

Einfache Jäger- und Sammlergesellschaften

Axel T. Paul

Einleitung

Die längste Zeit ihrer Geschichte haben Menschen als Jäger und Sammler gelebt. Diese Lebensform ist kein Kennzeichen des Homo sapiens allein, des anatomisch modernen Menschen, der sich vor etwa 200 000 Jahren vor unserer Zeitrechnung (v. u. Z.) in Afrika entwickelte. Schon sein Vorgänger Homo erectus war Jäger und Sammler, besaß und benutzte Waffen, um Tiere zu erlegen – die ältesten bekannten Speere sind 300 000 Jahre alt –, und kochte Teile seiner Nahrung.¹ Vermutlich war ein kontinuierlich steigender Fleischanteil an der Gesamtmenge der Nahrung ein wesentlicher Grund für die evolutionäre Zunahme des Hirnvolumens der Hominiden. Während Schimpansen ein Gehirnvolumen von ca. 400 cm³ besitzen, die Schädel der erstmalig zweibeinig laufenden oder zumindest zum zweibeinigen Gang fähigen Australopithecinen eines von ca. 500 cm³, war das Hirn des Homo erectus schon doppelt so groß; unser Homo sapiens-Gehirn schließlich hat ein Volumen von etwa 1 400 cm³.² Auch wenn die Größe des Gehirns zum Körpergewicht ins Verhältnis gesetzt werden muss und zudem nicht jeder Kubikzentimeter Gehirn mehr zwangsläufig eine höhere Intelligenz impliziert, kann kein Zweifel daran bestehen, dass die signifikante, wenigstens auch nahrungsbedingte Volumenzunahme der Gehirne auf erweiterte kognitive Kompetenzen verweist.

¹ Zum Homo erectus siehe Hermann Parzinger: Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München: Beck 2014, S. 26–40. – Ich habe mich bemüht, vergleichsweise spärlich auf Literatur zu verweisen, vor allem jedoch auf (Auszüge aus) Titel(n), von denen ich denke, dass sie interessierten Lesern (und Leserinnen, versteht sich, hier wie fürderhin) einen substantiellen Mehrwert bieten. Die bloße Neuheit oder ein nur erst geringes Alter einer Publikation waren kein Kriterium, sofern die Datenlage ältere Argumente oder Darstellungen meiner Einschätzung nach nicht hat falsch oder zumindest schief werden lassen. Umgekehrt wird nicht „jeder Klassiker“ zitiert, nur um zu zeigen, dass man ihn kennt. Darüber hinaus verweise ich auf Literatur, um die Herkunft genauerer Angaben kenntlich zu machen oder (nicht un)umstrittene Argumente zu decken. Herausgekommen ist ein „Apparat“, der immer noch umfänglicher ist als ursprünglich beabsichtigt, hoffentlich aber gleichermaßen überflüssig, was das innere Verständnis des Haupttextes angeht, wie informativ, was die Vertiefung und Prüfung meiner Ausführungen anbelangt. – Ich danke Marlies Heinz, Jürg Helbling, Wolfgang Knöbl, Davor Löffler, Cornelius Moriz, Hanno Pahl, Jochen Schwenk, Muriel Thalmann und Ulrich Veit für ihre kritische Durchsicht des Manuskripts und diverse weiterführende Hinweise, Peter Burschel für die Ermunterung, diesen Text zum Druck zu bringen.

² Siehe Richard E. Leakey, Roger Lewin: Wie der Mensch zum Menschen wurde. Neue Erkenntnisse über den Ursprung und die Zukunft des Menschen. Hamburg: Hoffmann und Campe 1978, S. 198 f.

Fleisch ist jedenfalls nährstoffreicher als pflanzliche Nahrung. Ebenso aber dürfte die Feuerbeherrschung eine evolutionär bedeutsame Rolle gespielt haben. Denn gekocht – gebraten, geröstet oder sonst wie erhitzt – sind weitaus mehr Nahrungsmittel genießbar als in rohem Zustand. Das Nahrungsmittelspektrum wird qua Feuer qualitativ erweitert. Weiterhin sind gekocht geringere Mengen an Nahrung notwendig als ungekocht. Erhitzt können pflanzliche Stärke und tierische Eiweiße schneller resorbiert werden. Der Kochvorgang externalisiert gewissermaßen Verdauungsprozesse. Dementsprechend kann gekochtes Essen leichter und früher Kleinkindern zugefüttert werden. Außerdem werden durch das Kochen der Nahrung Mikroben abgetötet. Feuer sterilisiert und macht Fleisch länger haltbar; geräuchert ist es auch noch nach Wochen genießbar. Und weil das Kochen mehr Energie pro gesammelter oder gejagter Menge Nahrung erschließt, ernährt die Kochkunst potentiell größere Gruppen pro Fläche. Es könnte darum sein, dass der Übergang von *Homo habilis* zum *Homo erectus* vor ca. zwei Millionen Jahren darauf zurückzuführen ist, dass dieser das Feuer zu beherrschen und damit das Kochen lernte.³

Ob es – vorausgesetzt, die „Kochhypothese“ stimmt überhaupt – eine vergleichbar glatte Erklärung für den anatomisch-zerebralen Sprung vom *Homo erectus* zum *Homo sapiens* gibt, kann und muss hier offenbleiben. Ablesen lässt die weitere Entwicklung sich jedenfalls an Fortschritten im Werkzeuggebrauch und spezieller in der Jagdtechnik. So entwickelt und benutzt der *Homo sapiens* nachweislich „Komposit“- und später auch „Komplementärwerkzeuge“.⁴ Erstere zeichnen sich dadurch aus, dass wenigstens zwei disparate Elemente zu einer Funktionseinheit zusammengefügt werden, etwa indem Schneidesteine mittels Riemen mit einem hölzernen Schaft zu einem Beil verbunden oder Holzspeere durch aufgeklebte Knochenspitzen in ihrer Durchschlagskraft verbessert werden. Letztere dadurch, dass diese Elemente zusätzlich in einer Art Hierarchie zueinanderstehen, derart, dass eines dem (oder den) anderen eine bestimmte Bewegung aufträgt oder vorgibt wie z. B. ein Bogen dem Pfeil oder die Nadel dem Faden. Kompositwerkzeuge sind bis zu 200 000 Jahre alt, Komplementärwerkzeuge mindestens 64 000 Jahre. Sicher ist weiterhin, dass der *Homo sapiens* in weniger als 100 000 Jahren mit Ausnahme der Antarktis alle Kontinente besiedelte und andere Hominidenarten wie den Neandertaler in Europa verdrängte. Ca. 100 000 v. u. Z. erreichte er Vorder- und Südasien, 70 000 Südostasien, 50 000 über eine damals noch bestehende, nur von vergleichsweise schmalen Meeresarmen durchbrochene Landverbindung Australien, 40 000 das

³ Siehe Richard Wrangham: Feuer fangen. Wie uns das Kochen zum Menschen machte – eine neue Theorie der menschlichen Evolution. München: DVA 2009.

⁴ Siehe Miriam N. Haidle u. a.: The Nature of Culture: An Eight-Grade Model for the Evolution and Expansion of Cultural Capacities in Hominins and Other Animals. In: Journal of Anthropological Sciences 93, 2015, S. 43–70, hier S. 57f.

eisfreie Südeuropa und 15 000 über die Beringia-Landbrücke zwischen Sibirien und Alaska Nordamerika.⁵

Bemerkenswerterweise kommt es zeitlich nach dieser globalen Landnahme des *Homo sapiens* auf allen Kontinenten mit Ausnahme Afrikas zu einem massiven Aussterben insbesondere großer Säugetiere, aber auch von großen Reptilien und Riesenvögeln. In Eurasien und später auch Nordamerika verschwinden z. B. die Mammuts, in Australien Riesenfaultiere und Beutellöwen, in den beiden Amerikas diverse Raubkatzen, bärengroße Nagetiere, Kamele und Pferde. Neueren Befunden zufolge ist es wahrscheinlich, dass diese ökologische Katastrophe wesentlich auf die menschliche Überjagung der Wildtierbestände zurückzuführen ist, auch wenn andere, eher zusätzliche als alternative, Gründe wie etwa klimatische Veränderungen nicht ausgeschlossen werden können.⁶ Dass Afrikas Megafauna hingegen nicht ausgelöscht oder zumindest nicht gleichermaßen dezimiert wurde, könnte damit zusammenhängen, dass das Großwild bereits vor der Entwicklung des „modernen“ Menschen „vor Ort“ war und dementsprechend genügend Zeit hatte, sich an sein Auftauchen zu gewöhnen. Mit seiner Ankunft in Feuerland um 11 000 v. u. Z. ist die Besiedlung des Festlands durch den *Homo sapiens* jedenfalls abgeschlossen.

Auch diese Landnahme wäre ohne die Beherrschung des Feuers nicht möglich gewesen. Denn Fleisch oder Fisch zu braten, ist zumindest in an Pflanzennahrung in den Wintermonaten kärglichen Breiten überlebensnotwendig. Feuer spenden darüber hinaus Wärme und Licht. Weiterhin hat der Feuergebrauch soziale Effekte: Feuer sind nicht nur in kalten Gegenden, sondern überall der Fokus auch und gerade des nächtlichen Gruppenlebens. Die tagsüber verstreute Gruppe versammelt sich abends um ein – um ihr – Feuer, an welchem sich die Interaktion intensiviert und die Kommunikation verdichtet. Sprache vorausgesetzt, werden Erlebnisse berichtet, Geschichten erzählt, Probleme besprochen oder Pläne geschmiedet. Andererseits befördern Feuer, befördern ihr Unterhalt und das Kochen basale Formen der Arbeitsteilung. Selbstverständlich kann ein und dieselbe „Person“ zunächst sammeln oder jagen, danach Brennholz beibringen und ein Feuer anfachen und schließlich die Nahrung kochen; es liegt

⁵ Zur weltweiten Ausbreitung und zu den kulturellen Errungenschaften des *Homo sapiens* siehe Parzinger (s. Anm. 1), S. 56–110. Auf letztere und damit die Frage, was die Kultur des „modernen“ Menschen auszeichnet, wird verschiedentlich zurückzukommen sein.

⁶ Siehe Christopher Sandom u. a.: Global Late Quaternary Megafauna Extinctions Linked to Humans, not Climate Change. In: *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 281, 2014, <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2013.3254> (letzter Zugriff am 3.2.2021). Äußerst skeptisch, freilich auf Basis älterer Daten ist demgegenüber der Literaturüberblick bei David Webster: Late Pleistocene Extinction and Human Predation: A Critical Overview. In: Robert Harding, Geza Teleki (Hg.): *Omnivorous Primates: Gathering and Hunting in Human Evolution*. New York: Columbia University Press 1981, S. 556–594.

jedoch nahe und dürfte dementsprechend häufig vorgekommen sein, die Tätigkeiten zu entzerren und auf verschiedene Köpfe zu verteilen.⁷

Und auch das ist noch nicht alles. Dem menschlichen „Feuerregime“ zuzurechnen hat man zudem beabsichtigte oder auch unbeabsichtigte ökologische Folgen. So wie Lagerfeuer die Gruppe einerseits vor Wildtieren schützen, können gezielt gelegte Buschfeuer Beute aufschrecken oder in eine gewünschte Richtung treiben. Mittels Feuer lassen sich Wälder und undurchdringliches Buschland lichten und fürs Sammeln erschließen, aber auch Flächen roden, um Tieren die Deckung zu rauben. Ob man davon ausgehen darf, dass schon frühe Jäger und Sammler eine Art bewusster Landschaftsgestaltung oder vielmehr gezielter Nischenkonstruktion vorgenommen haben, etwa um durch regelmäßiges Abbrennen der Vegetation das Wachstum einjähriger Gräser und Sträucher zu fördern und auf diese Weise attraktives Weideland für Wildtierherden zu schaffen, die sich dementsprechend leicht bejagen lassen, ist schwer zu entscheiden. Doch so wie das Aussterben weiter Teile der Megafauna auf menschliche Überjagung zurückzuführen sein dürfte, darf man durchaus davon ausgehen, dass etwa die Baumlosigkeit der nordamerikanischen Prärie oder auch weiter Teile des australischen Kontinents eine Folge von Menschen gelegter Brände sind.⁸

So „modern“ oder vielmehr gattungstypisch ein derartiges Verhalten anmuten mag – und seien es bloß die unbeabsichtigten, weil unabsehbaren Folgen seines Handelns –, umstritten ist, ob der anatomisch moderne Mensch „von Anbeginn“ auch schon ein „verhaltensmäßig moderner“ Mensch war.⁹ Worin genau eine derartige Modernität besteht, welche Merkmale dazugehören und welche nicht, ist Gegenstand von Debatten. Ein gewisser Konsens besteht immerhin darin, die Fähigkeit zum symbolischen Denken als zentral oder wesentlich anzusehen. Offen bleibt dabei allerdings immer noch, worin genau diese Fähigkeit besteht, und ebenso, ob es sich um eine bestimmte Eigenschaft oder nicht vielmehr Grade kognitiver Kompetenz handelt.¹⁰ Auf jeden Fall äußert sich seine vorherigen Hominiden gegenüber gesteigerte kulturelle Kompetenz in spezifischen Waffen- und Werkzeugtechniken. Neben etlichen formal standardisierten Steingerätschaften wie Messern oder Mörsern finden Verbundwerkzeuge wie Steinbeile mit Holzschaft Verwendung, werden Knochen und Horn zur Herstellung von Harpu-

⁷ Vgl. Johan Goudsblom: Feuer und Zivilisation. Wiesbaden: Springer VS 1996, S. 64–86.

⁸ Siehe James C. Scott: Against the Grain: A Deep History of the Earliest States. New Haven: Yale University Press 2017, S. 37–43.

⁹ Vgl. Sally McBrearty, Allison S. Brooks: The Revolution That Wasn't: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior. In: Journal of Human Evolution 39, 5, 2000, S. 453–563; April Nowell: Defining Behavioral Modernity in the Context of Neandertal and Anatomically Modern Human Populations. In: Annual Review of Anthropology 39, 2010, S. 437–452; John J. Shea: *Homo sapiens* Is as *Homo sapiens* Was. In: Current Anthropology 52, 1, 2011, S. 1–35.

¹⁰ Vgl. z.B. Merlin Donald: Human Cognitive Evolution: What We Were, What We Are Becoming. In: Social Research 60, 1, 1993, S. 143–170, der ein mimetisches, ein mythisches und ein theoretisches Bewusstsein unterscheidet.

nenaufräten, Angelhaken oder Nähadeln genutzt, Klebstoffe gebraucht und aus faserigen Pflanzen Schnüre, Leinen, Matten und Körbe gefertigt. Zumindest außerhalb der Tropen leben die Menschen in selbstgebauten, wetterfesten Behausungen, und sie schützen und kleiden sich mit zugeschnittenen, verklebten oder vernähten tierischen Häuten und Fellen. Es scheint undenkbar, dass all diese Artefakte in einer „sprachlosen“ Welt hätten entwickelt und hergestellt werden können. Das Wissen um die jeweils notwendige Materialbeschaffenheit, die Fundorte der Rohstoffe und langgliedrigen Herstellungsprozesse, aber auch die der Herstellung und dem Gebrauch dieser Gegenstände, vornehmlich der Werkzeuge und Waffen, notwendig korrespondierenden Köpertechniken können ohne Sprache kaum vermittelt oder tradiert worden sein. Gleichwohl muss die Sprache selbst sich aus vorsprachlichen – und vormenschlichen – Kommunikationsformen entwickelt haben, ist „eine“ Sprache nicht immer schon Sprache in der Form, in der wir sie heute kennen.¹¹ Noch die Sprache des jungpaläolithischen Menschen dürfte sich durch einen geringeren lexikalischen Umfang und eine schlichtere Grammatik von späteren Varietäten unterscheiden haben. Zumindest ohne nähere Bestimmung ihres Niveaus oder ihrer Leistung taugt sie nur eingeschränkt zur Kennzeichnung des *Homo sapiens sapiens*. Hält man sich indes an das vorstehend bereits in Anschlag gebrachte Verfahren, aus Artefakten auf die kognitiven Kompetenzen ihrer Urheber zurückzuschließen, gibt es durchaus Indizien dafür, dass es in der Entwicklung hin zum auch „verhaltensmäßig“ oder kognitiv modernen Menschen neben, nach oder auch in der Sprache einen weiteren qualitativen Sprung gegeben haben könnte.¹²

Denn nicht nur mit den altsteinzeitlichen Felsmalereien – hat man die Höhlen von Altamira, Lascaux oder Chauvet besucht, dann freilich auf noch heutige Betrachter beeindruckende, so nicht geradezu körperlich ergreifende Weise –, sondern auch in Statuetten oder Lochflöten tritt ein neuer Typ von „Werk-

¹¹ Siehe nur Robin Dunbar: *Klatsch und Tratsch. Wie der Mensch zur Sprache fand*. München: Bertelsmann 1998; Derek Bickerton: *Language and Human Behaviour*. London: UCL Press 1996. Eine gute Übersicht und Einführung auf dem Stand der aktuellen Forschung gibt Jürgen Kaube: *Die Anfänge von allem*. Berlin: Rowohlt 2017, S. 67–98.

¹² Nach wie vor zentral für eine Rekonstruktion der biologischen *und* (sozio)kulturellen Evolution des Menschen aus dem technisch-instrumentellen Handeln ist André Leroi-Gourhan: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (1964/65). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980; für einen Überblick über die an Leroi-Gourhan anschließende, im Wesentlichen französische Forschungstradition siehe Shumon T. Hussain: *Kreativität, Technizität und Autopoiesis. Zur Bedeutung des *Homo faber* für das Verständnis der frühesten Menschheitsgeschichte*. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaft* 12, 2, 2018, S. 49–66. Die Behauptung oder auch nur die Rede von *einer* „verhaltensmäßigen Modernität“ des Menschen hat in dieser Tradition vorderhand keinen Ort; betont wird vielmehr die Kontinuität einer technisch-kognitiven Koevolution „des“ Menschen. Dies schließt jedoch nicht aus, aus spezifischen Typen oder Klassen von Werkzeugen auf spezifische kognitive Kompetenzen zu schließen. Vgl. Miriam N. Haidle: *How to Think Tools: A Comparison of Cognitive Aspects in Tool Behavior of Animals and During Human Evolution*. Tübingen: Eberhard Karls Universität Tübingen 2012, <https://d-nb.info/1168232406/34> (letzter Zugriff am 21.12.2021).

zeugen“ auf: ideelle oder begriffliche Werkzeuge, die offenbar nicht länger der Manipulation von materiellen Gegenständen dienen, sondern die mittels symbolischer Medien, nicht nur „der“ oder einer bereits vorhandenen Sprache, sondern auch mittels Tönen, Farben und Formen, eine unsichtbare, gleichwohl aber als real unterstellte Psyche der Rezipienten adressieren, sie über Sachverhalte, aber auch bloße Vorstellungen zu informieren und in Hinblick auf diese zu beeinflussen suchen. Im weitesten Sinne auf das Verhalten oder auch nur das Befinden anderer Einfluss zu nehmen, war natürlich immer schon ein Zweck von Kommunikation, mit Symbolen aber, standardisierten Zeichen, wird anderen buchstäblich etwas zu verstehen gegeben, soll und kann eine fremde (oder auch die eigene) „Seele“ angesprochen und manipuliert werden.¹³ Und nicht nur das: Steven Mithen zufolge lässt sich gerade am Auftauchen „materialisierter“ nichtsprachlicher Symbole, besonders plastisch am Beispiel der altsteinzeitlichen „Kunst“, erschließen, dass eine lexikalisch, grammatisch und vielleicht auch bereichsspezifisch bislang eingeschränkte sprachliche Kommunikation spätestens jetzt zugunsten von Sprache im Vollsinn eines extrem flexiblen, universalen, auch und noch bloße Imaginationen erschließenden Reflexionsmediums weiterentwickelt worden sein muss.¹⁴

Was jene materialisierten, nichtsprachlichen Symbole (zu denen auch von gestimmten Musikinstrumenten erzeugte Töne gehören) zunächst einmal von lautlichen Signifikanten unterscheidet, ist ihre Dauerhaftigkeit. Sie sind eine Art Schrift, eine frühe Form von externalisierter, ansichtig gemachter und dauerhaft gespeicherter Information, mit einem Ausdruck von Merlin Donald, ein „Exogramm“.¹⁵ Exogramme sind freilich im Vergleich zur „klassischen“, rund 40 000 Jahre alten Höhlenmalerei auch schon um einige Jahrzehntausende ältere

¹³ Siehe Haidle u. a. (s. Anm. 4), S. 58–60; Davor Löffler: *Generative Realitäten I. Die Technologische Zivilisation als neue Achsenzeit und Zivilisationsstufe. Eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts*. Weilerswist: Velbrück 2019, S. 171–175. Zur Ausdifferenzierung der Psyche im „sozialen Uterus“ der Gruppe vgl. weiterhin Dieter Claessens: *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, insb. Kap. 3.

¹⁴ Siehe Steven Mithen: *A Creative Explosion? Theory of Mind, Language and the Disembodied Mind of the Upper Paleolithic*. In: ders. (Hg.): *Creativity in Human Evolution and Prehistory*. London: Routledge 1998, S. 165–191. Zur Vielfalt der Deutungsangebote und auch nur der Definition von altsteinzeitlicher Kunst siehe den Konferenzbericht von Charlotte-Laura Maaß u. a.: *Images, Gestures, Voices, Lives: What Can We Learn from Palaeolithic Art?* In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 27, 2018, S. 131–144; einen konzisen Überblick gibt auch Gernot Grube: *Raphaels Ikonographie jungpaläolithischer Kunst*. In: Max Raphael: *Die Hand an der Wand*. Zürich: diaphanes 2013, S. 145–173, hier S. 163–173. Zur vor allem zeitlichen, aber auch geographischen Relativität der Höhlenmalerei, ohne deswegen freilich das in der Bildlichkeit von Artefakten aufscheinende spezifische Abstraktionsvermögen zu negieren, siehe Horst Bredekamp: *Der Muschel-mensch. Vom endlosen Anfang der Bilder*. In: ders. u. a. (Hg.): *Transendenzen des Realen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 13–74.

¹⁵ Siehe Merlin Donald: *The Exographic Revolution: Neuropsychological Sequelae*. In: Lambros Malafouris, Colin Renfrew (Hg.): *The Cognitive Life of Things. Recasting the Boundaries of the Mind*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research 2010, S. 71–79.

Einkerbungen auf Knochen, die jedoch, was auch immer sie bedeuten – etwa wiederkehrende Jahreszeiten oder erlegte Beutetiere –, den Felsenbildern von Tieren und Hybriden gegenüber informationell schlichter sind. Diese Darstellungen sind demgegenüber nicht nur für uns, sondern allem Ermessen nach auch für das altsteinzeitliche „Personal“ von semantischer Polyvalenz – und sei es nur deshalb, weil sie über lange Zeiträume hinweg erstellt und ergänzt worden sind. Das aber heißt, schon die Höhlenmalerei war, wie nicht erst die moderne Kunst, kommentarbedürftig. Ihre zumeist tierischen Sujets, insbesondere aber die Misch- oder Fabelwesen, ergeben und ergaben Sinn allein im Rahmen einer „phantastischen“ sprachlichen Erzählung, eines Mythos. Ob bzw. inwieweit damit bereits das „Wesen“ der Religion festgestellt ist, kann an dieser Stelle offenbleiben.¹⁶ Worauf es hier ankommt, ist das Argument, wenn nicht der Befund, dass der jungpaläolithische Mensch, wenn und indem er ideelle, begriffliche Werkzeuge benutzt, nicht anders als oder vielmehr wie noch wir Heutigen ein Weltausleger, ein Interpret seiner naturalen Um-, aber eben auch sozialen Mit- und eigenen Innenwelt, mit einem Wort: ein „Theoretiker“ geworden ist.¹⁷

Wenn diese Überlegungen stimmen und wir „Seelenverwandte“ erst der jungpaläolithischen *sapientes* sind, dann sind „wir“ um einige Jahrzehntausende jünger als der anatomisch moderne Mensch. An der Tatsache, dass „wir“ die längste Zeit unserer Geschichte als Jäger und Sammler gelebt haben, würde dieser Befund freilich nichts ändern. Bis vor ca. 10 000 v. u. Z., bis zur „neolithischen Revolution“, der erstmaligen „Erfindung“ der Landwirtschaft im sogenannten Fruchtbaren Halbmond, der Gegend südlich der Taurus- und Zagrosgebirge, die sich halbkreisförmig von der Levante an den Flüssen Euphrat und Tigris entlang bis zum Persischen Golf erstreckt, lebten die Menschen ausschließlich in Jäger- und Sammlergesellschaften.¹⁸ Wildbeuter gab es auch weiterhin, nur wurden sie, so sie sich die neuen Techniken nicht selbst zu eigen machten, von

¹⁶ Zur Rekonstruktion paläolithischer „Religion“ auf Basis archäologischer Funde siehe Brian Hayden: *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion*. Washington: Smithsonian Books 2003, S. 88–121. Auf den Begriff, die Formen und Funktionen von (früher) Religion komme ich im letzten Abschnitt zurück.

