher Kräfte. Die Abstammung des Citimukulu ging in den 1930er

<sup>138</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.47.

<sup>139</sup>Richards 1970, *Political System of the Bemba Tribe*, S.86–87.

<sup>140</sup>Richards 1970, *Political System of the Bemba Tribe*, S.87.

Jahren auf 31 Generationen zurück. Er befehligte früher die Kriegszüge und leitete das oberste Gericht. Den erblichen Beratern oblag es, ihn zu unterstützen, aber auch zu kontrollieren, denn sie waren vertraut mit allen wichtigen Ritualen: Verbrennung aller Paramount Chiefs und seiner Erben (Prinzen, Prinzessinnen), Riten vor den Ahnen-Schreinen, Bewachung des Herrscher-Feuers, Entscheidungen über die Nachfolge. Unter dem Citimukulu stehen fünf oder mehr **territoriale Chiefs**, die alle Mitglieder des aristokratischen Krokodil-Klans sind – d.h. Brüder oder Parallelkousins des Citimukulu –, die aber nicht immer in einer Chieftaincy eingesetzt waren (Chief bedeutet, daß er ein Amt innehat). Starb ein Chief, folgte die nächste Person in der Genealogie nach. Jeder Chief erhält den Titel „*mfumu*“. Jeder Distrikt eines Chiefs ist mehr oder weniger ein Duplikat der Sozialstruktur jedes anderen. Unter den Chiefs stehen die **Sub-Chiefs**, die über kleinere Gebiete oder nur über ein paar Dörfer ihren Einfluß ausüben. Die Mutter des Citimukulu, bekannt unter **Candamukulu**, stand in einer Position eines Sub-Chiefs zu ihm und „besaß“ ein kleines Territorium innerhalb seines Distrikts.<sup>141</sup>

Innerhalb des Klans werden keine Lineagegruppen mit Namen unterschieden. Von den Bemba selbst wird häufig von „houses“ innerhalb des Klans berichtet. Danach besteht ein „Haus“ aus direkten Nachkommen von einer bestimmten Ahnin, die drei oder vier (höchstens fünf) Generationen zurückreicht. Die Ämter innerhalb dieser kleinen Abstammungsgruppe sind begrenzt und Chieftainship wird innerhalb der dritten und vierten Generation vererbt. In diesem System werden Frauen als Trägerinnen vieler Kinder verehrt und es heißt, daß durch sie ein „Haus“ gegründet wird. Im Falle des aristokratischen Krokodil-Klans ist der Wunsch nach Kinder besonders groß: Frauen haben die Pflicht „edle“ Kinder zu gebären, um das Bemba-Land mit Chiefs zu versorgen.<sup>142</sup> Zwei Senior-Frauen des aristokratischen Klans erreichen die Position eines Sub-Chiefs mit eigenen Territorien und stehen über den Junior-Frauen, die häufig als „Headwomen“ auftreten. In beiden Fällen besitzen sie politische Autorität, aber mit weiblichen Attributen: das bedeutet Gastfreundschaft gegenüber Bedürftigen und steht damit im Gegensatz zu den männlichen Mitgliedern des Krokodil-Klans, von denen arrogantes und rücksichtsloses Verhalten erwartet wird. Die Senior-Frauen des Chiefs übernehmen neben den realen politischen Pflichten auch wichtige rituelle Funktionen: sie sind verantwortlich für die Schreine der Ahnen, hüten das Herrscherfeuer und können dadurch seine übernatürlichen Kräfte stärken oder schwächen. Bei Gerichtsverhandlungen vertreten die Frauen ihre eigenen Fälle.<sup>143</sup>

Ein entscheidender Unterschied zu anderen matrilinearen Gesellschaften bildet eine weitere Verwandtschaftsgruppe, die nicht auf unilinear Abstammung beruht, aber im täglichen Leben kooperiert. Diese Gruppe wird *ulupwa* genannt und hat eine **bilaterale Basis**, d.h. alle nahen Verwandten beider Abstammungsgruppen (der eigenen, aber auch angeheirateten). Die Stärke der bilatera-

<sup>141</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.37–38, S.91–92.

<sup>142</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.39.

<sup>143</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.48–49.

len *ulupwa* beeinflusst auf zwei Arten das politische System der Bemba: (1) Sie erlaubt eine größere Variationsmöglichkeit bei der Zusammensetzung des Dorfes und ermöglicht den Wechsel der Mitgliedschaft. (2) Die *ulupwa* eines Chiefs bildet mit seiner eigenen matrilinearen Verwandtschaft eine wichtige Einheit: dadurch erhält der Sohn des Chiefs die Positionen oder ein Amt wie seine eigentlichen Erben, die matrilinearen Neffen; die Verwandten des Vaters, die durch die Heirat miteinander verbunden sind, werden ebenfalls bevorzugt.<sup>144</sup>

Die lokale Einheit ist das Dorf (*umushi*, Plur. *imishi*), das durch Segmentierung entsteht und durchschnittlich aus 30 bis 50 Hütten besteht. Die Dorfsegmentierung erfolgt über einen erfolgreichen Headman, der eine bestimmte Anzahl von seinen bilateralen Verwandten überzeugt, ihm zu folgen, um ein unabhängiges Dorf zu gründen. Polygynie ist selten, aber mit Prestige verbunden, deshalb nur dem Chief erlaubt, der aber bis zu 15 Frauen haben kann. Das offizielle Erbe eines Paramount Chiefs (*bakabilo*) bleibt immer im selben Dorf.<sup>145</sup> Das Dorf eines Chiefs ist meist größer und setzt sich aus seinen matrilinearen Verwandten, seiner Gefolgschaft und einer Anzahl weiterer Familien zusammen. Das gesamte Bemba-Territorium ist in Distrikte (*ifyalo*, Sing. *icalo*) eingeteilt, wobei *icalo* eine geographische Einheit bildet, mit festen Grenzen und einem historischen Namen. Der Distrikt des Citimukulu wird Lubemba, das „Land der Bemba“ genannt und das von Mwamba, Ituna. Diese Distrikte waren immer in den Händen der „ersten“ Familie, die niemals mehr unterteilt wurden. Der *icalo* als politische Einheit wird von einem Chief mit einem festgelegten Titel „regiert“. Jedes Zentrum, so klein es auch sein mag, hatte seinen eigenen Gerichtshof. Jeder Chief hatte das Recht auf Arbeit in seinem Dorf, d.h. alle arbeiteten nur für ihn und nicht für den Paramount Chief. Der Distrikt ist aber auch eine rituelle Einheit: jedes Zentrum besitzt heilige Relikte (*babanye*) vom ersten Besitzer des Chief-Titels.<sup>146</sup>

### Spannungsverhältnisse im Eheleben

Die Wahl des Wohnortes ist eine individuelle Entscheidung, die nach der Heirat und der Geburt des ersten Kindes getroffen wird. Entweder erhält der Ehemann die Erlaubnis, seine Frau ins Dorf seiner eigenen Matrilineage zu bringen oder er entscheidet sich für immer mit seiner Frau und ihren Verwandten zu leben. Meist ist die Entscheidung damit verbunden, welchen Status der Schwiegervater oder der Schwiegersohn innehat. Ein Chief lebt fast immer virilokal und polygyn. Nach *Richards* gibt es Beweise, daß in alten Tagen, wo Kriegszüge und Fehdeführung häufig auftraten, die Väter unwillig gewesen seien, ihre Töchter wegzugeben. Während des Aufenthalts von *Richards* lebte jedenfalls die Mehrheit der Männer uxorilokal. Die ersten Jahre einer Ehe sind die schwierigsten für

<sup>144</sup>Richards 1970, *Political System of the Bemba Tribe*, S.87–89.

<sup>145</sup>Richards 1970, *Political System of the Bemba Tribe*, S.89.

<sup>146</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.91–92.

den Ehemann: durch die Heirat wird er von seiner matrilinearen Verwandtschaft getrennt, d.h. auch von seinem Mutterbruder, dessen Position er einmal einnehmen wird. Er ist ökonomisch von der Verwandtschaft seiner Frau abhängig, für die er arbeitet und wird von ihnen kontrolliert. Manchmal wird diese Situation so belastend empfunden, daß der Ehemann sich für die Auflösung der Ehe entscheidet und in sein Dorf zurückkehrt. Diese schwierige Situation des Ehemannes ist innerhalb der Dorfgemeinschaft bekannt; um sie erträglicher zu gestalten, werden darüber häufig Scherze gemacht. Dem Ehemann wird dadurch ein gewisses Mitgefühl vermittelt. Übersteht er das erste Jahr, wird die Ehe als stabil angesehen. Beide Ehepartner haben dann bewiesen, daß sie fähig sind, ein gemeinsames Eheleben zu führen und steigen damit in der Achtung beider Familien. Eine dauerhafte Ehe wird innerhalb der Gesellschaft sehr geschätzt. Deshalb besteht auch nach der Probezeit eine gewisse Wahlfreiheit über den zukünftigen Wohnort des Paares. Sollte die Ehefrau ins Dorf des Mannes ziehen, dann bedeutet das, daß ihre verheirateten Töchter später auch bei ihr leben werden, also matriloal. Da aber ein Ortswechsel für beide Ehepartner mit der Trennung der eigenen matrilinearen Verwandtschaft verbunden wäre, wird die Kreuzcousinenheirat bevorzugt, d.h. die Heirat der Tochter der Schwester des Vaters schließt einen Wohnortwechsel für beide aus.<sup>147</sup>

Die Basis einer stabilen Ehe bildet eine ausgeglichene Beziehung zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen der Ehepartner. Das Verhältnis beruht auf der Teilung von ökonomischen Aufgaben. Einerseits unterstützt der Bräutigam die Familie seiner Braut durch seine Arbeitsleistungen, andererseits wird er von dieser Familie ernährt und muß mit Respekt behandelt werden. Einer Ehe gehen Verhandlungen zwischen den beteiligten Familien voraus. Üblicherweise bezahlt der Bräutigam die Organisation von *chisungu* seiner Braut: entweder übergibt er ein Rindkleid oder übernimmt die Bezahlung der Lehrerin für das „Eintanzen seiner Braut“. Es werden nur kleine Geldbeträge gegeben, keine Rinder wie bei den südlichen und östlichen Bantu-Gruppen. Nach *Richards* gibt es für die erste Ehe eines Mädchens sechs zeremonielle Abschnitte als Vorbereitung: (1) Verlobung (*ukukobeka*): sie stellt noch keine feste Verbindung dar und wird häufig in der Kindheit geschlossen. Es wird ein Verlobungsgeschenk (*nsalamo*) erwartet (früher war es ein Kupferarmreifen, danach eine kleine Münze). Während der Verlobungsfeier tauschen die beiden Familien Bier und gekochtes Essen aus. (2) Umwerbungsbesuch (*ukwishisha*): die Braut besucht mit Freunden das Dorf des Bräutigams. Ihr sind strenge Verhaltensregeln auferlegt, wenn sie kurz vor der Pubertät steht. Dem Bräutigam wird ein kleines Geschenk übergeben; erhält sie ein Gegengeschenk, darf sie mit ihm sprechen. (3) Wohnortwechsel des Knaben: mit dem Eintritt der physischen Pubertät übersiedelt der Knabe ins Dorf der Braut. Er baut sich eine eigene Hütte und arbeitet für die Brautfamilie. (4) Zeremonielles Anbieten von gekochter Nahrung: unter gebührendem Respekt und Einhalten strenger Vorschriften wird dem Bräutigam Nahrung angeboten. Beide Familien

---

<sup>147</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.43.

beobachten diesen Vorgang, um die Respekterweisung einschätzen zu können. Sollte es seine erste Ehe sein, unterliegt er strengen Nahrungstabus und muß das Essen an Freunde verteilen. Dies ist wiederum ein Hinweis für die Brautfamilie, ein Fest vorzubereiten und den Vorgang der Nahrungsübergabe zu wiederholen. Erst dann kann die Brautfamilie zur Mutter des Bräutigams sagen: „We have shown the son-in-law the fire, now he will eat food with us.“ (5) Die Übergabe der Braut ist ebenfalls durch mehrere Schritte gekennzeichnet. Der Bräutigam fragt nach jemandem, der seine Hütte reinigt und für ihn Wasser holt. Erlaubt er dies seiner Braut, erhält er das Recht über ihre Hausarbeit und nach der Bezahlung darf er mit ihr schlafen. Diese Phase der Ehe dauert bis kurz vor dem Eintritt der Pubertät des Mädchens an, denn sie darf vor der *chisungu*-Zeremonie kein Kind bekommen. (6) Chisungu Zeremonie: Erst danach kann von einer geschlossenen Ehe gesprochen werden: die Braut erhält wieder Geschenke und darf erneut die Hütte des Ehemanns betreten. Wenn die beiden die Ehe akzeptieren, wirft der Bräutigam einen brennenden Holzstock auf die wartende Menge der Verwandten zu. Dies gilt als Beweis seiner Männlichkeit. Der Braut wird ein Hochzeitstopf von der Schwester ihres Vaters übergeben. In weiteren Zeremonien werden die Braut und der Bräutigam der Gemeinschaft präsentiert. Erst nach ein oder zwei Jahren Ehe erhält der Schwiegersohn eine eigene Kornkammer und seinen Garten.<sup>148</sup>

Bemba-Frauen haben im Kupfergürtel Nord-Rhodesiens den Ruf, daß sie von Männern anderer Ethnien nicht „bewältigt“ werden können: „These Bemba women! My word! They are fierceness itself.“ Die Erziehung der Bemba-Mädchen sieht aber ganz anders aus: als Mädchen ist sie scheu und zurückhaltend, erst als Großmutter erlangt sie Ansehen, überwacht die Verteilung der Nahrung und organisiert die Arbeiten der Frauen. Diese übergeordnete Stellung kann aber nur durch eine aufrechte Ehe erreicht werden. Im täglichen Leben sind Männer und Frauen getrennt, beide Gruppen sind hierarchisch nach Abstammung und Alter organisiert. Die persönlichen Beziehungen sind durch zeremonielles Verhalten festgelegt: Vorschriften der Anrede, Anerkennung der sozialen Vorrangstellung und die damit verbundenen Rechte, Ablehnung von Streit, Unfreundlichkeit und Szenen, die das sensible Gleichgewicht der Dorfbeziehung stören könnten. Umgänglichkeit und Selbstkontrolle in persönlichen Beziehungen wird geschätzt und hervorgehoben. Männer schlafen in eigenen Unterkünften, essen nur unter Männern und arbeiten gemeinsam. Die Männer sind den Frauen „übergeordnet“ und Frauen begegneten ihnen kniend als formelle Begrüßung. Dies konnte *Richards* noch während ihres Aufenthalts beobachten. Eine Ehe kann für ein junges Mädchen sogar bedeuten, daß sie von ihrem Mann geschlagen wird. In der Öffentlichkeit ist es sogar dem Ehemann verboten, Zuneigung gegenüber seiner Frau zu zeigen.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.44–46.

<sup>149</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.47–50.

### Chisungu: Mädcheninitiation bei den Bemba

*Audrey Richards* beschreibt in ihrem Buch die Situation, die sie zwischen 1930 und 1934 vorgefunden hat und einzelne Phrasen, wie „in alten Zeiten“, „früher“ weisen darauf hin, daß manche Traditionen damals nicht mehr existierten. Chisungu ist nach *Richards* mit den Institutionen von Matrilinearität und Häuptlingschaft verbunden und beinhaltet als Zentralidee die gefährliche Macht von Feuer, Sexualität und Blut. Wenn der magische Einfluß in falsche Hände gerät, dann besteht für jede Person Gefahr, vor allem für Babies und kleine Kinder; aber auch für den Chief, der für die Fruchtbarkeit und das Wohlbefinden seiner Leute und des Landes verantwortlich ist. **Sexualität und Feuer** bilden den Hintergrund der meisten rituellen Praktiken der Bemba-Bevölkerung. Die entscheidende Bedeutung des Rituals, die sich auf die Heirat und die Unterordnung des Mädchens gegenüber dem zukünftigen Ehemann bezieht, scheint als Gesamtheit nicht konsistent zu sein. Denn Frauen haben Wahlmöglichkeiten und Freiheiten, z.B. beim Wohnort.<sup>150</sup>

*Richards* lehnt die übliche Beschreibung von Mädchen-Initiationsriten in Zentralafrika ab, wie z.B. „Mädchen erhalten Instruktionen über Geschlecht und Mutterschaft“. Sie kam bei Chisungu zur Überzeugung: was die Mädchen tatsächlich lernen, sind Lieder, damit verbunden Moralbeziehungen und geheime Bedeutungen sowie Tanzbewegungen und geheimes Wissen. Viele Riten drücken die Hierarchie in einem Bemba-Dorf aus, dessen Kern die verwandtschaftlich verbundenen Frauen bilden, deren Beziehungen – hierarchisch nach relativem Alter geordnet – ihr tägliches Leben bestimmen, sogar das der Kinder beim Spielen. Der Mangel jeder Form von permanentem Besitz hatte zur Folge, daß die übergeordnete Person das Recht auf Arbeitsleistungen von untergeordneten Personen erhält. Dies drückt sich auch bei der Mädcheninitiation aus: die „Initiandinnen müssen zeigen, daß sie bereit sind für uns zu arbeiten“.<sup>151</sup>

*Richards* nahm 1931 beobachtend an einer Chisungu-Zeremonie teil, die innerhalb eines Monats durchgeführt wurde. Über 18 getrennte Rituale wurden im Initiationshaus und im umgebenden Busch durchgeführt (40 verschiedene Muster auf Tonwaren in den Farben Weiß-Schwarz-Rot, 9 unterschiedliche Designs für die Hauswände sowie 50 spezielle Chisungu-Lieder). Die Eltern des Mädchens organisieren die Zeremonie, die kurz nach der ersten Menstruation durchgeführt wird. Zu den handelnden Personen der Zeremonie zählen: (1) die Eigentümerin (*mwine*, Mann oder Frau, im beschriebenen Fall war es *Richards* selbst); (2) die Lehrerin (*nacimbusa*), sie muß detaillierte Kenntnisse der Traditionen, Erfahrung, Organisationstalent und Taktgefühl haben, insgesamt eine bedeutende Persönlichkeit sein; (3) eine Frau unterstützt die *nacimbusa*, sie wird *makalamba* genannt; (4) die Initiandin mit dem Titel *nacisungu* und ihr Bräutigam, dessen Titel *shibwinga* ist, den auch seine Schwester oder Kreuzcousine verwendet, die

<sup>150</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.29–30; und La Fontain 1982, *Einleitung*, S.xxv.

<sup>151</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.191; sowie in der Einleitung von La Fountain, S.xxiv.

ihn bei bestimmten Abschnitten während der Zeremonie vertritt; (5) die Verwandtschaft: die Eltern der Initiandin (die Mutter sorgt für Essen und Bier) und die Schwester des Vaters.<sup>152</sup>

Die Durchführung der Chisungu-Zeremonie gilt als Voraussetzung für eine Ehe. Es heißt, niemand würde ein Mädchen heiraten, das nicht Chisungu getanzt hat. Denn sie hätte nicht das Wissen und könnte niemals zu anderen Chisungu-Zeremonien eingeladen werden; sie wäre unkultiviert wie ein ungebrauchter Topf und keine Frau.<sup>153</sup> Die alten Frauen sagen, Chisungu wird getanzt, um ein Mädchen wachsen zu lassen und dafür sind Riten notwendig, z.B. der „jumping test“ zu Beginn, am 17. Tag und am letzten Tag. Mit Eintritt in die Initiationshütte beginnt die soziale Isolierung (schäbige alte Kleider, sie darf sich nicht waschen und das Essen muß auf einem separaten Feuer zubereitet werden). Mit dem Bestehen von Fruchtbarkeitstests erhält sie „ihren“ Garten und „ihr“ eigenes Feuer. Während der Zeremonie wird von der Initiandin erwartet, daß sie Dinge tut, die sie nie zuvor getan hat. Es heißt, daß durch Chisungu die Angst vor Blut sowie den Gefahren der Sexualität und dem Feuer genommen wird. Erst wenn die Initiandin selbst in den folgenden Jahren an anderen Chisungu-Zeremonien teilnimmt, wird sie die Inhalte und die Symbolik verstehen.<sup>154</sup>

Der Initiandin wird Wissen vermittelt: eine Geheimsprache, Chisungu-Lieder, Rhythmen und teilweise geheime Lieder; die Inhalte geben Hinweise auf korrektes Verhalten als Mutter zu ihren Kindern und der Gemeinschaft, oder über die Pflichten im Haushalt und Garten. Es besteht äußerlich kein Unterschied zwischen initiierten und nicht-initiierten Mädchen; der wesentliche Unterschied liegt in der formellen Begrüßung. Die Chisungu-Zeremonie dient auch der Unterhaltung, dem Zusammentreffen von Freunden, Verwandten; vor allem von Frauen, obwohl auch Männer ein Chisungu-Dorf besuchen. Die Mehrzahl der Riten wird von den Frauen als unterhaltende Darstellung von Spiel und Solotänzen gesehen. Die *nacimubusa* stellt mit großem Aufwand Modelle von Objekten/Tieren (wie z.B. Schlange und Krokodil) her. Auch sie versucht – wie ein Headman – Ansehen im Dorf zu erlangen, d.h. mit ihren besonderen Fähigkeiten, Kenntnissen und Überzeugungskraft will sie so viele Frauen wie möglich während der Chisungu-Zeremonie anziehen.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.56–58. Beschreibung der Feldsituation S.61–63: Die Hauptinformantin war die Lehrerin der Zeremonie, die Richards vier Monate begleitete. Es gab zwei Kandidatinnen, die wenige Monate zuvor die Pubertät erreichten. Während der Zeremonie wurden archaische Worte verwendet, die Richards trotz guter Sprachkenntnisse nur durch fremde Übersetzung und Interpretation entschlüsseln konnte. Soweit es ihr möglich war, folgte sie den einzelnen Initiationsabschnitten selbst; Lieder und Tänze begannen teilweise zwischen 2 und 3 Uhr in der Früh, daran nahm sie nur eingeschränkt teil. Richards bedauerte, daß sie von der Initiandin – bedingt durch ihr Schweigegebot – keine Informationen erhalten konnte.

<sup>153</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.120.

<sup>154</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.122–127.

<sup>155</sup>Richards 1982, *Chisungu*, S.133–134.

#### 4.4.6 Zur Bedeutung der weiblichen Initiation

Wie die vorhergehenden Beispiele gezeigt haben, gibt es bei der Mädcheninitiation eine relativ reichhaltige Vielfalt an Ritualen und symbolischen Ausdrucksweisen; die konkreten Inhalte oder die Deutung dieser Symbolik ist hier aber nicht Gegenstand der Untersuchung. Worauf es mir vor allem ankommt, ist der Stellenwert der Mädcheninitiation im Gesamtgefüge matrilinearere Gesellschaften. In dieser Hinsicht erscheinen mir drei Punkte besonders wichtig:

(1) Matrilineare Gesellschaften in Afrika haben elaborierte Formen der Mädcheninitiation entwickelt, die meines Wissens in patrilinearen Gesellschaften – jedenfalls in dieser Ausprägung – so nicht vorkommen. Die Initiationsriten dauern relativ lange, weisen verschiedene Abschnitte auf und erfordern einen vergleichsweise großen Aufwand. Allein schon daraus läßt sich schließen, daß die Bedeutung der weiblichen Pubertät bzw. das Erwachsenwerden des Mädchens und die Eingliederung derselben in die Gesellschaft als vollwertige Frau ungleich wichtiger ist als in patrilinearen Gesellschaften. Erstaunlich ist auch der Sachverhalt, daß die Initiationsrituale – oder jedenfalls die damit verbundenen Festivitäten – alle Dorfbewohner einschließen, also nicht nur die Frauen, sondern auch die Männer. Während die Initiationsrituale für Knaben in patrilinearen Gesellschaften doch in der Regel eine Exklusivität aufweisen, also die Frauen ausschließen. Mein Eindruck ist, daß matrilineare Gesellschaften eine höhere Flexibilität aufweisen – beide Geschlechter einschließen können, gleichzeitig aber auch getrennte Organisationsformen zulassen, die bei den Abschlußfesten der Initiation häufig kooperieren. Ebenso erstaunlich ist die relative Offenheit bestimmter Phasen des Initiationsprozesses auch für Männer, was durch die lange Dauer und die Vielfalt des Ablaufs ermöglicht wird.

(2) Anhand von *van Gennep* habe ich versucht, die allgemeine Bedeutung von Initiationsritualen darzustellen. Aus den Beispielen ist ersichtlich, mit welchem Ernst in der Tat die Übergangsphasen bzw. traditionellen Rituale beachtet werden: auch in matrilinearen Gesellschaften kommt es offenbar darauf an, der Initiandin die Wichtigkeit des Ereignisses vor Augen zu führen. Sie selbst steht zwar im Mittelpunkt, gleichzeitig aber wird sie in eine relativ starke passive Rolle gedrängt; häufig sitzt sie und läßt etwas über sich ergehen, sie muß eine demutsvolle und oft geradezu unterwürfige Haltung einnehmen, sie muß in der „neutralen Zone“ (außerhalb des Dorfes) vor Gefahren geschützt werden etc. Offenbar dient die Dramatik der Inszenierungen dazu, der Initiandin klar werden zu lassen, daß sie sich von ihrer Kindheit verabschieden und die Verantwortlichkeit der erwachsenen Welt annehmen muß. – Dies dürfte allerdings für Knaben und Mädchen in gleicher Weise gelten. Der Unterschied für Mädchen in matrilinearen Gesellschaften dürfte wohl darin liegen, daß die aufwendigen Initiationsprozeduren unter anderem dazu genutzt werden, der Initiandin spezifisches Frauenwissen zu vermitteln. Dieser Punkt ist deshalb wichtig, weil über dieses Wissen in der Öffentlichkeit normalerweise nicht gesprochen wird. In patrilinearen Gesellschaften wird vermutlich die Mutter des Mädchens diese Aufgabe irgendwann zu übernehmen haben, ob

dies dann gut gelingt, hängt vom Einfühlungsvermögen der Mutter ab. In den besprochenen Beispielen scheint es jedoch so zu sein, daß diese Wissensvermittlung zu den „Pflichten“ der Lehrerin gehört, die meist eine ältere, in den Traditionen erfahrene Frau ist.

(3) Im Unterschied zu patrilinearen Gesellschaften – gerade in Afrika – kennen die matrilinearen keine schmerzhaften „Behandlungen“ der weiblichen Genitalien. Dies ist unter anderem eine Voraussetzung dafür, daß die Mädchen eine positive Einstellung zur Sexualität gewinnen können. Die oben genannten Fallbeispiele lassen ganz generell darauf schließen, daß die Frauen keine negative Selbsteinschätzung der weiblichen Sexualität entwickeln bzw. stehen wahrscheinlich selbstbewußte Sexualität und allgemeines Selbstbewußtsein der Frauen in einem Zusammenhang. Und dennoch, wie das Beispiel der Bemba zeigt, gibt es auch in matrilinearen Gesellschaften vielfältige Formen der „Unterwürfigkeit“ der Frauen, teils bedingt durch hierarchische Strukturen (nach Alter und Abstammung), teils aber auch geschlechtsspezifisch, d.h. der Frauen gegenüber Männern. Auch dafür scheinen die Initiationsriten funktional zu sein. Im Unterschied zu den patrilinearen Gesellschaften besitzen die Frauen jedoch durchwegs das Recht, die Grenzen der Erträglichkeit einer Ehe selbst festzulegen und sind für die Entscheidung einer Trennung letztlich nicht vom Ehemann abhängig. In diesen Kontext gehören auch die Maskentraditionen hinein, wie *Gerhard Kubik* gezeigt hat: sie dienen dem Ausdruck geschlechtsspezifischer Spannungen und kanalisieren Aggression, insbesondere für Männer. Bei den Bemba fehlen derartige Maskentraditionen und deshalb finden wir hier sehr stark formalisierte Formen der Respektbezeugung, Unterwürfigkeit, Anerkennung des Ranges, aber auch zwischen den Geschlechtern. Deshalb müssen bei den Bemba bereits bei den Initiationsritualen solche Formen verinnerlicht werden. Im Grunde genommen kopieren aber schon die Kinder diese Welt der Erwachsenen und werden von den Eltern darin bestätigt.

# Kapitel 5

## Regionalgebiet Südostasien: Minangkabau auf Sumatra

Die in den vorangegangenen Kapiteln besprochenen matrilinearen Gesellschaften haben bereits einen Einblick in die Vielfalt der sozialen Strukturen gegeben. Ausgehend von den Berichten über die irokesischen Stämme Nordamerikas mit der Besonderheit des Langhauses zu den vier Beispielen aus dem sogenannten „matrilinearen Gürtel“ des südlichen Afrika mit Masken- und Geheimbünden und den elaborierten Mädcheninitiationsriten. Im letzten Kapitel wird auf eine Bevölkerungsgruppe näher eingegangen, die heute zur weltweit größten Gruppe mit matrilinearere Abstammung und uxorilokaler Residenz zählt, nämlich den Minangkabau auf Sumatra.

Grundlage für die Einbeziehung der Minangkabau in diese Arbeit waren folgende Kriterien:

- persönliches Interesse an Indonesien;
- heute eine der bevölkerungsreichsten matrilinearen Gesellschaften der Welt;
- Veränderungen durch den Islam im gesellschaftlichen Leben der Minangkabau;
- Kombination von matrilinearen Rechtstraditionen (*adat*) und Islam;
- Beziehungen zwischen den nördlichen patrilinearen Batak (Toba-Batak, Karo-Batak, Pakpak-Batak, Simelungun-Batak, Angkola-Batak und Mandailing-Batak) und den Minangkabau;
- Gibt es Hinweise für einen Zusammenhang zwischen Migration, Kriegführung und dem Entstehen von uxorilokaler Residenz?
- „long-distance trade“ der Minangkabau mit Gold und Eisen, aber ohne Ausbildung eines politischen oder religiösen Zentrums in der Vergangenheit.

Sumatra ist die zweitgrößte Insel der Republik Indonesien. Die Provinz Westsumatra – das heutige Siedlungsgebiet der Minangkabau – wird im Norden von der Provinz Sumatera Utara, dem Siedlungsgebiet der Batak, im Süden von der Provinz Jambi, im Osten von der Provinz Riau und im Westen vom Indischen Ozean begrenzt. Die Provinzhauptstadt Padang mit einer Bevölkerung von etwa 200.000 Einwohnern (1971) ist die größte Stadt von Westsumatra und liegt an der Küste, gefolgt von Bukit Tinggi, dem administrativen Zentrum des Distrikts Agam im Kernland der Minangkabau, mit ca. 50.000 Einwohnern (1971). Die beiden Städte bilden die wichtigsten urbanen Zentren der Provinz und sind mehrheitlich von Nicht-Minangkabau bewohnt. Die Westprovinz mit ca. 3 Millionen Einwohnern ist die am dichtesten besiedelte Region Sumatras (eine ähnliche Bevölkerungsdichte wie Java und Süd-Sulawësi), mit einer ethnischen Bevölkerungsverteilung von 91 % Minangkabau sowie Chinesen, Javanern und Batak. Eine weitere Million der Minangkabau-Bevölkerung lebt außerhalb der Provinz, vorwiegend in großen Städten (z.B. leben ca. 400.000 Minangkabau in der indonesischen Hauptstadt Jakarta). Über die Minangkabau wird gesagt, daß sie eine der wenigen ethnischen Gruppen seien, die ähnlich erfolgreich im Handel agierten wie die Chinesen. In der Provinz Westsumatra leben aber 86 % der Minangkabau-Bevölkerung in Dörfern. Administrativ werden die ländlichen Gebiete der Provinz in acht Distrikte (*kabupaten*), 73 Subdistrikte (*kecamatan*) und einige hundert Dörfer (*nagari*) eingeteilt.<sup>1</sup>

Die geographische Lage Sumatras zwischen Indien und China hat wesentlich dazu beigetragen, daß es bereits sehr früh unterschiedliche Einflüsse von außen gegeben hat. Dabei bildeten vor allem die Meeresstraßen von Malakka (zwischen Sumatra und Malaysia) und Sunda (im Süden, welche Sumatra von Java trennt) die Handelsrouten zwischen Indien und China. Die Handelsbeziehungen bildeten aber auch die Grundlage für das Eindringen der vier Weltreligionen in die indonesische Inselwelt, was zumindest beim Buddhismus, Hinduismus und Islam zu religiösen und politischen Zentren geführt hat.

In den frühen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung wurde Südostasien als „Golden Khersonese“, das „Land aus Gold“ genannt. Später sollte der Pfeffer das Haupthandelsgut werden. Schriftsteller, Reisende, Seeleute wie Kaufleute der östlichen Welt kannten die Schätze der Region seit langem. Vom 7. bis ins 10. Jahrhundert waren Araber und Chinesen vor allem am Gold und an den Gewürzen als Handelswaren interessiert. Ab dem 15. Jahrhundert versuchten Seefahrer von den Häfen am Atlantik die unbekannte Welt der Gewürze zu entdecken. Südostasien war das Gewürzzentrum der Welt und zwischen 1000 und 1900 wurde der Welthandel durch die Ab- und Zunahme von Gewürzen in und außerhalb Südostasiens bestimmt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Tsuyoshi Kato (1982): *Matriliney and Migration. – Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., London, S.20–22.

<sup>2</sup>Kenneth R. Hall (1994): *Economic History of Early Southeast Asia*, in: Nicholas Tarling (Hg.), *The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c.1800*, Vol.1, Cambridge University Press, Cambridge, UK, New York, Melbourne, S.183–275, hier S.183.

