

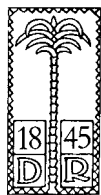
Franz und Keebet
von Benda-Beckmann

Gesellschaftliche Wirkung von Recht

Rechtsethnologische Perspektiven

REIMER

Kulturwissenschaften



REIMER

Kulturwissenschaften

Franz von Benda-Beckmann /
Keebet von Benda-Beckmann

Gesellschaftliche Wirkung von Recht

Rechtsethnologische Perspektiven

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2023, 2007 by Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimer-verlag.de

Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Druck: KN Digital Printforce GmbH, Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
Papier: Magno Matt 115 g/m²

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-02804-8
ISBN 978-3-496-03090-4 (E-PDF)

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Einleitung | 7 |
| Kapitel 1 Übersetzung, Vergleich, Transformation: Das lästige Recht der Anderen | 21 |
| Kapitel 2 Modernes Recht und traditionelle Gesellschaften | 39 |
| Kapitel 3 Adat, Islam und Staat – Rechtspluralismus in Indonesien | 59 |
| Kapitel 4 Zentrifugale Bewegungen in Indonesien: Konflikt, Identifikation und Recht im Vergleich | 77 |
| Kapitel 5 Implementieren – Was heißt das? Die Implementierung von Gerichtsurteilen aus der Sicht der Rechtsethnologie | 103 |
| Kapitel 6 Rechtsproduktion der Bevölkerung – Rechtsbewußtsein der Juristen | 127 |
| Kapitel 7 Das Recht der Dinge: Verrechtlichung und Entrechtlichung im Verhältnis zwischen Erster und Dritter Welt | 139 |

| | |
|--|-----|
| Kapitel 8 | |
| Kulturelle Aspekte des Wassermanagements in Nordindien und Nepal | 153 |
| Kapitel 9 | |
| Soziale Sicherung und ihre vielen Gesichter | 165 |
| Kapitel 10 | |
| Unterwerfung oder Distanz: Rechtssoziologie, Rechtsanthropologie und Rechtspluralismus aus rechtsanthropologischer Sicht | 177 |
| Literatur..... | 203 |

Einleitung

Die Aufsätze in diesem Band wollen dem Leser eine rechtsethnologische Perspektive nahe bringen. Sie behandeln eine Reihe eng miteinander zusammenhängender methodologischer und theoretischer Probleme in der vergleichenden Forschung von Recht und Rechtswirklichkeit. Die Rechtsethnologie erforscht die Entstehung und Veränderung von Recht und seiner gesellschaftlichen Bedeutung. In den ersten Perioden ihrer Geschichte konzentrierte sie sich vor allem auf die Stammes-, Dorf- und Gewohnheitsrechtsordnungen sogenannter traditioneller Gesellschaften in Afrika, Asien oder Amerika. Seit den 1970er Jahren werden staatliches Recht und Gerichtswesen in die empirische Forschung und theoretische Überlegungen mit einbezogen. Seitdem findet nahezu alle rechtsethnologische Forschung in Kontexten statt, die durch eine Koexistenz unterschiedlicher Rechtsordnungen innerhalb derselben Gesellschaft gekennzeichnet ist; Konstellationen, die man meist als „Rechtspluralismus“ bezeichnet. Diese umfassen neben staatlichem, religiösem und traditionellem Recht zunehmend auch internationales und transnationales Recht. Die Dynamik der Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen rechtlichen Ordnungen und den Verhaltens- und Interaktionsformen, auf die sie sich beziehen, sind somit zu einem zentralen Problembereich der Rechtsethnologie geworden.

Die Beiträge in diesem Buch sind eine Auswahl unserer deutschsprachigen Aufsätze, die sich auf unsere Forschungen in Indonesien, Nepal und den Niederlanden beziehen. Sie sollen dem Leser jedoch keinen umfassenden Überblick über unsere Forschung geben. Es geht uns in den einzelnen Kapiteln vor allem um methodologische und theoretische Probleme, denen gegenüber die Ethnographie in den Hintergrund tritt.

Ein wichtiger Fragenkreis befasst sich mit Problemen der Vergleichung. Rechtsethnologen betrachten das Recht aus einer vergleichenden Perspektive.

Das gilt nicht nur für die „fremden“ Rechte, sondern auch für das Recht der eigenen Gesellschaft. Daraus folgt: Die Suche nach einem vergleichenden Referenzrahmen wird zu einem zentralen Thema. Der andere große Komplex befasst sich mit der „Rechtswirklichkeit“, mit Fragen, wie Recht arbeitet, wie seine gesellschaftliche Wirkung entsteht, was seine Bedeutung im Verhältnis zu anderen Faktoren ist. Rechtspluralismus akzentuiert wichtige begriffliche und theoretische Probleme. Denn in pluralistischen Rechtsordnungen ist die Frage nach der Bedeutung und Wirksamkeit von Recht immer die Frage nach der *relativen Wirksamkeit* der unterschiedlichen Rechts- oder Prozessformen. Diese beiden Fragenkreise werden von einem anderen durchzogen. Wie können gesellschaftswissenschaftliche Methoden und Theorien über Recht und Rechtswirklichkeit in Hinblick auf die legalistischen und ideologischen Grundannahmen, die sich in der Begriffsbildung und deren Begründung sowie in den Forschungsmethoden herausgebildet haben, kritisch analysiert werden?

Wir hoffen, dass wir mit unseren Beiträgen zeigen können, dass eine rechtsethnologische Perspektive die Augen für Recht und Rechtswirklichkeit in sozialen Kontexten öffnet, die zu einer Erweiterung der herkömmlichen Sichtweisen führt.

In dieser Einleitung wollen wir kurz skizzieren, wie diese unterschiedlichen Aspekte in den einzelnen Kapiteln angesprochen werden. Wir möchten betonen, dass es dabei nicht um *die* rechtsethnologische Perspektive geht. Wie in allen Sozialwissenschaften gibt es in der Ethnologie und der Rechtsethnologie unterschiedliche Auffassungen darüber, wie weit man bestimmte Begriffe fassen und mit welchen sozialtheoretischen Annahmen man Recht in der Gesellschaft untersuchen sollte. Es geht daher um *eine*, um unsere Perspektive, so wie wir sie in den letzten 35 Jahren in unserer empirischen und theoretischen Arbeit entwickelt haben. Seit dem Jahr 2000 hat unsere Arbeit in der Projektgruppe „Rechtspluralismus“ am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung uns die Möglichkeit eröffnet, auf dieser Basis weitere empirische Forschungen und theoretische Überlegungen in einem immer größer werdenden Kreis von Kollegen und Kolleginnen zu initiieren.¹ Die Errichtung dieser Projektgruppe (und wahrscheinlich einer daraus entstehenden dritten Abteilung des Instituts) und unsere Honorarprofessuren an den Universitäten Halle-Wittenberg (2004) und Leipzig (2002) sind ein deutliches Indiz für die zunehmende

1 Für eine Übersicht über die Mitglieder, das Forschungsprogramm und die Veröffentlichungen der Projektgruppe siehe <http://www.eth.mpg.de>

Bedeutung, die Rechtsethnologie in der neueren deutschen Ethnologie spielt. Wir sind froh, dass auch unsere Halleschen Antrittsvorlesungen in diesem Band veröffentlicht werden (Kapitel 1 und 9). Die meisten Beiträge sind überarbeitete Fassungen von Vorträgen auf wissenschaftlichen Tagungen.² Manchen Kapiteln merkt man den Vortragscharakter noch an. Wir hoffen, dass die Beiträge dadurch lesbarer sind, als es oft bei ausführlichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Fall ist, und dass sie damit auch leichter ein Nachdenken über die durch eine rechtsethnologische Perspektive aufgeworfenen Fragen anregen.

Vergleich

Vergleichende Überlegungen bzw. aus Vergleichen gewonnene Erkenntnisse durchziehen auf unterschiedliche Weise alle Kapitel dieses Bandes. In all diesen Beiträgen geht es unweigerlich auch um historische Vergleiche, die Entwicklungen sichtbar machen. Vergleichen verlangt eine Vergleichssprache mit Kategorien, in denen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen empirischen Erscheinungsformen des Untersuchten – Recht, Institutionen, soziale Prozesse – erfasst und analysiert werden können. Das Bemühen um eine derartige Vergleichssprache ist immer ein wichtiges Anliegen der Ethnologie, als wohl der am meisten vergleichsorientierten Sozialwissenschaft, gewesen. Auch in unserer eigenen Arbeit hat dies immer eine wichtige Bedeutung gehabt. Für uns ging es dabei vor allem um den Begriff des Rechts selbst, der ja für jede Überlegung über Rechtspluralismus von entscheidender Bedeutung ist. Weiter ging es uns um die mit Vermögen und Eigentum zusammenhängenden Begrifflichkeiten und um soziale Sicherung. Unsere ausführlichsten Ausarbeitungen dieser begriffstheoretischen Überlegungen und ihrer methodologischen und theoretischen Folgen sind in englischer Sprache erschienen³, aber die wichtigsten Überlegungen werden auch in mehreren Kapiteln dieses Bandes angestellt.

- 2 Bis auf Kapitel 1 und 9 sind die in diesem Buch versammelten Beiträge bereits in Zeitschriften oder Büchern veröffentlicht. Die Quelle wird jeweils zu Beginn des Kapitels angegeben. Bei der Erstellung des integrierten Literaturverzeichnisses wurden die ursprünglichen Literaturhinweise vereinheitlicht.
- 3 F. von Benda-Beckmann 1986b; F. und K. von Benda-Beckmann 1994b, 1999b; F. und K. von Benda-Beckmann und Wiber 2005. Siehe aber auch die deutschsprachigen Beiträge F. von Benda-Beckmann 1981a und 1994b.

Kapitel 1 behandelt die allgemeine Problematik vergleichender rechtsethnologischer Forschung. Rechtspluralismus bringt ja mit sich, dass man nicht nur beim früher üblichen interkulturellen Vergleich stehen bleibt, sondern auch unterschiedliche Rechtsformen innerhalb derselben Gesellschaft betrachtet. Es geht nicht mehr um den Vergleich zwischen dem fremden, exotischen Recht der einfachen Gesellschaften, so wie das in der früheren Rechtsethnologie üblich war. Es geht jetzt auch um den Vergleich der unterschiedlichen Rechte innerhalb eines Staates, in Indonesien zum Beispiel von staatlichem Recht, islamischem Recht und den vielen lokalen ethnischen Rechten. Damit rückt auch die vergleichende Analyse des sogenannten „westlichen“ Rechts in das Zentrum rechtsethnologischen Denkens. Vergleich wird so auch zu einem Spiegel, in dem man die eigenen Rechtsformen besser wahrnehmen kann. Gerade bei der Beschäftigung mit Recht sogenannter traditioneller oder primitiver Gesellschaften wird man ja leicht nicht nur mit den Klischees konfrontiert, die man selbst über diese Gesellschaften mit sich trägt, sondern vor allem auch mit den kaum noch hinterfragten Annahmen über die eigene Gesellschaft und deren Recht. Vergleichung bekommt dann schnell einen verfremdenden Effekt: Sie bringt nicht nur das Fremde nahe, sondern verfremdet auch das Nahe. Ein Beispiel einer derartigen Verfremdung ist sicher Kapitel 2 mit seinem Vergleich und der Gegenüberstellung von „traditionellem“ und „modernem“ Vermögens- und Erbrecht und seinem unerwarteten Ergebnis. In Kapitel 2 und 7 geht es um Probleme von Vermögensrechten und Vererbung; in Kapitel 8 um Unterschiede zwischen Rechten an Land und Wasser; und Kapitel 9 befasst sich mit unterschiedlichen rechtlichen Konstruktionen von sozialen Sicherungsarrangements.

Die Kapitel zeigen, dass Vergleichen nicht nur eine akademische Tätigkeit ist, sondern auch weitreichende wirtschaftliche und politische Folgen haben kann. Wenn es zum Beispiel in der Rechtspolitik oder in Gerichtsentscheidungen darum geht, ob bestimmte Normenkomplexe „nur“ soziale oder aber anzuerkennende Rechtsnormen sind, oder ob lokale Vermögensrechte staatlichen Kategorien von Sachenrechten gleichen. Damit tritt auch die politische Geladenheit des Rechtsbegriffes in den Vordergrund, und die Unterschiede zwischen vergleichstheoretischen, gesellschaftspolitischen und ideologischen begrifflichen Ansätzen. Viele soziale, wirtschaftliche und politische Konflikte werden als Rechtskonflikte – und in pluralistischen Ordnungen oft als Konflikte zwischen unterschiedlichen Rechtsordnungen ausgedrückt – wie Kapitel 3, 7, 8 und 9 zeigen. Während der Kolonialzeit und der ersten Modernisierungsphase nach der Unabhängigkeit der meisten

ehemaligen kolonialen Gebiete ging es dabei um die Konflikte zwischen lokalen Rechtsformen und den durch die Kolonialherren eingeführten oder vor Ort gemachten rechtlichen Regelungen. Seit der neuen Globalisierungswelle geht es immer mehr auch um Konflikte zwischen (all) diesen und durch neue transnationale Akteure aufgedrungenen rechtlichen Modellen, wie wir in Kapitel 7 zeigen.⁴

Unsere vergleichenden Überlegungen befassen sich jedoch nicht nur mit methodologischen Fragen und dem Vergleich von Rechtsformen. Kapitel 4 vergleicht die relative Bedeutung von Recht und Religion in den konfliktreichen Beziehungen zwischen der indonesischen Zentralregierung und vier Regionen: Aceh, West Sumatra, Maluku und West-Kalimantan. Dabei spielt auch die vergleichende Analyse eine wichtige Rolle: Inwieweit haben unterschiedliche Rechtsformen wie das staatliche Recht, islamisches oder Adatrecht ein bestimmtes Mobilisierungspotential und unter welchen Umständen eignen sie sich zur erfolgreichen Rationalisierung und Legitimierung von wirtschaftlichen und politischen Ansprüchen? Kapitel 3 vergleicht die Beziehungen zwischen Adat (Gewohnheitsrecht) und Religion im islamischen Minangkabau und christlichen Dörfern auf Ambon. Auch hier zeigen sich unerwartete Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Die Beziehungen zwischen Adat und Religion waren in den islamischen und christlichen Dörfern auf Ambon trotz der geteilten kulturellen Adat-Basis sehr unterschiedlich. Andererseits waren die Beziehungen zwischen Islam und Adat auf Ambon und in Minangkabau trotz der gemeinsamen Religion sehr unterschiedlich. Strukturell ähnelte die Beziehung zwischen Christentum und Adat auf Ambon derjenigen zwischen Adat und Islam in Minangkabau. Weder die gemeinsame Adat-Basis beim Ambon-Ambon Vergleich, noch die gemeinsame Religion beim Ambon-Minangkabau Vergleich führten dagegen zu Gemeinsamkeiten. Wie wir ausführen, ergeben sich diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten weitgehend aus der Art, in der die neuen religiösen Ordnungen in die dorfpolitische Organisation aufgenommen wurden, und vor allem auch in der weiteren historischen Entwicklung eingebettet blieben. Die Plausibilität dieser Hypothese wird in einem weiteren Vergleich zwischen christlichen und islamischen Ambonesen in einem ganz anderen Kontext bekräftigt, nämlich in den Niederlanden. Hier kehrt sich das Verhältnis zwischen Adat und Religion

4 Zu unseren Überlegungen über Rechtspluralismus und Globalisierung, siehe K. von Benda-Beckmann 2001b; F. und K. von Benda-Beckmann und Griffiths 2006; und F. und K. von Benda-Beckmann 2007a.

nahezu um; bleibt aber in Einklang mit unserer Erklärungshypothese. Kapitel 9 lenkt den vergleichenden Blick auf die unterschiedlichen Formen sozialer Sicherung. Einmal geht es um den Vergleich zwischen westlichen Wohlfahrtsstaaten und einer indonesischen Gesellschaft auf Ambon. Zum anderen aber sieht man Veränderungen in der rechtlichen Konstruktion von Rechten und Pflichten in sich ebenfalls ändernden „Kreisen der Solidarität“. Schließlich beinhaltet Kapitel 10 einen Vergleich unterschiedlicher wissenschaftlicher Herangehensweisen von Forschern, die sich vor allem aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit Recht und Rechtswirklichkeit befassen.

Die Komplexität von Recht

In den einzelnen Kapitel zeigen wir, dass der Begriff „Rechtspluralismus“ als Bezeichnung für rechtliche Komplexität nie mehr als eine ungefähre Richtung angeben kann. Rechtspluralismus ist ja nur ein sensibilisierender Begriff, der auf die *Möglichkeit* einer komplexen Konstellation aufmerksam macht und auf die Relativität und Variabilität der empirischen Erscheinungsformen hinweist. Der Begriff als solcher behauptet natürlich nicht, dass es immer und überall Rechtspluralismus gäbe. Ob es Rechtspluralismus gibt, und welche konkrete Form er annimmt, ist eine empirische Frage.

Unsere Forschung in Indonesien zeigt, und das gilt sicher auch für andere Regionen wie Nepal (Kapitel 8), dass sich hinter dem Begriff ein besonders hohes Maß an Komplexität verbergen kann. Rechtspluralismus wird ja häufig auf das Nebeneinander von staatlichem und Gewohnheitsrecht reduziert. Unsere Erfahrungen in Indonesien zeigen, dass dort, wie auch in vielen anderen Regionen der Welt, verschiedene Religionen, der Islam, das Christentum, Hinduismus eine wichtige Rolle spielen und dass die damit verbundenen normativen Systeme weitgehend Rechtscharakter haben. Begriffe wie Gewohnheitsrecht oder religiöses Recht deuten jedoch nur selten auf eine einheitliche und konsistente Rechtsordnung hin. Abhängig von dem Kontext, in dem und durch wen Recht interpretiert und angewendet wird, können sich unterschiedliche Versionen entwickeln: Gewohnheitsrecht, so wie es durch staatliche Richter, und wie es in Dörfern interpretiert wird. Dasselbe gilt für islamisches Recht, das in volksislamischen Interpretationen, in Aussagen von gelehrten Geistlichen oder in der Regulierung durch ein Ministerium für Religion ganz unterschiedliche

Inhalte bekommen kann. Es gilt jedoch auch für das staatliche Recht, das ebenfalls in unterschiedlichen sozialen Kontexten interpretiert und angewendet wird, auch außerhalb derjenigen, die im juristischen Verständnis „rechtlich“ sind. Unsere Forschungen in Indonesien zeigen, dass die Rechtsordnungen oder ihre einzelnen Regelkomplexe nicht notwendigerweise von einander getrennt existieren. Sie können in Ad-hoc-Entscheidungen, in Institutionen, teils auch in gesetzlicher Regelung in hybriden Rechtsformen miteinander verflochten werden. Diese Verflechtungen bilden einen wichtigen Gegenstand rechtsethnologischer Forschung.

Rechtsethnologische Forschung in Entwicklungsländern öffnet somit dem Betrachter die Augen für die große Variabilität in der Komplexität von Rechtsordnungen, und reißt ihn aus seiner auf das eigene Recht fixierten Betrachtungsweise. Auch die wissenschaftliche Rechtsvergleichung der Juristen leidet noch immer darunter, dass sie mit diesen komplexen Rechtsordnungen wenig anfangen können, wie Öricü und Harding (2002) noch vor kurzem wieder festgestellt haben. Nach Harding (2002) zu urteilen, hat sich seit der kritischen Analyse von K. von Benda-Beckmann (1979) noch nicht viel Neues getan.

Recht und Rechtswirklichkeit

In den Zeiten, in denen sie vor allem nichtgeschriebenes Recht erforschte, hatte die Rechtsethnologie immer drei Aufgaben: das Recht zu finden und zu beschreiben und seine Wirkung in sozialen Prozessen zu ergründen. Rechtsethnologen wendeten sich deshalb von vornherein auch dem „Idealrecht“ und seinen Inhalten zu. Die in der westlichen Wissenschaft oft angenommene Arbeitsteilung zwischen einer Rechtswissenschaft, die sich mit der Dogmatik des Rechts befasst, und einer Soziologie, die sich der „Wirklichkeit“ dieses Rechts widmet, konnte so nicht richtig aufkommen. Damit hat die rechtsethnologische Forschung, wie wir in Kapitel 10 (1991) betonen, eine umfassendere Perspektive auf Recht und Rechtswirklichkeit als die Mehrheit der Rechtssoziologen entwickelt. Vor kurzem hat Schulz-Schäffer (2004) sehr schön dieses weitgehende soziologische Desinteresse an der Rechtsdogmatik analysiert und dafür plädiert, dass sich die Rechtssoziologie verstärkt auch der Erforschung der Rechtsdogmatik widmen möge. Weiterhin beklagt er die Langlebigkeit einer modernen Mythe, es gäbe eine unumgängliche Arbeitsteilung zwischen Juristen und Soziologen;

die einen analysierten Normen, Regeln, Prinzipien und deren Interpretation und Gültigkeit; die Rechtssoziologen hingegen befassen sich mit Verhalten. Es gehe für die Rechtssoziologie darum, die „vermeintliche eigenständige juristische Wahrheit des Rechts als soziales Phänomen in den Blick zu bekommen“ (2004: 169). Wie wir in Kapitel 6 zeigen, ist die staatliche Rechtsdogmatik und ihre Reproduktion durch Juristen und Gerichte ein Teil der Empirie, die für das Verständnis ihrer sozialen Wirkung notwendig ist.

Wie wir macht auch Schulz-Schäffer (2004: 146, 165) die zwangstheoretische Verengung des Rechtsbegriffs, die Rechtsstabtheorie und den Rechtsrealismus als Grundlagen eines soziologischen Rechtsbegriffs für diese Vernachlässigung verantwortlich. Der durch Weber und Geiger geprägte normtypologische Ansatz in der deutschen (allerdings nicht der Luhmannschen) Rechtssoziologie ist noch sehr dominant.⁵ Die Frage, wie man als Sozialwissenschaftler mit den sozialen und fiktiven Konstruktionen der legitimen Grundlage von normativen Ordnungen umgehen sollte – der Kelsen'schen Grundnorm, dem *social contract*, der göttlichen Offenbarung, dem Willen des Volkes – wird durch ein *a priori* beantwortet. Obwohl sie selbst unvermeidlich normativer-ideologischer Art sind und deshalb als Teil des Rechts zu untersuchen wären, gehen diese Konstruktionen (auf Hobbes'sche, Austin'sche oder Geiger'sche Art) als Souverän, Rechtsstab oder Instanz Delta in die Definition von Recht ein. Je systematischer derartige Konzepte ausgebaut werden, desto deutlicher wird der Zirkelschluss. Da die Konstitution und das Funktionieren dieser Instanzen nicht durch die an ihr Funktionieren gebundene Definition von Recht gedeckt werden, müssen sie, wie bei Geiger (1964: 161), „Rechtsregeln per se“ werden. Im Grunde wird hier den unterschiedlichen juristisch-ideologischen Grundnormen eine Zirkeldefinition als *rechtssoziologische Grundnorm* gegenüber gestellt. Diese führt zu einer verengten Perspektive auf die soziale Bedeutung von Recht in der Gesellschaft sowie auf die Akteure und die Art sozialer Prozesse, in denen sie zum Ausdruck kommen kann. Auch hier eröffnet eine rechtsethnologische Perspektive auf Recht und Rechtspluralismus ein erweitertes Blickfeld, in der die Legitimationsgrundlage der jeweiligen Rechtsordnungen als Teil der Empirie zu hinterfragen ist (siehe Kapitel 3, 5, 6 und 10).

5 Siehe jüngst von Trotha 2000.

Gesellschaftliche Bedeutung von Recht

Wie in mehreren Kapiteln (5, 6 und 10) näher erläutert wird, stellen sich mit der systematischen Erforschung von rechtlich pluralistischen Situationen und Prozessen auch die herkömmlichen Fragen nach der Disparität zwischen Sein und Sollen und nach der Wirksamkeit von Recht auf eine neue und komplexere Art. Im Kontext eines Rechtspluralismus kann es immer nur um die *relative* Wirksamkeit von Recht gehen; relativ zu den jeweils anderen Rechtsformen und relativ zu nicht rechtlichen Einflussfaktoren. Dies zwingt den Forscher zu differenzierteren Fragestellungen über die Wirksamkeit von Recht, die man nicht mehr allein durch den Vergleich zwischen normativer Sollregelung mit tatsächlichem Handeln messen kann, wie es in der Implementierungsforschung üblich ist. Eine der mit dem *gap* Denken meist verbundene Beschränkung der Rechtsforschung ist, dass die relevante Wirklichkeit primär in dem durch die Normativität des Rechts abgegrenzten Gebiet wahrgenommen wird. Sieht man die gesellschaftliche Bedeutung von Recht in dem Maß, in dem rechtliche Regeln befolgt und/oder bei Abweichung sanktioniert werden, so wie es in den Formeln Geigers ausgedrückt wird – dann entgeht einem manch andere, vielleicht auch schwieriger zu erforschende Bedeutung von Recht. In weiten Kreisen der Rechtssoziologie, aber auch in der früheren Rechtsethnologie, haben die begriffstheoretische und methodologische Verengung dazu geführt, dass die Existenz und Bedeutung von Recht vor allem in den Kontexten wahrgenommen und erforscht wurden, die nach staatlichem Recht als „rechtlich“ galten. Befreit man sich von diesen Beschränkungen, so wie es die Rechtsethnologie getan hat, rückt die Rolle von Recht in der Konstituierung von Identitäten, Organisationen, Vermögenswerten, von Rechten auf Land und Wasser, von sozialer Sicherung, aber auch von Konflikten viel stärker in das Blickfeld. Recht kann ferner eine wichtige motivierende oder demotivierende Orientierung für soziales Handeln sein, gleich ob man sich im Sinne des Rechts verhält oder eben gerade nicht. Orientierung am Recht kann auch bei normabweichendem Verhalten wichtig sein, wie alle erfolgreichen Steuerhinterzieher wissen; umgekehrt kann normkonformes Verhalten wenig mit Recht zu tun haben. Die Bedeutung rechtlich konstituierter und organisierter Verhaltensformen liegt weiterhin in ihrem Gebrauch – bei Verträgen, bei Transaktionen, in Gerichten oder anderen Autoritäten bei der Streitschlichtung. Auch wenn sich alle Akteure an das Recht halten, sagt der unterschiedliche Gebrauch bestimmter Transaktionsmodi oder

Verfahren viel über ihre unterschiedliche gesellschaftliche Bedeutung aus. Ebenso zeigt sich, dass Recht auch bei der Nicht-Anrufung von Recht oder rechtlichen Verfahren als das Handeln beeinflussender Faktor auftreten kann – beim Handeln „im Schatten des Rechts“, wie Mnookin and Kornhauser (1979) sagten, oder im Schatten des Rechtspluralismus, wie wir sagen würden. Die Existenz und Bedeutung von Recht findet man auch in vordergründig nicht von Recht bestimmten sozialen Räumen und in nicht konfliktgeladenen Interaktionen, den „many rooms“ (Galanter 1981) oder „semi-autonomen sozialen Feldern“ (Moore 1973).

Recht und Rechtswirklichkeit außerhalb der gewohnten Kontexte

In mehreren Aufsätzen versuchen wir, einige dieser impliziten Grundannahmen in Frage zu stellen. In Kapitel 6, einem Beitrag zu einer rechtssoziologischen Tagung zum Thema „Rechtsproduktion der Juristen – Rechtsbewußtsein der Bevölkerung“ (1987) haben wir das Tagungsthema umgekehrt; nicht um die ursprüngliche Frage für irrelevant zu erklären, sondern um den mit Rechtskenntnis und Rechtsproduktion zusammenhängenden Fragenbereich so zu erweitern, dass die in das Thema eingebaute ideologische Schiefelage begradigt werden kann. Denn man scheint anzunehmen, dass die Juristen die Rechtsproduzenten per se sind, bei denen man Rechtskenntnis voraussetzen kann, während die Bevölkerung nur als Adressat von Rechtsnormen figuriert. Ein Blick auf Situationen, in der die Bevölkerung als Produzent und Anwender von Recht auftritt, hingegen aber viele Richter das Recht, das sie selbst anwenden müssen, kaum kennen, zeigt, dass das nicht so sein muss. So beispielsweise, wenn indonesische Richter ein Gewohnheitsrecht anwenden, das sie kaum kennen oder verstehen. Aber auch in unserer eigenen Gesellschaft ziehen Richter manchmal ihnen unbekanntes Recht als Teil der Entscheidungsgrundlage heran. Der wesentliche Unterschied zwischen Juristen und Bürgern liegt nicht primär in ihrer Rechtskenntnis, obwohl der meist erheblich ist, sondern in der status- und kontextgebundenen legitimen Entscheidungsmacht unterschiedlicher Kategorien von Gesellschaftsmitgliedern. Dies lehrt uns, dass wir die Rechtsproduktion in dem jeweiligen Zusammenhang betrachten und uns fragen müssen, in welchem Maße und wie die Rechtsproduktion aller Bürger, einschließlich der Juristen und Richter, durch Rechtskenntnis

beeinflusst wird. Auch sollten wir nicht vergessen, dass auch der überwiegende Teil der „Gesetzgeber“ keine Juristen sind.

Die Problematik, in wessen Hand die Umsetzung rechtlicher Programme und Entscheidungen liegt und liegen kann, ist auch ein zentraler Punkt in dem Beitrag „Implementieren: Was heißt das?“ in Kapitel 5. Ausgehend von der Feststellung, dass nahezu alle methodologischen und theoretischen ethnologischen und soziologischen Ansätze in der Streitschlichtungsforschung die Phase nach der Entscheidungsfindung vernachlässigen, versucht der Beitrag, die Gründe hierfür zu finden und zu verstehen. Obwohl seit 1983, als der diesem Aufsatz zu Grunde liegende Vortrag gehalten wurde, weiter hierüber geforscht worden ist, blieben in der Rechtssoziologie die theoretischen Implikationen noch weitgehend unberücksichtigt. Der Aufsatz deckt auf, dass es aufgrund dieser Vernachlässigung zu einer Privilegierung einer ganz besonderen Kategorie von Personen, der „echten Juristen“ = der Richter, kommt. Über deren Arbeit wird theoretisiert, und sie steht im Zentrum begriffstheoretischer Überlegungen. Demgegenüber bleiben diejenigen, die dafür sorgen, dass eine richterliche Entscheidung in eine ihr entsprechende soziale Wirklichkeit umgesetzt wird bzw. diejenigen, die dies verhindern, in einem blassen, nicht erforschten Hintergrund. Dabei ist gerade ihr Wirken von großer Bedeutung für methodologische und allgemein begriffstheoretische Fragen. Denn es ist ja gerade die Sanktionierung des allgemeinen, des ideellen Rechts, des *law in the books*, die für viele Theoretiker das „richtige“ oder „wirkliche Recht“ ausmacht. Es sind diese Prozesse, in denen, um mit Llewellyn zu reden, das Recht seine Zähne zeigt. Unsere Forschungen in Indonesien – doch ist das ein allgemeines Problem – zeigen, dass die Gedankenkette – Papierrecht wird mit der Entscheidung des Richters zu wirklichem Recht – nicht greift bzw. ohne weitere empirische Forschung nur für den Kontext gilt, in dem die Entscheidung getroffen wird. Die Entscheidung, das Urteil, kann aber ebenso gut eine „Papier-Entscheidung“ sein. Die Nachentscheidungsphase ist darum besonders wichtig. Wie in der Vorphase sollte man darauf achten, ob und wie gerichtliche Entscheidungen sowie welche Elemente von Entscheidungen, in den semi-automaten Feldern, in die sie fließen, transformiert werden. Dort sind sie in den Unterhandlungen über die Bedeutung und Umsetzung der Urteile oft nicht mehr als ein „bargaining chip“, wie es Galanter (1981) ausgedrückt hat. Dies ist auch wichtig in Bezug auf die Diskussionen über die gerichtliche Erfindung von Gewohnheitsrecht (Chanock 1985, Kapitel 1). Diese durch koloniales Rechtsdenken verformten Interpretationen lokalen Rechts wurden vor allem in Urteilen

kolonialer Gerichte angetroffen. Diese Urteile konnten dann natürlich auch wieder transformiert und in die lokale Rechtssprache übersetzt werden.

Rechtsethnologie im Vergleich

Unsere Beiträge sollen zeigen, dass eine rechtsethnologische Perspektive die Augen für Recht und Rechtswirklichkeit in sozialen Kontexten öffnen kann, die bisher weitgehend, und zu Unrecht unbeachtet geblieben sind. Dies betrifft z. B. die Erwartung, dass alle Gesellschaften eine mehr oder weniger pluralistische Rechtsordnung haben und alle Interaktionen im Kontext dieser Ordnungen stattfinden. Es betrifft weiterhin die Rolle von Recht außerhalb von Prozessen von Streitschlichtung, die lange die rechtsethnologische und rechtssoziologische Forschung dominiert haben und auch methodologisch und theoretisch das begriffliche Denken über Recht beeinflusst haben.

Die Rechtsethnologie teilt natürlich viele ihrer Erkenntnisinteressen, auch viele der methodologischen und theoretischen Grundannahmen, mit anderen Wissenschaftszweigen: der dogmatischen Rechtswissenschaft, der Rechtsgeschichte, Rechtsvergleichung, Rechtstheorie, Rechtssoziologie und der rechtlichen Volkskunde. Die Wissenschaftsgeschichte der letzten 150 Jahre hat gezeigt, dass es zwischen diesen Teildisziplinen unterschiedliche Beziehungen gegeben hat; es gab Parallelentwicklungen, Polarisierungen und Konvergenzen. So wollen wir auch nicht ein exklusives Feld für die Rechtsethnologie reklamieren. Es handelt sich ja nicht um ein durch feste Grenzsteine abgestecktes Wissenschaftsgebiet. Die heutige Rechtsethnologie zeichnet sich vielmehr durch eine Akkumulierung von mehreren Charakteristiken aus: Offenheit für Komplexität und Rechtspluralismus; Untersuchung inhaltlicher, rechtlicher und dogmatischer Bedeutungsschemata verbunden mit der Erforschung der gesellschaftlichen Wirkung im gesellschaftlichen Leben; eine kosmopolitische vergleichende Perspektive, zwischen und innerhalb von Gesellschaften; eine historische Orientierung; die Berücksichtigung kontextgebundener Unterschiede in der Interpretation und Wirkung von Recht; die Bedeutung der intensiven Feldforschung. Diese Eigenschaften, so meinen wir, machen das Wesen der Rechtsethnologie aus, auch wenn selbstverständlich einige mit anderen Disziplinen geteilt werden. Wie in Kapitel 10 gezeigt wird, gehen wir nicht davon aus, dass Unterschiede zwischen Disziplinen prinzipiell mit

den historisch gewachsenen Grenzen zusammenfallen. Allerdings meinen wir, dass es doch noch sehr wesentliche Unterschiede in der Bereitschaft gibt, mit der die verschiedenen akademischen Spezialisierungen diesen Punkten Rechnung tragen.

In der Wissenschaftspraxis sehen wir, dass die heutigen Rechtsethnologen diesen Zielsetzungen und Interessen eher näher kommen als die meisten Rechtssoziologen oder vergleichenden Rechtswissenschaftler. Es ist eines der Verdienste rechtsethnologischer Forschung und Theorie der letzten Jahrzehnte, sich begrifflich und methodisch von der in der eigenen Gesellschaft dominanten Ideologie zu distanzieren. Vor allem in Kapitel 10 nehmen wir den Dialog mit Kollegen aus den anderen an Recht interessierten Teildisziplinen auf. Wir meinen, dass es wünschenswert und möglich sein sollte, trotz aller historischen Unterschiede eine Sozialwissenschaft von Recht weiter zu entwickeln.⁶ Mit diesem Band hoffen wir, einen Beitrag dazu zu leisten.

Wir danken Frau Annett Mögel und Herrn Titus Rebhann für ihre Hilfe bei der Fertigstellung dieses Buches.

6 Ähnliche Forderungen werden auch durch Rechts„soziologen“ erhoben, wie zum Beispiel Griffiths 1996 in den Niederlanden oder Bryde 2000 und Wrase 2006 in Deutschland.

Kapitel 1

Übersetzung, Vergleich, Transformation: Das lästige Recht der Anderen*

Franz von Benda-Beckmann

Einleitung

Hier möchte ich auf ein Problem eingehen, das für die Ethnologie konstitutiv ist und das sie aber mit anderen vergleichenden Wissenschaftlern wie Rechtsvergleichern und Rechtshistorikern teilt. Ich meine die Konfrontation mit Recht in anderen Gesellschaften. Keinesfalls will ich damit die Ethnologie und Rechtsethnologie auf das Recht der Anderen, Fremden reduzieren, ob diese nun in Indonesien, Deutschland oder den Niederlanden leben. Im Gegenteil. Rechtsethnologen befassen sich heute ebenso mit Recht der Welthandelsorganisation, staatlichem Boden- oder Eherecht wie mit ländlichem Gewohnheitsrecht und religiösem Recht.¹ Aber es überwiegt auch heute noch die Forschung in „anderen“ Gesellschaften, deren Recht einem Europäer eher fremd ist, das er aber verstehen will und muss. Um es überhaupt verstehen zu können, muss man es in die gedanklichen Schemata, Begriffe und Kategorien übersetzen, mit denen man selbst soziale Wirklichkeit erfasst. Das ist sein Beruf. Dies ist immer ein, mehr oder weniger bewusstes, mehr oder weniger durchdachtes Abtasten des Anderen, ein Suchen nach Entsprechungen. Damit ist es auch immer ein Vergleich, ein Suchen und Finden von Gemeinsamkeiten und Unterschiedlichkeiten. Im Alltag und in der Wissenschaft wird ständig verglichen, auch dann, wenn man nicht systematisch Phänomene aus zwei oder mehr unterschiedlichen Gesellschaften vergleicht.² Man kann sich dem nicht entziehen. Es geht

* Leicht überarbeitete Fassung der Antrittsrede, die der Verfasser am 7. Juli 2005 als Honorarprofessor in Rechtspluralismus an der Universität Halle gehalten hat.

1 Auch das Forschungsprogramm unserer Projektgruppe am MPI hat sich einer „anthropology of law in a global world“ verschrieben, siehe Institute Report 1999–2001: 130; F. von Benda-Beckmann et al. 2006.

also nicht darum, ob man übersetzen und vergleichen kann. Die Frage ist, wie man es tut und tun sollte, und warum, und welche Probleme dies mit sich bringt.