¹⁷ Diese drei bzw. vier Dimensionen, das Verhalten des Menschen zu materiellen „Dingen“, zu seinesgleichen, zu sich, und, gewissermaßen zusammengefasst, zum Kosmos insgesamt, bilden im Übrigen das Gliederungsschema dieses Textes.

¹⁸ Zur neolithischen Revolution, ihren Vorbedingungen und Folgen, siehe den hervorragenden Literaturüberblick von Marc Verhoeven: *Beyond Boundaries: Nature, Culture and a Holistic Approach to Domestication in the Levant*. In: *Journal of World Prehistory* 18, 3, 2004, S. 179–282. Grundlegende Monographien sind Steven Mithen: *After the Ice: A Global Human History, 20,000–5000 BC*. London: Weidenfeld & Nicolson 2003; Peter Bellwood: *First Farmers: The Origins of Agricultural Societies*. Malden: Blackwell 2005; Graeme Barker: *The Agricultural Revolution in Prehistory: Why Did Foragers Become Farmers?* Oxford: Oxford University Press 2006. In einer gesonderten, „chronologisch“ an diesen Text anschließenden Untersuchung möchte ich zeigen, dass dieses „Ereignis“ nur im Kontext bzw. auf der Basis der hier nicht behandelten komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften verständlich gemacht werden kann.

Bauerngesellschaften sukzessive aus den land- und viehwirtschaftlich nutzbaren Gebieten verdrängt. Einer nicht mehr ganz aktuellen, die Relationen jedoch immer noch treffend veranschaulichenden Schätzung zufolge lebten vor der neolithischen Revolution ca. zehn Millionen Menschen auf der Erde. Um 1500, zu Beginn der globalen Expansion Europas, gab es weltweit immer noch 3,5 Millionen Jäger und Sammler, die nun aber nur noch ein Prozent der Weltbevölkerung ausmachten. Mit vielleicht drei Millionen war ihre Zahl absolut auch um 1960 nicht sehr viel kleiner, ihr Anteil an der Weltbevölkerung von damals drei Milliarden jedoch auf ein Promille (oder 0,001 Prozent) gesunken.¹⁹ Noch um 1500 war ein Drittel der Erdoberfläche in der Hand von Jägern und Sammlern, vor allem die nördliche Hälfte Nord- und die südliche Hälfte Südamerikas, der Nordostrand Asiens, weite Teile des südlichen Afrika und ganz Australien. Heute gibt es weltweit noch einige Dutzend in Nischen vor allem des Savannen- und Wüstengürtels des südlichen Afrika, der tropischen Regenwälder Südostasiens und des Amazonas sowie der nördlichen Zirkumpolaregebiete abgedrängte Jäger- und Sammlergemeinschaften mit insgesamt vielleicht 50 000 Mitgliedern, die jedoch – schon weil sie uns bekannt sind – ausnahmslos in mehr oder weniger losem Kontakt mit der „Außenwelt“ standen oder stehen.²⁰

Auch, aber längst nicht nur dieser Umstand, dass Jäger- und Sammlergesellschaften seit der neolithischen Revolution zusehends in Kontakt mit Agrarkulturen und damit einem nicht allein in seiner basalen Reproduktionsweise anderen Typ von Gesellschaft gerieten und von diesen, und sei es bloß durch den erzwungenen Um- oder Rückzug in andere, häufig unwirtlichere Habitate, beeinflusst wurden, verbietet es, deren Lebensweise für ursprünglich zu halten, zumal das meiste dessen, was wir verlässlich über Jäger- und Sammlergesellschaften wissen, erst im 20. Jahrhundert von professionellen Ethnographen zusammengetragen worden ist.²¹ Selbstverständlich haben bzw. hatten auch Jäger- und Sammlergesellschaften in einem ganz grundlegenden Sinne eine Geschichte,

¹⁹ Siehe die Karte auf S. II von Richard B. Lee, Irvén DeVore (Hg.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine 1968.

²⁰ Zu den einzelnen rezenten Gemeinschaften siehe die Beiträge in Richard B. Lee, Richard Daly (Hg.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press 1999 sowie die Kap. 43–51 in Vicki Cummings u. a. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. Oxford: Oxford University Press 2014.

²¹ Womit nicht gesagt werden soll, dass älteren, „unwissenschaftlichen“ ethnographischen Berichten etwa von Forschungsreisenden und Missionaren grundsätzlich zu misstrauen wäre; entsprechend kontextualisiert sind diese häufig ebenso wertvoll und verlässlich, wie umgekehrt verwissenschaftlichte Ethnographie unweigerlich subjektiv gefärbt bleibt. Daran, dass das ethnographische Wissen erst im 20. Jahrhundert explodiert und validiert worden ist, ändert diese Einschränkung freilich nichts. Siehe zu diesem Komplex Karl-Heinz Kohl: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Qumran 1983, S. 41–106, 202–238; Tsvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 240–285; James Clifford, George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press 1986.

sind sie bereits seit ihrem und nicht erst dem Auftauchen von Bauernkulturen nicht dieselben geblieben, haben sie ihre Lebensweise geänderten Gegebenheiten angepasst, Einflüsse anderer Gruppen aufgenommen oder sich mit diesen bekriegt, ihre Techniken und Fertigkeiten verbessert oder verloren, ihre Mythen und Rituale sowohl gepflegt als auch unweigerlich variiert, angereichert oder gar aufgegeben. Zudem stammen alle Jäger- und Sammlergesellschaften zwar von gemeinsamen afrikanischen Vorfahren ab, gibt es einen migratorischen Ursprung der Menschheit, deswegen aber keinen Überlieferungszusammenhang, keine einheitliche kulturelle Genealogie, sondern vielmehr durch ökologische Spezifika, räumliche Trennung und große zeitliche Abstände bedingte, voneinander unabhängige Sonderentwicklungen. Die Lebensweise, aber auch die Sozialstruktur und die Glaubensvorstellungen etwa der Zirkumpolarvölker und der tropischen Regenwaldbewohner unterscheiden sich und müssen sich schon aufgrund des verschiedenen Klimas und naturräumlichen Reichtums offenkundig unterscheiden. Der australische Totemismus ist kein Derivat des sibirischen Schamanismus (oder umgekehrt), der Anbau von Bohnen und Mais in der südnordamerikanischen Pueblo-Kultur kein levantinischer Import. „Die“ Jäger und Sammler gibt oder gab es empirisch ebenso wenig wie „die“ moderne Gesellschaft.

Dennoch ist im Folgenden zum einen von „den“ Jägern und Sammlern die Rede und wird zum anderen unterstellt, dass rezente Jäger- und Sammlergesellschaften neben, wenn nicht vor archäologischen Funden halbwegs verlässlich über vorneolithische Lebensformen der Menschen Auskunft geben. Doch was deckt eine solche Verallgemeinerung und was die evolutionistische Extrapolation? Zunächst einmal ist es eine Frage der Perspektive oder des Erkenntnisinteresses, ob man auf die erwähnten, fraglos bestehenden im weiteren Sinne kulturellen Unterschiede zwischen Jäger- und Sammlergesellschaften oder aber ihre nicht minder realen Ähnlichkeiten abhebt.²² Tatsächlich verweist schon ihr auch ethnologisch anerkannter und gebräuchlicher „Name“ auf eine, wenn nicht gar die grundlegende Differenz ihrer Lebensweise zur zeitlich späteren Agri- und noch gegenwärtigen Industriekultur. Zwar haben, wofür, wenn nicht die frühe Überjagung der Megafauna, dann auf jeden Fall das „fire farming“ ein Beispiel ist, bereits die Jäger und Sammler ein wenigstens auch instrumentelles Verhältnis zur Natur,²³ gleichwohl leben sie von den Früchten und der Beute, welche die Natur ihnen gewissermaßen von sich aus darbietet, während Landwirte die Natur gezielt für sich arbeiten lassen, die Produkte der Natur selbst manipulieren und damit streng genommen allererst zu Produkten machen.

²² Eine nach wie vor äußerst lesenswerte Synopse ist Elman R. Service: *The Hunters*. 2. Aufl. Englewood Cliffs: Prentice Hall 1979.

²³ Das ist denn auch die Generalthese bzw. die theoretische Prämisse des Übersichtswerkes von Robert L. Kelly: *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.

Etwas anders formuliert könnte man sagen, dass mit der Landwirtschaft natürliche Energieströme, Licht und Wasser vor allem, mit der Viehzucht dann auch in Form von Futter, zum Zwecke einer im Resultat erhöhten Energieausbeute in die Natur reinvestiert werden, wohingegen Sammler und Jäger die in Pflanzen und Wildtieren gespeicherte Energie direkt „ernten“. So gesehen ist die industrielle Revolution erst in zweiter Linie eine besondere, maschinell-großtechnische Produktionsweise. Zunächst einmal ist sie ein neuartiges Energieregime, welches nach Sonne, Wind und Wasser und ebenso natürlich Holz und einigen anderen Brennstoffen einschließlich erdoberflächennah vorkommender Kohle den eigentlichen „unterirdischen Wald“, d.h. fossile Ressourcen, zuerst tiefliegende Kohle, später auch Erdöl, anzapft und verbrennt, um mittels der so gewonnenen Energie nicht nur und nicht einmal primär, über den „Umweg“ der Rationalisierung von Arbeitsprozessen und Infrastrukturen sehr wohl aber auch die Nahrungsmittelproduktion auf ein neues, vorher undenkbares Niveau zu heben.²⁴ Diese Energieregime bzw. die an diese gekoppelte jeweilige Produktionsweise, das Jagen und Sammeln, Land- und Viehwirtschaft und schließlich die industrielle Massenproduktion, sind so grundlegend, dass sich über alle Differenzen zwischen verschiedenen Jäger- und Sammlergesellschaften (und analog dazu die innere Unterschiedlichkeit von Agrar- und Industriegesellschaften) hinweg hinreichend viele Ähnlichkeiten auch und noch in Hinblick auf die soziale Organisation und die Kultur im engeren Sinne einer besonderen Weltanschauung feststellen lassen, sodass es statthaft ist, sie neben Agrar- und Industriegesellschaften als einen besonderen Typus von Gesellschaft zu behandeln.²⁵

Damit ist nicht gesagt, dass die soziale Organisation und das Weltbild von Jäger- und Sammlergesellschaften in jeder Hinsicht, in jedem Detail durch die „materielle“ (oder energetische) „Basis“ determiniert wären, ebenso wenig, dass es stets und nur Veränderungen in dieser Basis sind, welche sozialen Wandel auslösen oder gar prä-determinieren, und auch nicht, dass es nicht sinnvoll und angezeigt sein könnte, diese Dreiteilung in Hinblick auf die gesamte Menschheits- oder besser, weil von vornherein typologisch, Gesellschaftsgeschichte weiter zu differenzieren. So ist es in Hinblick auf Jäger- und Sammlergesellschaften gängig, diese in einfache und komplexe oder auch „immediate“ und „delayed return

²⁴ Vgl. Leslie A. White: Energy and the Evolution of Culture. In: *American Anthropologist* 45, 3, 1943, S. 335–356. Den Ausdruck bzw. das Sinnbild des unterirdischen Walds übernehme ich von Rolf Peter Sieferle: *Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution*. München: Beck 1982. Zur energetischen Dreiteilung der Menschheitsgeschichte siehe auch Ian Morris: *Beute, Ernte, Öl. Wie Energiequellen Gesellschaften formen*. München: DVA 2020.

²⁵ Ein programmatisches, „jüngeres“ Plädoyer zum Primat der Infrastrukturen stammt von Marvin Harris: *Cultural Materialism is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along*. In: Robert Borosky (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill 1994, S. 62–76.

systems“ zu unterscheiden.²⁶ Einfache Jäger- und Sammlergesellschaften (bzw. -gemeinschaften, die einem interaktionell zwar locker gestrickten, jedoch sprachlich und mythologisch-rituell überwölbten Zusammenhang angehören können) sind zahlenmäßig klein – sie umfassen häufig nur einige Dutzend bis vielleicht 150 Mitglieder –, hochgradig mobil, zwar nicht gewaltfrei, in der Regel jedoch unkriegerisch, egalitär und in Hinblick auf die Tätigkeiten und Rollen ihrer Mitglieder unspezialisiert. Komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften sind demgegenüber deutlich größer – sie können viele Hunderte oder gar Tausende von Personen einschließen –, sie sind wenigstens semisedentär, hierarchisiert, ansatzweise spezialisiert und kriegerisch. Das materielle Inventar einfacher Jäger- und Sammlergesellschaften ist auf wenige Gegenstände beschränkt, die Wirtschaftsweise auf einen sofortigen Verbrauch der Erträge und deren Um- oder Gleichverteilung innerhalb der Gruppe(n) hin angelegt. Auch technisch-gegenständlich sind komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften reichhaltiger ausgestattet, vor allem aber halten sie Vorräte und kennen sie dauerhafte Reichtumsdifferenzen.

Was hier interessiert, ist, dass es komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften auch schon vorneolithisch gegeben haben dürfte, und zwar sowohl absolut als auch relativ merklich häufiger, als die rezenten, von modernen Ethnographen beschriebenen Verhältnisse es nahelegen, weil der Unterschied zwischen den beiden Typen ganz offenbar mit dem naturräumlichen Reichtum der jeweiligen Siedlungsgebiete korreliert, verkürzt gesprochen, eine reiche Natur den Aufbau sozialer Komplexität begünstigt, ökologisch insgesamt wirtlichere Habitate nun aber gerade für die Zeit(en) vor dem Erscheinen der dominanteren Bauern angenommen werden müssen.²⁷ Diese waren es, welche die Jäger und Sammler wirtschaftlich assimilierten oder aus den fruchtbareren Gegenden verdrängten. Gleichwohl dürften wir aus diesem Befund nicht folgern, dass evolutionäre Stufenfolgen schon für die Frühzeit des Menschen nicht gelten, es darum also auch keinen Grund gibt, sie für spätere Zeiten oder gar generell anzunehmen. Das Gegenteil ist richtig. Evolutionäre Stufenfolgen zu postulieren, bedeutet nicht, dass die je höhere Stufe erklommen werden muss, nicht einmal, dass nicht auch Devolutionen, Abstiege oder Desintegrationsprozesse vorkommen können und vorgekommen sind. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich vorneolithisch vielfach einfache zu komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften entwickelt haben und ebenso umgekehrt komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften auf

²⁶ Siehe James Woodburn: Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past. In: Ernest Gellner (Hg.): *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press 1980, S. 95–117. Eine vergleichbare Unterscheidung, hier von „foragers“ und „collectors“, stammt von Lewis R. Binford: *Willow Smoke and Dogs' Tails: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation*. In: *American Antiquity* 45, 1, 1980, S. 4–20.

²⁷ Vgl. Peter Rowley-Conwy: *Time, Change and the Archaeology of Hunter-Gatherers: How Original is the 'Original Affluent Society'?* In: Catherine Panter-Brick u. a. (Hg.): *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 39–72.

das Niveau von einfachen zurückgefallen sind. Nur ändert dies nichts an dem durch die allgemeine Evolutionstheorie gedeckten logischen Erfordernis, dass zunächst einfache komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften vorhergegangen sein müssen. Letztere können ebenso wenig plötzlich erschienen sein wie zusammengesetzte vor „modular“ einfachen Werkzeugen. Selbst ein nur relativer materieller Reichtum – mit allen daran hängenden Folgen – muss allererst akkumuliert, und sei es „nur“ vor dem Zugriff durch andere geschützt werden; er ist nicht einfach da, mag die Natur auch noch so reichhaltig sein.

Nichts anderes soll hier mit der Annahme von evolutionären Stufen behauptet werden: dass sich Typen von Gesellschaften unterscheiden lassen, welche, wenn sie sich denn entwickeln, nicht unter beliebigen Voraussetzungen, sondern aus bestimmten anderen, beispielsweise in energetischer oder auch in sozialstruktureller Hinsicht, einfacheren Gesellschaften entwickeln.²⁸ Agrargesellschaften sind deshalb nicht „besser“, wohl aber energetisch voraussetzungsvoller oder auch „umwegiger“ als Jäger- und Sammlergesellschaften, komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften den einfachen gegenüber schlicht durch mehr und vor allem qualitativ neuartige soziale Unterschiede bestimmt. Diese im Grunde banale, jedoch immer noch und immer wieder gegen normative Bedenken zu verteidigende Einsicht gilt selbstverständlich auch für die nachneolithische Geschichte. Stadtstaaten und Imperien entstehen nur auf der Basis von landwirt-

²⁸ Tatsächlich ließe sich aus diesen beiden Dimensionen, dem Energieregime und der Sozialstruktur, ineinander verschoben wohl ein brauchbares Gliederungsprinzip einer allgemeinen Gesellschaftsgeschichte gewinnen: Eine soziologische grundlegende Unterscheidung ist die von einfachen oder segmentären, hochkulturellen oder stratifizierten und Industrie- oder funktional differenzierten Gesellschaften (vgl. Friedrich H. Tenbruck: *Gesellschaft und Gesellschaften. Gesellschaftstypen*. In: ders.: *Die moderne Gesellschaft. Formen des menschlichen Zusammenlebens. Familie, Beruf und Freizeit, Verkehr, Wirtschaft und Politik, Umwelt und Planung*. Freiburg: Herder 1972, S. 54–71; Niklas Luhmann: *Differentiation of Society*. In: *Canadian Journal of Sociology* 2, 1, 1977, S. 29–53). Wie erwähnt können bereits Jäger- und Sammlergesellschaften ansatzweise hierarchisiert sein. Andererseits können Agrargesellschaften zumindest auf der Ebene der einzelnen Gemeinden bzw. Dörfer eine noch egalitäre Struktur aufweisen. Industriegesellschaften schließlich müssen nicht zwangsläufig funktional differenziert sein. In tendenziell totalen Kriegen und totalitären Regimen dominiert auch in diesen das Stratifikationsprinzip (vgl. Volker Kruse: *Kriegsgesellschaftliche Moderne. Zur strukturbildenden Dynamik großer Kriege*. Konstanz: UVK 2015, insb. S. 247–266). Zu funktionaler Differenzierung hingegen kommt es bereits in den städtischen Zentren der hochkulturellen Agrargesellschaften, auch wenn erst die Produktivitätsrevolution der Industriegesellschaft das Prinzip der funktionalen Differenzierung gesamtgesellschaftlich durchsetzt. Jäger- und Sammlergesellschaften, Agrar- und Fossilgesellschaften können mithin stratifiziert sein, seinen Höhepunkt findet dieses Prinzip gleichwohl in agrarischen Imperien. Dominant stratifizierte Industriegesellschaften sind demgegenüber, empirisch zumindest, ein Devolutionsprodukt. An sich forciert die industrielle Revolution vorindustrielle Ansätze und Formen der funktionalen Differenzierung. Unterscheiden ließen sich dementsprechend (1) einfache und (2) komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften, (3) einfache und (4) hochkulturelle Agrargesellschaften sowie (5) die weltgeschichtlich vermutlich singulären europäisch-neuzeitlichen Territorialstaaten und (6) die politisch tendenziell entgrenzte, jedoch eher von Inseln der funktionalen Differenzierung durchsetzte als durchgängig funktional differenzierte Industriegesellschaft.

schaftlicher Überschussproduktion. Die Herausbildung von eigenlogisch verfassten gesellschaftlichen Teilbereichen, z. B. eines eigenständigen Rechtswesens oder der „freien“ Wissenschaft, schließt an grundlegende soziale Schichtungsprozesse an und geht diesen nicht vorher. Derartige Feststellungen können zwar, müssen indes nicht allein an der vorderasiatisch-europäischen Geschichte abgelesen werden. Sie sind vielmehr durch parallele Entwicklungssequenzen in anderen Weltteilen, insbesondere im ostasiatisch-chinesischen Raum, verbürgt.²⁹ Und ebendieser Umstand, verknüpft mit der bis hierher freilich nur erst abstrakt behaupteten, nachstehend indes zu veranschaulichenden Strukturverwandtschaft aller bekannten einfachen respektive komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften, erlaubt es, dieses Wissen als entscheidende Informationsquelle auch über vor- und frühgeschichtliche Verhältnisse zu gebrauchen. Die Archäologen tun es längst.³⁰ Ich konzentriere mich im Folgenden allein auf einfache Jäger- und Sammlergesellschaften. Komplexe Jäger- und Sammlergesellschaften wären gesondert zu untersuchen.³¹

Ein wichtiges, wenn nicht gar das zentrale Merkmal einfacher Wildbeutergesellschaften ist ihre Mobilität, weil sich aus dieser mehr oder weniger zwangsläufig die übrigen Unterscheidungsmerkmale ergeben. Hierarchisierung, Spezialisierung, eine reichhaltige materielle Kultur und organisierte Kriegführung sind mit einer wesentlich mobilen Lebensweise nicht oder wenigstens nur schwer vereinbar. Damit entfallen gerade die „eentlichen“ Nomaden aus dem Sample der vorliegenden Studie. Anders als die hier fokussierten einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften unterhalten jene eine systematische, in der Regel komplementäre, deswegen jedoch nicht notwendigerweise (dauerhaft) friedliche Beziehung zu sesshaften Bauerngesellschaften, Stadtstaaten oder Imperien. Vor allem aber führen sie ihre tierische Lebensgrundlage dauerhaft mit sich; ihr Vieh ist domestiziertes Vieh, auch wenn es nicht eingepfercht ist oder in Ställen lebt.³² Zwar gibt es zwischen Jägern und Sammlern und Viehnomaden Übergangsformen, die zudem in voragrarischen, großwildreicheren Zeiten einigermaßen häufig vorgekommen sein dürften, dann nämlich, wenn Järgergesellschaften „ihren“ saisonal wandernden Beutetieren hinterherziehen wie heute noch einige nördliche Zirkumpolargruppen den Rentierherden. Gleichwohl liegt selbst diese Form des Nomadismus der Lebensweise der Jäger und Sammler näher als dem „klassischen“ Viehnomadismus, weil das sedentär-agrarische Gegenstück fehlt.

²⁹ Siehe Ian Morris: *The Measure of Civilization: How Social Development Decides the Fate of Nations*. Princeton: Princeton University Press 2013, S. 252–263.

³⁰ Siehe Vicki Cummings: *The Anthropology of Hunter-Gatherers: Key Themes for Archaeologists*. London: Bloomsbury 2013; dies. u. a. (s. Anm. 20).

³¹ Vgl. Anm. 28.

³² Grundlegend zum Pastoralnomadismus: Thomas J. Barfield: *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs: Prentice Hall 1993; Anatoly M. Khazanov: *Nomads and the Outside World*. 2. Aufl. Madison: University of Wisconsin Press 1994.

Ich beginne meine *tour d'horizon* mit Ausführungen zur Reproduktionsweise und Technik einfacher Jäger- und Sammlergesellschaften – genau genommen setze ich sie nur fort, denn wir wissen bereits, dass wir es bei ihnen mit „aktiven Pyrophyten“ zu tun haben, die über komplexe Werkzeuge verfügen –, bevor ich in einem weiteren Abschnitt auf die Sozialstruktur und deren – nennen wir sie mangels einer besseren Begrifflichkeit „politische“ und „rechtliche“ – Implikationen und abschließend auf das aller inhaltlichen oder „semantischen“ Varianz zum Trotz strukturell ähnliche Welt- und Selbstbild einfacher Wildbeuter zu sprechen komme.