## 5.1 Minangkabau-Kernland

Das Kernland der Minangkabau ist Teil der Bergkette Bukit Barisan, die sich von Norden nach Süden entlang der Westseite der Insel erstreckt. Neben den günstigen Bedingungen für den Naßreisfeldbau der Region auf beiden Seiten des Äquators dürfte einerseits die relative Sicherheit in den Hochebenen für die Wahl ihres Siedlungsgebietes ausschlaggebend gewesen sein, andererseits auch die vulkanischen Böden und die ausreichende Bewässerung durch zahlreiche Flüsse, die im Hochland entspringen. Einige Flüsse des Hochlandes münden in die Straße von Malakka und bilden damit eine Kommunikations- und Handelsverbindung. Nach einer Legende lag die erste Ansiedlung am Südhang des Vulkans Merapi. Diese erste Ansiedlung soll aus drei Gemeinschaften bestanden haben und davon leiten sich die ursprünglichen drei Distrikte (*Luhak nan Tigo*) ab: Luhak Agam, Luhak Tanah Datar und Luhak Lima Puluh Kota. Alle nachfolgenden Ansiedlungen haben Legenden, die sich auf ihre Ahnen beziehen, die von einem der drei genannten Distrikte kamen.<sup>3</sup>

*Ilse Lenz* bezeichnet die „Minangkabau Welt“ als ein typisches Rückzugsgebiet, das von externen Eroberungszügen weitgehend verschont worden ist und dennoch war es nicht isoliert. Es bestanden Handelsverbindungen über die abschüssigen Wege zur Westküste und über einige Flüsse zur Straße von Malakka an der Ostküste.<sup>4</sup> Das Hauptsiedlungsgebiet bildeten vier Täler im Hochland, die besonders gut für den Reisanbau geeignet und von Hügeln umgeben sind, die die Minangkabau von ihren Nachbarn trennten. Diese gesamte Region wird als Padang- oder Minangkabau-Hochland bezeichnet. Jedes der vier Täler ist getrennt durch Hügeln und charakterisiert durch einen Vulkan (*Gunung*): (1) Agam, am Fuß des Gunung Singgalang (9.400 ft.) liegt direkt am Äquator; (2) südöstlich davon liegt Tanah Datar, getrennt durch den Gunung Merapi (9.500 ft.), der legendäre Berg auf den die erste Ansiedlung zurückgeführt wird; (3) parallel zu Tanah Datar, aber getrennt durch niedrige Hügel, liegt das Singkarak-Solok Tal mit dem See Singkarak und dem Gunung Talang (4.500 ft.); (4) weiter östlich und parallel zur Agam-Ebene liegt das Tal Limapuluh Kota, das niedrigste der Täler (unter 1.500 ft.) mit dem Gunung Sago (5.000 ft.). Die Bevölkerung jedes Tales pflegt ihre eigene Identität, die aber historisch als eine Einheit wahrgenommen wird und gemeinsam bildeten sie das Kernland der Minangkabau, das als *darat* oder die Welt der Minangkabau (*alam Minangkabau*) bezeichnet wird. Die Gebiete, die außer-

---

<sup>3</sup>Elizabeth E. Graves (1984): *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*, Monograph Series No.60, Cornell University, Ithaca, New York, S.3. Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.36: diese historischen Distrikte sind nicht mit der heutigen Distrikteinteilung gleichen Namens identisch.

<sup>4</sup>Ilse Lenz (1995): *Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht. – Zu den Minangkabau in der vorkolonialen Epoche*, in: Ilse Lenz und Ute Luig (Hrsg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, S.302–329, hier S.308: bezogen auf Hans-Dieter Evers (1975): *Changing Patterns of Minangkabau Urban Landownership*, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkerkunde* 131, S.86–100.

halb des Kernlandes liegen, aber ebenfalls Minangkabau-Siedlungsgebiet sind, werden als *rantau* bezeichnet. Die vier Täler bildeten die Basis der Minangkabau Gesellschaft, vor allem wegen ihres agrarischen Potentials.<sup>5</sup>

Das Vorkommen von Mineralien ist in Sumatra auf die Bergkette Bukit Barisan sowie auf das Zentralhochland um den Äquator, dem Siedlungsgebiet der Minangkabau, begrenzt. Kleine weit verstreute Lager von Gold und Eisen geben Aufschluß über die Entwicklung im Kernland der Minangkabau. Eisen wurde für den Bodenbau (Pflug mit Eisenspitze) und für die politische Formation genutzt, während das Gold die Kontakte zur Außenwelt bildete. Die Handelskontakte der Minangkabau zur Ost- und Westküste, aber auch die Migration zu den Häfen und die individuelle Zuwanderung aus weit entfernten Regionen dürfte zur Vermischung mit anderen Ethnien geführt haben. Historisch wurde die Ostküste Sumatras von der Minangkabau Bevölkerung zumindest bis ins 16. Jahrhundert eher gemieden. Die Küstenregion ist nur begrenzt für den Reisanbau geeignet und war lange Zeit als ein endemisches Malaria-Gebiet<sup>6</sup> bekannt. Die Ostküste Sumatras bildete die wichtigste natürliche Verbindung mit der Außenwelt, die nur während politischer Turbulenzen unterbrochen war.<sup>7</sup>

Alle großen Flüsse Ostsumatras entspringen in der Bukit Barisan Bergkette und fließen langsam ostwärts zur Straße von Malakka. Damit bildeten die Flüsse für die im Kernland lebenden Minangkabau ein wichtiges Wassernetz vom Hochland zur Ostküste. Die drei wichtigsten Flüsse sind der Siak, Kampar und Inderagiri. Die Dualität von Hochland und Küstenregion muß bei einer historischen Betrachtung der Minangkabau-Bevölkerung beachtet werden. Ohne Zweifel waren die Niederungen an der Küste für viele Jahrhunderte Zentren der malaysischen Handelsaktivitäten, zumindest vom 7. Jahrhundert aufwärts. Das Minangkabau Hochland wird von *Fernand Braudel* erwähnt und als „a world apart from civilizations, which are an urban and lowland achievement. Their history is to have none, to remain almost always on the fringe of the great waves of civilization . . .“ bezeichnet.<sup>8</sup> Diese Annahme wird heute nicht mehr geteilt, da jede Bevölke-

---

<sup>5</sup>Christine Dobbin (1987): *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. – Central Sumatra 1784–1847*, Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, No.47, Reprint der Erstausgabe 1983, Curzon Press, London, Malmö, S.2–3.

<sup>6</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.73: „Comparing eastern Sumatra (lowlands) and western Sumatra (highlands), Fisher (1964:249) once speculated: ‘In short, since the fourteenth century a complete reversal appears to have taken place in the relative standing of the East Coast Malays on the one hand and the Menangkabaus and Bataks on the other, and it is tempting to seek an explanation in terms of the increasingly unhealthy and enervating conditions of the swamp-ridden lowlands, and the altogether more stimulating climate, as well as the more fertile soils derived from neutral-basic volcanic materials, in the Pandang and Toba highlands.’ Concerning the possible differential effects of virulent malaria between lowland and highland Sumatra, due to ecology and climate.“ Literaturhinweis: Charles A. Fisher (1964): *South-East Asia: A Social Economic and Political Geography*, Mehuen, London.

<sup>7</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.1–5.

<sup>8</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.6–7; F. Braudel (1975): *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.*, 2 Vols., London.

rung, auch in den entlegendsten Regionen auf eine lange Geschichte zurückblicken kann. Grund für die Annahme, daß es geschichtslose Völker gäbe, war meist auf die Unkenntnis der Betrachter und die nichtvorhandenen schriftlichen Quellen zurückzuführen. Obwohl es zahlreiche Inschriften, Grabsteine, in arabisch verschriftlichte Legenden (*tambo* genannt) gibt, kann die Vergangenheit der Hochlandbevölkerung nicht ausreichend rekonstruiert werden.

Bis zu den Padri Kriegen im frühen 19. Jahrhundert wußten die Europäer wenig über die Bevölkerung der Hochebenen, danach erschienen zahlreiche Arbeiten, die sich insbesondere mit den Minangkabau auseinandersetzen.<sup>9</sup>

Die historische Dynamik der handelsorientierten Bevölkerungsguppen auf Sumatra dürfte die heutige Minangkabau-Bevölkerung als geistiges Erbe in ihre Traditionen integriert haben. Besonders günstige Bedingungen in ihrem Siedlungsgebiet nördlich und südlich des Äquators hatten zur Folge, daß sie außergewöhnliche agrarische Kenntnisse entwickelten. Beachtenswert ist ihre Anpassungsfähigkeit an neue Verhältnisse, die grundlegende Offenheit, neue Möglichkeiten zu übernehmen, die aus China, Indien, dem Mittleren Osten oder aus Europa auf sie kamen, und gleichzeitig ihre eigene Identität zu bewahren. Die Häfen an der West- und Ostküste Sumatras führten über Jahrhunderte zum Austausch religiöser und kultureller Elemente, die auf das kaufmännische und intellektuelle Verhalten der Minangkabau einwirkten.<sup>10</sup>

## 5.2 Historischer Überblick

Im folgenden Abschnitt wird auf die historischen Ereignisse näher eingegangen, soweit sie für Sumatra und die Minangkabau von Bedeutung waren. Es werden die Einflüsse aus Indien, der malaysischen Halbinsel, Java, aber auch die Handelskontakte zu China und die Etablierung des Islam erörtert. Die Rekonstruktion der Vergangenheit wird durch die verschiedenen Sprachen zusätzlich erschwert: Sanskrit, Altmalaysisch, Arabisch, Altjavanisch, Holländisch und Bahasa Indonesia, die heutige Staatssprache Indonesiens. Trotz der zahlreichen schriftlichen Überlieferungen bleibt die Interpretation der Texte problematisch, da diese durch äußere Einflüsse immer wieder uminterpretiert und neu verfaßt wurden. Einzelne Namen von bedeutenden Personen sind überliefert, ebenso wie Monumentalbauten, aber sie sagen nichts über das Sozialsystem einer Gesellschaft aus, sondern beschränken sich im wesentlichen auf Aussagen über politische Strukturen. Legenden erzählen über eine Idealwelt der Vergangenheit, die verschlüsselt wichtige Hinweise geben könnten, aber nur durch zusätzliche Informationen erklärbar werden. Erschwerend kommt bei der Bevölkerung im Minangkabau Kernland hinzu,

---

<sup>9</sup>Jane Drakard (1990): *A Malay Frontier. – Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca, New York, S.11.

<sup>10</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.1.

daß sie keine zentralistischen Strukturen entwickelt haben, sondern jedes Dorf eine eigenständige Einheit bildete.

In diesem Zusammenhang verweist *Ricklefs* auf die begrenzten Möglichkeiten der Chieftombildung. Die lokalen Chieftoms waren unbeständige Einheiten, die nur Bestand hatten, solange die Zentralinstanz eine tolerante Politik ausübte. – Wenn sie es nicht tat, wanderte die Bevölkerung ab. Für das Entstehen einer Zentralinstanz im indonesischen Raum nennt *Ricklefs* die folgenden drei Punkte:

1. Regionale „overlords“, sogenannte „Prinzen“ als regionale Chiefs, die genug Autonomie besaßen und direkte Unterstützung in Form von Reichtum, Prestige und Schutz erhielten. Die „Prinzen“ würden einen höherstehenden Paramount Chief nur dann akzeptieren, wenn ihnen dadurch Vorteile zugute kämen;
2. „Herrscherkult“ einer Person, der übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden;
3. am entscheidendsten war aber die militärische Stärke, jede „Opposition“ niederzuschlagen. Alle vorkolonialen Zentren „Indonesiens“ wurden letztendlich auf überlegene militärische Macht begründet.<sup>11</sup>

Militärische Überlegenheit als Voraussetzung der Einheit: gab es diese Überlegenheit nicht, zerfielen die zentralistischen Strukturen wieder in lokale Einheiten. Die häufigste Ursache des Zerfalls war der Streit um die Nachfolge. Standen sich zwei Anwärter als Nachfolger mit ähnlich starker kriegerischer Gefolgschaft gegenüber, so bedeutete das auf jeden Fall eine Spaltung der Gesellschaft in zwei Gruppen. Kämpften sie gegeneinander, so wurden beide Gruppen geschwächt und der Sieg konnte dennoch als Niederlage gewertet werden. Deshalb waren die Konfliktlösungsstrategien – wie schon erwähnt – Voraussetzung für eine dynastische Linie, die Bestand haben sollte.

Ein erfolgreicher Chief balancierte und manipulierte die Interessen seiner Gefolgschaft durch „übernatürliche“ Kräfte und besonderes kriegerisches Geschick. Ein Paramount Chief mußte ein Netzwerk von Spionen aufbauen, um über die Ereignisse in seinem Einflußgebiet informiert zu sein. Er ging politische Eheverbindungen ein, um seine Interessen mit anderen zu verbinden, damit sicherte er sich seine eigene Zukunft ab.<sup>12</sup>

Die malaysischen Chiefs verlegten häufig ihre Zentren und die gesamte Bevölkerung folgte der geographischen Mobilität an der Spitze. Nach *Kato* gibt es ein malaysisches Sprichwort mit folgenden Inhalt:

---

<sup>11</sup>M.C. Ricklefs (1990): *A History of Modern Indonesia. – c. 1300 to the present*, (Reprint der Erstausgabe von 1981), Macmillan Asian Histories Series, Hampshire, London, S.15–16.

<sup>12</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.16.

Adat is managed by the raja and it is the raja who follows adat. Where there is a raja, there adat exists. When the raja disappears, adat will die too.<sup>13</sup>

Es gibt nach *Kato* keinen Hinweis, daß der Raja der Minangkabau eine ähnliche Stellung gehabt hätte. Denn der Yang Dipertuan bildete nicht die Minangkabau Welt, sondern er war nur ein Teil davon. Daher wird die Vergangenheit der Minangkabau nicht über eine Reihe von Rajas erklärt, sondern durch *tambo*, die die Ursprungsgeschichten verkörpern, wie auch die geographische Expansion der Bevölkerung.<sup>14</sup> Und weiters heißt es bei *Kato*:

Minangkabau society never developed a centralized political power nor institution. Instead, strong autonomy characterized the nagari, a „village republic“ where the highest political and judicial power was bestowed on the nagari adat council.<sup>15</sup>

Bei der Entstehung früher politischer und religiöser Zentren sind zwei markante Unterschiede zu beobachten: auf Java entwickelten sich die ersten agrarischen Zentren im Landesinneren, die malaysischen Zentren hingegen lagen an der Küste und orientierten sich am Handel. Die Minangkabau Welt dürfte eine Kombination aus beiden sein, aber ohne Ausbildung eines markanten Zentrums.

### 5.2.1 Java

Die frühesten Ansiedlungen auf Java befanden sich im Landesinneren auf Hochebenen und entlang der Vulkankette von Südzentral-Java, dazu zählten Mataram I (ca. 778–928), Kediri (1049–1222), Singhasari (1222–1292), Majapahit (1292 bis ca. 1520, zugleich Ende der hindu-buddhistischen Ära). Majapahit als Zentrum entstand im 13. Jahrhundert in einer Region, die besonders gut geeignet für den Naßreisbau ist, in den Ebenen der Flüsse Solo und Brantas, aber auch die vorgelagerte Insel Madura diente als Reislieferant.<sup>16</sup> Majapahit hatte den Vorteil, daß es eine gute agrarische Basis besaß, zugleich vom Handel profitierte und eine Seemacht darstellte. Es ist überliefert, daß von Majapahit 1377 eine Expedition nach Palembang (Śrivijaya auf Sumatra) gesandt wurde. Die Kontakte reichten aber auch nach Champa, Kambodscha, Siam (Thailand), Südburma, Vietnam und es wurden „Missionen“ nach China gesandt.<sup>17</sup>

Von Java werden während des 9. und 10. Jahrhunderts zwei konkurrierende dynastische Linien überliefert: die Śailendras und die Śaivite. Unsere Kenntnisse über

<sup>13</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.41, bezogen auf: Kementerian Penerangan c.1954, *Republik Indonesia: Propinsi Sumatera Tengah*, n.p., S.1049.

<sup>14</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.41.

<sup>15</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.69.

<sup>16</sup>Keith W. Taylor (1994): *The Early Kingdoms*, in: Nicholas Tarling (Hg.), *The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800*, Vol.1, S.137–182, hier: S.177.

<sup>17</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.17.

die politischen Ereignisse auf Java beruhen auf Erzählungen, die ab der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts mit dem Namen Sanjaya als „Herrscherpersönlichkeit“ einsetzen. Ein Śaivite wird mit dem Ort Mataram (ca. 778 bis 928 n.Chr.) im südlich-zentralen Java verbunden. Im nächsten Jahrhundert erscheinen Vasallen einer Linie des Mahāyāna Buddhismus, die sich Śailendras nannten. Diese werden mit dem Monumentalbau Borobudur in Verbindung gebracht. Das religiöse Zentrum Borobudur wurde auf der Kedu Ebene als Terrassenbau mit zahlreichen Stupas errichtet. An den Wänden finden sich Mahāyāna Texte in javanischem Stil, die auf Gupta Prototypen basieren. Neben ihrer Architektur ist nichts über die Śailendras bekannt. Es gibt Hinweise, daß sie nicht nur in Java, sondern auch in Sumatra und entlang der Küste der heutigen Staaten Kambodscha und Vietnam Einfluß hatten. Sie wurden von Java Mitte des 9. Jahrhunderts durch einen Śaivite Chief der Sanjaya Linie vertrieben. Inschriften belegen zumindest drei Namen, der häufigste ist Pikatan. Spätere Inschriften beziehen sich auf drei Phasen seines Lebens: als siegreicher Krieger, Rückzug aus den weltlichen Angelegenheiten und Übergang in asketische „Resignation“. Von den Śaivite wird der Tempelkomplex Prambanan im späten 9. Jahrhundert erbaut, der vermutlich als Konkurrenzbau zum früheren Zentrum Borobudur errichtet worden war. Die Tempelanlagen sollten die Macht der lokalen Chieftoms demonstrieren und dienten der Verbreitung neuer religiöser Ideen.<sup>18</sup>

In den Zentren entwickelten sich ab dem 10. Jahrhundert Literatur, Drama und Musik in javanisiertem, hinduistischem Stil, der den Buddhismus und den Śaivismus einschloß. Das neue Selbstbewußtsein wurde durch die Übersetzung von Sanskrittexten ins Javanische ausgedrückt. Mitte des 10. Jahrhunderts wurde das politische und religiöse Zentrum nach Osten in die Brantas Flußebene (besonders günstige Bedingungen für den Reisanbau) verlegt. Nach Taylor dürfte die Verlegung des Zentrum gleichzeitig die Grundlage der Harmonisierung zwischen Buddhismus und Śaivismus mit einer javanischen Perspektive gewesen sein. Es kam zu Kontakten mit Bali, den Malukken, Sumatra und der malaysischen Halbinsel. Mit der javanischen Expansion dürfte es zu Interessenkonflikten mit Śrivijaya gekommen sein, die im Jahr 1016 mit einer militärischen Katastrophe der „Javaner“ endete. Die zentralen Strukturen zerfielen wieder in lokale Einheiten. Über die Geschichte Javas gibt es für das 11. und 12. Jahrhundert nur wenige Informationen. In den 1020er Jahren tritt eine neue „Herrscherlinie“ mit javanisch-balinesischer Abstammung in Erscheinung.<sup>19</sup> Erst im 13. Jahrhundert setzt von Java aus eine neue Expansionsbewegung ein, die im 14. Jahrhundert unter der Führung von Majapahit ihren Höhepunkt erreicht. Majapahit dominierte im 14. Jahrhundert das östliche Java, Bali, Madura und für kurze Zeit auch die Straße von Malakka. Die ersten einflußreichen „Herrscher“ waren Kertarajaso (1293-1309), dem sein Sohn Jayanagara (1309-1328) folgte. Wegen des Fehlens eines Sohnes trat seine Tochter, die gleichzeitig auch als Ehefrau erscheint und

<sup>18</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, S.177.

<sup>19</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, S.178.

Kertavajas hieß, die Nachfolge an. Sie gebar 1334 einen Sohn, der 1350 als Rajasonagara oder Hayam Wuruk die zentrale Macht ausübte. Ihm zur Seite stand während dieser kurzen, aber einflußreichen Phase, ein Berater namens Gaja Mada (1330–1364), der besonders erfolgreich agierte. Mit dem Tod Rajasonagaras brachen erneut Rebellionen und Nachfolgestreitigkeiten aus, die Mitte des 15. Jahrhunderts zur Destabilisierung führten. Im 16. Jahrhundert war Majapahit wieder auf seine lokale Politik beschränkt. Diese Schwächung dürfte den Aufstieg Malakkas auf der malaysischen Halbinsel gefördert haben, das zum dominierenden Handelszentrum werden sollte.<sup>20</sup>

Majapahit galt als das größte vorislamische Chieftom in Ostjava. Es sind namentlich die einzelnen „Herrscher“ und ihre Regierungszeiten durch javanische Inschriften und Kopien von altjavanischen Texten überliefert (Nāgarakērtāgame, schriftlich fixiert 1365, überliefert durch spätere Kopien, die in Lombok gefunden wurden, sowie ein mitteljavanischer Text, genannt Paravaton und chinesische Berichte).<sup>21</sup>

### 5.2.2 Malaysische Halbinsel

Im 13. und 14. Jahrhundert entstanden neue regionale Zentren, die den malaysischen Einfluß weiter beschnitten. Mit Sukothai und später Ayutthaya wurde der militärische Einfluß von Siam (Thailand) auf der malaysischen Halbinsel weiter nach Süden ausgedehnt, der bis zur Straße von Malakka führte. Im 14. Jahrhundert reichte der siamesische und javanische Einfluß bis zur Straße von Malakka und die malaysischen Chiefs standen unter ihrer Vasallenschaft. Zu einer weiteren raschen Veränderung führte die – ab dem 15. Jahrhundert in den südostasiatischen Gewässern – patrollierende chinesische Flotte der Ming-Dynastie, die den Aufstieg von Malakka unterstützte. Ein neues malaysisches politisches und handelsorientiertes Zentrum entstand. Über den Gründer von Malakka wird berichtet, daß er ein malaysischer „Prinz“ namens Paramśvara gewesen sei, der zuerst als Vasall von Majapahit in Śrīvijaya (Palembang) erscheint und in den 1390er Jahren nach Tumasik (heute Singapore) floh. Da Tumasik kaum zu verteidigen war, zog er sich nach Malakka zurück, wo er die malaysischen politischen Traditionen unter chinesischem Schutz wiederbelebte. Das Handelszentrum Malakka übernahm die Vormacht in der Straße von Malakka und löste damit Śrīvijaya ab. Der Einfluß von Malakka reichte über zahlreiche kleinere Zentren entlang der malaysischen Küste bis nach Nordsumatra. Während des 15. Jahrhunderts wurde von den „Herrschern“ von Malakka der Islam übernommen und in anderen Regionen verbreitet. Die Gründung von Malakka und der Einfluß des Islam wird von der Bevölkerung selbst bis heute als Beginn der malaysischen Geschichte angesehen. Dabei wird der Schwiegersohn von Paramśvara in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Held der Schlachten gegen die Siamesen verehrt.<sup>22</sup>

<sup>20</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, S.175–179.

<sup>21</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.16–17.

<sup>22</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, S.175–176.

Im April 1511 brach eine Flotte (von 17 bis 18 Schiffen und rund 1200 Mann) vom portugiesischen Goa Richtung Malakka auf. Die Expedition leitete der Portugiese Albuquerque, der nach einem kurzen Aufenthalt auf Sumatra (Pedir und Pasè) im August Malakka eroberte. Der Fall Malakkas war zugleich der Beginn der europäischen Expansionspolitik in Südostasien. Albuquerque ließ die Stadt befestigen, um malaysischen Angriffen vorzubeugen und kehrte im November nach Indien zurück. Die Portugiesen kontrollierten zwar Malakka, konnten aber nicht die Kontrolle über den Asienhandel übernehmen. Es gab zahlreiche organisatorische Probleme, sowohl mit der Versorgung der Truppen, aber auch eigenmächtiges Handeln einzelner, z.B. der von ihnen eingesetzte Gouverneur von Malakka verfolgte persönliche Ziele in Johor und verletzte selbst das Handelsmonopol, das errichtet werden sollte. Die asiatischen Händler verlegten den Warenaustausch von Malakka zu anderen Häfen und umgingen dadurch ebenfalls das portugiesische Monopol. Dadurch verlor Malakka als Handelszentrum an Bedeutung. Insgesamt hatten die Portugiesen wenig Einfluß in der Region. Als nachhaltige Veränderung kann die Zerschlagung der Vormacht eines einzigen Hafens angesehen werden. An den Küsten der Straße von Malakka gab es zahlreiche kleinere Häfen, die sich teilweise verbündeten, aber auch erbitterte Kriege untereinander führten.<sup>23</sup>

### 5.2.3 Sumatra

Die Geschichte über das als Śrīvijaya bekannte Chieftum beruht ausschließlich auf einer heutigen Rekonstruktion, die sich auf Inschriften von chinesischen Mönchen und indischen Lehrern stützt. Nach einer Inschrift von Nālandā in Bihar (Indien) hätten die Śailendras von Java vor 860 ihr Zentrum nach Śrīvijaya verlegt und setzten hier ihren buddhistischen Einfluß fort.<sup>24</sup> Śrīvijaya mit seinem Zentrum an der Ostküste Sumatras in der Nähe von Palembang kontrollierte vom 6. bis zum 13. Jahrhundert die Straße von Malakka. Entscheidend für die südostasiatische Geschichte dieser Periode war der Ost-Westhandel zwischen China und Indien, der sich bis nach Persien ausdehnte. Im 7. Jahrhundert lag die Kontrolle des Handels hauptsächlich in den Händen der Malayen, die für 500 Jahre ein dominanter politischer Faktor auf der malaysischen Halbinsel, in Sumatra und in Westjava waren. Im 10. Jahrhundert kam es zu Konflikten zwischen Java und Śrīvijaya, die zur Zerstörung und Plünderung des javanischen Zentrums führten. Zur selben Zeit entwickelte sich in Indien die Cōḷa-Dynastie von Tamil Nadu, die ebenfalls Interesse an Südostasien zeigte. Im Jahr 1025 erreichte eine Cōḷa-Expedition das Zentrum von Śrīvijaya, das geplündert und zerstört wurde.<sup>25</sup>

Trotzdem konnte sich Śrīvijaya gegenüber seinen Rivalen behaupten und geriet

---

<sup>23</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.6–7.

<sup>24</sup>J.G. de Casparis und I.W. Mabbett (1994): *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia Before c. 1500*, in: Nicholas Tarling (Hg.), *The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800*, Vol.1, Cambridge University Press, S.276–339; hier S.321.

<sup>25</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, hier S.173.

nur für kurze Zeit in Vasallenschaft. Wesentliche Veränderungen stetzten im 10. Jahrhundert ein, als die Bedeutung des Handels zunahm. Es gibt erste Hinweise auf chinesische Kaufleute, die mit eigenen Schiffen in die Region kamen. Im 10. und 11. Jahrhundert dürfte es erste diplomatische Beziehungen zwischen den „Herrschern“ von Tamil Nadu, Śrīvijaya, Java und China gegeben haben. Die wachsende Präsenz von chinesischen Schiffen, die erfolgreicher den internationalen Märkten folgten, haben dazu geführt, daß die malaysische Schifffahrt zurückgedrängt wurde. Die Schwächung des Handelsmonopols der Malayen nutzten einige Häfen, die bisher unter der Kontrolle von Śrīvijaya standen, um unabhängig zu werden. Dies ermöglichte ihnen eigenständige Handelsbeziehungen mit China aufzunehmen. Als Folge ihrer Selbständigkeit löste sich die Paramountcy von Śrīvijaya auf. Die Rolle Śrīvijayas als regionales Zentrum in der südostasiatischen Geschichte beruhte – nach *Taylor* – vor allem auf den geographischen Gegebenheiten und den malaysischen Navigationskenntnissen.<sup>26</sup>

#### 5.2.4 Erste Erwähnung einer Minangkabau-Identität

Nach *Elizabeth E. Graves* beruht die traditionelle Geschichte der Minangkabau auf einem uns überlieferten aristokratischen Epos, genannt „Kaba Cindua Mato“. Die Erzählung setzt mit dem ersten hindu-javanischen Raja Adityavarman ein. Viele Fragen zur historischen Person Adityavarman konnten aber bis heute nicht zufriedenstellend geklärt werden.<sup>27</sup>

Śrīvijaya hatte sechs Jahrhunderte den Buddhismus gefördert, zerfiel im 12. Jahrhundert und fand in Malayu seine Fortsetzung, dessen Zentrum im heutigen Jambi liegt, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts an die Westküste verlegt wurde. In Westsumatra erscheint zwischen 1347 und 1379 der Name Adityavarman. Es wird angenommen, daß er mit der aristokratischen Lineage des Chieftoms Dharmasraya auf Sumatra verbunden war, zumindest teilweise eine javanische Abstammung hatte und in Majapahit auf Java aufwuchs, wo er seine ersten (kriegerischen) Erfolge erlangte. Von Beginn an dürfte der Handel eine wichtige Rolle für die Minangkabau gespielt haben. Warum Malayu-Jambi während der Regierungszeit von Adityavarman in ein Abhängigkeitsverhältnis der Minangkabau geriet, konnte bis heute nicht erklärt werden.<sup>28</sup>

*Christine Dobbin* vermutet, daß Adityavarman die Kontrolle über die goldexportierende Region Dharmasraya des oberen Batang Hari Flusses übernommen hat.

<sup>26</sup>Taylor 1994, *The Early Kingdoms*, S.173–176.

<sup>27</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.17.

<sup>28</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.39, Fußnote 9: Vom Küstenreich Śrīvijaya wird berichtet, daß es im späten 11. Jahrhundert von Palembang nach Malayu-Jambi verlegt wurde, unter unbekanntem Umständen sei es Ende des 14. Jahrhunderts unter die Kontrolle der Minangkabau gekommen, während der Regentschaft von Adityavarman. Diese Informationen beziehen sich auf: O.W. Wolters (1970): *The Fall of Srivijaya in Malay History*, Oxford University Press, Kuala Lumpur und Singapore, S.90. D.G.E. Hall (1970): *A History of South-East Asia*, 3rd Edition, St. Martin's Press, New York, S.30.

Seit den 1270er Jahren sei diese Region gegenüber Majapahit tributpflichtig gewesen. Adityavarman konnte die Vasallenschaft abschütteln und gelangte in das zentrale Tanah Datar Gebiet (Kernland der Minangkabau) über den Inderagiri Fluß an der Ostküste flußaufwärts in die Region Buo.<sup>29</sup> In der Umgebung von Bukit Gombak und Suruaso gründete er sein Chieftdom und übernahm die Titel Maharajadiraja und Kanakamedinindra (Sovereign des Goldabbau-Gebietes). Dies sei durch zahlreiche Steininschriften belegt. *Dobbin* schreibt weiters:

... the Minangkabau element in the Kingdom remained extremely important, and it was under the rule of Adityavarman that Minangkabau began to develop its own higher culture, with its own art, language and script in which Javanese and Malay elements were synthesized.<sup>30</sup>

Weitere Inschriften stützen die Annahme, daß Adityavarman einflußreiche Berater hatte. Über den *patih* („Chief Minister“) wird berichtet, daß er Reichtum erlangte und eine Inschrift bezieht sich in einer Übersetzung von *Dobbin* auf seinen Einfluß:

... prays that he may ‘injoy the treasure which he has amassed for himself by his conduct on the warrior’s path of the Ksatriyas ...’<sup>31</sup>

*Casparis und Mabbett* hingegen weisen auf die Problematik der Übersetzung der Inschriften aus dieser Zeit hin. Zahlreiche Inschriften in lokalem Sanskrit und Altmalaysisch – sowie eine in Tamilisch – beziehen sich auf Adityavarman, deren Bedeutung teilweise bis heute unklar ist, da ungrammatische Formen des Sanskrit und eine esoterische tantristische Terminologie verwendet wurde. Adityavarman hatte zumindest 32 Jahre lang seinen Einfluß geltend gemacht, aber es sind keine Tempelanlagen erhalten. Eine einzige große Statue (4,41 m) aus dieser Zeit wurde bisher entdeckt: ein großer zweiarmiger Bhairava, der als eine dämonische Form von Śiva gilt. Hingegen wurden in Padang Lawas in Süd-Tapanuli Ruinen von zumindest 16 Ziegeltempeln und Stupas in den Ebenen ausgegraben, mit Darstellungen von tanzenden Yaksas und anderen Dämonen. Nach Adityavarman verschwindet der buddhistische Einfluß gänzlich.<sup>32</sup>

Die geographische Lage von Majapahit mit seinen fruchtbaren Ebenen und ausreichenden Niederschlägen ist mit den Gegebenheiten im Kernland der Minangkabau

<sup>29</sup>Dobbin dürfte sich hier vor allem auf den Bericht von Tomas Dias beziehen, der als erster bekannter Europäer ins Hochland der Minangkabau vordrang und derselben Route folgte: von der Ost-Küste nach Buo, den Siak Fluß stromaufwärts und zuletzt zu Fuß das Kernland erreichte, wo er mit dem Minangkabau „Herrscher“ 1684 zusammentraf. Siehe dazu: Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.86; bezogen auf F.M. Schnitger (1939): *Forgotten Kingdoms in Sumatra*, E.J. Brill, Leiden, S.55–63.

<sup>30</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.61–62. In diesem Zitat wird die Widersprüchlichkeit der Aussage deutlich: obwohl erst mit Adityavarman eine eigene Minangkabau Identität geschaffen wird, sei das Minangkabau-Element äußerst wichtig für das neuentstandene Chieftdom. Leider geht Dobbin nicht darauf ein, wie diese Minangkabau-Elemente definiert werden könnten.

<sup>31</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.61–62.