Vergleiche und ihre Konsequenzen

Bei dem „warum“ geht es mir nicht nur um Übersetzen und Vergleichen als intellektuelle Beschäftigung, sondern auch um die Konsequenzen, die aus dem Vergleich gezogen werden. Vergleiche sind Mittel zum Zweck, und sie können sehr unterschiedlichen Zwecken dienen. Wissenschaftlern geht es vor allem um die Entwicklung von empirischen Generalisierungen und Theorien. Anderen geht es mehr um die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen, die mit dem Ergebnis von Vergleichen verbunden und gerechtfertigt werden. Ein kleines, aber unmittelbares Beispiel ist die Vorgeschichte der Ernennung meiner Frau und mir zu Honorarprofessoren hier in Halle. Auch diese war mit Problemen der Übersetzung und Vergleichung gepflastert. Gefordert war hier unser Kultusministerium, dem die verantwortungsvolle Aufgabe der Aufsicht über akademische Funktionen obliegt, und das sich auf einmal mit fremdem Recht, in der Form von fremden Promotions- und Habilitationsurkunden konfrontiert sah: Eine in lateinischer Sprache geschriebene Promotionsurkunde meiner Frau von der Universität Amsterdam, unsere Ernennungsurkunden zu Professoren in der niederländischen Sprache, meine Habilitationsurkunde, in deutscher Sprache zwar, aber dennoch fremd, weil aus der Schweiz. Hatte man hier mit vergleichbaren Qualifikationen zu tun? Durfte man hiermit dieselben Konsequenzen und die damit verbundenen Rechte und Pflichten verknüpfen?

Nun ist unsere Ernennung gesamtgesellschaftlich nicht von Bedeutung. In anderen Situationen, in anderen Ländern, geht es dagegen oft um sehr viel mehr – wenn zum Beispiel Vergleiche dazu führen, dass riesige Land- und Forstgebiete und Bodenschätze den Eigentümer wechseln; bisher legitime Handlungen auf einmal kriminalisiert werden; Banditen zu Königen, Könige zu Banditen werden. Und gerade derartige Verhältnisse kennzeichnen viele der ehemaligen Kolonialgebiete. Denn hier kamen unterschiedliche Akteure – koloniale Beamte und Richter, Rechtswissenschaftler, Ethnolo-

2 Siehe auch F. von Benda-Beckmann 1981a; Jensen 1999: 53; Schweizer 1999: 93; Toren 2002 (in Gingrich und Fox 2002).

gen und die einheimische Bevölkerung – mit einer oder mehreren Arten von Recht in Berührung, das ihnen sehr fremd war, dem sie sich jedoch nicht gänzlich entziehen konnten. Sie alle lebten mit einem deutlich ausgeprägten Rechtspluralismus; einem komplexen Neben-, Mit- oder Gegeneinander unterschiedlicher Regelungskomplexe: Vorkoloniale lokale ethnisch oder territorial gebundene Rechte, oft ungeschrieben; meist Gewohnheitsrecht, *customary law*, in Indonesien *Adatrecht* genannt. In vielen Regionen gab es auch religiöses Recht, überwiegend islamisches Recht. Einen Rechtspluralismus gab es also bereits vor der Kolonialisierung. Mit der Kolonialisierung kam neues Recht hinzu, das die Kolonialherren für sich selbst mitgenommen hatten, und Recht, das sie vor Ort neu schufen, um ihre politischen Herrschaftsansprüche und wirtschaftlichen Ausbeutungsvorhaben zu organisieren und zu legitimieren. Was erlaubt und unerlaubt war; welche Transaktionen gültig und welche ungültig waren; wer politische Autorität besaß und wer welche Rechte an natürlichen Ressourcen hatte, wurde durch diese Rechte unterschiedlich, und meist gegensätzlich, definiert. Soweit es die politischen und wirtschaftlichen Vorhaben nicht störte, erlaubten die staatlichen Rechtssysteme unter bestimmten Bedingungen zunächst noch weitgehend die Weitergeltung nichtstaatlicher Rechte. Lokale Autoritäten wurden als Recht sprechende Instanzen anerkannt oder dazu gemacht. Aber bei wichtigen zivil- und strafrechtlichen Fällen und als Berufungsinstanzen mussten auch holländische oder englische Richter einheimisches Recht anwenden. Das war lästig, da sie das Recht nicht weiter kannten.

Lästig war „das Recht der Anderen“ jedoch nicht nur für die Europäer. Noch viel lästiger war für die Anderen das Recht der anderen Anderen, das der Europäer. Dies Recht war kaum zu verstehen. Aber lästig war vor allem, dass von einem erwartet wurde, sich diesem anderen Recht anzupassen, ihm zu folgen, und das eigene zu vergessen. Da wurden zum Beispiel nach europäischem Rechtsverständnis Männer dafür bestraft, dass sie mehr als eine Frau heirateten. Verheiratete Frauen durften nicht ohne Genehmigung ihres Mannes Verträge abschließen – Minangkabausche Männer und Frauen hätten sich über eine derartige altmodische Behandlung von Frauen totlachen können. Offensichtlich war auch keine Scheidung erlaubt. Auch nahm man in diesem westlichen Recht nicht an, dass man andere Personen durch Hexerei töten könne, obwohl es doch jeder besser wusste. Überhaupt war das Beweisenken dieser Fremden merkwürdig. Aussagen von nahen Verwandten, Familienoberhäuptern zum Beispiel, zählten nicht, galten als von vornherein bevorzugen, obgleich doch gerade sie die relevanten Probleme, Geschehnisse und Geschichte am Besten kannten. Andererseits

gab es durchaus auch Gutes über dieses Recht zu sagen. In den Heimatländern der Kolonialherren wurde nämlich seit kurzem mit einer politischen Organisationsform experimentiert, die man Demokratie nannte, und die allen Eingesessenen des Landes gleiche politische Rechte zuerkannte. Wenn man nun schon in dem kolonialen Staatswesen leben musste – warum sollte es eine Demokratie nicht auch hier geben, statt offenem Rassismus und systematischer Ungleichbehandlung in politischen und wirtschaftlichen Fragen?³ Diese Frage nach westlichem Recht wurde allerdings durch die kolonialen Regierungen überhaupt nicht geschätzt. Ähnlich schlugen auch später die Menschenrechte, auf jeden Fall bestimmte Menschenrechte, sehr gut an, als sich die Kolonialstaaten zu zwar unabhängigen, jedoch oft sehr undemokratischen Staaten gewandelt hatten.

Umgehen mit anderem Recht

Das Umgehen mit lokalem Recht in der Kolonialzeit und die Interpretation dieser Prozesse durch frühere Ethnologen sind seit den 1970er Jahren ausführlich in der ethnologischen Literatur diskutiert worden.⁴ Es ging vor allem um die Interpretation von Gewohnheitsrecht (*customary law*) durch koloniale Autoritäten. Dieses Gewohnheitsrecht, so wurde argumentiert, sei durch ethnozentrische Interpretationen der Kolonialbeamten und Richter, und teils auch der frühen Ethnologen, verzerrt worden. Es sei deshalb keinesfalls ein ursprüngliches, vorkoloniales Recht, sondern erst ein durch koloniale Instanzen geschaffenes.⁵ Lokales Recht und Prozesse der Streitschlichtung in der kolonialen Zeit seien einschneidend durch wirtschaftliche und politische Veränderungen beeinflusst; wie zum

3 Siehe hierzu unseren Beitrag über indonesische Unabhängigkeitspolitiker, die sich ihre Ideen über die Demokratie aus den Niederlanden und der Türkei holten; F. und K. von Benda-Beckmann 2005.

4 Siehe Asad 1973; Clammer 1973; Moore 1978; Said 1978; F. von Benda-Beckmann 1979; Spittler 1980; Snyder 1981b; Chanock 1982, 1985; K. von Benda-Beckmann 1982, 1984; Hobsbawm und Ranger 1983; Roberts 1984; F. und K. von Benda-Beckmann 1985; Zerner 1994; Kuper et al. 2003.

5 Ein Beispiel wäre, wo man Prozesse der Individualisierung der Rechte an kommunalem Grundvermögen konstatiert und dies als dramatische Veränderung konstatiert. Und dabei vergisst oder nicht weiß, dass die lokalen Rechte weitgehend individualisierte Rechte kannten, und diese bloß durch kommunalistische Interpretationen der Kolonialherren unsichtbar gemacht worden waren (Clammer 1973; Chanock 1985; F. und K. von Benda-Beckmann 2006a).

Beispiel die Einbettung in die Weltwirtschaft und in den kolonialen Staat, sein Recht, seine Gerichte, Polizei und Militär. Die Dominanz so genannter traditioneller, auf Versöhnung und Kompromiss ausgerichteter Entscheidungsverfahren sei daher viel mehr als Reaktion darauf zu verstehen, dass andere Alternativen wie Krieg, Fehde oder ein sich der Gegenpartei einfach räumliches Entziehen, durch die koloniale Herrschaft verdrängt worden seien. Auch andere Faktoren beeinflussten den Geltungsbereich und die Funktionsweise einheimischen Rechts und von Verfahren, z.B. das Zusammentreiben einheimischer Bevölkerungsgruppen in Reservaten; der Entzug von (meist männlicher, junger) Arbeitskraft; die Schaffung von politischen neo-traditionellen Autoritäten; die Bereicherung von Alternativen im Eherecht (Missionen).

Ein gutes Beispiel für die hieraus entstehenden politischen und wissenschaftlichen Dynamiken ist Clammers (1973) Bericht über Fiji. Er zeigt wunderbar die unterschiedlichen Phasen der historischen Prozesse. Zunächst standardisierte die englische Verwaltung die politischen Autoritätsstrukturen and Bodenrechtsverhältnisse. Die Reaktion der Fijianer war zunächst ablehnend, man wehrte sich oder ignorierte es, soweit man konnte. Dann allerdings sahen einige lokale Autoritäten durchaus auch positive Seiten an diesen Neuerungen, die sie für ihre eigenen Zwecke mobilisieren konnten. Die kolonialen Neuerungen wurden immer mehr zum typisch fijianischen Modell der sozialen Organisation. Als solche wurde sie dann auch durch die ersten Ethnologen beschrieben. Und heutzutage ist allgemein anerkannt, dass diese damaligen Beschreibungen gut das historisch alte, ursprüngliche fijianische Gesellschaftsmodell wiedergeben.⁶

Diese kritischen Dekonstruktionen des Umgehens mit Gewohnheitsrecht waren sicherlich berechtigt. Sie gossen allerdings in ihrem Eifer gleich mehrere Kinder mit dem Bade aus. Ich werde noch darauf zurückkommen. Zunächst möchte ich etwas näher auf die unterschiedlichen Arten des Umgehens mit diesen Problemen eingehen.

6 Für ein ähnliches Beispiel aus Indonesien, siehe F. von Benda-Beckmann et al. 1995.

Der direkte Vergleich: Missverständnisse und Transformationen

Bestimmte Formen der Interpretation fremden Rechts möchte ich als „Missverständnisse“ einordnen. Das umfasst eine breite Skala, die von Dummheit und Unwillen, das Fremde verstehen zu wollen, bis zu einem zielgerichteten Erfassen des fremden Rechts in den nicht weiter in Frage gestellten juristischen Kategorien der eigenen Gesellschaft reicht. Dies sind die klassischen Fälle des juristischen Ethnozentrismus. Man übersetzt das Fremde direkt in die eigenen Begriffe und Rechtsbegriffe; was da nicht hinein passt, wird abgeschnitten. „In Kategorien quetschen“ hat man dies genannt (Nader 1965: 11). Das in die eigenen Begriffe Reingequetschte wird zu etwas anderem, wird transformiert.

Ein Beispiel aus unserer Forschung war die Erfassung der Vermögenskomplexe matrilinear Abstammungsgruppen bei den Minangkabau in Westsumatra (F. von Benda-Beckmann 1979). Abstammungsgruppen umfassten Personen beiderlei Geschlechts, die in weiblicher Linie von einer wirklichen oder vermeintlichen Urgrossmutter abstammten. Diese Gruppen hatten ein Oberhaupt, das die Gruppe in Beziehungen mit Außenstehenden repräsentierte – bei Hochzeiten, Landtransaktionen, Streitfällen und anderen politischen Angelegenheiten. Der überwiegende Teil des Vermögens, vor allem die wichtigsten Produktionsmittel, war Erbgut. Es gab unterschiedliche Arten von Erbgut: Altes, vor vielen Generationen in die Gruppe gekommenes Erbgut, meist Nassreisfelder, die für alle Gruppenmitglieder gemeinsames Erbgut waren. Rechte daran wurden an die ältesten Frauen und ihre Nachkommen gegeben; die Gebrauchsrechte daran wurden innerhalb dieser Segmente vererbt. Nur im Falle des Aussterbens würde das Gut an das am nächsten verwandte Segment innerhalb der Gruppe vererben. Ein anderer Mechanismus, der für gruppeninterne Differenzierung sorgte, war das Erben von selbst erworbenem Gut von Gruppenmitgliedern. Vor allem das von Männern Zeit ihres Lebens erworbene Gut wurde nach ihrem Tode zu Erbgut, aber nur ihrer nächsten Verwandten, das heißt ihrer Neffen und Nichten schwester- bzw. mütterlicherseits. Auch dies führte dazu, dass es zwischen den unterschiedlichen Teilssegmenten einer Abstammungsgruppe sehr unterschiedliche Rechte an unterschiedlichen Vermögensgegenständen gab. In Außenbeziehungen galt jedoch alles Erbgut als „das gemeinsame Erbgut der Gruppe“, stand unter der Oberhoheit des Gruppenoberhauptes.

Was geschah damit im Rechtsverständnis der (meisten) holländischen Juristen? Die übersetzten die minangkabauschen Vermögenskategorien

in holländische Eigentumskategorien.⁷ Selbsterworbenes Gut wurden zu Individualeigentum, Erbgut zu Familieneigentum erklärt. Diese Rechte wurden in die privatrechtliche Sphäre eingeordnet. Dass die Abstammungsgruppen zugleich auch wichtige sozial-politische Einheiten waren; dass die Gruppenoberhäupter diese Vermögenskomplexe in Beziehungen zu anderen Gruppen und zum ganzen Dorfstaat repräsentierten, und dass dies auch öffentlich-rechtliche Züge trug; dass externe und interne Rechte am Erbgut unterschiedlich waren, wurde nicht wahrgenommen. Die nur in den Außenbeziehungen existierende Einheit wurde auf die internen Beziehungen übersetzt. Die Abstammungsgruppe wurde zu einer Rechtsperson, die Eigentümerin all ihrer Güter war. Die internen Differenzierungen wurden unsichtbar. Man ging davon aus, dass beim Tode eines Familienmitgliedes die Anteile der Überlebenden am Familieneigentum größer, bei der Geburt eines neuen Mitgliedes jedoch kleiner wurden. Man sieht die Konsequenzen vor sich, wenn nach dieser Interpretation geurteilt wird: In Streitigkeiten über die Verteilung von Erbgut konnte es leicht dazu führen, dass Gruppenmitglieder nach holländischem Rechtsverständnis Rechte zugesprochen bekamen, die sie nach Adatrecht nicht hatten.

Nicht verstehen und anwenden wollen

Die zweite Art, mit den Problemen umzugehen, ist das bewusste Nicht-Akzeptieren des anderen Rechts, auch wenn man es im Prinzip durchaus verstanden hatte, aber nicht so gelten lassen wollte. Eine andere Variante davon ist es, die Inhalte des im Prinzip anerkannten Rechts nicht zu akzeptieren, sondern bewusst verändernd einzugreifen. Auch diese Art der Interpretation führt zu Transformationen.

Ein Beispiel hierfür war das Umgehen mit der anderen großen Kategorie von Vermögensgütern in Westsumatra (und ähnlich in anderen Kolonien), dem Dorfland, meist Waldgebiete oder Weideland. Man hatte die Kontroll- und Verfügungsrechte des Dorfrates wie auch die Rechte der Dorfbewohner, diese Ressourcen zu gebrauchen, durchaus anerkannt, solange man selbst an diesen Ressourcen nicht interessiert war, bis die Wirtschaftspolitik umschwenkte und europäische Plantagen-, Bergbau- und Forstunternehmer ins Land geholt wurden, die billig an die Ressourcen kommen sollten.

7 Für detailliertere Beschreibungen dieser Transformationsketten, F. von Benda-Beckmann 1979, 1984b.

Dies war die Geburtsstunde der wohl größten kolonialen Raubzüge, indem riesige Gebiete zu so genannten „wüsten Gebieten“ und dann zur Domäne des Staates erklärt wurden, wonach dann Lizenzen und Konzessionen an private Unternehmer gegeben werden konnten oder Staatsbetriebe selbst diese Ressourcen ausbeuten konnten. Auch dies lief über den Weg der Übersetzung und des Vergleichs von Rechten. Die Domänenerklärung bezog sich auf die Gebiete, an denen es keine eigen-tumsartigen Rechte der einheimischen Bevölkerung gab. Verglichen mit den holländischen Eigentumsvorstellungen griffen die minangkabauschen Rechte nach dem herrschenden Verständnis nicht. Die eher öffentlich-rechtlichen Aspekte der dörflichen Verfügungsgewalt hatten nicht den Charakter von privatrechtlichem Eigentum; die öffentlich-rechtlichen Aspekte waren doch ohnehin durch die Souveränität des kolonialen Staates geschluckt. Die Rechte der Dorfbewohner, diese Gebiete zu bewirtschaften, hatten ebenfalls keinen Eigentümer. Also konnte, ja musste, der Staat Eigentümer werden.

Die Entwicklung analytischer Begriffe

Eine dritte Art, mit den Problemen des Übersetzens und Vergleichens umzugehen, ist die Entwicklung einer analytischen Vergleichssprache, mit deren Hilfe man Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen unterschiedlichen empirischen Rechtsformen (*folk systems*) beschreiben, vergleichen und analysieren kann.⁸ Das ist, Sie ahnen es schon, der Königsweg, ein Weg zwischen plumpem Ethnozentrismus und post-modernen Höhenflügen, unvermeidbar meiner Meinung nach, wenn man den Gefahren des direkten Vergleiches entkommen will, aber voller epistemologischer und pragmatischer Fußangeln.

Ethnologen sahen schon früh ein, dass direkte Vergleiche der untersuchten Institutionen und Regelkomplexe mit ihrem *jamming into categories* zu Verzerrungen führten. Sie versuchten, mit mehr oder weniger Eifer und Erfolg, eine Reihe zusammenhängender Begriffe zu entwickeln, die einerseits die Eigenschaften festlegten, welche unterschiedlichen sozialen Phänomenen gemeinsam sein sollen, und andererseits die Dimensionen

8 Jensen formuliert es so: Bildung von Begriffen, die für Verhältnisse in mehreren oder auch allen Kulturen gleichermaßen sinnvolle, isolierbare und analysierbare Phänomene bezeichnen, die ohne Verzerrung in allen zu berücksichtigenden Einheiten wieder zu erkennen sind, um dann auf der Basis wiederum die Unterschiede und insgesamt die Variabilität solcher Phänomene genauer untersuchen zu können (Jensen 1999: 53).

definierten, in denen man Variationen des „analytisch Gleichen“ erfassen wollte. Mittels eines derartigen analytischen Instrumentariums wurde dann auch das Recht der eigenen Gesellschaft als Variation sichtbar. Auch meine Frau und ich haben in den letzten 30 Jahren immer wieder Versuche unternommen, die Begriffe von Recht, Rechtspluralismus, sozialer Sicherung und Vermögensbeziehungen für vergleichende ethnologische Fragestellungen umzuformen. Bei einem Vergleich von Vermögensbeziehungen zum Beispiel ist es mit der Ausarbeitung der Metapher des „Bündels von Rechten“ durchaus möglich, nuanciert Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen unterschiedlichen Vermögens- und Erbrechtskonstruktionen herauszuarbeiten, und zum Beispiel minangkabausches und deutsches Recht als Variationen der analytisch selben Kategorie sichtbar zu machen: Variationen in der Konstruktion von sozialen Einheiten, die als Träger von Rechten und Pflichten auftreten können; in der Konstruktion der materiellen und immateriellen Werte, die Gegenstand von Vermögensbeziehungen werden können; in der Art der Berechtigungen, Möglichkeiten und Pflichten, die unterschiedliche Rechtsträger zu Vermögensgegenständen haben können; Variationen auch in der zeitlichen Dimension von Vermögensbeziehungen und Vererbung.⁹

Die Frage, inwieweit man sich überhaupt von den Bedeutungen, die Worte und Begriffe in der eigenen Sprache und der heutigen Zeit haben, distanzieren kann, bleibt jedoch auch hier problematisch. Kaum jemand wird noch davon ausgehen, dass eine vollkommen objektive und wertfreie Kategorienbildung möglich sei. Andererseits wäre es merkwürdig anzunehmen, dass die dominanten juristischen Institutionen und Ideologien der eigenen Gesellschaft so homogen, und so dominant seien, dass man sich ihnen nicht weitgehend entziehen könnte. Zwischen dem „gar nicht erst Versuchen“ und einer systematischen und sich der Gefahren des Ethnozentrismus bewussten Herangehensweise liegt, so meine ich, die Grenze der Wissenschaftlichkeit. Dies führt auch dazu, das vermeintlich Eigene, Bekannte, Ethnozentrische genauer unter die Lupe zu nehmen. Dabei zeigt sich, dass die häufige Dramatisierung des Unterschiedes zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem Selbst und dem Anderen, leicht die Differenzierung innerhalb des Eigenen, und, um zum Recht zurückzukommen, die Schwierigkeiten, das eigene Recht zu verstehen, verkennt. Bevor man das Eigene mit dem Anderen vergleicht, sollte man das Eigene selbst

9 Siehe hierzu auch F. und K. von Benda-Beckmann 1999b; F. von Benda-Beckmann et al. 2006a.

kennen, und das ist oft gar nicht so einfach. Auch hier können und müssen Ethnologen weiter dazu lernen. Denn Übersetzungen und Vergleiche können auch gerade dann in die Irre führen, wenn zwar das andere Recht im Prinzip adäquat verstanden ist, das eigene dagegen nicht. Das heißt auch, dass das Eigene oft sehr viel fremder sein kann als das, was man als Ethnologe in anderen Gesellschaften erforschen will; und dass man, um das Eigene kennen zu lernen, viel Zeit (aber nicht unbedingt ein ganzes Studium) nötig hat. Die Prinzipien des minangkabauschen Erbrechts sind verhältnismäßig einfach zu verstehen. Es ist vielleicht einfacher, als das Erbrecht der eigenen Gesellschaft zu verstehen und in die eigene Alltags- oder sozialwissenschaftliche Sprache zu übersetzen, obwohl man, auf jeden Fall auf den ersten Blick oder Laut, ja dieselbe Sprache spricht. Aber der Text eines juristischen Kommentars, eines höchstrichterlichen Urteils oder eines Lehrbuches als verwissenschaftlichte Version des „*native point of view*“ stellt auch in der eigenen Gesellschaft eine große Herausforderung dar. Gerade im Bereich von Vermögensbeziehungen hat sich das deutlich gezeigt, wenn komplexe lokale Vermögenskomplexe dem Mythos der unbeschränkten Verfügungsmacht „unseres“ „westlichen“ Eigentumsrechts gegenübergestellt wurden, das dann als absolutes Recht, als unbeschränkte Verfügungsmacht betrachtet wurde, und nur Recht in der privatrechtlichen Sphäre umfasste. Verglichen mit der Gesamtheit der Regelungen in der privaten und öffentlichen Sphäre in anderen Gesellschaften hatten die dann natürlich fast nie Eigentum, da Gebrauch und Übertragung von individuellen Rechten so häufig auf die Zustimmung der Gemeinschaft, des Dorfoberhauptes beschränkt waren. Um dies wettzumachen, sollte man sich den relationalen Charakter des eigenen Eigentumsbegriffes vor Augen führen, sehen, welche öffentlich-rechtlichen Beschränkungen die Verfügungsgewalt eines Eigentümers begrenzen, was mit der sozialen Funktion des Eigentums gemeint ist, wo bei Enteignungen der Schutz des Grundrechts anfängt und aufhört, und wie das für unterschiedliche Vermögenobjekte unterschiedlich sein kann. Wenn man zum Beispiel die Gesamtheit der Rechte an landwirtschaftlichem Grund und Boden durch die Brille des vermeintlich hier geltenden ungebundenen Eigentums betrachtet, dann wird man auch konstatieren müssen, dass es hier kein „Eigentum“ in dieser mythisch verklärten Bedeutung gibt. „Die größte Quelle für Missverständnisse von Begriffen fremder Kulturen ist die unzulängliche Beherrschung der Begriffe der eigenen Kultur“, so wie Finnegan und Horton das schön gesagt haben (zitiert in Hirschon 1984: 2).

Unterschiedliche Handlungszwänge

Die intellektuellen Probleme des Übersetzens und Vergleichens waren für alle Beteiligten mehr oder weniger gleich. Unterschiede ergaben sich aber aus den unterschiedlichen Handlungskontexten, in denen sie – Richter, Verwaltungsbeamte, Ethnologen und lokale Bevölkerung – operierten. Politiker und Verwaltungsbeamte mussten versuchen, effektiv zu regieren. Interventionen in lokale Verhältnisse waren dabei unumgänglich, ja selbstverständlich. Man war ja nicht gekommen, um alles beim Alten zu lassen, sondern um seine Herrschaft zu festigen, seine wirtschaftlichen Interessen zu verfolgen, dies rechtlich zu legitimieren und notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Ein gutes Verständnis lokaler rechtlicher Organisationsformen konnte dafür wertvoll sein, aber sie waren eher Gegenstand von Veränderung als von Behalt. Für die Richter sah es anders aus. Sie waren gehalten, die Anwendung des einheimischen Rechts zu kontrollieren und es zur Not selbst anzuwenden. Das war eine lästige Aufgabe, denn die Richter waren in einem anderen Recht erzogen und hatten im Grunde, auf gut Deutsch gesagt, meist keine Ahnung von dem Recht, das sie anwenden sollten. Sie werden in Indonesien auch nur ein paar Vorlesungen über Adatrecht gehabt haben, meist Standardübersichten, die noch weitgehend der holländische Kolonialliteratur entnommen sind. Viele Richter kommen auch nicht aus dem Gebiet, in dem sie richten müssen. Sie haben deshalb oft nur geringe Kenntnis der sie umgebenden gesellschaftlichen Organisation. In Minangkabau fanden die meisten Richter es auch schwer, so etwas, wie ein matrilineares System zu verstehen. Es dauert oft lange, bis sie das Recht gut verstehen. Da Richter regelmäßig nach einigen Jahren versetzt werden, kommt es oft gar nicht dazu (siehe K. von Benda-Beckmann 1984). Hinzu kam, dass wichtige verfahrensrechtliche Aspekte des lokalen Rechts gar nicht im bürokratischen Gerichtsverfahren reproduziert werden konnten. Im minangkabauschen Recht sind inhaltliche Regeln und Prinzipien und Verfahrensrecht nur in beschränktem Maße ausdifferenziert.¹⁰ Richtige Entscheidungen in Streitigkeiten können nur dadurch zustande kommen, dass die rechtmäßig am Entscheidungsprozess Beteiligten zu einem konsensualen Ergebnis kommen. Zum Beispiel darüber, wie das Erbe unter den rechtmäßigen Erben verteilt werden solle. Das minangkabausche Erbrecht

10 So schon K. von Benda-Beckmann 1982, 1984; Woodman 1987.

gibt hierfür einige Prinzipien an: Bedürftigkeit der Erben, Anzahl ihrer Nachkommen, Status und Reichtum ihrer Ehegatten. Die Konkretisierung dieser Prinzipien im konkreten Falle muss und kann jedoch nur in vorgeschriebenen konsensuellen, sozialen Entscheidungsprozessen geschehen. Ohne diese Prozesse zu durchlaufen, kann es in dieser Logik keine richtige Entscheidung geben. Die bei uns übliche Subsumptionslogik eines Falles unter die Regel verbietet sich. Da der Richter im staatlichen Gericht den konsensuellen Entscheidungsprozess nicht nachvollziehen kann, führt schon dies zu einer Transformation *minangka-bauschen* Rechts.

Die kolonialen Rechtswissenschaften standen vor der Sisyphusarbeit, diese komplexen Rechtsordnungen zu systematisieren und zu legitimieren. Es gab große Unterschiede in der Art, wie die rechtlich oft fragwürdigen Interpretationen der Regierung wissenschaftlich legitimiert wurden, und andere Auffassungen als naiv, verräterisch, fortschrittsfeindlich und, nicht zuletzt deshalb, juristisch verkehrt angeprangert wurden. Allerdings gab es auch, und vor allem in den Niederlanden, rechtswissenschaftliche Traditionen, die sich vehement für ein besseres Verständnis und eine weitergehende Anerkennung lokaler Rechte einsetzten, die so genannte Adatrechtsschule in Leiden, deren berühmtester Vertreter der Völkerrechtler Van Vollenhoven war.¹¹

Und was machten die Ethnologen, und Rechtsethnologen? Die waren ja eigentlich in ihrem Paradies und konnten nach Herzenslust forschen. Im Gegensatz zu den anderen Akteuren, lief ihre Forschung und Analyse nicht auf Entscheidungen hin, in denen sie selbst die Entscheidungsträger waren. Aber so einfach war es nun auch wiederum nicht. Denn manche Ethnologen arbeiteten im Dienst der staatlichen Verwaltung. Auch konnten sie und können sie auch heute direkt in Planungs- und Entscheidungsprozesse eingebunden werden, als Experten für Stammesrecht und soziale Organisation von Bevölkerungen – früher für die koloniale Verwaltung, heute für nationale und internationale Entwicklungsorganisationen – oder auch als Gerichtsgutachter in Deutschland. Unabhängig davon können ihre Schriften herangezogen werden, wenn sich Richter, Verwaltungsbeamte, Politiker, NGOs und soziale Bewegungen ethnologischen Materials bedienen, um ihre eigenen Meinungen und Entscheidungen wissenschaftlich zu untermauern. Spannungen zwischen analytischer Arbeitsweise und bewusster und unfreiwilliger *advocacy* hat es immer gegeben, und wird es in politischen Kontexten, die durch die Ethnologie nicht beherrscht werden

11 Siehe F. und K. von Benda-Beckmann 2002.

können, immer geben. Es wird ja in ethnologischen Diskussionen immer wieder gerne darauf hingewiesen, dass die Produktion ethnographischer Daten in ungleichen Machtverhältnissen zwischen Ethnologen und Erforschtem stattfindet. Das ist zweifellos der Fall, obschon der Ethnologe nicht immer in der stärkeren Position sein wird. Wichtiger vielleicht ist die relative Machtlosigkeit des Ethnologen der wirtschaftlichen und politischen Außenwelt gegenüber. Ethnologen sind sicher nicht immer Handlanger der Verwaltung oder heutzutage der Entwicklungspolitik gewesen, und ihr Wissen war nicht immer nur „Herrschaftswissen“. Im Gegenteil, sie haben sich oft für die lokalen Bevölkerungen und deren Rechte eingesetzt. Ihre Forschungsergebnisse wurden gegen staatliche Repression ins Feld geführt, und sie wurden und sind oft bewusst oder unbewusst „Sand im kolonialen oder post-kolonialen Getriebe“, um Werner Schiffauer zu zitieren (Schiffauer und Rottenburg 2005: 9). Außerdem sind ihre Schilderungen sozialer und rechtlicher Komplexität fast allen aktionsgerichteten Organisationen, die damit nichts anfangen können, ein großes Gräuel.

Am lästigsten waren die neuen Verhältnisse jedoch für die lokale Bevölkerung. Die sah sich mit einem fremden Recht konfrontiert, worüber sie nur rudimentär informiert wurde, dessen Geltung ihr jedoch mit Gewalt eingebläut wurde. Unangenehm waren auch das offensichtliche Unverständnis und der Unwille vieler kolonialer Verwaltungsbeamter und Richter, ihr Recht zu verstehen. Auch bei der lokalen Bevölkerung kann man die Mechanismen des Übersetzens und Vergleichens und Transformierens wahrnehmen. Ethnozentrische und verzerrte Interpretationen des staatlichen Rechts durch Afrikaner oder Indonesier in lokalen Handlungskontexten; ein nicht verstehen können, aber auch hier oft ein nicht verstehen und nachvollziehen wollen.¹² Im Allgemeinen versuchte man, sich dem Recht und der Rechtsprechung der Europäer, und später der eigenen staatlichen Instanzen, zu entziehen. Durch richterliche Fehlinterpretationen verzerrtes Recht wurde nach dem gerichtlichen Verfahren oft wieder entzerrt, re-transformiert, wenn man so will. Aber es zeigte sich auch, dass das Recht dieser Anderen, einschließlich der durch sie transformierten Interpretationen des eigenen Rechts, durchaus seine Vorteile haben konnte. Man konnte das Recht und die Gerichte des Staates benutzen, um lokale Ungerechtigkeiten zu durchbrechen, oder um sich der Anwendung

12 Das gilt auch für Urteile, in denen staatliche Richter einheimisches Recht transformierten. Diese Art der Transformationen wurde in der ethnologischen Forschung kaum beachtet; dasselbe lässt sich über die unterschiedlichen Interpretationen und religiösen Rechte sagen (siehe F. von Benda-Beckmann 1984a).

des Stammesrechts zu entziehen, oder um anderen eins auszuwischen. Gerade die Unkenntnis der Richter konnte hier schön ausgebeutet werden. Manche – und das waren meist die älteren Männer und Würdenträger, die hauptsächlich mit der Kolonialverwaltung in Kontakt kamen – verstanden es gut, das koloniale Verständnis von Stammesrecht zu manipulieren und ihren Interessen anzugleichen.

Die Transformationen von Gewohnheitsrecht

Nach diesen Überlegungen möchte ich noch einmal auf die bereits angesprochenen Transformationen von Gewohnheitsrecht zurückkommen.¹³ Sie zeigen uns etwas, was in den *creation of customary law*-Diskussionen meist unterbelichtet blieb. Über Veränderungen und Transformationen von Gewohnheitsrecht kann man nicht auf der Basis von Daten aus nur einem Kontext, wie Gerichtsurteilen, generalisieren. Es ist ja durchaus möglich, dass das Urteil nach Verkündung im Winde verpufft; oder aber, dass es im Dorf (im anderen Kontext) wieder durch andere Akteure (Dorfbewohner, Dorfautoritäten) uminterpretiert wird. Aus unserer Forschung kennen wir Beispiele genug. Oder bei verformenden Gerichtsurteilen. Hätte man sich ja fragen können: Bleibt es dabei? Einem Gerichtsurteil liegt ja schließlich nicht die Wahrscheinlichkeit inne, dass es von vielen Leuten gelesen wird, dass sich die Parteien oder die gesamte Dorfbevölkerung die Interpretation der Tatsachen und der vermeintlichen Adatregeln der Richter zu eigen machen würde, und dass diese nun auch im weiteren Leben im Dorf zum neuen Adatrecht würden. Eigentlich ja höchst unwahrscheinlich. Auf jeden Fall sollte man das mal untersuchen: Was selten geschah, und was z. B. meine Frau als eine der ersten in unserer Forschung in Westsumatra Mitte der 70er Jahre gemacht hat.¹⁴ In unterschiedlichen Kontexten der Interpretation und des Gebrauchs einheimischen Rechts konnte es neben ethnozentrisch verformtem auch weiterhin lokales Recht geben, das anders war, sich natürlich im Laufe der Zeit unter Einfluss anderer Faktoren

13 Auch Roberts (1984: 3, 4) hat bereits früh darauf hingewiesen, dass die Revisionen gängiger Clichés über Gewohnheitsrecht wichtig waren, dass das neue Bild allerdings unvollständig sei. „Die Idee der erfundenen Tradition scheint mir ein verarmtes (*impoverished*) blutloses und äußerst vereinfachtes Verständnis zu implizieren (1984: 5). Siehe auch F. von Benda-Beckmann 1984a.

14 Siehe K. von Benda-Beckmann 1987, 1984 für Minangkabau. Für Ambon, siehe F. von Benda-Beckmann 1991; F. and K. von Benda-Beckmann 1994a.

auch änderte. In der holländischen Adatrechtsliteratur wurde das schon frühzeitig (1909) erkannt und zwei Arten von Adatrecht unterschieden, Adatvolksrecht und Adatjuristenrecht.¹⁵ Durch staatliche Regulierung lokaler Verhältnisse, staatlich neugeschaffenes und lokal weiterentwickeltes Recht ist es immer wieder zu Vermischungen von staatlicher Regulierung und lokalen Rechtsformen gekommen, die durch die lokale Bevölkerung teils als staatliches Recht betrachtet, teils als lokales Gewohnheitsrecht domestiziert wurden. Nicht nur Vertreter des Staates, sondern die lokale Bevölkerung selbst, wurden dann zu den Hauptakteuren in den sozialen Prozessen, in denen Gewohnheitsrecht immer wieder neu interpretiert wurde. Dabei darf man sicher nicht davon ausgehen, dass der Beginn der Kolonisierung das entscheidende Moment für Veränderungen und Transformationen gewesen ist. Manche Veränderungen und Transformationen haben sich in der Geschichte vor dem Erscheinen der europäischen Kolonialherren ereignet. Andere wichtige Entwicklungen haben sich erst lange nach Beginn der Kolonialherrschaft ergeben und setzen sich im Rahmen nationalstaatlicher Organisationen und nunmehr weitgehend durch die neue Globalisierung beeinflusst fort.