Reproduktion und materielle Kultur

Einfache Jäger- und Sammlergesellschaften leben vom – ihr Name sagt es – Jagen und Sammeln.³³ Ihre Mobilität ist dabei abhängig von der Ergiebigkeit ihres Lebensraums. Je reicher dieser ist, desto länger verbleiben sie an einem Ort, in dessen näherer Umgebung sie nach pflanzlicher Nahrung und z. T. auch Insekten suchen und auf Beutetiere Jagd machen. In aller Regel gehen die Männer auf die Jagd, während die Frauen sammeln. Es gibt Ausnahmen und Mischformen, welche jedoch das basale und kulturübergreifend gültige Muster nicht in Frage stellen. Wenn man wollte, ließe sich von Jäger- und Sammlerinnengesellschaften sprechen.³⁴ Auch die Frauen legen auf ihren täglichen Sammelzügen unter Umständen eine beträchtliche Zahl von Kilometern zurück, normalerweise aber kehren sie im Laufe des Tages in das Camp zurück, das aus einer Reihe von Hütten besteht, die zumeist von „Eheleuten“ und ihren Kindern bewohnt werden.³⁵ Die Männer hingegen entfernen sich für die Jagd häufiger auch für meh-

³³ Eine – wohlgerneht eine – äußerst anschauliche und über den geschilderten Fall der San hinaus instruktive Beschreibung dieser beiden zentralen reproduktiven Tätigkeiten findet sich bei Gerd Spittler: *Anthropologie der Arbeit. Ein ethnographischer Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS 2016, S. 149–163.

³⁴ Vgl. Frances Dahlberg (Hg.): *Woman the Gatherer*. New Haven: Yale University Press 1981; Sibylle Kästner: *Mit Nadel, Schlinge, Keule oder Pfeil und Bogen – Jägerinnen im ethnohistorischen und archäologischen Kontext*. In: Bärbel Auffermann, Gerd-Christian Weniger (Hg.): *Frauen – Zeiten – Spuren*. Mettmann: Neanderthal Museum 1998, S. 195–221.

³⁵ Bei aller Varianz im Einzelfall werden in einfachen Wildbeutergemeinschaften Kinder zumeist von Babys bzw. Kleinkindern einerseits und Erwachsenen andererseits unterschieden. Kleinkinder werden häufig über mehrere Jahre hinweg gestillt und auch dann noch getragen, wenn sie bereits laufen können. Erwachsen wird oder besser ist man, sobald man heiratet und gemeinsam mit einem Partner für seinen eigenen Lebensunterhalt sorgt. Der Heirat vorgeschaltet sind bisweilen mehr oder wenige lose an die Geschlechtsreife gekoppelte Initiationsriten. Nach diesen ist man heiratsfähig. Faktisch geheiratet wird indes oft erst um die 20. Die Kindheit ist vor allem die Zeit des Spiels mit Altersgenossen beider Geschlechter. Zwar „arbeiten“ Kinder durchaus im elterlichen „Haushalt“ mit, sie sammeln oder gehen gar mit auf die Jagd, aber es wird selten verlangt, dass sie „ihren“ Teil zum Unterhalt der Familie beitragen. Was in Jäger- und Sammlergesellschaften fehlt, ist nicht das

rere Tage vom Lager, etwa wenn sie nur erst angeschossenem Wild nachspüren oder sich auf die Fährte attraktiver Beutetiere setzen. Überhaupt ist Fleisch die allgemein begehrtere Nahrung, und zwar auch dann, wenn die Ernährung faktisch zu größeren Teilen von pflanzlicher Nahrung abhängt.³⁶

Es dürfte sich bei dieser Privilegierung des Fleisches um ein evolutionäres Erbe handeln, eine genetische Disposition, die schlicht deshalb besteht, weil fleischliche als auf gleiche Quanta gerechnet energetisch höherwertige Nahrung nicht bloß individuell-körperlich leistungssteigernd wirkt, sondern vor allem gattungsgeschichtlich-kognitiv leistungssteigernd gewirkt hat. Hinzukommen mag, dass die Jagd, zumindest die Großwildjagd, in Anbetracht einer gewöhnlichen Bewaffnung der Jäger mit Speeren wie zum Teil auch Pfeil und Bogen zurecht als gefährliche, darum aber auch prestigereiche Tätigkeit gilt. Ersichtlich hängt die Verteilung der tierischeren und pflanzlichen Nahrungsanteile an der jeweiligen naturräumlichen Ausstattung. So besteht in der Arktis eine nahezu vollständige Abhängigkeit von Fisch und Fleisch. In tierarmen trockenen Steppengebieten und Halbwüsten wie z. B. im Inneren Australiens oder in Südwestafrika beträgt der bei rezenten Wildbeutern ermittelte pflanzliche Nahrungsanteil hingegen zwischen 70 und 80 Prozent. In gemäßigteren Klimazonen ist die Verteilung ausgeglichener, wenn auch mit einem tendenziellen Vorrang der pflanzlichen vor der tierischen Nahrung. Selbst wenn man annimmt, dass es noch lange nach der „posthumanen“ Ausdünnung der Megafauna, jedoch vor der Erfindung und Verbreitung der Landwirtschaft, mehr Wild gegeben haben muss als danach, gilt, dass Jagdglück prinzipiell wechselhafter ist als die Aussicht, innerhalb eines bekannten Territoriums essbare Beeren, Früchte, Wurzeln, Samen, Blätter, Nüsse oder auch Honig zu finden. So sehr man auf Fleisch aus war, verlassen konnte man sich eher auf gesammelte pflanzliche Erträge.

Sowohl die Jagdwaffen als auch die Grabstöcke und Körbe sind persönlicher Besitz der Männer und Frauen. Individuell besessen werden darüber hinaus nur wenige Gegenstände, und zwar nicht nur, weil Eigentum eine diesen Gesellschaften an sich fremde Kategorie darstellt, sondern auch, weil es nur wenig gibt, was überhaupt besessen werden kann. Was die Nahrung anbelangt, so wird ein Teil des Sammelguts sofort vor Ort verzehrt, stets aber wird das Gros zur Versorgung der im Lager zurückgebliebenen älteren Personen, der Kinder und Ehepartner „nach Hause“ gebracht. Es versteht sich, dass auch die Jäger, und

Konzept der Kindheit, sondern vielmehr das der Jugend. Siehe Barry S. Hewlett, Michael E. Lamb: *Emerging Issues in the Study of Hunter-Gatherer Children*. In: dies. (Hg.): *Hunter-Gatherer Childhoods: Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick: Aldine Transaction 2005, S. 3–18, hier S. 15–17; Nurit Bird-David: *Studying Children in „Hunter-Gatherer“ Societies: Reflections from a Nayaka Perspective*. In: ebd., S. 92–101, hier S. 97.

³⁶ Loren Cordain u. a.: *Plant-Animal Subsistence Ratios and Macronutrient Energy Estimations in Worldwide Hunter-Gatherer Diets*. In: *American Journal of Clinical Nutrition* 71, 3, 2000, S. 682–692.

zwar gerade dann, wenn sie tagelang unterwegs sind, von Gesammeltem oder kleineren Beutetieren leben, eigentliches Ziel der Jagd aber ist, größere Fleischmengen für das ganze Camp zu erbeuten.

Einzeln zu jagen und sammeln ist durchaus möglich und kommt auch vor, normalerweise aber gehen sowohl die Frauen (und ihre Kinder) gemeinsam sammeln, als auch die Männer gruppenweise auf die Jagd. Dies dient zum einen dem wechselseitigen Schutz, ist je nach beehrtem Gut zum anderen allerdings auch notwendig. Nicht nur die (mit dem Rückgang der Bestände freilich immer seltener werdende) Großwildjagd, sondern ebenso die Treibjagd, unter Umständen auch die Hetzjagd oder die Pirsch, erfordern gemeinschaftliche, koordinierte Anstrengungen der Jäger. Schon einen Hirschen oder eine Antilope erlegt man selten mit einem einzigen Pfeil, vielmehr gilt es, das nur erst verletzte Tier mehrfach zu treffen, ihm eventuell nachzusetzen oder den Fluchtweg zu versperren, um erneut zum Schuss zu kommen. Letzteres ist nur in Kooperation mit anderen möglich, Ersteres wird kooperativ wesentlich erleichtert. Ja, es ist nicht unwahrscheinlich, dass Menschen die ihnen eigene, weit über jedes aus dem Tierreich bekannte Maß hinausgehende Fähigkeit zur Kooperation sowie mit dieser korrespondierende kognitive Kompetenzen, diejenige insbesondere, sich in andere – und nicht zuletzt das Beutetier selbst – hineinzusetzen, phylogenetisch im Zuge der (Großwild)Jagd ausgebildet haben.³⁷ Kooperation, genauer gesagt „prozessuale Arbeitsteilung“, bei der zur Erreichung eines „höheren“ Zweckes qualitativ verschiedene Tätigkeiten ineinandergreifen und aufeinander aufbauen,³⁸ kann indes auch außerhalb der Jagd nötig oder wenigstens von Vorteil sein, beim Honigsammeln etwa, bei dem das Ausräuchern und Abstechen des Bienennests und schließlich das Auflesen der Waben idealerweise

³⁷ Siehe Michael Tomasello u. a.: Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis. In: *Current Anthropology* 53, 6, 2012, S. 673–692. Eine ähnlich starke und nicht zwingend gegensätzliche Hypothese lautet, dass das menschliche Kooperationsvermögen und weiter die Fähigkeit und Bereitschaft zu geteilter Aufmerksamkeit im Mutter-Kind-Verhältnis ausgebildet wurde. So Sarah Blaffer Hrdy: *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge: Harvard University Press 2009; als *primer* vgl. dies.: *Comes the Child before Man: How Cooperative Breeding and Prolonged Postweaning Dependence Shaped Human Potential*. In: Hewlett/Lamb (s. Anm. 35), S. 65–91. Blaffer Hrdys ontogenetische Theorie setzt freilich eine im evolutionären Vergleich bereits merklich erhöhte postnatale Unreife der Kinder und damit ein verlängertes und intensiviertes Mutter-Kind-Verhältnis voraus. Anatomisch ist die Neotenie eine Folge des aufrechten Gangs, durch den das Becken enger wurde und die Geburt „vorverlagert“ werden musste. Der aufrechte Gang dürfte sich seinerseits im Zuge der Verlagerung der Nahrungsbeschaffung vom Wald in die Savanne ergeben haben. Allerdings waren schon nur erst Aas (fr)essende (also noch nicht aktiv jagende) Hominiden zum Schutz vor Raubtieren auf Kooperation angewiesen. Evolutionären Vorrang hätte mithin ein „ökologisches“ Kooperationserfordernis.

³⁸ Prozessuale Arbeitsteilung stellt gegenüber der bloßen Addition von im Prinzip gleichartigen Tätigkeiten in der Kollektivarbeit einen qualitativen Sprung dar, bildet jedoch wie diese einen konkreten raum-zeitlichen Zusammenhang. Dieser wird erst durch handwerklich generierte gesamtgesellschaftliche Arbeitsteilung aufgesprengt. Siehe Heinrich Popitz: *Der Aufbruch zur Artifizialen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1995, S. 93–97.

nicht einer einzigen Person allein überlassen bleibt. Eine kognitiv besonders anspruchsvolle Art des Jagens ist das häufiger auch von Frauen und Jugendlichen praktizierte Fallenstellen. Noch über das gewöhnliche Jagen hinaus kommt es hier darauf an, sich die Verhaltensweisen eines abwesenden Tieres vorzustellen.³⁹

Sind die vom Camp aus gut zu erreichenden Sammel- und Jagdreviere erschöpft oder auch nur nicht mehr hinreichend ertragreich, werden sie entsprechend verlegt. Die Gruppen ziehen dabei nicht ziellos umher, sondern durchstreifen ein ihnen vertrautes größeres Territorium. Es gibt bzw. man kennt durchaus bewährte Lagerplätze, die wiederholt aufgesucht werden. Die grundlegende Versorgungseinheit ist indes die Familie. Schon aus Gründen der typischen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, der Beschaffung von pflanzlicher und tierischer Nahrung, ist die Ehe der Regelfall. Die prinzipielle Autarkie noch der einzelnen Hütten oder Haushalte macht es möglich, dass diese länger oder kürzer als die restliche Gruppe an einzelnen Orten verweilen oder auch das Camp wechseln. Tatsächlich besteht eine Jäger- und Sammlergesellschaft nicht aus einer einzelnen (Siedlungs)Gruppe, sondern umfasst eine ganze Reihe von diesen, denen gemeinsam ein bestimmtes Streifgebiet „gehört“ und zwischen denen ein mehr oder minder intensiver personeller Austausch besteht.

Die Autarkie oder Subsistenz schon der einzelnen Familien einer Gruppe bedeutet freilich nicht, dass zwischen diesen nicht auch Nahrungsmittel getauscht oder richtiger geteilt würden. Teilen, nicht Tauschen oder Geben und Nehmen, ist der zentrale „Allokationsmodus“.⁴⁰ Vor allem auf erlegte größere Tiere, die mehr als einige wenige Personen satt machen, haben alle Angehörigen eines Lagers ein Anrecht. Erfolgreiche Jäger sind und fühlen sich in aller Regel gehalten, ihren Lagergenossen wesentliche Teile der Jagdbeute, ja diesen gar den Vortritt bei deren Verteilung im Lager zu überlassen. Aber auch besonders begehrte pflanzliche Nahrung wird auf Verlangen zwischen den Hütten geteilt, was jedoch nicht heißt, dass einzelne potentielle Geberinnen, aber auch alle möglichen Empfänger – und seien es Geschwister untereinander⁴¹ – nicht sehr wohl versuchten, eine Extraportion für sich zu behalten bzw. herauszuschlagen. Der (Ver)Teilungsnorm von Nahrung(süberschüssen) und der dieser typischerweise korrespondierenden „Beschaffungs“- oder „Versorgungsmenta-

³⁹ Für Löffler (s. Anm. 13), S. 171 stehen Fallen damit auf einer Stufe mit den oben erwähnten begrifflichen Werkzeugen.

⁴⁰ Siehe John A. Price: *Sharing: The Integration of Intimate Economies*. In: *Anthropologica* N.S. 17, 1, 1975, S. 3–27; James Woodburn: *‘Sharing is not a Form of Exchange’: An Analysis of Property-Sharing in Immediate-Return Hunter-Gatherer Societies*. In: Chris Hann (Hg.): *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 48–63.

⁴¹ Vgl. Marjorie Shostak: *Nisa erzählt. Das Leben einer Nomadenfrau in Afrika*. Reinbek: Rowohlt 1982, Kap. 1. Dieses Buch enthält die von der Ethnologin Shostak aufgezeichneten Lebenserinnerungen Nisas, einer älteren !Kung-San-Frau, und ist weit über die Illustration geschwisterlichen „Futterneids“ hinaus eine Quelle ersten Ranges über den Alltag in einer Jäger- und Sammlergesellschaft im Allgemeinen und die Rolle der Frauen sowie der(en) Sexualität im Besonderen.

lität“ von Jäger- und Sammlergesellschaften zum Trotz, einer optimistischen, von einem allgemeinen Zutrauen geprägten Haltung, dass sich „morgen“, wenn nicht hier, dann anderswo, schon genügend Lebensmittel für alle finden oder auftreiben lassen werden,⁴² ist Einzelnen eine „unfaire“, wenigstens situative Nutzung von persönlichen Vorteilen nicht grundsätzlich fremd. Die weitgehende Verteilungsgleichheit auch und gerade von Nahrungsmitteln in einfachen Wildbeutergesellschaften ist mithin nicht etwa spontaner Ausdruck eines natürlichen oder selbstverständlichen individuellen Einverständnisses, sondern Resultat gesellschaftlicher, „gesellschaftlich-konstruierter“, und dennoch typischer, weil bewährter, Regeln. Ihren evolutionären Grund dürften sie in Kooperationsgewinnen haben, dem Umstand, dass ein relativer individueller Verzicht (auf unmittelbare Befriedigung) allen und nicht nur einzelnen Mitgliedern einer kooperierenden Gruppe Vorteile bringt. Dieser über Jahrzehntausende hinweg selektierte kollektive „Fitness“-Vorteil⁴³ ändert freilich nichts daran, dass kooperatives Verhalten, im vorliegenden Falle das sogenannte *sharing*, angesichts der umfänglichen, evolutionär gleichfalls erfolgreichen Freistellung des menschlichen Handlungsvermögens ein bloß mögliches und darum im Laufe der Sozialisation zu erlernendes und im Abweichungsfall zu sanktionierendes Verhalten ist. Geteilt wird auf explizites oder implizites Verlangen, nicht aus Großzügigkeit. Auch ist Teilen kein Geben, keine Spielart von Reziprozität, insofern es keine Gegenleistung begründet. Der Effekt dieses sozialmoralischen Imperativs zu teilen, ist die Verhinderung zunächst der Akkumulation von Gütern, über diese vermittelt jedoch auch der Institutionalisierung von Machtungleichgewichten. Es ist bekannt – und lebt noch heute in manchen gutbürgerlichen Familien beim Anschneiden der Weihnachtsgans fort –, dass insbesondere das Anrecht auf die Verteilung des Fleisches eine Quelle – heute zumeist nur noch ein Zeichen, wenn nicht gar ein Abglanz – von Macht ist.⁴⁴ (Wohlgemerkt: das Anrecht auf die Verteilung und nicht unbedingt die Verteilung als solche, für die es zumindest im Falle von Großwild pragmatische, etwa der eingeschränkten Möglichkeit der Konservierung oder der Sicherstellung der Fleischversorgung der gesamten Gruppe geschuldete Gründe geben mag.) Genau dies bezeugen *ex negativo* die weitverbreiteten Vorschriften, dass es gerade erfolgreichen Jägern

⁴² Siehe dazu Nurit Bird-David: Beyond „The Hunting and Gathering Mode of Subsistence“: Cultural-Sensitive Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers. In: *Man* 27, 1, 1992, S. 19–44. Die Autorin spricht den Sachverhalt treffender bezeichnend von einer Mentalität des „procurement“.

⁴³ Aus spieltheoretischer Perspektive vgl. Richard Dawkins: *Das egoistische Gen*. Heidelberg: Springer 2008, S. 335–382.

⁴⁴ Vgl. Gerhard J. Baudy: Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethnologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft. In: Burkhard Gladigow, Hans G. Kippenberg (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel 1983, S. 131–174.

nicht zusteht, die Beute zu verteilen oder auch nur in mehr oder weniger wertvolle Stücke zu zerlegen. Wenn dem Jäger die Beute nicht gehört und dieser nicht entscheidet, wer wie viel erhält, ist niemand ihm etwas schuldig. Dort, wo es keinen traditionellen „Verteilungsschlüssel“ gibt oder dieser versagt und auch nicht der, der am lautesten schreit, automatisch am meisten bekommt, sind es interessanterweise zumeist dennoch Männer und nicht Frauen, die das Fleisch vergeben. Auf die darin aufscheinende Asymmetrie im Geschlechterverhältnis wird noch zurückzukommen sein. Diesseits von Verteilungs- und Machtfragen gilt freilich, dass Kommensualität, das gemeinsame Essen – und sei es nur die gleichzeitige, wenn auch getrennte, etwa auf einzelne Hütten verteilte Zubereitung einer „Ressource“ –, eine gemeinsame Identität, den Gruppenzusammenhalt, wenn auch nicht unbedingt stiftet, so doch bekräftigt.

So wie die Mobilität der Gruppen von der Ergiebigkeit des Territoriums abhängt, so der Zeitaufwand, der für reproduktive Tätigkeiten aufgewendet werden muss. Es ist jedoch nicht erst ein modernes, sondern ein bereits bäuerliches und damit sehr altes Vorurteil, anzunehmen, dass Jäger und Sammler durchweg mit Jagen und Sammeln beschäftigt seien. Selbst wenn man Marshall Sahlins' provokante These, Wildbeutergesellschaften seien eine „original affluent society“ (gewesen),⁴⁵ auch angesichts archäologischer (Knochen)Funde dahingehend relativieren muss, dass diese sehr wohl saisonale Nahrungsmittelknappheiten und auch Hungerphasen durchzustehen hatten, bleibt richtig, dass die durchschnittlichen „Arbeitszeiten“ der Jäger und Sammler deutlich unter denen von Agrar- und Industriegesellschaften liegen. Selbst heutige in unwirtlichen Klimazonen wie der Kalahari oder der zentralaustralischen Wüste lebende Wildbeuter verbringen selten mehr als 25 Stunden pro Woche mit der Nahrungsbeschaffung.⁴⁶ Berücksichtigt man, dass viele Jäger- und Sammlergesellschaften von ihren ackerbauenden „Nachbarn“ in naturräumlich ärmere und damit „arbeitsintensivere“ Gegenden abgedrängt wurden, dürften die von Ethnographen bei ihren rezenten Vertretern erhobenen Daten eher noch zu hoch liegen.

Dass Jäger und Sammler im „Überfluss“ leb(t)en, bedeutet freilich nicht, dass der materielle Lebensstandard hoch, dass die materielle „Kultur“ besonders reichhaltig (gewesen) wäre. 1958 hatte der kanadische sozialdemokratische bzw. linksliberale Ökonom John K. Galbraith seine Gesellschaft als Überflussgesellschaft charakterisiert, dabei jedoch kritisiert, dass einem Überangebot an privaten Gütern ein Mangel an öffentlichen Gütern und Dienstleistungen oder allgemeiner Wohlfahrt gegenüberstehe.⁴⁷ Sahlins wollte auf das Gegenteil hin-

⁴⁵ Siehe Marshall Sahlins: *The Original Affluent Society*. In: ders.: *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter 1972, S. 1–39.

⁴⁶ Nach Karl-Heinz Kohl: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. Eine Einführung. 2. erw. Aufl. München: Beck 2000, S. 87.

⁴⁷ John K. Galbraith: *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin 1958.

aus: Trotz materieller oder vielmehr gegenständlicher, „zeughafter“ Armut werden die Verhältnisse im Allgemeinen nicht als von materiellem Mangel geprägt empfunden; vielmehr ist der Aufwand gering, der zur Befriedigung der basalen Bedürfnisse getrieben werden muss. Dass es sich dabei sehr wohl um eine Wahl handelt, zeigt sich daran, dass Wildbeuter, die in Kenntnis agrarischer Alternativen leben, diese Lebensweise regelmäßig mit dem Argument ablehnen, dass sie zu arbeitsaufwendig sei.⁴⁸ Eine derartige Alternative war in vorneolithischen Zeiten natürlich nicht vorhanden, auch wenn schon ihr „spätes“ Auftauchen einen Hinweis darauf gibt, dass die Einführung der Landwirtschaft nicht unbedingt ein „Selbstläufer“ war. Davon, dass jedoch auch ohne jene, immer schon bewusst, in Hinblick auf einen gewünschten Zustand gehandelt wurde, zeugt, dass Jäger- und Sammlergesellschaften die Größe ihrer Gruppen gezielt auf einem Niveau stabilisieren, das ihnen ihre „Unterproduktivität“ oder besser „Mußpräferenz“ allererst erlaubt: Neben unwillkürlichen Formen der Geburtenkontrolle wie fettarmer Ernährung, langen Stillzeiten und qua räumlicher Mobilität hoher körperlicher Belastung sind Phasen sexueller Enthaltbarkeit, aber auch geschlechtsspezifische Kindestötungen und Senizide keine Seltenheit. Im Unterschied zu Bauerngesellschaften sind nicht zu wenige Kinder (als spätere Helfer auf dem Feld), sondern zu viele Kinder ein typisches Wildbeuterproblem, nicht zuletzt in Hinblick auf die „nomadische“ Lebensweise.

Alles, was vom einen zum anderen, zumeist einige Tagesmärsche entfernten Lagerplatz mitgenommen werden soll, muss getragen werden. Dazu gehören auch und gerade Kinder im noch nicht lauffähigen Alter. Ebenso eventuelle Lebensmittelvorräte, zu deren „Erwirtschaftung“ und Konservierung Jäger- und Sammlergesellschaften grundsätzlich durchaus in der Lage sind.⁴⁹ Gekocht oder sonst wie „feuerbehandelt“ ist nicht nur vieles bekömmlich, was ansonsten ungenießbar wäre; diverse Kochtechniken erlauben es darüber hinaus, Nahrung einigermaßen haltbar zu machen. In manchen Fällen wie vornehmlich für nördliche Zirkumpolarvölker, die im Sommer Fisch für die Wintermonate räuchern, ist die Vorratshaltung sogar ein saisonales Erfordernis. Diese verfügen im Unterschied zu den allermeisten anderen Jäger- und Sammlergesellschaften allerdings nicht nur über Boote, sondern im Unterschied zu allen anderen auch noch über Hundeschlitten, Transportmittel also, mit denen auch größere Lasten über große Entfernungen befördert werden können.⁵⁰ Überhaupt ist die materielle Kultur der Polarvölker die vergleichsweise reichhaltigste. Gerade die Härte des Klimas und das weitgehende Fehlen nichtmaritimer Ressourcen zwingen zu technischer

⁴⁸ Vgl. Bellwood (s. Anm. 18), S. 25–42.