<sup>32</sup>Casparis und Mabbett 1994, *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia*, S.321–322.

vergleichbar. Dies könnte für die Wahl des Siedlungsgebietes von Adityavarman und seiner Gefolgschaft ausschlaggebend gewesen sein. Es dürfte aber auch ein Zusammenhang mit der erfolgreichen Politik des Gaja Mada (1330–1364) von Majapahit bestehen, der wahrscheinlich verantwortlich war, daß das verfeindete Śrivijaya überfallen und ausgeplündert wurde und einzelne Nachkommen der „Herrscher“ als Geißeln nach Majapahit gebracht worden sind. Sobald sich diese aber von der Umklammerung von Majapahit lösen konnten, verfolgten sie eigene Ziele, die nicht mit denen von Majapahit vereinbar waren. Eine Parallele scheint zwischen Adityavarman und Paramśvara zu bestehen, denn beide fliehen von den Zugriffen aus Majapahit und folgten hindu-buddhistischen Traditionen: Paramśvara mit einer malaysischen Herkunft war aus der Vasallenschaft Majapahits in Śrivijaya in den 1390er Jahren nach Singapore geflohen und wird später als Gründer von Malakka genannt, der die malaysischen Traditionen von Śrivijaya fortsetzte. Nach *Ricklefs* war Paramśvara ursprünglich ein hindu-buddhistischer Chief, der durch die Handelskontakte in Malakka am Ende seiner politischen Laufbahn (1390-1413/14) zum Muslim wurde und den Namen Iskandar Syaha angenommen hatte. Alle nachfolgenden Regenten in Malakka besitzen jedenfalls muslimische Namen.<sup>33</sup>

### 5.2.5 Islamische Chieftoms in Nordsumatra

Ein halbes Jahrhundert vor Adityavarman entstand ein muslimisches Chieftom in Pasai an der Nordostküste von Sumatra, wo ein Grabstein den ersten muslimischen „Herrscher“, genannt Sultan Malik al-Salih auf Sumatra bezeichnet, datiert mit 696 (1297 n.Chr.). Zahlreiche weitere Grabsteine belegen die Existenz einzelner muslimischer Dynastien im indonesisch-malaysischen Gebiet ab dem 13. Jahrhundert. Im 14. Jahrhundert berichtet ein marokkanischer Reisender namens *Ibn Battuta*, der ebenfalls nach China zwischen 1345 und 1346 reiste, von einem Chief, der der Shafi'i Rechtsschule folgte. Weitere muslimische Chieftoms und Sultanate entstanden im östlichen Sumatra während des 15. Jahrhunderts.<sup>34</sup>

*Marco Polo* war der erste Europäer, der Sumatra 1292 besuchte. Er berichtet über acht kleine Chieftoms in Nordsumatra, davon erwähnt er sechs namentlich: Ferlec (Përlak), Basma (Pase), Samara (Samudra), Dagroian (Indragiri), und Lambri (Lamuri, als Groß Aceh). Ein Besuch in Malayu wird beschrieben, aber keiner in Śrivijaya. Nach *Loeb* dürfte dies darauf zurückzuführen sein, daß das Chieftom Malayu von Java aus als Opposition zu Śrivijaya wieder etabliert wurde. Malayu sei zwar von Java unabhängig gewesen, war aber gleichzeitig ein Ort, von dem der javanische Einfluß auf Sumatra ausging. Bereits 1281 sandte Malayu eigene Botschafter nach China, darunter waren zwei Muslime für die Mission ausgewählt worden, deren Namen uns überliefert sind: Sumayman und Chamsu'd-din. Zur selben Zeit formierten sich die kleinen muslimischen Chieftoms an der Küste

<sup>33</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.18.

<sup>34</sup>Casparis und Mabbett 1994, *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia*, S.322.

Nordsumatras, davon waren – nach *Marco Polo* – Samudra und Pěrlak die bedeutendsten. 1292 sandte Malayu eigene Truppen als Unterschützung von Majapahit nach China. Von diesem Kriegszug wurden zwei sogenannte „Prinzessinnen“ als Beute mitgebracht, die mit den Chiefs von Majapahit und Malayu verheiratet wurden. Eine Art Heiratspolitik, die künftige Kontroversen zwischen China, Majapahit und Malayu vorbeugen sollte. Als 1301 erneut Botschafter von Malayu nach China gesandt wurden, konnte durch die geschlossenen Übereinkünfte der Einfluß Malayu auf der malaysischen Halbinsel ausgedehnt werden.<sup>35</sup>

Vor 1500 war Aceh ein unbedeutender Ort. Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts setzt eine Expansion ein, die mit der Erwähnung des ersten Sultans von Aceh, genannt Ali Mughayat Sayah (1514–1530) zusammenfällt. Sein Name ist auf einem Grabstein belegt, der mit 936 (1530 n.Chr.) datiert ist. Der Grund für den wirtschaftlichen Aufstieg der Region Aceh in Nordsumatra dürfte die portugiesische Eroberung Malakkas gewesen sein. 1518 überließ der Sultan Mahmud von Malakka den Portugiesen die Stadt und setzte seine dynastische Linie in Johor fort. Zahlreiche Angriffe der Portugiesen auf Johor folgten und endeten 1536 mit einer schweren Niederlage des Sultans, der einen Großteil seiner Truppen verlor und einen Kompromiß mit den Portugiesen schließen mußte. Diese Auseinandersetzungen auf der malaysischen Halbinsel dürften den Aufstieg Acehs gefördert haben. Ali Mughayat Sayah nutzte seine Chance und übernahm Daya an der Nordwestküste Sumatras, das nach *Tomé Pires* Bericht „The Suma Oriental“ noch nicht islamisiert war. Er setzte seine erfolgreiche Expansionspolitik an der Ostküste Sumatras fort und konnte die Kontrolle über die pfeffer- und goldproduzierenden Regionen übernehmen. Der Konflikt mit den portugiesischen Interessen war vorprogrammiert und zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen folgten, aber ohne endgültige Entscheidung.<sup>36</sup>

In die Geschichte von Aceh ging als erfolgreichster Krieger-Sultan Alauddin Riyat al-Kahar (1537/9–1571) ein. Über ihn wird berichtet, daß er 1539 die südlich von Aceh lebende Batak-Bevölkerung angriff, weil sich deren Chiefs weigerten, den Islam zu übernehmen. Der Batak Bevölkerung gelang es großteils – bis ins 19. Jahrhundert – sich gegen eine Islamisierung oder Christianisierung erfolgreich zu wehren. Insgesamt waren seine militärischen Erfolge eher gering, aber der Sultan soll die Teilung der Gesellschaft in administrative Lineage-Gruppen (genannt *kaum* oder *sukuë*) etabliert haben. Es blieb bisher unklar, ob diese Überlieferung den historischen Tatsachen entspricht.<sup>37</sup> Interne Nachfolgestreitigkeiten folgten zwischen 1571 und 1607. Die religiöse Identität dürfte während dieser Phase der Kriegführung eine untergeordnete Rolle gespielt haben, denn Aceh und Johor waren Erzfeinde.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup>Edwin M. Loeb (1985): *Sumatra. – Its History and People*, (Reprint der Erstausgabe von 1935, Verlag des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien), Oxford University Press, Oxford und New York, S.7–9.

<sup>36</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.29.

<sup>37</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.30.

<sup>38</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.30–31.

Im frühen 17. Jahrhundert konnte sich der Sultan von Aceh Iskandar Muda (1607–1636), durch seine straff organisierten Truppen (Galeeren, Kavallerie mit persischen Pferden, Elefanten, Artillerie und Infanterie) für kurze Zeit eine militärische Vormacht in der Nordregion Sumatras sichern. Er eroberte kleine Handelszentren, attackierte 1613 Johor und nahm Mitglieder der Sultanfamilie und eine Gruppe von VOC-Händlern (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, 1602–1799) gefangen. Johor leistete weiter Widerstand und bildete eine Allianz mit Pahang, Palembang, Jambi, Inderagiri, Kampar und Siak. 1629 wurde die Expansionspolitik von Aceh endgültig von den Portugiesen gestoppt. Nach einem portugiesischen Bericht sei die gesamte Flotte des Sultans von Aceh Iskandar Muda mit 19.000 Mann verloren gegangen. Kleinere Angriffe aus Aceh gegen Revolten in Pahang folgten. Ab 1629 konnte Johor seinen Einfluß wieder ausbauen, ohne Angriffe aus Aceh fürchten zu müssen. Iskandar Muda etablierte Aceh als permanenten Handelshafen von Nordsumatra. Sein Hauptproblem lag in der Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln. Das Hinterland war kaum zu kontrollieren und konnte die Stadt nicht ausreichend versorgen. Durch die Kriegszüge konnten zwar Kriegsgefangene für die Landwirtschaft rekrutiert werden, aber die Probleme verstärkten sich mit dem Anstieg der Bevölkerungszahlen. Die dominierende Sprache der Stadt Aceh war Malaysisch und die Bevölkerung war „international“ zusammengesetzt. Ab dem späten 17. Jahrhundert verlor Aceh wieder an Bedeutung.<sup>39</sup>

Iskandar Muda von Aceh sicherte sich durch das Handelsmonopol die Macht in der Region, schwächte damit die aristokratischen Familien und gleichzeitig schuf er eine neue Art von Nobilität, die „war leaders“, die im Malaysischen als *hulubang* und in Aceh als *uleëbalang* bezeichnet wurden. Diese erhielten nach erfolgreich geschlagenen Schlachten Distrikte (*mukim*), die sie als Grundherren verwalteten. Iskandar Muda ließ seinen eigenen Sohn töten und setzte seinen Schwiegersohn als Nachfolger ein: Iskandar Thani Alauddin Mughayat Syah (1636–1641), ein Sohn vom Sultan von Pahang. Dieser vertrat nicht die Angriffspolitik seines Schwiegervaters, sondern er schuf ein Zentrum für islamische Lehren. Nach seiner kurzen Regentschaft konnte die Elite von Aceh ihren Einfluß wieder geltend machen und verhinderte erfolgreich bis ins 19. Jahrhundert eine Machtkonzentration unter der Person eines Sultans. Sie bestimmten als Nachfolgerin die Witwe (Tochter) von Iskandar Thani, Taj ul-Alam (1641–1675), deren Einflußbereich auf die Stadt Aceh beschränkt blieb. Das Hinterland kontrollierten die *uleëbalang* und religiöse Führer (*iman* oder *ulama*). Zwischen 1699 bis 1838 folgten elf unbedeutende Sultane, darunter befanden sich drei Araber (1699–1726), zwei Malayen (beide 1726) und sechs Bugis (1727–1838).<sup>40</sup> Die Buggis kamen aus Süd-Sulawësi, die im 17. und 18. Jahrhundert eine große Expansionsbewegung begannen, nicht wie vermutet werden könnte, innerhalb Sulawësis, sondern per Schiff.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.32.

<sup>40</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.32–33.

<sup>41</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.15.

Im 19. Jahrhundert etablierten sich die Kolonialmächte; im Vertrag von London 1824 wurden die britischen und holländischen Interessensphären festgelegt: die Briten erhielten die malaysische Halbinsel, die Holländer Sumatra. Das holländische Malakka fiel an die Briten und das bisher britische Běngkulu auf Sumatra erhielten die Holländer und die Unabhängigkeit von Aceh wurde im Vertrag garantiert. Die holländische Expansionspolitik wurde fortgesetzt: Bali, Nusa Těnggara, Kalimantan, Sulawěsi, die Inseln von Nias. 1825 wurde ein Vertrag gegen den Sklavenhandel unterzeichnet, trotzdem wurden vor allem in Padang und Singapur weiterhin Sklaven verkauft. Aceh erweiterte seinen handelspolitischen Einfluß vor allem durch Pfeffer, der von hier aus die Hälfte des Weltpfefferbedarfs deckte. Viele kleine Häfen und Chiefs waren Vasallen von Aceh. Die zahlreichen „Pfeffer Rajas“ verfolgten eigene Interessen und Nordsumatra galt als Zentrum der politischen Desintegration. Erst als der Sultan von Aceh die „Pfeffer Rajas“ gegeneinander ausspielte und eine Expedition an die Ost-Küste Sumatras sandte, kam es zum Zusammenstoß mit den Holländern. Die Holländer versuchten Verbündete unter den europäischen Kolonialmächten gegen das militärisch mächtige Sultanat Aceh zu gewinnen, aber ohne Erfolg. Ebenso erging es dem Sultan von Aceh, der die Türken gewinnen wollte. Das Hauptinteresse an Aceh hatten aber die Briten, die den Pfefferhandel kontrollierten. Deshalb entschied sich die Politik in London, daß die Holländer Aceh übernehmen sollten. Die Holländer intervenierten und bombadierten im März 1873 die Hauptstadt Banda Aceh (Kutaraja). Im April landeten 3000 Mann, die militärisch von Aceh geschlagen wurden. Eine holländische Blockade des Hafens, eine Seeschlacht mit schweren Verlusten und weitere holländische Truppen konnten den Widerstand von Aceh nicht wirklich beenden. Erst ab 1903 konnte eine relativ stabile holländische Kolonialregierung etabliert werden. Von den Holländern wurden um 1910 die heutigen Staatsgrenzen Indonesiens festgelegt.<sup>42</sup>

### 5.2.6 Islam und die Folgen

Das Eindringen des Islam ist der signifikanteste Prozeß der indonesischen Geschichte. Muslimische Händler erschienen bereits Jahrhunderte an der Küste „Indonesiens“ bevor der Islam in die lokalen Gemeinschaften integriert wurde. Wann und warum die Mehrheit der Bevölkerung der indonesischen Inselwelt den Islam übernommen hat, dafür wurden zwei Prozesse als wahrscheinlich angenommen: (1) die „indonesische“ Bevölkerung kam in Kontakt mit dem Islam und konvertierte; (2) fremde Asiaten (Araber, Inder, Chinesen, etc.) die bereits in „Indonesien“ permanent siedelten, hatten den Islam übernommen. Interethnische Ehen und die Übernahme des lokalen Lebensstils führten dazu, daß sie zu Javanern, Malayen oder was immer wurden. Beide Prozesse dürften häufig zusammengetroffen haben, jedoch erscheint diese Erklärung nicht ausreichend zu sein. Die Ausbreitung des Islam kann durch die weite Verbreitung von islamischen Inschriften und einigen

<sup>42</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.135–137.

wenigen Reiseberichten nachgewiesen werden. Der älteste muslimische Grabstein wurde in Leran in Ostjava gefunden und erinnert an eine Frau, Tochter von jemandem der Maimun genannt wurde. Der Grabstein ist mit 475 nach Mohammed (entspricht 1082 n.Chr.) datiert. Ungeklärt ist dabei, ob das Grab sich tatsächlich auf Java befand, oder der Grabstein aus irgendeinem Grund nach Java gebracht wurde (wie z.B. als Ballast für ein Schiff). Mit Sicherheit kann aber gesagt werden, daß es sich um eine nicht-indonesische Muslimin gehandelt hat. Der Stein sagt aber nichts über die Etablierung des Islam auf „Indonesien“ aus.<sup>43</sup>

Es kann bis heute nicht eindeutig gesagt werden, woher der Islam nach Indonesien gebracht und warum er zur dominierenden Religion wurde. Betrachtet man die Legenden, die die Indonesier selbst über die Konvertierung zum Islam erzählen und die teilweise in Malaysisch aufgeschrieben wurden, dann beziehen sich diese Versionen vor allem auf das 18. und 19. Jahrhundert und stehen im Zusammenhang mit einer Prophezeiung Mohammeds. Heute wird mehrheitlich angenommen, daß dieser Prozeß mehrere Jahrhunderte andauerte und es scheint, daß der islamische Einfluß sowohl von den Indonesiern selbst ausging, insbesondere von malaysischen und javanischen muslimischen Reisenden in „Ostindonesien“, und von muslimischen „Herrschern“, die nicht-islamische Gebiete eroberten. Warum der Islam gerade im 13., 14. und 15. Jahrhundert von einer besonders großen Anzahl „Indonesier“ übernommen wurde, kann heute nicht mehr auf Eheschließungen zwischen muslimischen fremden Händlern und Nicht-Muslimen zurückgeführt werden. Die Handelsbeziehungen brachten zwar den Islam nach „Indonesien“, diese reichen aber nicht für eine Erklärung für die Ausbreitung des Islam aus. Vermutet wird, daß in Regionen, die vor dem ersten islamischen Kontakt bereits Zentren gebildet hatten, die Übernahme des Islam eher abgewehrt wurde. Ein Beispiel dafür wäre Bali, das bis in die Gegenwart seine hinduistische Vergangenheit bewahren konnte. Über andere Regionen, wie Teile von Sumatra und Java, weiß man vor der Islamisierung überhaupt nichts und die ersten Erwähnungen gehen auf fremde muslimische Siedlungen zurück. Ab dem 13. Jahrhundert erscheint der Titel Sultan in Nordsumatra. Die erste Einflußnahme des Islam dürfte ein friedlicher Prozeß gewesen sein, da es keine Beweise für eine militärische Intervention gibt. Jedoch dürfte die weitere Verbreitung des Glaubens sehr wohl auf Kriegführung zurückzuführen sein. *Ricklefs* nennt als Beispiel dafür – im 16. Jahrhundert – Sumatra und Java, im 17. Jahrhundert Sulawësi, wobei der Krieg aber nicht in erster Linie für die Ausbreitung des Islam geführt wurde. Die Hauptursache der Kriegführung dürften eher dynastische, strategische und handelsorientierte Gründe gewesen sein. Der Islam wurde in „Indonesien“ nicht nur durch Überzeugung und durch Druck des Handels übernommen, sondern auch mit dem Schwert erzwungen.<sup>44</sup>

Viele Fragen, die die Übernahme des Islam betreffen, sind bis heute ungelöst. Mehrere Jahrhunderte der Einflußnahme von islamischen Fremden, die durch ih-

---

<sup>43</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.3.

<sup>44</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.9–13.

re Handelsbeziehungen zeitweise nach „Indonesien“ kamen oder sich ansiedelten, dürfte dazu geführt haben, daß mit Beginn des 13. Jahrhunderts von einer einsetzenden Islamisierung gesprochen werden kann, die sich insbesondere im 14. und 15. Jahrhundert fortsetzte. Dies dürfte vor allem Mitte des 15. Jahrhunderts von Malakka ausgegangen sein und diejenigen Chieftoms betroffen haben, die mit Malakka Handelsbeziehungen hatten. Während des 15. Jahrhunderts entstanden muslimische Chieftoms an der Westküste Malaysias in Perak und Kedah, aber auch in Pahang, Kelantan und Terengganu, wo sich bereits Ende des 14. Jahrhunderts muslimische Rechtsschulen verbreiteten, wie auch in Pattani im südlichen Thailand. Eine ähnliche Entwicklung fand auch in den Flußhäfen an der Ostküste Sumatras, z.B. in Siak und Kampar, statt.<sup>45</sup>

Zu Beginn des 15. Jahrhunderts entwickelte sich Malakka zur Handelsmetropole mit einem Zentrum von fremden Muslimen, die nicht unwesentlich zur Ausbreitung des Islam beigetragen haben dürften. Außerhalb von Java, Sumatra und der malaysischen Halbinsel, gibt es keinen Beweis für die Übernahme des Islam von der „indonesischen“ Bevölkerung vor dem 16. Jahrhundert.

Die neuen Chieftoms, die in „Indonesien“ entstanden, als die ersten Europäer ankamen, sind kaum dokumentiert. Die Rekonstruktion dieser Entwicklung ist auf drei Regionen mit relativ gesicherten Hinweisen beschränkt: Aceh, Java und Süd-Sulawësi. Über die Verhältnisse in der Küstenregion Sumatras gibt es für das 16. Jahrhundert, kurz nach dem Eintreffen der ersten Portugiesen (1511) eine Beschreibung von *Tomé Pires*.<sup>46</sup> Der aus Lissabon stammende *Pires* lebte von 1512 bis 1515 in Malakka und zeichnete seine Erfahrungen und Informationen auf, die er von anderen Besuchern des 16. Jahrhunderts erhielt. Teilweise enthält sein Bericht Unstimmigkeiten, aber größtenteils konnte die Richtigkeit seiner Darstellung durch andere Fragmente nachgewiesen werden. Bezogen auf *Pires*, dürfte die Mehrheit der „Herrscher“ von Sumatra dieser Zeit bereits den Islam übernommen haben (von Aceh im Norden bis nach Palembang in Südostsumatra). Jedoch südlich von Palembang – um die Spitze herum die Westküste aufwärts – war die Mehrheit der Bevölkerung wahrscheinlich noch nicht islamisiert. Pasai entwickelte sich zu einer internationalen Handelsgemeinschaft, dessen „Herrscher“ zwar Muslime waren, aber die Bevölkerung im Hinterland des Einflußgebietes sei, nach *Pires*, noch nicht konvertiert. Ähnlich soll es den Minangkabau-Chiefs ergangen sein, die nur einige Hundert ihrer Gefolgsmänner zur Übernahme des Islam bewegen konnten. Gleichzeitig bemerkt aber *Pires*, daß der Islam täglich an Einfluß gewinnt.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup>Casparis und Mabbett 1994, *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia*, S.330.

<sup>46</sup>A. Cortesao (Hrsg.) (1944): *The Suma Oriental of Tomé Pires*, London, Hakluyt Society.

<sup>47</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.6–7. Joel S. Kahn (1980): *Minangkabau Social Formation. – Indonesian Peasants and the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York et al., S.9.

### 5.3 Minangkabau: Rechtstraditionen, Islam und Kolonialismus

Geht man von der Annahme aus, daß Adityavarman der erste Minangkabau-Chief war, so würde dies bedeuten, daß die aristokratische Lineage über 450 Jahre ihren Einfluß über die Minangkabau-Bevölkerung ausgeübt hätte, und erst mit den Padri-Kriegen beendet wurde. Die entscheidenden Veränderungen dürften mit den Rechtstraditionen der aristokratischen Lineage stehen, die im späten 16. Jahrhundert engere Kontakte mit muslimischen Händlern und ihren islamischen Ideen hatten. Danach werden die politischen Funktionen auf drei Mitglieder verteilt: (1) *Daulat Yang Dipertuan Raja Alam* („Herrscher der Minangkabau Welt“), als Inhaber des höchsten Status und dem politischen Zentrum in Pagarruyung, (2) *Raja Adat* („Herrscher der adat-Traditionen“) in Buo; (3) *Raja Ibadat* („Herrscher der Religion“) und den *Basa nan Empat Balai* (den großen Männern der vier Council Halls). Die Funktion des Raja Ibadat war am engsten mit dem Handel verbunden und hatte in Sumpur Kudus seinen Sitz. Sumpur Kudus dürfte sehr früh islamisiert worden sein und war zugleich der erste Hafen der Minangkabau an der Westküste.<sup>48</sup>

Nach *Edwin M. Loeb* kann generell angenommen werden, daß die Minangkabau Rajas keine Autorität über die „Minangkabau Welt“ ausüben konnten, sondern sie wurden geehrt und respektiert und nichts weiter.

The only authority the radja had was that of intermediary in the petty wars fought between the negari. When such a war had lasted a long time without a decisive victory, the radja sent a messenger with a yellow umbrella to the struggling negaris. This emblem was planted on the battlefield for the purpose of establishing peace. If both parties continued the struggle, however, the radja did nothing further in the matter. He had no army to enforce his power, nor did he try to arbitrate.

The Hindu line of radjas appeared satisfied with the honor paid them, and the taxes. They were kings without soldiers: the poorest pretense of monarchs the world has known. With their disappearance, the actual government of the negari went on quite as before.<sup>49</sup>

Die Vermutung, daß der Raja kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Minangkabau-Dörfern durch ein symbolisches Zeichen beenden konnte, er-

<sup>48</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.64. Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.36, S.38: „Sumpur Kudus is now located in the district of Sawahlunto/Sijunjung. According to the adat, it belongs to Luhak Tanah Datar. The three kings in theory formed a triumvirate whose head was the Daulat Yang Dipertuan Raja Alam. Basa nan Empat Balai are often likened to ministers of the royal court. Concerning their functions and those of the three kings (*Raja nan Tigo Selo*).“ Literaturhinweis: Ahmad Datuk Batuah (1956): *Tambo Minangkabau dan Adatnaya*, mit Unterstützung von A. Datuk Madjoindo, Djakarta, Balai Pustaka, S.34–38; und P.E. de Josselin de Jong (1952): *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, S.100–104.

<sup>49</sup>Loeb 1985, *Sumatra*, S.102.

scheint nicht sehr plausibel, wie überhaupt Feindschaft zwischen den Dörfern. Merkwürdig ist, daß es in der Literatur kaum Hinweise über die Bedeutung der Kriegführung der Minangkabau gibt.

Aus den Beschreibungen über die Autorität der Minangkabau Rajas entsteht nach *Kato* folgendes Bild:

One gets the impression that kingship lasted for a long time precisely because the raja had no strong authority or power, and because there was no external or internal aggression threatening to overthrow kings. Together with its historical inception, the nature and function of Minangkabau kingship ought to be an important topic of historical studies in the future.<sup>50</sup>

Der Einfluß der aristokratischen Familien dürfte durch die Wahl neuer Handelsrouten und dem Aufstieg des Sultanats von Malakka im 15. Jahrhundert zurückgegangen sein. Die portugiesische Eroberung von Malakka betraf auch den Goldhandel der Minangkabau; darauf beruhte das Prestige der aristokratischen Lineages. Die Dörfer mit den Goldvorkommen im Tanah Datar Distrikt und an den Hauptexportrouten unterstützten die aristokratischen Lineages (d.h. sie folgten den Kota-Piliang Rechtstraditionen). Ab den 1780er Jahren waren die Goldvorkommen erschöpft und die alte Ordnung veränderte sich. Zu den neuen Handelswaren zählten Kaffee, Salz, Gambier und Textilien. Mit dem internationalen Kaffeeboom ab 1800 wurde Kaffee zur wichtigsten Einnahmequelle der Hügeldörfer von Agam und Limapuluh Kota. Hauptabnehmer dieser *cash crops* waren die Briten und Amerikaner, die in Penang 1786 eine Handelsrevolte stimulierten. Die holländische Expansion traf mit der ersten islamischen Erneuerungsbewegung „Indonesiens“ zusammen. Das Minangkabau-Gebiet war das Zentrum des sozialen, religiösen und politischen Wandels seit dem späten 18. Jahrhundert und hatte damit nachhaltigere Auswirkungen auf das übrige „Indonesien“ als alle anderen Regionen. Neben den Handelsaktivitäten entstand eine islamische Reformbewegung, die von Agam in den 1780er Jahren ausging und um 1803/04 als Padri-Bewegung bekannt wurde. Der Name leitet sich von den Anführern, den *orang Pidari*, den „Männern von Pëdir“ ab, die nach Mekka über den Hafen von Pëdir pilgerten. Eine Gruppe von drei *hajis* (Pilger) kehrte 1803/04 ins Minangkabau-Gebiet zurück und war von der puritanischen *Wahhabi*-Reform stark beeinflusst. Die Reformbewegung richtete sich zu Beginn gegen die Spielleidenschaft, Stockkämpfe, das matrilineare *adat*, insbesondere die Vererbung, das Opiumrauchen, starke alkoholische Getränke, Tabak, Betelnuß, insgesamt gegen den freien Umgang mit Genußmitteln. Die Reformbewegung war aber nicht mit der arabischen Wahhabi-Bewegung vergleichbar, sondern die wichtigsten Padri-Anführer erhielten Minangkabau-Titeln des Respekts, z.B. für religiöse Lehrer „*tuanku*“, der berühmteste wurde Tuanku Imam Bonjol (1772–1864).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.39, Fußnote 8.

<sup>51</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.133.

In den Augen der Holländer bestand ein Konflikt zwischen Islam versus *adat* und den *tuanku* (religiöse Führer) versus *penghulu* (traditionelle Klanoberhäupter des Adat). Die Padris wurden im Tanah Datar Gebiet mit erheblichem Widerstand konfrontiert. Um 1825 war die Mehrheit der aristokratischen Familienmitgliedern ermordet, der endgültige Padri-Sieg stand kurz bevor. Padris drangen in Süd-Tampanuli ein und setzten die Islamisierung bei den „heidnischen“ Batak fort. Als die Holländer wieder ihre Vorherrschaft in der Region sicherten und 1819 die Anti-Padri Bewegung der *penghulu* und Überreste der aristokratischen Familien unterstützten, waren die militärischen Erfolge der Padris beendet. Die Minangkabau unterzeichneten einen Vertrag mit den Holländern und anerkannten damit deren Souveränität über ihr gesamtes Siedlungsgebiet. Der Padri-Krieg konnte endgültig erst 1838 durch einen Sieg der Holländer beendet werden. Die Padri-Kriege hinterließen in der Minangkabau Gesellschaft tiefe Spuren, sowohl im Verhältnis zwischen *adat* und *Islam*, als auch durch die Anerkennung der Holländer als Kolonialmacht. Die Holländer schlossen einen Vertrag mit Aceh (1838), okkupierten Singkil und Barus (1839–1840) und dehnten ihren Einfluß ins Gebiet der Batak-Bevölkerung aus. Die Batak galten als gefürchtete und gewalttätige „Heiden“; ihr religiöses Leben sei durch eine Kombination von Animismus, Magie und altem Hindu (oder Hindu-Javanischem) Einfluß gekennzeichnet. Von den Batak wird berichtet, daß sie keine zentralistische politische Struktur entwickelten, sondern sich auf ein Art Loyalität gegenüber einem mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Chief, genannt Si Singamangaraja, in Bangkara, beschränkten. Dennoch konnte das Batak-Land von den Holländern nicht ohne weiteres erobert werden. 1872 galt der Batak-Krieg von den Holländern aus gesehen als siegreich beendet; die Widerstandsbewegung der Batak dauerte aber bis 1895 an. Die Padri-Bewegung hatte auf Sumatra die Verbreitung des Islam gefördert. Die Holländer setzten ab den 1850er Jahren mit der Verbreitung des Christentums fort.<sup>52</sup>

Richtig ist, daß durch die Padri Kriege eine neue Beziehung zwischen Islam und den matrilinearen Adat-Rechtstraditionen entstand. Es wird berichtet, daß vor der islamischen Bewegung „*adat was based on appropriateness and propriety*“, diese Formulierung ändert sich durch die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit des Minangkabau *adat* und wird zu: „*adat is based on Islam, Islam is based on adat*“. Hier sei die Unabhängigkeit von *adat* und *Islam* enthalten und es wird in diesem Sinne angenommen, daß es keine parallele Beziehung gibt. Während der Padri Kriege tritt eine weitere Veränderung ein und es heißt: „*adat is based on Islam, Islam is based on the Holy Text*“. Diese Version wird seither akzeptiert und beinhaltet, daß der *Islam über dem adat* steht und sich die Kuriosität von matrilinearem *adat* und patrilinear-orientierten islamischen Rechtstraditionen entwickelte. Es heißt heute, ein guter Muslim sollte sowohl ein Vertreter des *Adat* sein, aber auch ein Vertreter des *Adat* sollte ein guter Muslim sein. Die Manifestation dieser Idee konnte aber auch bei einzelnen Batak-Gruppen festgestellt

---

<sup>52</sup>Ricklefs 1990, *A History of Modern Indonesia*, S.143.

werden.<sup>53</sup> *Kato* bezieht sich auf zwei Informationen während seines Forschungsaufenthalts, wo es heißt:

Manifestations of this idea can be clearly observed in two instructive historical incidents. One is the existence of two purely Batak yet matrilineal nagari (Simpang Tonang and Cubadak) near the border of the Minangkabau and the Southern Batak. According to my interview with a village head of Simpang Tonang (February 1973), the Batak migrated from Pidoli-Penyabungan in South Tapanuli about 400 years ago. See also Datuk Batauah (pp.166–171). Apparently, these originally patrilineal villages became matrilineal after conversion to Islam during the Padri wars. The other is the conversion of the Rejang people to Islam by Minangkabau and Kerinci migrants and their subsequent shift from patriliney to matriliney. According to Jaspan (1964), this took place around the 1920s and 1930s when the Kaum Muda (Young Group), Islamic reformists from West Sumatra and Kerinci, were active in the Rejang area. Despite these examples, we should be aware that the relation between adat and Islam has not always been void of tension.<sup>54</sup>

Heute wird – nach Informationen von *Kato* – von den Minangkabau selbst gesagt, daß der Islam (Syarak) von der Küste gekommen ist, während das Adat vom Berg Merapi abstammt. Generell wird angenommen, daß der Islam über die Westküste ins Kernland der Minangkabau eindrang, das erste islamische Zentrum sei im späten 17. Jahrhundert im Küstendorf Ulakan gegründet worden.<sup>55</sup>

Die entscheidenden Veränderungen haben sich aber vor allem im 20. Jahrhundert vollzogen. Als Ursachen für den Wandel innerhalb der traditionellen Dorfgesellschaft nennt *Kahn* folgende: eine Antisteuerrebellion in der ersten Dekade dieses Jahrhunderts, ein gescheiterter kommunistischer Aufstand in den 1920er Jahren, die Phase des Nationalismus während des Unabhängigkeitskrieges und die regionalen Bewegungen der späten 1950er Jahre.<sup>56</sup> Von den Minangkabau wurden während des Kolonialismus die Chancen des holländische Bildungswesens und der neuen Märkte genutzt. Dabei wurde die traditionelle Eigenständigkeit aber immer betont, wie die Synthese von Islam und dem Zugang der Frauen zu Bildungseinrichtungen, eigenem Einkommen und die matrilineare Vererbung von Land bis heute zeigt.<sup>57</sup>

<sup>53</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.100–101.

<sup>54</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, Fußnote S.101. Literaturhinweise: Ahmad Datuk Batauah (1956): *Tambo Minangkabau dan Adatnaya*, mit Unterstützung von A. Datuk Madojindo, Djakarta, Balai Pustaka; und M.A. Jaspan (1964): *From Patriliney to Matriliney: Structural Change among Redjang of Southwest Sumatra*, PH.D. Dissertation, Australian National University.