Sasi auf Ambon

Ein wegen seiner historischen Tiefe besonders eindruckvolles Beispiel aus unserer eigenen Forschung ist das *Sasi* in den Molukken, in Ostindonesien. *Sasi* war, spätestens im frühen 16. Jahrhundert, ein periodisches Ernteverbot für Kokos- und Sagopalmen und bestimmte Fischarten. Vor dem Kommen der Holländer lebten die Ambonesen überwiegend in territorial nicht fest demarkierten Bergsiedlungen, mit einer sehr lockeren politischen Organisation von mehr oder weniger unabhängigen Patriclans. Nachdem die Holländer gegen Mitte des 17. Jahrhunderts die Bevölkerung unterworfen hatten – und das wollten und mussten sie, denn es ging ihnen um den lukrativen Handel mit Gewürznelken – zwang man die Bevölkerung, sich an der Küste niederzulassen. Hier entstanden die *negeri*, die Dörfer, mit einer neuen politischen und administrativen Organisation, einem Dorfobhaupt,

15 Dies geschah lange bevor das Thema der *creation of customary law* in den 1970er Jahren in der anglo-amerikanischen Rechtsethnologie problematisiert wurde. Siehe Van Vollenhoven 1909; Holleman 1938. Siehe später Woodman's (1987) Unterschied zwischen *sociologists' and lawyers' customary law*.

und mit durch die Kolonialregierung ernannten *Soa*-Oberhäuptern, den Führern von Clan-Assoziationen. Auch wurde eine besondere bodenrechtliche Kategorie geschaffen, die den Ambonschen Clans Land für, und als Ausgleich für den Zwangsanbau von Gewürznelken sicherstellen sollte, das *Dati Land*. *Negeri, raja*, und *Dati Land* sind seit langem die Kernelemente der Ambonschen Tradition und ihres Adatrechts; so, wie es dann auch durch die holländische Kolonialverwaltung standardisiert wurde. Allerdings haben sich neben dieser Form des Adat auch noch Elemente der vorkolonialen politischen Tradition erhalten, die vor allem im rituellen Bereich – in der Interaktion mit den Ahnen – und in der Kontrolle über Land und Bäume aktiv sind, und deren Bedeutung stark entsprechend der jeweiligen politischen Macht der betreffenden Amtsträger variiert.¹⁶

Im Laufe der Jahrhunderte haben sich die Organisation und Funktionen von *Sasi* mehrfach grundlegend verändert. Früher war ein ritueller Spezialist, der für ausgewogene Beziehungen zwischen Menschen, Natur und der spirituellen Welt sorgte, für die Ankündigung von *Sasi* verantwortlich. Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Dorfverwaltung durch die Kolonialregierung verstärkt wurde, wurde ihr das *Sasi*-Recht übertragen, das dann durch einen Dorfbeamten, den *kewang*, ausgeübt wurde. Nach den kolonialen *kewang* Verordnungen, bekam dieser weitgehende polizeiliche Befugnisse, und die Dorfregierung erhielt bis zu 20% der unter *Sasi* stehenden Ernte. In den 1880er Jahren entstand eine neue *Sasi* Form: das Auktions-*Sasi*. Das Recht, *Sasi* aufzuerlegen und zu kontrollieren, wurde jedes Jahr aufs Neue versteigert. Der *Sasi* Halter erwarb damit das Recht auf 10% der Ernte; eine wahrlich moderne Form der Privatisierung, die jedes neoliberale Herz höher schlagen lässt.

In den 1980er Jahren, als wir auf Ambon forschten, funktionierte *Sasi* sehr unregelmäßig, und nur für Kokosnüsse. Das *Sasi* Recht wurde vom Fußballclub des Dorfs ersteigert. Das mag komisch klingen, aber in diesen Zeiten gehören Vereine und Schulen zu den wenigen Institutionen, die noch über die erforderliche Gratisarbeit verfügen. Im letzten Jahre unseres Aufenthalts wurde *Sasi* dann nicht mehr versteigert. Niemand wollte es haben. Bei den Preisen für Kopro lohnte es sich wirtschaftlich nicht; und als Diebstahlprävention funktionierte es auch nicht so recht.

16 Im Bodenrecht leben hier standardisiertes Adatrecht und altes Dorf-Adat nebeneinander her, die teils unterschiedlichen sozialen Einheiten unterschiedliche Rechte zuerkannten und die manchmal gegeneinander mobilisiert wurden, siehe F. von Benda-Beckmann und Taale 1996.

Dann aber, mit dem Aufkommen von Nachhaltigkeit als nationalem und internationalem Lieblingskind der Entwicklungspolitik, erlebte *Sasi* in den 1990er Jahren wieder einen erstaunlichen Aufschwung. Nationale und internationale Öko-NGOs nahmen die *Sasi* Idee begeistert auf; *Sasi* wurde weltweit bekannt. Ein Dorf, das *Sasi* für eine bestimmte Fischart wieder eingeführt hatte, bekam einen nationalen Öko-Preis. Dorfoberhäupter schrieben neue *Sasi* Reglemente, und sie schrieben sie weitgehend von den kolonialen *Kewang* Verordnungen aus dem 19. Jahrhundert ab, die in den Adatrechtsbündeln veröffentlicht waren. Diese wurden jedoch als „traditionell“, typisch moluksch, präsentiert, charakteristisch für die Art, in der Ambonesen traditionell die Umwelt schützten und die Produktion nachhaltig regulierten, so ganz anders als die auf ökologisch rücksichtsloses Gewinnstreben bedachten Holländer.

Ausblick

Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie sich Veränderungen und Transformationen weiter fortsetzen, nach der Unabhängigkeit kolonialer Staaten und bis in die neueste Phase der Globalisierung, in der sich viele neue Akteure mit Interpretationen und Neuerschaffungen von Gewohnheitsrecht befassen. Waren es früher vor allem Vertreter der lokalen Bevölkerung, koloniale Verwaltungsbeamte, Richter und Missionare und hin und wieder ein Ethnologe, so kommen heutzutage viele Vertreter von einheimischen und ausländischen Regierungs- und Nicht-Regierungs-Organisationen dazu. Nachdem Tradition jahrelang als altmodisch und fortschrittshemmend verteufelt wurde, ist sie in den letzten zwei Jahrzehnten wieder „hoffähig“ geworden. Das gilt vor allem bei Fragen der Nachhaltigkeit von Ressourcennutzung, wobei die Kombination von Tradition, einheimischem Wissen und auf Gewohnheitsrecht basierendem Ressourcenmanagement eine neue Hoffnung geworden ist. Es gilt auch im Rahmen der Demokratie und *Good Governance*-Diskussionen, die davon ausgehen, dass Gewohnheitsrecht in manchen Gesellschaften einer „Entwicklung von unten“ gleichsteht, und wo traditionelle konsensuelle Entscheidungsprozesse kulturelle Muster für ADR Verfahren liefern. Dieselben Mechanismen können wir weiterhin, und in verstärkter Masse, auch bei der Interpretation neuer, von außen kommender Rechtsformen beobachten. Auch diese werden in unterschiedlichen Kontexten übersetzt, mit eigenen Rechtsformen verglichen, transformiert,

angepasst oder verworfen. Diese Kontexte umfassen unterschiedliche Arenen der staatlichen Verwaltung – die Gesetzgebung, die Gerichte, ministerielle Bürokratien auf zentraler Ebene – deren Interpretationen auf regionaler oder Distriktsebene wiederum transformiert werden können, und auch lokale Bevölkerung. Es hängt natürlich davon ab, worum es geht. International standardisierte Konkursgesetzgebung und Bankenrecht werden selten im Dorfe transformiert; Ideen über Eigentumstitel oder Menschenrechte dagegen sehr. Die Probleme von Übersetzung, Vergleich und Transformation bleiben damit höchst aktuell.¹⁷

17 Und natürlich geht es bei der Erfassung von rechtlicher Transnationalisierung auch weiterhin nicht nur um staatliches oder internationales Recht staatlicher Prägung, sondern auch um religiöse Rechte, siehe Turner 2006.

Kapitel 2

Modernes Recht und traditionelle Gesellschaften*

Franz von Benda-Beckmann

Einleitung

In entwickelten Gesellschaften, wie in Holland oder in der Schweiz, haben Juristen wie Nichtjuristen meist das Gefühl, in einer modernen Gesellschaft mit einem modernen Recht zu leben. Dies Gefühl wird vor allem dann aktualisiert, wenn man seine eigene Gesellschaft und ihr Recht mit den traditionellen Gesellschaften in den Ländern der Dritten Welt und ihren meist ungeschriebenen Stammes- oder Gewohnheitsrechten vergleicht. Was man sich dabei unter „Modernität“ vorstellt, wird oft unterschiedlich sein. Der eine denkt an Autos, Farbfernsehen, an Elektrizität, Kunstdünger, Industrialisierung; der andere drückt sich abstrakter aus und spricht von sozialer Differenzierung, funktioneller Spezialisierung und zunehmender sozialer Komplexität als den wesentlichen Kriterien von Modernität.¹ Länder wie Holland erfüllen diese Bedingungen weitgehend. Anders jedoch die traditionellen Gesellschaften in der Dritten Welt. Die gerade genannten technischen Errungenschaften findet man dort kaum. Auch weiß man um den sehr geringen Grad an sozialer Differenzierung in diesen Gesellschaften: Das Individuum ist dort in ein Netz von vielschichtigen sozialen Beziehungen eingebettet, die kaum voneinander zu trennen sind, wie Verwandtschaftsbeziehungen, wirtschaftliche, religiöse und politische Beziehungen. Bekannt ist ebenfalls der geringe Grad an funktioneller Spezialisierung: Familien-, Clan- oder Dorfälteste treten gleichzeitig als Oberhäupter von Verwandtschaftsgruppen, von wirtschaftlichen oder politischen Einheiten auf. Sie sind die höchsten politischen Organe ihrer

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in (1979): *Verfassung und Recht in Übersee* 12 (4): 337–351.

1 Vergl. Bryde 1977a: 121. Apter 1965: 43 ff.

Gesellschaften, und in ihren Händen liegen all die Funktionen, die wir als legislative, judikative und exekutive unterscheiden würden.

Dieser Zustand gehört natürlich schon weitgehend der Vergangenheit an. Fast alle traditionellen Gesellschaften sind seit langer Zeit Teile von Kolonialgebieten und jetzt von unabhängigen Staaten. Die Kolonialmächte bauten ein neues Verwaltungssystem auf, führten ihr Recht und eigene Gerichte ein und beschränkten den Geltungsumfang der lokalen ungeschriebenen Rechte.² Westliche kulturelle und religiöse Wertvorstellungen wurden der Bevölkerung nahegebracht, oft aufgedrängt. Weiter wurden die traditionellen Wirtschaftssysteme in einem immer noch fortschreitenden Prozeß durch das internationale kapitalistische System beeinflußt und zum Teil desselben gemacht. Dies ist, in wenigen Worten, der Hintergrund, vor dem ich auf das Problem der Rechtsentwicklung in traditionellen Gesellschaften eingehen möchte. Bei dem Wort Rechtsentwicklung denke ich hier an zwei unterschiedliche Prozesse. Einmal geht es um die Anpassung der traditionellen Gewohnheitsrechte an die veränderten sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse; und damit zugleich um das Verhältnis zwischen Rechtsentwicklung einerseits und sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung andererseits. Zum anderen geht es um Rechtsentwicklung im Sinne einer bewußt geplanten Veränderung bestehender Normen mit dem Ziele, mit Hilfe des Rechts bestimmte sozial- oder wirtschaftspolitische Wunschvorstellungen zu fördern oder durchzusetzen.³ Die Regierungen vieler Staaten der Dritten Welt gehen immer mehr dazu über, Recht, meist in der Form von Gesetzen, als Mittel für soziale und wirtschaftliche Veränderungen einzusetzen. Hiervon zeugen zahlreiche Gesetze auf dem Gebiet des Familien- und Bodenrechts. Der Form, aber auch dem Inhalt nach, wird hier überwiegend mit „modernem“ Recht gearbeitet; „modern“ steht hier für das Recht der westlichen Industriegesellschaften. Eine moderne, gleich westliche, Rechtsordnung erscheint den meisten Regierungen wünschenswert, zumindest aber unvermeidlich,

2 Einen guten Überblick über die kolonialen Rechtssysteme gibt Hooker 1975. Für Afrika s. Elias 1962; Allott 1970. Für eine detaillierte Beschreibung eines einzelnen ehemaligen englischen Kolonialgebiets (Nyasaland) s. F. von Benda-Beckmann 1970.

3 Diese beiden Formen entsprechen in etwa den Formen von law reform, die Merryman "following law reform" nennt (1977:462). Merryman unterscheidet daneben noch eine dritte Form, "tinkering"; die Situation, in der man das bestehende System als solches akzeptiert und nur gelegentlich Veränderungen anbringt, um die Effizienz des Systems zu verbessern (1977:462).

will man das eigene soziale und wirtschaftliche System „entwickeln“ und „modernisieren“.⁴

Ich kann in meinem Vortrag nicht alle wichtigen Aspekte dieses Problemfeldes behandeln. Ich möchte auch von vornherein eingestehen, daß ich hier keine allgemeingültigen Aussagen darüber machen kann, unter welchen Voraussetzungen dergleiche Rechtsänderungen wünschenswert und erfolgreich sein könnten. Ich will mich darauf beschränken, an Hand eines konkreten Beispielen etwas Klarheit in den Zusammenhang zwischen Recht und nicht-rechtlicher Entwicklung in traditionellen Gesellschaften zu bringen. Ich hoffe, mit meinem Vortrag deutlich machen zu können, daß das Verständnis dieses Zusammenhangs die Ausgangsbasis für die weiteren Überlegungen über Rechtsentwicklung sein muß und daß es den gegenwärtigen Diskussionen noch sehr an diesem Verständnis gebricht.

Zunächst will ich das Problemfeld mit einem kleinen vergleichenden Beitrag illustrieren. Es geht dabei um den Bereich der individuellen Verfügungsfreiheit über Vermögen. Die Art, in der unterschiedliche Rechtssysteme diese Freiheit festlegen, macht zugegebenermaßen nur einen kleinen Bereich des Zivilrechts aus; dieser Bereich ist jedoch von großer Bedeutung für soziale und wirtschaftliche Beziehungen. Zugleich ist die Verfügungsfreiheit ein wichtiger Indikator von Modernität, da sie einen bestimmten Grad sozialer Differenzierung ausdrückt: Hier zeigt sich, inwieweit Individuen hinsichtlich ihrer Vermögensrechte und -pflichten von anderen sozialen Beziehungen, z. B. Verwandtschaftsbeziehungen, frei sind. Dieser Punkt spielt auch eine große Rolle in den Diskussionen über die wirtschaftliche Entwicklung in den Ländern der Dritten Welt. Ein geringes Maß an individueller Verfügungsfreiheit oder, komplementär ausgedrückt, eine starke Beschränkung dieser Verfügungsfreiheit durch politische und Verwandtschaftsbeziehungen, wird meist als ein wichtiges Hindernis auf dem Wege zu einer modernen und entwickelten Gesellschaft betrachtet.

4 S. Könz 1969, Merryman 1977, Burg 1977, Bryde 1977a. Für konkrete Beispiele s. z. B. die Erbrechts- und Bodenrechtsgesetze in Malawi, F. von Benda-Beckmann 1970: 108 ff. und 119 ff. Über die in Indonesien herrschenden rechtspolitischen Vorstellungen s. BPHN 1974, 1975.

Streit um ein Erbe

Meine Illustration, mit der ich die Problematik näher veranschaulichen möchte, besteht aus einem Streitfall, der in zwei verschiedenen Gesellschaften entschieden wurde.

Es war einmal ein reicher Händler. Er besaß drei Läden in einer mittelgroßen Stadt, außerdem noch einigen Grundbesitz in einem nahegelegenen Dorf. Als er starb, ließ er eine Witwe und zwei Töchter nebst drei Kindern seiner ersten, schon vor längerer Zeit verstorbenen Frau zurück. Die Witwe und ihre Töchter hatten nach seinem Tod das ganze Vermögen an sich genommen. Als die Kinder der ersten Frau von ihres Vaters Tode hörten, gingen sie zu ihrer Stiefmutter, um mit ihr und ihren Halbgeschwistern über die Verteilung des Nachlasses zu sprechen. Aber da bekamen sie sehr unangenehme Neuigkeiten zu hören. Der Vater, so sagten die Witwe und ihre Töchter, habe nämlich fast gar nichts hinterlassen. Den einen Laden habe er schon vor vielen Jahren an seine Tochter und deren Mann verkauft; einen anderen Laden habe er vor drei Jahren seiner Frau, der Witwe, geschenkt; den dritten Laden schließlich und den Grundbesitz habe er vor seinem Tode seiner jüngsten Tochter geschenkt. Und sie ließen die notariellen Urkunden sehen, in denen diese Transaktionen beglaubigt waren. Das Vermögen, wovon die drei Kinder der ersten Frau einen Teil als Erbteil meinten beanspruchen zu können, sei deshalb gar kein Erbgut; schon vor des Vaters Tode seien diese Sachen Eigentum der Witwe und ihrer Töchter geworden.

Als den drei Kindern deutlich wurde, daß die Witwe und ihre Halbschwestern nicht bereit waren, ihnen einen Anteil abzugeben, zogen sie vor Gericht, um dort ihr Recht zu suchen. In ihrer Klage führten sie an, daß all die Vermögensgegenstände das Eigentum ihres Vaters gewesen seien und deshalb, nach seinem Tode, zu seinem Nachlaß gehörten. Alle Rechtsgeschäfte, die ihr Vater zu Lebzeiten mit seiner Frau und seinen Töchtern getätigt habe, seien ungültig, oder könnten zumindest für ungültig erklärt werden. Denn deutlich seien es Scheinhandlungen gewesen, um sie als rechtmäßige Erben auszuschalten. Die beklagte Witwe und ihre Töchter wiederholten vor Gericht, was sie schon zuvor gesagt hatten. Sie legten die notariellen Urkunden vor und behaupteten, die zur Diskussion stehenden Vermögenswerte seien schon vor dem Tod des Vaters ihr Eigentum geworden. Von Erbansprüchen ihrer Halbgeschwister könne darum keine Rede sein.

In den beiden Gesellschaften wurden nun folgende Urteile gefällt.

Gesellschaft A:

Das Gericht in Gesellschaft A wies die Klage ab. Es hielt die Übertragung der Sachen durch Verkauf und Geschenk für rechtswirksam. Nach dem in ihrer Gesellschaft geltenden Recht, so führte das Gericht aus, hätten die klagenden Kinder kein Recht, um nach dem Tode des Händlers noch etwas von den verkauften und verschenkten Sachen zurückzuverlangen. Diese Sachen waren sein Eigentum gewesen. Solange er lebte, konnte er frei darüber verfügen. Zwar gehörten auch die klagenden Kinder zu des Vaters rechtmäßigen Erben, ihr Erbrecht konnte jedoch erst mit und nach seinem Tode entstehen. Als der Verstorbene sein Vermögen verschenkte und verkaufte, war ein Erbrecht der Kinder also noch nicht entstanden. Nach dem in Gesellschaft A geltenden Recht sei es nie der Fall gewesen, daß jemand bei dergleichen Rechtshandlungen die Zustimmung seiner zukünftigen Erben habe einholen müssen. Die Vermögensgegenstände seien in diesem Fall also schon vor dem Tod in das Eigentum der Beklagten übergegangen und fielen damit nicht in den Nachlaß. Die Klage war darum abzuweisen.

Gesellschaft B:

Das Gericht in der Gesellschaft B gab der Klage weitgehend statt. Die Kläger bekamen (die Details lasse ich hier außer acht) fast ebenso große Anteile an dem Vermögen des Vaters zugesprochen wie die Witwe und ihre beiden Töchter. Mit der folgenden Begründung: Zwar entstehe ein Erbrecht für die Kinder erst mit dem Tode des Vaters; auch sei dessen Verfügungsfreiheit zu Lebzeiten in soweit anerkannt, daß er nicht um die Zustimmung seiner Kinder, seiner zukünftigen Erben, fragen müsse: Trotzdem seien die Transaktionen weitgehend ungültig, da das Recht den Kindern einen bestimmten Anteil in ihres Vaters Vermögen garantiere. In ihrer Gesellschaft werde nämlich die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Vater und Kindern als so eng betrachtet, daß er ihnen eigentlich nichts, bzw. nur einen sehr kleinen Teil seines Vermögens, entziehen dürfe. Um nun einer allzu leichten Umgehung dieser Regel vorzubeugen, sei der Vater schon zu Lebzeiten in seiner Freiheit beschränkt, Schenkungen aus seinem Vermögen zu machen, um so seine Erben, oder einen Teil seiner Erben, um den Genuß seiner Güter zu bringen. Auch seien Schenkungen zwischen Ehegatten nicht erlaubt. In dem Urteil lief es darauf hinaus, daß der Richter berechnete, was der Vater hinterlassen hatte, wenn er keine Schenkungen gemacht hätte. Auch der Laden, den der Vater an seine

Tochter und seinen Schwiegersohn verkauft hatte, wurde bei der Berechnung dieses „eigentlichen“ Nachlasses teilweise berücksichtigt, nachdem bewiesen war, daß der Kaufpreis weit unter dem normalen Wert des Ladens gelegen hatte. Der Unterschied zwischen dem normalen Verkaufswert und dem tatsächlich gezahlten Preis wurde als Schenkung behandelt. Insoweit nun diese Schenkungen die Rechte der klagenden Kinder beeinträchtigten, waren sie ungültig, Das heißt, sie waren nicht automatisch ungültig: Hätten sich die Kinder damit abgefunden, dann wären die Schenkungen wirksam geblieben. Da sie sie jedoch, wie in diesem Fall geschehen, angefochten hatten, mußten sie als von Anfang an ungültig behandelt werden.

Die beiden Urteile zeigen deutlich, daß die individuelle Verfügungsfreiheit in dem Recht der beiden Gesellschaften sehr unterschiedlich geregelt ist. Beide Rechte gestehen dem Individuum zu Lebzeiten eine weitreichende Verfügungsfreiheit zu; es wird nicht die Zustimmung naher Verwandter oder zukünftiger Erben verlangt. In Gesellschaft B können jedoch Verfügungen, die zu Lebzeiten des Erblassers gültig waren, nach seinem Tode wieder ungültig gemacht werden. Der Erblasser ist dadurch schon zu Lebzeiten mehr oder weniger unter Kuratel gestellt, denn das Recht verlangt von ihm, daß er weder durch Testament noch durch Schenkungen seinen Abkömmlingen sein Vermögen entziehe. Diese Regeln zeigen deutlich, wie stark in Gesellschaft B die Beziehung zwischen (Erb)Recht und Verwandtschaft ist. Das Abstammungsprinzip dominiert. Das Individuum ist Teil eines größeren Personenverbandes. Die gegenseitigen Beziehungen sind nicht deutlich verwandtschaftlicher oder vermögensrechtlicher Art und können nicht durch individuelle Verfügungen außer Kraft gesetzt werden. Der rechtliche Schutz der Deszendenten geht selbst so weit, daß noch 20 Jahre zurückliegende und damals vollständig gültige Verfügungen unwirksam gemacht werden können. Kennzeichnend für das Recht von Gesellschaft B ist weiterhin, daß die Unwirksamkeit solcher Verfügungen nicht automatisch eintritt. Ob diese gültig sind oder nicht, hängt letztendlich vom Willen der Deszendenten ab. Das Recht bietet ihnen Schutz. Ob sie jedoch von diesem Schutz Gebrauch machen wollen oder nicht, ist ihre eigene Angelegenheit. Bei dieser rechtlichen Regelung steht deutlich das persönliche Interesse der Verwandten im Vordergrund, nicht das der Gesellschaft als ganzer. Schenkungen an Ehegatten sind prinzipiell ungültig. Hierbei ist zu bedenken, daß dergleiche Schenkungen an eine Person, die nicht zum Abstammungsverband des Schenkers zählt, den Deszendenten des Schenkers ebenfalls einen Teil ihres zu erwartenden Nachlasses zu entziehen drohen.

In Gesellschaft A ist die Rechtslage ganz anders. Hier ist das Individuum unabhängig, nicht durch Verwandtschaftsbeziehungen beschränkt. Seine Verfügungsfreiheit zu Lebzeiten wird konsequent anerkannt, und Verfügungen zum Nachteil zukünftiger Erben sind ohne weiteres gültig. Auch wird den Verwandten nach dem Tod keine Möglichkeit gegeben, dergleiche Verfügungen anzufechten. Das Prinzip, daß das Erbrecht erst nach dem Tod entsteht, ist hier sauber durchgeführt. Anders als in Gesellschaft B ist keine Korrektur in der Form einer zwar erst nach dem Tode möglichen, jedoch in die Zeit vor dem Tod zurückwirkenden Beschränkung der individuellen Verfügungsfreiheit möglich.

Diese kurze vergleichende Analyse erlaubt eine erste vorläufige Schlußbetrachtung. In dem Bereich der Vermögensrechte und -pflichten, zugespitzt in unserem Beispiel auf die Verfügungsfreiheit, sehen wir einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Gesellschaften. Die für „primitive Gesellschaften“ und das *ancient law*⁵ so charakteristische undifferenzierte Verschmelzung von persönlichen (personenrechtlichen) und vermögensrechtlichen Beziehungen ist in Gesellschaft A mit ihrer weitgehenden Anerkennung der individuellen Verfügungsfreiheit aufgehoben. In Gesellschaft B, nach deren Recht die Verfügungsfreiheit retroaktiv eingeschränkt werden kann und wo die Deszendenten einen so weitgehenden Schutz genießen, liegt dagegen noch eine starke Verknüpfung von Vermögens- und Verwandtschaftsbeziehungen vor. Wenn wir also soziale Differenzierung als ein Kriterium von „Modernität“ anerkennen, so ist das Recht von Gesellschaft A deutlich „moderner“ als das von Gesellschaft B.

Unerwartete Lösungen

Lassen Sie mich nun die Anonymität der beiden Gesellschaften lüften. Gesellschaft B mit ihrem traditionellen Recht und der starken Betonung von Verwandtschaftsbeziehungen ist Holland. Gesellschaft A, das Beispiel von „modernem“ Recht, sind die Minangkabau in West-Sumatra und ihr heutiges Adat-Gewohnheitsrecht. Der Streitfall, den ich hier wiedergegeben und in einigen, für das Hauptproblem jedoch unwichtigen Einzelheiten verändert habe, wurde 1970 durch ein indonesisches Gericht in Bukit Tinggi entschieden. Diese Entscheidung wurde später durch das Berufungsgericht

5 Vergl. Maine 1905:230, Goody 1962:285 ff., Gluckman 1972:94, Bloch 1975:204.

in Padang aufrechterhalten.⁶ Die Begründung meines Richters A habe ich fast wörtlich aus dem genannten Urteil übernommen und mit Ausführungen aus einem 1972 in einem ähnlichen Fall ergangenen Urteil ergänzt.⁷ Die Begründung, die ich meinem Richter B in den Mund gelegt habe, habe ich selbst konstruiert aus dem Text der relevanten Paragraphen des holländischen Bürgerlichen Gesetzbuches und aus Zitaten aus führenden holländischen Lehrbüchern über Erbrecht.⁸

Ich könnte mir denken, daß viele von Ihnen durch das Ergebnis meines Vergleichs überrascht worden sind, auch mag der eine oder andere das westliche Recht – das deutsche Recht z. B. ist nicht grundsätzlich anders⁹ – in der etwas verfremdeten Darstellung erkannt haben. Wie kommt es, daß das holländische Recht so „traditionell“ und „altmodisch“ ist, obschon man in Holland doch offensichtlich in einer modernen Industriegesellschaft

6 Fall 49/1970 aus dem *Pengadilan Negeri* (staatliches Gericht 1. Instanz) Bukit Tinggi und Fall 52/1972 aus dem *Pengadilan Tinggi* (staatliches Berufungsgericht) Padang.

7 Fall 16/1972 aus dem *Pengadilan Negeri* Bukit Tinggi. Ich habe diese Fälle und die durch sie aufgeworfenen Probleme ausführlich diskutiert in F. von Benda-Beckmann 1979:330 ff.

8 Für die „Urteilsbegründung“ und „Analyse des Rechts von Gesellschaft B“ habe ich mich auf Textstellen aus Asser-Meijers-van der Ploeg 1976:131, 133, 147, 150, und Pitlo-van der Burght 1977:86–89, 112–114 gestützt. Die Ansprüche der *legitimariissen*, der gesetzlich geschützten Erben, sind in den Artikeln 960 ff. des Niedersächsischen Bürgerlichen Gesetzbuch (B.W.) geregelt. Bei einem Kind beträgt die *legitieme portie* die Hälfte des gesetzlichen Erbteils, bei zwei Kindern 2/3, bei drei oder mehr Kindern 3/4. Art. 967 B. W. legt fest, daß die Einbeziehung von Schenkungen nur auf Verlangen der *legitimariissen* eintritt. Art. 968 B.W. enthält die Regeln über die Berechnung des zugrunde gelegten Nachlasses. Das Verbot von Schenkungen zwischen Ehegatten ist in Art. 1715 B.W. niedergelegt. Ich bin mir durchaus im klaren, daß ich dieser Regel in meiner „Analyse“ eine sehr sekundäre Zweckbestimmung unterstellt habe. Primär dient das Schenkungsverbot dem Schutz der Gläubiger von Ehegatten.

9 Nach niederländischem Recht geht der Schutz der *Legitimariissen* jedoch weiter als der Schutz, den die Pflichtteilberechtigten nach deutschem Recht genießen (§ 2303 ff. BGB).

a) Wie in FN 8 bereits erwähnt, kann die *legitieme portie* 3/4 des gesetzlichen Erbteils betragen, während der Pflichtteilsanspruch nach deutschem Recht in jedem Fall die Hälfte des gesetzlichen Erbteils betrifft, § 2303 BGB.

b) Nach deutschem Recht erhalten die Pflichtteilsberechtigten lediglich eine schuldrechtliche Forderung gegen die Erben, § 2318 BGB. Nach niederländischem Recht dagegen gibt die *legitieme portie* nach herrschender Lehre (Pitlo 1966:448) einen sach-rechtlichen Anspruch auf die zum Nachlaß gerechneten Güter. Art. 972 B.W. legt ausdrücklich fest, dass unbewegliche Sachen in natura zurückgegeben werden müssen.

c) Anders als das deutsche Recht, das mit einem Zeitraum von 10 Jahren vor dem Tod des Erblassers arbeitet (§ 2325 BGB), gibt es im niederländischen Recht keine zeitliche Grenze für die Einbeziehung von Schenkungen.

lebt? Und weshalb macht gerade das Minangkabausche Adatrecht, das durch seine Betonung gerade der Abstammungsbeziehungen so bekannt ist, einen so viel „modernerer“ Eindruck als das holländische Recht? Aber, als ebenso rhetorische Gegenfrage, weshalb eigentlich diese Überraschung? Sollten wir das Ergebnis eigentlich nicht erwarten? Schließlich geht es um das heutige Minangkabausche Adatrecht und um ein 1838 kodifiziertes und seitdem, zumindest was unser Problem betrifft, nicht wesentlich geändertes Gesetzesrecht. Und schließlich haben wir es in Minangkabau mit einem ungeschriebenen Recht zu tun, das sich relativ leicht an ökonomische und politische Veränderungen anpassen kann, wohingegen die Prozesse von Gesetzesänderungen in westlichen Ländern bekanntermaßen langwierig und mühsam sind. Wäre es deshalb nicht eher zu erwarten, daß das Minangkabausche Adatrecht moderner als das holländische Recht ist?

Es geht mir jedoch nicht darum, zwei sich widersprechende Klischees über westliches und nicht-westliches Recht einander gegenüberzustellen. Ich will auch nicht behaupten, daß das holländische Recht ganz allgemein „altmodischer“ sei als das Minangkabausche Adatrecht. Das gewählte Beispiel ist auch nur in beschränktem Maße kennzeichnend für die beiden Rechte. Der gegenwärtige Stand des Minangkabauschen Rechts über die Verfügungsfreiheit bezieht sich lediglich auf die Vermögenskategorie der durch eigene Arbeit erworbenen Güter, nicht auf die Erb- und Familiengüter; außerdem ist dieser Zustand erst vor recht kurzer Zeit erreicht worden, und es bleibt abzuwarten, ob diese schrankenlose Verfügungsfreiheit nicht doch noch korrigiert wird.¹⁰ Und die gegenwärtige Ausgestaltung des Rechtsinstituts der „legitimen Erbportionen“ im holländischen Recht ist seit längerer Zeit umstritten und wird wahrscheinlich in der Neugestaltung des holländischen Bürgerlichen Gesetzbuches modifiziert werden.¹¹

10 Vergl. F. von Benda-Beckmann 1979:330 ff. Es fragt sich, ob der *Mahkamah Agung*, die höchste indonesische Kassationsinstanz, die zitierten Urteile aufrechterhalten würde. Für andere Gebiete Indonesiens wurde jedenfalls eine so weitgehende Verfügungsfreiheit nicht anerkannt. So wurde in einem Fall aus dem Priangan-Gebiet in West-Java eine Reihe von Schenkungen, die eines der Kinder des Erblassers benachteiligten, schlichtweg für nichtig erklärt, „da in Streit mit dem Gerechtigkeitsgefühl und dem dort geltenden Adatrecht“ (*Pengadilan Negeri Bandung*, Fall 483/1958; bekräftigt durch den *Mahkamah Agung*, Fall 391 K/Sip/1969). Beide Entscheidungen sind publiziert in *Jurisprudensi Indonesia* 1970 I:41–54).

11 So schreiben Pitlo und van der Burght: „In Anbetracht der heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen scheint es nicht gewagt zu sein zu behaupten, dass die *legitieme portie* ihre längste Zeit gehabt haben sollte“ (1977:89).

Dennoch bleibt der Vergleich lehrreich. Wenn wir uns über sein Ergebnis wundern, so zeigt das nur, wie sehr wir in Stereotypen denken, wenn wir über „traditionelles“ und „modernes“ Recht sprechen. Dies in zweierlei Hinsicht: Zum ersten geht es um unser Wissen bzw. Nicht-Wissen: Beim genauen Hinsehen zeigen sich sowohl das Recht der traditionellen wie auch der Industriegesellschaft ganz anders als wir es uns eigentlich vorgestellt hatten. Dies führt uns vor Augen, wie wenig sinnvoll es ist, in bezug auf das Recht von „modern“ und „traditionell“ zu sprechen.¹² Zum anderen liegen unsern Gedanken ganz bestimmte Vorstellungen über den Zusammenhang von Recht und wirtschaftlicher Entwicklung zugrunde. Kernpunkt dieser Gedanken ist die Assoziation zwischen einem bestimmten Wirtschaftssystem und dem geltenden Recht. Das äußert sich in Überlegungen wie: „Holland hat ein modernes ökonomisches System, also wird es wohl auch ein diesem angemessenes Recht haben. Gesellschaften, die vorwiegend Subsistenzwirtschaft betreiben, haben ein dieser Wirtschaftsform angemessenes Recht. Soll sich nun das Wirtschaftssystem ändern, z. B. im Sinne des ›Entwicklungsgedankens‹ von der Subsistenzwirtschaft zur Marktwirtschaft, so muß das Recht dieser neuen Wirtschaftsform angepaßt werden. Oder: verordnet man der Gesellschaft ein an der Marktwirtschaft orientiertes, gleich modernes, gleich westliches Recht, dann wird sich das Wirtschaftssystem schon in diese Richtung entwickeln.“

Zugegeben: Ich habe das Stereotyp hier etwas grob formuliert und will es nicht ohne weiteres meinen Zuhörern unterstellen. Doch herrscht dieses Denkmuster bei einem großen Teil derjenigen, in deren Händen die Gestaltung oder Mitgestaltung der Rechtspolitik liegt. Ich will mich auf zwei, wie ich glaube, weitgehend repräsentative Zitate beschränken. Zur Rolle des traditionellen Rechts, Peider Kőnz, ehemals Vize-Direktor des International Legal Development Center in New York:

„Wo man traditionelles Recht weitergelten ließ, verfügte es weder über hinreichende Durchsetzungsmöglichkeiten noch über Mechanismen, die seine Anpassung an Entwicklungsnotwendigkeiten sicherstellen könnten.“

12 Vergl. auch Bryde: „Das Leitbild der ‚Modernität‘ wurde aus dem i. d. R. idealisierten, Vorbild der entwickelten Gesellschaften gewonnen, was die Gefahr beinhaltet, dass ganz unreflektiert alle in den Metropolen vorgefundenen Phänomene an dem Prestige der Modernität teilhatten, auch wenn sie als altmodische europäische ‚Stammesbräuche‘ richtiger charakterisiert wären. ‚Modern‘ erscheinen dann nicht nur Auto und Eisenbahn, sondern auch die Perücke des englischen Richters (1977a:120).“ Vergl. auch Moore 1972:55.

*Innerhalb der traditionellen Rechtssysteme gab es kaum einen Druck in Richtung Innovation.*¹³

Und kennzeichnend für die an die Einführung modernen Rechts geknüpften Erwartungen sind die Worte Präsident Bandas von Malawi, der bei der Verabschiedung der nach westlichem Modell orientierten Bodenrechtsreformgesetze sagte:

*„Wenn diese Gesetze verabschiedet sind und ausgeführt werden, dann werden sie unsere Landwirtschaft revolutionieren und unser Land von einem armen in ein reiches Land verändern.“*¹⁴

Norm- und Funktionswandel

Die Erfahrung in vielen Ländern der Dritten Welt hat uns gelehrt, daß die aus beiden Zitaten sprechenden Annahmen falsch sind. Die traditionellen Rechte haben sich weitgehend mühelos neuen sozialen und wirtschaftlichen Formen anpassen können; auf das Minangkabausche Beispiel werde ich später noch zurückkommen. Die Einführung des sogenannten modernen westlichen Rechts hat jedoch fast nirgends die damit verknüpften Erwartungen erfüllt.¹⁵ Woran liegt das nun? Ich meine, es liegt zumindest weitgehend daran, daß man sich über die Eigenschaft von Recht und über den Zusammenhang von Recht/Rechtsentwicklung und sozio-ökonomischer Entwicklung nicht klar genug ist.

Allem Recht – wie man es auch im einzelnen definieren möge – ist eigen, daß es die Autonomie der Gesellschaftsmitglieder in einem gewissen Grade anerkennt und beschränkt.¹⁶ Die „Anerkennung“ kommt meist in der Form von Rechten, Berechtigungen zum Ausdruck; die Beschränkungen in den Berechtigungen der anderen Gesellschaftsmitglieder und in den Befugnissen der Gesamtgesellschaft, so wie diese durch die gesellschaft-

13 Könz 1969:94. Für die kritische Analyse derartiger Behauptungen siehe auch Burg 1977:502, Bryde 1976:108 ff.

14 Malawi Hansard: 4th Session, 4th Meeting, April 1967, p. 402.

15 Bryde 1977a:126 ff. mit Nachweisen.

16 Ich habe mich an anderer Stelle bemüht, auf dieser Basis ein für die anthropologische (vergleichende) Rechtsforschung taugliches Rechtskonzept zu entwickeln, s. F. von Benda-Beckmann 1979:25 ff.

lichen politischen Institutionen verwaltet werden. Aber was auch immer der Inhalt von Rechtsnormen ist, sie sind stets relativ in ihrer Anerkennung und Beschränkung; immer bleibt ein Freiraum, in dem die Gesellschaftsmitglieder tun und lassen können, was sie wollen und können; d. h. frei von rechtlichen Beschränkungen. Was sie innerhalb dieses Freiraums tun, ist im wesentlichen von anderen Faktoren und Einflüssen abhängig; von moralischen, religiösen, politischen und kulturellen Faktoren. Ändern sich nun diese Faktoren, so wird das in der Regel auch die Handlungsweise der Gesellschaftsmitglieder ändern.