⁴⁹ Vgl. Barker (s. Anm. 18), S. 60–72.

⁵⁰ Hunde sind die ersten und einzigen, vermutlich aus einer Selbstdomestikation von Wölfen hervorgegangenen Haustiere der Jäger und Sammler. Nur die Polarvölker haben sie jedoch zu Zugtieren abgerichtet. Siehe Josef H. Reichholf: *Der Hund und sein Mensch. Wie der Wolf sich und uns domestizierte*. München: Beck 2020, Kap. 1.

Ingeniosität, zu der nicht nur komplexere Werkzeuge,⁵¹ sondern auch die Kompensation der Holzarmut als des allgemein noch vor Steinen wichtigsten Werk- und Brennstoffs der Jäger- und Sammlerkulturen durch (Meeressäuger)Knochen und Tran gehören. In wärmeren, vegetationsreicheren Gefilden sind die nötigen Rohstoffe schlicht leichter zur Hand. Das meiste dessen, was zum Schutz vor Regen und Kälte, an Gerätschaften, Werkzeugen und Waffen und natürlich an Brennmaterial benötigt wird, lässt sich normalerweise vor Ort beschaffen. Der wesentliche Grund, das Lager zu wechseln, ist nicht die Erschöpfung der örtlich vorhandenen Nahrungsmittel, sondern der über Gebühr gestiegene Aufwand, sie zu sammeln und zu jagen. Vorratshaltung wie auch der Transport von Vorräten und sonstigem „Zeug“ ist unter diesen Umständen einfach dysfunktional.

Sozialstruktur und Konfliktbewältigung

Nicht nur die materielle Reproduktion oder das „Naturverhältnis“, sondern auch die Sozialstruktur wird äußerlich zumindest durch die Ressourcenausstattung des jeweiligen Lebensraums bestimmt: Je (nahrungs)reicher dieser ist, desto größere Populationen sind möglich. Gleichwohl sind Jäger- und Sammlergesellschaften und insbesondere die Einheiten, aus denen sie bestehen, die einzelnen Siedlungsgemeinschaften oder Lokalgruppen, im Vergleich zu allen späteren und komplexeren Gesellschaftsformen zunächst einmal klein. Die Größe der Lokalgruppen liegt im Durchschnitt bei wenigen Dutzend Personen. Diese bilden gemeinsam mit benachbarten, dieselbe Sprache sprechenden, dieselbe Lebensweise, dieselben Traditionen und Glaubensvorstellungen teilenden, nicht oder wenigstens nicht grundsätzlich verfeindeten anderen Lokalgruppen einen Stamm oder *eine* Jäger- und Sammlergesellschaft.⁵² Auch wenn es schon der mobilen Lebensweise wegen keine dauerhaften, festgelegten Grenzen eines Stammesgebiets gibt, beansprucht ein Stamm sehr wohl ein bestimmtes, unter Umständen je nach aktuellem Jagd- oder Streifgebiet wechselndes Territorium für sich.

⁵¹ Vgl. Wendell H. Oswalt: *An Anthropological Analysis of Food-Getting Technologies*. New York: Wiley 1976, S. 182 f. Für eine bebilderte Übersicht über typische Werkzeuge, Waffen und weitere „facilities“ zur Nahrungsmittelbeschaffung und -„bewirtschaftung“ von Jägern und Sammlern siehe ebd., S. 63–149.

⁵² Die Kategorie „Stamm“ gilt weithin aufgrund ihrer Unschärfe als analytisch unbrauchbar und zudem als (kolonial)politisch diskreditiert; vgl. David Sneath: *Tribe*. In: Felix Stein u. a. (Hg.): *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2016, <http://doi.org/10.29164/16tribe> (letzter Zugriff am 8.2.2021). Gleichwohl bedarf es eines Begriffs zur Bezeichnung translokaler, transfamilialer, kultureller und eventuell sogar politischer Gruppen. Im Deutschen gebräuchlich ist dafür „Ethnie“; vgl. Georg Elwert: *Ethnie*. In: Christian F. Feest u. a. (Hg.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: Reimer 1999, S. 99f. Warum „Stamm“ pejorativ sein soll, „Ethnie“ hingegen nicht, ist unklar. Ein direkter englischsprachiger Gegenbegriff fehlt; die Rede ist anstatt dessen von „Ethnizität“, womit jedoch keine Gruppen, sondern eine Form oder gar ein Substrat von kollektiver Identität bezeichnet wird.

Die Bevölkerungsdichte ist durchweg gering; nicht selten liegt sie unter einem Menschen pro Quadratkilometer.

Allerdings sind die Stämme selbst keine grundsätzlich oder auch nur im Regelfall handlungsfähigen Einheiten. Dies sind allein – und bestenfalls – die Lokalgruppen. Nach Bedarf oder auch nur Neigung ihrer Mitglieder können diese sehr wohl fusionieren, umgekehrt aber auch zerfallen. Weiterhin kommen Lokalgruppen aus „wirtschaftlichen“, rituell-religiösen und nicht zuletzt heirats-„politischen“ Anlässen zusammen; auch mögen sie sich punktuell gegen äußere Feinde beistehen; größere Verbände oder besser eine neue ephemere Lokalgruppe bilden sie indes höchstens saisonal, etwa wenn einzelne Eskimogruppen ein gemeinsames Winterlager aufschlagen.⁵³ Gleichwohl ist nicht immer leicht zu entscheiden – und so denn überhaupt entschieden werden muss, ist es keine Entscheidung, die der Stamm trifft –, wer noch zum eigenen Stamm zählt oder schon einem anderen angehört. Lebensformen, Sprachen und Glaubensvorstellungen sind nie homogene, kohärente, klar abgrenzbare Gebilde. (Wie ein geflügeltes Wort besagt, ist eine Sprache nichts anderes als ein Dialekt mit einer Armee.⁵⁴) Dies ändert jedoch nichts daran, dass viele Jäger- und Sammlergesellschaften sich mit Namen bzw. Begriffen bezeichnen, die so etwas wie „wir Menschen“ bedeuten. Die eigene Lebensweise, die eigene Weltsicht gelten weniger als vorbildlich und für andere, weiter entfernt lebende Stämme, um deren Existenz man durchaus weiß, dementsprechend nachahmenswert denn als selbstverständlich und im Grunde alternativlos. Ein Stamm oder eine einfache Jäger- und Sammlergesellschaft ist kein politischer Verband, sondern ein kulturelles Gebilde.

Doch so schwach und im Detail konturlos oder unspezifisch derartige Stämme auch sind, in evolutionärer Perspektive stellen sie ein gegenüber tierischen und noch nichtmenschlichen Primatenpopulationen neuartiges, eben spezifisch menschliches Aggregationsniveau dar. Zwar gliedern sich auch Schimpansen- oder Gorillapopulationen in Lokalgruppen, zwischen denen es einen gewissen „Austausch“ von Mitgliedern gibt, doch weder gibt es regelmäßige Beziehungen zwischen einzelnen Lokalgruppen noch Bündnisse noch ein Bewusstsein, einer umfassenderen kulturellen Einheit zuzugehören.⁵⁵ Die Beziehungen, die

⁵³ Vgl. die klassische Studie von Marcel Mauss: Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften (1904/05). In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 1. Frankfurt/M.: Fischer 1989, S. 183–276.

⁵⁴ Verschriftlicht taucht das Sprichwort mutmaßlich zum ersten Mal bei Max Weinreich auf: *Der yivo un die problemen fon unserer Zeit*. In: *Yivo Bleter* 25, 1, 1945, S. 3–18, hier S. 13. Ich danke Erik Petry für die Überprüfung der Fundstelle.

⁵⁵ Die nachstehenden Ausführungen folgen Bernard Chapais: *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge: Harvard University Press 2008; gerafft ders.: *The Deep Structure of Human Society: Primate Origins and Evolution*. In: Peter M. Kappeler, Joan B. Silk (Hg.): *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human Universals*. Heidelberg: Springer 2010, S. 19–51.

es zwischen Lokalgruppen nichtmenschlicher Primaten gibt, sind grundsätzlich konkurrentieller und bisweilen gar kriegerischer Natur.⁵⁶ Der „Austausch“ besteht aus geschlechtsreifen, zumeist weiblichen Jungtieren, welche einzeln die Gruppe wechseln. Oder männliche Jungtiere gründen eine neue oder übernehmen eine bestehende Lokalgruppe. Friedliche Interaktionen zwischen den männlichen Mitgliedern zweier benachbarter Lokalgruppen gibt es nicht. Dies ändert sich auf menschlichem Niveau. Zwar steigern sich hier auch die Häufigkeit und die Intensität von kollektiver, organisierter Gewalt, ebenso aber kommt es zu suprafamilialen Zusammenschlüssen oder genauer verregelten, mehr oder weniger dauerhaften Heirats- oder Austauschbeziehungen zwischen verschiedenen intern bereits multifamilial gegliederten Lokalgruppen. Die Ausheirat oder Exogamie ist die Basis, auf welcher Lokalgruppen ihre Isolation und ihr Konkurrenzverhältnis überwinden.⁵⁷ Evolutionär betrachtet ist es nicht der Stamm, der in Lokalgruppen zerfällt, sondern sind es Lokalgruppen, welche mittels der Exogamie die Entstehung von Stämmen ermöglichen. Stämme oder überlokale Gruppen, deren (Unter)Einheiten ihre Verwandtschaftsbeziehungen systematisch miteinander verschränken und auf diese Weise gewissermaßen eine erweiterte Familie bilden, stellen eine Aggregationsform dar, die sich bei den nächsten lebenden Verwandten des Menschen nicht finden lässt.

Selbstverständlich muss es Übergangsformen zwischen den multifamilialen Lokalgruppen (noch) nichtmenschlicher Primaten und (früh)menschlichen, jungpaläolithischen und schließlich einfachen (Jäger- und Sammler-)Stammesgesellschaften gegeben haben. Das Inzestverbot, also die Unterscheidung von legitimen, außerfamilialen und nichtlegitimen, verbotenen oder wenigstens sanktionierten innerfamilialen Sexualpartnerschaften, welches „nur“ das Negativ eines positiven Exogamiegebots ist, also der Vorschrift, seine Sexualpartner außerhalb der eigenen Familie suchen zu müssen, ist, anders als Claude Lévi-Strauss, der Entdecker der elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Mitte des 20. Jahrhunderts noch meinte oder vielmehr aufgrund theoretischer Vorannahmen meinen zu müssen glaubte, selbstverständlich nicht schlagartig vom Himmel gefallen oder auch nur entdeckt und unbedarft, ohne um die Folgen zu wissen, implementiert worden. Es ist nicht der Funke, welche die Menschheit

⁵⁶ Vgl. Jane Goodall: *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*. New York: First Mariner Books 2000, S. 98–111.

⁵⁷ Zu diesem Befund war schon Edward B. Tylor (*On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent*. In: *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18, 1889, S. 245–272, hier S. 267) gelangt: „Again and again in the world’s history, savage tribes must have had plainly before their minds the simple practical alternative between marrying-out and being killed out.“ Bekannt wurden die These und das Zitat durch Claude Lévi-Strauss: *Die Familie*. In: ders.: *Der Blick aus der Ferne*. München: Fink 1985, S. 73–104, das Zitat, leicht entstellt, auf S. 94. Der, wenn man so sagen kann, „strukturalistische Fehler“ bereits Tylors liegt in der Annahme einer Alternative, die zu entscheiden gewesen wäre.

aus dem Naturzustand ins Reich der Kultur hat übertreten lassen.⁵⁸ Wohl aber bildet die, wie Bernard Chapais sie nennt, „exogame Konfiguration“ unterhalb jedweder kulturellen Besonderheiten die Grundstruktur der einfachsten menschlichen Gesellschaften, ist Verwandtschaft der „Stoff“, aus dem die frühesten Sozialstrukturen „gemacht“ oder auch in den sie eingewebt sind.

Der entscheidende „Moment“ in der Genese der exogamen Konfiguration, der sich natürlich über Zehntausende, wenn nicht Hunderttausende von Jahren erstreckt, auf den die „Errichtung“ des Inzestverbots als Überformung informell längst eingespielter Regelmäßigkeiten durch explizite normative Regeln allererst folgt, dürfte der Übergang von der unter nichtmenschlichen Primaten üblichen Polygamie oder gar Promiskuität zur wenigstens mehrheitlichen Monogamie unter den Hominiden gewesen sein. Zwar gibt es unter Umständen lebenslange Paarbeziehungen nicht erst bei Menschen; insbesondere bei Vögeln, Störchen und Papageien etwa gibt es derartige Bindungen. Allerdings leben diese Vögel anders als Primaten nicht in multifamilialen Gruppen. Vor allem aber und in Zusammenhang damit darf vom Zweck derartiger „Vogelehen“, der gemeinsamen Brutpflege, nicht umstandslos darauf geschlossen werden, dass diese auch schon den Grund für bisexuell dauerhafte Paarbeziehungen unter Menschen abgibt.

Dass die geschlechtliche Arbeitsteilung und darüber hinaus die Beteiligung der Väter an der Erziehung der Kinder nicht nur besondere, in Hinblick auf den Aufwand der Betreuung des Nachwuchses und der wechselseitigen Unterstützung der Partner höchst funktionale Merkmale der Menschenwelt sind, ist vollkommen unstrittig. Man wird indes kaum annehmen können, dass die Einsicht in oder genauer noch die Voraussicht derartiger Effekte dominante, sexuell privilegierte Primatenmännchen dazu bewegen haben könnte, die Promiskuität oder Polygamie zugunsten der Monogamie aufzugeben. Sehr viel plausibler ist es, davon auszugehen, dass eine verschärfte, kostspieligere, wenn nicht lebensbedrohliche Konkurrenz zwischen den männlichen Mitgliedern der Horde zu einem derartigen Verzicht motiviert hat.

Von demographisch-quantitativen Faktoren abgesehen ist es qualitativ nun gerade eine Egalisierung der Machtpotentiale, welche zu einer Verschärfung der Konkurrenz führt. Insofern die natürliche Selektion als Erklärung einer solchen Egalisierung ausfällt, ist es gut möglich, dass nichts anderes als die Entwicklung von Werkzeug-Waffen die schwächeren Männchen in die Lage versetzt hat, die stärkeren ihrer sexuellen Privilegien zu berauben. Nicht nur und nicht erst Menschen zeichnen sich dadurch aus, dass selbst Schwache Starke unter Umständen

⁵⁸ Siehe Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (1949). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, Kap. I, für eine neuere Kritik vgl. Maurice Godelier: The Metamorphoses of Kinship. London: Verso 2011, Kap. 11, 12.

verletzen oder gar töten können.⁵⁹ Zu einer systematischen Ermächtigung der körperlich Schwächeren kommt es vielmehr gerade durch die Erfindung von technischen „Organprothesen“, welche natürliche Nachteile ausgleichen oder gar überkompensieren können. Mit anderen Worten: In dem Maße, in dem sich der Gebrauch von Werkzeug-Waffen unter Hominiden durchsetzt, lassen sich Privilegien lediglich körperlich überlegener Männer auf die Frauen nicht länger halten. Die Tendenz zur Polygamie bleibt bestehen; sie verschwindet nicht; auch spielt körperliche Stärke weiterhin eine nicht unbeträchtliche Rolle für die Durchsetzung von Interessen wie auch die bloße Attraktivität eines Individuums als (Sexual)Partner oder Beschützer. Wohl aber verliert die körperliche Überlegenheit im Zuge der technischen oder technisch-kognitiven Evolution ihre Sonderstellung.⁶⁰ Für die Mehrheit der männlichen Gruppenmitglieder, den „Durchschnitt“, wird wenigstens serielle Monogamie zum Normalfall – und zwar nicht nur für Jäger und Sammler, sondern für alle; bis heute. Etwas überspitzt könnte man vielleicht sagen: Die erste sexuelle Revolution der Menschheit bestand in der Berechtigung aller Männer zum Sex.

Menschheitsgeschichtlich fällt dieser kollektive Lustgewinn freilich nicht ins Gewicht. Folgenreich war vielmehr, dass mit der Stabilisierung von Partnerschaften allererst die Vaterschaft und Vaterrolle (an)erkannt und verwandtschafts-„politisch“ ins Spiel gebracht werden konnten. Schon und gerade solange es noch keine festen zweigeschlechtlichen Paarbindungen und Brutpflegegemeinschaften gab, galt: *mater semper certa*. Wer hingegen der Vater war, war mehr oder weniger irrelevant, wenn nicht unbekannt. Soziale, nicht nur biologische Verwandtschaftsbeziehungen gab es zunächst nur zwischen Müttern und ihren Kindern, eventuell, insofern die heranwachsenden Kinder ihre Mütter einerseits als Kinder ihrer jeweiligen Mütter und andererseits als Geschwister ihrer jeweiligen Geschwister kennen und begreifen lernten, auch zwischen Kindern und ihren näheren matrilinearen Verwandten, d. h. ihren Großmüttern, Onkeln und Tanten mütterlicherseits. Die Patrilineie hingegen blieb im Dunklen. Eben dies änderte sich mit der „Ankunft“ der Väter. Aus einem einseitig-mütterlichen Beziehungsgefüge wurde ein biparentales Verwandtschaftsnetz. Die in unserem Kontext nur schief, zur Veranschaulichung hier aber dennoch kurz als Kernfamilie zu bezeichnende Einheit von Vater, Mutter, Kind ist evolutionär gesehen darum bereits eine erweiterte Familie. Aber das ist noch nicht alles.

Nichtmenschliche Primaten leben mehrheitlich in multifamilialen, männlich-„philopatrischen“ Gruppen: Die männliche Nachkommenschaft verbleibt in

⁵⁹ So noch im Anschluss an Hobbes Heinrich Popitz: Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 1992, S. 58. Zur möglicherweise generalisierbaren Rolle von Waffen und Kriegen als „Motoren“ der soziokulturellen Evolution vgl. Davor Löffler u. a.: Weapons in and as History: On the Ontogenetic Function of Materialized Preemption and Intelligence in Weapons Technology. In: *Identities* 16, 1–2, 2019, S. 68–77.

⁶⁰ Dazu immer noch lesenswert: Paul Alsbek: Das Menschheitsrätsel (1922). Gießen: Schlot 1979.

ihrer Geburtsgruppe, die adoleszenten Weibchen hingegen wandern aus bzw. in andere Gruppen ein. Selbst wenn rezente Jäger und Sammler anders als von der Forschung lange Zeit angenommen nicht überwiegend patrilokal leben, die Frauen nach der Heirat also nicht unbedingt in die Gruppe ihrer Männer ziehen, sondern die Paare ihren Wohnort zumeist pragmatisch wählen, sprechen die primatologischen Befunde, insbesondere die für nichtmenschliche Populationen typische Feindschaft zwischen den einzelnen Lokalgruppen, gleichwohl für ein evolutionär zunächst dominant patrilokales Muster.⁶¹ Männchen haben so gut wie keine Chance, in eine andere Lokalgruppe aufgenommen zu werden, es sei denn, sie entthronen deren Anführer. Weibchen hingegen sind in aller Regel willkommen. Aus Patrilokalität folgt zwar nicht Patrilinearität, also die Annahme oder Wertung allein der männlichen Abstammungslinie als Verwandtschaft. Vielmehr war es ja gerade die Entdeckung der bilateralen Verwandtschaft, welche frühe Menschengruppen auszeichnete. Auch sind unilaterale, patri- oder matrilineare, Deszendenzgruppen erst für komplexe Jäger- und Sammler- sowie Agrargesellschaften und insbesondere pastorale Nomaden typisch.⁶² Dennoch impliziert Patrilokalität, insofern mehrere Generationen männlicher, aber nur zwei Generationen weiblicher Verwandter zusammen an einem Ort leben, einerseits zwar eine wenigstens quantitative, wenn nicht qualitative Stärkung der männlichen Bande, andererseits aber auch eine Profilierung und Intensivierung der Beziehungen zwischen Vätern und ihren Kindern überhaupt, und zwar mit Konsequenzen für den Charakter der im Entstehen begriffenen exogamen Konfigurationen.

Begegnen sich zwei im Prinzip oder vormalig zumindest feindlich gesonnene Gruppen, zwischen denen einzelne Weibchen gewandert sind, werden diese nun von ihren Vätern und Brüdern als Töchter und Schwestern erkannt und dementsprechend nicht attackiert wie tendenziell auch die Kinder und Gatten der Weibchen, zu denen diese ein auch für Außenstehende erkennbar besonderes (Schutz)Verhältnis unterhalten. Umgekehrt steht zu erwarten, dass die eingewanderten Weibchen ihre Gatten und gegebenenfalls auch adoleszenten Nachkommen davon abhalten, ihre Väter und Brüder anzugreifen. In direkter Verlängerung der qua Monogamie ermöglichten (An)Erkennung von Vaterschaft und Vaterrolle wird die latente Feindschaft zwischen unterschiedlichen Lokalgruppen dadurch gebrochen, dass männliche Mitglieder verschiedener Gruppen

⁶¹ Siehe Helen Perich Alvarez: Residence Groups Among Hunter-Gatherers: A View of the Claims and Evidence for Patrilocal Bands. In: Bernard Chapais, Carol M. Berman (Hg.): Kinship and Behavior in Primates. Oxford: Oxford University Press 2004, S. 420–442; dagegen Chapais: Primeval Kinship (s. Anm. 55), S. 142–151, 238–243. Eine von dieser Kontroverse unberührte, ausgezeichnete und gut lesbare Übersicht über die Verwandtschaftsstrukturen nicht nur einfacher Jäger- und Sammlergesellschaften gibt Kohl (s. Anm. 46), S. 33–52.

⁶² Vgl. Uwe Wesel: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung der Frauen in frühen Gesellschaften. Frankfurt/M. 1980, S. 91–100.

Interesse am Schutz und Wohlergehen derselben, wenn auch nicht mehr in der Herkunftsgruppe lebenden Weibchen entwickeln. Mehr noch, falls, was allein schon aufgrund der räumlichen Nachbarschaft von Lokalgruppen vorgekommen sein muss, sowohl Weibchen der Gruppe A in die Gruppe B als auch andersherum Weibchen der Gruppe B in die Gruppe A eingewandert sind oder auch „eingeheiratet“ haben, kann sich die Feindschaft zwischen den Gruppen in deren Allianz verkehren. Aus punktueller Rücksichtnahme werden soziale Arrangements oder „bloß“ informelle Verhaltensregelmäßigkeiten, wenn sie in ähnlich gelagerten Situationen erneut aktualisiert oder eingefordert werden.⁶³ Ein derartiger (Institutionalisierungs)Prozess ist durchaus vorsprachlich denkbar, um nicht zu sagen, evolutionär wahrscheinlich. So sehr explizite Heiratsregeln wie z. B. die Vorschrift (oder wenigstens Wunschkonstellation), dass der Sohn einer Schwester die Tochter ihres Bruders heirate, eine Verwandtschafts-nomenklatur und damit Sprache voraussetzen, so wenig bedarf es dieser, um die Genese der exogamen Konfiguration (oder die „Errichtung“ des Inzestverbots) zu rekonstruieren. Was Sprache und Heiratsregeln leisten, ist nicht, ein an sich unnatürliches Verhalten zu erzwingen, sondern grundlegende(re), sozusagen nepotistisch funktionale Verhaltensmuster zu verfeinern, nicht zuletzt dadurch, dass sprachlich Verwandtschaft fingiert wird, wo biologisch keine gegeben ist, indem z. B. Männer sich als Brüder bezeichnen und behandeln, auch wenn sie keine sind. Deswegen jedoch ist Verwandtschaft, auch menschliche nicht, kein allererst sprachlich konstituierter Zusammenhang.⁶⁴

Sehr wohl aber ist die exogame Konfiguration, auf der eine enorme, auf den ersten Blick verwirrende Vielfalt von Verwandtschaftssystemen aufbaut, das basale Scharnier, welches Lokalgruppen miteinander verschränkt und sie zu Stämmen hat aggregieren lassen, um wie lockere, ausgefrante, in ihren Unter-einheiten selbst instabile Verbünde es sich dabei auch immer handeln mag. Auch unabhängig von der diesen Systemen zugrundeliegenden sozialen „Grammatik“ lassen sich jedoch einige generelle, für eine Mehrzahl von ethnographisch dokumentierten Fällen gültige Feststellungen treffen.⁶⁵ Die Lokalgruppen der Jäger- und Sammlergesellschaften bestehen aus einer Reihe von Familien, verheirateten Paaren und ihren noch ledigen Kindern. Polygamie kommt vereinzelt vor, insbesondere bei erfolgreichen Jägern – freilich nicht, weil sie mehr Fleisch nach Hause bringen, denn dieses wird, wie oben erläutert, in der Gruppe verteilt –, ist insgesamt jedoch selten. Die Kinder stammen nicht bloß faktisch, sondern auch klassifikatorisch von beiden Eltern ab. Wo vorhanden, werden Residenz-

⁶³ Dazu nach wie vor grundlegend: Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (1966). Frankfurt/M.: Fischer 1980, S. 56–72.