<sup>55</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.99.

<sup>56</sup>Kahn 1980, *Minangkabau Social Formation*, Introduction, S.6.

<sup>57</sup>Lenz 1995, *Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht*, S.307.

### 5.3.1 Mythen zur Genesis und Adat-Traditionen

Für das Verständnis des matrilinearen Systems der Minangkabau sind die bisher besprochenen historischen Hinweise nicht ausreichend. Deshalb werden die Mythen und *tambo* als zusätzliche Informationen genutzt. Es wird aber keine Mythenanalyse oder Interpretation durchgeführt, sondern es soll veranschaulicht werden, welche Veränderungen sich durch das Eindringen des Islam in der traditionellen Geschichte vollzogen haben. Dabei spielt vor allem die Kombination von älteren Traditionen und der Integration islamischer Vorstellungen eine Rolle. Als anschauliches Beispiel dient die Beziehung zwischen Adityavarman und Iskandar Zulkarnain (Alexander dem Großen).

Die patrilinearen Toba Batak im Norden können über mehr als zehn Generationen über ihre Ahnen berichten. In diesem Zusammenhang wird über Seuchen, Kriege oder Dorfsegmentierung, erzählt. Sie haben relativ genaue Kenntnisse über die Gründe, die zur Wanderung ihrer Ahnen geführt haben: es heißt z.B., daß es vor 10 Generationen eine Seuche gegeben hat und ihre Ahnen von ihrer früheren Niederlassung im Norden in eine neue Ansiedlung über den Fluß gewandert seien. Diese detaillierten Beschreibungen gibt es über die Minangkabau nicht. Worauf das zurückzuführen ist, konnte nicht geklärt werden. Die von Kato angeführte Vermutung, daß die Minangkabau vor dem Eindringen des Islam keine Schrift hatten und erst danach mit der arabischen Schrift und dem Kalendersystem (wahrscheinlich Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts) ihre Traditionen bewahrten, reicht als Erklärung nicht aus. Die Minangkabau besitzen über ihre Vergangenheit keine dynastischen Annalen oder Chroniken, sondern *tambo*. Literarisch gesehen, stellen sie Geschichten aus alten Zeiten oder traditionelle Histographien dar, ohne daß sie sich auf einen bestimmten Zeitpunkt beziehen. In *tambo* wird eine Idealwelt beschrieben, die ursprünglich oral überliefert und erst später in arabischer Schrift in Briefform niedergeschrieben wurde. Eine Sammlung von Ursprungsgeschichten und *adat*-Regeln bilden die Grundlage der Gesellschaftsnormen (*hakum adat*).<sup>58</sup>

In der traditionellen Geschichte wird Adityavarman als erster Chief der Minangkabau gesehen. Hingegen leitet sich im Minangkabau-Mythos ihr Ursprung von einem der drei Söhne des Iskandar Zulkarnain, der mit Alexander dem Großen verbunden wird, ab.<sup>59</sup> Es gibt zahlreiche Versionen von *tambo*, gemeinsam ist ihnen, daß sie sich an den Gesellschaftsnormen orientieren und die zwischenmenschlichen Beziehungen regulieren wollen.

Ein Abstammungsmythos beginnt mit der Genesis der Minangkabau Welt (*alam Minangkabau*) und zeigt, welchen Einfluß der Islam auf die traditionelle Geschichte hatte:

In the beginning there was only the Light of Muhammead (*Nur Muhammad*), through which God created this universe, 'the sky and the earth.'

<sup>58</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.33.

<sup>59</sup>Kahn 1980, *Minangkabau Social Formation*, S.8.

From the Light emanated angels and Adam, the first human being. Later God forced Adam and his offspring to live on earth, which was still undergoing the process of perfection (Abdullah 1972a:183).<sup>60</sup>

Dieser erste Teil des Mythos entspricht den Erzählungen des Alten Testaments; es wird über Adam und Eva berichtet, daß sie 39 Kinder hatten und die Söhne und Töchter untereinander heirateten. Der jüngste Sohn aber ehelichte eine Nymphe. Er hieß Iskandar Zulkarnain, aufgrund der zwei goldenen Hörner, die den Kontrast zwischen Ost und West, Nord und Süd symbolisieren. Zulkarnain hatte drei Söhne, der älteste hieß Maharaja Alif, der zweitälteste Maharaja Depang, der jüngste Maharaja Diraja. Nach dem Tod des Vaters segelten die drei Söhne nach Osten und erreichten Langkapuri (Sri Lanka). Hier entbrannte ein Streit über die Nachfolge und den rechtmäßigen Erben der „Krone“. Als sie sich nicht einigen konnten und zuletzt die Krone (das Herrschaftssymbol) ins Meer fiel, gelang es dem jüngsten Sohn durch eine List seines Beraters Catik Bilang Pandai, der eine Kopie anfertigen hatte lassen, sich als rechtmäßigen Erben auszugeben. Die drei Brüder trennten sich, um jeweils ihre eigenen Herrschaftsgebiete zu übernehmen: Maharaja Alif sei zurück nach Ruhum (vermutlich in die Türkei, die nach dieser Erzählung überhaupt der mythische Ursprungsort der Minangkabau sei), Maharaja Depang nach China und der Maharaja Diraja sei zur Insel Perca oder Andalas (Sumatra) gesegelt. Nachdem er viele Orte besucht hatte, erreichte der Maharaja Diraja den höchsten Ort der Insel Perca, den Gunung Merapi, dort kenterte sein Schiff. Er versprach demjenigen, der sein Schiff repariere, mit seiner Tochter zu verheiraten. Inzwischen wurden vier „Begleiterinnen“ schwanger: eine Katze (*Kucing Siam*), eine Tigerin (*Harimau Campo*), eine Ziege (*Kambing Hutan*) und ein Hund (*Anjing Mu'lim*), jedes der Tiere gebar eine Tochter. Der Maharaja Diraja adoptierte die vier Töchter und löste sein Versprechen ein, indem er sie mit den Handwerkern verheiratete, die sein Schiff wiederhergestellt hatten. Als das Wasser zurückging und sich das Land ausbreitete, gründete der Maharaja Diraja am Fuß des Gunung Merapi die erste Ansiedlung, eventuell das erste Dorf (*nagari*): Pariangan Padang Panjang. Es wurden Gesetze aufgestellt und ein Anführer gewählt.<sup>61</sup>

Der zweite Teil aber beruht auf einer älteren Minangkabau-Tradition und es wird im Mythos der Ursprung der Adat-Traditionen über zwei Kulturhelden erklärt:

<sup>60</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.34. Kato bezieht sich auf eine Version der Genesis von Datoek Batoeah Sango (1966): *Tambo Alam Minangkabau: Jaitu Asal Usul Minangkabau Segala Peraturam Adat dan Undang-Undang Hukum Disegala Negeri Jang Masuk Daerah Minangkabu*. 5. Auflage, Pajakumbuh, Limbago, S.14–23.

<sup>61</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.34–35. Mit dem Bevölkerungsanstieg und der Gründung neuer Siedlungen war die Minangkabauwelt (*alam Minangkabau*) geschaffen; Kato sieht im Epos über den Maharaja Diraja eine Verbindung zur Arche Noah. Auf S.13 bezieht sich Kato auf seine eigene Feldforschungssituation und schreibt: „I was greatly honored that many of them embraced me as a relative; they said that according to legend one of three sons of Alexander the Great, Maharaja Diraja, became the ancestor of the Minangkabau, while Maharaja Depang, another son, became the ancestor of the Japanese“, S.13.

(1) Datuk Katumanggungan, als direkter patrilinearer Nachkomme des Maharaja Diraja und (2) Datuk Perpatih nan Sabatang, sein Halbbruder, dessen Vater keine aristokratische Herkunft hatte (vielleicht ein Weiser). Bereits in dieser Phase der Kulturheroen sollen sich die Minangkabau in Dorfansiedlungen geteilt haben, genannt *nagari*, die Matri-Klans (*suku*) gebildet und die Klanoberhäupter (*penghulu*), als Repräsentanten des „Herrschers“ im Nagari eingesetzt haben.<sup>62</sup>

Die von den beiden Kulturheroen abgeleiteten politisch-rechtlichen Traditionen werden Koto-Piliang (gewählte Worte) und Bodi-Caniago (wertvoller Charakter) genannt. Die Unterscheidung liegt bei der unterschiedlichen Stellung der matrilinearen Lineage Oberhäupter: bei der Koto-Piliang Rechtstradition wird zwischen den einzelnen Lineage Oberhäupter nach Status unterschieden, d.h. eine eher autokratische Auslegung des Adat, mit einer hierarchischen Struktur; die Bodi-Caniago Rechtstradition hingegen ist eher demokratisch und es gibt keinen Statusunterschied zwischen den Lineage Oberhäuptern, z.B. bei den Abschlußberatungen der Ratsversammlung aller Lineage-Oberhäupter.<sup>63</sup>

Ausgehend von der traditionellen Geschichte vermutet *Dobbin*, daß nach Adityavarman Nachfolgestreitigkeiten ausbrachen, die nicht entschieden werden konnten. Die Konflikte seien zwischen der aristokratischen Lineage, die den Handel monopolisierte und eine hierarchische Dorfstruktur vertrat, und den Anhängern des *patih* („Ministers“, der zu Reichtum gelangte) ausgebrochen. Die Anhänger des *patih* hätten sich für ein vor-javanisches System eingesetzt, wie *Dobbin* glaubt, das mit Matrilinearität und indischen Elementen verbunden war. Das Resultat dieser Streitigkeiten sei die Spaltung in zwei unterschiedliche Rechtstraditionen gewesen. Jedes Dorf war gezwungen, sich für eine Tradition zu entscheiden: diejenigen Dörfer, die den *patih* unterstützten, übernahmen die sogenannte Bodi-Caniago Rechtstradition mit ihrem Zentrum in Lima Kaum; das Zentrum der rivalisierenden aristokratischen Familie wurde Sun gai Tarab mit der Rechtstradition Koto-Piliang. Für die letztgenannte Rechtstradition entschieden sich diejenigen Dörfer, die mit Goldvorkommen und dem Goldhandel verbunden waren, zugleich die Handelsrouten kontrollierten. Daraus entwickelte sich ein hierarchisches System der Amtsinhaber und Titelinhaber.<sup>64</sup>

Die Bevölkerungsbewegungen führten dazu, daß in manchen Dörfern beide Rechtstraditionen (*adat*-Regeln) nebeneinander bestanden. Die Dörfer mit der Koto-Piliang Rechtstradition hätten die Vorherrschaft im Tanah Datar Gebiet übernommen, der Distrikt Agam die Bodi-Caniago Tradition und Limapuluh Kota eine Mischform von beiden.<sup>65</sup> Warum diese Entwicklung stattfand, wurde von *Dobbin* nicht erklärt, könnte aber mit der Uxorilokalität verbunden sein. Im Sinne

<sup>62</sup>Kahn 1980, *Minangkabau Social Formation*, S.8. Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.35. Unterschiedliche Schreibweise: bei Kahn z.B. Maharajo Dirajo, Panghulu, Dauak Parapatiah nan Sabatang.

<sup>63</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.35.

<sup>64</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.62–63.

<sup>65</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.63.

von *Dobbin* werden die Konflikte zwischen zwei Minangkabau-Zentren ausgetragen. Hier bleibt aber die Frage offen: Warum hat sich die Minangkabau Bevölkerung nicht ebenso wie die Batak in zumindest zwei Gruppen geteilt? Es wird eher vermutet, daß es innerhalb des Kernlandes kaum Konflikte gegeben hat, sondern externale Kriegführung. Die kriegerischen Auseinandersetzungen haben vor allem zwischen den Küstenorten stattgefunden. Dies würde auch erklären, warum es im Kernland keine Hinweise für kriegerische Auseinandersetzungen gibt.

Nach einer weiteren Legende wird die Vererbung über die sororalen Nichten und Neffen erklärt. Es heißt, daß die beiden Adat-Gründer, Datuk Katumanggungan und Datuk Perpatih nan Sebatang nach Aceh segeln wollten. Als sie den Hafen von Tiku (Pariaman) an der Westküste verließen, erbebte plötzlich das Meer und ihr Schiff strandete an einer Sandbank. Als ihre Kinder sich weigerten, das Schiff zu verlassen, um es von der Sandbank wegzuschieben, taten es die Nichten und Neffen mit Hilfe eines Geistes, und das Schiff trieb in die Mitte des Meeres. Auf eine Anordnung ihres treuen Dieners – Cati Bilang Pandai – entschieden sich die beiden Datuk, daß von dieser Zeit an ihr Besitz an die sororalen Nichten und Neffen vererbt werden soll und nicht an ihre eigenen Kinder.<sup>66</sup>

Die Erklärung der Entstehung der matrilinearen Deszendenz über die Vererbung sei nach *Kato* besonders hervorzuheben. Er schreibt:

Other than the fact that the tambo seemingly tries both to reconcile the contradiction between patrilineally-oriented Islam and matrilineity and to justify the origin of the matrilineal system, this story is remarkable in the sense that matrilineity is explained in terms of inheritance as Verkerk Pistorius (p.30) observed more than a hundred years ago, property rights and inheritance law are among the most crucial elements in the minangkabau matrilineary system.<sup>67</sup>

*Edwin M. Loeb* und *Christine Dobbin* gehen von der Vermutung aus, daß die matrilineare Abstammung zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert von südindischen Händlern der Malabar Küste ins Tanah Datar Gebiet gebracht worden wäre.<sup>68</sup> Diese Annahme beruht auf den Zerfall von Śrīvijaya, wodurch die Situation in der Straße von Malakka unsicher geworden sei und damit die Westküste Sumatras an Attraktivität gewonnen habe. Indische Händler hätten sich nahe Pariangan am Südhang des Vulkans Merapi mit ihren eigenen Traditionen angesiedelt und ihr unabhängiges handelsorientiertes und politisches Zentrum in Pariangan errichtet. Ihr Anführer hätte sich als Maharaja Diraja bezeichnet, das Zentrum des

<sup>66</sup>Kato 1982, *Matrilineity and Migration*, S.50–51. Kato bezieht sich auf eine Version aus: Datoe' Sanggoeno Di Radjo (1919): *Kitab Tjoera'i Paparan 'Adat Lembaga 'Alam Minangkabau*, Fort de Kock, Snelpersdrukkerij "Agam", S.95–96.

<sup>67</sup>Kato 1982, *Matrilineity and Migration*, S.51: A.W.P. Verkerk Pistorius (1871): *Studies over de Inlandsche Huishouling in de Padangsche Bovenlanden*, Zlat-Bommel: Joh. Noman rn Zoon, S.30.

<sup>68</sup>Loeb 1985, *Sumatra*, S.120. Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.61.

indischen Einflusses sei ins Tanah Datar Gebiet verlegt worden und ein System von „Rajas“ hätte sich nahe der Goldabbaugebiete entwickelt. Die vor-indisierte ansässige Bevölkerung hätte um Lima Kaum ihr Hauptsiedlungsgebiet gehabt, das ein Eisenverarbeitungszentrum war. Von *Dobbin* wird weiters vermutet, daß die Südinder und die Minangkabau getrennte Gemeinschaften gebildet hätten. Diese politische Entwicklung sei erst 1347 mit Adityavarman und seiner Gefolgschaft unterbrochen worden.

In den bisherigen Darstellungen wurde der kulturelle und religiöse indische Einfluß vor allem bei bereits bestehenden Zentren hervorgehoben. Die Inder, die sich in den Zentren auf Java und Sumatra aufhielten, waren nicht Kaufleute, sondern religiöse Lehrer, Künstler, Dichter und Handwerker etc. *Dobbin* unterstellt der Berglandbevölkerung, daß die Übernahme und Anpassung an die Religionen der „zivilisierten“ Welt für sie typisch sei.<sup>69</sup> Dies trifft aber gerade für Sumatra nicht zu. Denn die Zentren des Hindu-Buddhismus und Islam lagen an den Küsten und erst Jahrhunderte später wurde der Islam in die traditionelle Religion integriert. Die Übernahme war dabei häufig nicht freiwillig, sondern wurde nach militärischen Niederlagen erzwungen, wie z.B. die von den Holländern ausgehende Christianisierung der Toba Batak (begann erst ab 1850). Die Übernahme oder Integration neuer religiöser Elemente in die bisherigen Traditionen sind damit zwar erklärbar, aber niemals die direkte Übertragung von Deszendenz- oder Residenzregeln von einer zur anderen Gesellschaft. Eine Gesellschaft wechselt ihre Residenz- und Deszendenzmuster nur dann, wenn sie sich interne Vorteile davon verspricht, z.B. wird bei der Gefahr des Aussterbens von einzelnen Abstammungsgruppen die Adoption eingeführt.

Der indische Einfluß kann zwar für das 12. und 13. Jahrhundert durch archäologische Funde an der Westküste Sumatras belegt werden, aber es scheint sehr unwahrscheinlich, daß Händler ins Hochland ziehen, wo sie mit Konflikten der ansässigen Bevölkerung rechnen mußten, um von dort aus ihre Handelsbeziehungen auszuüben.

Nach *Dobbin* sei die Übernahme von indischen Wörtern in den täglichen Sprachgebrauch der Minangkabau durch Inschriften belegt. Dabei verweist sie auf das Wort *nagari* (Indon. *negeri*) und *kota*, die die best bekannten von vielen seien. Die Verbreitung von Sanskritwörtern ist aber in Verbindung mit dem Malaysischen zu sehen, das sich als *lingua franca* an den Küsten ab dem 7. Jahrhundert mit den Haupthandelszentren Śrīvijaya und dem späteren Malakka ausgebreitet hatte.<sup>70</sup>

<sup>69</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.7.

<sup>70</sup>Peter Bellwood (1994): *Southeast Asia before History*, in: Nicholas Tarling (Hg.), *The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c.1800*, Vol.1, Cambridge University Press, Cambridge, UK, New York, Melbourne, 55–136; hier insbesondere das Unterkapitel „Linguistic Records“, über die austroasiatische Sprachfamilie. Mit einer Karte der austronesischen Sprache, S.111: die Minangkabau-Sprache wird dem Malaysischen zugerechnet, das sich auf der malaysischen Halbinsel, große Teile Sumatras (ausgenommen sind Aceh und das Batak-Siedlungsgebiet) und auf die Küstenregion Borneos ausgebreitet hat. Malaysisch bildet dabei eine Untergruppe der Austronesischen-Sprachfamilie.

Die Küstenregionen von Sumatra und Java standen über Jahrhunderte unter fremden Einflüssen. Diese Entwicklung ist heute nur schwer nachvollziehbar, da die Sprache sowohl vom Sanskrit, Arabisch, Javanisch, Malaysisch und anderen Sprachelementen verändert wurde. Es wäre ebenso möglich, daß die hindu-buddhistischen Traditionen von Śrīvijaya über Malayu zur Westküste drangen und sich mit den Traditionen im Minangkabau Hochland verbanden. Die Beziehungen zwischen Hochland und Küste sind bei der Minangkabau Bevölkerung durch ihre aktive Teilnahme am Handel nachweisbar. Mit den Handelsbeziehungen ist aber auch ein wichtiger Faktor verbunden: die Sicherung der Handelsrouten gilt als Voraussetzung, um Waren von einem Ort zum anderen transportieren zu können. Dies wiederum läßt vermuten, daß die Minangkabau militärische Erfolge gehabt haben mußten. Beide Zentren im Tanah Datar Gebiet kannten die Technologie des Eisenschmelzens und der Verarbeitung. Diese Kenntnisse schließen die Herstellung von Waffen ein. In diesem Zusammenhang verweist *Ilse Lenz* auf die Herstellung von Gewehren in den Schmiededörfern der Minangkabau ab dem 16. Jahrhundert. Die Frauen übernahmen die Herstellung von Schießpulver und verteilten es in „Patronen“ aus Bambusstücken.<sup>71</sup>

Auffallend ist, daß in den bisher besprochenen Legenden neben der „Herrscherpersönlichkeit“ häufig eine zweite bedeutende Person erscheint, die als Minister, Chief-Minister, Berater, Diener, etc. bezeichnet wird. In allen Fällen übernimmt gerade diese Person die Entscheidung für zukünftige Generationen. Als Beispiele wurden genannt: (1) der „Herrscher“ von Majapahit Rajasonagara (oder Hayam Wuruk), dessen Erfolge auf seinen Berater Gaja Mada zurückgeführt werden; (2) Adityavarman mit seinem patih („Chief Minister“), der Reichtum erlangte und dadurch zur Spaltung in zwei unterschiedliche Rechtstraditionen beitrug; (3) bei den Nachfolgestreitigkeiten der drei Söhne von Iskandar Zulkarnain, konnte der Diener – Catik Bilan Pandai – durch eine List, dem Maharadja Diraja die Nachfolge sichern, und (4) in der Erzählung über die beiden Kulturheroen, die der Anordnung ihres treuen Dieners – Cati Bilang Pandai – folgten und die bisherige Tradition der Vererbung an ihre Kinder durch die Vererbung an die sororalen Nichten und Neffen ersetzten. Diese Beispiele könnten darauf hinweisen, daß die Person des Dieners, Ministers oder Beraters, der die Entscheidungen für seinen Herrn trifft, mit Kriegführung und Eroberung verbunden ist. Merkwürdig bleibt, daß es in den Minangkabau-Traditionen keine Hinweise für eine erfolgreiche kriegerische Vergangenheit gibt. In der nachfolgenden Erzählung wird ein Konflikt ausgetragen, der von den Minangkabau ebenfalls durch eine List gewonnen wird.

---

<sup>71</sup>Lenz 1995, *Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht*, S.312, bezieht sich auf: Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.31: „Finally, in terms of domestic necessities which required some preparation, perhaps gunpowder can be included. Sulphur was available around all the volcanoes and merely had to be picked up by members of the nearby villages, some which actually owned sulphur deposits. Together with salpêtre it was used by the women of such villages to make gunpowder, which was kept in gourds and poured into small bamboo tubes which contained exactly one charge.“ (Boelhouwer, *Herubberingen*, S.175).

Diese Legende bezieht sich auf das traditionelle rechteckige Lineage Haus mit einer geschwungenen Dachkonstruktion, die den Hörnen eines Büffels gleichen soll. Danach sei der Name Minangkabau von *Menang Kerbau* (siegreicher *kerbau*, oder Wasserbüffel) abgeleitet. *Kato* gibt uns in einer Kurzform diese Legende wieder:

... a long time ago, the Minangkabau fended off a Javanese attack by defeating the invaders in a buffalo fight. The Javanese brought in a huge buffalo, while the Minangkabau, unable to match it in size, prepared a hungry, suckling buffalo calf with sharp knives tied to its horns. When put into the fighting arena, the baby buffalo, thinking that his opponent was his mother, ran up to it and put his head under its belly to suck. The Javanese buffalo died of its wounds, the Minangkabau were spared from the Javanese attack, and the shape of the roof of an adat house is supposed to commemorate this legendary feat.<sup>72</sup>

Die Dachform ihrer Häuser ist besonders auffällig, wie überhaupt die Organisation der großen Lineage-Häuser, die von *Franz und Keebet Benda-Beckmann*<sup>73</sup> (1985) als Langhäuser bezeichnet werden. Eine Detailbeschreibung der traditionellen und noch immer bestehenden Lineage Häuser wird später gegeben. Eine weitere Legende erklärt die Form des Adat-Hauses über die Genesis: Das Dach sei nach einem Schiff konstruiert, das an der Spitze des Berges Merapi ankam.

## 5.4 Die Basis des matrilinearen Sozialsystems

Die lokale territoriale Einheit ist das Nagari (Dorf), das in der Vergangenheit mit eigenen politischen, rechtlichen Einrichtungen als Idealform erachtet worden war. Im späten 17. Jahrhundert berichtet *Tomas Dias* über 8.000 Menschen, die im Dorf Pagarruyung vorwiegend vom Naßreisbau lebten. Die Dorfgröße im Hochland schwankte zwischen 1.000 bis höchstens 10.000 Bewohnern.<sup>74</sup>

Die Entstehung zweier unterschiedlicher Rechtstraditionen bei der Minangkabau Bevölkerung wird auf ihre Genesis zurückgeführt. Die Abstammung und die Abstammungsgruppenbildung erfolgt über die weibliche Linie – mit Ausnahme der Adoption. Jede Person definiert sich über eine Sublineage (*paruik*), Lineage (*payung*) und den Klan (*suku*) der Mutter. Paruik bildet eine kooperierende Abstammungsgruppe mit einem zeremoniell eingesetzten männlichem Oberhaupt,

<sup>72</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.52; bezieht sich auf: Datoe' Sanggoeno Di Radjo 1919, *Kitah Tjoerat Paparan 'Adat Lembaga 'Alam Minangkabau*, Snelpersdrukkenj "Agam", Fort de Kock, S.41-42.

<sup>73</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann (1985): *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, in: Gisela Völger und Karin von Welck (Hg.), *Die Braut: geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. – Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, 2.Bd., Köln, S.509–513.

<sup>74</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.42. Literaturhinweis: Y.L. Andaya 1975, *The Kingdom of Johor, 1641–1727*, S.111.

dem *penghulu*. Die Autorität innerhalb einer Lineage oder Sublineage bildet der *mamak* (Mutterbruder, mütterlicher Onkel, oder ein klassifikatorischer mütterlicher Onkel, dies gilt ebenso für den *penghulu* oder den *tungganai*). Die soziale Stratifikation der traditionellen Gesellschaft auf der Dorfebene wird durch die Erbfolge erklärt: an der Spitze des Dorfes (*nagari*) stand der Raja, gefolgt vom matrilinearen Klan (*suku*) und der Position des Penghulu suku, sowie der Lineage (*payung*) mit dem Lineagevorstand Penghulu, weiters der Sublineage (Paruik) mit dem Sublineagevorstand Tungganai. Die Kinder der Schwester eines männlichen Ego werden *Kemanakan* genannt, das sind die sororalen Nichten und Neffen. Der Lineagebesitz ist kommunales Eigentum, dazu zählten vor allem das Erbe der Ahnen: Reisfelder, wertvolle Erbstücke und Adat-Titeln. Alle Männer hoffen, daß sie nach der Heirat einen dieser Adat-Titel erben werden.<sup>75</sup>

*Kahn* zeichnete anhand seiner Forschungen im Dorf Sungai Puar (in der Nähe von Bukit Tinggi, der Distrikthauptstadt von Agam) die Verwandtschaftsbeziehungen auf. Die matrilinearen Abstammungsgruppen (*suku*) beziehen sich auf unterschiedliche Bereiche der Verwandten. Meist wird ein Suku mit einer der vier pan-Minangkabau Phratrien verbunden, die sich von den matrilinearen Deszendenten der zwei Kulturheroen ableiten: (1) Datuk Parpatiah nan Sabatang und (2) Datuk Katumanguangan. Namentlich werden diese überregionalen vier Suku-Einheiten oder vier pan-Minangkabau Phratrien als Koto, Piliang, Bodi und Caniago bezeichnet, die in zwei Moieties (*lareh* oder *lara*) zusammengefaßt werden (siehe dazu die beiden Adat-Rechtstraditionen: Koto-Piliang und Bodi-Caniago). Weder die Moieties noch die Phratrien korrespondieren mit einem territorialen Gebiet. Aber gleichzeitig ist jedes Minangkabau-Dorf mit einer der beiden Moieties verbunden und setzt sich aus einer bestimmten Anzahl von Suku (Klans) zusammen, die im engeren Sinne die Segmente der vier Phratrien repräsentieren. Nach den Forschungsergebnissen von *Kahn* gibt es auf der Dorfebene in Sungai Puar fünf Suku (Klans), die als Koto, Piliang, Sikumbang, Pisang und Malayu bezeichnet werden. Der Klan Koto wird in drei Subklans unterteilt: in Koto Gobah, Koto Musajik und Koto Salek Batang. Jede Sektion des Dorfes (*Jorong*, Dorfteil) besitzt repräsentative Segmente von jedem der fünf Dorfklaus und jeder Dorfbewohner fühlt sich mit einer der vier Phratrien verbunden. Die Rekonstruktion dieser Verbindung ist heute von den Dorfbewohnern selbst nur mehr zur Koto und Piliang Phratrie nachvollziehbar. Die Anzahl der Klans variiert von Dorf zu Dorf, z.B. das Küstendorf Bungus bilden sieben Klans, das Dorf Sungai Puar hingegen nur fünf, wobei Koto und Piliang die mitgliederstärksten Klans sind.<sup>76</sup>

Im Dorf Sungai Puar werden die Klans und Subklans weiter segmentiert, aber nicht namentlich unterschieden. Alle bisher besprochenen Gruppierungen: Klans, Subklans und Segmente des Subklans werden nach *Kahn* von der Bevölkerung als *suku* bezeichnet. Insgesamt besteht eine große Flexibilität bei der Bezeichnung der matrilinearen Gruppen, wie auch bestimmter Positionen; z.B. hat das Dorf

<sup>75</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.50–52.

<sup>76</sup>Kahn 1980, *Minangkabau Social Formation*, S.39–41.

Sungai Puar keine Klanoberhäupter, sondern an der Spitze steht der Chief oder Penghulu, der mit Datuak angesprochen wird. Die Lineage-Segmente entsprechen der matrilinearen Gruppe, die in einem Adat-Haus zusammen wohnt. Das Dorf Sungai Puar setzt sich aus fünf Klans zusammen. Davon wird eine Sektion (Subklan, Jorong) des Dorfes Limo Suku genannt, die in 64 Lineage-Gruppen (oder genannt Suku, Pamili, Paruik) unterteilt sind. Sowohl der Chief als auch der Vorstand der Lineage-Gruppe erhält einen Ehrentitel (*gala*).<sup>77</sup>

Die höchste Autorität innerhalb des Dorfes besitzt die Adat-Ratsversammlung („nagari adat Council“ oder *kerapatan adat nagari*). Diese setzt sich aus den einzelnen *penghulu* (Lineageoberhäuptern) und anderen Funktionären – dem *malim*, *manti* und *dubalang* zusammen. Die Hauptaufgabe ist das Schlichten von Streitigkeiten, die sowohl strafrechtliche als auch zivile Angelegenheiten betreffen, die nicht auf einer unteren Ebene geschlichtet werden konnten. Die Zusammenkünfte (Nagari Adat-Treffen) finden im eigens für diesen Zweck errichteten Versammlungshaus (*balai*) statt, das wie ein traditionelles Adat-Haus aussieht und der Stil des Hauses reflektiert die beiden politisch-rechtlichen Traditionen. Nach der Beschreibung von *Kato* werden die Statusunterschiede der Koto-Piliang Tradition direkt in der Architektur des Versammlungshauses dargestellt. Nach seinen Informationen ist heute die Beziehung zwischen der Architektur des Versammlungshauses und der im Dorf vertretenen Adat-Rechtstradition nicht immer vorhanden, denn manche Dörfer wechselten von der einen zur anderen Rechtstradition ohne den Architekturstil des Versammlungshauses zu ändern.

In the Bodi-Caniago nagari, the council hall has a level floor, signifying that all council participants sit on the same level and that there are no status distinctions among the penghulu. The council hall of the Koto-Piliang nagari has the two ends of the building raised higher than the middle, indicating the status difference between those who sit above and below; penghulu of higher rank sit at the raised ends presiding over common penghulu who sit in the middle.<sup>78</sup>

Die Nagari-Mitglieder werden nach matrilinearer Abstammung in Gruppen unterteilt, d.h. ein Nagari besteht aus mehreren *suku*, ein Suku aus mehreren *payung* und ein Payung aus mehreren *paruik*. Jede matrilineare Gruppe wird nach außen von einem männlichen Oberhaupt vertreten, der eine politische und gerichtliche Funktion innehat, aber als *primus inter pares* handelt.<sup>79</sup>

*Kato* kam durch seine Forschungen zum Ergebnis, daß es in West-Sumatra 96 Suku gibt. Werden alle Suku mit gleichem Namen, aber in unterschiedlichen Dörfern zusammengezählt, erhält man eine Anzahl von 1.914 oder durchschnittlich 5,7 Suku pro Dorf. Nur eine kleine Anzahl von Suku waren weiter geographisch verbreitet und es ist signifikant, daß diese zu den fünf größten Suku (Caniago, Melayu,

<sup>77</sup>Kahn 1980, *Mimangkabau Social Formation*, S.40.

<sup>78</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.49

<sup>79</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.49.