Wenn der durch das Recht zugelassene Handlungsfreiraum einigermaßen weit ist, so ist deutlich:

1. daß sich ganz erhebliche Veränderungen in den Bereichen des sozialen und wirtschaftlichen Handelns vollziehen können, ohne daß das Recht sich „anpassen“ oder gar „ändern“ müßte, und
2. daß es bei einer gewünschten Veränderung im sozialen und wirtschaftlichen Bereich nicht in erster Linie auf das Recht bzw. eine Rechtsänderung ankommt, sondern primär auf entsprechende soziale und wirtschaftliche Stimuli.

Auf unser Beispiel der Verfügungsfreiheit bezogen: Die Tatsache, daß ein Rechtssystem einen bestimmten Grad von Verfügungsfreiheit zuläßt, sagt noch gar nichts darüber aus, ob und wie von dieser Freiheit Gebrauch gemacht wird.

Lassen Sie mich von diesen recht abstrakten Gedanken wieder zu konkreten Beispielen kommen. Eine der besten Analysen, die auf den gerade genannten Grundeinsichten basiert, stammt von dem österreichischen Rechtssziologen Karl Renner. In seinem Buch „Die Institute des Privatrechts und ihre soziale Funktion“ (1929) beschreibt und analysiert Renner die Beziehung zwischen Rechtswandel und wirtschaftlicher Entwicklung in Europa, insbesondere in der Periode vom ausgehenden Spätmittelalter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, oder spezifischer: die Periode, in der sich der Wandel von der einfachen Warenproduktion zur kapitalistischen Produktionsweise vollzog.

Renner beschreibt zunächst den Mikrokosmos der einfachen Warenproduktion und dessen Basis, das „Erb und Eigen“; wo Produktionsort, Distributionsort und Konsumtionsort in der Regel zusammenfallen, wo der Produzent Eigentümer seiner Produktionsmittel und seiner Produkte ist und seine Arbeit selbst kontrolliert. Mit Renners Worten:

*„Die sachlichen Voraussetzungen des gesamten Produktions- und Re-produktionsprozesses sind zusammengestellt zu einer organischen Einheit von Dingen, welche Welt durch die Individualität des Eigners ihre Individuation erhält. Der Kosmos ist durch seine wirtschaftliche Zweckbestimmung, nicht durch rechtliche Satzung, zur Einheit geworden“.*¹⁷

Diese wirtschaftliche Zweckbestimmung und die sie ausmachenden Produktions- und Reproduktionsprozesse nennt Renner in mehr allgemeiner Weise die „ökonomische Funktion des Rechtsinstituts“ oder das „Substrat der Norm“. Bei der Beschreibung des Wandels des Wirtschaftssystems macht Renner nun deutlich, daß dieser Wandel im wesentlichen ein Wandel der ökonomischen Funktion des Eigentumsrechts ist, sich die das Institut des Eigentums ausmachenden Rechtsnormen dagegen kaum geändert haben. Diese Art des Wandels nennt Renner dann – ganz allgemein – den Funktionswandel des Rechts: die Erscheinung, daß sich auf Grund außerrechtlicher, z. B. sozialer und wirtschaftlicher Faktoren die sozialen und wirtschaftlichen Prozesse innerhalb eines Teilrechtssystems ändern, ohne daß sich die Normen dieses Teilrechtssystems ändern. Der Funktionswandel wird deutlich vom Normwandel abgegrenzt. Normwandel liegt vor, wenn sich die Rechtsnormen selbst auf Grund sozialer, wirtschaftlicher und politischer Prozesse ändern.¹⁸

Rechtsveränderung in Minangkabau

Ich meine, daß die Unterscheidung zwischen Normwandel und Funktionswandel¹⁹ von ganz entscheidender Bedeutung für die Analyse der Prozesse der „Rechtsentwicklung“ ist und uns auch bei der Analyse des

¹⁷ Renner 1929:32.

¹⁸ Renner 1929:5 ff. Bryde weist darauf hin, daß Weber und Parsons die westeuropäische Rechtstradition für eine entscheidende Bedingung der Entstehung von Kapitalismus und Industriegesellschaft in Westeuropa gehalten haben (1977:121). Es ist Renners Verdienst, mit seiner Arbeit mehr Klarheit in den Zusammenhang zwischen dem Recht und der wirtschaftlichen Entwicklung gebracht zu haben. Der Übergang zur kapitalistischen Wirtschaft war weitgehend innerhalb des vor-kapitalistischen Rechts möglich. Der Kapitalismus selbst bzw. die ihn tragenden Kräfte gestaltet dann das Recht nach seinen Erfordernissen und seiner Logik gemäß weiter um. Vergl. auch Balbus 1978.

¹⁹ Im folgenden behalte ich den Rennerschen Begriff des „Funktionswandels“ bei, obschon er, wie hier betont werden sollte, erheblich von den in der Soziologie und Anthropologie gebräuchlichen Funktionsbegriffen abweicht.

Zusammenhangs zwischen sozio-ökonomischer und Rechtsentwicklung in traditionellen Gesellschaften gute Dienste leistet. Kommen wir zurück auf das Minangkabausche Beispiel. In Minangkabau haben sich in den letzten 150 Jahren große Veränderungen vollzogen, die ich ganz kurz skizzieren will.²⁰

Im traditionellen Miangkabauschen Adatsystem wurden im wesentlichen zwei Vermögenskategorien unterschieden. Die sozial und ökonomisch wichtigsten Güter – es geht hier vor allem um Reisland – waren die *pusako*-Güter, das Familien- und Erbgut der matrilinearen Abstammungsgruppen. Gebrauchsrechte an *pusako* wurden nach bestimmten Regeln unter den Gruppenmitgliedern verteilt und innerhalb der Gruppe vererbt. *Pusako*-Land durfte nicht permanent verfremdet werden. Zugestanden waren lediglich zeitlich begrenzte Verpfändungen, wozu alle Gruppenmitglieder ihre Zustimmung geben mußten.

Die andere Güterkategorie waren die *pancaharian*-Güter, Vermögen, das Individuen zu Lebzeiten durch eigene Arbeit selbst erworben hatten. Nach dem Adat wurden diese Güter nach dem Tod des Erwerbers zu *pusako*, zu Erbgütern der matrilinearen Abstammungsgruppe. Die Verfügungsfreiheit des Erwerbers über diese Güter war recht groß. Einschränkungen gab es jedoch hinsichtlich Schenkungen. Da diese der Abstammungsgruppe zukünftiges *pusako* zu entziehen drohten, waren Schenkungen – es ging hier fast immer um Schenkungen an die Kinder des Erwerbers – an die Zustimmung der Gruppenmitglieder gebunden.

Dies ist in wenigen Worten die Ausgangslage. Mit der Unterwerfung unter die holländische Kolonialherrschaft wurden die Minangkabau in zunehmendem Maß neuen Einflüssen ausgesetzt. Ein koloniales Verwaltungssystem wurde eingeführt und die politische und soziale Macht der Oberhäupter der Abstammungsgruppen eingeschränkt. Die Dorfökonomie wurde immer weiter an das internationale Wirtschaftssystem angeschlossen. In der ersten Phase der kolonialen Wirtschaftspolitik wurden die Bauern gezwungen, Kaffee zu produzieren, den die Holländer auf dem europäischen und Weltmarkt verkauften. Der Kaffeeanbau ging, anders als der Reisanbau, in kleineren Produktionseinheiten vor sich; er war hauptsächlich eine Sache der Männer. Das durch den Kaffeeanbau verdiente Geld war im wesentlichen unabhängig

20 Ich habe diese Entwicklungen ausführlich beschrieben in F. von Benda-Beckmann 1979, vor allem auf S. 274 ff. und S. 326 ff. Vergl. hierzu auch: Evers 1975, Guyt 1936, Kahn 1975, Maretin 1961, Naim (ed.) 1968, Prins 1953, 1954, Sarolea 1920, Schrieke 1955, Tanner 1971, van Vollenhoven I:246 ff., Willinck 1909.

vom *pusako* erworben, es war *pancaharian*, selbst erworbenes Gut. Gegen Anfang dieses Jahrhunderts änderte sich die koloniale Wirtschaftspolitik. Der Zwangsanbau von *cash-crops* wurde aufgegeben, dafür die Schatzkiste mit einer neu eingeführten Grundsteuer gefüllt. Gleichzeitig wurde der Import von ausländischen Waren verstärkt zugelassen. Hierdurch wurden neue Bedürfnisse nach Geld geschaffen; zugleich wurden durch die Ausweitung des kolonialen Verwaltungs- und Wirtschaftssystems neue Möglichkeiten geboten, Geld zu verdienen. Das selbst-erworbene Gut, die *pancaharian*-Güter, bekamen so eine viel größere wirtschaftliche Bedeutung als sie vorher gehabt hatten. Dieser Einfluß konnte durch das *pusako*-System insoweit aufgefangen werden, daß das neue *pancaharian* zu einer ständigen Vermehrung des *pusako*-Komplexes führte; *pancaharian*-Güter wurden nach dem Tode des Erwerbers ja zu *pusako*. Im Laufe der Entwicklung wurde dieser Prozeß jedoch weitgehend in sein Gegenteil verkehrt: Anstatt daß dem *pusako*-Komplex neue Vermögenswerte zugeführt wurden, wurden die Rechte, die Gebrauchsrechte am *pusako*-Land, in zunehmendem Maße in *pancaharian*-Rechte umgesetzt. Die Gebrauchsrechte am Reisland wurden dadurch immer leichter übertragbar. Die traditionellen gruppeninternen Verteilungsmechanismen wurden so langsam von übertragbaren Gebrauchsrechten mit *pancaharian*-Charakter überlagert. Auch im sozialen Leben vollzogen sich Änderungen. Immer seltener wohnten, wie früher üblich, ganze matrilineare Abstammungsgruppen in den traditionellen Familienhäusern zusammen; vermehrt wurden kleinere Häuser gebaut, in denen Kleinfamilien wohnten. Die neuen Wohnverhältnisse und die zunehmend auf *pancaharian*-Rechten beruhenden Produktionsverhältnisse ließen das Band zwischen Ehegatten und ihren Kindern stets enger werden. Männer gingen immer häufiger dazu über, große Teile ihres *pancaharian*-Vermögens ihren Kindern zu schenken.

Die veränderten sozio-ökonomischen Verhältnisse führten zu einer Änderung im Minangkabauschen Adatrecht. Die wesentliche Änderung lag in einer immer weitergehenden rechtlichen Anerkennung der individuellen Verfügungsfreiheit über *pancaharian*-Güter, im wesentlichen, wie gesagt, von Schenkungen an die Kinder des Erwerbers. Oder, komplementär ausgedrückt, in einer fortschreitenden Beschränkung des Rechts der anderen Mitglieder der Abstammungsgruppen, durch ihre Nicht-Zustimmung zu der beabsichtigten Verfügung eine rechtlich wirksame Verfügung zu verhindern.

Dieser Prozeß wurde durch die holländischen Kolonialgerichte unterstützt, die hierin den „unvermeidlichen“ Übergang von dem „unnatürlichen“ Mutterrechtssystem zum „natürlichen“ und „modernen“ bilateralen

Erbrechtssystem sahen. Um diesen wünschenswerten Prozeß zu beschleunigen, mußten die Einspruchsrechte der Gruppenmitglieder abgeschafft werden. Hiermit wurde der Grundstein für die in meiner Fallgeschichte beschriebene schrankenlose Verfügungsfreiheit gelegt. Den Holländern, und auch den Minangkabau selbst, ging es zwar primär darum, eine bestimmte Gruppe von Berechtigten, die matrilinearen Verwandten, durch eine neue, die Kinder, zu ersetzen. Der Weg dahin führte über die Aberkennung der Einspruchsrechte der ursprünglich Berechtigten, ohne daß jedoch zugunsten der neuen Berechtigten vergleichbare Einspruchsrechte eingeführt wurden.²¹ Mit der Anerkennung der Verfügungsfreiheit über *pancaharian*-Güter war die Basis für einen weiteren, erst kürzlich eingetretenen Normwandel gelegt: Die Anerkennung von Erbrechten der Kinder an *pancaharian*-Gütern; also auch in den Fällen, in denen die Erwerber ihr *pancaharian* nicht schon zu Lebzeiten ihren Kindern geschenkt hatten.²²

Dieser Normwandel ist sicherlich ein wichtiges Element der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in Minangkabau, durch diese bedingt und sie gleichzeitig beeinflussend. Seine Folgen liegen jedoch primär im Erbrecht. Die bedeutende wirtschaftliche Entwicklung jedoch, die zunehmende Individualisierung und Kapitalisierung des dem Unterhalt der matrilinearen Gruppen dienenden *pusako*-Komplexes waren weitgehend ohne Änderungen des Minangkabauschen Adatrechts möglich.

Ich will das kurz erläutern. Wie bereits erwähnt, war die befristete Verfremdung von *pusako*-Gütern in der Form von Verpfändungen weitgehenden Beschränkungen unterworfen. Verpfändungen waren nur in bestimmten Situationen zugelassen, in denen die Abstammungsgruppe als ganze für Gruppenzwecke Geld nötig hatte. Das *pusako*-Land wurde dann durch die Gruppe, vertreten durch ihr Oberhaupt, verpfändet. Im Prinzip wurde das Land später durch die ganze Gruppe wieder eingelöst und danach in Einklang mit den traditionellen Verteilungsmechanismen wieder unter die Gruppenmitglieder verteilt. Nach Ablauf einer Minimumfrist hatte der Pfandnehmer jedoch das Recht, das Land zurückzugeben und die Einlösung

21 Diese Entwicklung wurde 1930 in dem berühmten Fall des Nachlasses von Dr. Mughtar durch den *Hooggerechtshof*, das Oberste Gericht der Kolonie, sanktioniert (publiziert in *Indisch Tijdschrift voor het Recht* 131:82 ff., vgl. auch F. von Benda-Beckmann 1979:330, 336).

22 Diese neue Rechtsregel wurde 1968 durch den *Mahkamah Agung* explizit als das „neue Adatrecht“ von Minangkabau niedergelegt (*Jurisprudensi Indonesia* 1969 III:17–33; vgl. F. von Benda-Beckmann 1979:337–340). Über die Gestaltung des Erbrechts anderer indonesischer Gesellschaften durch den *Mahkamah Agung* s. Lev 1962.

zu verlangen. Verfügte nun die Gruppe nicht über ausreichende Mittel, so konnte der Pfandnehmer das Land an einen Dritten weiter übertragen. Eine solche Weiterübertragung war ohne die Zustimmung des ursprünglichen Pfandgebers nicht möglich – aber diese Zustimmung konnte nicht verweigert werden, wenn das Land zur Einlösung angeboten worden war. Überdies behielt die pfandgebende Gruppe auch gegenüber der dritten Partei das Recht, jederzeit das Land von ihr einzulösen. Auf diese Weise war also eine Übertragung von Gebrauchsrechten an *pusako*-Land möglich, ohne daß die strikten Beschränkungen des Rechts eingriffen. Eine weitere Situation, in der dies möglich war, war gegeben, wenn die pfandgebende Gruppe nicht über ausreichende Mittel verfügte, um das Pfand einzulösen, wohl aber einzelne Gruppenmitglieder. Wollte oder konnte die Gruppe das Land nicht einlösen, so konnte es dem einzelnen Gruppenmitglied nicht verwehrt werden, das Land für sich selbst einzulösen. Das Land behielt auch in diesem Falle seinen *pusako*-Charakter, und die übrigen Gruppenmitglieder hatten auch das Recht, sich durch die nachträgliche Zahlung eines Anteils der Einlösesumme einen Anteil an dem Land bzw. den Gebrauchsrechten daran zu sichern. Aber solange dies nicht geschah, war das durch die Einlösung erlangte Gebrauchsrecht an dem *pusako*-Land exklusiv für denjenigen, der es eingelöst hatte.

Dies sind Regeln des traditionellen Minangkabauschen Vermögensrechts, die sich bis heute nicht geändert haben. In der „wirtschaftlichen Funktion“ dieser Regeln ist jedoch eine große Veränderung eingetreten. Früher waren es Gruppen, die *pusako* verpfändeten und das verpfändete Gut wieder einlösten; meist mit Mitteln, die *pusako*-Charakter hatten, wie Geld, das durch Überschuß des *pusako*-Reislandes verdient war. Heute sind es hauptsächlich Individuen, die, ganz in Einklang mit den obengenannten Regeln, *pancaharian*-Geld in Einlösungen und Weiterübertragungen von verpfändetem *pusako*-Land investieren und über die dadurch erworbenen Gebrauchsrechte ebenso frei verfügen können wie über andere *pancaharian*-Güter. Die Folge hiervon ist, daß die Gebrauchsrechte an *pusako*-Reisland sehr mobil geworden sind und daß die traditionellen Verteilungsmechanismen und die mit ihnen verbundenen Produktionsverhältnisse drastisch an Bedeutung verloren haben und durch Gebrauchsrechte abgelagert werden, deren primäre Legitimation das in sie investierte Geld ist.²³

23 Über die Veränderungen der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse in afrikanischen Gesellschaften als Folge des eindringenden Kapitalismus und der dadurch bewirkten Vergeldlichung der Brautpreissysteme siehe Bohannon 1967, Rey 1971.

Begriffliche Konsequenz

Soweit die kurze Analyse des Norm- und Funktionswandels in Minangkabau. Ich hoffe, daß sie deutlich gemacht hat, wie wichtig diese Unterscheidung für das Verständnis der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung ist und wie wichtig sie vor allem dann ist, wenn man sich Gedanken darüber macht, ob und inwieweit neues Recht zur Erreichung bestimmter sozio-ökonomischer Verhältnisse erforderlich ist. Die mir zur Verfügung stehende Zeit erlaubt es mir nicht, näher darauf einzugehen, inwieweit das Minangkabausche Beispiel repräsentativ für Entwicklungsprozesse in anderen Gesellschaften in Ländern der Dritten Welt ist. Ich nehme an, daß das weitgehend der Fall ist; diese Erwartung müßte jedoch durch neue Untersuchungen und Analysen bestätigt werden – Analysen, die auf das in meinem Vortrag genannte Vorverständnis von Recht und Entwicklung basiert sein müßten. Solche Untersuchungen sind jedoch bislang noch recht selten, weil – und hiermit komme ich zum letzten Punkt meines Vortrages – das Vorverständnis, das sie voraussetzen, ganz allgemein nicht zum theoretischen und methodologischen Rüstzeug der Anthropologen gehört; oder etwas vorsichtiger gesagt, zumindest soweit sich Anthropologen mit Recht befassen.

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Kategorie Recht, die ich in meinem Vortrag verwendet habe, von den sozialen Prozessen getrennt werden muß, die es schaffen, manipulieren, verändern, und die man im Rennerschen Sinne seinem Substrat, seiner sozialen Funktion zuordnen müßte. Erst diese Trennung macht die Annahme einer dialektischen Beziehung zwischen dem Recht und den genannten sozialen Prozessen möglich. Die in der (Rechts-)Soziologie und Anthropologie vorherrschenden Definitionen des Begriffs Recht beruhen nun aber gerade auf einer Verknüpfung von abstrakten Regeln und sozialen Prozessen. In dem diesen Definitionen zugrunde liegenden, meist evolutionistisch orientierten Denkmodell wird das Recht als ein Ordnungstypus charakterisiert, das sich von anderen Ordnungstypen wie Brauch, Sitte oder *custom* durch eine bestimmte Sanktionsart bei Normabweichungen unterscheidet. Gemeinsam ist jedoch allen Ordnungstypen, daß sie auf Verhaltensregelmäßigkeiten, statistischen Nomen, *behaviour patterns* beruhen.

Auf Grund bestimmter sozialpsychologischer Prozesse entwickeln diese Verhaltensregelmäßigkeiten einen Soll-Charakter; sie werden zu sozialen Normen. Ihren spezifisch rechtlichen Charakter erhalten sie dann durch

die besondere Art der Sanktion in den Fällen, in denen die Gesellschaftsmitglieder von der Norm abweichen.²⁴

Dies ist, in wenigen Worten, das Paradigma, das der rechtssoziologischen und –anthropologischen Normtypologie zu Grunde liegt. Wenn auch der spezifisch rechtliche Charakter der Norm in der Sanktionierung liegt, so erhält sie ihren eigentlichen Inhalt jedoch als soziale Norm im Sinne einer vorgeschriebenen Verhaltensregelmäßigkeit. Änderungen in den Verhaltensregelmäßigkeiten müssen also nach diesem Modell zu einer Änderung der Rechtsnorm führen, wenn sie nur in der rechten Form sanktioniert werden. Wir sehen, daß eine saubere Trennung zwischen dem Recht und seinem Substrat hier nicht möglich ist. Das aus diesen Definitionen sprechende Vorverständnis von Recht hat sicher dazu beigetragen, dass Anthropologen sich nicht eingehend mit der Problematik der Rechtsentwicklung in den von ihnen untersuchten Gesellschaften in den Ländern der Dritten Welt befaßt haben.

Und hier liegt, am Ende meines Vortrags, auch die Moral der Geschichte: Die Entwicklung der traditionellen Gesellschaften in den Ländern der Dritten Welt ist nicht nur wissenschaftlich interessant, sondern wird zu Recht als ein brennendes politisch-moralisches Problem empfunden. Die Frage, wie sich das Recht entwickelt und wie Recht im Sinne einer erwünschten Entwicklung eingesetzt werden kann, ist Teil dieses allgemeineren Problems. Doch ich glaube und ich hoffe mit meinem Vortrag deutlich gemacht zu haben, daß wir, bevor wir konkrete Maßnahmen vorschlagen oder durchführen, erst Klarheit über die tatsächlichen Zustände in den betreffenden Gesellschaften gewinnen müssen, d. h. forschen müssen. Und bevor wir das tun, bzw. um das in sinnvoller Weise tun zu können, müssen wir ein theoretisches Repertoire erarbeiten, das uns hilft, die konkreten Zustände zu begreifen, und es uns ermöglicht, Aussagen über Entwicklungszusammenhänge zu machen.

24 Besonders deutlich ist diese Ableitung bei Hoebel. Hoebel beginnt mit *behavior patterns* und *habits*, Normen im statistischen Sinne (1954:11,14). Diese neutralen statistischen Normen „*take on the quality of the normative*“, sie werden zu *social norms* (1954:15). Diese sozialen Normen haben rechtlichen Charakter, wenn sie in einer bestimmten Form sanktioniert werden, nämlich durch „*an individual or group possessing the socially privilege*“ (Hoebel 1954:28). Vergl. auch die sehr ähnliche Entwicklung des Rechtstypus bei Geiger, dem die Rechtssoziologie die wohl ausgefeilteste Normtypologie verdankt (Geiger 1964:49,62 ff.).

Kapitel 3

Adat, Islam und Staat – Rechtspluralismus in Indonesien*

Franz und Keebet von Benda-Beckmann

Einleitung

In diesem Beitrag behandeln wir die wechselvollen Beziehungen von Adatrecht und islamischem Recht (Scharia, Syariah) in Indonesien. Indonesien, der Staat mit der größten muslimischen Bevölkerung, erlaubt uns interessante Vergleichsmöglichkeiten zu der Geschichte pluraler Rechtsordnungen in den arabischen und zentralasiatischen Ländern. Aber auch innerhalb Indonesiens werden wir mit sehr unterschiedlichen Variationen dieses Verhältnisses konfrontiert. Zugleich wirft der Vergleich innerhalb Indonesiens und zwischen Indonesien und anderen Gebieten einige wichtige Fragen zu der allgemeinen Problematik des Rechtspluralismus und den gegenwärtigen Diskussionen darüber auf. Wir werden mit einigen kurzen Vorbemerkungen hierzu beginnen und dann näher auf die wechselnden Beziehungen zwischen Adat und Islam in West-Sumatra und Ambon eingehen.¹ Danach werden wir versuchen, die daraus gewonnenen Einsichten auf die allgemeinen Probleme von Rechtspluralismus zurückzukoppeln.

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.) (2005): Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft. Berlin-New York: Walter de Gruyter, S. 89–104.

1 Unsere Forschung in Minangkabau Mitte der 70er Jahre befaßte sich vor allem mit Vermögens- und Erbrecht, Dorfpolitik und Streitschlichtungsprozessen (siehe F. von Benda-Beckmann 1979; K. von Benda-Beckmann 1984). Seit 1999 forschen wir über die Folgen der Dezentralisierungspolitik in West-Sumatra, wobei die Frage des sich ändernden Verhältnisses zwischen Adat, Islam und Staat eine wichtige Rolle spielt (F. und K. von Benda-Beckmann 2001b). Unsere Forschung auf Ambon Mitte der 80er Jahre berücksichtigte vor allem Fragen der sozialen Sicherung in ländlichen Gebieten. Zu dem Verhältnis zwischen Religion und Adat siehe F. und K. von Benda-Beckmann 1988; F. und K. von Benda-Beckmann 1993a; F. von Benda-Beckmann 2003.

Damit hoffen wir, einen Beitrag dazu zu leisten, daß einerseits islamisches Recht und seine Rolle in pluralen Rechtssystemen ernsthafter berücksichtigt wird, und daß andererseits auch Religionswissenschaftler und Historiker diese Probleme durch die Brille des Rechtspluralismus wahrnehmen.²

Rechtspluralismus

Wir wollen zu Beginn nur kurz einige miteinander zusammenhängende Punkte der heutigen Rechtspluralismus-Diskussion hervorheben. Der erste Punkt ist, daß die Diskussion über Rechtspluralismus sich weitgehend auf das Neben- oder Gegeneinander von staatlichem und Gewohnheitsrecht bezieht. Religiöses Recht wird weitgehend ausgeklammert.

Der zweite Punkt ist, daß Rechtspluralismus meist als ein Problem moderner Staaten betrachtet wird und in Ländern der Dritten Welt eigentlich erst mit dem Auftreten der Kolonialherrschaft zu beginnen scheint. Der Blick auf das Verhältnis zwischen Adat und Scharia zeigt uns jedoch deutlich, daß es sich dabei um eine Form von Rechtspluralismus handelt, die es schon lange vor dem Auftreten der europäischen Kolonialstaaten gab.

Damit eng verbunden ist der dritte Punkt: Das rechtsethnologische Verständnis von Rechtspluralismus, im Sinne der Koexistenz nicht-staatlichen Rechts mit staatlichem Recht, orientiert sich an einem Rechtsbegriff, der nicht auf einer direkten Kopplung an den Staat basiert. Deshalb kann dieser Sichtweise zufolge Rechtspluralismus auch dort gegeben sein, wo staatliche Rechtssysteme andere normative Systeme nicht als geltend anerkennen. Dieser so genannte „starke“ Rechtspluralismus wird meist einseitig den Geltungsansprüchen des staatlichen Rechts gegenüber gestellt. Dabei wird der monopolistische oder zentralistische Anspruch des staatlichen Rechts mit der Existenz anderer Rechtsordnungen konfrontiert; zumindest mit dem Anspruch, die Instanz zu sein, die den Geltungsbereich anderen Rechts bzw. anderer Rechtsquellen im Rahmen eines staatlich-rechtlich geregelten Rechtspluralismus festlegt. Diese staatlich-rechtliche Anerkennung und

2 Diese Diskussionen sind für den arabischen Raum bisher nur selten als Probleme des Rechtspluralismus besprochen worden. Siehe aber das wichtige Buch von Dupret, Berger und al-Zwaini 1999a über Rechtspluralismus in der arabischen Welt. Andererseits haben Rechtsethnologen die Rolle religiösen Rechts weitgehend vernachlässigt. Siehe aber unter anderem Rosen 1989 und 1990; Messick 1988. Siehe auch F. und K. von Benda-Beckmann 1993b; Bowen 2000.

Regelung der Geltungssphären der jeweiligen normativen Ordnungen als „Recht“ wird häufig als „schwacher“ Rechtspluralismus bezeichnet.³ Es wird dabei meist übersehen, daß auch andere Rechtssysteme, wie zum Beispiel die Scharia oder auch Adat, ihre eigenen rechtlichen Vorstellungen über den jeweiligen Geltungsbereich von Rechtelelementen haben, die nicht ihrem eigenen System entspringen, mit denen sie sich jedoch im Rahmen des Rechtspluralismus irgendwie arrangieren müssen. Das heißt, daß auch nicht-staatliche Rechtsordnungen ihre eigenen rechtlichen Konstruktionen von Rechtspluralismus entwickeln, wie zum Beispiel die Scharia mit der Anerkennung von Adat (*‘ādāt, ‘urf, qānūn*).⁴

All diese Punkte sollten vielleicht selbstverständlich sein; sie sind es jedoch nicht. Der Blick auf die Beziehungen zwischen Adat und Scharia, und zwischen beiden und staatlichem Recht, wird damit zu einer heilsamen Perspektive, welche die Beschränktheit der meisten Diskussionen über Rechtspluralismus aufzeigt und diese zugleich bereichert. Bevor wir auf diese und andere Fragen zurückkommen, möchten wir jedoch erst die indonesischen Beispiele vorstellen.

Adat und Islam in Minangkabau, West-Sumatra

Minangkabau in West-Sumatra ist ein besonders interessanter Fall. Als der Islam im 14. oder 15. Jahrhundert nach West-Sumatra kam, traf er auf eine Gesellschaft, deren gesellschaftliche Ordnung sich dramatisch von dem Modell der Scharia unterschied.⁵ In den weitgehend autonomen Dorfrepubliken, den *nagari*, war matrilineare Abstammung das dominante Prinzip für die soziale, wirtschaftliche und politische Organisation. Abstammung über die weibliche Linie bestimmte die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen, von kleinen matrilinearen Segmenten bis zu den größeren matrilinearen Abstammungsgruppen und Clans, deren Oberhäupter die Dorfgregierung bildeten. Vererbung von Vermögen folgte der Matrilineie, ging von Männern

3 J. Griffiths 1986b.

4 F. von-Benda-Beckmann 1988a. In mehreren Beiträgen in „Rechtspluralismus in der islamischen Welt“, 2005, (Abaš in. Babič) wird das für zentralasiatische Gesellschaften deutlich beschrieben.

5 Über die Geschichte Minangkabaus und das Verhältnis zwischen Adat und Islam siehe Abdullah 1966 und 1971; Prins 1954; Kato 1982; Kahn 1993; Naim 1968; Huda 2003; F. und K. von Benda-Beckmann 1988 und 1993a.

auf ihre matrilinearen Neffen und Nichten über; Ämter auf die Neffen. Die Residenzregeln waren uxorilokal; nach der Eheschließung wohnten Männer im Haus und auf dem Familienland ihrer Frauen. Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Kindern und ihren Vätern und deren Abstammungsgruppe wurden zwar anerkannt, hatten jedoch nur geringe soziale und wirtschaftliche Funktionen. Die Adat des matrilinearen Erbes, *adat pusako*, waren ideologisch, rechtlich und in der sozialen Praxis dominant.

Unter diesen Umständen mußte die Beziehung von Adat und Scharia problematisch werden. Irgendwie mußten die Bewohner von Minangkabau mit den Widersprüchen zwischen den Systemen auskommen, sowohl auf der Ebene von Weltanschauung und theoretischer Reflexion wie auf der Ebene praktischer Arrangements. Die Geschichte zeigt uns recht wandlungsreiche Ausgestaltungen dieser Beziehungen, die jedoch immer davon ausgingen, daß Adat und Islam beide unverbrüchliche Elemente der minangkabauschen Kultur und Identität seien.

Der Islam wurde zunächst als Religion akzeptiert, die allmählich vorislamische Glaubensvorstellungen überlagerte und verdrängte. In weltlichen Angelegenheiten blieben die Adat überwiegend intakt. Religiöse Ämter wurden in das matrilineare Abstammungssystem aufgenommen. *Malim* und *chatib* wurden zu religiösen Ämtern innerhalb der Clans, die sich nach matrilinearen Regeln vererbten. Allerdings wurden viele arabische Worte, die auch islamische rechtliche Kategorien sind, wie *hak*, *milik*, *warith*, *hibah*, *wasiyat*, *wilayah* (wir gebrauchen hier die indonesische Ausdrucksweise) in die Adat aufgenommen. Ihre Bedeutungsinhalte wurden jedoch adatisiert. So sind die *warith* die koranischen Erben und Agnaten - in Minangkabau wurden sie zu matrilinearen erbberechtigten Verwandten. *Hibah* ist nach islamischem Recht ein Schenkungsvertrag, der zu Lebzeiten des Schenkers wirksam wird - in Minangkabau wurde es zu einer im Prinzip rücknehmbaren Schenkung von Todes wegen. Wie Taufik Abdullah gezeigt hat, ist anzunehmen, daß diese Auseinandersetzung mit dem Islam und der Scharia zu einer weitergehenden Systematisierung und in gewisser Weise „Verrechtlichung“ der Adat geführt hat (indem man zur Verdeutlichung von Adat häufig islamisch-rechtliche Kategorien verwendete und dem islamischen Recht eine stärker systematisierte Form von Adat gegenüber stellte).⁶

6 Abdullah 1966.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es zu einem Krieg zwischen einer orthodoxen islamischen Bewegung, den Padri, und der Mehrheit der Adatreuen Minangkabau. Einige Padri-Anführer waren in Arabien mit dem wahhabitischen Gedankengut in Berührung gekommen. Nach dieser Erfahrung mit einem „richtigen Islam“ versuchten sie nach ihrer Rückkehr, ihre eigene Gesellschaft zu reformieren, den Glauben zu säubern und theokratische Regierungsformen in den Dörfern zu errichten. In diesem Krieg riefen einige Adat-Führer aus dem Hochland die Holländer zu Hilfe, die bis dahin nur einen Handelsposten in Padang an der Küste gehabt hatten. Die Holländer intervenierten, schlugen die Padri, unterdrückten den späteren allgemeinen Widerstand und schlugen West-Sumatra ihrer Kolonie zu. Obgleich die Holländer mit dem matrilinearen System und vor allem den vielköpfigen Dorfgemeinschaften nichts anfangen konnten, unterstützten sie fortan die Adat-Partei und bauten ihr System der indirekten Herrschaft auf den Nagari und ihren Adat auf. Der Islam mit seinen transethnischen und universalen Ansprüchen schien ihnen viel gefährlicher als die auf Adat basierenden, territorial begrenzten politischen Organisationen. Eine Folge dieser Politik war, daß sich Islam und religiöse Autoritäten weitgehend aus dem Adat-System lösten und um die Moscheen herum eine eigene, von den Adat weitgehend unabhängige Organisation entwickelten.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die orthodoxen islamischen Auffassungen wieder weitgehend verschwunden. Reisende berichten von Alkoholgebrauch, Opium, Glücksspiel, Hahnenkämpfen und unzüchtig gekleideten Frauen.⁷ Aber um die Jahrhundertwende wurde ein neuer Angriff auf die verwahrlosten Sitten unternommen, vor allem durch Syeh Ahmad Chatib.⁸ In seinen Augen waren die matrilineare Familienorganisation und das Erbrecht unislamisch und deshalb verboten (*haram*). Obwohl Syeh Achmad Chatib großen Einfluß auf die kommende Generation von religiösen Gelehrten hatte, konnten diese seine Ideen nicht umsetzen. Das Vermögens- und Vererbungssystem der matrilinearen Abstammungsgruppen blieb intakt. Islamische Gelehrte versuchten, es in eine Form von Vermögen der toten Hand (eine Art des *wakaf*) umzuinterpretieren, um so die Widersprüche mit der Scharia aus der Welt zu schaffen. Bei den größten Konflikten zwischen Adat und Scharia in der darauf folgenden Zeit ging es um die Vererbung von selbsterworbenen Gütern, wofür islamische Führer und städtische Händler und Kaufleute die Anwendung des islamischen

7 Bickmore 1869.

8 Siehe Naim 1968.

Erbrechts forderten, die traditionelle Elite jedoch auf der Anwendung matrilinearen Erbrechts beharrte.⁹ In den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts wurden provinzweite Treffen organisiert, an denen Adat-Führer, islamische Geistliche, Akademiker, Richter und lokale Politiker teilnahmen. Auf diesen Treffen wurde darüber Einstimmigkeit erzielt, dass fortan matrilineares Erbgut weiterhin nach Adat matrilinear vererbt werden solle, selbsterworbenes Gut jedoch nach islamischem Erbrecht. In den 1960ern wurde dann allgemein auf Dorfebene und in den staatlichen Gerichten akzeptiert, daß selbsterworbenes Gut innerhalb der Kleinfamilie „an die Kinder“ vererbt wird. Die klassischen erbrechtlichen Konflikte zwischen den Kindern eines Mannes und seinen matrilinearen Verwandten nahmen ab. Zur neuen konfliktgeladenen Frage wurde jedoch, nach welchem Recht es vererbt werden solle, nach islamischem Recht (wobei nach lokaler Auffassung Erbschaft durch die Kinder mit islamischem Erbrecht gleichgesetzt wurde) oder nach geändertem Adatrecht?

Auf diese Frage gab es in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Antworten. Der Oberste Gerichtshof von Indonesien dekretierte 1968 diese Regel als „verändertes“ Adatrecht, und auch in der unteren Gerichtspraxis wurde nur Adatrecht angewendet. Für die meisten Dorfbewohner war die neue Regelung ebenfalls Adat; für andere war es islamisches Recht. Der Einzelfall der Vererbung wurde zu einem *pars pro toto* gemacht; es ging nicht mehr so sehr um konkrete Erbfälle, sondern um die Frage, wessen allgemeines Werte- und Rechtssystem Geltung haben sollte, und wer die diese Systeme tragenden Autoritäten sein sollten - Adatälteste oder islamische Autoritäten.