⁶⁴ Vgl. Robin Fox: Reproduction and Succession: Studies in Anthropology, Law, and Society. New Brunswick: Transactions Publishers 1997, S. 191–232.

⁶⁵ Vgl. Wesel (s. Anm. 62), S. 78–84.

regeln locker gehandhabt. Eine Kleinfamilie kann die Lokalgruppe wechseln, wenn sie aus welchen konkreten Gründen auch immer meint, dass es sich dort besser leben lasse, und die aufnehmende Gruppe ihrerseits keine Einwände vorbringt. Gleichwohl gilt im Prinzip, dass die Lokalgruppen selber exogam sind, die Ehepartner also von außerhalb stammen müssen. Bei Patrilokalität bedeutet dies, dass die Frauen ausheiraten, die Männer hingegen Frauen aus anderen Gruppen zur Gattin nehmen. Gewöhnlich wird nur innerhalb des Stammes geheiratet. Der Exogamie der Lokalgruppen steht also die Endogamie des Stammes gegenüber.

Die Heirat selbst ist häufig eine wenig spektakuläre Angelegenheit, manchmal nicht mehr, als dass Mann und Frau in eine gemeinsame Hütte ziehen. Scheidungen kommen vor und werden nicht skandalisiert. Außer-, vor allem aber voreheliche Sexualkontakte sind normal. Letztere werden mitunter regelrecht gefördert, damit die Jungen nicht sexuell unerfahren in die Ehe gehen. Erstere werden von Außenstehenden zumeist nicht missbilligt, wohl aber als grundsätzlich legitimer Grund zur Sanktionierung der betrügenden durch die betrogene Seite angesehen. Überhaupt gilt: Ehen sind etwas anderes als „Privat“-Angelegenheiten, nicht nur weil es Privatheit unter Bedingungen mehr oder weniger dauerhafter Kopräsenz der Gruppenmitglieder kaum gibt, sondern auch und vor allem weil sie die Anerkennung mindestens privilegierter, in Hinblick auf die Zeugung von Kindern legitimer Sexualbeziehungen implizieren. Weiterhin werden Ehen zumeist nicht ohne Beteiligung der Herkunftsfamilien der Gatten geschlossen oder auch nur eingefädelt. Zu heiraten ist selbstverständlich. Aus Warte der Ehepartner bedeutet es, eventuell in einem zweiten Schritt nach vorherigen Initiationsriten, erwachsen, von den Eltern unabhängig zu werden. Für die Eheleute ist die Ehe keine primär sexuelle, sondern eine ökonomische, arbeitsteilige Institution, vom Standpunkt der Gruppe aus gesehen indes eine „politische“ Einrichtung.

Denn auf dem Wege der Heirat werden zwischen verschiedenen Gruppen Allianzen geschlossen. Insofern die Lokalgruppen bisweilen selbst nur zeitweilige Siedlungsgemeinschaften von Familien sind, sind sie ein Mittel, über die Herkunftsfamilie hinaus bei Bedarf belastbare Beziehungen, also „soziales Kapital“, aufzubauen.⁶⁶ Mit der Institution der Heirat und der an diese geknüpften

⁶⁶ Eine einfache, nicht unbedingt typische, wohl aber weltweit verbreitete Form der wechselseitigen Verschwägerung von Familien bzw. Gruppen ist die bilaterale Kreuzcousinenheirat. Diese besagt, dass ein männliches Ego entweder die Tochter des Bruders seiner Mutter oder die der Schwester seines Vaters zur Frau nimmt. Kinder, die aus Kreuzcousinenehen hervorgehen, sind füreinander wiederum Kreuzcousins und -cousinen und damit mögliche, wenn nicht erwünschte Ehepartner. Hätte ich als männliches Ego z. B. die Tochter der Schwester meines Vaters geheiratet, meine Schwester hingegen den Sohn des Bruders unserer Mutter, so wäre mein Sohn der Kreuzcousin der Tochter meiner Schwester und damit, wenn schon nicht ihr Traummann, so doch der Favorit der beiden involvierten Familien. Aufgrund einer in jeder Generation wiederholten wechselseitigen Ausheirat

Unterscheidung von legitimen und illegitimen oder wenigstens erwünschten und missbilligten Partnerschaften steht einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften ein Mittel zur Verfügung, der Isolation von Familien oder Lokalgruppen zu entgehen oder einer solchen zumindest vorzubauen. Richtig ist allerdings auch, dass die Verwandtschaft bzw. Verwandtschaftsregeln in diesen Gesellschaften noch nicht dieselbe Rolle spielen, noch nicht so prominent sind wie in komplexen Jäger- und Sammler- und erst recht einfachen Agrargesellschaften. Neuere Autoren haben sich gar dazu veranlasst gesehen, den verwandtschaftlichen Charakter der Sozialstruktur, wenn nicht die Strukturiertheit der sozialen Beziehungen in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften in Abrede zu stellen.⁶⁷ Vor dem Hintergrund, dass die Vergesellschaftung von Lokalgruppen sich wie gesehen auf dem Feld der Verwandtschaft vollzieht, der Universalität der Kernfamilie und der Ausheirat, ist eine derartige Behauptung freilich nicht haltbar. Vielmehr wird die Familie oder genauer gesagt die Abstammung gesellschaftsgeschichtlich in dem Maße wichtiger, in dem kollektive Vorrechte beansprucht, etwa privilegierte Anrechte auf Boden oder sonstige Ressourcen erhoben oder die Akkumulation und intergenerationelle Weitergabe von materiellem Besitz normal oder auch nötig werden. Einfache Jäger- und Sammlergesellschaften sind demgegenüber mit wenigstens einer, freilich nicht unwesentlichen Einschränkung, dem Geschlechterverhältnis, auf das gleich zurückzukommen sein wird, weitgehend egalitär. Weder Familien noch einzelne Lokalgruppen noch einzelne Individuen können Privilegien beanspruchen oder haben sie gar.

Gleichheit bedeutet, dass es innerhalb der Siedlungsgemeinschaften, aber auch innerhalb des Stammes keine Untergruppen oder „Klassen“ gibt, deren Mitgliedern Sonderrechte zustehen würden. Gleichheit bedeutet allerdings nicht, dass überhaupt keine interpersonellen Hierarchien existierten, dass etwa erfolgreiche nicht von weniger erfolgreichen Jägern unterschieden würden, ebenso wenig,

bestünde zwischen den beiden Gruppen ein dauerhaftes Bündnis. Darüber hinaus ist es nicht nur theoretisch möglich, sondern auch vielfach in Heiratsregeln umgesetzt worden, den Partnertausch dahingehend zu erweitern, dass nicht nur zwei, sondern eine im Prinzip, wenn auch nicht praktisch, beliebig große Zahl von Gruppen sich systematisch verschwägert, und zwar einfach dadurch, dass anstelle der bilateralen eine unilaterale, ausschließlich matri- oder patrilaterale, Kreuzcousinenheirat vorgeschrieben oder wenigstens erwünscht wird. Dies führt dazu, dass die Kreuzcousinen der Gruppe A einseitig in eine Gruppe B ausheiraten, deren Frauen ihre Partner demgegenüber in einer Gruppe n finden, die allererst zum Frauengeber der Gruppe A wird. Siehe Lévi-Strauss (s. Anm. 58) sowie knapper und anschaulicher ders. (s. Anm. 57). Evolutionär dürfte es sich bei diesem Heirats- bzw. Allianztyp neuesten archäogenetischen Untersuchungen zufolge indes um eine späte, zeitlich zumindest postneolithische Entwicklung handeln; siehe Harald Ringbauer u. a.: Parental Relatedness through Time Revealed by Runs of Homozygosity in Ancient DNA. In: *Nature Communications* 12, 5425, 2021, S. 1–11, <https://doi.org/10.1038/s41467-021-25289-w> (letzter Zugriff am 1.12.2021). Für diesen Hinweis danke ich Raphael Berger.

⁶⁷ Etwa Tim Ingold: On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band. In: Lee/Daly (s. Anm. 20), S. 399–410.

dass es situationsspezifisch keinerlei Führung gäbe.⁶⁸ Situationen, die ohne Führung kaum bewältigt werden können, sind beispielsweise die Großwildjagd, die Abwehr oder der Angriff von Feinden. Auch Lagerwechsel und die Bestimmung des richtigen Zeitpunkts zur Durchführung von Riten können nicht ohne weiteres vom Konsens der Gruppe abhängig gemacht werden. Es gibt anlassspezifisch durchaus Anführer oder auch nur Köhner, denen man folgt, weil es sich bewährt hat oder auch weil gerade sie sich bewährt haben. Scheitern sie oder leiten sie aus ihren bisherigen Erfolgen gar künftige Gefolgschaft ab, wendet man sich allerdings von ihnen ab. Was fehlt, ist nicht etwa sachliche, sondern formale Autorität. Das gilt auch für die wenigen Spezialisten, die es überhaupt geben mag, die häufig, aber nicht ausschließlich männlichen Schamanen, die sowohl für die gezielte Kontaktaufnahme zu Geistern als auch die Heilung von Kranken zuständig sind.⁶⁹ Ein Schamane ist immer auch reguläres Stammesmitglied, geht jagen oder sammeln, (ist ver)heiratet, hat Familie und unterhält eine gewöhnliche Hütte. Aus seinen medizinisch-religiösen Kompetenzen ergeben sich – zumindest unmittelbar – keine anderweitigen Vorteile.⁷⁰

Einige Anthropologen gehen davon aus, dass diese weitgehend egalitären Gesellschaften sich ganz bewusst gegen Herrschaft entschieden, dass gesellschaftliche Hierarchien nicht nur kein unausweichliches Schicksal, sondern Herrschaftsfreiheit ein angestrebter und zu bewahrender Zustand sei.⁷¹ Als Belege für einen derartigen Voluntarismus werden in der Literatur neben dem oben bereits thematisierten Teilungszwang von Nahrungsmitteln unter anderem die Institution des Gabentauschs, die Verurteilung von Neidgefühl und stolzem Gebaren, Feste oder Rituale zur (oder zumindest mit dem Effekt der) Umverteilung von Überschüssen, die gemeinsame, konsensorientierte, wenn nicht kon-

⁶⁸ Siehe James G. Flanagan: Hierarchy in Simple „Egalitarian“ Societies. In: *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, S. 245–266; Kent Flannery, Joyce Marcus: *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Cambridge: Harvard University Press 2012, S. 19–39. In der Hauptsache berichtet der letztgenannte Titel freilich von der – gesellschaftsgeschichtlich schon früh, nämlich bereits in komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften einsetzenden – Auflösung der Gleichheit.

⁶⁹ Zum Schamanismus siehe Mircea Eliade: *Einführende Betrachtungen über den Schamanismus*. In: *Paideuma* 5, 3, 1951, S. 87–97; Michael J. Winkelman: *Shamans and Other „Magico-Religious“ Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations*. In: *Ethos* 18, 3, 1990, S. 308–352, insb. S. 308–325; Hayden (s. Anm. 16), S. 46–87.

⁷⁰ Gesellschaftsgeschichtlich war der Schamanismus bzw. waren allgemeiner das Ritualwissen und -wesen durchaus eines der Sprungbretter, von dem aus zunächst geschlechtsspezifische und dann geschlechtsübergreifende soziale Hierarchien errichtet wurden; vgl. Flannery/Marcus (s. Anm. 68), S. 110–152, *passim*.

⁷¹ So z. B. Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und Entstehen politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (1967). Münster: Lit 2005, S. 185–203; Pierre Clastres: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 189, *passim*.

sensifizierte Beratschlagung kollektiver Angelegenheiten und nicht zuletzt die verwandtschaftliche Sozialstruktur selbst angeführt.

Doch auch wenn man davon absieht, dass ein über die wechselseitige Verheiratung von Frauen hinausgehender Gabentausch in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften so gut wie gar nicht vorkommt, ist dieser eine alles andere als durchweg hierarchiefreie Veranstaltung. So sehr er dazu dienen kann, etwa anlässlich von Festen Besitzunterschiede zu nivellieren, so sehr taugt er, durch Gaben, die nicht erwidert werden können, Stushierarchien zu erzeugen und sozialstrukturelle Schichtungsprozesse in Gang zu setzen.⁷² Palaver sind zwar weitverbreitet – oft sind es freilich weniger besondere Einrichtungen als die „Gesprächskultur“ der Gruppen selbst –, allerdings gibt es nicht nur punktuelle Delegationen, wenn schon nicht kollektiv verbindlicher, so doch kollektiv relevanter Entscheidungen, sondern die Leistungsfähigkeit von Palavern zur Streitschlichtung oder abstrakter, aber in diesem Zusammenhang genauer, zur Resymmetrisierung asymmetrischer Beziehungen ist begrenzt.⁷³ Was die Sozial- bzw. Verwandtschaftsstruktur angeht, so ist diese erstens weniger gemacht als entstanden, zweitens in aller Regel nicht so ausgefeilt und normativ überformt wie in komplexeren Gesellschaften und drittens ebenso wenig wie der Gabentausch selbst dagegen gefeit, zum Medium oder gar Instrument einer gezielten Heiratspolitik zu werden.⁷⁴ Die Missbilligung von Neid und Stolz setzt schließlich voraus, dass diese Gefühle vorkommen, so wie auch nicht immer freiwillig geteilt wird und persönliche Vorteile durchaus genutzt werden, sofern die Vorteilsnahme verborgen werden kann.

Dennoch sprechen die negative Bewertung dieser Gefühle und Verhaltensweisen wie auch die Akzeptanz oder bloß weite Verbreitung und langfristige Stabilität von Umverteilungs- und Ausgleichsmechanismen sehr wohl dafür, dass in diesen Gesellschaften ein Bewusstsein dafür, ja ein Wissen darum besteht, dass materielle Ungleichheit das ohnehin nur locker gestrickte soziale Netz auf gefährliche, existentielle Weise bedroht. Man weiß, was man verlöre, wenn die Gruppe zerbräche oder es keine anderen gäbe, die einem Aufnahme gewährten. Ob damit jedoch auch schon Herrschaft oder gar herrschaftliche Gebilde abgelehnt werden, ist eine andere Frage. Im Grunde können diese nur abgelehnt werden, wenn sie bekannt sind, also erst in Anbetracht von strukturell ungleichen, geschichteten oder staatlichen Gesellschaften. Und dafür gibt es in der Tat

⁷² Siehe Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1925). In: ders.: Anthropologie und Soziologie. Bd. 2. Frankfurt/M.: Fischer 1989, S. 11–144, hier S. 59–70; Baudy (s. Anm. 44).

⁷³ Vgl. Gregory A. Johnson: Organizational Structure and Scalar Stress. In: Colin Renfrew u. a. (Hg.): Theory and Explanation in Archaeology. New York: Academic Press 1982, S. 389–421.

⁷⁴ Vgl. Jane F. Collier: Marriage and Inequality in Classless Societies. Stanford: Stanford University Press 1988.

massenhaft Belege.⁷⁵ In Hinblick auf einfache Wildbeutergesellschaften dürften demgegenüber weniger grundsätzliche, ideelle oder normative Vorbehalte gegenüber herrschaftlichen Verhältnissen als vielmehr strukturelle oder objektive Gründe für ihre egalitäre Verfassung verantwortlich sein. Zu nennen sind hier der für alle gleiche Ressourcenzugang, der allgemeine Zugang zu potentiell tödlichen Waffen sowie die Möglichkeit einzelner Familien oder sogar Individuen, die Lokalgruppe zu wechseln. Sie können wählen, mit wem sie zusammenleben und kooperieren wollen. Auch wenn sie dauerhaft nicht auf sich allein gestellt leben können, sind sie nicht von spezifischen anderen abhängig. Es gibt im Grunde gar keine spezifischen anderen, wohl diese oder jene Person, der man besonders gewogen ist oder die man verabscheut, aber keine Spezialisten, von deren besonderem Können man abhängig wäre. Dementsprechend instabil sind die Lokalgruppen selbst; dementsprechend schwach ist die Gruppensolidarität. Alte, Kranke und Waisen können außerhalb der eigenen Familie nur eingeschränkt auf Unterstützung anderer zählen. Auch wird die Ausbildung von komplexen Traditionen durch die Gruppeninstabilität behindert. Umgekehrt erklärt die egalitätsverbürgende Fissionstendenz die kulturelle und sprachliche Diversität zwischen den und sogar innerhalb von Stämmen.

Wie bereits erwähnt und im Zuge der Erörterung der Entstehung der exogamen Konfiguration wohl auch schon deutlich geworden, muss die Feststellung des egalitären Charakters dieser Gesellschaften an einem Punkt, genau genommen sogar an zweien, eingeschränkt werden. Frauen sind Männern gegenüber – auch und nicht zuletzt im körperlichen Sinne – das schwächere Geschlecht. Die zweite, mit der ersten verschränkte Ungleichheitsdimension ist die zwischen Alten und Jungen. Die „Macht“ oder eher die Vorrechte der Alten den Jungen gegenüber rühren zunächst einmal ganz banal daher, dass diese, d. h. die Kinder, lange Jahre ihres Lebens von jenen abhängig sind.⁷⁶ Bei einer tendenziellen Bevormundung der Jungen bleibt es in einzelnen, freilich wesentlichen Punkten auch dann, wenn diese, was ihre praktische Lebensführungskompetenz anbelangt, längst selbständig geworden sind, und zwar, weil Kinder – wie metaphorisch heute noch oder auch biologisch-genetisch gerade heute wieder⁷⁷ – als Fleisch vom Fleische ihrer Eltern verstanden werden, „also“ – und hier weichen moderne und „natürliche“ Vorstellungen dann doch voneinander ab – ein Stück weit ihre oder auch ein Stückchen ihrer Eltern „sind“. Leben indes die Eltern in ihren Kindern fort, ist der elterliche Anspruch, wenn nicht über das Schicksal ihrer Kinder zu verfügen, so doch mitzubestimmen, in gewisser Weise nichts

⁷⁵ Siehe nur James C. Scott: *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press 2009.

⁷⁶ Vgl. Anm. 33.

⁷⁷ Siehe Kaja Finkler: *The Kin in the Gene: The Medicalization of Family and Kinship in American Society*. In: *Current Anthropology* 42, 2, 2001, S. 235–263.

anderes als ein Selbstbestimmungsanspruch, besser jedoch: Bestimmung. Konkret erhoben wird dieser Anspruch vor allem, wenn es um die Verheiratung geht. Nicht nur aus Gründen der Allianz und der Anerkennung durch Dritte, sondern auch aufgrund derartiger, durchaus naheliegender Identitätsvorstellungen ist eine Heirat keine Verbindung von zwei Personen allein. Streng genommen heiraten nicht die Ehepartner, sie werden verheiratet. Und wer sein Kind verheiratet, der gibt etwas von sich selbst und darf eben deswegen „etwas“ anderes, in erster Linie ein anderes „Kind“, einen Ehepartner, verlangen oder zumindest erwarten, welcher in die eigene Familie oder Gruppe einheiratet. Dieser Anspruch der Eltern den Kindern gegenüber, das wichtigste, wenn auch nicht das einzige Vorrecht der Alten, wird in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften dadurch relativiert, dass es keine, wenigstens keine großen und tiefen Deszendenz- und ebenso wenig große und stabile Lokalgruppen gibt, den einzelnen Kleinfamilien und genau deswegen aber auch den adoleszenten Kindern praktisch sehr wohl ein hohes Maß an ehelicher Wahlfreiheit zukommt. Weiterhin werden die Jungen allesamt irgendwann Alte und die Alten selten so alt, dass sie die Jungen langfristig gängeln könnten. Und selbst wenn sie es wollten: Es fehlen die Mittel und Gelegenheit, ein solches Ungleichgewicht aufrechtzuerhalten.

Mit dem Geschlechtergegensatz oder nuancierter „der Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter“ verhält es sich anders.⁷⁸ Zum einen werden aus Frauen biographisch – in der Regel – keine Männer und aus Männern keine Frauen.⁷⁹ Zum anderen sind es ihre körperlich-biologischen Unterschiede, welche die Basis eines sozialen Geschlechterungleichgewichts abgeben und über den patriarchalen Bias in der Genese der exogamen Konfiguration hinaus erklären, warum es in aller Regel Frauen und nicht Männer sind, die zwischen Familien und Gruppen getauscht werden.⁸⁰ Zunächst einmal sind Frauen Männern, was ihre jeweilige Gewaltkompetenz und -bereitschaft angeht, in aller Regel unterlegen. Frauen mögen ebenso ausdauernd sein wie Männer, im Ernstfall ebenso

⁷⁸ Zum Folgenden siehe Günter Dux: Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 106–134, 164–233.

⁷⁹ In der Regel, weil es ethnographisch gut dokumentiert in verschiedenen amerikanischen, vermutlich aber auch weiteren und früheren Wildbeutergesellschaften kulturell akzeptierte Wechsel und Hybridisierungen der sozialen Geschlechterrolle gegeben hat. Vgl. Walter L. Williams: *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press 1988; zur Kritik Carolyn Epple: *Coming to Terms with Navajo Nádleehí: A Critique of Berdache, „Gay“, „Alternate Gender“, and „Two-spirit“*. In: *American Ethnologist* 25, 2, 1998, S. 267–290. An der gesellschaftsstrukturellen Dominanz des herkömmlichen Geschlechtergegensatzes von Männern und Frauen sowie einer Vorfestlegung des sozialen durch das biologische Geschlecht ändert diese Einschränkung jedoch nichts. Ich danke Erhard Schüttpelz für den Hinweis auf das Buch von Williams.