Piliang, Tanjung, Koto) zählten.<sup>80</sup>

*Frederick K. Errington* beschreibt die zeremonielle Einsetzung eines Penghulu im Dorf Bayur. Im Dorf gibt es sechs Suku und 44 zu vergebende Ehrenämter. Es wird ein Kandidat innerhalb der Abstammungsgruppe gewählt und nach einigen Tagen findet die Ratsversammlung statt. Während dieser zweiten Zusammenkunft wird geklärt, wieviel Geld zur Verfügung steht, und bestimmte Personen für Schlüsselrollen während der Zeremonie ausgewählt. Grundsätzlich muß aber entschieden werden, welche Form der Zeremonie gewählt wird: entweder nur die Nachbesetzung des Amtes oder eine elaborierte Einsetzung eines Penghulu. Die Form der Zeremonie bestimmt das Prestige des Penghulu, aber auch seiner matrilinearen Gruppe. Im Dorf Bayur wurde die prestigeträchtigere Art gewählt. Für die festgelegten zeremoniellen Rollen werden vier Frauen und vier Männer der Abstammungsgruppe des ins Amt einzusetzenden Penghulu ausgewählt. Die Frauen sind vor allem für die Bereitstellung, Vorbereitung und Verteilung des Festessens verantwortlich; die Männer für die Begrüßung, Sitzmöglichkeiten und die Betreuung der Gäste. Weiters werden zwei Redner gewählt, die eine alte ausgeschmückte traditionelle Ansprache (*pasambahan*) der „formellen Angelegenheit“ übernehmen. Zuletzt wird der Tag der Einsetzung des Penghulu festgelegt. Allein die Menge der vorzubereitenden Nahrung läßt die Bedeutung dieser Zeremonie erkennen. Nach *Errington* mußten 80 bis 100 kg Rindfleisch, 100 kg Fisch, 30 kg Pfeffer, 500 Kokosnüsse usw., vorbereitet werden.<sup>81</sup>

Einige Tage vor dem Fest wird vor dem Ahnenhaus des Kandidaten ein zeremonieller Torbogen von ca. 30 Männern errichtet, die in irgendeiner Form mit den Sponsoren des Festes verbunden sind. Andere Penghulu machten ihre Aufwartung, gaben Anweisungen, aber übernahmen keine schweren oder schmutzigen Arbeiten. Der Kandidat selbst beobachtete den Vorgang aus der Ferne. Nach 1 1/2 Stunden war das Torbogen fertig, und alle Beteiligten wurden zum gemeinsamen Essen ins Haus eingeladen. Die Frauen waren außerhalb und innerhalb des Hauses mit den Vorbereitungen der Nahrungsmittel für das Festessen beschäftigt und hatten Freude an dieser Gemeinschaftsarbeit, die instrumental begleitet wurde.<sup>82</sup>

Zuletzt wird das Ahnenhaus des Kandidaten mit sechs roten, weißen und schwar-

---

<sup>80</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.79–80. Kato verwendete für seine Analyse (1) eigene Quellen: Befragungen der Oberhäupter und Dorf-Adat-Experten in 232 nagari in West-Sumatra, betreffend die Zahl der Suku im Dorf und ihre Namen. (2) Ähnliche Informationen über weitere 103 Dörfer – „Adat Monografi“ – stammen vom Provinzgouverneur von Zentral-Sumatra von 1955. Daraus ergab sich, daß jeder der 73 Subdistrikte im Gesamtsampel von 337 Dörfern (66 %) durch zumindest ein Dorf, meist zwei oder mehr, repräsentiert war.

<sup>81</sup>Frederick K. Errington (1984): *Manners and Meaning in West Sumatra. – The Social Context of Consciousness*, Yale University Press, New Haven und London, S.122–124. Frederick K. Errington und Tsuyoshi Kato weisen darauf hin, daß ihre Ergebnisse fast ausschließlich auf männlichen Informanten beruhen und sie damit eine männliche Perspektive vertreten. Siehe dazu Errington, Vorwort S.xiii; sowie Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.32.

<sup>82</sup>Errington 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra*, S.125–127. Die Tätigkeiten der Männer und Frauen sind von Errington auf Fotos festgehalten.

zen Fahnen geschmückt, die Farben rot, weiß und schwarz gelten als Minangkabau Farben. Nach Informantenberichten entsprechen die jeweils sechs Fahnen den sechs Suku des Dorfes, teilweise wurde aber auch gesagt, sie hätten nicht mehr Fahnen von der Nachbarstadt borgen können. Der Bericht von *Errington* zeigt, welche Bedeutung den Adat-Traditionen innerhalb der Dorfgemeinschaft zukommt; er schreibt:

Responsibility was, of course, most heavily vested with Fridaus and his periuak, but it did extend to encompass the entire town of Bayur, and even in the most pervasive sense, as shown by the willingness of a neighboring village to cooperate, the community composed of all Minangkabau. It is after all, *adaik* that makes community life itself possible and *adaik* which makes it reasonable for Minang anywhere to live as Minang.<sup>83</sup>

Am Tag des Festes erhält der Kandidat am Morgen seine „Regalien“: Turban, Schärpe, *kris* (Dolch) und seine Festbekleidung; kurz danach treffen sechs weitere Penghulu mit derselben Ausstattung ein, die von den gewählten vier Männern empfangen werden. Einer der vier Männer präsentiert eine bronzene Urne. Der Kandidat sitzt unter dem zeremoniellen Tor, zu dem die sechs Penghulu und die nachfolgenden fünf Penghulu gebracht werden, wo sie die vorgesehenen Sitzplätze einnehmen. In einem respektvollen Abstand finden sich die übrigen Festgäste ein, Männer und Frauen, Knaben und Mädchen. Der Datuak Maleko, ein assistierender Penghule der Piliang Gastgeber, ist der Hauptorganisator und Koordinator des Festes, der für alle Belange der Gäste zuständig ist. An den äußeren Stiegen des Adat-Hauses wird ein Foto von den beteiligten Pengulu gemacht, danach führt der Sprecher, der die bronzene Urne trägt, die Pengulu zu den vorgesehenen Sitzplätzen. Die Sitzordnung der Penghulu ist hierarchisch nach Prestige und Ansehen festgelegt: den Ehrenplatz im Zentrum erhält der Datuak Mudo, das Oberhaupt der Bayur Penghulu, alle anderen folgen ihrem Status entsprechend. Danach beginnt der gewählte Sprecher (zeremonielle Experte) mit der formellen Begrüßung. Innerhalb des Dorfes Bayur gibt es nur drei oder vier dieser zeremoniellen Experten. Er wurde von den Gastgebern als Leiter der Zeremonie gewählt. Die Penghulu unterhalten sich leise und rauchen, nach einer halben Stunde öffnen die vier gewählten Männer die geschlossenen Vorhänge bei den Fenstern an der Vorderfront des Hauses, sowie diejenigen Vorhänge, die das geschlossene Innere des Hauses von der Allgemeinheit trennen. Danach begann die zeremonielle respektvolle Rede, die vor allem aus Phrasen und Metaphern zusammengesetzt war, mit Informationen, die allen bekannt waren. Es werden die Ahnen geehrt, über den Ursprung der Minangkabau Welt berichtet, des verstorbenen Mitglieds gedacht, dem der Kandidat nachfolgen wird. Der Datuak Sati, der älteste der Gast-Penghulu, spricht im Namen aller 44 Penghulu des Dorfes Bayur, des Iman Chatib, der Intellektuellen und aller Bewohner des Dorfes.<sup>84</sup> Er spricht zum Kan-

<sup>83</sup>Errington 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra*, S.129. Errington verwendet *adaik* für *adat*, *periuak* für *paruik* und *Fridau* ist der Name des Kandidaten für die Penghulu-Position.

<sup>84</sup>Errington 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra*, S.130–134.

didaten des nachzubesetzenden Penghulu, der zum Datuak Bandaro ernannt wird:

... All of you sit equally low, all of you stand equally high with all the panghulu in the community of Bayur. If sick, sick together; if happy, happy together; if insulted, insulted together with the other forty-three panghulu. You have been elevated to become a panghulu, not just from suku Piliang alone. You must also join in the project of other suku, not just in the village of Bayur, but generally throughout the Minang world. The boundaries of the sea where waves break, up to the durian tree slashed by the raja at Aia Banggih – there you will be a panghulu [a panghulu throughout all of the Minangkabau world]. ...<sup>85</sup>

Es folgt ein langes arabisches Gebet. Danach werden die Gäste gefragt, ob sie nun essen wollen, nur wenn ein Konsens gefunden wird, verkündet der Datuak Mudo, daß die Gäste zugestimmt haben. Es werden Schüssel mit Wasser gebracht, um sich nach dem Essen die Hände waschen zu können und dann folgen die vorbereiteten Speisen. Die Vorhänge werden wieder geschlossen, damit die Penghulu vom „gemeinen Volk“ beim Essen nicht beobachtet werden können. Während des Essens schien es keine Statusunterschiede zu geben, z.B. aßen einige Penghulu von derselben Schüssel. Als *Errington* nachfragte, erhielt er die Antwort, daß es nur ein Adat gebe, und die Penghulu eine einzige Einheit bilden. Das Ritual der Nachfolge in einer Position ist insgesamt ein formaler und festgelegter Übergang. Die unterschiedlichen Verwandtschaftsgruppen, innerhalb der Gastgeber- und der Gast-Abstammungsgruppe, handeln in unterschiedlicher Weise nach Nähe und Ferne der Verwandtschaft mit dem Penghulu-Kandidaten. Am nächsten Tag finden weitere Zeremonien statt und die große Abschlußparade der Frauen, die den neuen Penghulu der Allgemeinheit vorstellen. Der Penghulu selbst reflektiert und schafft Ordnung und schafft die intellektuelle Basis dieser Ordnung.<sup>86</sup>

Als *urang asa* wird die älteste Abstammungsgruppe des Dorfes bezeichnet. Nicht jede *urang asa* hat aber das Recht, andere Adat-Funktionäre zu wählen oder gewählt zu werden. In manchen Dörfern werden die Adat-Funktionen von einer Sublineage innerhalb der Lineage monopolisiert. Der mit besonderem Status innerhalb der Elite ausgestattete „große“ Penghulu ergibt sich aus seinem Vermögen und seinen besonderen Kenntnissen. Gibt es eine Hierarchie zwischen den Penghulu im Dorf, dann kann er die einflußreichste (politisch und gerichtlich) sowie prestigereichste Person im Minangkabau Dorf sein und hat Zugang zum besonderen sawah, genannt *sawah kagadangan*, kann Steuern einheben für neues Agrarland oder für das Fällen von Bäumen, etc. Anders als der islamische Experte (*alim ulama*), ist der Penghulu die einzige Person im traditionellen Dorf, die das Wissen über das Adat monopolisiert. Das *adat*-Wissen ist die Basis für die politische und gerichtliche Entscheidungsfindung innerhalb der einzelnen Abstammungsgruppen und für alle Dorfangelegenheiten. Gemeinsam mit den islamischen Experten ist

<sup>85</sup>Errington 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra*, S.135.

<sup>86</sup>Errington 1984, *Manners and Meaning in West Sumatra*, S.145.

der Penghulu eine der respektvollsten Personen des Dorfes. Er wird häufig aufgefordert, eine zweite Frau zu heiraten, besitzt den Ehrentitel *gala* und darf nur mit seinem Titel angesprochen werden, jede andere Art wäre eine Beleidigung. Bei zeremoniellen Angelegenheiten trägt der Penghulu eine traditionelle schwarze Bekleidung, einen Hut (*destar*) und unterliegt strengen Verhaltensvorschriften: er darf nie die Geduld verlieren oder ärgerlich werden, nicht auf Bäume klettern, nicht laufen wie ein Kind und nicht fischen. Nach *Kato* kann eine Person riesige Reichtümer ansammeln, erhält aber erst einen höheren Status, wenn sein *paruik* von den Ahnen geerbtes Land und einen eigenen Friedhof (*pandam pakaburan*) besitzt, als Zeichen von *urang asa*.<sup>87</sup>

### 5.4.1 Migration

Wichtig innerhalb der Traditionen der Minangkabau ist die Praxis von *merantau* – im Sinne von Hinaus-Migration aus dem Kernland. Das Wort *merantau* ist zusammengesetzt aus dem Präfix „me-“ und dem Hauptwort *rantau*, in der ursprünglichen Bedeutung von Grenzlinie, Erreichen eines Flusses, Ausland, fremde Länder. Unter *merantau* wird das Verlassen des Heimdorfes im Kernland verstanden. *Merantau* ist aber kein Produkt der Urbanisierung, sondern tief in der Geschichte verwurzelt. In den lokalen Mythen und Legenden wird über die frühen Minangkabau-Siedler berichtet.<sup>88</sup>

Die Beziehungen zwischen dem Kernland und der Küste sind wesentlich für das Verständnis der Minangkabau-Traditionen. Ihre geschützte Lage im Hochland und der Zugang zu den Küstenregionen führten zu permanenten Abwanderungs- und Siedlungsbewegungen. Dabei war die Umgebung von Padang an der Westküste, aber auch die Niederungen der Ostküste bevorzugte Zielregionen, die teilweise Ausgangspunkte weiterer Migrationsbewegungen bildeten. Eine dieser nachfolgenden Migrationen führte auf die malaysische Halbinsel und zur Gründung von *Negari Sembilan*, wie auf andere indonesische Inseln.<sup>89</sup>

Heute können – nach *Kato* – drei Phasen oder Typen von geographischer Mobilität bei den Minangkabau unterschieden werden:

1. Dorfsegmentierung: Seit der legendären Periode bis ins frühe 19. Jahrhundert. Ausschlaggebend war dafür die Verknappung von Land durch den Anstieg der Bevölkerungszahl. Die Segmentierung geht von einer Matrilineage

---

<sup>87</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.65–67.

<sup>88</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.22; bezieht sich auf Josselin de Jong 1952, S.9: „A Dutch scholar once described the Minangkabau, not without justification, as a people with wanderlust.“ Kato bezieht sich weiters auf: C. Lekkerkerker (1916): *Land en Volk van Sumatra*, Leiden; danach gründet sich die „Emigrationskrankheit“ der Minangkabau auf die Stellung des Mannes innerhalb der Gesellschaft; *merantau* wäre ein Weg des Mannes dem „Matriarchat“ zu entkommen.

<sup>89</sup>Lenz 1995, *Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht*, S.302–329. Literaturhinweis: Mochtar Naim (1973): *Merantau: Minangkabau Voluntary Migration*, PHD Singapore.

oder einer matrilinearen Sublineage unter der Führung eines männlichen Lineage-Oberhauptes aus und führt zu einer permanenten Neuansiedlung. Mit der Etablierung des holländischen administrativen Systems der Verwaltung wurde die Möglichkeit der Dorfsegmentierung unterbunden.

2. Kreisförmige Migration: Vom späten 19. Jahrhundert bis in die 1930er Jahre. Darunter versteht man eine individuelle Bevölkerungsbewegung von unverheirateten oder verheirateten Männern, die aus Landmangel und/oder persönlichen Ambitionen in Städte der näheren Umgebung wandern. Die geographische Mobilität ist dabei nicht permanent. Es wird der Kontakt zum Ursprungsdorf aufrechterhalten, vor allem dann, wenn der Mann verheiratet ist und seine Frau und ihre gemeinsamen Kinder zurückbleiben. Regelmäßige Besuche (1 bis 2 Mal im Jahr) sind üblich.
3. Merantau Cino oder chinesische Migration: seit den 1950er Jahren bis heute. Bei dieser Form migriert generell die Kernfamilie als Einheit, d.h. der Ehemann verläßt als erste das Dorf und holt seine Frau und die gemeinsamen Kinder später nach. Die Migrationsrichtung sind große Städte, wie Jakarta. Die psychologische Bindung mit dem Heimatdorf bleibt bestehen, aber Besuche sind äußerst selten. Woher der Begriff merantau Cino stammt, kann nicht eindeutig geklärt werden, dürfte aber grundsätzlich auf die traditionellen Migrationsmuster von Chinesen nach Indonesien zurückzuführen sein, die ihren Wunsch nach Rückkehr in ihr Ursprungsdorf bewahren, obwohl dies selten vorkommt.<sup>90</sup>

(1) Dorfsegmentierung: Die Bevölkerung des Hochlandes der Minangkabau hat sich vom Ursprungsdorf über Jahrhunderte ausgebreitet. Dieser Vorgang wird nagari-Segmentierung genannt. Für die ersten Wanderungen wurden wahrscheinlich die Flüsse bevorzugt, da der Dschungel nur schwer zu durchdringen war. Diese Annahme beruht auf einem Bericht von *Tomas Dias*, der als erster Europäer im Hochland der Minangkabau genannt wird. Er reiste von der Ost-Küste über den Siak Fluß stromaufwärts und legte das letzte Stück nach Buo zu Fuß zurück. *Dias* traf mit dem Minangkabau „Herrscher“ 1684 zusammen.<sup>91</sup>

Die Schwierigkeit der Rekonstruktion dieser frühen Migration liegt darin, daß sich die Minangkabau *nicht* auf die Dorfsegmentierung als merantau beziehen. Dadurch fehlt ein wichtiges historisches Bindeglied, das die Vergangenheit mit der Gegenwart und der geographischen Mobilität der Minangkabau verbinden könnte. Über *tambo* werden nur vage Informationen über die Richtung der Wanderungsbewegung in der Vergangenheit gegeben. Danach hatte jedes der drei

<sup>90</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.29–31.

<sup>91</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.86 und S.90: Literaturhinweis: F.M. Schnitger (1939): *Forgotten Kingdoms in Sumatra*, E.J. Brill, Leiden. Danach reiste Dias nach Guo Air Tiris (V Koto Bangkinang) und schätzte dort die Bevölkerung auf 10.000 Menschen, davon seien 500 Händler gewesen. Sowie Leonard Yuzon Andaya (1975): *The Kingdom of Johor, 1641–1728*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, S.11.

*luhak* (Luhak nan Tigo: die drei ersten Gemeinschaften im Kernland, genannt: Tanah Datar, Agam und Limapuluh Kota) eine grob identifizierbare Präferenz: die Menschen von Tanah Datar tendierten nach Süden und Westen; von Agam verlief die bevorzugte Migrationsbewegung nach Norden und Westen und von Limapuluh Kota nach Osten. Es wird vermutet, daß die Migration zur Westküste nicht die Folge des Bevölkerungsanstiegs war, sondern die Nachfrage nach Salz. Genauere Aussagen sind nicht möglich, da es keine Detailstudien zu den einzelnen Regionen gibt.<sup>92</sup>

Der rapide Bevölkerungszuwachs zwang zur Dorfsegmentierung: Ein Teil der Bevölkerung bewegte sich „rantau hilir“ (flußabwärts rantau) nach Osten. Die Migrationsrichtung zwang die Bevölkerung, die Bukit Barisan Gebirgskette in Richtung der wichtigsten Flüsse nach Osten zu überwinden (den Siak, Kampar, Indragiri und den Batang Hari Fluß, die alle in die Straße von Malakka münden).<sup>93</sup> Das Bevölkerungswachstum stimulierte die Wanderungsbewegung ebenso wie der Handel (Gold, Pfeffer, Zinn) und die Suche nach Goldvorkommen, die zu neuen Niederlassungen führten. Denn die Kenntnisse des Abbaus und der Verarbeitung war nur einigen wenigen lokalen Gesellschaften bekannt. Resultat der Goldsuche waren z.B. auch Niederlassungen in Nordwest Jambi. Als in den Gebieten „rantau hilir“ 1674 Zinn entdeckt wurde, nahm die Holländische Ostindien Kompanie direkte Kontakte mit den Minangkabau des Kernlandes auf. Dies führte zur Unterzeichnung eines Vertrages im Jahr 1676 zwischen den Holländern mit den drei zinnproduzierenden Dörfern: Kabon, Kota Rena und Gitti.<sup>94</sup>

Das universelle Problem von segmentären Gesellschaften tritt zwischen Bevölkerungswachstum und begrenztem Agrarland auf. Die übliche Form dieses Problem zu lösen, war nicht die Intensivierung des Bodenbaus, sondern eine geographische Bevölkerungsbewegung. *Kato* nimmt an, daß die häufige Migration der Minangkabau selbst für das Überleben des matrilinearen Systems ausschlaggebend war.<sup>95</sup> Nach *Kato* spielte bereits in den Ursprungslegenden der Minangkabau die Migration eine entscheidende Rolle. Die Beziehung zwischen *darat* (Ursprungsland) und *rantau* (Grenzzone) sei die Manifestation der Mobilität. Dies stehe im Zusammenhang mit der Identifikation mit dem ersten Dorf, genannt Pariangan Padang Panjang, von dem die ursprüngliche Expansion ausging. Die Legende über den ersten Maharaja Diraja wird in Beziehung zur Genesis der Minangkabau gebracht, die die geographische Wanderungsbewegung von einem Ort zum anderen beinhaltet. Tambo (Ursprungserzählung) erklärt vier Zustände der menschlichen Ansiedlung:

First a *taratak* is built, Then the *taratak* becomes a *dusun*, Then the *dusun* becomes a *koto*, Finally the *koto* becomes a *nagari*.<sup>96</sup>

<sup>92</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.78.

<sup>93</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.86–87.

<sup>94</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.88–89.

<sup>95</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.75.

<sup>96</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.76.

*Taratak* ist eine neue, kleine Ansiedlung mit einigen Hütten, die meist von Wald umgeben sind. Die ersten Felder werden durch das Fällen von Bäumen angelegt. In der Minangkabau Tradition gilt diese Form der Ansiedlung noch nicht als echte Niederlassung. Im *dusan*-Zustand wird das Leben stabiler, es werden permanente Häuser gebaut und es findet der Übergang vom Trocken- zum Naßreisbau statt. Damit wird die Grundlage für den Ahnenbesitz geschaffen und die ersten Lineage-Oberhäupter eingesetzt. Im *koto* ist der Haushalt vollständig, das *balai* (Versammlungshaus) wird gebaut und ein sicheres *sakato* (Wort, Konsens) der Siedler entsteht. Im Sinne der Minangkabau bildet das Nagari die höchste Ordnung der menschlichen Ansiedlung. *Kato* übernimmt das folgende Zitat von *Bachtiar*, der eine Detailbeschreibung dieses Transformationsvorganges für das Dorf Taram wiedergibt:

Local oral tradition relates that in very early times the ancestors of the Taram villagers left their original home, as did the ancestors of many other Minangkabau people, to wander through the dense jungle of the Padang Highlands until they reached the foot of Sago Mountain, where they established a settlement named Tepatan. . . . This spot on the bank of the Sinar River, which at this point is broad and sluggish, was still jungle, but it was thought a favorable place to build a small hamlet (taratak). [ . . . ] . . . trees are cut, bushes trimmed, mines exploited, and virgin soil upturned, it may safely be assumed that these ancestors, after having cleared the site to build their dwellings, went out to explore the surrounding jungle area and at this time marked trees, with a chopping knife, thus indicating that they had taken possession of the area. . . .

The new settlement soon grew into a dusun called Sawah Tjampo, a name indicating that wet rice fields were already in use. . . .

As time passed more people from other areas came to join the village settlement, and the original inhabitants themselves also increased in number. . . . Although each family group built its own house and cultivated its own piece of land, the settlers were very much aware that they could not live without each other's assistance. Various common needs established strong ties between them, and they then wanted a place where meetings could be held to discuss matters of common interest. Thus the first balai or village council hall was built, and with it a koto was born, although not yet a negeri [nagari]. . . .

As the number of inhabitants increased, a political structure had to be created to regulate and coordinate village affairs. The family heads organized themselves by dividing the various rights and duties, creating specialized functionaries, formulating the most essential norms to be adhered to by all villagers, determining the boundaries of village territory, and satisfying all the requirements necessary for the creating of a negeri.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.76–77: Beschreibung von Nagari Taram von Harsja Bachtiar (1967): *Negeri Taram: A Minangkabau Village Community*, in: Koentjaraningrat (Hrsg.), *Villages in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., S.360–362.

Das wiedergegebene Zitat bezieht sich auf Oraltraditionen und veranschaulicht in beeindruckender Weise die unterschiedlichen Phasen einer neuen Ansiedlung und welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um überhaupt von einem neuen Dorf sprechen zu können. Liegt das Ursprungsdorf nahe der neuen Ansiedlung, bleibt die enge Beziehung weiterhin bestehen. Die Voraussetzung für ein funktionierendes Dorf sind aber auch Kommunikationswege (Straßen), ein Gemeinschaftshaus, religiöse (heute Moschee) und sanitäre Einrichtungen (ein öffentlicher Badeort) und Naßreisfelder. Dabei wird darauf hingewiesen, daß dieser Übergang nur von den Siedlern selbst durchgeführt werden kann. Um in einer neuen Ansiedlung ein Suku und einen Penghulu zu etablieren, war die Zustimmung des Mutter-Suku nötig.<sup>98</sup>

(2) **Kreisförmige Migration:** Die Migranten kehrten jährlich während des Fastenmonats Ramadan in ihr Heimatdorf zurück, um zu heiraten, später um ihre Frauen und Kinder zu besuchen und ihre Verwandtschaftsbeziehungen zu pflegen. Frauen war es früher nicht erlaubt, das Haus ihrer Mutter zu verlassen. Wenn die Migranten in ihr Heimatdorf kamen, brachten sie ihre Jahreseinkünfte mit, die in Familienprojekte investiert wurden. Es wurde entweder ein neues großes Familienhaus gebaut, oder religiöse Zeremonien wie z.B. Hochzeiten finanziert. Diese zusätzliche finanzielle Unterstützung von außen erlaubte es, daß das matrilineare System weiterhin gepflegt werden konnte, und sich relativ wenig veränderte. Die Migranten kamen aber vorwiegend von den Hügeln der Hochebenen, denn in den Hochebenen ist der Anteil der Männer, die das Heimatdorf verlassen gering.<sup>99</sup>

(3) **Merantau Cino oder chinesische Migration:** Diese Art der Migration führt zu gravierenden Veränderungen der traditionell von der Landwirtschaft lebenden Minangkabau-Bevölkerung. Immer häufiger folgen die Ehefrauen ihren Männern in die Stadt – vor allem dann, wenn sie eine Position als Beamte innehaben. Junge ungebundene Frauen verlassen das Dorf, um eine höhere Bildungseinrichtung besuchen zu können, aber auch ältere Frauen, häufig Witwen, migrieren mit ihren Kindern in die Städte. Die Migrationsmuster haben sich heute an die neue Situation angepaßt und die kreisförmige Migration (circulatory merantau) wurde von der chinesischen Migration (merantau Cino) abgelöst.<sup>100</sup>

*Franz und Keebet Benda-Beckmann* beschreiben in ihrem Artikel in erster Linie die Veränderungen, die die Situation der Frauen betreffen, wenn sie das Familienland verlassen und in die Stadt ziehen. Damit sind sie von der wirtschaftlichen Grundlage (den Reisfeldern) und ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe getrennt. Der Lebensunterhalt in der Stadt wird vorwiegend vom Ehemann durch Erwerbsarbeit finanziert. *Franz und Keebet Benda-Beckmann* bemerken,

<sup>98</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.77.

<sup>99</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.20. Siehe dazu auch: Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.232–333; danach senden die Migranten regelmäßig Geld ins Heimatdorf, vor allem während des Fastenmonats. Es wurde sogar ein Haus auf dem Familienland gebaut, obwohl alle Mitglieder das Dorf verlassen hatten – denn jede Familie müsse einen Ursprungsort haben.

<sup>100</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.144, 152–153.

daß vor 10 Jahren (1975) Frauen nach der Scheidung im Haus des Ehemannes mit ihren Kindern weiterhin leben konnten, dies sei aber nicht mehr möglich. Das Einkommen der Frauen ist niedriger und sie können allein nicht für sich und ihre Kinder sorgen. Als einziger Ausweg steht die Möglichkeit offen, wieder ins Dorf der Abstammungsgruppe zurückzukehren. Dabei spielt aber der Job, den der Ehemann ausgeübt hat, eine wichtige Rolle: „Je höher die Stellung des Mannes ist und je höher sein Status, besonders bei Beamten, desto größer ist der gesellschaftliche Abstieg im Falle einer Scheidung und somit die Abhängigkeit der Frau von ihrem Ehemann“.<sup>101</sup> Grundsätzlich kann angenommen werden, daß die unabhängige Stellung der Frau nur dann gesichert bleibt, solange die uxoriokale Residenz und matrilineare Vererbung des Familienlandes aufrechterhalten wird.

Von *Franz und Kebeet Benda-Beckmann* wird ein Beispiel einer Minangkabau-Gruppe in Malaysia, Negeri Sembilan, genannt. In Malaysia wurde die Bedeutung der Landwirtschaft zurückgedrängt und die Urbanisierung ist weiter fortgeschritten. Die eingetretene Abwertung der Landwirtschaft führt zum sozialen Abstieg, wenn die Frau die Stadt verläßt und wieder aufs Land zieht. In dieser Situation gehen die Scheidungsraten zurück, wie das Beispiel Malaysia mit 25 % zeigt, die vorher wie in Westsumatra bei 50 % lag.<sup>102</sup>

#### 5.4.2 Das traditionelle Dorf

Die geographische und politische Einheit der Minangkabau bildet traditionell das Dorf, wobei die Anzahl der Personen innerhalb des Dorfes sehr stark variiert. In der Vorkolonialzeit gab es ca. 600 Dörfer mit einigen wenigen 100 Einwohnern in den Hügeldörfern und einigen 1000 Einwohnern in den Hochlandebenen. Die einzelnen Dörfer dürften häufig eine lose Konföderation gebildet haben; entweder aufgrund gegenseitiger Bedürfnisse oder gegen Angreifer von außen. Unter dem Yang Dipertuan Besar (He Who is Made Great) dürften sich die autonome Dörfer zu einer geographischen und politischen Einheit zusammengeschlossen haben. Vom Raja von Pagarruyung und „Herrscher“ der Minangkabau wird angenommen, daß er eine dem Nagari übergeordnete Position eingenommen hat. Ihm waren zwei weitere Rajas untergeordnet: Raja Adat, Raja Ibadat.<sup>103</sup>

Die einzelnen Dörfer bestehen meist aus mehreren Siedlungskernen, die sich in vorkolonialer Zeit zu autonomen Dorfgemeinschaften zusammengeschlossen haben. Jedes Dorf setzt sich zumindest aus vier matrilinearen Klans zusammen,

---

<sup>101</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.511.

<sup>102</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.511–512. Die Autoren beziehen sich bezüglich der Scheidungsraten in Malaysia auf persönliche Mitteilung von Carola Elwert-Kretschmer.

<sup>103</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.14–17.

die wiederum in Abstammungsgruppen *buah paruik* oder *buah gadang* unterteilt werden, mit einer genealogischen Tiefe von vier bis neun Generationen.<sup>104</sup> Das nagari-System bildet zwei Moieties, die als aristokratische Abstammungsgruppen oder *laras* bezeichnet werden, diese folgen unterschiedlichen Rechtstraditionen: Bodi-Caniago und Koto-Piliang. Die beiden *laras* schließen zwei Paare von vier *suku* ein, die die ältesten matrilinearen Abstammungsgruppen bilden.<sup>105</sup>

Es können drei Typen von Dörfern unterschieden werden: (1) Padang im Hochland, Zentrum der Minangkabau Geschichte mit Naßreisfeldbau, (2) Dörfer an den Berghängen im Hochland, die als marginale Dörfer mit Handwerkstraditionen und Handelsinteressen verbunden werden. Die soziale und politische Struktur basiert bei beiden Typen auf dem Adat-Gesetz und Brauchtum, die sich aber in der Interpretation unterscheiden, (3) Dörfer der Westküste, von den Holländern als Padang Lowlands bezeichnet, von den Minangkabau als *rantau* oder Grenzzone.<sup>106</sup>

### Dörfer der Hochlandebenen

In vorkolonialer Zeit gab es eine Art von „Versklavung“, die nach Grad und Stil variierte und bestimmt war durch die Art, wie jemand in dieses Abhängigkeitsverhältnis gelangte. Nach der Übernahme des Islam wurden ausschließlich Nicht-Muslime versklavt, vor allem Personen aus Nias, Mentawai, Tampanuli und Riau. Sklaven und ihre Nachkommen lebten in getrennten Siedlungen nahe der großen Dörfer des Hochlandes. Sie waren auf den Reisfeldern, in den großen Haushalten oder als Tagelöhner eingesetzt und durften keine Ehen mit Frauen des Dorfes eingehen.<sup>107</sup> Die einzige Möglichkeit, diesem Abhängigkeitsverhältnis zu entkommen, war die Flucht in die Städte der Westküste.

Das tägliche Leben der Bewohner der vier Hochebenen unterscheidet sich in den einzelnen Dörfern kaum und wird durch den Zyklus des Reisanbaus bestimmt. Durch die geographische Trennung der vier Hochebenen konnten sich aber auch Varianten und eigenständige Formen entwickeln. (1) Agam im Norden mit dem Ort Bukkit Tingi. (2) Lima Puluh Koto östlich von Agam gelegen hatte engere Kontakte zu den Handelszentren der Straße von Malakka und bildete ein Zentrum für traditionelle religiöse Studien, insbesondere für zahlreiche *tarekat*-Schulen (mystische islamische Bruderschaften), die nahe dem administrativen Zentrum Payakumbuh angesiedelt waren. (3) Im Süden liegen die beiden historischen Orte XIII und IX Kota des Distrikts Solok. Es wird gesagt, daß diese die arroganteste und aristokratischste Bevölkerung unter den Minangkabau war. (4) Tanah Datar

<sup>104</sup>Franz und Kebeet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.509–513.

<sup>105</sup>Drakard 1990, *A Malay Frontier*, S.11–12.

<sup>106</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.5–6.

<sup>107</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.13, bezieht sich auf E.B. Kielstra, *Sumatra's Westkust*, 1819–1890, 1, Bijdragen reprint, 5th series, n.d., The Hague, S.136.

liegt geographisch in der Mitte und bildet das Zentrum, mit dem Ursprungsort der Minangkabau, Pagarruyung.<sup>108</sup> Diese vier Täler ermöglichten durch die extrem günstigen Bedingungen für den Naßreisanbau ein Bevölkerungswachstum, das die Grundlage für die weitere geographische Expansion der Minangkabau war.