Auf der politischen und ideologischen Ebene war der Drang nach Harmonie und Harmonisierung vorherrschend, allerdings mit unterschiedlichen Nuancen. Ausgangspunkt war und ist, daß Islam und Adat beide unverbrüchliche Bestandteile der minangkabauschen Kultur und Identität sind. Ein Minangkabau zu sein heißt, ein guter Muslim zu sein und seine Adat hochzuhalten.¹⁰ „Die Adat beruhen auf der Scharia, die Scharia auf dem Koran“ – so wird es heutzutage meist ausgedrückt. Aber andere, früher häufigere Ausdrucksweisen spiegeln andere Akzente in der Beziehung wider: „Die Adat beruhen auf der Scharia, die Scharia beruht auf Adat“ – ein

9 Über diese Entwicklungen siehe F. von Benda-Beckmann 1979. Kleinere Konflikte gingen um die Autorität in familien- und eherechtlichen Fragen und beim Geben von Namen und Adat-Titeln.

10 Siehe Nasroen 1957.

eher gleichwertiges Verhältnis. Auch hört und liest man: „Scharia befiehlt, Adat werden angewendet“.

Seit dem Beginn unserer Forschung in den 1970er Jahren ist das Pendel weiter hin- und hergeschwungen. Unter zunehmendem Einfluß und Druck des Staates, der modernen Erziehung und wirtschaftlicher Entwicklungen wurden Adat als Rechtssystem und die Autorität der Adatältesten weiter geschwächt. Deren politische Basis erodierte desweiteren 1983 durch die Einführung des Desa-Dorfmodells, bei der die Nagari in mehrere rein verwaltungstechnische Dörfer ohne Adat-Repräsentierung aufgeteilt wurden. Der Islam profilierte sich stärker als moralische und politische Ideologie gegenüber dem autokratischen und korrupten Suharto-Regime. Gegen Ende der 80er Jahre erließ die Regierung ein Gesetz, das den Zuständigkeitsbereich der (staatlichen) religiösen Gerichte erweiterte. Streitigkeiten über Vererbung, Geschenke und Testamente konnten nun leicht vor diese Gerichte gebracht werden. Diese Maßnahmen dienten vor allem dazu, der zunehmenden Kritik aus islamischen politischen Lagern den Wind aus den Segeln zu nehmen. Während dies in anderen Regionen Indonesiens, wie zum Beispiel in Aceh,¹¹ zu einer zunehmenden Hinwendung zu religiösen Gerichten führte, war das in Minangkabau jedoch nicht der Fall.¹²

Seit dem Fall des Suharto-Regimes und der 1999 begonnenen Dezentralisierungspolitik sind die Adat jedoch wieder im Aufwind. Die neue Dorfverwaltung wird wieder zum Nagari zurückkehren, und dies wird als Gewinn für Adat betrachtet.¹³ Auch im Bereich des Bodenrechts werden Adat vermehrt und erfolgreich gegenüber dem staatlichen Recht mobilisiert. Islamisches Recht bietet hier keine Alternativen an. Trotz dieser leichten Verschiebungen im jeweiligen Gewicht von Adat und Islam bleibt es in Minangkabau weitgehend bei einer eher freundlichen Auslotung der Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Vertreter beider Richtungen versuchen dabei, das jeweils eigene System, Adat oder Islam, innerhalb der allgemein akzeptierten Formel „Adat beruhen auf der Scharia, die Scharia beruht auf dem Koran“ rhetorisch aufzuwerten und dabei die Legitimation des jeweils anderen Systems auch für das eigene zu reklamieren. Der „schönste“ Fund in dieser Hinsicht aus den letzten Jahren war, daß die

11 Bowen 2000.

12 Das zeigt die erste Auswertung der Gerichtsdaten aus islamischen und Zivilgerichten aus den letzten 20 Jahren, die wir mit Hilfe von Kollegen der Juristischen Fakultät der Universität Padang erhoben haben.

13 F. und K. von Benda-Beckmann 2001b.

west-sumatranische Adat-Organisation ein *fatwa* publizierte, die sich mit rein adatrechtlichen Fragen befasste.¹⁴ Syeh Achmad Chatib hätte sich im Grabe umgedreht.

Adat und Religion auf Ambon und in Minangkabau: eine vergleichende Analyse

Unsere spätere Forschung auf Ambon zeigte auffallende Unterschiede in der Adat-Islam-Beziehung. Wir konnten diesen Vergleich auf das Verhältnis zwischen Adat und dem Christentum ausweiten, da ungefähr die Hälfte der Dörfer auf Ambon christlich ist. Dabei entdeckten wir interessante, aber vor allem unerwartete Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Die Beziehungen zwischen Adat und Religion waren in den christlichen und islamischen Dörfern auf Ambon trotz der starken gemeinsamen kulturellen Adat-Basis sehr unterschiedlich. Andererseits waren die Beziehungen zwischen Adat und Islam auf Ambon und in Minangkabau trotz der gemeinsamen Religion sehr unterschiedlich. Strukturell ähnelte die Beziehung zwischen Christentum und Adat auf Ambon derjenigen zwischen Adat und Islam in Minangkabau. Weder die gemeinsame Adat-Basis auf Ambon, noch die gemeinsame Religion beim Ambon-Minangkabau Vergleich führten dagegen zu Gemeinsamkeiten.¹⁵

In Minangkabau waren Adat und Islam unterschiedliche symbolische und rechtliche Universen. Trotz aller Beschwörungen der gegenseitigen Respektierung und beider Bedeutung für die minangkabausche Identität wurde das Verhältnis und die Über- bzw. Unterlegenheit der jeweiligen Systeme ständig diskutiert. Aus islamischer Sicht wurden die Adat in *adat islamiah* und *adat jahiliah* unterschieden und die „guten“ Adat nachträglich zu *Islam avant la lettre* gemacht. Dies war ähnlich in den christlichen Dörfern Ambons, wo es ebenfalls rivalisierende politische Adat- und kirchliche Institutionen gab, und wo die Vertreter des Christentums scharf zwischen heidnischen und christlichen Adat unterschieden, das heidnische bekämpften und das „gute“ zu vorweggenommenem christlichem Gedan-

14 LKAAM 2000. Siehe F. und K. von Benda-Beckmann 2001b. Es ging dabei um die Feststellung, daß Dorfland (*tanah ulayat*), das durch staatliche Instanzen auf Basis einer Konzession an Betriebe ausgegeben worden war, nach Ablauf der Konzession wieder zu Adatland werden müsse.

15 Siehe hierüber F. und K. von Benda-Beckmann 1988 und 1993a.

kengut erklärten. In den islamischen Dörfern auf Ambon dagegen war das Verhältnis Adat-Islam ein *non-issue*, wurde kaum besprochen oder in der Dorfpolitik mobilisiert. Adat und Islam sind weitgehend normativ integriert. Die Vermischung zwischen Islam und der traditionellen Ahnenverehrung verlief ziemlich unproblematisch.¹⁶ Auch institutionell gibt es keine Probleme, was sich am deutlichsten in der Organisation der Dorfmoschee zeigt. Die Moschee ist das religiöse Zentrum des Dorfes. Sie hat einen Stab von religiösen Amtsträgern, einen *imam* (Vorbeter), zwei *chatib* (Prediger) und zwei *modim*.¹⁷ Sie wird jedoch als das „Eigentum“ der *kepala soa tanah*, der alten *soa*- (Clan-) Oberhäupter betrachtet. Diese waren in vorkolonialer Zeit Anführer von Adat-Clans und spielten im Bereich des vorislamischen Geister- und Ahnenglaubens eine wichtige Rolle. Die *kepala soa tanah* und ihre Gehilfen, die 12 Meister (*duabelas tukang*), sind Adatfunktionäre. Ihre Ämter sind innerhalb bestimmter Clans erblich. Auch die Ämter des *imam* und *chatib* sind in den Clans, die nach Adat das Dorfoberhaupt, den *raja*, stellen, erblich. Auch bei den *hadrath*-Umzügen im Fastenmonat zeigt sich eine Vermischung von Adat und Islam. Die männliche Dorfjugend marschiert nachts durch das Dorf, religiöse Lieder singend und begleitet von einer traditionellen Musikgruppe. Die jungen Leute haben diese Lieder mit einem religiösen Experten einstudiert, doch sie treten als Adatjugend (*nunggare*) auf. Auch führt das Oberhaupt der Adatjugend die Umzüge an.

In den christlichen Dörfern dagegen bilden die Adatdorfregierung und die Kirche zwei unterschiedliche institutionelle Hierarchien. Die Oberhäupter beider, der *raja* und der Dorfpastor (*pendeta*), haben ihre eigenen Ratsversammlung, den Dorfrat bzw. den Kirchenrat. Die Dorfkirche ist überdies die unterste von drei Organisationsebenen der Reformierten Molukkschen Kirche. Die Synode, der Kirchenrat der Gesamtkirche, ernennt auch die Dorfpastoren, die in der Regel aus anderen Dörfern kommen.¹⁸

Adat-Dorfregierung und Kirche ringen stets um die Ausweitung ihrer Einflußsphäre auf Kosten der anderen. Dabei ist die Kirche meist in der Offensive und versucht, Adat-Institutionen entweder zu unterdrücken oder sich einzuverleiben. Die in den Adat verankerte Ahnenverehrung ist Gegenstand systematischer Unterdrückung.¹⁹ Die traditionelle Adatjugend

16 Bartels 1978.

17 *Modims* stellen auf Ambon den untersten Rang der Moscheefunktionäre dar; eine Moschee verfügt über zwei *modims*.

18 Cooley 1962; van Fraassen 1972; Wessels 1986.

19 Cooley 1962; Wessels 1986; Bartels 1978.

ist mittlerweile weitgehend verschwunden. Ihre Funktionen sind größtenteils von den Katechisanten, der Kirchenjugend, übernommen, die keinen eigenen Anführer haben, sondern dem Pastor unterstehen.²⁰

In unserem Versuch, diese unterschiedlichen Beziehungen zwischen Adat und Religion zu erklären, waren wir zu der Schlußfolgerung gekommen, dass diese Unterschiede weitgehend politisch bedingt waren. In pluralen normativen und institutionellen Systemen werden die Beziehungen zwischen den Systemen weitgehend durch die Personen und Institutionen bestimmt, welche die Systeme interpretieren, lehren und anwenden.²¹ Normative Systeme, vor allem solche mit einem universellen Geltungsanspruch, bieten die Grundlage und Legitimierung von Machtausübung. Die Interpretation des Verhältnisses hängt dann von der Frage ab, welche Trägergruppe ihre eigene Interpretation durchsetzen kann. Auseinandersetzungen über die Geltung unterschiedlicher inhaltlicher Regelungen eines Lebensbereichs, Vererbung, Kunst, Ehefragen oder gehöriger Kleidung (Kopftuch) werden daher häufig der allgemeinen Frage untergeordnet, welches System dominant sei. In einer derartigen Situation, in der normative Systeme durch ihre Trägergruppen potentiell um Geltungs- und Herrschaftsansprüche konkurrieren, geht es dann oft nur noch um den allgemeinen Geltungsanspruch, gegenüber dem inhaltliche Rechtsfragen in den Hintergrund treten können. Die Art der machtpolitischen Verankerung der Trägergruppen wird damit zu einem sehr bedeutsamen Faktor für das Verhältnis zwischen den Systemen.

Im Vergleich der Beziehungen zwischen Adat und Religion in Minangkabau und Ambon ergeben sich die Unterschiede weitgehend aus der Art, in der die neuen religiösen Systeme in die dorfpolitische Organisation eingebettet wurden, und aus dem Maße, in dem sie in der weiteren historischen Entwicklung in externe Netzwerke oder Organisationsstrukturen eingebunden blieben oder wurden. Als der Islam im 15. Jahrhundert die Molukken erreichte, war Ambon noch nicht in das Reich der holländischen ostindischen Kompanie (VOC) inkorporiert. Die Bevölkerung wohnte überwiegend in Bergdörfern. Nachdem die Holländer in der ersten Hälfte der 17. Jahrhunderts den Widerstand der Ambonesen gebrochen hatten, zwangen sie sie dazu, sich in Küstendörfern anzusiedeln. Mit der Gründung dieser Küstendörfer entstand eine neue politische Organisation, „das Dorf“

20 Wessels 1986.

21 Berger und Luckmann 1967; Lev 1972; Abdullah 1966; F. und K. von Benda-Beckmann 1988.

(*negeri*) mit einer neuen Form der Dorfgliederung. Islam und islamische Amtsträger waren von Anfang an ein integrativer Bestandteil der neuen Dörfer. Islamische Geistliche wurden (und werden bis heute) aus den führenden Clans rekrutiert.

Die Entwicklung in den christlichen Dörfern war anders. Die Christianisierung der ambonesischen Dörfer erfolgte später, als die Errichtung der Küstendörfer schon mehr oder weniger fortgeschritten war. Die Kirche entwickelte sich hier als neue, von außen kommende Institution, die traditionell keinen Platz in der dorfpolitischen Organisation hatte, zeitgleich mit der Inkorporierung Ambons in das Herrschaftsgebiet der holländischen ostindischen Kompanie. Um Autorität zu gewinnen und zu rechtfertigen, hatte die Kirche keine andere Wahl, als sich auf die Religion als exklusive Basis für ihre Autorität zu berufen und sich auf die Schützenhilfe des VOC-Staates zu verlassen. Im normativen Bereich mußte sie sich darum auch sehr deutlich von dem vorchristlichen Ahnenglauben distanzieren, und im politischen Bereich von der Dorfgliederung. Im weiteren Verlauf der Geschichte blieb die Kirche „extern“, eingebunden in die auf Provinzebene organisierte Kirchenverfassung, und wurde sehr deutlich mit dem kolonialen Staat identifiziert. Der externe Charakter wurde dadurch verstärkt, daß die Pastoren im Gegensatz zu den *imams* und *chatibs* keine Söhne des Dorfes waren, und daß die dörflichen Autoritäten keinen Einfluß auf ihre Ernennung hatten. Diese Einbindung in ein externes institutionelles System bedeutete eine kontinuierliche Abhängigkeit von nicht-dörflichen Machtträgern, bildete zugleich aber auch eine wichtige außerhalb des Dorfes gelegene Machtquelle. Beides verhinderte ein Zusammenwachsen der religiösen und adat-dorfpolitischen Instanzen.

Man kann dadurch auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Entwicklung in Minangkabau besser verstehen. Der Islam kam hier von außen und wurde mit einer lange bestehenden dorfpolitischen Struktur, den *nagari*, konfrontiert. In der ersten Phase, vor dem Padri-Krieg, wurde der Islam, eher als auf Ambon, friedlich in die dorfpolitische Struktur eingebettet. Islamische Ämter und potentielle Machtpositionen wurden in die politische Struktur nach Adat aufgenommen. Es gab keine festen Beziehungen zu einer außerhalb des Dorfes politisch organisierten Islam-Organisation, und auch die geistlichen Würdenträger wurden innerhalb des Dorfes, ja innerhalb der Clans rekrutiert. Das veränderte sich dann mit dem Padri-Krieg und der holländischen Kolonialzeit. Obwohl der Versuch der Padri, eine theokratische Regierungsform in den *nagari* einzuführen, scheiterte, führten der Krieg und die einseitige Unterdrückung der islami-

schen Geistlichkeit zu einer immer weitergehenden institutionellen Trennung von Adat und Islam. Die islamischen Geistlichen wurden zu einer parallelen Autorität zu den Adatältesten. Religiöse Gelehrtheit wurde zu einer Alternative zu Adatgelehrtheit, unabhängig von dem Adat-Status von Personen und ihren Abstammungsgruppen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts spielten auch islamische politische Parteien eine immer größere Rolle in Minangkabau und erlaubten eine supra-dörfliche Organisation und damit eine zunehmende externe Orientierung dörflicher religiöser Führer. Die als Reaktion auf islamische Parteienbildung aufkommende supra-dörfliche Politisierung und Organisierung von Adatältesten dagegen war weitgehend erfolglos.

Christliche und muslimische Ambonesen in den Niederlanden

Unsere Hypothese wurde bestätigt, als wir die Beziehungen zwischen Adat und Religion unter den Ambonesen in den Niederlanden unter die Lupe nahmen.²² Nach der Unabhängigkeit Indonesiens waren viele ambonesische Soldaten der Kolonialarmee, überwiegend Christen, nach Holland eingeschifft worden, um dort auf die erhoffte selbstständige Republik der Süd-Molukken zu warten – ein Traum, der sich nicht erfüllte. In Holland waren, auch dies wieder ein unerwartetes Ergebnis, die Beziehungen nahezu umgekehrt als auf Ambon. Wo Adat und Christentum auf Ambon deutlich unterschieden und voneinander abgegrenzt, und Adat und Islam eigentlich als „eins“ behandelt wurden, sah man in den Niederlanden eine entgegengesetzte Entwicklung. Adat und Islam wurden deutlich voneinander abgegrenzt, während Adat und Christentum immer mehr „zum selben“ wurden. Diese auf den ersten Blick unerwartete Beziehung wird jedoch durch unsere Hypothese verständlich. Denn in den Niederlanden kam es zu wichtigen Veränderungen in der Art, wie Religion und Adat in weitere Netzwerke einbezogen wurden.

Die Ambonschen Christen lebten in einer religiös abgekapselten Welt. Sie schlossen sich nicht einer holländischen reformierten Kirche an, sondern gründeten einen eigenen Zweig der Molukkschen Protestantischen Kirche. Im Laufe der Zeit kam es zu vielen Spaltungen, die zu achtzehn

22 F. und K. von Benda-Beckmann 1993a.

protestantischen Kirchen führten. Die Sprache ist Malaiisch, und Pastoren und Hilfspastoren sind alle molukksch und bekommen zum Teil eine kircheninterne Ausbildung. Adat und Christentum sind eng miteinander verknüpft, und selbst die Verehrung der Ahnen wird in den Niederlanden weitgehend als Bestandteil der molukkschen Gewohnheiten und Adat akzeptiert.

Die ambonesischen Muslime andererseits wurden Teil einer transethnischen religiösen Gemeinschaft. Als Molukker im Verhältnis zu den Niederländern sowie als Muslime im Verhältnis zu den molukkschen Christen waren sie in zweifacher Hinsicht eine Minderheit. Sie teilten sich Moscheen mit Muslimen aus Marokko und der Türkei, ließen sich immer mehr durch transethnische und transnationale religiöse Autoritäten beeinflussen und artikulierten ihre sozial-politischen Forderungen nicht über den molukkschen Dachverband, sondern über eine transethnische religiöse Lobby. Hierdurch wurde die Einheit von Adat und Islam weitgehend aufgebrochen. Adat und Islam wurden immer mehr als unterscheidbare Systeme betrachtet. Die Beziehung zwischen Adat und Islam blieb jedoch überwiegend problemlos.²³

Die Hypothese paßt, soweit wir das beurteilen können, auch gut zu den jüngeren Entwicklungen auf Ambon, wo die dörflichen Beziehungen zwischen Adat, Islam und Christentum immer mehr auseinander gezogen werden. Dies geschieht weitgehend als Folge der Inkorporierung der ehemals dörflichen islamischen Organisation in weite regionale und teils transnationale islamische Netzwerke. Die direkte Einmischung einer externen Organisation wie der fundamentalistischen *Laskar Jihad* mit ihren hanbalitischen und wahhabitischen Glaubensvorstellungen hat den Islam auf Ambon aus seiner friedlichen Integration mit den Adat herausgerissen und ihn mit dem schon früher supra-dörflich organisierten Christentum in scharfe und teils grausame und blutige Konflikte gebracht.²⁴

Dies sind natürlich nur vorsichtige Hypothesen, für die wir keine allgemeine Geltung beanspruchen können und die wahrscheinlich nur einen Teil möglich relevanter Faktoren andeuten. Vielleicht können sie uns jedoch helfen, die Beziehungen zwischen Adat, Islam und Staat auch in anderen islamischen Gebieten zu verstehen, die in diesem Band beschrieben werden.

23 Über diese Entwicklungen siehe van der Hoek 1987; Papilaja 1989; K. von Benda-Beckmann, Leatemia-Tomatata, Latumahina 1992.

24 Nooruhaidi 2001; Meuleman 2001; Bartels 2003; K. von Benda-Beckmann 2004.

Konsequenzen für das Verständnis von Rechtspluralismus

Zum Schluß möchten wir auf einige allgemeine Fragen zurückkommen, die mit der Idee des Rechtspluralismus verbunden sind. Wir haben bereits gesehen, dass es in Indonesien, und auch in anderen Regionen der Welt, durchaus „Rechtspluralismus vor dem Staat“ gegeben hat. Das wirft ein neues Licht auf die begrifflichen Streitigkeiten. Denn in den Diskussionen über die Sinnhaftigkeit beziehungsweise Sinnlosigkeit des Begriffs geht es überwiegend um die Frage, ob man von Recht und Rechtspluralismus sprechen könne, wenn normative Systeme wie Adat oder die Scharia nicht durch den Staat als Recht anerkannt werden.²⁵ Die vorstaatlichen Adat-Islam Beziehungen machen die Beschränkung dieses Denkens deutlich. Mit dem Kommen des kolonialen Staates fing der Rechtspluralismus nicht an - höchstens in den Augen der Europäer - sondern wurde durch das Hin-zukommen eines neuen Rechtssystems nur komplexer.²⁶ Dies ist jedoch kein Grund dafür, den Begriff des Rechtspluralismus neu zu definieren, es sei denn, man würde Adat und islamisches Recht vor der Errichtung von Staaten nicht als „Recht“ begreifen, und danach nur insoweit, wie Adat und Scharia durch den Staat als geltendes Recht anerkannt werden. Wenn praktische Juristen dies tun, die dem Staat und der Logik ihres eigenen Rechtssystems verpflichtet sind, kann man das verstehen. Für den vergleichenden Sozialwissenschaftler gibt es jedoch keinen Grund, diese Sichtweise zu übernehmen.

Dieselbe Logik muß dann natürlich auch gelten, wenn wir über Rechtspluralismus in Ländern sprechen, in denen die Scharia das dominante Rechtssystem und eng mit dem staatlichen Recht verflochten ist. Auch hier muß man über die Grenzen der Anerkennung von Adat und Urf durch die Scharia hinaus von Rechtspluralismus reden können, auch wenn nicht anerkannten Adat und Urf durch Staat und Scharia der Rechtscharakter abgesprochen wird und sie zu „Gewohnheit“ deklariert werden. Minangkabau und Ambon sind interessante Beispiele, da sich hier, anders als in Nordafrika und Zentralasien, das Verhältnis nicht an den Regeln der Scharia für die Anerkennung von Adat und Urf orientiert. Die Unterscheidung zwischen *adat jahiliah* und *adar islamliah*, die in Minangkabau gelegentlich

25 Zur Diskussion über den Begriff Rechtspluralismus siehe J. Griffiths 1986; Merry 1988; F. von Benda-Beckmann 1994 und 2002; K. von Benda-Beckmann 2001a; A. Griffiths 2002; Tamanaha 1993 und 2000.

26 Siehe hierzu auch die Beiträge von Abaš in: Babič, Beller-Hann, Brusina und Reinkowski in „Rechtspluralismus in der Islamischen Welt“, 2005.

durch religiöse Gelehrte aufgeworfen wurde, geht zwar in die Richtung, hat jedoch selten eine wichtige Rolle gespielt. Die Beziehung zwischen Adat und Scharia war viel gleichwertiger und ist dies auch heute noch.

Der zweite Punkt, den wir ansprechen möchten, ist die Komplexität, die sich hinter den Begriffen Adat, islamisches Recht, staatliches Recht verbirgt. Schon die beiden indonesischen Beispiele zeigen, daß das, was als islamisches Recht bezeichnet, interpretiert und in Streitschlichtungsprozessen angewendet wird und auch in anderen alltäglichen Lebenszusammenhängen handlungsleitend ist, äußerst unterschiedlich sein kann. Auch wenn es umfassende anerkannte Standardversionen des islamischen Rechts gibt, die überwiegend durch islamische Gelehrte und teils auch Gerichte reproduziert werden, kann islamisches Recht für unterschiedliche Akteure, in verschiedenen Ländern und Handlungskontexten etwas anderes sein und sehr unterschiedliche Bedeutung haben. Scharia in der Interpretation islamischer Gelehrter ist etwas anderes als die Inkorporierung islamisch-rechtlicher Regeln und Prinzipien in staatliches Gesetzesrecht. Dies ist wiederum etwas anderes als die Interpretation der Scharia in Gerichten, von lokalen islamischen Führern oder das Verständnis der normalen Leute von religiösem Recht.²⁷ Dabei können alle diese unterschiedlichen Formen und Interpretationen von islamischem Recht gleichzeitig existieren, Teil des rechtlichen Kontextes bilden, in welchem Menschen interagieren und durch welchen sie beeinflußt werden können.

Ein Beispiel aus unserer eigenen Forschung waren die Regeln über *zakat fitrah* in dem islamischen Dorf Hila auf Ambon, über das Geben und Verteilen des zu Ende der Fastenzeit obligatorischen Almosens.²⁸ Die acht Kategorien von rechtmäßigen Empfängern nach islamischem Recht waren im Dorf durchaus bekannt. Allerdings hatte man den islamischen Kategorien noch zwei „nach Adat“ hinzugefügt, die Hebamme des Dorfes und die Heiratsvögte, die auch regelmäßig einen Teil des *zakat* erhielten. Die Regierung hatte ebenfalls *zakat*-Regeln erlassen, die das Einsammeln des *zakat* und die Verteilung regelten. Wo nach Dorfrecht die *kepala soa tanah*, die Herren der Moschee, die rechtmäßigen *zakat*-Eintreiber (*amil zakat*) waren, sollte dies nun eine Abteilung der durch die Regierung konstituierten Dorfversammlung werden. Das *zakat*-Aufkommen sollte dann

27 Dies ist für Syrien schön illustriert durch Berger 1999. Über die Beziehungen zwischen staatlichen Statuierungen der Syariah und der Interpretation der Gelehrten siehe Buskens 2003. Für die Vermischung von Gewohnheitsrecht und lokalem islamischen Recht in Süd-Marokko siehe Turner 1999 und 2003.

28 Für eine detaillierte Beschreibung siehe F. von Benda-Beckmann 1988a.

nach bestimmten Prozentsätzen zwischen dem Dorf, dem Unterdistrikt und dem Distrikt verteilt werden. All diese Regeln waren den Dorfbewohnern bekannt. Überwiegend wurde *zakat* direkt an die Bedürftigen gegeben, wobei vor allem die Hebamme für alle Kinder (bis zum 3. Lebensjahr), die sie in die Welt geholt hatte, ein *zakat* bekam. Nur um die 10% wurden überhaupt an die Moschee gegeben, aber auch dies nicht über die Sektion der Dorfversammlung; die Umverteilung an staatliche Behörden außerhalb des Dorfes löste sich dadurch in Nichts auf.

Neben dieser Vielfalt sehen wir in vielen islamischen Gebieten, daß sich in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Verflechtungen oder Vermischungen von Elementen von Adat und Scharia ergeben. Wir sind schon auf einige minangkabausche Beispiele eingegangen, in denen islamische Konzepte mit Adat-Bedeutungen gefüllt wurden und als Adat-Institutionen weiterlebten. Wie viele Beiträge in diesem Band zeigen, sieht man in anderen Gebieten eher den umgekehrten Weg, nämlich daß gewohnheitsrechtliche Konzepte und Institutionen in Scharia-Interpretationen aufgenommen und somit islamisiert werden.²⁹

Um diese Komplexität des „wirklich existierenden islamischen Rechts“³⁰ zu erfassen, müssen wir uns von einer eindimensionalen Charakterisierung dieser Rechtsformen lösen und die unterschiedlichen Interpretationen und Anwendungen durch unterschiedliche Akteure in verschiedenen Kontexten sowie deren Interdependenzen und Bedeutung im täglichen Leben beschreiben und analysieren. Es scheint uns dabei nicht sehr sinnvoll, den Unterschied zwischen der in staatliche Gesetze inkorporierten Scharia als formeller Scharia und der nicht gesetzlich anerkannten Scharia als informeller Scharia zu kennzeichnen, wie etwa M. Berger das tut.³¹ Man könnte genauso gut argumentieren, daß es andersherum sein sollte, da die Formalität der Scharia sich ja aus ihren eigenen Rechtsquellen ergibt, während die staatlich geregelte Scharia nur eine verkürzte und transformierte Version ist. Sinnvoller ist es, von einer Pluralität von formellem Scharia-Recht zu reden.

Rechtsethnologen haben nicht die Aufgabe zu bestimmen, was nun die wahren oder richtigen Adat sind oder was die wahre oder richtige Scharia ist. Wir sind nicht in der Position des Richters oder Gesetzgebers. Unser

29 Siehe Hannemann 2002 für die Kabylei. Siehe bereits Coulson 1964. Vgl. vor allem auch die Beiträge von Babič, Kemper, Müller, Rauch und Reinkowski in "Rechtspluralismus in der Islamischen Welt", 2005.

30 Dupret 1999b.

31 Berger 1999.

Anliegen ist es, die Komplexität dieser Rechtsformen und ihrer wechselseitigen Beziehungen zu erforschen und zu analysieren. Wir müssen uns theoretische Gedanken darüber machen, unter welchen Bedingungen man welche Ausgestaltung dieser Beziehungen antreffen kann, wann zum Beispiel Scharia und Adat in ihrer „reinen“ Form postuliert oder mit anderen Rechtsformen vermischt werden. Eine wichtige und in den gegenwärtigen tagespolitischen Diskussionen leider weithin nicht beachtete Folgerung ist, daß man „aus dem Islam“, oder aus der Tatsache, daß man es mit einer muslimischen Bevölkerung zu tun hat, kaum etwas für die konkrete Ausgestaltung und gesellschaftliche Bedeutung der Scharia ableiten kann, beziehungsweise für ihre Position und Bedeutung im Verhältnis zu staatlichem und Gewohnheitsrecht.

Kapitel 4

Zentrifugale Bewegungen in Indonesien: Konflikt, Identifikation und Recht im Vergleich*

Franz und Keebet von Benda-Beckmann

Einleitung

Das Suharto-Regime hinterließ 1998 ein Land, in dem viele latente Spannungen und offene gewalttätige Auseinandersetzungen neue Impulse bekamen. Diese gewalttätigen Konflikte wurden durch eine Reihe von Autoren ausführlich beschrieben und analysiert.¹ Sie werden innerhalb bestimmter Regionen in ihren nationalen und transnationalen Kontexten untersucht. Im Zentrum der Analyse stehen die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen und die Interessenkonstellationen der am Konflikt beteiligten Akteure. Dabei wird vor allem auf die wichtige Frage eingegangen, in welcher Weise und durch wen Gruppenidentitäten und -gegensätze mit Berufung auf ethnische Zugehörigkeit und/oder Religion konstruiert werden, welche Faktoren die Konflikte und vor allem das Ausbrechen gewalttätiger Auseinandersetzungen innerhalb von Regionen bedingen und welche Rolle die Beziehungen zwischen Regionen und dem Zentrum dabei spielen. Ein zentraler Punkt in diesen Analysen ist, dass die Konflikte nicht unbedingt auf ethnisch-religiösen Gegensätzen beruhen und durch damit einhergehende primordiale Gefühle bedingt werden, sondern dass es in erster Linie um politische und wirtschaftliche Konflikte geht, die sich nur eines religiösen, ethnischen oder nationalistischen Diskurses bedienen (vgl. Chauvel 2001; Robinson 2001).

* Dieser Aufsatz erschien ursprünglich in J. Eckert (Hg.) (2004): *Anthropologie der Konflikte*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 249–272.

1 Siehe u.a. Davidson/Kamman 2002; Davidson 2003; Avonius 2004; Van Klinken 2001 und die Beiträge in Colombijn/Lindblad 2002; Lloyd/Smith 2001; Anderson 2001; Wessel/Wimhöfer 2001; Budiman/Hatley/Kingsbury 1999; Vel 2001.

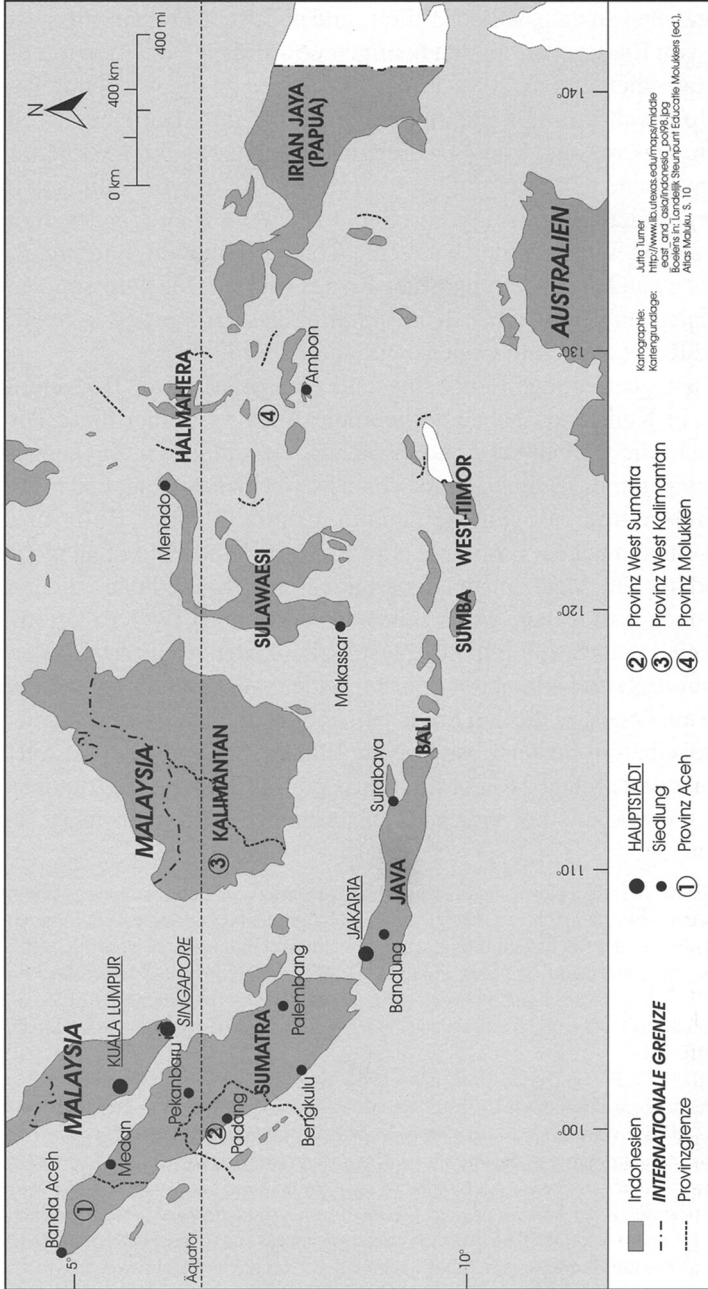
In unserem Aufsatz bauen wir auf diesen Analysen auf, wollen jedoch eine Dimension der Konstruktion und Austragung von Konflikten beleuchten, die in der Literatur weitgehend unberücksichtigt bleibt. Das ist die Rolle von Recht in der Strukturierung von Konflikthaltungen und in der Rationalisierung und Rechtfertigung der Forderungen und des Verhaltens der Konfliktparteien. Es geht uns in diesem Beitrag vor allem um die Beziehungen zwischen Regionen und dem Zentrum, allerdings werden wir auch auf die Beziehungen innerhalb von Regionen eingehen, da diese ebenfalls Einfluss auf die Beziehungen zwischen Regionen und dem Zentrum haben.² In unsere vergleichenden Überlegungen werden wir Aceh (Nord-Sumatra), West-Sumatra, Ambon und West-Kalimantan einbeziehen, in denen die Beziehungen zwischen Zentrum und Region und auch innerhalb der Regionen sehr unterschiedlich sind.

Recht und Konflikt

Die unterschiedlichen Bedeutungen, die Recht in Konflikten haben kann, werden in den meisten ethnologischen und soziologischen Konflikttheorien kaum berücksichtigt. Wenn Recht überhaupt erwähnt wird, geht es um Recht als sanktionierte Normen, die primär als Evaluationsmaßstab für abweichendes Verhalten dienen oder es geht um rechtliche Verfahren zur Bewältigung von Konflikten.³ Recht als Auslöser und Gegenstand von Konflikten und als Medium, in dem konfligierende wirtschaftliche, politische oder moralische Forderungen ausgedrückt werden, spielt praktisch keine Rolle. Recht ist jedoch mehr als ein Maßstab, an dem unerlaubtes Verhalten gemessen wird. Da Recht Positionen und Beziehungen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Macht definiert, verteilt und legitimiert, wird es oft zum Auslöser von Konflikten. Wenn man von rein gewalttätigen Konfliktaustragungen absieht, geht es bei den einander widersprechenden Interessen und Werten immer auch um die legitime Kontrolle und Autorität

2 Natürlich gehen wir nicht davon aus, dass besagte Regionen homogene und monolithische politische Größen oder gar „Akteure“ sind. Die verschiedenen Gruppierungen, unterschieden nach ethnischen und religiösen, aber auch beruflichen und politischen Kriterien (Bauern, Wirtschaftsunternehmen, Provinzregierungen, Intellektuelle) haben teilweise unterschiedliche Forderungen an das Zentrum, die auch unterschiedlich rechtlich legitimiert werden. In diesem Beitrag können wir jedoch nur eine grobe Skizze vorstellen.

3 Siehe Elwert 2004 oder Schlee 2003: 98.



Quelle: Juncar
http://www.kalutrasia.edu/maps/middle_east_and_asia/indonesia_p099.jpg
 Basemap in: Landatell: Shurpunkt Educate Molukkes (ed.), Atlas Molukken, S. 10

Abbildung 1: Indonesien

über soziale, wirtschaftliche und politische Organisation und Verteilung von Ressourcen. In den heutigen politischen Systemen mit ihren demokratischen und rechtsstaatlichen Vorgaben ist die Ausübung von Macht und Gewalt zu ihrer Legitimierung primär auf staatliches Recht angewiesen. Das verlangt von Akteuren die Übersetzung ihrer Forderungen und Ansprüche und ihrer politisch-moralischen Wertvorstellungen in rechtlich legitimierte Formen, womit Recht zu einem wichtigen Medium in der Interaktion wird.⁴ Zugleich sind die Kontrolle über die Interpretation bestehenden und die Schaffung neuen Rechts wichtige Machtressourcen, die in sozialen und politischen Konflikten eingesetzt werden können.⁵ Damit wird Recht auch zum Gegenstand von Konflikten.