⁸⁰ Vereinzelt gibt es zwar (und wird es) Ethnien (gegeben haben), die durch eine Vorrangstellung der Frauen geprägt sind. Diese rührt in aller Regel dann jedoch daher, dass die Männer im Lager der Frauen weitgehend abwesend sind. Ein ursprüngliches allgemeines Primat der Frauen ist empirisch und evolutionär nicht gedeckt. Vgl. Wesel (s. Anm. 62), insb. S. 107–118; zu den Besonder-

entschlossen, sich und die Ihren mit allen Mitteln zu verteidigen, aber an Reizbarkeit und vor allem punktueller Stärke stehen sie hinter den Männern zurück. Es sind Männer (und zuvor schon Männchen), welche um die Frauen kämpfen und ihre Sexualpartnerinnen und deren Sprösslinge gegen Dritte verteidigen.⁸¹ Diese Konkurrenzsituation wird durch die qua „Aufrüstung“ respektive Waffengleichheit ermöglichte Monogamie nicht aufgehoben, sondern nur stillgestellt. Dass erfolgreiche und das heißt gewaltkompetente Jäger bisweilen mehrere Ehefrauen haben, findet seine Erklärung nicht darin, dass sie einen größeren familialen Anhang mit Fleisch versorgen können – denn genau dies verhindert der Teilungszwang –, sondern darin, dass sie ihren Partnerinnen einen effektiveren Schutz gegen Übergriffe versprechen.⁸² Weiterhin sind es, nicht minder „banal“, Frauen, welche Kinder zur Welt bringen und sich zumindest während der in einfachen Gesellschaften jahrelangen Stillzeit primär um deren Beaufsichtigung und Erziehung kümmern (müssen). Aus der evolutionär hochbedeutsamen Anerkennung der Vaterschaft, auch der grundsätzlichen Beteiligung der Männer an der Nahrungsversorgung ihrer Partnerinnen und Kinder folgt nicht, dass Väter und Mütter sich gleichermaßen um die Kinder kümmern würden. Beide Faktoren, die geringere körperliche Stärke der Frauen und ihre Gebärfähigkeit, relative Handlungspotentiale und Verhaltenszwänge, nicht misogyne Wertvorstellungen führen dazu, dass Frauen bereits in Wildbeutergesellschaften enger an das Lager und die eigene Hütte gebunden, Männer hingegen mobiler, für extrafamiliale Angelegenheiten, den Schutz der Familie und des Lagers, bisweilen auch die Heirats-„Politik“ anderen Gruppen gegenüber verantwortlich sind. Derartige Abhängigkeiten prägen Sozialisationsmuster und werden institutionell überformt, etwa indem vornehmlich Männer für die allgemeinen, kosmisch-sakralen Riten zuständig sind oder als Schamanen fungieren, Frauen (eher) geschlagen werden (dürfen) oder Fleisch, also zumeist von Männern auf der Jagd erlegte Nahrung, auch, wenn nicht gerade dann normativ überhöht wird, wenn es nur in geringe(re)m Umfang zur Lebensmittelversorgung der Gruppe beiträgt. All dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Frauen „als Frauen“ in Jäger- und Sammlergesellschaften ein weitaus höheres Ansehen genießen und vor allem sehr viel mehr Freiheiten haben als in allen anderen vormodernen Gesellschaften, ja als bis weit in die Moderne hinein. Ein, wenn nicht das wesentliche Indiz für diese Stellung ist das hohe Maß an sexueller Freizügigkeit, das Wild-

heiten matrilineareren – nicht matriarchalen – Gesellschaften siehe David M. Schneider: Introduction: The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups. In: ders., Kathleen Gough (Hg.): Matrilineal Kinship. Berkeley: University of California Press 1961, S. 1–29.

⁸¹ Vgl. Richard Wrangham, Dale Peterson: *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence*. Boston: Houghton Mifflin 1996.

⁸² Siehe Nicholas G. Blurton Jones u. a.: Hunter-Gatherer Divorce Rates and the Paternal Provisioning Theory of Human Monogamy. In: Lee Cronk u. a. (Hg.): *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective*. New York: Aldine de Gruyter 2000, S. 65–84.

beuterinnen zukommt und von diesen nicht anders als von den Männern häufig auch ausgekostet wird.⁸³

Dies bedeutet freilich nicht, dass es enttäuschte Liebe, Untreue oder Eifersucht überhaupt nicht gäbe und diese Empfindungen nicht auch Streit Anlass wären. Natürlich sind Emotionen immer auch sozial codiert, gesellschaftlich erwünscht, erlaubt oder verpönt. Ebenso wenig jedoch wie Neid und Hoffart verschwinden, weil sie gesellschaftlich missbilligt werden, löscht sozial gebilligte Freizügigkeit jedwede Ansprüche auf sexuelle Vorrechte oder gar Exklusivität aus. Zumindest dann, wenn bei der Sexualität Liebe im Spiel ist – und weder ist zu erkennen, dass Jägern und Sammlern dieses Gefühl, selbst wenn es seiner Kultivierung noch harrete, grundsätzlich fremd gewesen sein sollte, noch, dass sie in der Lage gewesen wären, Liebe und Sexualität stets sauber auseinanderzuhalten –, erhebt der Liebhaber auf seinen Geliebten schon dadurch einen Anspruch, dass es ebendieser eine andere ist, welchen das liebende Selbst als denjenigen erlebt, der ihm schon immer gefehlt hat. Da fällt Verzicht oder auch nur Teilen schwer. Daneben gibt es natürlich unzählige andere Gründe für Zank sowohl zwischen einzelnen Individuen als auch Familien: Respektlosigkeiten, Beleidigungen, unkooperatives Verhalten – z. B. „Trittbrettfahrerei“ beim Jagen und Sammeln –, Mundraub, in geringem Umfang – gering, weil der materielle Besitz insgesamt nur gering ist – auch die Entwendung von Gegenständen, Bezeichnungen, körperliche Verletzungen und nicht zuletzt Inzest. Letzterer ist ein besonderes Vergehen, sozusagen ein Offizialdelikt, insofern er die Gruppe als Ganze, ihre auf dem Verzicht auf die eigenen Frauen – bzw. allgemeiner auf die Heirat der eigenen Kinder, der Geschwister und eventuell weiterer Familienmitglieder untereinander – aufbauende Allianz mit anderen Gruppen gefährdet. Im Grunde jedoch sind alle Streitgegenstände „privatrechtlicher“ Natur, betreffen nur die involvierten Parteien und nicht die Gruppe, weil die Gruppe keine Körperschaft ist, sie über keinerlei über die „Rechte“ ihrer Mitglieder hinausgehenden Befugnisse verfügt und es auch keine besonders befugten Mitglieder gibt.

Streit ist ein elementares Vorkommnis in ausnahmslos allen Gesellschaften, zu dem es schon deswegen kommt und kommen muss, weil die Perspektiven der Einzelnen, so ähnlich sie sich in wenig differenzierten Verhältnissen auch sein mögen, sich niemals gänzlich decken. Das bleibt zumeist folgenlos und kann insbesondere im Außenverhältnis für die Gruppe als Ganze sogar vorteilhaft sein – viele Augen sehen mehr als nur zwei –, nicht aber, wenn die körperliche und ebenso, wenn nicht vordringlich, symbolische Integrität, die Ehre oder Respektabilität, eines Einzelnen oder einer Familie, subjektiv oder objektiv, an einer gleichsinnigen Interpretation des Geschehens hängen. Weil nicht immer schon Konsens besteht oder zwanglos erzielt werden kann, brechen Konflikte unweigerlich auf – und zwar in Gesellschaften ohne Zentralgewalt oder auch nur

⁸³ Siehe Shostak (s. Anm. 41).

ohne besondere, zur Entscheidung befugte oder befähigte Personen mit besonderer Dynamik.⁸⁴ Jäger und Sammler sind a priori nicht streitsüchtiger als Bauern oder Bürger – ganz im Gegenteil lässt sich feststellen, dass die Streitgründe mit der Komplexität von Gesellschaften zunehmen –, wohl aber besteht die Gefahr, dass ihre Konflikte, wie nichtig auch immer deren Auslöser und Gegenstände sein mögen, mehr oder weniger ungebremst eskalieren. Wo es keine formalen Instanzen gibt, die Konflikte kanalisieren, stillstellen oder lösen, können und müssen diese von den Kontrahenten unter Umständen mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln ausgefochten werden – auch mit Gewalt. Individuelle, interpersonelle Gewaltsamkeit und sozialstrukturelle, „politische“ Egalität sind zwei Seiten derselben Medaille. Nur wer gewaltbereit und gewaltkompetent ist und beides regelmäßig unter Beweis stellt, vermag seine Interessen zu wahren. Egalitäre Gesellschaften sind mithin alles andere als friedliche Gesellschaften, sie sind vielmehr Ordnungen der gewaltsamen Selbsthilfe, auch wenn das Risiko, Todesopfer einer Gewalttat zu werden, erst unter Bedingungen durch Mobilität nicht zu umgehender intertribaler Ressourcenkonkurrenz geradezu sprunghaft anschwillt.⁸⁵ Gewaltsame Selbsthilfe bedeutet also nicht, dass jeder schiefe Blick eine Eskalationsspirale auslöst, an deren Ende Mord und Totschlag stehen oder wenigstens Blut fließt. Auch Jäger- und Sammlergesellschaften stehen informelle Mittel und Wege der Konfliktregelung zur Verfügung, und sie wissen um das Risiko, Konflikte aus dem Ruder laufen zu lassen, das persönliche Risiko, selber ernsthaft körperlich Schaden zu nehmen, und das kollektive Risiko, die Gruppe zu sprengen. Dennoch verhindert dieser Schatten, welcher vom Ende her auf das Konfliktgeschehen fällt, nicht, dass das alltägliche Gewaltniveau in akephalen Gesellschaften weit über dem hierarchisierter Gesellschaften liegt.

Dass bei Konflikten nicht immer gleich auf Gewalt rekurriert wird, liegt ganz schlicht erst einmal daran, dass natürlich auch Jägern und Sammlern der Grundsatz bzw. das Pragma der Verhältnismäßigkeit von Vergehen und Sanktion nicht fremd ist. Man muss nicht aus jeder Mücke einen Elefanten machen. Welche Sanktion auf welches Vergehen passt oder auch nur folgt, steht indes nicht fest. Bei aller unvermeidlichen und selbstverständlichen Typisierung von Verhaltensschemata ist es vor allem der Protest des Geschädigten, welcher ein Vergehen im doppelten Sinne anzeigt, indem er auf eine Tat aufmerksam macht und ihre Bestrafung verlangt. Der Beschuldigte kann auf diesen Protest mit einer Entschul-

⁸⁴ Zum Folgenden Gerd Spittler: Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. In: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 6, 1980, S. 142–164; Trutz von Trotha: Was ist Recht? Von der gewalttätigen Selbsthilfe zur staatlichen Rechtsordnung. In: Zeitschrift für Rechtssoziologie 21, 2, 2000, S. 327–354, hier S. 327–337; Axel T. Paul: Die Rache und das Rätsel der Gabe. In: Leviathan 33, 2, 2005, S. 240–256.

⁸⁵ Siehe Jürg Helbling: War and Peace in Societies Without Central Power: Theories and Perspectives. In: Ton Otto u. a. (Hg.): Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives. Aarhus: Aarhus University Press 2006, S. 113–139.

digung, dem Eingeständnis von Fehlverhalten und dem damit zumindest implizit verknüpften Versprechen auf Besserung oder auch durch Hinnahme einer Bestrafung durch den Geschädigten reagieren. Bei fehlenden Maßstäben dafür, wann welche Sanktion angemessen ist, und natürlich auch dann, wenn zwischen Opfer und Täter keine Einigkeit besteht, ob überhaupt eine (Un)Tat vorliegt, die Sanktion selbst also als überzogen oder gar als eigentliches Vergehen gewertet werden kann, sind der weiteren Eskalation allerdings Tür und Tor geöffnet.

Auch wenn es den oder einen Dritten in Form eines Richters in einfachen Gesellschaften noch nicht gibt, gibt es in Form dessen, was sich geziemt, was man „schon immer“ so gemacht hat oder in ähnlich gelagerten Fällen üblich ist, in Form dessen, was die Gruppe in ihrer Reaktion auf Vergehen als angemessen ansieht, eine dritte Position, eine nicht notwendigerweise neutrale und auch nicht zwingend einheitliche, günstigenfalls jedoch dominante Ansicht. Diese kann explizit geäußert oder durch Lächerlichmachung oder auch nur Missachtung des vermeintlich Schuldigen zum Ausdruck gebracht werden. Dieser wird sich rechtfertigen und wie sein Kontrahent versuchen, Unterstützer zu gewinnen und, sollte es sich nicht um einen innerfamiliären Konflikt handeln, diese am ehesten in der eigenen Familie finden. Aus interpersonellen Zwistigkeiten können auf diese Weise leicht Familienstreitigkeiten werden. Allerdings sind die Familien zu klein, um sich gegen die Gruppenmehrheit behaupten zu können. So kann es passieren, dass die eigene Familie, etwa um ihrem Ausschluss aus der Lokalgruppe zuvorzukommen, den Täter gerade nicht in Schutz nimmt oder gar selber bestraft. Dokumentiert sind weiterhin ritualisierte Duelle der Streithähne vor Publikum wie z. B. die Gesangswettbewerbe der Eskimos. Recht bekommt, wer den größeren Beifall erheischt. Schließlich ist die Abwanderung oder auch nur der temporäre Weggang eines Missetäters, eventuell zusammen mit seiner Familie, ein probates Mittel, einen Streit beizulegen.

In einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften gerade aufgrund dieser naheliegenden Variante nur erst in Ansätzen ausgeprägte Formen der Streitschlichtung sind die Verhandlung und insbesondere die Mediation. Bei der Verhandlung treffen sich, ähnlich dem Palaver, an dem im Prinzip die ganze Gruppe, faktisch oft nur die Männer beteiligt sind, die streitenden Parteien und versuchen, durch „öffentliche“ Rede und Gegenrede, Reparationsforderungen und Zugeständnisse einen Ausgleich zu erzielen, einen Kompromiss zu finden, mit dem alle leben können. Oberstes Ziel ist die Versöhnung; die Bestrafung des eigentlichen Täters und vor allem die Klärung von Schuldfragen sind demgegenüber sekundär. Bei der Mediation schließlich treten Vermittler auf, die versuchen, die Kontrahenten zur Beilegung ihres Streits zu bewegen, jedoch ohne dass ihnen, wie den späteren Richtern oder Häuptlingen, das Recht und die Macht zukommen, ein Urteil zu fällen und durchzusetzen.

Die Leichtigkeit und Häufigkeit des Abwanderns ist darüber hinaus der wesentliche Grund dafür, dass einfache Jäger- und Sammlergesellschaften in aller

Regel keine Kriege führen.⁸⁶ Kriege sind geplante, organisierte Gewaltaktionen einer Gruppe gegen eine andere. Für diese oder wenigstens deren regelmäßige Inzidenz fehlen sowohl die inneren, strukturellen Voraussetzungen als auch die äußeren Anlässe. Zwar gehen manche Jäger und Sammler unter situativer Führung gemeinsam und arbeitsteilig auf Großwildjagd und sind in diesem Sinne durchaus zur (Selbst)Organisation in der Lage. Ähnlich sind oder wären sie zur Selbstverteidigung oder auch Angriffen auf andere Gruppen imstande. Aber schon auf der Ebene des Stammes ist die Koordination schwierig. Ein Stamm ist ein nur loses Geflecht von Gruppen, es fehlen jegliche Führungs- und Gefolgschaftsstrukturen. Hinzu kommt, dass die Lokalgruppen selbst labile Gebilde sind. Dass eine Lokalgruppe ein bestimmtes oder vielmehr ihr aktuelles Siedlungs- oder besser Jagd- und Streifgebiet, unter Umständen mit Unterstützung einiger Alliierten, gegen Angreifer verteidigt, ist prinzipiell also möglich, aber unwahrscheinlich, zumal gute Gründe fehlen, es auf eine militärische Auseinandersetzung ankommen zu lassen. Ein Überfall, die bloße Plünderung eines anderen Lagers ist sinnlos, weil es dort kaum etwas zu plündern gibt und man auch für Sklaven keine Verwendung hat. Ein längerer kriegerischer Konflikt zwischen zwei Gruppen (verschiedener Stämme) setzt hingegen voraus, dass die Versorgung mit lebenswichtigen Ressourcen von einem bestimmten Territorium abhängt. In der Regel jedoch gibt es Ausweichmöglichkeiten, ziehen die Gruppen aufgrund ihrer mobilen Lebensweise ohnehin regelmäßig weiter, besteht mithin gar kein Grund zur Verteidigung, ebenso wenig aber zur „Eroberung“ eines begrenzten Gebiets. Auch fehlten den beteiligten Parteien dann doch die organisatorischen Mittel, die Logistik und das Personal, ein größeres Stück Land über einen längeren Zeitraum zu monopolisieren. All das schließt natürlich nicht aus, dass es im Zuge von Wanderungen oder auch nur der Expansion paläolithischer Stämme nicht doch zu kriegerischen Auseinandersetzungen gekommen ist. Für rezente Jäger- und Sammlergesellschaften wie generell ökologisch stabile Situationen gilt jedoch, dass die im Innenverhältnis relativ gewalt-samen Gruppen nach außen eher auf Gewaltvermeidung setzen.

Welt- und Selbstbild

Auch wenn die Homizidraten einfacher Jäger- und Sammlergesellschaften relativ hoch sind: Die Mehrzahl der Tode sind natürliche Tode. Die Menschen sterben

⁸⁶ Siehe Jürg Helbling: *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*. Frankfurt/M.: Campus 2006, S. 77–115. Azar Gats gegenteilige Ansicht (*War in Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press 2006, S. 133–145) leidet daran, dass er begrifflich nicht zwischen (kollektiver) Gewalt innerhalb von Gemeinschaften und Krieg(en) zwischen diesen unterscheidet. Davon abgesehen aber vermittelt Gat ein anschauliches Bild der in Jäger- und Sammlergesellschaften durchaus selbstverständlichen, beinahe alltäglichen Gewalt.

an Krankheiten, durch Unfälle, aus Schwäche, längst nicht nur Alte, auch und gerade Babys überleben oft nur wenige Tage, Wochen oder Monate. Der Tod ist alltäglich, nicht weil er jeden Tag vorkäme, wohl aber weil nicht hinter verschlossenen Türen, sondern inmitten der Lokalgruppe, vor aller Augen gestorben wird, sofern dem Opfer nicht allein im Busch ein Unglück geschieht, alltäglich aber auch, weil stets mit ihm zu rechnen ist. Die Angehörigen, und das sind im Grunde die Familie und die Lokalgruppe, trauern durchaus, weil sie eine unter Umständen geliebte Person verloren haben, wenn es sich bei dem Toten um eine Frau oder einen Mann „in den besten Jahren“ handeln sollte auch deshalb, weil ein Ernährer fehlt. Umgekehrt wird bei Kleinkindern, Alten und Gebrechlichen vergleichsweise wenig Aufhebens gemacht, wenn der Tod sie ereilt. Überhaupt sind Begräbnisse in vielen einfachen Wildbeutergesellschaften eine eher unspektakuläre Angelegenheit.⁸⁷ Zwar werden die Toten in der Regel verscharrt, die Gräber gegen Aasfresser geschützt, etwa indem man die Erde bewässert und feststampft, aber es kommt nicht darauf an, wer sie beerdigt. Die Leichname werden unter Umständen in eine bestimmte Lage gebracht, nicht aber eigens präpariert. Wer allein im Busch stirbt, wird nicht notwendigerweise gesucht und bestattet. Alte und Kranke werden mitunter mit etwas Wasser und Nahrung zurückgelassen, während die Gruppe weiterzieht. Aber auch wer nicht sich selbst überlassen wird, erhält kein „großes“ Begräbnis. Das Ereignis selbst ist wenig formalisiert. Die wenigen Habseligkeiten der Toten werden verteilt oder zurückgelassen, wenn die Gruppe aufbricht. Im Zuge sonstiger „religiöser“ Feierlichkeiten wird bisweilen auch der Toten gedacht oder für sie getanzt, aber es gibt keinen eigentlichen Ahnenkult. Ein eventuelles Nach- oder Fortleben der (Seelen der) Toten ist ebenso wenig Gegenstand systematischer Reflexion wie es notwendig ist, die Todesursache zu bestimmen. Diese mag auf unsichtbare Mächte oder auch die Zauberei von stammesfremden Feinden zurückgehen, aber es gibt auch natürliche Tode. In jedem Fall kommt es nicht darauf an, die Seelen der Toten zu beschwichtigen, sich vor ihnen zu schützen oder ihnen Genugtuung widerfahren zu lassen. All dies ändert sich nicht erst in Agrar-, sondern schon in komplexen Jäger- und Sammlergesellschaften: Tode haben hier übernatürliche Gründe, die zu ermitteln entscheidend ist, Ahnen werden verehrt, Bestattungen aufwendiger und zeremonieller. Was einfache Wildbeutergesellschaften anbelangt, so hat es den Anschein, als seien die Jagdrituale ausgefeilter und bedeutsamer als die Vorschriften und Gewohnheiten, die den Tod von Menschen betreffen.

Und doch darf dieser Befund nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch einfache Jäger und Sammler ihre Toten anders als unsere nichtmenschlichen Vorfah-

⁸⁷ Siehe James Woodburn: *Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies*. In: Maurice Bloch, Jonathan Parry (Hg.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, S. 187–210.

ren in aller Regel bestatten. Beerdigungen gibt es seit dem Jungpaläolithikum.⁸⁸ Möglicherweise sind Tote auch schon früher vor Aasfressern in Sicherheit gebracht worden, jungpaläolithische Gräber sind jedoch insofern neu, als dass Tote nun in einer besonderen Haltung, in gleichartigen Gruppen, nur in bisweilen ornamentierten Teilen oder mit Grabbeigaben beerdigt wurden. Beerdigt wurden offenbar nur bestimmte, besondere Individuen. Ja, frühe Gräber dokumentieren ein Ausmaß an sozialer Ungleichheit, das für rezente einfache Jäger- und Sammlergesellschaften untypisch ist, um nicht zu sagen, in diesen nicht vorkommt. Dennoch teilen letztere mit den sozial wenigstens teilweise bereits differenzierten Sozietäten der Frühzeit die Institution der Beerdigung, wenn man so will, die Vergesellschaftung des Todes. Gräber indizieren, dass der Tod aus einer „beiläufigen“, „privaten“ zu einer besonderen, die Gruppe tangierenden Angelegenheit geworden ist. Individuelle Trauer lässt sich schon bei Tieren beobachten. Ihrem Wesen nach gemeinschaftliche Zeremonien, die, so schlicht sie auch sein mögen, das Leben eines Individuums beschließen, dessen Tod aus dem gewöhnlichen Gang der Ereignisse herausheben, einen Punkt im Fluss der Zeit markieren, gibt es nur unter Menschen. Auch dann, wenn die Gräber nicht als Gräber gekennzeichnet werden, die Toten nicht beieinander auf „Friedhöfen“, an „heiligen“ oder nur besonderen Orten bestattet werden, machen auch einfache Wildbeutergemeinschaften sich die ohne metallene Grabwerkzeuge schon körperlich nicht unerhebliche Mühe, ihre Toten dem Land „zurückzuerstatten“, auf und von dem sie leben. Zu besonderen Orten werden die unscheinbaren Gräber der einfachen Jäger und Sammler schon dadurch, dass diese ihr Lager nach der Beerdigung eines Toten an einer anderen Stelle aufschlagen. Auch indem man sie meidet, heftet sich die Erinnerung an sie. Beerdigungen sind Ausdruck und Medium sozialen Zusammenhalts, und stets hat dieser Zusammenhalt eine zeitliche und eine räumliche Dimension. Die Gruppe bestattet ihre Toten in ihrer Erde; sie tut es gemeinsam; sie zeigt sich, auch ohne Ahnenkult, denen verbunden, die nicht mehr zu ihr gehören; und sie bindet sich, und sei es negativ, an ein Stück Land. Selbst wenn das Phänomen damit noch nicht auf den Begriff gebracht ist und man sich in diesem Fall – mit *religare* – zudem auf eine Etymologie beruft, die nicht sicher verbürgt ist:⁸⁹ Auch und gerade Bestattungen sind Religion. Sie stiften kollektive Identität.

Religion geht darin freilich nicht auf. Wie immer man sie bestimmt, zumeist sind es bestimmte Glaubensvorstellungen, an die man sie heftet, etwa der Glaube an übernatürliche Mächte oder ein Leben nach dem Tode. Das ist nicht falsch, aber doch schief, zum einen weil mit derartigen Formulierungen noch immer

⁸⁸ Siehe Paul Pettitt: *The Palaeolithic Origins of Human Burials*. London: Routledge 2001, insb. Kap. 8; Liv Nilsson Stutz: *Mortuary Practices*. In: Cummings u. a. (s. Anm. 20), S. 712–728.