### Dörfer an den Hügeln des Hochlandes

Die an den felsigen Hügeln gelegenen Dörfer verfügen nicht über große Ebenen zum Reisanbau, sondern stellen Hochlandpässe dar, mit geringen Anbauflächen und geringen Erträgen. Deshalb bilden vermehrt Gemüse, Obst und Trockenreis die Nahrungsgrundlage. Aus dem Mangel an landwirtschaftlich nutzbaren Flächen entwickelte sich verstärkt eine Handwerkertradition, deren Produkte in den Hochlandebenen verkauft wurden. Dies dürfte die Neigung für den Handel verstärkt haben.<sup>109</sup> Schon in der Vergangenheit waren diese Dörfer vor allem der Ausgangspunkt der Handelsbeziehungen und der männlichen Migration. Bis heute stammt die Mehrheit der Kaufleute und Händler in den Städten außerhalb des Kernlandes vorwiegend aus dieser Region.<sup>110</sup>

### Dörfer an der Westküste

Hier treten die gravierendsten Unterschiede auf. Durch die Kontakte mit der Außenwelt fand ein Güter- und Ideenaustausch statt. Diese Ideen gelangten über die Küstendörfer ins Kernland der Minangkabau. In der Periode zwischen den 1820er und 1930er Jahren waren aber nur zwei Handelsdörfer von Bedeutung: Padang und Pariaman. Davon hatte Padang über 150 Jahre kontinuierliche Kontakte mit europäischen Händlern und Pariaman seit langem Kontakte mit den Händler von Aceh. Die übrigen Küstendörfer – teilweise waren sie aus Sicherheitsgründen etwas von der Küste ins Hinterland verlagert – waren kleine Orte mit wenigen Einwohnern. Dazu zählte auch das Dorf Ulakan, berühmt in der Minangkabau-Geschichte, da der Islam von hier aus in die Minangkabau-Welt eingedrungen sein soll. Die Region war aber insgesamt kaum besiedelt, da die sumpfigen Ebenen durch schlechte klimatische Bedingungen (Nord-Westmonsun zwischen November bis Mai) besonders ungünstige Lebensbedingungen für die Bevölkerung darstellten. Es galt als Malaria-Gebiet, der Anbau von Reis war nur beschränkt möglich. Die meisten Dörfer bestanden aus wenigen Häusern – z.B. Ulakan hatte nur 25 Häuser – aber auch große Fischerdörfer wie Bungus hatten weniger als 100 Häuser. Diese Häuser waren aus Bambus gebaut und das Dach mit alang-alang Gras gedeckt. Ein Haushalt bestand meist nur aus drei bis vier Personen – ein markanter Unterschied zum Hochland, mit dem matrilinearen Adat-Haus und den Erbgeln innerhalb des Familiensystem. Da es keine großen

<sup>108</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.3–4.

<sup>109</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.4.

<sup>110</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.20.

Reisfelder gab, die den Gemeinschaftsbesitz im Hochland symbolisieren, stellten Handel, Fischerei, Produktion von Baumwolle und Salz die wichtigsten Einnahmequellen dar. Trockenfisch, Salz und Baumwolle waren die wichtigsten Produkte, die ins Kernland gebracht und gegen Reis getauscht wurden. Die Fischerei war hoch organisiert.<sup>111</sup>

Das matrilineare System des Hochlandes hatte in den Küstendörfern wenig Bedeutung. Die Bevölkerung der Küstendörfer war ein Gemisch von Immigraten aus dem Hochland und Nicht-Minangkabau, wie z.B. von Aceh und anderen fremden Händlern. Zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert erreichte die Pfefferproduktion in den Küstengebieten ihren Höhepunkt; es entwickelte sich in dieser Phase ein hierarchisches System von landbesitzenden „lords“ oder Rajas und armen Bauern. In der Region bestand ein Trend zur patrilinearen Abstammung und zur hierarchisch-strukturierten Gesellschaftsform. In Padang entstand ein System, mit zwei über den Penghulu stehenden Personen, der Tuanku Panglima und der Tuanku Bendahara.<sup>112</sup>

Nach *Graves* bevorzugten die Raja-Familien (beide, in Pagarruyung und im rantau-Gebiet) eine patrilineare Abstammung – was ja kaum etwas besonderes ist, denn in allen matrilinearen Gesellschaften bilden die aristokratischen Familien eine Ausnahme, und folgen patrilinearer Deszendenz und patrilokaler Residenz – warum dies *Graves* hervorhebt, bleibt deshalb unverständlich. Der Raja von Pagarruyung wird als über dem Adat-System stehend bezeichnet und die administrativen Mitglieder waren ebenfalls Repräsentanten der Koto-Piliang Adat-Rechtstradition. Der Raja selbst wurde als tituliertes Oberhaupt des Systems angesehen. Der Repräsentant der zweiten Adat-Rechtstradition (Bodi-Caniago) hat seinen Sitz in der Nähe von Pagarruyung und wird als Datuk Bandaro von Lima Kaum bezeichnet, ein kleines Dorf außerhalb von Batu Sangkar. Er war kein Mitglied des „royal court“.<sup>113</sup>

### 5.4.3 Residenzmuster und das traditionelle Adat-Haus

In einem Zitat verweist *Lenz* auf die besondere Situation der Minangkabau-Frauen, die durch Epen und Oraltraditionen überliefert wird. „Sie zeichnen sich durch Stärke, Zuwendung und Spiritualität aus:“

Das kombinierte Bild der Frau als Mutter zeigt Weisheit, Stärke Fürsorge, Kultiviertheit, Verlässlichkeit und Stabilität. Im Zusammenhang einer solchen symbolischen Repräsentation von Frauen werden ihre aktiven, produktiven, repräsentativen Rollen begreiflich; es wird deutlich, daß sie strukturell und räumlich im Mittelpunkt stehen; die Rolle der Frauen in der

<sup>111</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.42–45.

<sup>112</sup>Dobbin 1987, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, S.45.

<sup>113</sup>Graves 1981, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the 19th Century*, S.18–19.

Einleitung und Durchführung von Entscheidungen wird klar.<sup>114</sup>

Die **matrilineare Deszendenz** bestimmt innerhalb des Dorfes den Zugang zum Land der Ahnen, den Wohnort, die politischen Rechte und die Erbfolge. Alle unverheirateten Kinder wohnen im Haus der Mutter, mit der Ausnahme der älteren Söhne, die ca. ab dem 11. Lebensjahr nur noch sporadisch zu Hause schlafen sollten. In der Vergangenheit arbeitete der Ehemann tagsüber vor allem für seine eigene Abstammungsgruppe; es wurde von einer „Besuchsehe“ gesprochen. Heute geht der Trend zur Kernfamilie, aber es wird die Nähe der Frauen einer Abstammungsgruppe geschätzt, d.h. Frauen leben in Einfamilienhäusern dicht nebeneinander auf ihrem „Familienland“. *Franz und Keebet Benda-Beckmann* behaupten, daß es trotz des Bevölkerungsanstiegs heute keine Familie ohne ein Stück eigenes Land gäbe; wenn es zu wenig für die Landwirtschaft sei, werde etwas dazu gepachtet oder ein zusätzliches Einkommen gesucht.<sup>115</sup>

Die kleinste soziale und wirtschaftliche Einheit innerhalb des Dorfes bildet die *samandai*, die Mutter und ihre Kinder. Drei weitere Einheiten werden innerhalb der matrilinearen Gruppierungen unterschieden, welche eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis der Sozialorganisation haben. Dies sind in aufsteigender Reihenfolge: (sa-)paruik („Frucht einer Gebärmutter“) – eine matrilineare Verwandtschaftsgruppe, die in einem Haus zusammenwohnt, (sa-)payung – eine Gruppe von miteinander verbundenen Häusern unter einem Lineage-Oberhaupt (*penghulu*), (sa-)suku – eine Gruppe von verbundenen Lineages, die sich auf eine gemeinsame („fiktive“) genealogische Gruppe mit einer gemeinsamen Ahnin berufen. In einem *rumah adat* (Adat-Haus), oder *rumah gadang* (großes Haus) leben meist drei Generationen zusammen.<sup>116</sup>

Die Minangkabau bevorzugen uxoriokale Residenz, die auch als duolokale Residenz bezeichnet wird. Die Ehemänner der weiblichen Hausmitglieder schlafen in der Nacht im Adat-Haus der Ehefrau, werden aber nicht als Mitglieder dieses Hauses angesehen. Nach der Heirat bleibt der Ehemann weiterhin ständiges Mitglied des Hauses seiner Mutter, wo er sich während des Tages vorwiegend aufhält. Die Autorität innerhalb einer Lineage oder Sublineage liegt in der Hand eines Mamak (MuBr) und nicht beim Vater. Solange das wirtschaftliche Leben auf dem Ahnenbesitz basiert, besteht die wichtigste Beziehung zwischen dem Mamak (MuBr) und den Kemanakan (sororalen Nichten und Neffen). Der angeheiratete Ehemann spielt zwar eine Nebenrolle als Vater, aber hatte eine wichtige Position gegenüber seinen sororalen Nichten und Neffen. Der Ehemann hatte bisher zwei Bezugsorte, sowohl im Haus seiner Mutter, als auch während der Nacht

<sup>114</sup>Lenz 1995, *Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht*, S.320; Zitat übernommen von: Joanne Prindiville (1981): *The Image and Role of Minangkabau Women*, in: Archipel, S.79–103.

<sup>115</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.506.

<sup>116</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.43–44. „sa-“ verbunden mit einem Hauptwort bedeutet „Menschen von“ oder „eine Gruppe von etwas“.

bei seiner Ehefrau. Um den Wechsel zwischen diesen Orten zu erleichtern, war Dorfendogamie üblich. Wie in allen matrilinearen Gesellschaften ist die Position des Ehemannes problematisch: er wird als Genitor gebraucht für die Kontinuität der Matrilineage seiner Frau, konkurriert aber gleichzeitig mit der Autorität über seine Frau und seine Kinder mit den männlichen Mitgliedern ihrer Lineage.<sup>117</sup>

Die Grundlage des traditionellen Lebens der Minangkabau war – und ist teilweise noch immer – um das **Adat-Haus** konzentriert. Die Anzahl der Personen, die gemeinsam unter einem Dach lebt, variiert sehr stark: Im 19. Jahrhundert berichtet ein holländischer Beamter von 60 Personen, es können aber manchmal sogar 80, oder bis zu 100 sein. *Kato* bezieht sich auf eine Beschreibung eines Hauses um 1910: Länge von 16 m (das seiner Meinung nach etwas kurz sei, denn es würde bedeuten, daß jeder Schlafräum nur 2 m lang wäre), 8 m Breite und 2,5 m über der Erde. Das Haus besaß sieben Schlafräume (*bilik*), für sieben verheiratete weibliche Mitglieder der Abstammungsgruppe, insgesamt gehörten 40 Personen zu diesem Haus. Der Vorstand des Hauses ist der *tungganai* oder *mamak rumah*, generell das älteste männliche Mitglied des Hauses (meist der älteste Bruder der Großmutter). Er ist verantwortlich für die Verhaltensregeln, das Wohlergehen und die Harmonie innerhalb seiner *saparuik* und vertritt die Hausgemeinschaft nach außen. Wenn sich die Anzahl der Mitglieder desselben Hauses verdoppelt, dann wird ein neues getrenntes Haus errichtet und ein Teil übersiedelt (*paruik* Segmentierung, genannt *sapayung*).<sup>118</sup>

Die **Architektur** des traditionellen Hauses entspricht einer rechteckigen Holzkonstruktion mit einem geschwungenen Dach, das nach einer Legende einem Büffelhorn entsprechen soll. Das Dach wird durch zahlreiche Holzpfosten getragen, die bis zu 100 Jahre stehen können. Die äußere Ostseite oder Frontseite des Hauses schmücken zahlreiche farbige Holzschnitzereien.<sup>119</sup> Das Haus wird in zwei Teile geteilt: (1) der Vorderteil besteht aus einem offenen Gemeinschaftsraum zum Essen, Schlafen der Kinder, gelegentlich für Gäste. (2) Die zweite Hälfte besteht aus kleinen Räumen, die Schlafräume verheirateter oder heiratsfähiger Frauen. Diese Räume werden *bilik* genannt, sind meist ca. 3 m breit und 4 m lang, die Größe ist abhängig vom Status und der Anzahl der matrilinear verbundenen Personen, die im Haus zusammen wohnen. Deshalb variiert die Anzahl der *Bilik* von Haus zu Haus. Das größte Adat-Haus steht heute noch in Westsumatra, mit einer Länge von 120 m, einer Breite von 15 m und mit 20 *Bilik*. Mehrheitlich haben aber die Adat-Häuser durchschnittlich 7 *Bilik*, beginnend von 3 *Bilik* aufwärts.<sup>120</sup>

Der *mamak* (MuBr) ist verantwortlich für die Bereitstellung der einzelnen Schlafräume; ist kein Raum vorhanden, muß er entweder das Haus durch den Anbau vergrößern, oder ein neues Haus bauen. Nach *Josselin de Joung* gelten

<sup>117</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.70–75.

<sup>118</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.44–46. Payung wird mit „umbrella“ übersetzt, und *sapayung* ist eine Gruppe von Personen unter einem „lineage head“, *Penghulu*.

<sup>119</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.80.

<sup>120</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.53.

als bevorzugte Ehepartner die matrilinearen Kreuzkousins, d.h. ein Mann heiratet die Tochter seines *mamak*; in Ausnahmefällen sei auch eine patrilineare Kreuzkousins-Heirat möglich, dabei heiratet der Mann die Tochter der Schwester des Vaters. *Kahn* erhielt im Dorf Sungai Puar folgende Informationen: von 838 Ehen bestanden 53 zwischen Kreuzkousins, 43 Männer heirateten ihre matrilinearen Kreuzkousinen und 10 Männer ihre patrilinearen Kreuzkousinen.<sup>121</sup>

Theoretisch bildet ein neues Adat-Haus eine Segmentierung der matrilinear erweiterten Familie. Der Bau eines Adat-Hauses ist aber keine individuelle Entscheidung der betroffenen Gruppe, sondern es muß eine Kooperationsgruppe zusammenarbeiten, die über die eigene matrilineare Sublineage hinausgeht. Es müssen Bäume für die zentralen Stützen des Hauses gefällt und transportiert werden. Noch heute wird der Bau öffentlich angekündigt: eine Frau im traditionellem Brautkostüm führt eine Eskorte, die von Musikinstrumenten begleitet wird, an. Das Adat-Haus war bisher (teilweise noch heute) die wirtschaftliche Einheit und das Zentrum des täglichen Lebens. Alle Mitglieder des Hauses erhielten Nutzungsrechte (*ganggam bauntuak*) am vererbten Land und hatten Freude an den Erträgen, die sie dadurch erhielten.<sup>122</sup>

Das Adat-Haus mit dem charakteristisch gehörnten Dach symbolisiert das matrilineare System. In den Dörfern steht das Adat-Haus für Prestige, Wohlstand und Fortsetzung der matrilinearen Linie und beherbergt eine erweiterte Familie. *Kato* besuchte während seines Feldforschungsaufenthalts 395 Häuser, davon entsprachen nur mehr 13 % dem traditionellen Adat-Haus und wenige werden heute noch neu gebaut. In nur 5 % der Fälle entstand in den letzten 30 Jahren ein neues Adat-Haus.<sup>123</sup>

Die sozialen Veränderungen haben wenig an der Situation der Frauen geändert, d.h. der Wandel von der erweiterten Familie zur Kernfamilie hatte keine Auswirkungen: solange die Frauen am Familienland wohnen, können sie ihre unabhängige Stellung zum Ehemann bewahren. Das gesamte Land eines Dorfes stellt ausschließlich matrilinear vererbtes Familienland dar, deshalb können Männer keine neolokale Residenz gründen. Denn Männer können auch auf dem Land ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe kein eigenes Haus errichten. Gleichzeitig sind aber Scheidungen häufig. Über 50 % der Ehen werden geschieden, damit haben die Minangkabau heute die höchste Scheidungsrate innerhalb Indonesiens. Deshalb sind die Männer weiterhin auf ihre matrilineare Abstammungsgruppe, wie auch auf die ihres Vaters, angewiesen. Die problematische Situation der Männer ist ihnen sehr stark bewußt und Frauen leben danach. Denn Frauen müssen nicht zwischen zwei Abstammungsgruppen wählen, für sie gibt es nur ihre eigene; sie bedrängen ihre Ehemänner und Brüder, möglichst viel zum Haushaltseinkom-

---

<sup>121</sup>Kahn 1980, *Minangkabau Social Formation*, S.48. Forschungsergebnis von Josselin de Joung in IV Angkat, in der Nähe von Bukit Tinggi: lokale Häufigkeit der Kreuzkousinen-Heirat (matrilinear/patrilinear) 17 bis 20 % von 389 betroffenen Männer vor allem bei der erster Heirat.

<sup>122</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.55.

<sup>123</sup>Kato 1982, *Matriliny and Migration*, S.173.

men beizutragen. *Franz und Keebet Benda-Beckmann* beziehen sich auf ein altes Sprichwort, das bis heute Geltung hat:

Er ist wie Asche auf dem Baumstrumpf,  
bläst man dagegen,  
fliegt sie weg.<sup>124</sup>

Frauen können gegenüber ihren Männern niemals Macht/Herrschaft ausüben, sondern besitzen – aufgrund der Nähe zur matrilinearen Abstammungsgruppe – eine relativ starke Position gegenüber ihren Ehemännern, die aber gleichzeitig von anderen, vor allem älteren Frauen ihrer eigenen Abstammungsgruppe abhängig ist. Erst im Alter und als Mütter erwachsener Kinder erlangen sie innerhalb ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe eine starke Position mit Entscheidungsbefugnissen.<sup>125</sup>

Im Laufe der Geschichte hat sich das Verhältnis zwischen Islam und Adat erheblich verändert, z.B. beim Erbrecht des selbsterworbenen Vermögens des Mannes, das er heute an seine Kinder vererbt. Männer können Vermögen und Ehrentitel erlangen, aber niemals Familienland besitzen oder vererben. Ein Geistlicher der Moschee, der islamische Lehrer oder der Dozent der Universität lehren tagsüber islamisches Recht, kehren aber abends ins Haus ihrer Ehefrauen zurück und nehmen dort eine ebenso unsichere Stellung ein, wie alle anderen Ehemänner. Die Eheschließungen werden sowohl nach islamischem Ritual als auch nach Adat-Regeln vollzogen. Bei der Scheidung wird das islamische Recht des Mannes, durch dreifaches ausrufen von *thalak* (verstoßen der Frau), vollzogen. Frauen können aber ebenso die Scheidung einreichen. Bei der Eheschließung wird meist der *thalak taklid* (bedingte Scheidung) vereinbart, wo der Ehemann erklärt, daß unter bestimmten Umständen, sein *thalak* als ausgesprochen gilt. Als Gründe dieser Scheidungsvariante werden häufig die Verwandten der Frau genannt, wenn der Ehemann nicht mehr bereit ist, zum Lebensunterhalt beizutragen. Die familien- und vermögensrechtlichen Folgen einer Scheidung werden ausschließlich nach Adat-Recht gelöst. In Indonesien ist seit 1974 das Ehe- und Scheidungsrecht weitgehend kodifiziert, d.h. Vereinheitlichung der zahlreichen Gewohnheitsrechte, aber unter Ausschluß des Güterrechts. Als eine der wichtigsten Neuerungen gilt, daß die Scheidung nicht mehr einseitig ausgesprochen werden kann, sondern durch einen Richter geprüft und gutgeheißen werden muß. Will ein Mann eine zweite Ehe eingehen, muß eine schriftliche Zustimmung der ersten Frau erfolgen, die dem Gericht übergeben wird.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.509.

<sup>125</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.509.

<sup>126</sup>Franz und Keebet Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.510–511.

#### 5.4.4 Matrilinearität und Uxorilokalität bei den Minangkabau

Der Wandel in der traditionellen Minangkabau-Gesellschaft kann nicht aufgehalten werden. Grundsätzlich verändert sich jede Gesellschaft, entscheidend ist aber, ob sie sich freiwillig verändert. Im Unterschied zu den irokesischen Stämmen, die durch die Übersiedlung in Reservate ihre bisherige Lebensweise gezwungenermaßen aufgeben mußten, scheint sich der soziale Wandel innerhalb der Minangkabau-Dörfer langsam und ohne dramatische Veränderungen zu vollziehen.

Im Vergleich zu den anderen empirischen Beispielen (die irokesischen Stämme und die ausgewählten Beispiele des matrilinearen Gürtels in Afrika) scheinen mir folgende Punkte zu den Minangkabau wesentlich zu sein:

1. Die Matrilinearität und Uxorilokalität sind auch hier nichts „Ursprüngliches“, sondern das Resultat eines sozialen Wandels; dieser Wandel war aber nicht von außen induziert, etwa durch einen „Import“ dieser Sozialstrukturen durch indische Händler, wie *Loeb* und *Dobbin* behaupten. Man kann auch hier von einem endogen verursachten Prozeß ausgehen.
2. Nach den theoretischen Grundannahmen von *Divale* waren Migration und externale Kriegführung die entscheidenden Faktoren, die bei sehr anpassungsfähigen Gesellschaften den Wandel einleiteten. Im Falle der Minangkabau lassen sich die historischen Prozesse aufgrund der derzeitigen Forschungslage nicht genau rekonstruieren. Dennoch deuten die Befunde in diese Richtung: ich erinnere an die Turbulenzen des 14. Jahrhunderts (Migration oder Flucht von Adityavarman und seiner Gefolgschaft: Majabahit/Java – Malayu/Ostküste von Sumatra – Westküste von Sumatra – Hochland als Rückzugsgebiet), welche historisch durch Inschriften belegt sind und die mit einiger Sicherheit eine Migrationsbewegung dieser Bevölkerungsteile Sumatras in die Hochebene des späteren Minangkabau-Hochlandes ausgelöst haben dürften. Leider sind die historischen Belege dafür ziemlich dürftig. Es spricht jedoch einiges für diese Hypothese, zumal es sich hier um ein typisches Rückzugsgebiet handelt.
3. Im Vergleich zu den irokesischen Stämmen und etwa zu den Bemba fehlen für die Minangkabau auch eindeutige Hinweise für die Art ihrer Kriegführung. Auffällig ist jedenfalls das Fehlen einer entsprechenden Tradition bei den Minangkabau, welche darüber Aufschluß geben könnte. Ich habe den Eindruck, daß die Minangkabau ihre kriegerische Vergangenheit unterdrückt haben und erkläre mir dies aus den Ereignissen, die zur Kolonialisierung durch die Holländer geführt haben: möglicherweise fühlen sich die Minangkabau „verantwortlich“ für diese Geschichte, da sie ja seinerzeit die Holländer um Hilfe gegen die Anhänger der radikalen islamischen Padri-Bewegung gebeten hatten. Handelt es sich um eine Art „kollekti-

ves Vergessen“? Es wäre denkbar, denn ansonsten ist die in diesem Kapitel ausführlich dargestellte Geschichte ja voll von kriegerischen Ereignissen (Majapahit/Śrivijaya: Raubzüge, Überfälle, Zerstörung der Zentren; das Sultanat von Aceh im Norden von Sumatra übte seinen Einfluß an der Ost/Westküste aus; an der Westküste kämpften die Chiefs der Handelszentren untereinander um die Vormacht). Es ist denkbar, daß sich die späteren Minangkabau nach ihrem Rückzug in das heutige Kernland während des 15. und 16. Jahrhunderts in einer starken defensiven Position befanden und sich mit einiger Sicherheit nach außen „verteidigungspolitisch“ organisiert haben, z.B. gegen Angriffe auf die Handelsrouten. Dies würde wiederum eine längere Abwesenheit der Krieger/Männer bedeuten, wie wir es auch in den anderen Fällen gesehen haben. Ähnlich wie bei diesen würde dies zunächst einmal den Übergang zur Matrilocalität/Uxorilokalität bedeuten. Für die Minangkabau fiel dies zusammen mit dem Bau des Adat-Hauses. Leider läßt sich der Beginn dieser Tradition historisch nicht eindeutig festlegen; aber ich vermute, daß der soziale Wandel zur Uxorilokalität und später zur Matrilinearität exakt mit diesem komplexen historischen Wandel zusammenfällt.

4. Die Kernstruktur der matrilinearen Gesellschaft der Minangkabau ist das Adat-Haus. Es bildet eine Wohn- und Lebensgemeinschaft von Frauen und ihren Kindern, in welche sich die Männer in ihren verschiedenen sozialen Rollen einzufügen haben. Wie wahrscheinlich seinerzeit die Ehemänner als Kriegergemeinschaft abwesend waren, so halten sie sich auch (teilweise) heute noch tagsüber nicht im Adat-Haus der Ehefrauen auf. Dieser Zusammenhang scheint mir doch irgendwie auf der Hand zu liegen. Weiters scheint mir der Zusammenhang von Adat-Haus/Wohnort der Frau und Grundbesitz der Frauengemeinschaft auffallend: Männer können keinen Grund und Boden besitzen und folglich auch kein Haus auf eigenem Grund und Boden bauen. Genau dies blockiert – zumindest im Hochland – den Übergang zur Patrilinearität und Patrilokalität oder Neolokalität, der sich bislang nur in den Städten durchsetzen kann.
5. Matrilineare Gesellschaftssysteme bringen die Männer (vor allem junge Männer) in eine Position der Unsicherheit, welche eine sozialstrukturelle Spannungs- und Konfliktsituation darstellt. Bei den irokesischen Stämmen und den Bemba im südlichen Afrika haben wir das schon gefunden, und so auch bei den Minangkabau, mit der Ausnahme, daß die Ehemänner nicht von ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe getrennt leben, sondern in unmittelbarer Nähe (Dorfendogamie). Eine typische Form der Bewältigung dieses konfliktorischen Zustandes in matrilinearen Gesellschaften dürfte sein, daß den älteren Männern, wenn die kriegerischen Auseinandersetzungen abnehmen, Statuspositionen innerhalb der Gesellschaft vorbehalten sind: Männer sind die Chiefs oder auch Paramount Chiefs, sie treffen sich in Ratsversammlungen, um über Dorfangelegenheiten zu beraten; sie ha-

ben also die wichtigsten politischen Rollen oder Statuspositionen, die mit besonderem Prestige verbunden sind, wie z.B. bei den Minangkabau der *penghulu* oder *tungganai* (Lineage- oder Sublineagevorstand, MuBr der ältesten Frau der Lineage). Man könnte sagen, Frauen dominieren, weil sie ein Monopol auf Grund und Boden haben (inklusive des Erbrechts), Männer dominieren, weil sie die Status- und Prestigepositionen einnehmen. Solange die Expansion der Dörfer durch Segmentierung auf neuem Land möglich war, entstanden in diesem System keine neuen Spannungen; es befand sich irgendwie im Gleichgewicht zwischen einer egalitären segmentären Gesellschaft und den Tendenzen zum Aufbau einer Ranggesellschaft, welche eigentlich schon im 14. Jahrhundert weit fortgeschritten war, als das Śrīvijaya-Gebilde zusammengebrochen war. Seit dem 19. Jahrhundert ist der Prozeß der Dorfsegmentierung auf Neuland weitgehend blockiert, d.h. keine Teilung der Abstammungsgruppen, das wiederum bedeutet, daß trotz Zunahme der Bevölkerungszahl keine Möglichkeit besteht, neue Lineage-Positionen für Männer zu schaffen.<sup>127</sup> Deswegen verstärken sich die Migrationsprozesse, Übergang von Dorfsegmentierung über kreisförmige Migration zur „chinesischen“ Migration in die Großstädte. Somit haben wir heute zwei unterschiedliche Minangkabau-Gesellschaften: eine traditionelle des Kernlandes, und eine der Zielgebiete der Migration, wo sich die traditionellen Strukturen der Minangkabau rasch auflösen.

---

<sup>127</sup>Benda-Beckmann 1985, *Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien*, S.506: Die holländische Administration hatte die Schaffung neuer Familienoberhauptstellen verboten, dadurch wurde der Prozeß der Teilung beeinträchtigt. Es bildeten sich unterhalb der Abstammungsgruppen, die durch ein Oberhaupt im Dorfrat vertreten sind, permanente Teilgruppen (kaum), die wirtschaftlich selbständig ihren Erbbesitz verwalten und ein eigenes Gruppenoberhaupt (mamak kepala kaum) wählen, das aber keinen Sitz im Dorfrat inne hat. Diese Teilgruppen gelten heute als steuerpflichtige Gruppen und stellen verwaltungsrechtlich die wichtigste Einheit dar.

# Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wurde anhand von unterschiedlichen theoretischen Ansätzen versucht, mögliche Erklärungen für das Entstehen von matriloalen und matrilinearen Gesellschaften zu untersuchen. Ausgangspunkt waren die Annahmen der Evolutionisten des 19. Jahrhunderts und dabei vor allem *Bachofens* „Mutterrecht“ (1861), der anhand von Mythen des Altertums die Rechtsstellung von Frauen interpretierte. Er hatte, wie *Uwe Wesel* es nennt, selbst einen Mythos geschaffen, der für lange Zeit, teilweise bis heute, weitergesponnen werden sollte. Aber bereits *Marianne Weber* zeigte 1907 in ihrer Schrift „Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. – Eine Einführung“ die Unhaltbarkeit der Hypothese eines universalen ursprünglichen Matriarchats in der Entwicklung menschlicher Gesellschaften – Matriarchat im Sinne einer Herrschaft von Frauen über den „Rest“ der Gesellschaft. Sie konnte auf eine gewisse „Beteiligung der Frauen am öffentlichen Leben“ verweisen und begründete dieses Phänomen mit einem „Vatermangel“ – wie sie es nennt, welcher verschiedene Ursachen haben kann: in allen Gesellschaften gebe es Familien ohne Väter im „Rechtssinn“, z.B. nach Scheidungen, Tod oder auch aufgrund unehelicher Geburt, aber dies sei kein allgemeiner Zustand in einer „Entwicklungsstufe“, sondern zu allen Zeiten in der Menschheitsgeschichte immer nur eine Randerscheinung gewesen. Für diesen Randbereich der Gesellschaft nimmt sie eine „Muttergewalt“ an und dadurch entstünden mutterseitige Verwandtschaftsbeziehungen, die eine Nebenerscheinung des „herrschenden Patriarchalismus“ sei.<sup>1</sup>

*Marianne Weber* hatte mit ihrer These vom „Vatermangel“ im Prinzip nicht ganz unrecht, ihr fehlte im Grunde nur eine überprüfbare Begründung dafür. Wie wir bereits sahen, ist der „Vatermangel“ sogar ein gravierenderer Faktor, als *Marianne Weber* vermutete. Auf diesen Punkt wird später noch näher eingegangen. Festzuhalten bleibt, daß *Marianne Weber* sowohl den evolutionistischen Standpunkt ablehnte, als auch aufgrund ihrer historischen Forschungen keinerlei Anhaltspunkte dafür fand, daß die Rechtslage von Frauen irgendwann einmal einer „Gynaikokratie“ nahegekommen wäre.

Damit unterscheidet sich *Marianne Weber* sogar von – an *Bachofen* anschließende – Interpretationen der letzten Jahrzehnte, in denen teilweise noch immer die

---

<sup>1</sup>Siehe dazu in der vorliegenden Arbeit Seite 107: zur Erklärung des „Vatermangels“ bei *Marianne Weber*.

Matriarchatsfrage gestellt wird, nicht im Rechtssinn, sondern über den religiösen Bereich, wie die folgenden Buchtiteln zeigen: „Wiederbelebung der Göttinnen?“ (1989) von *Susanne Heine*; oder „Göttinnendämmerung. – Das Matriarchat aus archäologischer Sicht“ (1996) von *Brigitte Röder, Juliane Hummel und Brigitta Kunz*, aber auch „Das Matriarchat II.1. – Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien“ (1991) von *Heide Göttner-Abendroth*. Diese Diskussionen, die wiederum von „Herrschaft“ und „Herrschaftsbeziehungen“ zwischen den Geschlechtern ausgehen, fallen meines Erachtens hinter den Forschungsstand von *Marianne Weber* zurück. Meine Kritik an diesen Schriften besteht im wesentlichen darin, daß sie die Befunde der ethnologischen Forschung zu matrilinearen Gesellschaften nicht zur Kenntnis nehmen. Vier Punkte erscheinen mir dazu so wichtig, um sie hier noch einmal anzuführen:

1. Insbesondere die ethnologischen Forschungsergebnisse zu Jäger- und Sammlergesellschaften zeigen, daß es keine wie immer gearteten institutionalisierten Herrschaftsbeziehungen – welcher Art auch immer – gibt; auch der ursprüngliche *Homo sapiens*, der als solcher von den höheren Primaten unterschieden werden kann, muß als Jäger und Sammler gelebt haben. Die ethnologische Forschung findet auch keinerlei Hinweise auf biologisch begründbare „Herrschaftsbeziehungen“ in Jäger- und Sammlergesellschaften. Die Geschlechterbeziehungen können sich von den egalitären Strukturen dieser Gesellschaften folglich gar nicht unterscheiden.
2. Beim Übergang zu Bodenbau und permanenten Siedlungen ergeben sich einige gravierende Veränderungen: es entsteht eine Differenz zwischen häuslichem Innenraum und öffentlichen Dorfplätzen; Heiratsregeln und post-maritaler Wohnort gewinnen an Bedeutung und daraus ergibt sich für einen Ehepartner ein Vorteil, wenn der Geburtsort gleichzeitig lebenslang der Wohnort bleibt, d.h. bei Patrilokalität, daß der Ehemann mit seinen Brüdern einen gemeinsamen Wohnort besitzt, oder im Falle von Matrilocalität/Uxorilokalität, daß die Ehefrau mit ihren Schwestern am selben Ort lebt. Verwandtschaftsbeziehungen, damit verbunden das Erbrecht von Nutzungsrechten an Grund und Boden, innerhalb einer Verwandtschaftsgruppe werden wesentlich.
3. Die Kernfamilie als universale Institution der menschlichen Gesellschaft bleibt unangetastet, aber mit einem permanenten Wohnort entstehen unterschiedliche Kooperationsgruppen mit geschlechtlicher Arbeitsteilung. Die häufigeren und engeren sozialen Beziehungen einer seßhaften Gesellschaft stellen neue Anforderungen an die Mitglieder, die durch Rechte und Pflichten normiert werden müssen. Die sexuellen Beziehungen werden innerhalb der Gesellschaft genauer geregelt. So entstehen z.B. polygame Familien durch Mehrfachheirat eines Ehepartners, d.h. ein Ehepartner ist Teil von zwei oder mehr Kernfamilien. Die erweiterte Familie beinhaltet zwei oder mehr Kernfamilien, die durch eine festgelegte Auswahl von zwei bis mehr

Generationen eine Gemeinschaft bilden. Der Soziologe *Rolf Eickelpasch* hat zwar in seiner Untersuchung zur Frage der „Universalität der Kernfamilie“ auf einige Gesellschaften hingewiesen, in denen – wie z.B. bei den Nayar in Süd-Indien (Malabarküste, heutiges Kerala) – keine Kernfamilie existiere, weil das Ehepaar keinen gemeinsamen Wohnort aufweist, sondern natalokal lebt. Für *Eickelpasch* seien die Nayar ein klassischer Beleg gegen die Universalität der Kernfamilie. *Eickelpasch* führt an, daß die matrilineare Deszendenz bei den Nayar durch häufige Kriegführung und die Abwesenheit der Männer entstanden sei, d.h. die Mutter und ihre Kinder bildeten eine Gemeinschaft ohne Vater. *Eickelpasch* mißverstehet meines Erachtens die soziale Struktur von uxorilokalen-matrilinearen Gesellschaften und deutet deshalb das sogenannte „Fehlen“ des Vaters falsch.