Mit diesen Überlegungen soll keinesfalls ein Primat für die Bedeutung des Rechts in Konflikten behauptet werden. Auch verdrängt diese Perspektive nicht die Bedeutung von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit. Sie zwingt nur dazu, einen Unterschied zwischen Ethnizität und rechtlich definierter und relevant gemachter Ethnizität oder Religionszugehörigkeit zu machen. Ethnizität oder Religion kann auch ohne rechtliche Grundlage, als Mechanismus von Inklusion bzw. Exklusion dienen. Dies ist jedoch wirksamer, wenn mit einer ethnischen oder Religionszugehörigkeit bereits bestimmte Zugangsmöglichkeiten nach bestehendem Recht verbunden sind, erleichtert oder für andere ausgeschlossen werden bzw. durch ein neues, in diesem Sinne ethnisiertes Recht gestaltet werden sollen.⁶ Dasselbe gilt für religiöse Rechte. Ethnizität als solche (wie auch immer konstruiert) reicht oft nicht; es muss ein in Ethnizität begründetes Recht sein, so wie das bei vielen Rechtsordnungen, die man

4 Die Art, in der zwischen Norm- und Akteurkonflikten unterschieden wird, wie es Elwert (2004) beispielsweise macht, ist deshalb auch nicht einleuchtend. Seine Typologie ähnelt den früher in der Rechtsethnologie gängigen Unterscheidungen zwischen Konflikten um Normen und Konflikten um Fakten oder zwischen Norm- und Interessenkonflikten. Diese Unterscheidungen berücksichtigen nicht, dass (rechtliche) Normen die Konstruktion von Fakten und Interessen weitgehend mitprägen (K. von Benda-Beckmann 1984: 66f.).

5 Siehe Turk 1978; F. von Benda-Beckmann 1983; Starr/Collier 1989; Nader 2003.

6 Dies wird in Konflikttheorien oft implizit vorausgesetzt. Schlee zum Beispiel weist darauf hin, dass „*recognition as an ethnic minority is advantageous in many countries. This might concern seats in parliaments, or hunting and fishing rights, or property rights to old tribal territories. [...] To be recognised as ethnic minority a group must appear in public, must have access to the media and must bring a certain political influence to bear*“ (2003: 101). Aber das setzt ja voraus, dass die Sitzverteilung im Parlament bzw. die Bedingungen, unter denen tribale Rechte anerkannt werden, rechtlich geregelt sind.

meist als Gewohnheits-, Stammes- oder Dorfrechte angedeutet, aber auch in staatlichen Rechtsordnungen der Fall ist.

Dies spielt schon eine Rolle, wenn man davon ausgeht, dass in einer sozial-politischen Organisation nur ein Rechtssystem existiere. In vielen Staaten, über die Elwert gearbeitet hat und auch in den Regionen Indonesiens, die wir näher betrachten werden, gibt es jedoch eine Pluralität von unterschiedlichen Rechten. Diese bietet ein vielschichtiges Repertoire an Organisations- und Legitimationsstrukturen für soziale, wirtschaftliche und politische Beziehungen innerhalb von und zwischen Bevölkerungsgruppen, wie auch für Beziehungen zwischen diesen und dem Staat an. Zugehörigkeit zu einer ethnischen oder religiösen Kategorie oder Gruppe kann dann einen sehr unterschiedlichen Stellenwert haben. Die wichtigsten Elemente dieses Repertoires in Indonesien sind staatliches, religiöses, internationales und Gewohnheitsrecht (in Indonesien Adat oder Adatrecht genannt). Adats sind in hohem Maße ethnisch-historisch begründet. Andere Rechte wie die *Shari'a* geben der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft eine zentrale Rolle, die ethnische und staatliche Grenzen transzendiert. Die staatliche Rechtsordnung Indonesiens ist wie in den meisten heutigen Staaten dadurch gekennzeichnet, dass sie die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit ihrer „Bürger“ weitgehend für rechtlich irrelevant erklärt, allerdings noch mit einigen Ausnahmen im Familien-, Erb- und Bodenrecht. Internationales Recht baut weitgehend auf „modernen“ Rechtsstrukturen auf, die im Prinzip von der Gleichheit von Staaten und Personen ausgehen. Es macht jedoch wichtige Ausnahmen zugunsten so genannter „indigener Völker“ (*indigenous peoples*) und, weniger ausgeprägt, auch von „Minderheiten“, welchen andere politische und wirtschaftliche Rechte zugesprochen werden als „normalen Bürgern“ oder Bevölkerungsgruppen.

Pluralistische rechtliche Repertoires erlauben unterschiedliche Rationalisierungen und Legitimierungen politischer und wirtschaftlicher Standpunkte, Forderungen und Gegensätze und der Ausübung von offener Gewalt. Dabei geht es vor allem um die Frage, unter welchen Umständen das Potenzial der unterschiedlichen rechtlichen Ordnungen zur Rationalisierung und Legitimierung von wirtschaftlichen und politischen Forderungen „greift“. Wir sprechen bewusst von einem Potenzial. Zwar beinhalten alle rechtlichen Formen im Prinzip eine Reihe von Legitimationsmöglichkeiten, aber keiner der rechtlichen Ordnungen ist ein ganz bestimmtes oder feststehendes Mobilisierungspotenzial inhärent. Was plausibel als Waffe in der sozialen und politischen Interaktion für bestimmte Zwecke eingesetzt werden kann und was nicht, hängt von einer Vielzahl von Faktoren

ab. Die Frage ist, wie diese Unterschiede zu erklären sind. Wir haben die folgenden hauptsächlichsten Faktoren identifiziert. Einmal geht es um die historische Eingliederung der Regionen in weitere politische Verbände oder Netzwerke, den Kolonialstaat und später den indonesischen Zentralstaat, aber auch um transregionale und/oder -nationale Beziehungssysteme. Ferner spielt die ethnische und religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung eine wichtige Rolle. Zudem geht es darum, was der Kern des Streites mit dem Zentralstaat ist und inwieweit dabei der Zugang zu Ressourcen eine Rolle spielt. Schließlich geht es auch darum, inwieweit die betreffenden Rechtssysteme inhaltlich (in)kompatibel sind. Wir werden zeigen, wie diese Faktoren zum einen das ideologische Mobilisierungspotenzial der unterschiedlichen Rechtssysteme bedingen; zum anderen, inwiefern die jeweils potenziell zur Verfügung stehenden Rechtssysteme sich dazu eignen, bestimmte Ressourcen zu sichern; und letztlich, inwieweit die jeweiligen Rechtssysteme die internen Konflikte eher anheizen bzw. dämpfen können.

Konfliktkonstellationen und strategischer Gebrauch von Recht: Variationen in Indonesien

Auf den ersten Blick scheinen die regionalen Forderungen an den Zentralstaat ziemlich parallel zu liegen. Der Unmut über das korrupte und kleptokratische politische Zentrum hatte während des Suharto-Regimes überall immer mehr zugenommen. Die Forderung nach einer nicht korrupten Regierung und Verwaltung, die rechtsstaatliche und religiöse Werte ernst nehmen müsse, wurde immer lauter. Dazu kamen Proteste gegen die ungleiche interregionale Verteilung der Einkommen aus Bodenschätzen. Überall zerrten starke zentrifugale Kräfte an der einst sicher gewährten staatlichen Einheit. Periphere oder sich peripher fühlende Regionen forderten mehr Einfluss auf politische Entscheidungen. In manchen Regionen war der Ruf nach Unabhängigkeit nicht mehr zu überhören. Andere Regionen wollten zwar im indonesischen Staat bleiben, wünschten sich jedoch eine weitergehende Selbstbestimmung. Außerdem verlangten vor allem die an Bodenschätzen reichen Regionen einen größeren Anteil an deren Ertrag. Sie verstanden nicht, dass 80 % davon nach Jakarta verschwinden sollten, was vor allem einer kleinen politisch-ökonomischen Elite auf Java zugute kam. Schon vor dem Ende des Suharto-Regimes vollzog sich so ein ziemlich eindeutiger Prozess um mehr wirtschaftliche und politische Autonomie,

ausgelöst von einer politischen Elite, die sich zu lange zu wenig mit den Gebieten außerhalb von Jakarta und Java beschäftigen wollte. Diese politische Introvertiertheit hat zentrifugale Kräfte freigesetzt, durch welche der indonesische Nationalstaat auseinander zu fallen droht. Unter dem Druck der ausländischen multilateralen und bilateralen Gebergemeinschaft, (IMF, Weltbank, IGGI, UNDP, GTZ, USAID, AUSSAID) hat die indonesische Regierung 1999 eine Dezentralisierungspolitik in Angriff genommen, um die Wucht dieser Entwicklungen aufzufangen. Aus Furcht, mit dieser auf mehr regionale Autonomie gerichteten Politik secessionistische Tendenzen noch weiter zu verstärken, hat die Regierung (im Gegensatz zu den Geberorganisationen) nicht die Provinzen, sondern die Distrikte zu den wichtigsten „autonomen Regionen“ erklärt.⁷ Robinson (2001) und Chavel (2001) argumentieren, dass es, unbeschadet aller ethnischen, religiösen, linguistischen, geographischen und historischen Unterschiede zwischen den Regionen, vor allem diese grundlegenden Eigenschaften des *New Order Regimes* sind, welche an der Basis der Konflikte und des Widerstandes zu liegen scheinen (Robinson 2001: 214), wobei es nicht nur um die gespannten Beziehungen der Region mit dem Zentrum geht, sondern diese Aspekte des Regimes auch die intraregionalen Konflikte mit beeinflussen.

Bei näherer Betrachtung der Konflikte in den einzelnen Regionen fällt jedoch auf, dass die Konflikte mit dem Zentrum auf unterschiedliche Weise ausgetragen werden. Es werden unterschiedliche Forderungen gestellt, die eine lange Vorgeschichte haben, welche in jeder Region wiederum einen unterschiedlichen Charakter hat. Diese Geschichte hat das Verhältnis zwischen den Rechtssystemen in den Regionen stark geprägt und wird zu einem bestimmenden Faktor bei der Frage, welches Recht zu welchen Zwecken mobilisiert werden kann bzw. wird.

7 Über die Dezentralisierung in Indonesien siehe Aspinall/Fealy 2003; Holtzappel 2002; Schulte Nordholt/Asnan 2003; Kingsbury/Aveling 2003; F. und K. von Benda-Beckmann 2001a.

Aceh

Die Region an der Nordspitze Sumatras gehört zu den am frühesten islamisierten Gebieten des Archipels.⁸ Ab Beginn des 15. Jahrhunderts wurde von dort aus der größte Teil Indonesiens islamisiert, meist mit friedlichen Mitteln, manchmal auch mit Gewalt. Aceh hat sich lange erfolgreich gegen die Inkorporierung in das niederländische Kolonialreich gewehrt und wurde erst 1906 definitiv Teil der Kolonie. Seitdem ist es eine der unruhigsten Regionen Indonesiens geblieben. Als Teile Indonesiens in den 1950er Jahren gegen die übermächtigen Zentralisierungsansprüche aus Java rebellierten, waren Aceh und Minangkabau/West-Sumatra, aber auch Kalimantan unter den führenden Zentren der Rebellion. Robinson (2001) und Chauvel (2001) weisen jedoch darauf hin, dass die ersten Konflikte nach der Unabhängigkeit nicht auf eine Unabhängigkeit von der neuen Republik Indonesien gerichtet waren, sondern zum Ziel hatten, Indonesien in einen islamischen Staat zu transformieren. Der Kampf gegen die Holländer und die japanische Besatzung waren Hand in Hand mit einer sozialen Revolution gegangen, die durch die militante Jugend und islamische Geistliche getragen war und die Klasse der Adat-Führer (*uluëbalang*) fast ausgelöscht hatte. Diese *Darul Islam* Rebellion dauerte von 1953 bis 1962. 1965 bekam Aceh seinen Sonderstatus. Die damit einhergehenden Befugnisse und Versprechungen seitens des Zentralstaates wurden jedoch nicht eingehalten. Bis dahin gab es eigentlich keine Zweifel an der Loyalität Indonesien gegenüber. Das änderte sich jedoch 1976 mit dem Aufkommen der Frei-Aceh-Bewegung. Seitdem erlebt die Provinz ein ständiges Auf und Ab der Kämpfe, getragen durch den Unmut gegen die wirtschaftliche Ausbeutung der Region und die zentralisierten Entscheidungsprozesse.

Aceh ist reich an Bodenschätzen (Öl, Erdgas) und hat riesige Regenwälder, wodurch es sich in den letzten Jahrzehnten industriell stark entwickeln konnte. Es ist eine der Regionen, die am nachdrücklichsten eine neue Umverteilung fordert. Man profitierte jedoch kaum von der Entdeckung und Ausbeutung der großen Flüssiggasreserven. Die hiermit geschaffenen Arbeitsplätze wurden weitgehend von Nicht-Acehnesen eingenommen. Auch führte die zunehmende Abholzung des Regenwaldes (eine Pfründe des Militärs) zu großen Landenteignungen. Man akzeptiert(e) nicht länger, dass 80–90 % der Erträge an die Zentralregierung, (die vielfach mit Java

8 Zu Aceh siehe Chauvel 2001; Ariffadillah 2001; Kell 1995; Wessel 2001; Robinson 2001. Siehe auch Bowen 2003.

gleichgesetzt wird), abgetreten werden mussten. Ihre Reichtümer einerseits und der schwelende Guerilla Krieg andererseits machten die Drohung einer Abspaltung realistisch und haben Jakarta gezwungen, diese ernst zu nehmen. Nachdem Versuche, Aceh mit militärischen Mitteln unter Kontrolle zu bringen, gescheitert waren, hat es 2001 wiederum einen administrativen Sonder-Status bekommen, der der Provinz eine größere Unabhängigkeit ermöglicht. Die wichtigste Konsequenz des Ausnahme-Status ist, dass 70 % der Erträge aus Öl und Gas und gut 60 % aus anderen natürlichen Ressourcen statt der herkömmlichen 20 % an die Region zurückgeleitet werden sollen. Die dafür erforderlichen Implementierungsregelungen sind allerdings noch nicht verabschiedet. Die Provinz bekommt immer noch sehr viel weniger als sie erhalten sollte. Auch soll viel Geld statt der Provinz den mächtigen Ölfirmen zugute kommen.⁹ Die durch die Zentralregierung gemachten Zugeständnisse reichen offenbar nicht aus, um den Forderungen der radikaleren Gruppen in Aceh gerecht zu werden. Die militärischen Konflikte entflamten im Mai 2004 wieder sehr heftig, und die Armee reagierte mit den üblichen Repressionen.

Der Sonder-Status sieht auch vor, dass die Provinz Aceh das Recht hat, die *Shari'a* einzuführen. Dies war ein wichtiger Punkt für die Region, die sich schon immer primär als islamisch identifiziert hat und in Indonesien als besonders religiös gilt. Die *Shari'a* wurde auch offiziell eingeführt, jedoch nur dort, wie es heißt, „wo dies angemessen ist“. Für den Bereich des Straf-, Handels- und Verwaltungsrechts gilt nach wie vor staatliches Recht.¹⁰ Die *Shari'a* gilt somit hauptsächlich im Bereich des Familien- und Erbrechts. Die Einführung der *Shari'a* hat eine große symbolische Bedeutung. Sie symbolisiert die transnationale Verbundenheit mit der islamischen Welt. Zweitens kann, wie Bowen (2003) für das Gayo Hochland, einen Teil Acehs, gezeigt hat, die *Shari'a* die erbrechtliche Stellung von Frauen in den äußerst patrilinearen Lokalgesellschaften verbessern, bei denen sie nach Adat nicht erben oder nur sehr schwache Erbrechte haben. Für viele Moslems ist die Tatsache, dass das *gender* Gleichheitsideal auch mit der *Shari'a* begründet werden kann, symbolisch von großer Bedeutung. Dies alles verschafft dem Ruf nach der *Shari'a* eine verhältnismäßig breite

9 Nicksch 2002: 4.

10 In anderen Regionen geht jedoch das Gerücht um, Aceh sei ganz auf die *Shari'a* umgestiegen. In West-Sumatra hat das zum Beispiel rege Debatten über die Frage, ob die *Shari'a* dort auch eingeführt werden sollte, ausgelöst (F. und K. von Benda-Beckmann 2001a).

Zustimmung innerhalb der Bevölkerung. Islamisches Recht symbolisiert Zukunftsorientierung und Orientierung nach außen, weit über die nationalen Grenzen hinaus, wogegen Adat nur regional gilt und mit der Vergangenheit verbunden wird. Mit dem Islam als primäre Identifikation positioniert sich Aceh in einen betont transnationalen Kontext. Es hat wichtige Verbindungen zu Malaysien, das die politischen Entwicklungen bei seinem unmittelbaren Nachbarn mit gemischten Gefühlen verfolgt. Und es hat gute Verbindungen mit der arabischen Welt und islamischen Zentren im Mittleren Osten.

Im Konflikt mit dem Zentrum werden also Religion und religiöses Recht politisch mobilisiert, um unter der Androhung von Abspaltung, Änderungen im staatlichen Verfassungsrecht durchzusetzen und um damit auch einen größeren Teil der lokal vorhandenen Ressourcen unter eigene Kontrolle zu bekommen. Wenn Indonesien schon kein islamischer Staat werden kann, dann kann Aceh mit seinem Sonder-Status auf jeden Fall doch die *Shari'a* einführen.

Adat dagegen hat in der Region kaum (noch) Mobilisierungspotenzial. Es wird mit der Vergangenheit und der quasi-feudalen und mit der Kolonialmacht zusammenarbeitenden traditionellen Herrschaft assoziiert. Es kann die überregionale und internationale Einbettung, die über Religion abgerufen wird, nicht leisten. Der Kampf um Rechte an natürlichen Ressourcen, Land und Bodenschätzen wird auch nicht, wie zum Beispiel in West-Sumatra, mit der Berufung auf Adat legitimiert. In Aceh wird auf den verfassungs- und administrativrechtlichen Sonder-Status rekurriert, welcher der Verwaltungseinheit ausreichende rechtliche Mittel gegenüber dem Zentralstaat zur Verfügung stellt. Eine Berufung auf Adat-Bodenrechte ist deshalb nicht nötig; eine Berufung auf die *Shari'a* hierfür nicht geeignet. Allerdings ist die Berufung auf die *Shari'a* eine wichtige Legitimation des Sonder-Status geworden. Adat hat auch nicht die überragende Rolle bekommen, andere ethnische Gruppen von politischen Entscheidungsprozessen und wirtschaftlichen Ressourcen auszuschließen, da die Region eine relativ homogene Bevölkerung hat. Abgesehen von den Großstädten und einigen wenigen javanischen Transmigrationsgebieten gibt es keine größeren Ballungsgebiete mit Migranten, wie das zum Beispiel in West-Kalimantan und auf Ambon der Fall war. Nach den Gewaltausbrüchen der Nach-Suharto-Periode sind viele der in Aceh lebenden und arbeitenden Indonesier mit anderer regionaler und ethnischer Herkunft aus Furcht weggezogen, unter ihnen auch viele Moslems. Wie viele andere Regionen wurde auch Aceh damit ethnisiert bzw. ethnisch stärker homogenisiert. Diese Prozesse von

Ausschließung werden jedoch auf Grund des verfassungsrechtlichen Sonder-Status legitimiert. Ethnisierung muss also nicht zwangsläufig mit einer größeren Bedeutung von Adat einhergehen.

West-Sumatra

Das Gebiet der Minangkabau in West-Sumatra wurde Anfang des 19. Jahrhunderts in das niederländische Kolonialreich inkorporiert. Anlass dazu war ein Bürgerkrieg, den eine orthodoxe islamische Gruppierung, die Padri, gegen die Gesellschaftsstruktur in Minangkabau führten. Minangkabau bestand im wesentlichen aus autonomen Dorfrepubliken (*nagari*), in denen Gruppenzugehörigkeit, Vermögensverhältnisse und politische Ämter im wesentlichen auf der Basis matrilinearere Abstammung organisiert waren. Der Islam wurde zwar im 17. und 18. Jahrhundert die allgemein akzeptierte Religion, blieb im Bereich der sozialen Organisation jedoch weitgehend dem Adat untergeordnet. Die Padri wollten in ihrer „unislamischen“ Gesellschaft eine islamische Theokratie einführen. Adat-gesinnte Gruppen, die nach wie vor eine auf Adat aufbauende Regierungsform bevorzugten, riefen die Holländer zu Hilfe, die bis dahin nur an der Küste einen Handelsposten hatten. Mit ihrer Intervention etablierten sie sich definitiv im Hochland West-Sumatras.

Die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen West-Sumatra und innerhalb West-Sumatras können nur im Dreiecksverhältnis von Adat, Islam und Staat verstanden werden. Dabei dominieren im Verhältnis zwischen Region und Zentrum staatliches und Adatrecht. Diese standen sich bei bodenrechtlichen Konflikten einander feindlich gegenüber, waren sich aber beide in dem Bestreben einig, die Geltung islamischen Rechts auszuschließen. Das Verhältnis zwischen Adat und Islam war von Anfang an gespannt, und diese Spannung ist bis in die Gegenwart spürbar geblieben. Diese Spannungen zwischen matrilinearem Adat und Islam bzw. der *Shari'a* sind im Laufe der Geschichte unterschiedlich verarbeitet worden. Inhaltlich bezog und bezieht sich diese Spannung vor allem auf das Gebiet des Erbrechts. Nach dem matrilinearen minangkabauschen Adat wurden Land und andere Güter innerhalb der matrilinearen Abstammungsgruppen vererbt, überwiegend von Frauen auf Frauen, die auf ihrem Familienland wohnten und dies zusammen mit ihren Ehemännern bearbeiteten. Dieses matrilineare Erbrecht für Familienland ist nach wie vor das im Dorf und auch in den staatlichen Gerichten geltende Recht. Persönlich erworbene

Güter von Männern werden seit den 1960er Jahren allerdings innerhalb der Kleinfamilie vererbt und nicht mehr, wie früher, an die Kinder der Schwestern. Diese Veränderungen werden durch manche als Anwendung des islamischen Erbrechts interpretiert und als Folge der zugenommenen Bedeutung der Religion generell beansprucht. Andere Gruppen sprechen jedoch von einer Veränderung im Adatrecht, und diese ist auch als „neues Adatrecht“ durch die staatlichen Gerichte festgestellt (siehe F. von Benda-Beckmann 1979; K. von Benda-Beckmann 1984). Das islamische Recht hat die Stellung der männlichen Mitglieder der Familie somit etwas verbessert. Für die Emanzipation von Frauen, so wie in Aceh, kann es jedoch nichts leisten, weil ihre rechtliche und wirtschaftliche Stellung nach Adat so viel stärker ist.

Während bei konkreten Entscheidungen im Bereich des Erb- und Familienrechts meist zwischen einander widersprechenden Alternativen gewählt werden muss, dominiert im politisch-ideologischen Bereich die Idee der unlösbaren Einheit von Adat und Islam. Hier sind Adat und Islam zusammen unveränderliche und unteilbare Elemente der Minang-kabauschen Identität. Adat beruht auf der *Shari'a*, die *Shari'a* beruht auf dem Koran. *Shari'a* weist an, Adat führt aus. Die Natur ist unser „Lehrer“ sind die immer wieder beschworenen Ausdrucksformen dieser Einheit, was auch immer sich im täglichen Leben dahinter verbergen möge.

Die koloniale Regierung hatte seit der Niederschlagung der Padri und beim Aufbau ihres Verwaltungssystems die Geltung des Adatrechts gegenüber dem islamischen Recht unterstützt. Der *nagari* wurde zur Basiseinheit der Lokalverwaltung, und soweit es den kolonialen, wirtschaftlichen und politischen Interessen nicht widersprach, wurde Adat als Recht anerkannt. Dies ist im Wesentlichen auch nach der Unabhängigkeit Indonesiens so geblieben, wenn auch aus staatlich-rechtlicher Sicht die offizielle Geltung von Adatrecht immer mehr durch uniforme Gesetzgebung zurückgedrängt wurde.

Die gegen Ende des Suharto-Regimes zunehmend offen ausgetragenen Konflikte West-Sumatras mit dem Zentrum betrafen und betreffen eine weitergehende politische Autonomie und die Kontrolle über natürliche Ressourcen. Bei den gegenwärtigen politischen Konflikten zwischen West-Sumatra und der Zentralregierung geht es nicht um eine mögliche Abspaltung. Während der Rebellion der 1950er Jahre hatte man noch mit dem Gedanken eines sumatranischen Staates gespielt. Seitdem der Aufstand niedergeschlagen wurde, wird Unabhängigkeit jedoch nicht mehr als eine realistische Option betrachtet (Kahin 1999). Im Gegensatz zu Aceh

hat West-Sumatra keine nennenswerten Bodenschätze oder Industrie und könnte schon deswegen kein unabhängiger Staat werden. West-Sumatra hat von den Umverteilungsmaßnahmen des Suharto-Regimes eher profitiert und ist auch weiterhin auf die Subventionierung durch die Zentralregierung angewiesen. Die meisten anderen Regionen Sumatras betrachten die Minangkabau heute eher als Mitläufer des Suharto-Regimes. Dies hat sicherlich dazu beigetragen, dass sie später weniger radikal als die reicheren Regionen gegen das Zentrum aufgetreten sind. Die reicheren Regionen haben daher wenig Interesse daran, sich mit den Minangkabau zu verbinden, da sie West-Sumatra auch eher als Zuschussgeschäft sehen.

Es geht in diesem Konflikt um Land und andere natürliche Ressourcen (Land, Wasser, Bodenschätze), die Teil des Dorfterritoriums waren, aber nicht permanent kultiviert wurden, die so genannten *ulayat*-Ressourcen. Der koloniale Staat hatte 1870–1874 diese Ressourcen als „wüstes Land“ (niederländisch: *woeste gronden*, englisch: *wasteland*) definiert, an dem es keine eigentumsähnlichen Rechte gab und das deshalb zu Staatsdomänen erklärt und damit quasi in Staatseigentum überführt werden konnte. Auf dieser Grundlage konnten Land oder Holz- und Bergbaukonzessionen an Pflanzer und andere Betriebe in Erbpacht ausgegeben werden. Während der Kolonialzeit war der Staat in West-Sumatra damit verhältnismäßig zurückhaltend umgegangen und hatte nur wenig Gebrauch von den rechtlichen Möglichkeiten gemacht (siehe F. von Benda-Beckmann 1979; F. und K. von Benda-Beckmann 2004). Das blieb auch nach der Unabhängigkeit so, nachdem der Staat im Prinzip kolonialrechtliche Struktur und Ansprüche übernommen hatte. Seit Mitte der 1970er Jahre änderte sich das jedoch dramatisch. Vor allem während der letzten 20 Jahre der Suharto-Regierung wurden große Land- und Forstgebiete „enteignet“ und an, der Regierung nahe stehende, Personen und Unternehmen übertragen. Dies geschah oft unter Zwang und ohne bzw. gegen eine viel zu niedrige Vergütung. In dieser Zeit waren auch die auf Adat basierenden dorfpolitischen Strukturen durch die Implementierung der Gesetzgebung von 1979 in 1983 über die Lokalverwaltung geschwächt. Dabei wurden in Minangkabau alle *nagari* in mehrere reine Verwaltungsdörfer, *desa*, aufgeteilt.

Die minangkabausche Bevölkerung hat diese Rechte des Staates nie anerkannt, ihre Forderungen jedoch lange ruhen lassen, weil es politisch zu gefährlich war, sich mit dem Staat anzulegen. Dies hat sich seit 1998, dem Ende des Suharto-Regimes, wesentlich geändert. Im Zuge der Dezentralisierungspolitik wurden die *desa* wieder abgeschafft und die *nagari* wiedervereint. Damit sind Gemeindeverwaltungseinheiten wieder

deckungsgleich mit den alten Dorfeinheiten, die auf die vorkolonialen Strukturen zurückgehen. Das hat das Interesse an und die Bedeutung von Adat erheblich gesteigert. Seit dem Regimewechsel trauen sich viele Dorfverwaltungen wieder, ihre bis dahin ruhenden Ansprüche öffentlich einzuklagen. Diese Ansprüche können sie nur unter Berufung auf Adat einklagen. Damit ist Adat politisch wieder sehr bedeutend geworden, nachdem es über Jahrzehnte ein politisches Schattendasein geführt hat. Die Adatprotagonisten fühlen sich zunehmend nicht nur berechtigt, sich bei Landforderungen auf Adat zu berufen, sondern auch dazu gezwungen, weil die Dörfer im Rahmen der Dezentralisierung mehr eigenes Einkommen generieren müssen.

West-Sumatra hat eine recht homogene Bevölkerung.¹¹ Im Gegensatz zu anderen Gebieten Indonesiens wurde der Handel hier nie völlig durch Chinesen dominiert. Auch die wenigen javanischen Transmigrationsgebiete sind kaum eine wirtschaftliche Bedrohung für die minangkabausche Bevölkerung. Und beide haben sich mehr oder weniger notgedrungen weitgehend der lokalen Hegemonie des minangkabauschen Adat angepasst. Ethnisch motivierte Ausschreitungen wie auf Kalimantan, hat es 1999 und 2000 nur in sehr geringem Umfang gegeben.¹² Das Leben in *desa* Dörfern hatte den Transmigranten etwas Unabhängigkeit von minangkabauschen adatrechtlichen Strukturen geboten. Die „Zurück zum *nagari*“-Politik hat nun dazu geführt, dass das Adat-Modell der Dorfverwaltung und der Kontrolle von Ressourcen durch die Dorfgregierung wieder dominanter geworden ist. Die zunehmende Bedeutung, die Adat im Rahmen der Dezentralisierungspolitik erhält, wird dann auch mit großer Besorgnis wahrgenommen. Man befürchtet eine verstärkt zunehmende Ethnisierung von Positionen im Verwaltungsapparat der Provinz, Distrikte, Städte und Dorfgregierungen wie auch des Grundbesitzes, passt sich im Wesentlichen jedoch der neuen Hegemonie von Adat an.

Im Vergleich mit Aceh haben Religion und religiöses Recht viel weniger zu bieten. Sie liefern keine Lösung für die bodenrechtlichen Probleme. Sie haben auch emanzipatorisch nicht das Potenzial wie in Aceh, weil islamisches Recht nach wie vor als potenzielle Bedrohung des matrilinearen

11 Das gilt nicht für die Mentawai Inseln, die zur Provinz West-Sumatra gehören. Mentawai ist im Zuge der Dezentralisierung ein eigener Distrikt geworden, in dem jetzt das Adat Mentawai eine größere Rolle spielen soll.

12 Mit einer wichtigen Ausnahme. Auch in West-Sumatra wurden 1999 und 2000 Chinesen angegriffen und ihre Geschäfte verwüstet. Im Vergleich zu Java und anderen Teilen Indonesiens waren die Ausschreitungen jedoch relativ gering.

Adat und der relativ starken wirtschaftlichen und sozialen Position von Frauen betrachtet wird. Als Mobilisierungspotenzial gegen das Zentrum ist Religion ebenfalls weniger geeignet, weil Minangkabau im Nationalstaat bleiben will und weiterhin finanziell stark vom Zentrum abhängig sein wird. Adat dagegen ist die wichtigste Grundlage für Landforderungen gegenüber dem Zentralstaat und den Plantagenbesitzern. Und es wird in den Auseinandersetzungen mit nichtminangkabauschen Bevölkerungsgruppen erfolgreich eingesetzt. Diese Gruppen sind zahlenmäßig relativ gering, stellen keine große Konkurrenz dar und haben nicht genug Macht, sich dem zu widersetzen.

Ambon

Der Konflikt in Ambon ist im Vergleich mit Aceh und West-Sumatra besonders komplex.¹³ Seit der Inkorporierung der Insel in das holländische Kolonialreich zu Beginn des 17. Jahrhunderts ist Ambon ein religiös geteiltes Gebiet. Die Hälfte der Bevölkerung ist moslemisch, die andere Hälfte protestantisch, aber die meisten Dörfer sind religiös homogen. Ambon entwickelte sich zu einem der stabilsten Stützpunkte der Kolonialverwaltung. Die protestantische Bevölkerung wurde von der Kolonialregierung stark bevorzugt, profitierte wesentlich mehr als Moslems vom kolonialen Bildungswesen und war in der Kolonialverwaltung sowie in der kolonialen Armee stark überrepräsentiert. Als Indonesien unabhängig wurde, versprach die niederländische Regierung den Molukknern, sich für ihre Unabhängigkeit einzusetzen. Die ambonschen Kontingente der Kolonialarmee, zu ca. 90 % Christen, wurden „zeitweilig“ nach Holland gebracht, um dort auf ihre Rückkehr in die versprochene moluksche Republik zu warten. Die niederländische Regierung konnte ihr Versprechen nicht einhalten, was vor allem in den 1970er Jahren in den Niederlanden zu großen Problemen und gewalttätigen Ausschreitungen führte. Die Molukken, und insbesondere die Insel Ambon, wurden von der indonesischen Regierung

13 Wir beschränken uns hier auf einen Teil der Probleme in den Zentralmolukken. Ambon ist das Zentrum der Provinz und war auch wegen der Gewürznelkenproduktion das wirtschaftlich wichtigste Gebiet. In anderen Gebieten, vor allem der sehr viel größeren Insel Seram gibt es jedoch seit den 1980er Jahren größere Transmigrationsgebiete und Holzkonzessionen, die wie in West-Sumatra und West-Kalimantan zu großen Spannungen geführt haben. In diesen Auseinandersetzungen wird Adat gegen das Zentrum mobilisiert.

mit Argwohn betrachtet und unter strenge militärische Kontrolle gestellt (siehe Chauvel 1990). Der Abspaltungswunsch ist bis in die Gegenwart ein heikles Thema und prägt das Verhältnis mit dem Zentralstaat und teils auch innerhalb der molukschen Gesellschaft, da es vor allem die Christen waren, die dem Traum der Republik der Molukken anhingen. Bis in die 1980er Jahre konnten die niederländischen Molukker nur selten und unter großen Schwierigkeiten nach Ambon reisen. Seitdem war der Verkehr jedoch sehr rege, bis er durch den Ausbruch der Gewalttätigkeiten von 1999 wieder stark abnahm. Über Telefon und Email werden die Beziehungen zwischen Molukkern in den Niederlanden und auf Ambon jedoch weiterhin intensiv unterhalten.

Die Konflikte zwischen der Region und dem Zentrum und auch die zwischen den unterschiedlichen ethnischen und religiösen Bevölkerungsgruppen Ambons haben sich im Laufe der letzten 25 Jahre immer mehr aufgeladen, bis dass das Pulverfass (Aditjondro 2001) im Jahre 1999 explodierte.¹⁴ Nachdem Sukarno 1950 die RMS Rebellion niedergeschlagen hatte, wurden einige Prestige-Entwicklungsprojekte in der Gegend angesiedelt. Diese wurden jedoch während der Suharto-Regierung vernachlässigt. Während Indonesien in den 1980er Jahren einen wirtschaftlichen Boom erlebte, fühlten sich die Ambonesen zu Recht als Stiefkinder des Fortschritts (Aditjondro 2001: 104). Dazu kam, dass die Preise für Gewürznelken in den 1980er Jahren dramatisch fielen, nachdem ein Sohn Suhartos die Aufsicht über ein parastaatliches Kontrollmonopol für den Gewürznelkenhandel erhalten hatte. Die Spannungen mit dem Zentrum nahmen weiter zu, als die Zentralregierung in anderen Gebieten der Zentralmolukken Transmigrationsprojekte aufnahm und den Zugang zu natürlichen Ressourcen für der Regierung verbundene Konglomerate ermöglichte.

Die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen wurden jedoch durch diese Entwicklungen auf verschiedene Weise betroffen. Auch nach der Unabhängigkeit behielten die Christen auf Ambon ihre bevorzugte Stellung. Seit den achtziger Jahren verlangte jedoch eine zunehmend selbstbewusste islamische Bevölkerung dem Staat die Gleichberechtigung in der Verwaltung ab. Dies ist umso wichtiger, da die Provinzverwaltung abgesehen von Landwirtschaft und Hortikultur weit und breit der wichtigste Arbeitgeber ist, der eine wachsende Anzahl gut ausgebildeter Jugendlicher absorbieren muss. Der Sturz des Preises für Gewürznelken, der wichtigsten

14 Siehe Bartels 2003 für Faktoren, die für die Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen verantwortlich sind. Siehe auch K. von Benda-Beckmann 2004.

Geld-Einkommensquelle, Ende der achtziger Jahre machte die bereits angespannte Lage noch schwieriger. Im Streit um den Zugang zu diesen begehrten Verwaltungsjobs hat die Religions-Zugehörigkeit zunehmend das Verhältnis zwischen den Ambonesen gespalten. In diesem Verhältnis spielt die Religion jetzt für die islamische Bevölkerung die wichtige und mit Erfolg mobilisierte Rolle, während die Christen mit ihrer Religion immer mehr in die Defensive gedrängt wurden. Im Zuge der Expansion des indonesischen Verwaltungsapparats in den 1970er und 1980er Jahren wurden auch immer mehr nicht aus der Region stammende und meist moslemische Beamte eingestellt.¹⁵ In diesem Konflikt forderten alle Bevölkerungsgruppen die Abschaffung der Korruption und die Verbesserung des Staatsapparats. Außerdem wurde verlangt, dass das Handelsmonopol der Suharto-Clique an dem wichtigsten Produkt der Insel, den Gewürznelken, aufgehoben wird.

Die Konflikte auf Ambon wurden jedoch nicht nur von den Auseinandersetzungen zwischen ambonesischen Christen und Moslems geprägt. Es gibt – oder gab, denn die meisten haben die Insel seit 1999 verlassen – große Bevölkerungsgruppen aus verschiedenen Gebieten der Insel Sulawesi. In den ländlichen Küstendörfern hatten sich seit Ende des 19. Jahrhunderts Butonesen niedergelassen, die vom Gemüseanbau und der Fischerei lebten, denen der Zugang zu den lukrativen Handelsgewächsen Gewürznelken und Muskatnuss jedoch durch die ambonsche Bevölkerung versagt wurde. Die Ambonesen definieren das Verhältnis mit den Butonesen betont nach ambonschen Adat, mit dem der Zugang der „Fremden“ zu politischen und wirtschaftlich wichtigen Entscheidungsprozessen abgeblockt wird.¹⁶ Die Butonesen berufen sich dagegen auf staatliches Recht, um sich als „indonesische Bürger“ eine gleichberechtigte Position im Dorf zu sichern. Der zunehmende Druck und Kampf um Rechte an natürlichen Ressourcen wurde immer mehr zu einer Zeitbombe, die vor allem ethnische und wirtschaftliche, und kaum religiöse Komponenten aufwies (F. von Benda-Beckmann 1987: 110). In den islamischen Dörfern unterstrich die gemeinsame Religion zwar die religiöse und symbolische Einheit zwischen Ambonesen und Butonesen, dies führte jedoch nicht dazu, dass die politische und wirtschaftliche Diskriminierung der Butonesen nach Adat aufgehoben wurde.