⁸⁹ Siehe Sarah F. Hoyt: *The Etymology of Religion*. In: *Journal of the American Oriental Society* 32, 2, 1912, S. 126–129.

zu viel Gewicht auf bestimmte, „positive“ Inhalte des Glaubens gelegt wird, anstatt die (Denk)Form des Glaubens in den Mittelpunkt der Überlegungen zu stellen. Und in diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass das religiöse Denken mit dem symbolischen Denken, das sich unter anderem auch in der altsteinzeitlichen „Kunst“ dokumentiert, das Denken eines Abwesenden verbindet, der oder das wenigstens bezeichnet, wenn nicht „angesprochen“ oder allgemeiner und nicht nur sprachlich adressiert werden kann. Es ist unwahrscheinlich, dass dieses symbolische Denken angesichts des Todes von Artgenossen oder Gruppenmitgliedern erwacht, dass, metaphorisch gesprochen, das Symbol oder gar die Kultur dem Grabe entsteigt. Erstens ist das Sterben dafür dann doch zu alltäglich. Nicht von ungefähr sind die Begräbnispraktiken und Todesvorstellungen in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften nicht sehr elaboriert. Zweitens manifestiert sich das symbolische Denken nicht nur im Zusammenhang mit dem Tod. Selbst wenn man allzu schlicht davon ausgeht, dass „die“ Bedeutung der jungpaläolithischen Höhlenmalerei die Jagd und damit der Tod, wenn schon nicht des Menschen, dann doch der seiner Beutetiere wäre, bliebe unerklärt, was der Tod mit den in der Mehrzahl weiblichen, geschlechtsteilbetonten Figurinen, der durch Knochenflöten belegten Musik und den diversen Schmuckstücken zu tun haben soll. Auch da ließen sich Zusammenhänge herstellen, aber es bliebe ein „nichttödlicher“ Überschuss, sei es die Betonung der Fruchtbarkeit und damit des Lebens, der Wohlklang oder die kommunikative Funktion der Töne oder die seinen Träger individualisierende oder klassifizierende Zurschaustellung von Schmuck. Wahrscheinlicher also, als dass das Symbol dem Grab entsteigt, ist, dass das symbolische Denken sich auch und nicht zuletzt an den Tod heftet, vielleicht weil das „gleichzeitige“ Verschwinden und Erinnern eines anderen, ähnlichen, gebrauchten oder gar geliebten Menschen so etwas wie ein reales Beispiel für die symbolische Verschränkung von An- und Abwesenheit ist.⁹⁰

Zum anderen ist die primäre, wesentliche oder gar ausschließliche Verknüpfung von Religion und Glaube oder auch symbolischem Denken schief, weil Religion noch in ihren theologisch-intellektualisierten Schwundstufen, insbesondere aber in ihren ethnographisch belegten Frühformen eine immer auch rituelle Seite hat.⁹¹ Religion, das sind mindestens Mythos und Ritual. Und Rituale sind bei all ihrer Vielfalt und den ebendieser Vielfalt geschuldeten Schwierigkeiten, Allgemeines und doch Spezifisches über sie auszusagen, sehr wohl funktional zu erhellen. Dabei hilft, wieder einmal, ein evolutionärer „Rückblick“, ein

⁹⁰ Vgl. Hans Belting: Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen. In: Constantin von Barloewen (Hg.): Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen. München: Diederichs 1996, S. 92–136, hier S. 92–110.

⁹¹ Siehe Robert N. Bellah: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge: Harvard University Press 2011, S. 138–159.

Blick auf ihre nichtmenschliche Vorgeschichte.⁹² Und insofern Rituale, selbst wenn sie, nicht anders als das symbolische Denken, ursprünglich oder an sich gar nicht religiös zu sein brauchen, immer auch in Religion eingehen, beleuchtet ihre Funktion zugleich die einfacher, dominant ritueller Religionen.

Schon bei Tieren lassen sich (Proto)Rituale beobachten. Es handelt sich dabei um sich wiederholende, durch bestimmte Reize oder Situationen ausgelöste, nicht aber in einer funktionalen Antwort, einer bloßen Anpassung an die neue Situation aufgehende Verhaltenssequenzen. Sie bauen auf auf Habitualisierungen oder Routinen, die sich auch bei Menschen unweigerlich ergeben, um wiederkehrende Tätigkeiten oder Aufgaben nicht nur mit minimiertem Aufwand, sondern auch und insbesondere gesenkter Aufmerksamkeit erledigen zu können. Gerade dadurch freilich wird Aufmerksamkeit für Unvorhergesehenes frei. Zumindest indirekt dienen sie damit der Schockabsorption. Schon Habitualisierungen unterscheiden sich von Instinktverhalten, insofern sie erworben werden müssen und deshalb eine größere Variation zulassen. Dasselbe gilt für Rituale im Verhältnis zu Routinen. Erstere erstrecken sich über einen längeren Zeitraum, sind komplexer und variantenreicher, ohne deswegen unschematisch zu werden; sie müssen erlernt werden und erfordern nun allerdings gerade ein erhöhtes Maß an Aufmerksamkeit für die richtige Aus- oder auch Aufführung. Sie lenken damit von der Umwelt ab. Sie bleiben eine Reaktion auf unerwartete oder krisenhafte Ereignisse oder Umstände, eine Antwort indes, die nicht reflexhaft erfolgt, sondern gegeben werden kann oder auch nicht. Die Strenge der Ausführung nimmt gewissermaßen zu mit der Freiheit zur Aufführung. Allgemeiner Zweck derartiger Rituale ist die Wiederherstellung von Ordnung, die Wiedergewinnung innerer Ruhe sowie eines ausgeglichenen Verhältnisses zur sozialen oder wenigstens als handlungsmächtig erlebten Umwelt. Dies gilt schon für tierische, erst recht aber für menschliche Rituale, die zwar mit allen möglichen Bedeutungen aufgeladen werden (können), in erste Linie aber in „nichts anderem“ bestehen als in der akribischen Befolgung der Regeln selbst.⁹³

Bekräftigt wird diese Deutung durch typische Interaktionen von Mutter (oder Bezugsperson) und Kleinkind: Dieses wird allerorts zur Beruhigung gewiegt, Gestik und Mimik des Kindes werden zugleich gespiegelt und formatiert. „Sprachlich“ kommuniziert wird zunächst und auch über das eigentliche Reden hinaus mittels „sinnloser“ in die Länge gezogener Laute und Lautfolgen, wie auch Einschlaflieder und generell das Singen für und mit Kindern kulturübergreifend typisch sind. Die Kinderlieder selbst sind hochgradig repetitiv, haben

⁹² Vgl. Robin Dunbar: The Origin of Religion as a Small-Scale Phenomenon. In: Steve Clarke u. a. (Hg.): Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 48–66; Matteo Tonna u. a.: The Biological Origins of Rituals: An Interdisciplinary Perspective. In: Neuroscience and Biobehavioral Reviews 98, 2019, S. 95–106.

⁹³ Siehe Frits Staal: The Meaninglessness of Ritual. In: Numen 26, 1, 1979, S. 2–22.

ebenso rhythmische wie melodische Qualitäten. Die Texte, so es sie denn überhaupt gibt, sind demgegenüber sekundär; und wenn es sie gibt, erzählen sie weniger eine Geschichte, als dass sie ein „soziales“ Thema, eine typische Situation, variieren und damit, insofern es dasselbe bleibt, zugleich standardisieren. Kinderlieder sind gesungene Riten, so wie umgekehrt sehr viele Riten musikalisch begleitet werden. Musik und Ritus sind Formgebung, sie gehorchen denselben Prinzipien, einmal im Medium der Laute, einmal in dem der Bewegung. Und sie dienen demselben Zweck: der Bewältigung von Kontingenz.

Diese Formel ist freilich recht allgemein. Aber sie lässt sich spezifizieren. Normalisiert oder eingehegt werden Verhaltens- und Orientierungsunsicherheiten durch Rituale in zwei Dimensionen: einmal in Hinblick auf äußere Bedrohungen, zum anderen in Hinblick auf die Verfassung der Gruppe selbst. Rituale werden veranstaltet, wenn die Routinen stocken, allerdings nicht um sie loszuwerden, sondern ganz im Gegenteil, um sie wieder einrasten zu lassen. Rituale sind so etwas wie Reparaturmechanismen der Normalität oder auch Routinen zweiter Ordnung. Sie werden mobilisiert, um dem Außergewöhnlichen einen Rahmen zu geben, es nicht unbedingt verständlich, wohl aber beherrschbar zu machen. Ein probates Mittel, sozusagen ein typisches Mittel des Mittels Ritual, ist die Nachahmung und damit In-Regie-Nahme des Außergewöhnlichen selbst. Was nachgemacht werden kann, ist schon nicht mehr ganz so bedrohlich. Die Mimesis gibt dem Affekt – dem Man-weiß-nicht-wie-affiziert-worden-Sein – eine Form, sie holt ihn ein, indem sie ihn innerhalb eines bekannten Rahmens reproduziert. Nach innen hin versetzt das Ritual die Gruppe in einen Zustand der Gleichgestimmtheit. Das Ritual verlangt von den Teilnehmern, wenn schon keine gleichförmige, so doch eine aufeinander abgestimmte und ineinandergreifende Abfolge von Bewegungen – wie noch beim fast immer von Musik getragenen Tanz. Es erfordert, sich gemeinsam derselben „Sache“ zu widmen, d. h. geteilte Aufmerksamkeit, und es befördert nicht zuletzt aufgrund seiner Körperlichkeit, bisweilen ekstatischer Momente oder auch asketischer Vorbereitungen, ein gleiches oder ähnliches Empfinden der Teilnehmer. Es kanalisiert das Erleben, es generiert eine gemeinsame Erfahrung, eine Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit, von Zugehörigkeit zu ebendieser Gruppe bzw. Solidarität. Das Ritual ist mithin eine soziale Institution, welche anlässlich aus dem gewohnten Geschehen herausragender Ereignisse wie z. B. des Todes eines Gruppenmitglieds, darüber hinaus aber auch den allgemeinen Lauf der Zeit in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen, zu Vollmond etwa, unterbrechend, für die Aktualisierung von Zusammenhalt sorgt, der in Anbetracht der in einfachen Wildbeutergesellschaften nur äußerst schwach ausgeprägten Hierarchie- und Interdependenzbeziehungen der Einzelnen zueinander nicht ohne weiteres gegeben ist. Wie die exogame Konfiguration überwölben oder vergemeinschaften Rituale die materiell autarken Lokalgruppen. Sie sind ein wesentliches Element der Stammeskultur, eines Repertoires an „überschießenden“, zwar nicht

in ihrer Existenz, wohl aber ihrer konkreten Ausgestaltung nach willkürlichen oder präziser „gewillkürten“ Verhaltensweisen und Glaubenssätzen, die wie eine gemeinsame Sprache nach innen und außen als Identitätsmarker fungieren.

Auch wenn die Riten, wie es ihre tierische Vorgeschichte belegt, den Mythen gegenüber primär sind, werden sie in Jäger- und Sammlergesellschaften stets von Mythen umrankt. Vordergründig hat es den Anschein, als wären Ritus und Mythos unentwirrtbar ineinander verflochten. Tatsächlich fungieren Mythen als Kommentare, als Erklärungen von Riten, so wie umgekehrt Mythen oder mythische Sequenzen in Riten aufgeführt werden. In etlichen Riten wird aus emischer, d. h. der Perspektive der Akteure selbst, weniger oder wenn, dann nur indirekt, ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt, als vielmehr eine mythische Urzeit beschworen, aufgerufen, sichtbar gemacht oder „schlicht“ appräsentiert, in welcher die „Dinge“, insbesondere die Menschen, Tiere und Pflanzen, noch, wenn nicht ungeschieden, dann zumindest nicht in der Weise voneinander getrennt waren, in der sie es heute sind oder auch nur in der die Welt ihren menschlichen Bewohnern heute erscheint. Es gibt einerseits also eine mythische Vorzeit und eine Art „mythischer Eigentlichkeit“, andererseits aber ist die mythische Zeit noch nicht vorbei, die mythische Kommunion nicht aufgehoben. Doch die beiden Zeitordnungen stehen einander nicht wie Jenseits und Diesseits gegenüber, vielmehr ragt die mythische dauerhaft in die gegenwärtige Welt hinein. Mythos und Gegenwart sind weniger zwei verschiedene Welten als unterschiedliche Erscheinungsformen eines Kontinuums. Zumindest klafft kein Abgrund zwischen der gegenwärtigen und der mythischen Welt, der bestenfalls auf dem Wege einer postmortalen Wiederauferstehung überwunden werden könnte und über den hinweg qua Opfer und Gebet prä mortal einzig einseitige Kontaktaufnahmeversuche mit den Wesen der Urzeit möglich und angezeigt wären. Tatsächlich fehlen Opfer und Gebete in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften.⁹⁴ Es gibt zwar Geister, unter Umständen auch Götter oder sogar nur ein höchstes Wesen, aber diese Entitäten werden nicht eigens verehrt oder versorgt, sondern sie sind „einfach da“, in den Dingen und Erscheinungen der sichtbaren Welt. Riten dienen der Selbstvergewisserung, Teil dieser einen Welt zu sein. Sie reagieren durchaus auf den „Spalt“, die gleichzeitige Befremdung und Beheimatung in der Welt, die mit dem symbolischen Denken in die Welt kommt, indem das Symbol – ähnlich der Mutter, die ihrem entfernt liegenden Baby singend anzeigt, dass es sie gibt⁹⁵ – zwar auf ein Da-Sein verweist, zugleich jedoch dessen

⁹⁴ Vgl. Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, S. 252–262.

⁹⁵ Siehe Ellen Dissanayake: *Antecedents of the Temporal Arts in Early Mother-Infant Interaction*. In: Nils L. Wallin u. a. (Hg.): *The Origins of Music*. Cambridge: MIT Press 2000, S. 389–410; zur mutmaßlichen Vergemeinschaftung schon und gerade der Hominiden durch Gesang bzw. Musik vgl. Steven Mithen: *The Music Instinct: The Evolutionary Basis of Musicality*. In: *Annals of New York Academy of Sciences* 1169, 1, 2009, S. 3–12.

Nicht-hier-Sein belegt. Die schockabsorbierende Kraft der Riten (wie des Gesangs und allgemein der Musik) wird auch und gerade zur Überbrückung dieses Spalts mobilisiert,⁹⁶ sie sind deswegen jedoch kein Epiphänomen einer vorgängigen Erfindung der Mythen.

Man könnte einwenden, der Unterschied zwischen dem oder einem mythisch-symbolischen, „rituell vernähten“ Spalt und dem hochreligiösen, kommunikativ-intellektuell überbrückten Abgrund der Transzendenz sei lediglich einer des Maßstabs. Das ist nicht falsch. Hier wie da wird ein Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen der Dinge oder der Welt unterstellt, der eingeholt werden soll. Und hier wie da unterscheidet sich diese Reflexion von dem positiven, empirisch validierten Wissen über die Welt, über das Jäger und Sammler selbstverständlich ebenso sehr verfügen wie Angehörige späterer, hochreligiöser Gesellschaften. Auch wenn es dieser Feststellung im Grunde gar nicht bedarf: Wildbeuter sind keine irrationalen Akteure, die sich von nichts als mythischen Phantasievorstellungen leiten ließen. Auch sie wissen selbstredend zwischen dem Beutetier, das sie jagen, und demselben Tier als mythischer Gestalt zu unterscheiden. Freilich sind die Mythen nicht nur und nicht immer mit Übernatürlichem befasst, bilden sie anders als Hochreligionen kein geschlossenes, möglichst widerspruchsfreies System, denken „sie“ weniger die eine Ordnung, als dass sie ordnen. Sie sind kein von religiösen Experten entwickeltes und nur diesen zugängliches Spezialwissen – selbst Schamanen sind weniger „religiöse Intellektuelle“ als erfahrene „Heilpraktiker“ und spirituelle „Reise(beg)leiter“ –, erst recht transportieren sie keine Erlösungsvorstellungen, sind sie frei von jedweder Weltablehnung. Sie enthalten zugleich positives Wissen wie Erklärungen für Geschehnisse, aus denen die Akteure sich auf Basis ihres positiven Wissens keinen Reim machen können. Beispielsweise liefern sie Informationen über Flora und Fauna, darüber, welche Pflanzen essbar sind und welche nicht, wo und wie Tiere leben, über die Ökologie und Topographie eines Territoriums. Weiterhin geben sie Auskunft darüber, warum oder auch nur dass bestimmte Gebräuche und Regeln befolgt werden (müssen), fungieren sie als „Charta“ der sozialen Institutionen einer Gemeinschaft.⁹⁷ So wie sie Phantastisches oder besser vielleicht Denkmögliches mit Gewusstem vermischen, so wird auch im Alltag einfacher Wildbeuter nicht strikt zwischen Heiligem und Profanem unterschieden, gibt es diesen Gegensatz ebenso wenig wie den von Diesseits und Jenseits. Auf übernatürliche Erklärungen wird immer dann rekurriert, wenn die Routine

⁹⁶ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica IV. Der nackte Mensch 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 783–804.

⁹⁷ So Bronislaw Malinowski: *Myth in Primitive Psychology* (1926). In: ders.: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday 1954, S. 93–148, hier S. 101, 108. Für ein Beispiel, auch zur – überlebenswichtigen – Verschränkung von Mythos und Ritus, siehe Jürg Helbling: *Die Organisation des sozialen und natürlichen Raumes bei den australischen Aborigines*. In: Paul Michel (Hg.): *Symbolik von Ort und Raum*. Bern: Peter Lang 1997, S. 281–303.

stockt, wenn man in einer Sache nicht weiterweiß oder kommt, wenn und weil das praktisch-implizite Regelwissen unzureichend ist. Es ist diese – strukturell übrigens uneinholbare – Grenze des Wissens, die in den Mythen zu Geschichten darüber geronnen oder auch im doppelten Sinne „verdichtet“ wird, wie die Welt entstand und warum sie ist, wie sie ist.

Bei aller Vielfalt und Inkohärenz der mythischen Universen sticht nicht bloß ins Auge, dass alle Kosmogonien und Kosmologien enthalten, sondern auch, dass sie wie „unsere“ Märchen von sehr viel mehr menschenähnlichen Akteuren behaust sind als nur den Menschen selbst. Ihre Menschenähnlichkeit bezieht sich mitnichten auf ihre äußere Gestalt, sondern auf ihre „Innerlichkeit“, ihr Empfindungs-, Denk- und Handlungsvermögen. Tiere und Pflanzen, aber auch Flüsse und Berge; nicht nur Lebewesen, sondern auch unbelebte Gegenstände und immaterielle Erscheinungen wie der Donner oder der Wind können bisweilen handeln und sprechen. Nicht alle und alles, immer und überall aber gibt es weit mehr „Aktanten“ als nur handelnde Menschen.⁹⁸ Auch die unbelebte Welt lebt, und Leben heißt, einen Willen zu haben und absichtsvoll handeln zu können.

Die zugleich klassische wie heute weithin inkriminierte Bezeichnung für einen solchen Seelen- oder Beseeltheitsglauben lautet Animismus. Das Konzept geht zurück auf Edward Tylor.⁹⁹ Dieser hatte den Anspruch, einerseits die Entstehung von Religion(en) überhaupt, andererseits ihre Entwicklungsgeschichte aufzuklären. Alle Religion geht ihm zufolge auf einen primitiven Seelenglauben zurück: Aufgrund der Erfahrung von Träumen und Trancezuständen komme der primitive Mensch zu dem wohlgermerkt rationalen Schluss, dass es etwas vom Körper Getrenntes gebe, etwas, das auch unabhängig vom Körper existiere. Zudem sei dieses Etwas, die Seele, nicht dem Tod unterworfen, wie die Träume von Toten bewiesen. Schließlich würden auch unbelebten Dingen Seelen untergeschoben: Die ganze Welt werde beseelt. Von diesem animistischen Stadium aus verlaufe die weitere Entwicklungsgeschichte der Religion über den Polytheismus zum Monotheismus. Als empirisch widerlegt kann ebendiese Entwicklung gelten; schon bei einfachen Wildbeutern gibt es Vorstellungen eines höchsten Wesens, in Agrargesellschaften hingegen durchaus Geisterglauben. Kritiken jedoch, die Tylor vorwerfen, er verkenne die wesentlich emotionalen Qualitäten von Religion und stülpe den Menschen der Frühzeit respektive rezenten Jäger- und Samm-

⁹⁸ Zur Bedeutung dieses Begriffs aus der Akteur-Netzwerk-Theorie siehe Ingo Schulz-Schaeffer: Akteure, Aktanten und Agenten. Konstruktive und rekonstruktive Bemühungen um die Handlungsfähigkeit von Technik. In: Thomas Malsch (Hg.): Sozionik. Soziologische Ansichten über künstliche Sozialität. Berlin: Edition Sigma 1998, S. 128–167.

⁹⁹ Siehe Edward B. Tylor: Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (1871). London: John Murray 1920. Bd. 1, Kap. XI.; Bd. 2, Kap. XII–XVII. Jean Piaget: Das Weltbild des Kindes (1926). München: dtv 1988, Kap. V–VII hat den Begriff in die Psychologie eingeführt.

lorgesellschaften moderne rationalistische Konzeptionen über,¹⁰⁰ verkennen freilich ihrerseits die Leistung, die Ähnlichkeit oder innere Verwandtschaft mythischer Erzählungen überhaupt zu erkennen, sowie das lohnenswerte, ja angezeigte Unterfangen, Beseelheitsvorstellungen auf einen Begriff zu bringen und zu erklären. Das Phänomen verschwindet nicht schon dadurch, dass man es als Hirn-espinst evolutionistischer Schreibtischethnologen des 19. Jahrhunderts ausweist.

Es gibt demgegenüber durchaus interessante Aktualisierungen des Konzepts, die ihrerseits jedoch Gefahr laufen, die bloße, empirisch vielfach verbürgte Denkmöglichkeit des Animismus bereits für eine hinreichende Deutung zu halten. So wird der Animismus etwa als zur westlich-modernen alternative, „reale und valide“, relationale Epistemologie bezeichnet, die in Rechnung stelle, dass Jäger und Sammler gehalten seien, sich in ihrer Beziehung zu den sie umgebenden Tieren, Pflanzen und Dingen, in Beziehung zu den von diesen ausgehenden Möglichkeiten wahrzunehmen. Oder der Animismus gilt als alternative, hochgradig binnenrationale Ontologie, welche die Sitten und Gebräuche oder allgemeiner das, was wir Kultur nennen, nicht für ein Privileg der Menschheit hält und dementsprechend davon ausgeht, dass wir (Menschen) gleichermaßen soziale Beziehungen zu Menschen und Nichtmenschen unterhalten, dass das Feld zwischen „Natur“ und „Kultur“ mithin selbst ein soziales Feld ist. Dritte schließlich systematisieren diese und (vermeintliche) weitere Ontologien zu einem Feld prinzipiell gleichrangiger Natur-Kultur-Verhältnisse.¹⁰¹ All

¹⁰⁰ Vgl. Gerhard Schlatter: Animismus. In: Hubert Cancik u. a. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer 1988, S. 473–476; Josef F. Thiel: Animismus. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart 4 Online. Tübingen: Mohr Siebeck 1998–2007, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_00735 (letzter Zugriff am 9.2.2021).