4. Es wurden die Auswirkungen der bevorzugten postmaritalen Residenz auf die Kernfamilie erörtert und dabei vor allem die Gründe für den Übergang von einer zur anderen Residenzform, die die gesamte Sozialorganisation einer Gesellschaft verändern. Die Hervorhebung der Residenzregel relativiert in gewissem Sinne die Bedeutung von Verwandtschaftsbeziehungen, insbesondere für die Stellung der Frau.

In der vorliegenden Arbeit wurde gezeigt, daß die bevorzugte Residenz einen größeren Einfluß auf die Rechtsstellung der Frau hat, als ihr meist zugesprochen wird. Die meisten ethnologischen Schriften vermitteln den Eindruck, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Abstammungsgruppe sei der wesentliche Faktor für verschiedene Rechte, z.B. für die Vererbung von Nutzungsrechten an Grund und Boden. Dies ist zwar nicht falsch, aber ein eingeschränkter Standpunkt, denn nach der Untersuchung in der vorliegenden Arbeit kann es auch der Wohnort sein, welcher bestimmt, welche Formen der Produktionsgemeinschaft gebildet werden und wie sich daraus „Rechte“ ableiten.

Auf der Suche nach Erklärungen für das Entstehen von Uxorilokalität erschien die Arbeit von *William Tulio Divale* am plausibelsten zu sein. *Divale* bezieht sich in seiner Schrift „An Explanation for Matrilocal Residence“ (1975) auf *Keith Otterbein* und *Charlotte Otterbein* (1965), sowie auf *Keith Otterbein* (1968), die bei bevorzugter Patrilokalität eine signifikante Verbindung zwischen ausgeprägter Polygynie, häufig auftretenden Fehden und internaler Kriegführung sehen. Gesellschaften mit bevorzugter Patrilokalität gemeinsam mit Polygynie sind gekennzeichnet durch interne Disharmonie im Sinne von beiden, innerhalb der lokalen Gesellschaft durch Fehden und innerhalb der Gesamtgesellschaft durch interne Kriegführung.<sup>2</sup> Hingegen richten Gesellschaften mit vorwiegend uxorilokaler Residenz ihre Feindschaften fast ausschließlich gegen Außenstehende, Fehdeführung

---

<sup>2</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.102. Keith und Charlotte Otterbein (1965): *An Eye for an Eye, A Tooth for a Tooth: A Cross Cultural Study of Feuding*, *American Anthropologist*, 67, S.1470–1482; Keith Otterbein (1968): *Internal War: A Cross Cultural Study*, *American Anthropologist* 70, S.277–289.

ist selten, wie auch interne Kriegführung. Internale Harmonie sei bei bevorzugter Uxorilokalität meist anzutreffen und internale Kriegführung wird durch externale ersetzt. Ausschlaggebend dafür sei die Unterbrechung der fraternalen Interessengruppen – d.h. die agnatischen Verwandten des Mannes leben verstreut in unterschiedlichen Dörfern der Umgebung, dadurch können Männer bei Konflikten auf lokaler Ebene nicht mehr mit der Unterstützung ihrer Brüder rechnen. Die lokale Trennung von erwachsenen Männern unter Matrilocalität/Uxorilokalität hat viel größere politische und soziale Auswirkungen als der Ortswechsel von Frauen bei bevorzugter Patrilokalität. Politische Autorität und das Monopol der Kriegführung sind immer in den Händen der Männer – unabhängig vom Typ der Residenz oder Deszendenz. Bei Matrilocalität erweitert sich das politische Zentrum über die einzelnen Dorfgrenzen hinaus auf alle Dörfer, in denen männliche Verwandte leben. Kriegführung gegen Brüder, d.h. gegen die Nachbardörfer, wird nach mehreren Generationen zunehmend unmöglich.<sup>3</sup>

Diese unterschiedlichen Formen der Austragung von Konflikten benutzte *Divale* als Grundlage für seine statistische Überprüfung. Die Testergebnisse sprechen für seine Hypothese: Er verglich 33 Gesellschaften mit bevorzugter Patrilokalität<sup>4</sup> mit 10 Gesellschaften, die Matrilocalität bevorzugten<sup>5</sup> und kam zu folgendem Ergebnis: Es gibt keinen signifikanten Zusammenhang zwischen Matrilocalität und der Dominanz eines Geschlechts bei der Subsistenzproduktion.

*Divale* konnte in seiner Auswertung die Hypothese bestätigen, daß es eine signifikante Verbindung zwischen bevorzugten matrilocalen Residenzmustern und der Variable Migration bei den einzelnen Gesellschaften gibt, die in den letzten 500 Jahren in das heutige Siedlungsgebiet kamen. Bei den 10 genannten matrilocalen Gesellschaften migrierten 9 in den letzten 500 Jahren ins heutige Siedlungsgebiet, die Zuñi jedoch als einzige Gesellschaft mit bevorzugter matrilocaler Residenz waren nicht migriert. *Divale* erklärt diese Ausnahme damit, daß die Navaho und Apachen, die in derselben Region leben, kürzlich in das Gebiet migrierten. Die Bedingungen des Ungleichgewichts, die als Grund für den Übergang zur Matrilocalität genannt wurden, setzten sich für beide, die Migranten und die ansässige Bevölkerung durch. Um diese Annahme abzusichern, wird ein linguistischer Vergleich durchgeführt, d.h. wenn Gesellschaften in ein Gebiet migrierten, dann sollte keine Sprachverwandtschaft bestehen. Dies konnte eindeutig bestätigt werden.

---

<sup>3</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.102–104.

<sup>4</sup>Bevorzugte Patrilokalität, dabei dominieren in der Subsistenzwirtschaft die Männer bei den „Malays, Yakut, Koreans, Chukchee, Lau, Yokuts, Gros Ventre, Yucatec Ma, Yahgan, Yanomamö, Cayua, Wolof, Mossi, Irish, Zazzagawa, Tiv, Lapps, Kurd, Rwala, Amhara, Masai, Ngoni, Somali, Bhil, Toda“; hingegen bevorzugen die folgenden Gesellschaften Patrilokalität trotz der Dominanz der Frauen in der Subsistenzwirtschaft: „Aranda, Kapauku, Tikopia, Aymara, Kanuri, Azande, Serbs“.

<sup>5</sup>Bevorzugte Matrilocalität, dabei dominieren immerhin bei 7 Gesellschaften die Männer in der Subsistenzwirtschaft: „Trukese, Zuñi, Cuna, Matabo, Bororo, Mundurucú, Khase“. Nur 3 Gesellschaften bevorzugen Matrilocalität und gleichzeitig dominieren die Frauen bei der Subsistenzproduktion: „Pawnee, Iroquois, Cagaba“.

*Divale* geht bei seiner Theorie – wie bereits bei *Murdock* angeführt – davon aus, daß es in segmentären Gesellschaften immer wieder zu größeren Migrationsbewegungen gekommen ist. Die Ursachen für Migrationsbewegungen können vielfältig sein: ein Ungleichgewicht zwischen vorhandenen Umweltressourcen und der Bevölkerungsanzahl, neue Technologien (z.B. neue Methoden in der Subsistenzwirtschaft), aber auch die europäische Kolonisation, die teilweise die ansässigen Bevölkerungsgruppen zwang, in bestimmte Regionen auszuweichen, untereinander solidarischer zu handeln und Feindschaften eher gegen andere (z.B. gegen Kolonialbeamte) zu richten.<sup>6</sup>

Der Migration wurde in der vorliegenden Arbeit reichlich Raum gewidmet, z.B. den von *Jan Vansina* (1992) genannten unterschiedlichen Formen von Migrationsbewegungen: Expansion, Diaspora oder Segmentierung, Massenmigration, Band-Migration und Elite-Migration.<sup>7</sup> Die „Massenmigration“ in bereits bewohnte Gebiete war mit einiger Wahrscheinlichkeit am konfliktreichsten. Kriege wurden geführt, um die Balance zwischen Umweltressourcen und Bevölkerungsanzahl wieder herzustellen, wie *Divale* vermutet. Dadurch wird entweder eine der Bevölkerungsgruppen verdrängt (die Neankömmlinge oder die ansässige Bevölkerung) oder es ergibt sich eine kriegsbedingte Entvölkerung (*depopulation*) auf beiden Seiten der Konfliktparteien. Dabei ergeben sich Vorteile bei derjenigen Gruppe, die sich darin als besonders „anpassungsfähig“ erweist, ihre internale Kriegführung durch externale Kriegführung zu ersetzen. Unter dieser Annahme überprüfte *Divale* den Zusammenhang von bevorzugter Residenz mit den Kriegführungsmustern: internal, oder internale und externale Kriegführung, im Vergleich zu nur externaler Kriegführung. Das Ergebnis zeigt, daß 8 matrilocale Gesellschaften ausschließlich externale Kriege führen und 2 internale, oder internale und externale. Gleichzeitig sollte aber auch angemerkt werden, daß bei den 33 Gesellschaften mit bevorzugter Patrilokalität immerhin 8 Gesellschaften ebenso ausschließlich externale Kriege führten.

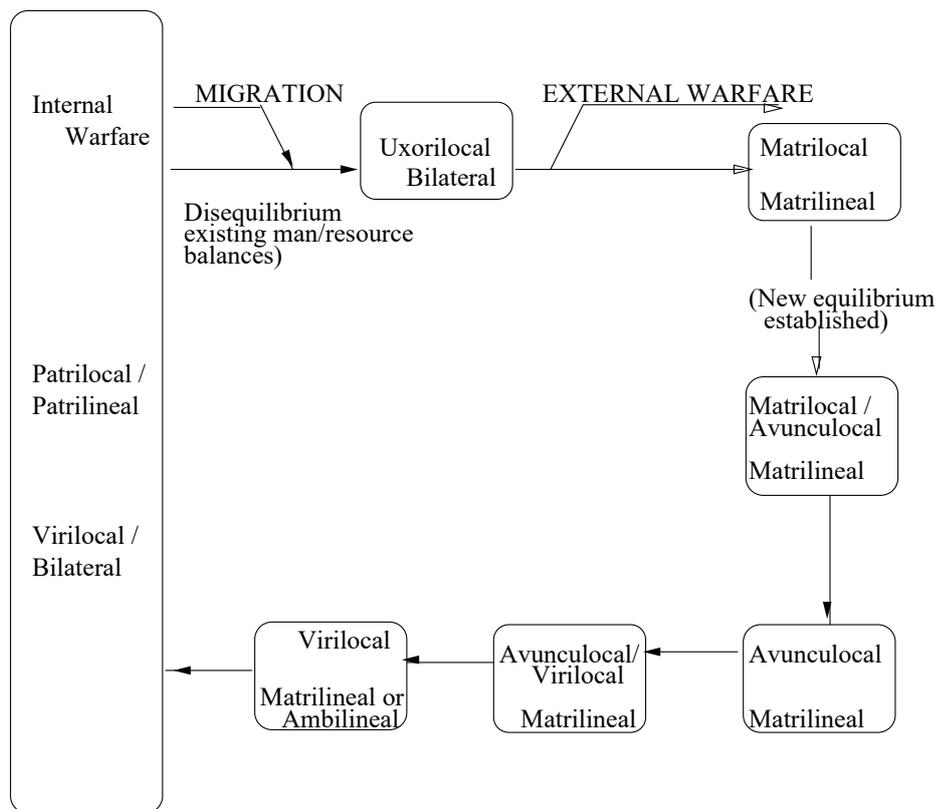
*Divale* muß sich die Kritik gefallen lassen, daß er teilweise die Variablen so gewählt hat, daß sie mehrere Möglichkeiten zulassen. Außerdem sind seine vier Kreuztabellen (*Figures*), in denen er seine Testergebnisse nach Gesellschaften auflistet, teilweise ungenau. In drei Tabellen verwendet er nur 42 Gesellschaften für den cross-cultural Vergleich, statt der genannten 43; in Tabelle 3 sind die Zahlenangaben in der Kreuztabelle, bis auf diejenigen Gesellschaften mit bevorzugter Matrilokalität und Sprachdifferenz mit den Nachbarn, insgesamt falsch. Von den als Sample genannten 43 Gesellschaften werden in der Kreuztabelle nur 39 namentlich angeführt. Trotz dieser statistischen Ungenauigkeiten finde ich, daß *Divale* einen sehr guten Ansatz für die Erklärung der Entstehung von Matrilokalität gewählt hat. Die nachfolgende Graphik, die von *Divale* übernommen wurde,

---

<sup>6</sup>Divale 1975, *An Explanation for Matrilocal Residence*, S.103.

<sup>7</sup>Jan Vansina (1992): *Population Movements and Emergence of New Socio-political Forms in Africa*, in: B.A. Ogot (Hg.), *UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Vol.5, University of California Press, Berkeley, CA, S.46–73.

zeigt den langfristigen Zyklus über einen Zeitraum von 1000 bis 2000 Jahren, in welchem sich ein Gesellschaftswandel vollziehen kann. Vereinfacht zusammengefaßt können die Veränderungen einer Gesellschaft mit Patrilokalität/-linearität und internaler Kriegführung durch die Migration einsetzen, die den Übergang zur bevorzugten Uxorilokalität und bilateraler Deszendenz einleiten, interne Kriegführung wird durch externe ersetzt und Matrilocalität in Verbindung mit Matrilinearität könnte als beste Form der Sozialorganisation angesehen und übernommen werden. Die entscheidenden Variablen zur Erklärung von Uxorilokalität als Voraussetzung zur Übernahme von matrilinear Deszendenz sind „Migration“<sup>8</sup> und „externe Kriegführung“.



Quelle: William Tulio Divale (1975): An Explanation for Matrilocal Residence, S.107.  
 Angenommener matrilo-kaler/matrilinear-er Zyklus (geschätzt werden für den Gesamtprozeß zwischen 1000 bis 2000 Jahre).

<sup>8</sup>Die Migranten weisen keine Sprachverwandtschaft mit der ansässigen Bevölkerung auf. Siehe dazu die Zuñi, die nicht migrierten, aber im Konflikt mit den benachbarten Navaho und Apachen, die erst vor kurzem in diese Region migrierten, die ansässige Bevölkerung und die Migranten die uxorilokale Residenz übernahmen.

Dieses Modell wurde in der vorliegenden Arbeit den empirischen Fallbeispielen zugrunde gelegt. Die Überprüfung an realen, heute lebenden Gesellschaften mit bevorzugter uxori-lokaler Residenz und matrilinearer Deszendenz war nach den Annahmen dieses Zyklus nur begrenzt, wenn überhaupt möglich. Die Migration scheint häufig eine Rolle gespielt zu haben, jedoch bleiben Zeitangaben ungenau, wie auch Aussagen über den Verlauf und die Art der Migrationsbewegung. Die Annahme des Übergangs zur externalen Kriegführung wird zwar angenommen, konnte aber nur für einige Fallbeispiele mit einiger Sicherheit nachgewiesen werden.

(1) Bei den irokesischen Stämmen konnte eindeutig festgestellt werden, daß externalen Kriegführung für die Konföderation der Irokesen ein entscheidendes Merkmal darstellte. Kriege wurden nicht zwischen benachbarten Dörfern geführt, sondern gegen andere Konföderationen, wie z.B. gegen die Konföderation der Wendat/Huronen, die aber sowohl in der Sozialorganisation (bevorzugte uxori-lokale Residenz in Langhäusern und matrilineare Deszendenz), als auch der Sprache kaum Unterschiede zu den irokesischen Stämmen aufwies. Die Kriegsführungsbündnisse dürften sich in Verbindung mit der Ausdehnung der Jagdgebiete entwickelt haben, bevor die ersten Europäer ins Land kamen. Dies bedeutet, daß die Massenmigration vorher abgeschlossen worden war und sich bei den Migranten die bevorzugte Uxorilokalität durchgesetzt hatte. Der Zusammenschluß einzelner verbündeter Bevölkerungsgruppen in Konföderationen förderte aber auch die externalen Kriegführung gegenüber Migranten, die eine enge Sprachverwandtschaft aufwies. Migration, externalen Kriegführung und die nachfolgende Expansion der Jagdgebiete waren die Grundlage für die Aufwertung der Stellung der Frauen, ihres Wohnortes, die Abstammung und Vererbung über die weibliche Seite innerhalb der Gesellschaft. Das Langhaus symbolisierte dabei die Gesamtheit der Gemeinschaft der Frauen und die Geschlechterbeziehungen. Nach archäologischen Ausgrabungen in der Umgebung des heutigen Syracuse im Bundesstaat New York seien die irokesischen Stämme bereits um das Jahr 1000 n.Chr. nachweisbar. Es wurden Überreste eines Langhauses gefunden und ein über 100 m langes Haus freigelegt. Überreste von Töpferwaren lassen auf Einflüsse von der südlichen Hopewell-Kultur schließen.<sup>9</sup> Die irokesischen Stämme sind im Sempel von *Divale* enthalten und gekennzeichnet durch: bevorzugte Matrilokalität, Frauen dominieren in der Subsistenzwirtschaft, sie sind während der letzten 500 Jahre ins heutige Siedlungsgebiet migriert, weisen nach *Divale* keine Sprachverwandtschaft mit ihren Nachbarn auf und üben ausschließlich externalen Kriegführung. Auch hier wird sichtbar, daß die Einteilung, die *Divale* vornimmt, sowohl bei der eindeutigen Klärung der Zeitspanne zwischen Migration, aber auch bei der Sprachdifferenz nicht ganz unproblematisch ist: Richtig ist, daß mittels der von *M. Swadesh* entwickelte Glottochronologie oder Lexikostatistik die irokesische Sprachfamilie zur Sprachgruppe (Phylum) der Caddo-Iroquois-Sioux zählt und

---

<sup>9</sup>Siehe dazu ausführlicher Hans Läng (1989): *Kulturgeschichte der Indianer Nordamerikas*, Lamuv Taschenbuch 58, Göttingen, S.108–144.

die östlichen Bevölkerungsgruppen, die Algonkin, zur Sprachgruppe der Makro-Algonquian gezählt werden. Die Algonkin sicherten ihre Lebensgrundlage im Norden vorwiegend durch Jagen, Fischen und Sammeln, die im südlichen Landesinneren mit Bodenbau verbunden war. Die externe Kriegführung war aber nicht nur gegen die Algonkin, sondern auch gegen Konföderationen gerichtet, die derselben Sprachfamilie angehörten und dieselben Kriegführungsstrategien übernommen hatten. Auffällig ist, daß Maskentraditionen und Geheimgesellschaften bei den irokesischen Stämmen vorhanden waren. Es sind teilweise Oraltradition über den Ursprung von Masken überliefert. Sie stehen in Verbindung mit Waldgeistern, oder mit „Maisstrohgesichtern“, die die ersten Maiskolben gebracht haben sollen, wie im Ursprungsmythos der Onodaga berichtet wird.

(2) Regionalgebiet Afrika: „Der matrilineare Gürtel“

Hier wurden – eher zufällig – vier Beispiele gewählt, welche zwar dem Grundmodell von *Divale* weitgehend entsprechen, aber doch Variationen aufweisen, welche das Modell an sich nicht vorsieht und daher auch nicht erklären kann.

(a) Über die Maravi-Bevölkerung wird angenommen, daß sie von ihrem Ursprungsgebiet im Südosten Zaïres über Nordost-Zambia nach Zentral-Malaŵi migrierte, sich im Süden des Malaŵi-Sees ansiedelte und sich gegenüber der ansässigen Bevölkerung durchsetzte. Im 17. Jahrhundert bildete die Maravi-Bevölkerung eine Konföderation von Chieftoms, deren regionale Ausdehnung den größten Teil von Ost-Zambia, Zentral- und Süd-Malaŵi, sowie das nördliche Moçambique umfaßte. Die Maravi-Invasion zum Malaŵi-See wird mit Hilfe der C-14 Methode auf einen Zeitraum zwischen 1420 und 1480 datiert. Aus diesen historischen Angaben können Migration und externe Kriegführung abgelesen werden. Ihre Anpassung zur Uxorilokalität, damit verbunden internale Harmonie, Erweiterung des politischen Zentrums über die einzelnen Dorfgrenzen hinaus, dürften parallel verlaufen sein. Der hohe Stellenwert der innergesellschaftlichen Harmonie dürfte dazu geführt haben, daß sich bestimmte geschlechtsbezogene Institutionen entwickelten: z.B. der *nyau*-Geheimbund der Männer und die Initiationsriten der Mädchen im Pubertätsalter. Die Masken- und Geheimbundtraditionen der Männer verstärken ihre Solidarität untereinander, die Mitgliedschaft erhöht den sozialen Status. Auffällig ist bei der Mädchen-Initiation, daß die älteren und erfahreneren Frauen die Initiandin zu Passivität und Disziplin erziehen. Die traditionelle Erziehung der Mädchen dürfte dabei ebenfalls zur Konfliktvermeidung beitragen, nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch zwischen jüngeren und älteren Frauen.

(b) In den Oraltraditionen der Lunda-Bevölkerung wird von Auseinandersetzungen zwischen drei Lineages berichtet, die im 14. oder 15. Jahrhundert durch äußere Einflüsse beendet wurden. Eine Lineage, die sich über einen großen Jäger, genannt Chibinda Ilunga identifizierte, übernahm die Vorherrschaft, vermutlich bei den Kriegszügen. In Krieger-Camps außerhalb der Dörfer wurden militärische Disziplin und Kriegstaktik trainiert; entscheidend war aber die flexiblere Rekrutierung von Kriegerern, nicht mehr nach Status oder Geburt, sondern nach Kriegstüchtig-

keit. Die Lunda-Chokwe-Bevölkerung dürfte über die Kontakte mit der östlichen Kimbundu Bevölkerung ihre internen Lineagekonflikte beendet und durch externe Kriegführung ersetzt haben, wobei aber nicht eine unmittelbar vorangehende Migration stattgefunden haben muß, sondern sich durch Angriffe von außen – ähnlich wie bei den Zuñi – ihre Feindschaft verändert hatte.

In der vorliegenden Arbeit wurden die Publikationen von *Eva Rauter* über die Luvale Bevölkerung verwendet, die zur Großgruppe der Lunda-Bevölkerung zählt. Die heutige Sozialorganisation der -Luvale entspricht der vorletzten Phase des von *Divale* angenommenen Zyklus: bevorzugte virilokale Residenz in Verbindung mit noch matrilinearere Deszendenz. Die geschlechtsspezifische traditionelle Erziehung von Mädchen und Jungen scheint sich noch nicht an die neuen Residenzmuster angepaßt zu haben, denn die traditionelle Erziehung von Knaben erfolgt im *mukanda*; den Initiationsriten der Mädchen im Pubertätsalter wird große Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird vermutet, daß sich die Initiationsschulen für Knaben und Mädchen während der Phase der externalen Kriegführung etabliert hatten. Diese Vermutung beruht auf der Beschreibung eines Krieger-Camps der Imbangala-Militärgemeinschaft: Rekrutierung durch Initiation, Trennung von der Dorfgemeinschaft (Seklusion), Erlernen von Disziplin und dem Ertragen von Schmerzen, Bildung von Männer-/Kriegergemeinschaften, die auf Solidarität aufbauen. Daraus könnte geschlossen werden, daß die heutigen Initiationsschulen der Knaben als Tradition der kriegerischen Vergangenheit weiterbestehen. Gemeinsam mit den Masken- und Geheimbundtraditionen der Männer dürften sie als Reaktion auf die verwandtschaftliche Frauengemeinschaft durch die bevorzugte Uxorilokalität beibehalten worden sein. Nach uxori-lokalen Residenzregeln lebende Männer versuchten über diese Institutionen ihre Solidaritätsgemeinschaft weiter zu pflegen, um das durch die Bevorzugung des Wohnortes der Frauen entstandene Ungleichgewicht zu kompensieren. Dies wäre aber bei virilokaler Residenz eigentlich nicht mehr notwendig, da die Männer einer Matrilineage im gleichen Dorf leben. Brüder können bei Konflikten mit anderen Mitgliedern des Dorfes wieder auf gegenseitige Unterstützung zählen.

Es wird angenommen, daß sich die traditionellen Erziehungsmethoden erst dann ändern, wenn sie (1) nicht mehr mit der Lebensform kombinierbar sind, z.B. in Städten, durch Veränderung der Lebensgrundlage, oder einem Schulsystem, das mit der traditionellen Erziehung nicht mehr vereinbar ist; (2) Veränderungen müßten eigentlich beide Geschlechter im Pubertätsalter betreffen: durch den virilokalen Wohnort bilden sich wieder fraternale Interessengruppen; zwingt die Schwestern, das Elternhaus nach der Heirat zu verlassen, unterbricht die Beziehungen zwischen den Schwestern und zusätzlich mit ihren Brüdern und Eltern; Virilokalität in Verbindung mit Matrilinearität bedeutet, daß die Brüder und Schwestern einen gemeinsamen patrilo-kalen Geburtsort besitzen, ihre Lineage-Zugehörigkeit aber über die Abstammungsgruppe der Mutter abgeleitet wird. Dieses Ungleichgewicht zwischen Virilokalität und Matrilinearität könnte der Grund sein, daß die traditionelle Erziehung weiter besteht. Dadurch können ältere Frau-

en ihr Wissen an die Initiandinnen weitergeben, der Zusammenhang von Alter und Status zwischen Frauen bleibt bestehen, wie auch die Trennung zwischen den Geschlechtern. Dies könnte verhindern, daß die innergesellschaftlichen Konflikte zunehmen, die nach der Theorie von *Otterbein und Otterbein* bzw. *Divale* bei Virilokalität häufig auftreten. (4) Bei virilokaler Residenz hätten eigentlich die Initiationsriten der Mädchen nicht mehr dieselbe Bedeutung, die ihnen bei uxorilokaler Residenz zukommen. Nach *Judith K. Brown* wären vor allem bei matrilocaler und uxorilokaler Residenz die Initiationsriten für Mädchen wesentlich. Entscheidend sei, daß der postmaritale Wohnort der Frauen auch ihr Geburtsort ist. Um den Statuswechsel der Initiandin, aber auch für die Gesellschaft im allgemeinen, zu unterstreichen, wird den Initiationsriten der Mädchen große Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>10</sup> Die verheiratete Tochter lebt also weiterhin in der Hausgemeinschaft ihrer Mutter, ist aber nun selbst Ehefrau oder ebenfalls Mutter. Die Initiationsriten dienen vor allem den Frauen der Hausgemeinschaft, die Statusunterschiede zwischen den Frauen zu regulieren, um Konflikte zu vermeiden.

(c) Die Bevölkerung der Zigua und Ngulu in Ost-Tanzania zählen nach *Murdock* zur nordöstlichen Küsten-Bantu-Gruppe und werden dem Zigula Cluster zugeordnet. Der Zigula Cluster wird in fünf Untergruppen gegliedert. (1) Bondei, (2) Kwere, (3) Luguru, (4) Nguru, (5) Zigula. Dabei zählen die Ngulu gemeinsam mit den Nguu, Wangulu, Wanguru zur vierten, der Nguru-Bevölkerungsgruppe; die Zigua mit den Ouazigoua, Wazegura, Zeguha und den Ruvu (Rouvou, Ruwu) zur Zigula-Bevölkerungsgruppe. Nach der Darstellung von *Elisabeth Grohs* (1995) hätten sich die matrilinearen und uxorilokalen Merkmale der Zigua und Ngulu bereits im 19. Jahrhundert mit der Übernahme des Islam stark verändert. Bei der Zigua- und Ngulu-Bevölkerung ist der Zyklus zur Patrilokalität und Patrilinearität beinahe wieder geschlossen. Bei *Grohs* finden sich darüber kaum Angaben, deshalb wird wiederum auf *Murdock* verwiesen, der über die Sozialorganisation der Zigua und Ngulu folgendes anführt: innerhalb des Zigula Clusters lebt das Ehepaar zu Beginn der Ehe (meist ein Jahr) nach matrilocalen Residenzmustern. Erweist sich die Ehe nach einem Jahr als stabil, folgt das Ehepaar patrilokalen Residenzmustern.<sup>11</sup>

Obwohl bei der Zigua- und Ngulu-Bevölkerung bereits in der Kolonialzeit die Vererbung über den Mutterbruder auf den Vater übertragen wurde, blieben die Matrilineages erhalten und die Fruchtbarkeit der Frauen sicherte ihren Fortbestand – wie *Grohs* anmerkt. In der Vergangenheit folgte der ersten Menstruation eines Mädchens eine mindestens einjährige Seklusion, die heute auf drei Monate am Land und in den Städten auf wenige Tage beschränkt ist. Bei den Ngulu wird häufig zu Beginn der Seklusion eine Labiadectomie durchgeführt; bei einigen Zigua-Gemeinschaften erfolgt diese Beschneidungsform erst nach der Geburt des

---

<sup>10</sup>Judith K. Brown (1963): *A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites*, *American Anthropologist* 65, S.837–853.

<sup>11</sup>George Peter Murdock (1959): *AFRICA. – Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill Book Company, New York, Toronto, London, S.310.

ersten Kindes. Bei der Erziehung der Knaben haben sich gravierendere Veränderungen durchgesetzt: die traditionelle Erziehung der Knaben im Pubertätsalter wurde von den *jando*-Riten (Rundbeschneidung) ersetzt. Die Übernahme des Islam dürfte auf der männlichen Seite das religiöse Leben wesentlich stärker verändert haben, als auf der weiblichen Seite der Gesellschaft. Dafür sprechen die weiterhin praktizierten Initiationsriten der Mädchen, aber auch die verankerten symbolischen Handlungen während der Initiationsphase. Die Geburt eines Mädchens wird höher geschätzt als die eines Knaben, zumindest von den Frauen, wie dies im *zagala*-Ritus dargestellt wurde: Kürbiskerne symbolisieren die Geburt eines Mädchens, während die Kerne der Melone, einer nicht sonderlich geschätzten Frucht, die Geburt von Knaben symbolisieren.

In den Oraltraditionen werden die in der Umgebung lebenden Dorobo als wichtigste rituelle Spezialisten angesehen und als die ersten Menschen bezeichnet, die das Land besiedelten. Dies läßt wiederum vermuten, daß die Ngulu- und Zigua-Bevölkerung Migranten sind. Die Dorobo-Bevölkerung, die bis vor kurzem noch Jäger- und Sammler waren, hätten den Ngulu und Zigua über einen mythologischen Helden Bogen und Pfeil gebracht. Nach *Murdock* zählen die Dorobo zu den ostafrikanischen Jägern; er zählt dazu acht verschiedene Gruppen und nennt als zweite die Dorobo (Andorobo, Asa, Okiek, Wandorobbo). Sie sprechen einen östlichen Sudandialekt, wie ihre früheren Nachbarn, mit denen sie in einem „symbiotischen“ Verhältnis standen. Ihr bevorzugter Lebensraum waren die Berggebiete des Nandi- und Masai-Landes in Kenya, später wanderten sie südwärts nach Tanganyika.<sup>12</sup> Es scheint, daß die Dorobo durch ihre Beweglichkeit und ihre Überlegenheit bei ihren Jagdwaffen – Bogen und Giftpfeile – die Ngulu und Zigua gezwungen haben, ihre internale Kriegführung aufzugeben und durch externale zu ersetzen. Gleichzeitig übernahmen die Ngulu und Zigua die schlagkräftigeren Waffen der Dorobo, die heute noch bei den Initiationsriten der Mädchen eine symbolische Rolle spielen. Die Unterschiede in der Lebensweise (Bodenbau gegenüber Jagen und Sammeln) dürften aber verhindert haben, daß eine Bevölkerungsgruppe, die andere besiegen konnte. Daraus dürfte sich letztendlich eine gegenseitige Anerkennung und Akzeptanz ergeben haben, wie die Oraltraditionen vermuten lassen. In diesem Beispiel konnte die Migration, aber auch die Sprachunterschiede nachgewiesen werden; jedoch bleibt die Art der Kriegführung eine Vermutung, die in Verbindung mit der Theorie von *Divale* steht.