15 Zwischen 1970 und 1980 vervierfachte sich der indonesische Beamtenapparat. Siehe Evers/Schiel 1988. Für die Auswirkungen für das Verhältnis zwischen Dorf und Staat siehe F. und K. von Benda-Beckmann 1998.

16 Siehe F. von Benda-Beckmann 1990; F. von Benda-Beckmann/Taale 1992.

In Ambon-Stadt lebten islamische Buginesen und christliche Torajas. Diese wurden in wirtschaftlich guten Zeiten gerne gesehen, in schlechten Zeiten jedoch immer mehr als wirtschaftliche Konkurrenten betrachtet. Die Gewalttätigkeiten, die seit 1999 auf der Insel verübt wurden, entzündeten sich an einem Streit zwischen einem Buginesen und einem (christlichen) Molukker und wurden zunächst ethnisch definiert. Der ursprüngliche Konflikt hatte also primär ethnischen und wirtschaftlichen Charakter, wobei in dem konkreten Falle der Unterschied zwischen Christ (Ambonese) und Moslem (Buginese) lag. Der Konflikt wurde dann jedoch sehr schnell als Religionskonflikt umdefiniert, was dann sein eigenes Momentum bekam und auf der Insel, die über Jahrhunderte für ihre religiöse Toleranz der nebeneinander lebenden Christen und Moslems bekannt war, in unvorstellbar grausame Gewalttätigkeiten ausuferte.¹⁷ Obwohl der größte Teil der nicht-einheimischen Bevölkerung inzwischen aus Ambon geflohen ist, sind die Konflikte nicht rückgängig. Im Gegenteil, sie ufernten in weit verbreitete Gewalttätigkeiten unter dem Banner von Religion aus, worunter auch oft seit Jahren (Jahrhunderten) schwelende Grenzkonflikte zwischen Dörfern ausgetragen wurden. Die Intensität dieser Konflikte ist weitgehend durch externen Einfluss angeheizt worden. Die Armee und Polizei haben von Anfang an aktiv Partei ergriffen und werden als wichtiger Teil des Konflikts, und nicht als dessen mögliche Lösung gesehen (siehe vor allem Aditjondro 2001). Ihr illegitimes Auftreten wird öffentlich angeprangert, und der Ruf nach „Entfaltung“ der Streitkräfte ist auf den Molukken laut. Auch haben, in der zweiten Periode der Konflikte ab Mai 2000, Jihad-Kämpfer (*Laskar Jihad*) aus Java aktiv in die Kämpfe eingegriffen. Auch wird verlangt, dass sie kräftiger gegen die freien Milizen, die maßgeblich und völlig illegitim an den Ausschreitungen beteiligt waren, auftreten. Die Legitimität dieser Akteure wird einstimmig nach staatlichem Recht gemessen; Adat spielt hier keine Rolle.

Der Konflikt, der mittlerweile ausschließlich als religiöser Konflikt definiert wird, wird auf islamischer Seite angeheizt von national und transnational operierenden islamistischen Gruppen.¹⁸ Von den Niederlan-

17 Bubandt (2001: 231) nennt es „*religious cascading*“, wenn Religion der überdeterminierende Faktor in Identitätsbestimmung wird, obwohl auch andere und durchaus anerkannte Gegensätze eine Rolle spielen.

18 Aditjondro geht soweit, die ganzen Konflikte vor allem auf die Manipulation durch externe Mächte zurückzuführen, und meint, dass die Gangs und Jihad-Kämpfer „*enabled the masterminds of Moluccan violence to ‚indigenise‘ Ambonese state-sponsored violence*“ (2001: 106).

den aus wird mit Bestürzung und gemischten Gefühlen reagiert. Dort ist man mit der Überzeugung aufgewachsen, dass der einheitliche moluksche Adat die religiösen Unterschiede relativ unwichtig mache. Vor allem die Molukker in den Niederlanden suchen verzweifelt nach Möglichkeiten, Adat als Konfliktlösungsmittel einzusetzen. Sie müssen jedoch feststellen, dass Adat eigentlich ungeeignet ist, derartige regionale Konflikte zu lösen, da es schon seit Jahrhunderten keine dorfübergreifenden politischen Adatstrukturen gegeben hat. Das ist seit Beginn der Kolonialzeit der Bereich des Staates gewesen, womit sich Adat, und Islam übrigens auch, nicht zu befassen hatten.¹⁹

Im Konflikt mit dem Zentrum stehen somit drei Problemfelder im Mittelpunkt: Zugang und Verteilung der Positionen in der Verwaltung, das Handelsmonopol an Gewürznelken und neuerdings auch die Position und das Verhalten der Streitkräfte. Die Religion spielt hier eine wichtige, aber spaltende Rolle und hat die Adateinheit, die es einst gab, weitgehend aufgelöst. Staatliches Recht wird vor allem angerufen, um sich gegen Korruption und Handelsmonopole zu wehren. Die übergroße Mehrzahl der Bevölkerung will sich nicht aus dem indonesischen Staat lösen. Wirtschaftlich wäre das auch keine realistische Option, und die meisten wissen, dass sie weiterhin finanziell vom Zentrum und von der nationalen Umverteilung abhängig sein werden. Auf die kleine Minderheit, die Unabhängigkeit fordert, wird seitens Armee und Zentralverwaltung jedoch immer noch mit großer Empfindlichkeit und Vehemenz reagiert. Deren Forderungen werden jedoch nicht unter Berufung auf Adat begründet, sondern auf internationale Abmachungen und Versprechen während der Unabhängigkeit.²⁰ Für die Auseinandersetzungen mit nicht-molukschen ethnischen Gruppen ist Adat für die moluksche Bevölkerung jedoch die geeignete Legitimationsgrundlage, um sich ihre dominante Position zu sichern. Darin sind sich Moslems und Christen einig. Sie können es sich für diese Zwecke auch leisten, Adat zu mobilisieren, ohne sich den Zorn des Staates zuzuziehen.

19 Aditjondro (2001: 104) weist allerdings darauf hin, dass sich auch einheimische und internationale Milieuorganisationen in die Kritik der zentralistischen Politik und der Ausbeutung natürlicher Ressourcen prominent eingeschaltet haben. Dabei ist es zu einer Neubewertung und Propagandierung von Adat gekommen, vor allem von der Institution Sasi, einem Ernteverbot für bestimmte Gewächse und Meeresressourcen (siehe F. und K. von Benda-Beckmann/Brouwer 1995a; Zerner 1994).

20 Der Bischof von Ambon hat sich z.B. an die UN um Hilfe gewandt. Eine entsprechende Email wurde im Mai 2004 im Internet versendet.

*West-Kalimantan*²¹

Kalimantan ist eine der wenigen Inseln Indonesiens, die eine Landgrenze mit einem benachbarten Staat (und früher mit einer britischen Kolonie) hat. Das Verhältnis zwischen Region und Staat ist in West-Kalimantan dadurch immer stark beeinflusst gewesen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde das Grenzgebiet weitgehend durch chinesische Bergbau-Unternehmen (*mining kongsis*) beherrscht, die quasi als Staat im Staat funktionierten. Um deren Einfluss zu verringern, luden die malaiischen Herrscher die Holländer ein, sich in der Gegend zu etablieren. Das führte 1822–1825 zu den Holländischen-Kongsi Kriegen, in denen die Holländer auch viele der einheimischen Dayak als Hilfstruppen einsetzten.²² Der Verlust der Kontrolle über die Bodenschätze führte dazu, dass sich viele Chinesen als Bauern auf dem Land niederließen. Auch später, während der Staatsgründung von Malaysia, wurde das Verhältnis zwischen Region und Zentralstaat stark durch die politischen Auseinandersetzungen geprägt. Als Malaysia gegründet wurde, flüchteten viele Malayer und Chinesen aus Sarawak in das benachbarte Indonesien. Sukarno versuchte mit seiner „Politik der Konfrontation“ Sarawak davon abzuhalten, sich dem malaysischen Staat anzuschließen und bildete dazu chinesische und andere Guerilla-Gruppen zum Kampf aus. Suhartos Coup beendete 1965 dieses Abenteuer, aber die Region spürte seine Folgen noch lange. Die Chinesen, die bis dahin relativ friedlich mit den Dayak und anderen Bevölkerungsgruppen zusammengelebt hatten, wurden pauschal zu Kommunisten erklärt und 1967 aus dem Gebiet verjagt. Die Regierung und die Armee brauchten politische Erfolge bei der Unterdrückung der Kommunisten und schufen sich dazu ihre Konflikte. In einer bis heute kaum beachteten und kaum bekannten Episode von Staatsgewalt wurden lokale Dayak-Bevölkerungsgruppen von der Armee aktiv gegen Chinesen aufgehetzt, um damit die Präsenz der Armee in der Region zu legitimieren. Die grausame Art der Kriegführung, in der es auch zur Kopfjagd kam, wurde mit Hinweis auf den Adat der Dayak entschuldigt (Heidhues 2001: 143). Damit wurde die Region weitgehend ethnisiert, wobei die wirtschaftliche Infrastruktur, die vor allem von Chinesen unterhalten wurde, weitgehend vernichtet wurde. Die

21 Wir beziehen uns in diesem Absatz hauptsächlich auf Heidhues 2001 und Davidson/Kammen 2002 sowie Davidson 2003.

22 Siehe (Heidhues 2001: 139). Schon die Holländer hatten nach 1945 einen Prozess des „*Dayak awakening*“ eingeleitet (Heidhues 2001: 142).

Gebiete, aus denen die Chinesen vertrieben waren, wurden durch Dayak und Maduresen besiedelt.

In der Zeit nach 1967 kam es lokal zu einer Dayak-Hegemonie. Aber die lokalen Beziehungen wurden zunehmend durch neue Außeneinflüsse überschattet. Nach 1967 wurden die ersten Konzessionen an Logging-Unternehmer abgegeben, die die Umwelt auf Dauer vernichten würden. In der Zeit nahm auch die Immigration aus Madura zu, welche schon im 19. Jahrhundert begonnen hatte und bisher überaus friedlich verlaufen war. Die neu zugezogenen Maduresen profitierten von dem großen finanziellen Input, der im Rahmen der Erschließung und Entwicklung West-Kalimantans in die Region floss. Die Immigration wurde auch seitens moslemischer Parteien unterstützt, die hofften, dass dann auch die in ihren Augen heidnischen Dayak bekehrt würden. Die Beziehungen zwischen Dayak und Maduresen wurde immer angespannter, um dann 1997 in einer ungekannten Virulenz auszubrechen. Davidson (2003: 67–70) macht jedoch annehmbar, dass weder der Widerstand gegen die Logging-Industrie, noch die staatlichen Transmigrationprogramme, die viele Javaner in die Region gebracht haben, das Ausmaß an Gewalt erklären können. Beide sind zwar problematisch und haben sich in ländlichen Gebieten schwer auf das Leben von Dayak und deren Umwelt ausgewirkt. Für die Beziehungen zwischen Dayak und Maduresen und die Gewalt bieten diese keine Erklärungen, da in anderen Gebieten Kalimantans die Maduresen weiterhin friedlich mit der Dayak-Bevölkerung zusammen lebten. Davidson sucht die hauptsächliche Erklärung in der Zunahme von Nicht-Regierungs-Organisationen (NROs), die sich der Dayak angenommen haben. Diese Organisationen haben zwar die gewalttätigen Ausschreitungen nicht initiiert, unterstützten jedoch das Gefühl der Deprivation bei den Dayak und verschafften ihnen die Möglichkeiten, diese Unlust- und Frustrationsgefühle gegenüber dem Staat zu artikulieren. Dabei wurde der Prozess einer zunehmenden Ethnisierung weitgehend unbeabsichtigt geschürt.²³ Die Spannungen wegen der zunehmend vernichteten Umwelt und die schwierige Wirtschaftslage in der Region, unter der Maduresen und Dayak gleichermaßen litten, entluden sich dann in diesen weitgehend von außen (Staat, Militär, NROs) ethnisierten Verhältnissen.

Als dann 1998 das Suharto-Regime zu Fall gebracht war, konnte eine selbstbewusste und gut informierte Dayak-Bewegung ihre Forderungen

23 Davidson zeigt insbesondere, wie NROs Informationen über die Gewalttätigkeiten, aber auch über gewaltlose Proteste gegen den Staat verbreiteten.

gegenüber dem Staat äußern. Dabei geht es (wie auf Ambon) um einen größeren Anteil an Posten in der staatlichen Verwaltung, von denen die Dayak bis dahin weitgehend ausgeschlossen waren. Weiter geht es um die Anerkennung ihrer Bodenrechte (wie in West-Sumatra). Diese Forderung wird mit dem Verweis auf Adat legitimiert. Aber anders als in West-Sumatra wird die Forderung nach Anerkennung auch mit Hinweis auf internationales Recht legitimiert. Das hat unter anderem mit der Rolle der in der Gegend tätigen NROs zu tun. Viele haben einen Hintergrund als Aktivisten im Protest gegen die Logging-Industrie, welche die Umwelt indigener Völker ruiniert oder sie kommen aus der Bewegung, die sich für die Erhaltung indigener Kulturen einsetzt. Beide Arten von NROs sind international gut vernetzt, wo das internationale Recht indigener Völker prominent anwesend ist. Manche NROs sehen allerdings allmählich auch ein, dass die starke Betonung von Ethnizität vielleicht einen zu hohen Preis hat und versuchen nun, die Parteien zur friedlichen Schlichtung ihrer Konflikte zu bewegen, bislang allerdings ohne großen Erfolg.

Im Anschluss an die gewalttätigen Konflikte zwischen Dayak und Maduresen wurde auch das ethnische Bewusstsein der Malaier in dem Gebiet geweckt. Es kam auch zu Gewaltausbrüchen zwischen Malaiern und Maduresen. Das Suharto-Regime war mittlerweile gefallen, und die Armee suchte eine neue Legitimation, um sich in der Region zu profilieren. Um die Maduresen weiter zu schützen, wurden sie in Lagern untergebracht, in der Hoffnung, dass sie sich wieder frei bewegen könnten, sobald der Frieden wiederhergestellt war. Die Region ist mittlerweile so stark ethnisiert, dass dies nicht mehr gut möglich zu sein scheint. Mit der Ethnisierung der Region kamen die Malaier auch zunehmend in Konflikt mit den Dayak, die ihnen den „einheimischen“ Status strittig machten. Dies wiederum führte dazu, dass Malaier auf die Suche nach ihren eigenen kulturellen „roots“ gingen, was eine Revitalisierung der feudalen Vergangenheit nach sich zog.

Die internen Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen sind sehr stark politisch bedingt und hatten ursprünglich starke Wurzeln im gespannten Verhältnis zwischen Indonesien und Malaysia. Im Laufe der Zeit und unter Einfluss von Medien und NROs wurde Ethnizität ein immer wichtigerer Faktor zwischen den sich herausbildenden Bevölkerungsgruppen; die Bevölkerung wurde zunehmend ethnisiert. In diesen Konflikten wurden sowohl Adat (auf der Seite der Dayak und Malaier) und Religion (auf der Seite der Maduresen) eingesetzt, um die jeweilige politische Position zu stärken. Religion scheint jedoch im Laufe der Zeit weitgehend in den Hintergrund getreten zu sein. Im Gegensatz zu den anderen Regionen, die

hier besprochen wurden, wurden internationale indigene Rechte im Sinne der ILO Konvention 169 immer prominenter. Dies wurde vor allem von international vernetzten NROs gefördert, die sich für den Kampf für die Umwelt und den Schutz aussterbender Kulturen einsetzen.

Neben diesen Konflikten, und davon nur indirekt berührt, stehen die Konflikte der lokalen Bevölkerung mit dem Zentrum. Diese Konflikte gehen um Autonomie und um Rechte an Land und Waldgebieten, die mit Unterstützung der staatlichen Verwaltung und der Armee vor allem durch die Logging-Industrie kontrolliert und ausgebeutet wurden. In diesen Auseinandersetzungen hat vor allem Adat ein hohes Mobilisierungspotenzial. Die Berufung auf Adat hat aber auch die spezifische Konstellation von lokaler Autonomie mitgeprägt, und dies hat zu einer Zweiteilung der Region in einen von Dayak und einen von Malaiern dominierten Distrikt geführt. In dieser Region wird es kaum für möglich gehalten, Adat einzusetzen, um die Konflikte zu lösen, da Adat ja ethnisch und nicht überethnisch verstanden wird. Aber das Vertrauen in den Staat und in die Armee ist bisher genauso gering.

Schlussbemerkungen

Unser Vergleich der vier Regionen Indonesiens hat gezeigt, dass Konflikte zwischen Regionen und Zentrum unterschiedlich ausgetragen werden. Dies hängt in erster Linie vom Inhalt der Konflikte mit dem politischen Zentrum ab. Zum Teil sind diese Konflikte durch das Recht des Staates hervorgerufen, das die politische Autonomie der Regionen und die legitime Kontrolle und Verteilung der natürlichen Ressourcen und deren Erträge sehr ungleich zu Gunsten des Zentrums festschreibt. Weiter hängt das mit der regionsspezifischen Konfliktkonstellation und der politischen Geschichte innerhalb der Region zusammen. Auch die Zusammensetzung der Bevölkerung in ethnischer und religiöser Hinsicht spielt hierbei eine wichtige Rolle. Es hat sich allerdings gezeigt, dass die politische und rechtliche Relevanz, welche Ausdifferenzierung und Abgrenzung nach Religion oder Ethnizität erhalten, keineswegs „*inevitable consequences of primordial sentiment*“ sind (Robinson 2001: 239; ähnlich auch Chauvel 2001). Vielmehr spielt Recht hierbei eine konstituierende Rolle. Adat, Religion, staatliches Recht und internationales Recht sind in allen Regionen theoretisch verfügbar. Die einzelnen Teilordnungen erhalten jedoch in Auseinandersetzungen im Streit

mit dem Zentrum und auch bei internen Problemen ein unterschiedliches Gewicht. Ob und mit welchem Erfolg ein bestimmtes Recht im Konflikt mit dem Zentrum herangezogen wird, hängt davon ab, ob es sich *inhaltlich* als Legitimierungsgrundlage für die Kernforderungen gegenüber dem Zentrum (Abspaltung, größere Eigenständigkeit, nationale Umverteilung von Finanzen, Zugang zu natürlichen Ressourcen, Zugang zu Positionen in der Verwaltung) eignet. Zweitens hängt es davon ab, ob das betreffende Recht ein ausreichendes Mobilisierungspotenzial hat. Dies kann nicht auf inhaltliche Aspekte reduziert werden, sondern hängt von der kontextspezifischen politischen und ideologischen Lage innerhalb der Region und im Konflikt mit dem Zentrum ab.

Wo man sich zum Beispiel in West-Sumatra bei seinem Streit gegen das Zentrum weitgehend auf Adatrecht beruft, werden in Aceh in Nord-Sumatra vor allem die islamische Religion und religiöses Recht mobilisiert und spielt Adat kaum eine Rolle (Bowen 2003). Auf Ambon in den Zentralen Molukken in Ost-Indonesien ist Religion immer mehr zum Kernpunkt der innerregionalen Auseinandersetzungen geworden. Seitens der ambonschen Moslems wird auch in ihren Beziehungen mit dem Zentrum auf die gemeinschaftliche Religion mit der – in Jakarta repräsentierten – nationalen Mehrheit verwiesen. Religiöses Recht wird dabei jedoch nicht als Legitimationsgrundlage mobilisiert. Die UN und internationales Recht werden neuerdings in der Hoffnung herangezogen, dass mit ihrer Hilfe die Gewaltspirale durchbrochen werden könne, nachdem sich gezeigt hat, dass das religionsneutrale Adat nicht die erhoffte Einigungsfunktion wahrnehmen kann. Bei der Legitimation regionaler molukscher Interessen gegenüber dem Zentrum wird vor allem auf staatliches Recht und auf die alten Versprechungen von Unabhängigkeit bei der Übergabe der Souveränität, als Indonesien unabhängig wurde, zurückgegriffen. In West-Kalimantan wird internationales Recht, vor allem das Recht indigener Völker auf Selbstbestimmung, herangezogen, um die regionalen Forderungen gegenüber Jakarta zu untermauern.

Die Konflikte mit dem Zentrum sind in allen Regionen eng mit intraregionalen Konflikten verknüpft. Diese werden allerdings sehr unterschiedlich ausgetragen. In manchen Regionen (Aceh, Ambon, West-Kalimantan) geht der Konflikt mit viel Gewalt einher, in anderen Gebieten, namentlich West-Sumatra, kommt es kaum zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Diese Konflikte haben zum Teil einen handfesten materiellen Hintergrund, im Sinne eines internen regionalen Streites um den Zugang und die Verteilung der Ressourcen innerhalb einer heterogenen Bevölkerung, so wie das

vor allem in West-Kalimantan und auf Ambon der Fall ist. Die Relevanz der einzelnen rechtlichen Ordnungen kann dabei von der Art der Ressource abhängig sein. Bei natürlichen Ressourcen im Verhältnis zwischen Immigranten und der lokalen Bevölkerung wird Adatrecht relevant, bei Streit um die Verteilung von Beamtenstellen staatliches Recht. Dabei wird aber sehr deutlich auf die islamische Karte gesetzt; islamisches Recht hat da wenig zu bieten. Wir haben auch gezeigt, dass die Zusammensetzung der Bevölkerung ein wichtiger Faktor ist. In Regionen mit homogeneren Bevölkerungen wie Aceh und West-Sumatra geht der Streit mit dem Zentrum eher um eine nationale Umverteilung zwischen Regionen, wobei Aceh und West-Sumatra auf Grund ihres unterschiedlichen Reichtums an Bodenschätzen sehr verschiedene Interessen haben und sich dem Zentralstaat gegenüber auch anders verhalten.

Wie wir gezeigt haben, spielen das Recht bzw. unterschiedliche Formen von Recht in diesen Konflikten Rollen, die weit über die Rolle als Maßstab für erlaubtes Verhalten oder als Sanktion bei abweichendem Verhalten hinausgehen. Recht ist ein wesentlicher Bestandteil der Konstruktion von Konflikten und Ein- und Ausschließungsprozessen. In pluralen rechtlichen Konstellationen machen unterschiedliche Rechte Ethnizität und Religionszugehörigkeit auf unterschiedliche Art relevant. Recht spielt somit auch eine wichtige konstituierende Rolle für Ethnisierungsprozesse. Was diese Rolle ist, hängt nicht nur vom Inhalt des jeweiligen Rechts und von der (In-) Konsistenz der unterschiedlichen Rechtssysteme ab, sondern auch von der Frage, ob es in der jeweiligen politischen Konstellation ideologisches Mobilisierungspotenzial hat. Ob dies der Fall ist, wird wiederum weitgehend durch die politische Geschichte der Region, vor allem ihre Inkorporierung in den Kolonial- oder Nationalstaat bestimmt. Aber transnationale Einflüsse spielen eine immer mehr zunehmende Rolle, wobei in Indonesien der Grad der Einbettung in einer weltumspannenden Religion ebenso wichtig wie die Intervention transnational operierender NROs ist.

Kapitel 5

Implementieren – Was heißt das? Die Implementierung von Gerichtsurteilen aus der Sicht der Rechtsethnologie*

Keebet von Benda-Beckmann

Die Frage, was mit richterlichen Entscheidungen passiert, wurde in der Rechtssoziologie wie auch in der Rechtsethnologie bis vor kurzem kaum ernsthaft und einigermaßen umfassend gestellt. Mit diesem Aufsatz möchte ich zu dieser Diskussion einen Beitrag aus der Sicht der Rechtsethnologie liefern. Damit möchte ich zweierlei erreichen. Einerseits werde ich versuchen, eine Erklärung für die Vernachlässigung der sogenannten ‚Nachentscheidungsphase‘ von Konflikten zu bieten. Andererseits möchte ich, auf Grund meiner eigenen Forschung in West Sumatra, Indonesien, einen Ansatz zur Erforschung dieser Phase darstellen, der, so hoffe ich, einen Einblick in die Beziehung zwischen richterlichen Entscheidungen und dem Verhalten der involvierten Personen und Instanzen nach der Entscheidung ermöglicht. Es geht mir vor allem darum, die Parteien als Akteure und nicht primär als Subjekte einer Implementierungsinstanz oder gar als Objekte von Sanktionen zu betrachten. Diese Akteure leben in einem sozialen Umfeld, das nicht unbedingt durch Behörden dominiert wird. Zwar mag es oft den Anschein haben, daß Verwaltungsbehörden das tun oder tun sollten. Dieser Anschein wird vor allem durch die gesetzlichen Regelungen geweckt, die sich auf die Implementierung von Entscheidungen beziehen. Dennoch sollte man sich auch in einer sehr stark durch die Verwaltungsbürokratie geprägten Gesellschaft wie die Bundesrepublik Deutschland oder die Niederlande davor hüten, die Konfliktparteien als handelnde Personen völlig auszuschalten oder nur als störende Nebensächlichkeiten abzutun. Erfreulich wie die Tagung zum Thema, die Implementierung richterlichen Entscheidungen sein mag, die ganze Aufmerksamkeit war auch hier fast

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in E. Blankenburg und R. Voigt (Hg.) (1987): *Implementation von Gerichtsentscheidungen*. Jahrbuch für Rechtssoziologie, vol. 11. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 23–42.

ausschließlich auf implementierende (Verwaltungs)Instanzen konzentriert. Eingebledet waren also hauptsächlich die Instanzen, die von Rechts wegen mit der Implementierung beauftragt sind. Weitgehend ausgebledet blieben diejenigen, welche die Entscheidungen in erster Linie betreffen: die Prozeßparteien, oder vielleicht besser gesagt: die Prozeßparteien, die nicht zugleich Verwaltungsbehörden sind. Ich meine, daß dadurch viele der Diskussionen erstaunlich wenig ‚menschlich‘ waren und viel zu sehr auf der institutionellen Ebene stehen blieben.

Das Heranziehen einer völlig anderen Gesellschaft mit einem vollkommen anderen Rechtssystem wie das der Minangkabau kann den Vorteil haben, daß andere Aspekte des Implementierungsproblems hervorgehoben werden, die in West Europa entweder verdeckt oder nicht in gleichem Maße eine Rolle spielen, dennoch unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Das Rechtssystem der Minangkabau in West Sumatra wird durch einen komplizierten Rechtspluralismus gekennzeichnet, sowohl auf normativer wie auf institutioneller Ebene.¹ Nebeneinander existieren staatliches Recht, das auch heute noch stark durch das holländische Kolonialrecht geprägt ist, traditionelles Gewohnheitsrecht, das sogenannte ‚Adatrecht‘, und drittens Islamisches Recht, eine spezifisch Minangkabausche Form der Sjafi’itischen Schule. Institutionell gibt es auf Distriktebene die ordentlichen staatlichen Gerichte und religiöse Gerichte, ebenfalls staatlich, aber dem Religionsministerium untergeordnet. Auf Dorfebene gibt es mehrere Instanzen, die sich mit Streitigkeiten befassen. Dies sind einerseits die ‚Adat‘autoritäten, auf höchster Ebene der Adatrat, der sich aus den Oberhäuptern matrilinearere Abstammungsgruppen zusammensetzt. Daneben gibt es den von Regierungsseite errichteten Dorfrat, dem unter anderem auch die Aufgabe eines Friedensrichters zugewiesen ist, und dessen Mitglieder überwiegend auch Adatwürdenträger sind. Meine Forschung² befaßte sich hauptsächlich mit Zivilstreitigkeiten, die durch dörfliche Instanzen und Gerichte behandelt und nach Adatrecht entschieden wurden. Die meisten Fälle betrafen Rechte an Familienland von Abstammungsgruppen. Strei-

1 Siehe K. von Benda-Beckmann 1984; F. von Benda-Beckmann 1979.

2 Die Feldforschung wurde 1974-1975 in Zusammenarbeit mit meinem Mann, F. von Benda-Beckmann, durchgeführt. Ich habe während 14 Monaten drei staatliche Gerichte Zentral West-Sumatras studiert. Die Dorfstudie wurde während 10 Monaten in der Nähe von Bukittinggi, am Fuß des Vulkans Merapi, gemacht. Die ‚Stiftung Studienkreis für Internationale Begegnung und Auslandsstudien‘ hat mir großzügig ein Stipendium für meine Forschung verliehen. Siehe für ausführliche Forschungsergebnisse F. von Benda-Beckmann 1979 und K. von Benda-Beckmann 1984.

tig waren überwiegend die Transaktionen (Verpfändung, Vererbung) und Verwandtschaftsbeziehungen, aus welchen die Rechte abgeleitet wurden. Im Prozeß um Familienland werden die Verwandtschaftsgruppen durch ihr Oberhaupt vertreten.

Nahezu alle Streitigkeiten werden zunächst im Dorf behandelt. Die unterschiedlichen Instanzen der Dorfgerichtsbarkeit sind jedoch – heutzutage – kaum noch imstande, die Konflikte tatsächlich und effizient beizulegen. Dennoch erreichen nur sehr wenige Streitigkeiten die staatlichen Gerichte. Ist der Sprung zum Gericht einmal getan, gibt man sich jedoch nicht schnell zufrieden. Mehr als 50 % aller Gerichtsentscheidungen gehen in die Berufung; mehr als 10 % erreichen den Obersten Gerichtshof in Jakarta.³ Meine Erwartung war denn auch, daß die Parteien, nachdem sie schon einmal so viel Zeit und Geld investiert hatten, um eine endgültige richterliche Entscheidung zu erlangen, auch darauf bestehen würden, daß diese durchgesetzt würden. Doch war eher das Gegenteil der Fall. Zwar kam es gelegentlich vor, daß Entscheidungen mit oder ohne Hilfe der Polizei vollstreckt wurden. Viel häufiger waren jedoch die Fälle, in denen etwas ganz anderes geschah als im Urteil vorgesehen. Wie sich herausstellte, wurden Entscheidungen in Verhandlungen über Verwandtschafts- und andere soziale Beziehungen aufgenommen, deren Bedeutung weit über die im Gericht entschiedene Streitigkeit hinausging. Eine Gerichtsentscheidung war in solchen Verhandlungen zwar ein wichtiges Argument, aber keineswegs das wichtigste oder gar das einzige. Ihre Bedeutung hing weitgehend von der politischen Konstellation und den Machtverhältnissen im Dorf ab, von der Position und den Beziehungen der involvierten Verwandtschaftsgruppen und der hauptsächlich betroffenen Individuen. Dazu muß bemerkt werden, dass die Dorfgemeinschaften nicht deutlich politisch oder wirtschaftlich stratifiziert sind. Es gibt weder Großgrundbesitz und *absentee landlordism* noch eine Klasse besitzloser Bauern. Die Prozeßparteien sind dadurch relativ gleich; ihre momentane politische Stärke kann sich bei wechselnden Allianzen, dem Heranwachsen einflussreicher Persönlichkeiten, usw. schnell in Schwäche verwandeln. Manchmal war es der gewinnenden Partei auf Grund dieser Verhältnisse unmöglich, die Entscheidung durchzusetzen. In anderen Fällen war es ihr aber nicht so wichtig und gebrauchte sie die Entscheidung als Druckmittel. Oder aber die gewinnende Partei verwendete den (vorläufigen) Verzicht auf die Vollstreckung als Mittel, um sozialen oder politischen Kredit aufzubauen, der dann später geltend gemacht

3 Vgl. F. von Benda-Beckmann 1984.

werden konnte. Die Skala an Möglichkeiten war also dermaßen groß, daß es mir wichtig erschien zu analysieren, was da eigentlich vor sich ging, und welche Faktoren bestimmten, ob und wie Entscheidungen ausgeführt wurden. Hierdurch wurde mir deutlich, wie wesentlich die Analyse der Nachentscheidungsphase von Streitschlichtungsprozessen für ein richtiges Verständnis der Bedeutung von Gerichtsverfahren ist.

Über die Situation in Minangkabau habe ich an anderer Stelle ausführlich berichtet.⁴ In diesem Aufsatz möchte ich in mehr allgemeiner Weise auf die sich bezüglich der Untersuchung der Nachentscheidungsphase stellenden theoretischen und methodischen Fragen eingehen. Es geht mir dabei um die Effekte, die ein Gerichtsurteil auf die Phase danach hat und nicht um die möglichen generellen Effekte von Gerichtsurteilen⁵ oder um die eventuelle Rolle von Gerichtsurteilen als Präzedenzen⁶ oder als Lehrmittel für Jurastudenten. Diese Effekte gehören nicht zum Implementierungsproblem, sondern zur ‚Effektforschung‘. Die Effekte, über die ich hier schreibe, gehören meines Erachtens zur Implementierungsfrage und können dabei nicht außer Betracht gelassen werden. Bevor ich meinen eigenen Ansatz erläutere, werde ich kurz die herkömmlichen Ansätze in der mit Streitschlichtungsverfahren befaßten Forschung besprechen und zeigen, wo deren Schwächen liegen und was der tiefere Grund dieser Schwächen ist.

Die Vernachlässigung der Nachentscheidungsphase

In der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung hat die Nachentscheidungsphase von Streitschlichtungsverfahren wenig Beachtung gefunden.⁷ Das gilt für die Rechtssoziologie ebenso wie für die beiden Hauptströmungen in der Rechtsanthropologie, dem Norm-orientierten und dem Prozeß-orientierten Paradigma, wie Comaroff und Roberts (1981: 5) sie nennen. Anthropologen, die das Recht schriftloser Gesellschaften erforschten, wurden, besonders nach Erscheinen der Studie von Llewellyn und Hoebel

4 Siehe K. von Benda-Beckmann 1984.

5 Siehe Galanter 1981.

6 Siehe Fallers 1969.

7 Gulliver 1963, 1969; Lempert 1981: 707; Yngvesson und Hennessey 1975; Chambers 1979; Dickens et al. 1981: 166; Lowy 1978; Starr 1978b; F. von Benda-Beckmann 1976; Falke und Höland 1982: 117; Van Velsen 1967: 230.

(1968) über das Recht der Cheyenne Indianer, sehr stark durch das Gedankengut der amerikanischen Rechtsrealisten geprägt. Sie wollen, genau wie die *legal realists*, das ‚wirkliche‘ Recht, im Gegensatz zum geschriebenen Recht oder zu Aussagen über Idealverhalten, untersuchen. Wirkliches Recht, so heißt es, finde man nur in Entscheidungen von Instanzen, welche normabweichendes Verhalten sanktionieren und die relevanten Normen durchsetzen. Würden Normen nicht von Gerichten angewendet, so seien sie ‚tot‘, existieren sie nicht wirklich.⁸ Dabei war ihnen nicht klar, daß Gerichtsentscheidungen genau so sehr ‚tot‘ oder ‚Papierrecht‘ sein können wie geschriebenes Recht oder Aussagen über ideales Verhalten. Aus denselben Gründen, weshalb Entscheidungen untersucht werden müssen – nämlich um die tatsächliche Geltung von Normen zumindest im Gerichtsverfahren festzustellen – muß man auch die Nachentscheidungsphase untersuchen – nämlich um zu sehen, ob die Entscheidungen und die in ihnen konkretisierten Normen im sozialen Leben tatsächlich gelten bzw. überhaupt eine Rolle spielen. Will man wissen, ob Normen oder Entscheidungen im sozialen Leben außerhalb des Gerichtskontextes effektiv sind, oder will man Recht durch seine Effektivität definieren, wie dies meistens in irgendeiner Form getan wird, kommt man nicht daran vorbei, das Schicksal von Entscheidungen in der Nachentscheidungsphase zu verfolgen.

In dem prozeßorientierten Paradigma hat sich eine Verschiebung vollzogen. Hatte man sich zunächst hauptsächlich mit Entscheidungsvorgängen im Gericht oder in gerichtsähnlichen Institutionen befaßt, allmählich verlagerte und erweiterte sich das Interesse vor allem auf die Vorgeschichte der Prozesse. Die ‚Fallmethode‘ wurde zur *extended case method, situational analysis*.⁹ Heutzutage wird allgemein anerkannt, daß die ‚wirklichen‘ Streitigkeiten, welche Gerichtsfällen zugrunde liegen, im allgemeinen nicht von den Gerichten gelöst und oft hinterher weitergeführt werden.¹⁰ Doch obwohl die meisten Wissenschaftler wissen, daß Konflikte nicht immer durch Gerichtsentscheidungen beendet werden, hören die meisten analytischen Modelle mit der Entscheidung auf.¹¹

Ähnliches gilt für die neueren Diskussionen in der amerikanischen Rechtssoziologie über die Transformation von Streitigkeiten. Detaillierte

8 Vgl. Hoebel 1954; Epstein 1967; Pospisil 1971.

9 Siehe Gluckman 1961; Van Velsen 1967; Gulliver 1963, 1969, 1979.

10 Siehe Abel 1973; Starr und Yngvesson 1975: 559, 564.

11 Siehe Nader 1965: 24; Griffiths 1983c.

Analysen der vorgerichtlichen Entwicklung von Streitigkeiten haben gezeigt, daß hierbei eine Reihe von Transformationen auftreten, welche dazu führen, daß eine Streitigkeit, über die vom Gericht entschieden wird, schon längst nicht mehr dieselbe ist, mit der die Parteien angefangen haben. Die Ausgangslinie, von welcher die Analyse von Streitbehandlungsprozessen ausgehen sollte, wurde immer weiter zurückverlegt, bis hin zu dem, was Felstiner und andere (1981: 683) die „*unperceived injurious experience*“ genannt haben.¹² Merkwürdigerweise hat bis jetzt noch niemand daran gedacht, dasselbe am anderen Ende des Gerichtsverfahrens zu tun, obwohl die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß ist, daß es nach dem Ende des gerichtlichen Verfahrens wiederum zu Transformationen kommt.