¹⁰¹ Siehe Nurit Bird-David: „Animism“ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology* 40, S1, 1999, S. S67–S91, das Zitat S. S87; Eduardo Viveiros de Castro: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 3, 1998, S. 469–488; Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp 2013, Kap. 6–10. Für Descola gibt es nur und genau vier Möglichkeiten, den universalen Gegensatz zwischen Physikalität oder äußerer Erscheinung und „Interiorität“ zu organisieren: Animismus, Totemismus, Analogismus und Naturalismus. Der (moderne) Naturalismus betone die Kontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen auf Seiten der Physikalität, der Animismus auf Seiten der Interiorität. Der Totemismus postuliere eine Kontinuität auf beiden Seiten, d. h. Menschen und Nichtmenschen seien sich körperlich und innerlich ähnlich. Der Analogismus schließlich gehe von einer zweifachen Diskontinuität aus: Menschen und Nichtmenschen seien sich weder körperlich noch innerlich ähnlich. Umstritten ist, ob es sich beim Totemismus um eine empirisch zwar vor allem australische, an sich aber überall mögliche Ontologie oder doch „nur“ eine Epistemologie, ein sich insbesondere botanischer Kategorien bedienendes System zur Klassifikation sozialer und vornehmlicher verwandtschaftlicher Gruppen handelt. Vgl. Klaus E. Müller: Totemismus. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Basel: Schwabe 1988, Sp. 1308–1310; Chris Knight: Totemism. In: Alan Barnard, Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge 1996, S. 550f. Eine interessante, aber kaum rezipierte Theorie des Totemismus, die dessen (Haupt)Funktion in der über naturale Verwandtschaftskategorien laufenden Assimilation von Fremden sieht, stammt von Horst Südkamp: Tote-

das sind treffende Beobachtungen: Jäger und Sammler geben besondere Obacht darauf, was ihnen in der „Natur“ zustoßen könnte. Mythische Universen sind vielleicht nicht geschlossen, auf semantischer Ebene auch nicht unbedingt kohärent, gehorchen deswegen aber sehr wohl einer inneren Logik oder Grammatik.¹⁰² Und es gibt durchaus andere Ontologien als das moderne (vielleicht auch gar nicht so besondere) Natur-Kultur-Verhältnis.¹⁰³ Nur kann man über diese Feststellungen hinausgehen und sowohl die Rationalität des mythischen Denkens als auch seine empirische und erst recht wissenschaftliche Unzulänglichkeit behaupten, ohne damit „die“ (epistemologisch und ontologisch tatsächlich alles andere als einheitliche oder einige) Wissenschaft für der Weisheit letzten Schluss zu halten. Auch unser Wissen wird überholt, auch unsere „Mythen“ werden aufgeklärt werden, so wie das mythische Denken sich dauerhaft nicht erst gegen die Wissenschaft, sondern schon die theologische Reflexion nicht halten konnte. Es gibt Fortschritt in der Erkenntnis der Welt, und ein, wenn nicht das zentrale Kriterium dafür ist, dass Erkenntnisse sich in Technik(en) umsetzen lassen (so wie umgekehrt Technik das Wissen anleiten kann).¹⁰⁴

Jäger und Sammler sind wie Menschen überhaupt und in einem sehr weiten Sinne sogar alle Organismen rationale Wesen. Aber sie sind deswegen nicht schon die implizit immer schon in Preisvergleichen denkenden Nutzenmaximierer der ökonomischen Theorie. Dies schon deshalb nicht, weil sie über keinen abstrakten Begriff von Quantität verfügen, dingliche Mengen, Zeiträume oder Raumverhältnisse nicht in abstrakten Größen ausdrücken. Selbstverständlich unterscheiden sie zwischen viel und wenig, jetzt und später, schnell und langsam, nah und fern, können sie einschätzen, wann sie genug gesammelt haben, wann es Zeit ist, auf die Jagd zu gehen oder Riten abzuhalten, wie lange es dauert, die Bergkette zu überqueren oder das nächste Lager zu erreichen. Aber Mengen werden nicht in Gewichtseinheiten oder Raummaßen gemessen, um Distanzen zu bezeichnen gibt es keine festen Einheiten, und dass die Zeit vergeht, wird unter Umständen zwar in Tagen, „Monden“ oder gar Jahreszeiten ausgedrückt, aber weder stehen diese „Maße“ in einem bestimmten Verhältnis zueinander, noch können sie beliebig aufaddiert werden. Gezählt wird oft nur

mismus. Institution oder Illusion. O. O., o.J., erhältlich unter <https://docplayer.org/119289604-Totemismus-institution-oder-illusion-horst-suedkamp.html> (letzter Zugriff am 28.1.2021). Zum australischen Totemismus siehe auch Helbling (s. Anm. 96).

¹⁰² Diesem Nachweis sind Claude Lévi-Strauss' vierbändige *Mythologica* (1964–1971) (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976) gewidmet. Für einen Überblick über das Argument siehe Axel T. Paul: *Fremdworte. Etappen der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Campus 1996, S. 180–199.

¹⁰³ Siehe Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer 1998.

¹⁰⁴ Vgl. Günter Dux: *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982; Löffler (s. Anm. 13).

bis vier oder fünf, danach kommen viele oder sehr viele. Überhaupt fehlt der Begriff oder der „Operator“ Zahl, die Vorstellung einer an sich leeren Einheit, die nichts bezeichnet als eine gleich(bleibend)e bzw. schrittweise um weitere gleich große Einheiten vermehrbare (und in umgekehrter Richtung reduzierbare) Menge beliebiger Gegenstände oder Entitäten.¹⁰⁵ (Bis zum Wertbegriff und dem dem Homo oeconomicus konsubstanzialen Geld ist es noch weit.¹⁰⁶)

Und ebenso wie fehlende Mathematik nicht bedeutet, Größen nicht abschätzen, ausdrücken und ins Verhältnis setzen zu können, bedeutet das Nichtwissen um Naturgesetze nicht, dass es kein im zweifachen Sinne „natürliches“ Regelwissen gäbe, einmal als implizites, in der Ontogenese und Lebenspraxis unweigerlich erworbenes, einmal als auch, aber längst nicht nur auf natürliche Vorgänge oder Eigenschaften bezogenes Wissen. Wildbeuter wissen, dass das Wasser steigt, wenn es ausgiebig regnet, dass die Sonne den Boden austrocknet, wo und wann welche Pflanzen gedeihen, welche essbar und welche giftig sind, wie sich Fallen stellen, Beutetiere anlocken und am besten erlegen, Schädlinge vertreiben und Wunden behandeln lassen, wie Hütten zu bauen und Werkzeuge anzufertigen sind. (Sie wissen natürlich auch, wann es Zeit ist, das Lager abzubrechen, andere Gruppen zu treffen und gemeinsame Rituale zu feiern. Sie wissen, wen sie heiraten dürfen. Es gibt – und braucht – auch soziales Wissen.) Die Liste ließe sich spielend fortsetzen. Worauf es ankommt, ist, dass Jäger und Sammler in einem für uns kaum vorstellbaren, geschweige denn lebbar Maß zu autarker Lebensführung in der Lage sind und dies nicht möglich wäre ohne umfassende Kenntnisse der natürlichen Umwelt.

Rational ist nicht nur dieses positive Wissen, sondern weiterhin die Fähigkeit, die Erfolgsaussichten bestimmter Aktionen in dieser Umwelt abzuschätzen und Möglichkeiten gegeneinander abzuwägen. Es wird selbstverständlich auch kombiniert, praktisch experimentiert und logisch geschlossen. Aber dieses umfassende Wissen und all diese Kompetenzen werden nicht nur nicht explizit unterrichtet, sondern die, wie man vielleicht formulieren könnte, „transphänomenale Sichtweite“ ist begrenzt, und vor allem fehlt die Vorstellung einer „objektiven“, den bloßen Umständen und nicht auch, wenigstens in letzter Instanz, von Absichten (oder auch nur Unabsichtlichkeiten) imprägnierten Verursachung. „Natürlich“ muss der Bogenschütze seiner Beute nah genug sein, um sie zu treffen, muss er seine Waffe beherrschen und diese „tun“, was sie tun soll. Aber warum hat der Pfeil das Tier dennoch verfehlt? „Natürlich“ erkrankt man, wenn man sich vergiftet. Aber warum erholt sich der eine, während der andere stirbt? „Natürlich“ bleiben die Tiere dem Wasserloch fern, wenn es kein Wasser enthält.

¹⁰⁵ Vgl. Peter Damerow: Zum Verhältnis von Ontogenese und Historiogenese des Zahlbegriffs. In: Wolfgang Edelstein, Siegfried Hoppe-Graff (Hg.): Die Konstruktion kognitiver Strukturen. Perspektiven einer konstruktivistischen Entwicklungspsychologie. Bern: Huber 1993, S. 195–259, hier S. 214–221.

¹⁰⁶ Siehe Axel T. Paul: Theorie des Geldes zur Einführung. Hamburg: Junius 2017, Kap. I–II.

Aber warum hat es so wenig geregnet? Selbst wenn man auf diese Fragen „natürliche“ Antworten weiß, lässt sich hinter jede „natürliche“ Antwort zurückfragen und eine (letztinstanzliche) Antwort darin finden, dass, wenn schon nicht jemand, so doch ein handlungsmächtiges Etwas dafür verantwortlich ist. Hinter oder gar in den Dingen stecken möglicherweise Akteure, die wir auf Anhieb nicht sehen, die jedoch, wenn es ihnen in Ausnahmefällen beliebt, verhindern, dass geschieht, was normalerweise passiert, oder etwas geschehen lassen, womit man nicht rechnet und rechnen konnte. Hinter oder in den Dingen steckt „Subjektivität“. Die Welt ist beseelt, weil sich das, was „natürlich“ nicht erklärt werden kann, ansonsten nicht erklären ließe. Das mythische Denken oder der Animismus liefert – so banal es klingt, ist es – Erklärungen des Unerklärlichen.

Allerdings ist dieses Verfahren selbst weder unerklärlich noch irrational. Es ist erklärlich, weil noch im Vergleich zu unseren nächsten nichtmenschlichen Vorfahren außerordentlich unselbständige Menschenkinder nur inmitten eines sozialen, von menschlichen Akteuren „bevölkerten“ Milieus – und sei es in den ersten Monaten „nur“ die Mutter, welche das Kind betreut – und nur unter der tätigen Mithilfe immer schon kompetenterer anderer Autonomie bzw. eigene Handlungskompetenz gewinnen. Diese tätige Mithilfe, dieses Sich-helfen-lassen-Müssen, wird zur Erfahrung und übersetzt sich in die Vorstellung, dass es in letzter Instanz andere sind, von denen man abhängig bleibt.¹⁰⁷ Zwar heißt handlungsfähig zu werden, handeln zu können, sich selbst als den Urheber seines Tuns zu begreifen, auch ein ehemaliges oder zukünftiges Tun als von sich bewirkt bzw. zu bewirken zu verstehen, alles praktische Handeln aber stößt immer wieder und notwendig an Grenzen, die nicht automatisch als immer schon oder objektiv gegeben, sondern immer auch als subjektiv gesetzt aufgefasst werden können. Und dieses in der Sozialisation erworbene Deutungsmuster hält sich durch – übrigens auch bei uns – und wird in einfachen Gesellschaften in ein mythologisches oder animistisches Weltbild übersetzt, weil es sich bewährt hat – weil es rational ist. Rational nämlich ist es, insofern es einen Umgang mit der Wirklichkeit erlaubt, der sie in ihrer Dynamik und Unvorhersehbarkeit in Rechnung stellt, ohne schon die Regeln oder Naturgesetze zu kennen, denen sie unterliegt.¹⁰⁸ Auch wenn oder vielmehr gerade weil die Sozialwelt das Vorbild für die Deutung auch der natürlichen oder besser nichtmenschlichen Umwelt abgibt, ist der Mensch auf einzigartige Weise auf Überraschungen auch der Natur vorbereitet. Viele einzelne animistische Verhaltensmaßregeln sind nutzlos, der Animismus in seiner Gesamtheit ist es nicht. Er ist vielmehr Ausdruck einer besonderen, im weiteren Sinne durchaus adaptiven Weltoffenheit „schon“

¹⁰⁷ Siehe Günter Dux: Strukturwandel der Legitimation. Freiburg: Alber 1976, S. 78–80.

¹⁰⁸ Siehe Günter Dux: Zur Theorie der Religion. Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion (1973). In: ders.: Die Religion in der säkular verstandenen Welt. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Wiesbaden: Springer VS 2018, S. 327–389, hier S. 348, 367.

der Wildbeuter wie des Menschen überhaupt, (s)eines bei aller normativen Beschränkung gleichwohl kognitiven Erwartungsstils.¹⁰⁹

Es kann auch gar nicht anders sein, denn wäre „Religion“ nicht auch adaptiv, hätte sie sich nicht durchsetzen und halten können. Sie ist, ganz abgesehen davon, dass sie stets eine rituelle Seite hat, auch in ihrer animistischen oder mythologischen Form nicht einfach Irrglaube, sondern wie schon das symbolische Denken, als besondere „symbolische Form“, Ausdruck des menschlichen Vermögens, die gegebenen Verhältnisse zu transzendieren, einer kognitiven Freiheit, sowohl in phantastische Welten aufzubrechen als auch sich die eigene zu erschließen.

Dem Weltbild der Jäger und Sammler korrespondiert ein Selbstbild, wobei sich dieses weder zwingend aus jenem ergibt noch „ganz anders“ sein kann. Zwischen beiden besteht vielmehr eine Art Formzusammenhang, innerhalb dessen es durchaus – wie schon zwischen konkreten Kosmologien einzelner Ethnien – erhebliche semantische Unterschiede geben kann, der aber doch gemeinsame Strukturmerkmale aufweist. So entspricht der „relationalen Epistemologie“, dem Sich-eingebunden-Fühlen oder auch -Wissen in nicht nur soziale bzw. als sozial wahrgenommene naturale Zusammenhänge ein weniger geschlossenes, weniger gegen andere und anderes konturiertes Selbstbild, als es uns geläufig ist oder wenigstens bis vor kurzem selbstverständlich schien. Für manche Autoren ist das Selbstbild oder die Persönlichkeit von Wildbeutern die Antithese zum westlich-modernen Individualismus, der typischerweise sowohl im Empfinden verankerten als auch institutionell abgestützten Behauptung einer Besonderheit oder gar Einzigartigkeit, ebenso aber der moralischen und rechtlichen Selbstverantwortlichkeit der einzelnen Gesellschaftsmitglieder. Die Persönlichkeit von Jägern und Sammlern erwachse demgegenüber nicht aus Abschließung, sondern aus Öffnung, aus einer Vielzahl von Beziehungen zu (nicht nur menschlichen) anderen, durch Teilhabe und *sharing*, „Mit-Teilung“, nicht nur der Nahrung, sondern der Lebensvollzüge, nicht als Je-Eigentlichkeit, sondern als „Fremderfüllung“.¹¹⁰ Auch aus dem Wissen um die Abhängigkeit oder besser wohl um das Getragen-Sein von der Natur wird Persönlichkeit nicht auf Menschen beschränkt.

Beleg eines derartigen Selbstverständnisses der Akteure sind nicht bloß deren Selbstauskünfte, sondern auch und gerade der Gebrauch von Namen. Bisweilen tragen Angehörige von Jäger- und Sammlergesellschaften keine Eigennamen. Häufig hingegen reden sie sich mit ihrem (sozialen oder klassifikatorischen) Verwandtschaftsgrad an (bezeichnen Brüder und Schwestern beispielsweise mehr Menschen als Brüder und Schwestern, als sie tatsächlich Brüder und Schwestern haben). Ähnlich sind Namen oft keine Namen, die sie ihr Leben lang behalten, sondern sprachliche Etiketten, die ihre eventuell nur zeitweilige Zugehörigkeit

¹⁰⁹ Vgl. Robert N. Bellah: Religious Evolution. In: American Sociological Review 29, 3, 1964, S. 358–374, hier S. 358–364.

¹¹⁰ Vgl. Ingold (s. Anm. 67), S. 405–409.

zu bestimmten „Klassen“ wie den noch Nichtinitiierten oder -verheirateten bezeichnen oder die Leistungen wie die Geburt eines Kindes oder das Erlegen eines bestimmten Beutetiers ausdrücken. Personalität kann auf verschiedene Weise und zu verschiedenen Zeitpunkten erworben werden, sie beschreibt, meint nicht die Besonderheit eines einzelnen Menschen, sondern seinen bei aller prinzipiellen Gleichheit der Gruppenmitglieder biographisch oder auch nur situativ besonderen Status. Sie ist einerseits nicht stabil, bleibt sich nicht gleich – und ist darum im begrifflich strengen Sinne auch keine Identität –, kann als Status andererseits jedoch schon der Geburt vorhergehen und den Tod überdauern.

Auch wenn der Begriff ursprünglich nicht auf die Angehörigen von einfachen Wildbeuter- oder generell Jäger- und Sammlergesellschaften gemünzt war, sondern zur Bezeichnung der Personalitätsvorstellungen zunächst allgemein südasiatischer und später insbesondere melanesischer und das heißt Gartenan- und Brandrodungsfeldbau betreibender sowie ansatzweise hierarchisierter Gesellschaften eingeführt wurde, lassen auch jene sich durchaus treffend als „Dividuen“ charakterisieren.¹¹¹ Dividuen sind Personen, deren Eigenart oder So-Sein sich als Knoten-, Kreuzungs- oder auch Durchgangspunkt von unterschiedlich(st)en sozialen Einflüssen, aber auch materiellen Strömen verstehen lässt. Neben den bereits erwähnten, ethnographisch verbürgten Benennungspraktiken sprechen weiterhin der gelegentliche Maskengebrauch bei Jägern und Sammlern, die überall verbreiteten *rites de passages* – Übergangsriten anlässlich von Initiation, Hochzeit, Tod oder anderen biographisch bedeutsamen Schwellen¹¹² – und, wo vorhanden oder vielmehr institutionalisiert, schamanistische Trance- oder Besessenheitszustände für eine erweiterte Brauchbarkeit des Konzepts. Auch jungpaläolithischen Menschen darf so etwas wie Dividualität unterstellt werden. Dafür spricht nicht allein die prinzipielle Vergleichbarkeit von rezenten und „verhaltensmäßig modernen“ Wildbeuterkulturen der jüngeren Altsteinzeit; konkret-gegenständlich legen Fabelwesen wie z. B. der berühmte Löwenmensch vom Hohlenstein-Stadel, Tiermaskenfunde in Gräbern und entsprechend geschmückte Totenschädel es nahe, dass selbst gattungsüberschreitende Identitätswechsel oder Mehrfachidentitäten für möglich gehalten wurden.¹¹³

¹¹¹ Der Begriff stammt von McKim Marriott: Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In: Bruce Kapferer (Hg.): Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues 1976, S. 109–142, hier S. 111. Popularisiert wurde er von Marilyn Strathern: The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press 1988, S. 13, passim.

¹¹² Dazu Arnold van Gennep: Les rites de passage. Étude systématique des rites [...]. Paris: Émile Nourry 1909.

¹¹³ Vgl. zur frühneolithischen, noch voragrarischen, indes schon an Sesshaftigkeit gekoppelten „Explosion der Symbolik“ neben Belting (s. Anm. 90) Jacques Cauvin: The Symbolic Foundations of the Neolithic Revolution in the Near East. In: Ian Kuijt (Hg.): Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation. New York: Kluwer Academic/Plenum Press 2000, S. 235–251.

Allerdings belegen diese Gräber ebenso, dass es damals bereits besondere, ausgezeichnete oder hervorstechende, aus welchen Gründen auch immer erinnerungswürdige Individuen gegeben haben muss, schon weil längst nicht alle Toten und nicht alle Bestatteten gleichermaßen aufwendig beerdigt wurden. Dieser Befund verweist zum einen auf offenbar sehr frühe Ansätze von sozialer Differenzierung bzw. Komplexität, zum anderen aber und in diesem Kontext wichtiger auf die im Grunde schlichte, kulturell relativistisch indes allzu oft verwischte Tatsache, dass Menschen immer schon – auch Individuen – als einzelne Exemplare, als unterscheidbare Angehörige eines wie auch immer als primär gedachten Kollektivs wahrgenommen wurden und sich selbst auch gar nicht anders erlebt haben können. Jeder Mensch hat *einen* Körper, kann im Prinzip zwar Mitleid empfinden, erlebt zunächst und vor allem jedoch *sein* Erleben; es ist jeweils ein ganz bestimmter Mensch, der „Gegenstand“ eines Initiationsrituals ist oder einen – und sei es kollektiven – Namen erhält; jeder Mensch wird – nicht immer und nicht immer zu Recht, aber immer auch und immer wieder – als Akteur, als „Täter“, für sein Tun verantwortlich gemacht, gescholten oder gelobt; anders wäre Erziehung oder allgemeiner Sozialisation überhaupt nicht möglich; jeder Mensch sagt nicht nur grammatikalisch „ich“; in normalen, nicht pathologischen Fällen, sowie unter Ausklammerung außergewöhnlicher, etwa ekstatischer Situationen, entsteht und gibt es in jedem dieser Menschenkörper *ein* Ich, das nicht nur sein aktuelles Erleben, sondern auch seine Erfahrungen und Aussichten als seine weiß.

Dividualität bzw. Individualität bezeichnen darum keine disparaten oder inkomensurablen Qualitäten der menschlichen Psyche – vielmehr impliziert „verhaltensmäßige Modernität“ ja gerade, dass ein heute „unter uns“ aufwachsendes Kind einfacher Jäger und Sammler ebenso nobelpreisfähig ist, wie sich ein heutiges, von paläolithischen Wildbeutern aufgezogenes Kind in der Steinzeit zurechtfindet. Dividualität und Individualität sind vielmehr Idealtypen oder besser noch Pole auf einem Spektrum von Selbstbildern, von subjektiv nicht unbedingt bewussten, wohl aber in sozialen Praktiken und dem Wissen einzelner Kulturen objektivierten und darum grundsätzlich artikulierbaren, mehr oder weniger normativen Vorstellungen davon, was es heißt, eine Person zu sein.¹¹⁴ Aus Perspektive oder vom Pol des Individualismus aus gesehen sind es einzelne Personen, die miteinander Beziehungen eingehen; Gruppen sind dementsprechend Vereinigungen Einzelner; die Gruppe oder „ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“¹¹⁵ steht in Opposition zu ihren einzelnen Mitgliedern, inso-

¹¹⁴ Siehe Edward LiPuma: *Modernity and Forms of Personhood in Melanesia*. In: Michael Lambek, Andrew Strathern (Hg.): *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 53–79.

¹¹⁵ Ralf Dahrendorf: *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* (1958). 10. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag 1971, S. 17.

fern sie diesen Zwänge auferlegt; das Verhalten der Einzelnen ist an sich jedoch Ausdruck ihrer inneren Qualitäten. Für den Dividualismus hingegen sind Personen Bündel sozialer Beziehungen; sie reifen nicht nur mit Hilfe anderer, sondern „sind“ nur durch diese; ist Beziehung bzw. die Gruppe das Primäre; es sind die Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen der Gruppe, die im Verhalten der Einzelnen situativ moduliert zum Ausdruck gelangen. Handlungsfähigkeit oder gar Macht sind kein individueller Besitz, sondern das Vermögen, gemeinsam zu handeln. Empirisch, d. h. gesellschaftsgeschichtlich oder kulturvergleichend, dominieren dividualistische Vorstellungen auch und gerade in einfachen Jäger- und Sammlergesellschaften, ist der Individualismus als gesamtgesellschaftlich normatives Ideal und praktische Nötigung hingegen ein Produkt funktional differenzierter Gesellschaften.

In gewisser Hinsicht ist der Dividualismus freilich die avanciertere, da soziologisch richtige „Theorie“, „weiß“ er, dass der Identitätsbildungsprozess immer schon ein dialogischer, auf Interaktion angewiesener Vorgang war und dies auch unter modernen Bedingungen immer noch ist, ist er noch nicht auf die „romantische Lüge“ hereingefallen und hält die Individuen nicht für die Schöpfer ihrer Eigentlichkeit und Einzigartigkeit.¹¹⁶ Er überzieht diese an sich richtige Einsicht jedoch, wenn er wie die Religion annimmt, dass eine Erkundung seiner selbst in Form eines regelrechten Gesprächs auch mit nichtmenschlichen Akteuren oder Entitäten des Kosmos möglich sei. Dieses Wissen nicht um die Einzigartigkeit der einzelnen Menschen, wohl aber um die auch und nicht zuletzt qua Sprache ins Werk gesetzte Selbstabschließung des Menschen vom Rest der Natur hat die individualistische Moderne früheren Kulturen voraus.

Was wir demnach in Hinblick auf eine historische Typologie, eine Gesellschaftsgeschichte auch der Selbstbilder des Menschen bräuchten, wäre eine Theorie, die sowohl das Oszillieren zwischen dividualistischen und individualistischen Vorstellungen als auch den im Rückblick durchaus gerichteten Prozess, das sukzessive Dominantwerden individualistische(re)r Konzepte von den einfachen Jägern und Sammlern bis zu uns, verständlich machen könnte. Mauss und Taylor haben für eine solche Theorie wichtige Ansatzpunkte geliefert: ersterer, indem er „inhaltlich“ auf die durch das römische (Prozess)Recht, das Christentum und insbesondere die Reformation ausgelösten Individualisierungsschübe verweist; letzterer, indem er formaler auf eine doppelte Verschiebung in der (Vor)Geschichte des modernen Selbst aufmerksam macht, darauf, dass einerseits besondere Situationen der Personalisierung wie etwa die Namensgebung oder Initiation durch einen sozial ortlosen, dauerhaften und darum unbemerkten Vorgang und andererseits besondere, unter Umständen nichtmenschliche Gesprächspartner zunächst durch alle möglichen anderen Menschen und schließ-

¹¹⁶ Vgl. René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset 1961.

lich das innere Selbstgespräch abgelöst werden.¹¹⁷ Tatsächlich ließe sich schon diesseits einer derart umfassenden Theorie zeigen, dass eine Art Individualisierung des Selbst oder der Person bereits bei den *big men* komplexer Jäger- und Sammlergesellschaften aufzuweisen ist. Das aber wäre gesellschaftsgeschichtlich bereits ein anderes Kapitel.

¹¹⁷ Siehe Marcel Mauss: Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des „Ich“ (1939). In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2. Frankfurt/M.: Fischer 1989, S. 221–252; Charles Taylor: The Person. In: Michael Carrithers u. a. (Hg.): The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 257–281.