(d) Das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Bemba-Bevölkerung liegt nach ihren Oraltraditionen im Belgisch-Kongo. Sie seien die Nachkommen der „großen“ Luba-Menschen, die den Kasai-Distrikt bewohnten. Über Ihre Migrationsbewegung wird in zahlreichen Legenden berichtet. Danach begann die Migration im 18. Jahrhundert, die nach der Überquerung des Lualaba Flusses in südlicher und östlicher Richtung fortgesetzt wurde. Es heißt aber auch, daß sie in der Region um Kasama (das heutige administrative Zentrum des Bemba-Landes) ihr Hauptquartier errichteten. Diese Region sei unbewohnt gewesen und ihre kriegerischen Aus-

<sup>12</sup>Murdock 1959, *AFRICA. – Its Peoples and their Culture History*, S.59–63.

einandersetzungen begannen erst nach einem Bevölkerungsanstieg, als Folge der Expansion in bereits bewohnte Gebiete. Die expandierende Bemba-Bevölkerung verdrängte die Lungu-Bevölkerung nach Westen und Süden, die Chewa-Bevölkerung nach Osten. Während dieser Expansionsphase wurde die innere Bemba-Gemeinschaft gestärkt, die Aggressionen richteten sich nach außen. Grundsätzlich ist die Dorfsegmentierung mit neolokaler Residenz verbunden, aber die fortgesetzte Kriegführung dürfte dazu geführt haben, daß die nachfolgenden Generationen zur bevorzugten Uxorilokalität übergegangen sind. Die Konflikte mit den verdrängten Bevölkerungsgruppen stärkten den Wohnort der Frauen und die Kriegszüge wurden ausschließlich gegen die vorher ansässige Bevölkerung gerichtet. Durch die bevorzugte Uxorilokalität waren die einzelnen Bemba-Dörfer stärker untereinander verbunden; Angriffe von außen konnten besser abgewehrt werden; Kriegszüge mußten in größeren Entfernungen geführt werden, um weitere Dorfsegmentierungen zu ermöglichen. Die Bemba-Bevölkerung sei – nach *Audrey Richards* – stolz auf ihre kriegerische Vergangenheit. Während der Forschungsaufenthalte von *Richards* in den 1930er Jahren folgte die Bemba-Bevölkerung weiterhin bevorzugter uxorilokaler Residenz, obwohl die Wahl des postmaritalen Wohnortes eine individuelle Entscheidung geworden sei und meist erst nach der Geburt des ersten Kindes getroffen werde. Die matrilinearen Klans werden nach Tieren, Pflanzen und Naturerscheinungen benannt, der Krokodil-Klan besitzt den höchsten Status. Die durch Geburt bestimmte Zugehörigkeit zu den einzelnen Klans legt den Rang in der Gesellschaft fest, unter den Mitgliedern eines Klans wird nach Alter und Geschlecht der Status unterschieden. Frauen erreichen erst im Alter als Mutter, Großmutter mit großer Erfahrung und traditionellem Wissen, einen hohen Status. Dabei spielen die persönlichen Beziehungen untereinander eine entscheidende Rolle, die durch zeremonielles Verhalten ausgedrückt werden. Die Initiationsriten der Mädchen im Pubertätsalter sollen die Statusänderung unterstreichen, gleichzeitig auch die Initiandin vorbereiten, wie sie sich gegenüber den Frauen der Matrilineage zu verhalten habe. Wie bereits vorher beschrieben, wird innere Harmonie in uxorilokalen und matrilinearen Gesellschaften geschätzt, hingegen Streit, Unfreundlichkeit, öffentliche Auseinandersetzungen abgelehnt, meist auch gesellschaftlich sanktioniert. Besondere Initiationsriten sollen die Konfliktbereitschaft zwischen den Geschlechtern und zwischen gleichgeschlechtlichen Mitgliedern vermeiden helfen.

Abschließend kann über die Gesellschaften des matrilinearen Gürtels gesagt werden, daß Migration und externale Kriegführung mit einiger Sicherheit zur Übernahme und Beibehaltung von uxorilokalen Residenz- und matrilinearen Deszendenzregeln geführt haben. Die Hypothese, daß die Sprachdifferenz die Migrationsthese stütze, läßt sich hier aber nicht immer bestätigen. Es wird vermutet, daß nicht die ursprüngliche Massenmigration der bantu-sprachigen Bevölkerung, sondern erst die nachfolgende Expansionsbewegung – wie am Beispiel der Bemba-Bevölkerung dargestellt –, zur Übernahme von bevorzugter Uxorilokalität und matrilinearere Deszendenz geführt hat. Die der Migration nachfolgende Expansion müßte als weiterer möglicher Faktor in das Schema von *Divale* eingefügt werden.

Der Übergang zur externalen Kriegführung kann als eine besonders erfolgreiche Strategie angesehen werden, um eine besiedelte Region zu erobern und damit das Siedlungsgebiet zu erweitern. Dies schafft wiederum die Möglichkeit, durch Dorfsegmentierungen Konflikte innerhalb der Gesamtgesellschaft zu vermeiden. Die innergesellschaftliche Harmonie wird zusätzlich durch die bevorzugte Uxorilokalität gestärkt, da die fraternalen Interessengruppen unterbrochen werden.

(3) Als abschließendes Beispiel einer uxori-lokalen und matrilinearen Gesellschaft wurde die Minangkabau-Bevölkerung von Sumatra gewählt – vor allem deswegen, weil im Kernland der Minangkabau (Hochland der Provinz Westsumatra) bis heute die matrilinearen Traditionen weiterbestehen, obwohl der Islam eine wichtige Rolle spielt. Der historische Überblick sollte veranschaulichen, welche äußeren Einflüsse zur Bildung einer Minangkabau-Identität geführt haben. Es wurde gezeigt, daß die Chieftombildung auf Sumatra, Java und der malaysischen Halbinsel häufig im Zusammenhang standen mit den Handelsbeziehungen nach Indien und China. Einzelne Chieftoms konnten durch ihre Handelsbeziehungen ihren Einfluß über weite Gebiete ausdehnen, dazu zählen: Majapahit auf Java, sowie Śrīvijaya und Malayu auf Sumatra, später Malakka auf der malaysischen Halbinsel und Aceh in Nordsumatra. Die Ausdehnung der Einflußbereiche führte immer wieder zu Konflikten. Von den Raubzügen waren vor allem die Zentren an der Küste betroffen, die häufig zerstört wurden. In Westsumatra erscheint der Name Adityavarman zwischen 1347 und 1379 in zahlreichen Steininschriften. Es wird angenommen, daß er mit der aristokratischen Lineage des Chieftoms Dharmasraya auf Sumatra verbunden war, zumindest teilweise eine javanische Abstammung hatte und in Majapahit auf Java aufwuchs. Vermutlich ist sein Aufenthalt in Java auf die erfolgreiche Expansionspolitik von Majapahit im 14. Jahrhundert zurückzuführen. Adityavarman soll mit seiner Gefolgschaft in den 1340er Jahren auf Sumatra die Kontrolle über die goldexportierende Dharmasraya-Region des oberen Batang Hari Flußes übernommen haben, die seit den 1270er Jahren gegenüber Majapahit tributpflichtig war. Nach den überlieferten Inschriften konnte Adityavarman 1347 seine Abhängigkeit von Majapahit abschütteln und ein eigenes „Chieftom“ im zentralen Tanah Datar Gebiet gründen.<sup>13</sup> Zahlreiche Steininschriften belegen, daß er die Titeln Maharajadiraja und Kanakamedinindra (‘sovereign of the gold-bearing ground’) übernommen hatte. Vermutlich waren die verwandtschaftlichen Beziehungen zur aristokratischen Lineage des Chieftoms Dharmasraya die Grundlage für seine Erfolge, die durch militärische Unterstützung erzielt werden konnten.

Die Geschichte der Bevölkerung im Hochland der heutigen Provinz Westsumatra konnte trotz zahlreicher schriftlicher Hinweise, Ursprungsmythen und Oraltraditionen nur lückenhaft rekonstruiert werden. Grundsätzlich kann aber angenommen werden, daß die Wahl des Siedlungsgebietes einige Vorteile für die Bevölkerung mit sich brachte: fruchtbare Vulkanböden, genügend Wasser für die künstliche Bewässerung der Reisfelder, kein Malaria-Gebiet, geschützte Lage, Gold-

<sup>13</sup>Kato 1982, *Matriliney and Migration*, S.39.

vorkommen, Außenkontakte über Flußläufe vom Hochland zur Ostküste zu den Häfen der Straße von Malakka. Problematisch bei der Rekonstruktion der Geschichte der Minangkabau-Bevölkerung war vor allem, daß es kaum Hinweise zur Kriegführung gab. Sollte Adityavarman als erster Chief die Grundlage für die Minangkabau-Identität geschaffen haben, dann würde dies bedeuten, daß die aristokratischen Lineages über 450 Jahre bestanden und erst mit den Padri-Kriegen ihren Einfluß verloren hätten. Zumindest im 16. Jahrhundert dürfte der Islam an Bedeutung bei den Mitgliedern der aristokratischen Lineages und deren Anhänger gewonnen haben. Dies wird darauf zurückgeführt, daß die politischen Funktionen auf drei Mitglieder verteilt wurden: (1) Daulat Yang Dipertuan, mit höchstem Staus, (2) Raja Adat, (3) Raja Ibadat und die großen Männer der vier Ratsversammlungshallen (Basa nan Empat Balai).

Dorfsegmentierung und Expansion waren über Jahrhunderte auch bei den Minangkabau mit dem Anstieg der Bevölkerung verbunden. Der Handel förderte zusätzlich eine permanente Migrationsbewegungen zwischen dem Kernland und den Küstenregionen. In diesem Zusammenhang müssen Konflikte zwischen den benachbarten Bevölkerungsgruppen aufgetreten sein. Warum diese in den Oraltraditionen nicht genannt werden, kann nur vermutet werden. Die Bedingungen einer Migration in Verbindung mit Sprachunterschieden konnte gegenüber der Batak-Bevölkerung nachgewiesen werden. Jedoch gibt es keine direkten Hinweise der Konfliktaustragung zwischen der Minangkabau-Bevölkerung und den benachbarten Batak-Bevölkerungsgruppen. Hingegen wird über die Toba-Batak berichtet, daß ihre Dörfer mit Steinwällen befestigt waren, sie aggressives Verhalten gegenüber Feinden zeigten und Angriffe von Aceh abwehren konnten.

Die Darstellungen der Vergangenheit der Minangkabau war in der Literatur teilweise sehr widersprüchlich, deshalb konnten nur vage Aussagen über eine mögliche Migration gemacht werden. Nach den bisher vorliegenden Daten zur Ethnohistorie der Minangkabau ist jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Besiedlung des Kernlandes der heutigen Minangkabau das Resultat einer Migrationsbewegung gewesen sein dürfte, die sich aus dem Zusammenbruch der Chieftomstruktur zwischen Majapahit (Java), Śrivijaya (Südostküste Sumatras) und Malayu (nördlich von Śrivijaya) ergeben hat. Diese Turbulenzen haben mit ziemlicher Sicherheit die Kriegführung intensiviert, wenn nicht gar völlig anarchische Zustände hervorgerufen. Ob Adityavarman als einer der Abkömmlinge dieser Chieftoms eine Führungsrolle gespielt hat – wie das die überlieferten Mythen bzw. Steininschriften „belegen“, wollen wir offen lassen (und ist für unseren Zusammenhang auch keine entscheidende Frage). Wesentlich ist, daß das Kernland der Minangkabau wie ein typisches Rückzugsgebiet erscheint und die Bevölkerung nach dem Zusammenbruch der Chieftoms zur üblichen egalitären oder akephalen Struktur segmentärer Gesellschaften zurückgekehrt ist.

Sollte dies den realhistorischen Prozeß im großen und ganzen zutreffend erfassen, dann wäre es weiters plausibel anzunehmen, daß die „Eindringlinge“ eine bereits ansässige Bevölkerung verdrängt und/oder integriert hat. Aus dieser kriegerischen

Zeit und in den Verdrängungs- und Abwehrkämpfen könnte die Minangkabau-Identität entstanden sein. Es wäre denkbar, daß erst in dieser Phase „Krieger-Camps“ zur Sicherung der Dörfer, später zur Sicherung der Handelsrouten zu den Küsten entstanden und damit der Übergang zur bevorzugten Uxorilokalität stattgefunden hat. Während die Toba-Batak Wehrdörfer gebaut haben, errichteten die Minangkabau das matrilinear erweiterte adat-Haus – beide stehen in einem ähnlichen Zusammenhang der Selbstverteidigung. Wir haben oben gesehen, daß das adat-Haus eine ganz erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Langhaus der irokesischen Stämme aufweist. Folglich könnten beide aus einer ähnlichen politischen und sozialen Situation heraus entstanden sein, d.h. es hat nicht viele Möglichkeiten der Problemlösung gegeben. Die Hauptprobleme waren mit größter Wahrscheinlichkeit: Schutz der Bevölkerung unter der Bedingung, daß sich der Großteil der wehrfähigen Männer weit entfernt auf Kriegszügen oder Handelsexpeditionen befindet, feindliche Überfälle nicht ausgeschlossen werden können und eine weitere großräumige Migration/Expansion nicht möglich war. Unter diesen Bedingungen stellte die Siedlungskonzentration in den Dörfern mit Langhäusern (Langhaus der irokesischen Stämme bzw. dem matrilinear erweiterten adat-Haus der Minangkabau) eine relativ günstige Lösung dar. Es wäre jedoch auch denkbar, daß diese sozialstrukturelle Umstellung bzw. Siedlungsweise überhaupt erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts während der Padri-Kriege stattgefunden hat. Solange die archäologische Forschung hier nichts genaueres ergibt, muß das Datierungsproblem offengelassen werden. Aber auch für diesen Fall wären die Bedingungen ganz ähnliche gewesen und die Konstruktion von Langhaus-Dörfern hätte ebenso einen Sinn ergeben.

Wir haben oben das adat-Haus als Kernstruktur der matrilinearen Gesellschaft der Minangkabau herausgearbeitet. Fast alle „Rechte der Frauen“ lassen sich aus dieser Struktur ableiten – ganz ähnlich wie bei den irokesischen Stämmen. Dennoch käme ein näherer Vergleich mit den benachbarten patrilinearen Batak-Bevölkerungsgruppen zu dem Ergebnis, daß die Unterschiede weniger gravierend sind als die Gemeinsamkeiten – jedenfalls was ihre sozialstrukturellen Traditionen im allgemeinen betrifft. Der entscheidende Unterschied dürfte in der Institution des adat-Hauses bei den Minangkabau bestehen – mit allen oben beschriebenen Konsequenzen, während die einzelnen Batak-Bevölkerungen doch eher eine Gehöft-Siedlungsstruktur angelegt haben.

An dieser Stelle würde ich als Kritik formulieren, daß die neuere Literatur (dies gilt insbesondere für Sumatra) sich zu sehr auf einzelne Ethnien (teilweise auf einzelne Dörfer) beschränkt und kaum Vergleiche anstellt; dies könnte auch als Anregung für die weitere Forschung verstanden werden. Ähnliches gilt für die Forschung zu einigen Aspekten der Minangkabau-Gesellschaft selbst, etwa zur Frage von Initiationsriten, Masken- und Geheimbundtraditionen – sofern sie überhaupt jemals existiert haben – sowie zu den Konfliktregulierungsstrategien sowohl zwischen den Frauen, als auch zwischen den Geschlechtern. Wie die afrikanischen Beispiele gezeigt haben, liegen hier wesentliche Aspekte matrilinearere Gesellschaften.

Die Forschung ergibt jedoch zu den Initiationsriten bei den Minangkabau sogar wie gar nichts. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß die Übernahme des Islam alle diese Traditionen völlig verdeckt haben soll; die Beispiele aus Afrika lassen jedenfalls nicht darauf schließen. Ebenso ist unklar, wie bei den Minangkabau Konflikte zwischen den Frauen reguliert werden – für matrilineare Gesellschaften ein wesentlicher Aspekt, der noch kaum erforscht worden zu sein scheint. Schließlich fällt bei den Minangkabau das Fehlen der Masken- und Geheimbundtraditionen auf, welche bei anderen matrilinearen Gesellschaften eine zentrale Rolle spielen. In der künftigen Forschung wäre daher größeres Gewicht auf diesen Aspekt zu legen und die für die Minangkabau-Forschung typische Akzentuierung auf die Handelsbeziehungen einmal zurückzustellen. Mit diesen Forschungsfragen schließen wir diese Untersuchung ab.

# Literaturverzeichnis

- Anderson, Karen (1995), Frauenwelt, Männerwelt und politische Ökonomie bei den Huronen im 17. Jahrhundert, *in* I.Lenz & U.Luig, eds, 'Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften', Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 190–219.
- Bellwood, Peter (1994), Southeast Asia before History, *in* N.Tarling, ed., 'The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800', Vol. 1, (Reprint der Erstausgabe von 1992), Cambridge University Press, Cambridge UK, New York, Melbourne, pp. 55–136.
- Benda-Beckmann, Franz & Keebet Benda-Beckmann (1985), Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien, *in* G.Völger & K.Welck, eds, 'Die Braut: geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. – Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich', Ausstellung des Rautenstrauch-Jöst Museums für Völkerkunde, 2 Bde., Köln, pp. 509–513.
- Birmingham, David (1977), Central Africa from Cameroun to the Zambezi, *in* R.Oliver, ed., 'The Cambridge History of Africa. – From c. 1050 to c. 1600', Vol. 3, Cambridge Univ. Press, London, New York, Melbourne, pp. 519–566.
- Birmingham, David & Shula Marks (1977), Southern Africa, *in* R.Oliver, ed., 'The Cambridge History of Africa. – From c. 1050 to c. 1600', Vol. 3, Cambridge Univ. Press, London, New York, Melbourne, pp. 567–620.
- Breuer, Stefan (1991), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Vol. 18, Campus, Frankfurt/New York.
- Brown, Judith K. (1963), 'A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites', *American Anthropologist* **65**, 837–953.
- Brown, Judith K. (1975), Iroquois Women: An Ethnohistoric Note, *in* R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Woman', Monthly Review Press, New York, London, pp. 235–251.
- Brown, Judith K. (1995), Irokesinnen, Eine ethnohistorische Betrachtung, *in* I.Lenz & U.Luig, eds, 'Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften', Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 170–189.
- Casparis, J.G. de & I.W. Mabbett (1994), Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500, *in* N.Tarling, ed., 'The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800', Vol. 1, (Reprint der ersten Ausgabe von 1992), Cambridge University Press, Cambridge UK, New York, Melbourne, pp. 276–339.
- DeVore, Irvén, George Peter Murdock & John W.M. Whiting (1968), Are the Hunter-Gatherers a Cultural Type?, *in* R.Lee & I.DeVore, eds, 'Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's

- Once Universal Hunting Way of Life', Aldine de Gruyter, New York, chapter Part VII: 35a. Discussions: DeVore, Murdock, Whiting, pp. 335–339.
- Divale, William Tulio (1975), An Explanation for Matrilocal Residence, in D.Raphael, ed., 'Being Female: Reproduction, Power and Change', Mouton, The Hague, pp. 99–108.
- Divale, William Tulio & Marvin Harris (1976), 'Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex', *American Anthropologist* **78**, 521–538.
- Dobbin, Christine (1987), *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. – Central Sumatra 1784–1847*, Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, No.47, (Reprint der Erstausgabe 1983), Curzon Press, London, Malmö.
- Drakard, Jane (1990), *A Malay Frontier. – Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, Studies on Southeast Asia (SEAP), Cornell University, Ithaca, New York.
- Draper, Patricia (1975), 'Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts', in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 77–109.
- Eickelpasch, Rolf (1974), 'Ist die Kernfamilie universal? – Zur Kritik eines ethnozentrischen Familienbegriffs', *Zeitschrift für Soziologie* **Jg.3, Heft 4, Oktober**, 323–338.
- Engels, Friedrich (1984), Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, in 'Karl Marx Friedrich Engels Werke', (Erstausgabe 1884, Nachdruck der 4. und ergänzten Auflage von 1892), Band 21, Dietz Verlag, Berlin, pp. 27–83.
- Erickson, Paul A. (1990), 'A Curious Pair', *Reviews in Anthropology* **15**, 105–109.
- Errington, Frederick K. (1984), *Manners and Meaning in West Sumatra. – The Social Context of Consciousness*, Yale Univ. Press, New Haven, London.
- Genep, Arnold van (1960), *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago. Übersetzung der Originalausgabe (1908): 'Les rites de passage', von Monika B. Vizedom und Gabrielle L. Caffee; herausgegeben und mit einer Einleitung von Solon T. Kimball.
- Gerhard, Ute (1990), *Gleichheit ohne Angleichung. – Frauen im Recht*, Beck'sche Reihe, München.
- Goody, Jack (1981), Einleitung, in J.Goody, ed., 'Literalität in traditionellen Gesellschaften', Übersetzung: Friedhelm Herborth und Thomas Lindquist, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 7–43.
- Goody, Jack & Ian Watt (1981), Konsequenzen der Literalität, in J.Goody, ed., 'Literalität in traditionellen Gesellschaften', Übersetzung: Friedhelm Herborth und Thomas Lindquist, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 45–104.
- Göttner-Abendroth, Heide (1991), *Das Matriarchat II.1. – Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien*, W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Gough, Kathleen (1975), The Origin of the Family, in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 51–76.
- Graves, Elizabeth E. (1984), The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century, (Reprint der Erstausgabe von 1981), Monograph Series No.60, Cornell Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca, New York.

- Greenberg, Joseph H. (1953), Historical Linguistics and Unwritten Languages, in A.Kroeber, ed., 'Anthropology Today. – An Encyclopedic Inventory', Univ. of Chicago Press, Chicago, Illinois, pp. 265–286.
- Grohs, Elisabeth (1995), Frauen und rituelle Macht am Beispiel der Zigua und Ngulu Tansanias, in I.Lenz & U.Luig, eds, 'Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften', Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 247–275.
- Hall, Kenneth R. (1994), Economic History of Early Southeast Asia, in N.Tarling, ed., 'The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800', Vol. 1, (Reprint der Erstausgabe von 1992), Cambridge University Press, Cambridge UK, New York, Melbourne, pp. 183–275.
- Hallpike, Christopher Robert (1990), *Die Grundlagen primitiven Denkens*, (Originalausgabe 1979: 'The Foundations of Primitive Thought', Clarendon Press, Oxford), übersetzt von Luc Bernard, dtv/Klett-Cotta, München.
- Harris, Marvin (1968), *The Rise of Anthropological Theory. – A History of Theories of Culture*, Harper Collins, New York.
- Harris, Marvin (1989), *Kulturanthropologie. – Ein Lehrbuch*, Übersetzung der 2. amerikanischen Ausgabe: *Cultural Anthropology* 1987, von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Campus Verlag, Frankfurt, New York.
- Heine, Susanne (1989), *Wiederbelebung der Göttinnen?*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1975a), Vorwort des Herausgebers, in H.Heinrichs, ed., 'Johann Jakob Bachofen "Das Mutterrecht". – Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur', Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. VII–XXXVI.
- Heinrichs, Hans-Jürgen, ed. (1975b), *Johann Jakob Bachofen "Das Mutterrecht". – Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. Eine Auswahl der Erstausgabe von J.J. Bachofens 'Das Mutterrecht', 1861, Verlag Kraus und Hoffmann, Stuttgart.
- Herskovits, Melville J. (1949), *Man and his Works. – The Sciences of Cultural Anthropology*, (Reprint der Ausgabe von 1948), Alfred A. Knopf, New York.
- Hirschberg, Walter, ed. (1988), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Ethnologische Paperbacks, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Kahn, Joel S. (1980), *Minangkabau Social Formations. – Indonesian Peasants and the World-Economy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, London, New York, et al.
- Kato, Tsuyoshi (1982), *Matriliney and Migration. – Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Cornell Univ. Press, Ithaca, London.
- Kimball, Solon T., ed. (1960), *Introduction: The Rites of Passage – Arnold van Gennep. – A classic study of cultural celebrations*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kubik, Gerhard (1987), NYAU. – Maskenbünde im südlichen Malaŵi. Unter Mitarbeit von Moya Aliya Malamusi, Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission, Nr.4, Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Kubik, Gerhard (1993), *Makisi Nyau Mapiko – Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika*, Trickster Verlag, München.

- Lee, Richard B. (1968), What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources, in R.Lee & I.DeVore, eds, 'Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's Once Universal Hunting Way of Life', Aldine de Gruyter, New York, pp. 30–48.
- Lee, Richard B. (1984), *The Dobe !Kung*, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago et al.
- Lee, Richard B. & Irven DeVore, eds (1968), *Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's Once Universal Hunting Way of Life*, Aldine de Gruyter, New York.
- Lee, Richard B. & Irven DeVore, eds (1976), *Kalahari Hunter-Gatherers. – Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Harvard University Press, Cambridge, MA und London, UK.
- Leibowitz, Lila (1975), Perspectives on the Evolution of Sex Differences, in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 20–35.
- Lenz, Ilse (1995), Geschlechtersymmetrie als Geflecht von Frauen- und Männermacht. Zu den Minangkabau in der vorkolonialen Epoche, in I.Lenz & U.Luig, eds, 'Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften', Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 302–329.
- Lenz, Ilse & Ute Luig, eds (1995), *Frauenmacht ohne Herrschaft*, Die Frau in der Gesellschaft. Herausgegeben von Ingeborg Mues Übersetzung aus dem Amerikanischen von Eleonore Wiedenroth, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- Loeb, Edwin M. (1985), *Sumatra. – Its History and People*, (Reprint der Erstausgabe 1935, Verlag des Instituts für Völkerkunde, Universität Wien), Oxford Univ. Press, Singapore, Oxford, New York.
- Loo, Marie-José van de & Margarete Reinhart, eds (1993), *KINDER – Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten*, Trickster, München.
- Lowie, Robert Harry (1947), *Primitive Society*, Liveright, New York. Erstausgabe 1920.
- Luig, Ute (1995), Sind egalitäre Gesellschaften auch geschlechtsegalitär? Untersuchungen zur Geschlechterbeziehung in afrikanischen Wildbeutergesellschaften, in I.Lenz & U.Luig, eds, 'Frauenmacht ohne Herrschaft. – Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften', Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 88–169.
- Maine, Henry Sumner (1986), *Ancient Law. – Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, University of Arizona Press, Tucson. Reprint der Originalausgabe von 1864, Holt, New York.
- M'Bokolo, E. (1992), From the Cameroon Grassland to the Upper Nile, in B.Ogot, ed., 'UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century', Vol. V, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 515–545.
- McLennan, John Ferguson (1865), *Primitive Marriage. – An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Adam and Charles Black, Edinburgh. Herausgegeben mit einer Einleitung von Peter Rivière, 1970.
- Morgan, Lewis Henry (1962), *League of the Iroquois. – A Classic Study of an American Indian Tribe With The Original Illustrations*, (Erst-Ausgabe 1851), Einleitung von William N. Fenton, Citadel Press Book, New York City.

- Morgan, Lewis Henry (1987), *Die Urgesellschaft. – Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*, Promedia, Wien. (Erstausgabe 1877 in den USA), Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1908, Übersetzung W. Eichhoff unter Mitwirkung von Karl Kautsky.
- Murdock, George Peter (1949), *Social Structure*, The Macmillan Company, New York.
- Murdock, George Peter (1959), *AFRICA. – Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill Book Company, New York, Toronto, London.
- Murdock, George Peter (1971), *Our Primitive Contemporaries*, The Macmillan Company, New York, chapter The Iroquois of Northern New York, pp. 291–323.
- Nabokov, Peter, ed. (1991), *Native American Testimony. – A Chronicle of Indian-White Relations from Prophecy to the Present, 1492–1992*, Mit einem Vorwort von Vine Deloria; Penguin Group, New York City, chapter Mary Jemison Becomes an Iroquois, pp. 73–78.
- Namias, June (1995), Editor's Introduction, in J.Namias, ed., 'A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison', (Originalausgabe von 1824, Canandaigua, J.D. Bemis, New York). Reprint, Paperback-Ausgabe: University of Oklahoma Press, Norman, London, pp. 3–45.
- Ottenberg, Simon & Phoebe Ottenberg, eds (1960), *Cultures and Societies of Africa*, Random House, New York.
- Otterbein, Keith F. (1967), An Analysis of Iroquois Military Tactics, in P.Bohannon, ed., 'Law and Warfare. – Studies in the Anthropology of Conflict', Reprinted from *Ethnohistory*, Vol.11, No.1, Winter, 1964:56–63. The Natural History Press, Garden City, New York, pp. 345–349.
- Otterbein, Keith F. & Charlotte Wanson Otterbein (1965), 'An Eye for an Eye, A Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding', *American Anthropologist* **67**, 1470–1482.
- Phiri, Kings M. (1983), 'Some Changes in the Matrilineal Family System among the Chewa of Malawi since the Nineteenth Century', *Journal of African History* **24**, 257–274.
- Phiri, Kings M., O.J.M. Klinga & H.H.K. Bhila (1992), The Northern Zambezia – Lake Malawi Region, in B.Ogot, ed., 'UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century', Vol. V, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 608–639.
- Pound, Roscoe (1982), *An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale University Press, New Haven, London. 3. Auflage.
- Rauter, Eva (1993), *Litungu Lya Mwali. – Mädcheninitiation bei den -Luvale und verwandten Ethnien*, Diplomarbeit an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Wien.
- Rauter, Eva Mahongo (1993), Das Mädchen lernt tanzen. – Die weibliche Initiation bei den Luvale, in M.Loo & M.Reinhart, eds, 'KINDER – Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten', Trickster, München, pp. 348–365.
- Reiter, Rayna R., ed. (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, London.
- Richards, Audrey Isabel (1970), The Political System of the Bemba Tribe — North-Eastern Rhodesia, in M.Fortes & E. E.Evans-Pritchard, eds, 'African Political Systems', (Reprint der 1. Auflage von 1940), Paperback-Ausgabe, Oxford University Press, London, Oxford, New York, pp. 83–120.

- Richards, Audrey Isabel (1992), *Chisungu. – A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, (Reprint der Ausgabe von 1956), Routledge, London und New York.
- Ricklefs, M.C. (1990), *A History of Modern Indonesia. – c. 1300 to the present*, 4 edn, (Reprint der Erstausgabe 1981), Macmillan Asian Histories Series, Hampshire, London.
- Rivière, Peter (1970), Editors Introduction, in P.Rivière, ed., 'John Ferguson McLennan: Primitive Marriage. – An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies', Univ. of Chicago Press, Chicago & London, pp. vii–li.
- Röder, Brigitte, Juliane Hummel & Brigitta Kunz (1996), *Göttinnendämmerung. – Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, Droemer Knaur, München.
- Rubin, Gayle (1975), The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex, in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 157–210.
- Schmidt, Wilhelm (1955), *Das Mutterrecht*, Vol. 10 of *Studia Instituti Anthropos*, Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling.
- Schneider, David M. (1974), Introduction: The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups, in D.Schneider & K.Gough, eds, 'Matrilineal Kinship', (Reprint der ersten Paperback Ausgabe 1973), Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 1–29.
- Schneider, David M. & Kathleen Gough, eds (1974), *Matrilineal Kinship*, (1. Auflage 1961; Reprint der Paperback-Ausgabe 1973), Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Seaver, James Everett (1995a), Author's Introduction, in J.Namias, ed., 'A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison', (Reprint der Originalausgabe von 1824, Canandaigua, J.D. Bemis, New York) Paperback-Ausgabe, University of Oklahoma Press, Norman, London, pp. 53–58.
- Seaver, James Everett (1995b), Author's Preface, in J.Namias, ed., 'A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison', (Reprint der Originalausgabe von 1824, Canandaigua, New York.: J.D. Bemis, Paperback-Ausgabe), University of Oklahoma Press, Norman, London, pp. 49–52.
- Service, Elman R. (1979), *The Hunters*, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. zweite Auflage.
- Slocum, Sally (1975), Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology, in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 36–50.
- Stagl, Justin (1988), Morgan, Lewis Henry, in W.Hirschberg, ed., 'Neues Wörterbuch der Völkerkunde', Dietrich Reimer Verlag, Berlin, p. 319.
- Stein, Peter G. (1996), *Römisches Recht und Europa. – Die Geschichte einer Rechtskultur*, Europäische Geschichte, hrsg. von Wolfgang Benz, Fischer Taschenbuchverlag, Übersetzung aus dem Englischen von Klaus Luig, Frankfurt am Main.
- Taylor, Keith W. (1994), The Early Kingdoms, in N.Tarling, ed., 'The Cambridge History of Southeast Asia. – From Early Times to c. 1800', Vol. 1, (Reprint der ersten Ausgabe von 1992), Cambridge University Press, Cambridge UK, New York, Melbourne, pp. 137–182.

- Turner, Victor W. (1987), Symbols in African Ritual, in H.Appelbaum, ed., 'Perspectives in Cultural Anthropology', State University of New York Press, Albany, pp. 488–501.
- Vansina, Jan (1992), Population Movements and Emergence of new Social-political Forms in Africa, in B.Ogot, ed., 'UNESCO General History of Africa. – Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century', Vol. V, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 46–73.
- Vivelo, Frank Robert (1988), *Handbuch der Kulturanthropologie. – Eine grundlegende Einführung*, Übersetzt von Erika Stagl, herausgegeben und mit einer Einleitung von Justin Stagl, dtv/Klett-Cotta, München.
- Washburn, Sherwood L. & C.S. Lancaster (1968), The Evolution of Hunting, in R.Lee & I.DeVore, eds, 'Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's Once Universal Hunting Way of Life', Aldine de Gruyter, New York, pp. 293–303.
- Weber, Marianne (1989), *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. – Eine Einführung*, Scientia Aalen, Aalen. 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1907.
- Webster, Paula (1975), Matriarchy: A Vision of Power, in R.Reiter, ed., 'Toward an Anthropology of Women', Monthly Review Press, New York, London, pp. 141–156.
- Wembah-Rashid, John A.R. (1975), *The Ethno-History of the Matrilineal People of Southeast Tanzania*, Africana 9, Acta Ethnologica et Linguistica, Wien.
- Wesel, Uwe (1980), *Der Mythos vom Matriarchat. – Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Wesel, Uwe (1985), *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. – Umrisse einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Wimmer, Hannes (1995), Zur Bedeutung politischer Macht in der Evolution von Gesellschaften, in R.Martinsen, ed., 'Das Auge der Wissenschaft', Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, pp. 13–55.
- Wimmer, Hannes (1996), *Evolution der Politik. – Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, WUV-Universitätsverlag, Wien.