Es gibt natürlich Wissenschaftler, die sich ausdrücklich mit dem Ergebnis von Konfliktbehandlungsprozessen befaßt haben.¹³ So haben sich manche die Frage gestellt, aus welchen Gründen Parteien Gerichte anrufen. Ihre Forschungen führten zu der begründeten Kritik der Annahme, daß Leute vor allem zum Gericht gehen, um eine Lösung für eine Streitigkeit zu finden. Es wurde gezeigt, daß dies nicht immer die primäre Funktion der Gerichte ist, daß Parteien aus sehr unterschiedlichen Motiven vor Gericht gehen, zum Beispiel um ihre Gegner zu ärgern¹⁴, aus Rache¹⁵, um politische oder ökonomische Macht zu gewinnen, oder aus Prestige Gründen.¹⁶ Das Hauptinteresse dieser Forscher galt jedoch den sozialen Beziehungen zwischen den Parteien vor und nach der Behandlung des Streitfalls durch das Gericht. Wie wichtig ihre Kritik und Einsichten sein mögen, auch sie haben sich nicht ernsthaft mit den Effekten der Entscheidungsinhalte in der Nachentscheidungsphase befaßt.

Schließlich hat sich eine Reihe von Wissenschaftlern mit der Durchführung oder Implementierung von Entscheidungen in der Nachentscheidungsphase befaßt. In diesen Studien wird die Effektivität von Entscheidungen gemessen in einem Vergleich zwischen dem Entscheidungsinhalt und der darauf folgenden Situation.¹⁷ Diese ‚Effektivitätsforschung‘ hat jedoch zwei Schwächen. Von der Macht der Autorität der Entscheidungsinstanzen und der mit der Implementierung beauftragten Verwaltungsbe-

12 Siehe Sarat und Miller 1981; Griffiths 1983a.

13 Starr 1978b; Gluckmann 1961: 11; 1967: XVII, 370-372; Abel 1980: 818; Yngvesson und Hennessey 1975; Chambers 1979; Teubner 1983; Nader und Todd 1978: 8.

14 Merry 1979: 919.

15 Collier 1976: 142, 146.

16 Lowy 1978: 204ff.; vgl. Nader und Todd 1978: 21 ff.; Black 1980: 58.

17 Schönholz, in diesem Band; Falke und Höland 1982: 117; Lowy 1978; Dickens et al. 1981; Diekmann 1982.

hören ausgehend, richtet sich die Forschung fast ausschließlich auf das Verhalten dieser Instanzen. Dabei wird außer acht gelassen, daß dasjenige, was mit Entscheidungen geschieht, nicht notwendigerweise, und schon gar nicht ausschließlich, von diesen Instanzen abhängt. Vielfach – und in Zivilstreitigkeiten in der Regel – hängt das von den Parteien oder von anderen Personen ab, die etwas mit dem Konflikt zu tun haben.¹⁸ Die zweite Schwäche der Effektivitätsforschung ist es, daß ihr die, meist implizite, Annahme einer kausalen Beziehung zwischen Entscheidung und dem darauf folgenden Verhalten zugrunde liegt. Ob eine solche Kausalität tatsächlich gegeben ist, ist jedoch eine empirische Frage. Normalerweise hat man als Ausgangspunkt höchstens eine Korrelation des Entscheidungsinhaltes mit dem darauf folgenden Verhalten. Was diese bedeutet, ist jedoch sehr problematisch.¹⁹ Denn selbst wenn sich die Parteien in Übereinstimmung mit der Entscheidung verhalten, kann das durchaus auf ganz anderen Gründen beruhen. Umgekehrt bedeutet die Tatsache, daß man sich nicht einer Entscheidung gemäß verhält, überhaupt nicht, daß die Entscheidung ohne soziale Bedeutung ist. Solange man zwei fixierte Punkte miteinander vergleicht, anstatt die Streitigkeit durch die Zeit zu verfolgen, wird eine Analyse in Termen von ‚Durchsetzung‘ oder ‚Effektivität‘ kaum eine Einsicht in das Verhältnis zwischen Entscheidungen und Verhalten in der Nachentscheidungsphase verschaffen können.

Die Nachentscheidungsphase ist also ein wichtiges Studienobjekt für sehr unterschiedliche empirische und theoretische Forschungstraditionen. Diese Einsicht ist ganz sicher nicht neu, und mehrere Autoren haben ihre Wichtigkeit betont.²⁰ Nur gehen diese Bemerkungen selten über die bloße Feststellung hinaus, und wird die Nachentscheidungsphase selten systematisch in die Forschung einbezogen. Die Analyse der Gründe für dieses bemerkenswerte Desinteresse ist aufschlußreich. Meiner Meinung nach folgt es aus den ethnozentrischen Auffassungen der Autoren über Recht und Gewaltenteilung. Will man einen anderen Ansatz verfolgen, so muß man sich auch von diesen Auffassungen lösen.

18 Siehe Galanter 1974: 138; Black 1980 für eine Analyse der Bedingungen, unter welchen Bürger Strafverfahren initiieren. Die Initiative der streitenden Parteien und anderer Betroffenen ist besonders interessant und wichtig in Streitigkeiten, in welchen die Parteien vielschichtige (*multi-stranded*) Beziehungen untereinander haben, siehe Gluckmann 1967; Starr 1978b; Nader und Todd 1978: 18; Moore 1978; Gulliver 1963: 259; Black 1976: 40 ff.; K. von Benda-Beckmann 1981: 143; Griffiths 1983c: 50ff.

19 Siehe Abel 1980; F. von Benda-Beckmann 1983a.

20 Siehe Nader 1965: 24; Griffiths 1983c: 8.

Gründe für die Vernachlässigung der Nachentscheidungsphase

Auf den ersten Blick könnte man die Gründe für die Vernachlässigung der Nachentscheidungsphase auf der methodisch-technischen Ebene vermuten. Soziologen und Ethnologen begegnen erheblichen Schwierigkeiten, wenn sie diese Phase untersuchen wollen. Die meisten Forscher verfügen über relativ wenig Zeit für ihre Datenerhebungen. In dieser Zeitspanne ist es normalerweise unmöglich, einen Konflikt durch Vorgerichts-, Gerichts- und Nachgerichtsphase zu verfolgen. Da man sich normalerweise sehr stark auf die Behandlung vor einer Institution konzentriert, hat man oft nicht die Möglichkeit, sich über das, was danach passiert, zu informieren. Das gilt bereits für Streitigkeiten, die innerhalb eines Dorfes und nur von einer einzigen Instanz behandelt werden. Die nicht befolgte Entscheidung – das Bild mit dem der Forscher das Dorf verläßt – kann zwei Tage nach seiner Abreise durchgeführt werden. Und bei Fällen, die sich über mehrere Jahre hinziehen, durch mehrere Instanzen innerhalb und außerhalb des Dorfes behandelt werden, ist dies oft völlig unmöglich.

Doch scheint mir dies kein überzeugender Grund für die Vernachlässigung der Nachentscheidungsphase zu sein. Es geht hier um ein methodologisches Problem, das nicht nur die Nachentscheidungsphase betrifft. Die vorgerichtliche Geschichte von Streitfällen, aber auch die gerichtlichen Prozesse selbst, liegen oft außerhalb des Zeitraumes, in welchem der Forscher seine Daten sammelt. Die Konstruktion von Fällen und Fallgeschichten aus mündlichen oder schriftlichen Quellen ist eine zwar problematische, aber durchaus anerkannte Methode der Datenerhebung.²¹ Es ist nicht einzusehen, weshalb das nicht genauso für die Nachentscheidungsphase gelten sollte. Wenn man dies aber einmal akzeptiert, dann wird auch klar, daß man meistens über erheblich mehr Material bezüglich der Nachentscheidungsphase verfügt, als angenommen wird. Viele Streitigkeiten durchlaufen eine Reihe von Instanzen, und normalerweise werden mehr als eine Entscheidung getroffen. Das heißt, daß das zwischen den Entscheidungen liegende ‚*Interbellum*‘ nicht nur als Teil der Vorgeschichte der letzten Entscheidung oder Behandlung betrachtet werden kann, sondern gleichzeitig als Nachentscheidungsphase der vorletzten Entscheidung. Doch obwohl die Literatur voll Beschreibungen solcher *Interbella* ist, werden diese immer und ausschließlich als Vorgeschichte der darauf fol-

21 Vgl. Felstiner u. a. 1981; Sarat und Miller 1981.

genden Entscheidung analysiert. Zu dieser Einseitigkeit dürften wohl die Überbetonung der Gegenwart und der Verlässlichkeit der eigenen Beobachtung geführt haben. Ich bestreite keineswegs, daß es problematisch ist, solches historisches Material zu analysieren. Doch was für die eine Phase gilt, gilt auch für die andere. Die technisch-methodische Schwierigkeit der zeitlichen Begrenzung der Feldforschungsperiode an sich kann also kein gültiger Grund für die Vernachlässigung sein.

Ein anderer Grund könnte in der Größe des Feldforschungsgebietes liegen. Es ist vermutlich kein Zufall, daß die seltenen Studien, die die Nachentscheidungsphase ziemlich intensiv behandeln, Entscheidungen von Dorfinstanzen betreffen.²² Staatliche Gerichte sind normalerweise für ein so großes geographisches Gebiet zuständig, daß es dem Feldforscher unmöglich ist, eine intime Kenntnis des ganzen Gebietes zu erlangen, so wie es Ethnologen normalerweise von dem Dorf oder der Nachbarschaft, die sie untersuchen, erwarten. Untersuchungen der Nachentscheidungsphase von gerichtlichen Entscheidungen beschränken sich dann auch meistens auf die Effektivitätsphase.²³ Es wird die Frage gestellt, ob und weshalb Entscheidungen durchgeführt werden. Die weitere Frage, was überhaupt mit Entscheidungen geschieht, wird jedoch kaum gestellt. Auch in der quantitativen soziologischen Forschung, die das ganze Gebiet, für das ein Gericht zuständig ist, umfasst, ist es normalerweise schwer, mit den geringen zur Verfügung stehenden Mitteln diese Schwierigkeiten zu überwinden. Aber auch dieser Grund reicht nicht aus, das geringe Interesse an der Nachentscheidungsphase zu erklären oder gar zu rechtfertigen.

Ein weiterer technisch-methodischer Grund könnte sein, daß in vielen klassischen ethnologischen Studien die Durchsetzung der Entscheidungen während der Behandlungsphase stattfindet. Das ist der Fall, wenn die Entscheidungsinstanz gleichzeitig die durchsetzende Instanz ist, und z. B. die Parteien nicht gehen läßt, bevor die Entschädigung gezahlt ist, oder bevor sich die Parteien zum Zeichen der wirklichen Versöhnung die Hände geschüttelt oder miteinander Bier getrunken haben.²⁴ Das heißt, daß der Teil der Entscheidung, der spezifische Anweisungen für bestimmte Handlungen enthält, welche auf der Stelle ausgeführt werden können, ausgeführt wird, während die Instanz noch in Sitzung ist, und daß die Sitzung auch nicht zu Ende gehen kann, ohne daß dies geschehen ist. In solchen Fällen sind

22 Vgl. z. B. Gulliver 1963; Starr 1978b

23 Vgl. Silliman 1981; Lowy 1978.

24 Vgl. Van Velsen 1969: 147; Holleman 1974.

Entscheidungen und Durchsetzung beide Teil der institutionellen Behandlung. Das Bedürfnis, den Streitfall dennoch weiter zu verfolgen, mag dann vielleicht nicht mehr so selbstverständlich erscheinen. Daß dies trotzdem wichtig ist, zeigt sich jedoch beispielsweise aus Van Velsens eigenem Material. Er erwähnt ganz kurz und fast nebenbei, daß Kompensationszahlungen, während der Sitzung gemacht, später wieder zurückgegeben wurden (1969: 147). Das macht deutlich, daß es auch in solchen Fällen sinnvoll ist, die Nachentscheidungsphase mit einzubeziehen, will man etwas über die soziale Bedeutung von Gerichtsentscheidungen erfahren. Die bloße Tatsache, daß unmittelbar nach der Entscheidung, oder als Teil der Entscheidungen, eine Durchsetzung erfolgt, besagt u. U. nur wenig darüber, was hinterher geschieht. Eine überzeugende Erklärung für die Vernachlässigung der Nachentscheidungsphase kann man aus dieser Art von Gerichtsverhandlungen also sicher nicht ableiten.

Ich meine, daß es denn auch eine ganz andere und grundlegendere Erklärung für das Desinteresse an der Nachentscheidungsphase gibt, welche eng mit den gängigen Auffassungen über Recht und Gewaltenteilung zusammenhängt. Fast alle diese Auffassungen sind ‚autoritär‘. Sie betrachten das Recht aus der Perspektive des Staates ‚von oben nach unten‘, und betonen einseitig die Instanzen, die Recht setzen oder anwenden oder die, wie bei Black (1976), staatliche soziale Kontrolle ausüben.²⁵ Dieser Sichtweise liegt das Stereotyp vom Strafrecht bzw. Strafprozess zu Grunde. Rechtsnormen sind diejenigen Normen, welche entweder befolgt oder, im Falle normabweichenden Verhaltens, durch staatliche Instanzen sanktioniert werden.²⁶ In nicht staatlich organisierten Gesellschaften werden sie durch Instanzen, die die Gesellschaft vertreten, sanktioniert. Obwohl Sanktionen auch aus Entschädigungen oder Ungültigkeitserklärungen bestehen können, wird meistens ihr pönaler Charakter betont. In diesem Modell steht der normabweichende Bürger dem Staat oder der Gesellschaft gegenüber. Und in dem Prozeß übernimmt die Instanz die Initiative, sobald sie aktiviert wird, und hat ein Monopol bezüglich der Durchsetzung von Entscheidungen.²⁷ In diesem Modell wäre es eine Anomalie, wenn die Reaktion der Gesellschaft oder der Instanz von den Parteien abhängen würde. Eine Partei als Vertreter der Gesellschaft zu betrachten, wäre die

25 Vgl. Griffiths 1981.

26 Vgl. Geiger 1964: 64-65; Popitz 1980; vgl. Hoekema 1982 über nicht sanktioniertes abweichendes Verhalten.

27 Siehe Black 1981.

dann einzig logische Lösung. Wenn die Diskussion sich auf die praktische Ebene verschiebt, weiß jeder, daß dieses Modell der Wirklichkeit längst nicht immer entspricht. Erstaunlicherweise übt der Begriff Sanktion eine dermaßen verblende Anziehungskraft aus, daß sogar Geiger, der ausdrücklich vor dem „Sanktionsmonismus“ gewarnt hat, und reales Recht durch normkonformes und sanktioniertes normabweichendes Verhalten definiert, sich ihr nicht ganz zu entziehen vermochte (1964: 238). Auch in seiner sehr präzisen und minutiös ausgearbeiteten Theorie von Rechtsnormen hat die Analyse der Bedeutung normkonformen Verhaltens einen sehr schematischen Charakter und nimmt im Vergleich zur Behandlung der Normabweichung oder Reaktion des Gerichts sehr geringen Raum ein.

In diesen Auffassungen sind die Gerichte der Locus der Rechtsanwendung, und Rechtsanwendung durch Gerichte wurde zum rechtlichen Prozeß per se. Nur langsam hat sich die Einsicht, daß Recht auch in anderen Kontexten angewendet werden kann, wie z. B. in Betrieben, durchsetzen können. In den theoretischen Modellen liegt der Fokus jedoch noch immer überwiegend auf der Aktivität der Gerichte. Dies scheint durch ein anderes zentrales Thema in der Rechtstheorie verstärkt zu werden, nämlich die Trennung der Gewalten. Nach dieser Idee ist Rechtsprechung etwas grundsätzlich anderes als Verwaltung; die Durchsetzung von Entscheidungen, auch von gerichtlichen, ist die Aufgabe der Verwaltung, nicht des Gerichtes selbst. Natürlich werden Verwaltungsinstanzen in letzter Zeit immer häufiger von Sozialwissenschaftlern untersucht. Es scheint aber, daß dies hauptsächlich gemacht wird, weil sie auch Recht anwenden oder machen, d. h. weil sie als Quasi-Gesetzgeber oder Quasi-Richter tätig werden, oder weil sie als Prozeßparteien auftreten. Die Aktivitäten im Rahmen der Durchsetzung gerichtlicher Urteile bleibt eine andere und kaum ‚rechtliche‘ Tätigkeit. Die Konsequenz hiervon ist, daß der rechtliche Prozeß mit gerichtlichen Entscheidungen zu enden scheint.

Das Werk der meisten Rechtsethnologen ist auf dieselben Annahmen gegründet. Ethnologen, die Recht in nichtstaatlichen Gesellschaften erforschten, suchten funktionale Äquivalente für den Staat. Sie stellten die Gesellschaft an Stelle des Staates und „*legal authorities*“ oder „*pro tanto officials*“ an Stelle der Gerichte.²⁸ Hinzu kam, daß viele dieser schriftlosen

28 Siehe Llewellyn und Hoebel 1967: 286; Radcliffe Brown 1954 (1934): 212; Evans Pritchard 1940: 169; Weber 1964: 234; Hoebel und Llewellyn 1967; Hoebel 1954: 261; Pospisil 1958, 1971: 38ff.; Gluckmann 1961; Epstein 1968; Geiger 1964; Popitz 1980. Für einen anderen Ansatz siehe Malinowski 1926; Barkun 1968; F. von Benda-Beckmann 1979; Snyder 1981a.

Gesellschaften keine deutlich erkennbaren Gesetzgeber haben, die schriftlich festgelegte Regeln produzieren. Mehr noch als für die Rechtssoziologen wurden Rechtsprechung und Konfliktlösung zur Hauptquelle, der man das Recht entnehmen konnte. Die Betonung dieser Instanzen und der durch sie ausgeübten Sanktionstätigkeit hat zu demselben autoritären *top-down* Modell geführt wie in der Rechtssoziologie, und damit zu dem einseitigen Interesse für die Handlungen dieser Instanzen und zur weitgehenden Ausblendung der Menschen, welche diese Instanzen gebrauchen.

Die Kombination des *top-down* Modells mit den Ideen, daß Recht in Gesetzen, aber vor allem in Entscheidungen zu finden ist, und daß entscheiden etwas ganz anderes als durchsetzen ist, hat schwerwiegende Folgen für die Methodologie und das Forschungsinteresse der Rechtssoziologie und -ethnologie gehabt. Bis vor kurzem ist das Gebiet des konfliktfreien Rechtslebens und das der Konfliktprävention praktisch unbeachtet geblieben, eben weil rechtsanwendende Instanzen „damit nichts zu tun haben“²⁹. Hollemans Plädoyer (1973) für die Untersuchung konfliktloser Fälle ist noch immer aktuell. In den Studien über die Behandlung von Konflikten haben die oben genannten Annahmen zu einer gewissen Blindheit bezüglich der Nachentscheidungsphase geführt. Dies hat wiederum zur Folge gehabt, daß die Tatsache, daß die Durchsetzung einer Entscheidung normalerweise nicht von der entscheidenden Instanz, sondern von den Parteien und anderen Personen gesteuert wird, unberücksichtigt geblieben ist.³⁰

Natürlich würde kein Rechtssoziologe oder -ethnologe alle Konsequenzen der ihnen hier unterstellten Betrachtungsweise unterschreiben. Im Allgemeinen kann man auch nicht sagen, daß ihre Forschungen und Analysen mit ihren, oft impliziten, Auffassungen über Recht und Rechtsanwendung übereinstimmen. Selbst Pospisil, der in der Rechtsethnologie die oben behandelten Auffassungen von Recht und Sanktionen am pro-nonciertesten verkündet hat, bleibt in seinen Arbeiten nicht konsistent. Obschon Recht und Sanktionen nur in Entscheidungen von „*legal authorities*“ gefunden werden können (1971: 92), werden auch ‚passiver Widerstand‘ und ‚Weigerung von Hilfe‘ seitens der Bevölkerung als Sanktionen anerkannt (1971: 94). Und bei seiner Forschung nach dem Recht in Tiroler Dörfern werden auch Gesetze als Recht analysiert.³¹ Dagegen ist natürlich nichts

29 Siehe jedoch Moore 1973; Hamnett 1975; F. von Benda-Beckmann 1979; Snyder 1981a; Komesar 1979 für auf den Gebrauch von Normen im konfliktfreien sozialen Leben gerichtete Forschung.

30 Siehe Galanter 1974: 138.

31 Siehe Pospisil 1971: 322ff.

einzuwenden, doch ist die logische Inkonsequenz störend. Und es bleibt merkwürdig und bedauerlich, daß kaum jemand diese impliziten oder expliziten Rechtskonzepte dann auch über Bord wirft. Die alten Ideen behalten ihren Einfluß sowohl auf die Forschung wie auch auf die Versuche, alternative Modelle zu entwerfen. Wissenschaftler wie Griffiths, der nachdrücklich die klassische Normtypologie verwirft und die Doktrin des Rechtszentrismus, wonach der Staat das Monopol auf Recht und Rechtsanwendung hat, überzeugend kritisiert hat, läßt in seinem „*litigation*“ Modell erstaunlicherweise die Nachentscheidungsphase völlig außer Betracht (1983b).

Die soziale Bedeutung der Nachentscheidungsphase

Mit diesem Beitrag möchte ich versuchen, zu einer systematischeren Betrachtungsweise der Nachentscheidungsphase zu gelangen.³² Dazu werde ich nacheinander auf die folgenden Fragen eingehen: Aus welchen Elementen setzen sich Entscheidungen zusammen? Wie werden sie von den Beteiligten interpretiert? Welche Handlungsalternativen haben die Parteien und andere Beteiligte? In welchem sozialen Kontext spielt sich ihr Verhalten ab? Aus welcher Zeitperspektive ist dies zu betrachten?

Entscheidungen³³

Entscheidungen bestehen meistens aus mehreren Elementen, und die soziale Bedeutung dieser Elemente kann in der Nachentscheidungsphase sehr unterschiedlich sein. Die entscheidende Instanz konstruiert ein Sach-

32 Für Versuche, einen analytischen Rahmen für die Nachentscheidungsphase zu entwickeln, siehe Lempert 1981: 707; Fitzgerald und Dickens 1981: 689-691.

33 Van Velsen 1969: 144 unterscheidet zwischen dem „judgement“ oder „verdict“ und dem „sentence“ oder „award“, welche zwei Phasen im Streitschlichtungsprozeß ausmachen. Popitz 1980: 57 hat ebenfalls ein auf Phasen aufbauendes analytisches Modell entworfen. Er unterscheidet den Schuldspruch, die Sanktionszumessung und den Sanktionsvollzug, betrachtet jedoch alle Phasen als Teile der Sanktionsfunktion. Für ein ähnliches Modell, das sich auf den Entscheidungsprozeß und die Nachentscheidungsphase bezieht, siehe K. von Benda-Beckmann 1984: 21 ff. Dieses Modell kann ohne Mühe dahingehend erweitert werden, daß es auch die vorgerichtliche Phase umfassen kann.

verhaltensbild von den relevant erachteten Ereignissen.³⁴ Diese Konstruktion beinhaltet eine Selektion von Information, die ihre Relevanz auf Grund des der Entscheidung zu Grunde liegenden normativen Rahmens erhält.³⁵ Sie erfordert auch, daß Rechte, Verpflichtungen, Rechtsverhältnisse zwischen Personen und der Status von Objekten³⁶ in rechtlich relevanter Weise benannt werden. Weiter werden Urteile über die Gültigkeit von Transaktionen und Handlungen, über Schuld und Haftung, usw. abgegeben.³⁷ Mit dieser Gruppe von Elementen kann die Institution Konsequenzen verbinden, muß es aber nicht. Solche Konsequenzen sind zum Beispiel Anweisungen an die Parteien, irgendwas zu tun (eine Geldsumme zahlen, öffentlich ihre Schuld bekennen, öffentlich Hände schütteln, eine Mahlzeit zubereiten, Bier anbieten, Streitobjekte zurückgeben, etc.) oder zu unterlassen (sich mit den Sachen des Gegners einzulassen, ein Stück Land zu bearbeiten, usw.). Diese Elemente müssen nicht notwendigerweise alle zusammen in einer Entscheidung vorkommen. Manchmal besteht eine Entscheidung nur aus Anweisungen und werden die anderen Elemente implizit gelassen. Oder es werden keine Anweisungen gegeben und die Entscheidung besteht nur aus einer Feststellung des Sachverhaltbildes und eventuell einer Bewertung der Gültigkeit oder einer Feststellung der Haftung. Auch sind die unterschiedlichen Elemente oft nicht deutlich und unzweideutig formuliert.³⁸

Jedes Element kann in der Nachentscheidungsphase unterschiedliche Bedeutung haben. Es ist darum sehr wichtig, die Untersuchungen dieser Phase nicht auf das letzte Element, Anweisungen oder Untersagungen, zu beschränken. In einer Streitigkeit über die Rechtmäßigkeit der fristlosen Entlassung eines Arbeitnehmers ist die Feststellung der Unrechtmäßigkeit ebenso wichtig wie die Anweisung, den Arbeitnehmer wieder einzustellen, und die Effekte beider Entscheidungselemente sollten gesondert untersucht werden. Genauso ist es wichtig, die Entscheidung eines staatlichen Gerichts in West Sumatra, daß zwei Parteien zur selben Abstammungsgruppe gehören, von dem Teil der Entscheidung zu trennen, der besagt, dass die eine Partei der anderen deswegen ein Stück Land abtreten soll. Die beiden Elemente können in der Nachentscheidungsphase eine sehr unterschiedliche

34 Vgl. F. von Benda-Beckmann 1976.

35 Siehe Comaroff und Roberts 1981: 84.

36 Barkun 1968; F. von Benda-Beckmann 1976, 1979: 19ff.; Schiff 1981: 158; Geiger 1964: 64 f.; K. von Benda-Beckmann 1984: 65 ff. für eine Diskussion der Bedeutung, welche der Beweis in diesem Komplex hat.

37 Siehe Popitz 1980: 57.

38 Vgl. Kuper 1971; Comaroff und Roberts 1981; K. von Benda-Beckmann 1981.

Rolle spielen. Wie ich an anderer Stelle ausführlich beschrieben habe, ist es durchaus möglich, daß man sich der Anweisung bezüglich der Rückgabe des Landes fügt, daß die Feststellung der Verwandtschaftsbeziehung von den Parteien und anderen Dorfbewohnern jedoch konsequent abgelehnt wird und ohne Folgen bleibt.³⁹

Um die Bedeutung der Entscheidungen zu erfassen, muß man untersuchen, ob und in wie weit sich die Parteien oder andere ihr Handeln an der Entscheidung und den in ihr implizit oder explizit enthaltenen Normen orientieren; insbesondere, ob sie ihr Handeln mit Hinweis auf die Entscheidung rationalisieren oder rechtfertigen. Dabei kann man nicht davon ausgehen, daß die Entscheidung der Instanz in ihrer ursprünglichen Form weiterlebt. Jedes Element kann anders interpretiert werden als es die entscheidende Instanz getan hatte, nicht nur von den Parteien, sondern auch von anderen Beteiligten wie z. B. von Verwaltungs- oder Vollstreckungsbehörden, oder in West Sumatra von Familienoberhäuptern und Dorffunktionären. Dies gilt vor allem für mündlich verkündete Entscheidungen, welche in West Sumatra beispielsweise üblich sind. Doch kann auch die Möglichkeit, daß schriftlich formulierte Entscheidungen ein solches Schicksal erfahren, nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Zumindest was das Handeln der Parteien und Vollstreckungsinstanzen betrifft, sind diese Fragen für die Untersuchung der ‚Implementierung‘ essentiell und können nicht in das weitere Thema der ‚Effektforschung‘ abgeschoben werden. Ob diese, von manchen Teilnehmern der Bielefelder Tagung gemachte Unterscheidung sinnvoll ist, mag dahin gestellt bleiben. Aber auch in dem begrenzten Rahmen der Implementierung kann die ganz sicherlich wichtige Frage, ob und unter welchen Bedingungen Entscheidungen, im herkömmlichen Sinne verstanden, ‚ausgeführt‘ oder ‚vollstreckt‘ werden, nur sinnvoll auf der Basis der obigen Fragen analysiert werden.⁴⁰ Das Handeln der Parteien verdient dabei unsere besondere Aufmerksamkeit. Die Rolle, Macht und Legitimität der entscheidenden Instanzen und möglicher Vollstreckungsinstanzen sind Variablen, deren Stellenwert eine empirische Frage ist. Natürlich steht die Nachentscheidungsphase ‚im Schatten des Gerichts‘, und auch eine inaktive Vollstreckungsinstanz kann einen bedeutenden Einfluß auf das Handeln der Parteien haben.⁴¹ Abgesehen von den Fällen, in welchen bestimmte Instanzen ein Monopol auf die

39 Siehe K. von Benda-Beckmann 1984: 131 ff.

40 Siehe Lowy 1978: 190 ff.; F. von Benda-Beckmann 1983a: 7 ff.; Röh1983.

41 Siehe Galanter 1981; Spittler 1980; K. von Benda-Beckmann 1981.

Durchsetzung von Entscheidungen haben, sollten sie nicht von vornherein im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen bzw. gar als die wichtigsten Akteure betrachtet werden. Auch dies ist eine Frage der Empirie.

Handlungsalternativen

Sobald die endgültige Entscheidung gefallen ist, müssen die Parteien und andere Beteiligten entscheiden, was sie tun werden. Es gibt verschiedene Handlungsmöglichkeiten. Erstens können sie sich freiwillig der Entscheidung fügen, den Handlungsanweisungen nachkommen, aber auch das vom Gericht konstruierte Sachverhaltsbild und die darin enthaltene Feststellung, beispielsweise von Verwandtschaftsbeziehungen oder des Status von Objekten akzeptieren, zumindest nicht mehr öffentlich in Frage stellen. Soweit es sich auf Grund der wenigen Untersuchungen sagen läßt, scheint man Handlungsanweisungen am ehesten dann nachzukommen, wenn Implementierung unmittelbar auf die Entscheidung zu folgen hat, und wenn die Anweisungen klar und unzweideutig sind.⁴²

Eine zweite Möglichkeit ist, daß die Entscheidung erzwungen wird. Dabei geht es hauptsächlich um den letzten Teil, um die Anweisungen. Die Initiative für die Durchsetzung kann in den Händen einer Durchsetzungsinstantz liegen, wie z. B. der Polizei oder Zwangsvollstrecker. Es kann auch sein, daß die entscheidende Instanz zur gleichen Zeit Durchsetzungsinstantz ist, wie bereits oben erwähnt, und die Parteien einfach nicht entläßt, bis sie sich die Hand gegeben haben oder zusammen gegessen oder Bier getrunken haben, oder Kompensation gezahlt haben.⁴³

Die Initiative zur Durchsetzung kann aber auch von den Parteien ausgehen. Dies ist insbesondere dort zu erwarten, wo große Machtunterschiede zwischen den Parteien existieren. Die mächtigere und meist auch reichere Partei hat normalerweise einen viel leichteren Zugang zu den offiziellen Durchsetzungsinstantzen und ist daher eher im Stande, ihre Position zu verbessern, wohingegen die schwächere Partei in den wenigen Fällen, in denen sie eine positive Gerichtsentscheidung bekommen hat, noch Durchsetzungsschwierigkeiten hat. Die schwächere Partei kann dies auf Grund ihrer Einschätzung der Machtunterschiede antizipieren und es vorziehen,

42 Siehe Gulliver 1969; Lowy 1978: 198; Galanter 1974: 138.

43 Siehe Van Velsen 1969: 147; Hollemann 1974.

sich dem Willen des Gegners zu fügen (siehe Silliman 1981 über die Entscheidungen des Agrarian Court auf den Philippinen). Der Unterschied zwischen freiwilliger Fügung und Erzwingung wird dabei in vielen Fällen nicht deutlich sein.

Eine dritte Möglichkeit ist, daß die Parteien sich an eine andere Institution wenden für eine neue Entscheidung. Das kann eine höhere Instanz innerhalb derselben Hierarchie sein, es kann aber auch eine andere Art von Institution sein. So ist es etwa in der Bundesrepublik möglich, sich in einer arbeitsrechtlichen Streitigkeit, etwa über die Rechtmäßigkeit einer Entlassung, bei der Verwaltung zu beschweren oder zum Amtsgericht zu gehen. In nicht-westlichen Staaten ist es oft möglich, entweder staatliche Gerichte oder traditionelle Instanzen anzurufen, oder die Polizei oder das Militär einzuschalten. Die zur Verfügung stehenden Instanzen müssen also nicht immer durch dasselbe Rechtssystem konstituiert sein.⁴⁴

Viertens können die Parteien auch nichts tun. Hierfür mag es viele Gründe geben. Die Entscheidung enthält keine Anweisungen, oder es ist auch sonst nicht nötig, die Entscheidung durch bestimmte Handlungen anzuerkennen. Ein anderer Grund kann der bereits oben erwähnte sein, nämlich daß die gewinnende Partei die schwächere ist und keine Möglichkeiten sieht, sich mit Hilfe ausreichender Unterstützung die Durchsetzung der Entscheidung zu verschaffen, so daß sich der Adressat der Anweisung des Gerichts ungestraft entziehen kann (siehe Silliman 1981: 93ff.; Cochrane 1972: 53).⁴⁵ Doch kann es sein, daß die Entscheidung Jahre später doch noch durchgesetzt wird, wenn sich in der Zwischenzeit das Machtverhältnis ändert.⁴⁶ Auch mag die obsiegende Partei aus Gründen des Anstands (vorläufig) darauf verzichten, zumindest den Anweisungen enthaltenen Teil der Entscheidung durchzusetzen bzw. durchsetzen zu lassen, wie z. B. in einem Fall, der sich in meinem Untersuchungsdorf abspielte.

Eine Frau hatte seit Jahren mit ihrem Onkel mütterlicherseits Streit über ein Stück Land, auf dem der Onkel sich eigenmächtig einen kleinen Laden gebaut hatte. Er behauptete, daß er das tun dürfe, weil er Familienoberhaupt sei. Sie behauptete, er habe dies nur mit Zustimmung der ganzen Familie tun dürfen. Ansonsten gehöre das Land ihrem Familienzweig. Sie stritten sich furchtbar und die Frau hatte den Laden erheblich beschädigt. Sowohl die Dorfinstanzen, die sich mit der Sache befaßten, wie auch die Polizei, die

44 Siehe Abel 1973: 228; Van Rouveroy van Nieuwaal 1975, 1981; Starr 1978b: 148.

45 Siehe Silliman 1981: 93 ff.; Cochrane 1972: 53; Nader und Todd 1978; Starr und Yngvesson 1975.

46 Siehe z.B. K. von Benda-Beckmann 1984: 131 ff.

sich wegen des Sachschadens einmischte, lehnten die Beschädigung zwar als nicht gerechtfertigt ab, gaben ihr jedoch in der Sache Recht. Trotzdem wartete sie bis zum Tode ihres Onkels, bis sie das Land an sich nahm und gab sich so lange mit der Feststellung ihres Rechtes zufrieden. „Es gehört sich nicht, dem Onkel sowas abzuverlangen“, war ihre Erklärung.

Es ist jedoch nicht immer einfach festzustellen, ob ein bestimmtes Verhalten als aktives oder passives sich Fügen, oder als Ablehnung der Entscheidung interpretiert werden sollte. Dies ist insbesondere schwer für die Teile von Entscheidungen zu sagen, die keine spezifischen Anweisungen enthalten.⁴⁷ Dasselbe Verhalten kann unterschiedlich ausgelegt werden. Oft ist reichlich Platz für Ambivalenz, unterschiedliche Interpretationen und Manipulationen.

Schließlich kann es zwischen den Parteien und anderen Beteiligten zu Unterhandlungen kommen über das, was nun nach, bzw. mit der Entscheidung geschehen soll. Solche Unterhandlungen können auf Grund relativer Gleichwertigkeit der Parteien stattfinden, wie es meistens in West Sumatra der Fall ist. Sie können jedoch auch der im Gericht siegreichen, aber politisch schwächeren Partei durch die politisch stärkere mit Drohungen aufgezwungen werden.⁴⁸

Unterhandlungen können dazu führen, daß nur ein Teil der Entscheidung ausgeführt wird, oder daß etwas vollkommen anderes gemacht wird, beides in West Sumatra häufig vorkommende Varianten.⁴⁹

Die in diesem Abschnitt vorgenommene Aufzählung der Handlungsmöglichkeiten erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch schließen die Handlungsalternativen einander selbstverständlich nicht aus. Häufig findet man Kombinationen, oder es werden nacheinander verschiedene Möglichkeiten gewählt. Hierauf werde ich noch näher eingehen. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, daß Situationen, in welchen Implementierungsinstanzen aus eigener Initiative oder auf Grund der Initiative einer Partei aktiv werden, nicht der Normalfall sein müssen, und daß die Frage, ob die Entscheidung durchgeführt ist oder nicht, nur einen geringen Ausschnitt aus der Nachentscheidungsphase betrifft.

47 Cochrane 1972: 53; Gulliver 1963: 149; Bohannon 1957; Kuper 1971.

48 Siehe Gulliver 1963: 251 ff.; 1979; K. von Benda-Beckmann 1984.

49 K. von Benda-Beckmann 1984.

Das semi-autonome soziale Feld

Die Nachentscheidungsphase spielt sich normalerweise nicht in dem Kontext der entscheidenden Institution ab, sondern in dem sozialen Feld, in welchem die Streitigkeit entstanden ist. Dort aber stehen die Parteien unter vielen unterschiedlichen Einflüssen, die auf ihr Handeln einwirken. Unter diesen Einflüssen ist die Entscheidung selbst nicht immer und sicher nicht notwendigerweise der wichtigste Faktor. Um die Faktoren, welche das Verhalten der Parteien bestimmen, analysieren zu können, ist es sinnvoll, an die Diskussion über die Effekte allgemeiner Rechtsregeln anzuknüpfen, insbesondere an Moores Behauptung, daß Menschen als Adressaten von Rechtsregeln nicht einfach oder direkt durch diese beeinflusst werden (1973). Sie sind Mitglieder eines oder mehrerer „*semi-autonomous social fields*“⁵⁰, d. h. sozialer Gruppen, die durch ihre Fähigkeit, eigene Regeln zu entwickeln, und durch eigene Mechanismen sozialer Kontrolle gekennzeichnet sind. Wie Moore an Hand zweier Beispiele gezeigt hat, sind solche sozialen Felder der angewiesene Kontext, in dem die Effekte von Gesetzgebung studiert werden sollten. Gesetzgebung kommt sozusagen durch die Feld-internen Regeln und Sanktionsmechanismen gefiltert auf die Menschen zu, und es ist wichtig, die Filter zu untersuchen. Dieser Ansatz sollte auch auf die Frage nach der Bedeutung von Entscheidungen angewendet werden.⁵¹ Ebenso wie Gesetzgebung fließen auch Entscheidungen aus einem begrenzten institutionellen Kontext in ein größeres soziales Feld, das semi-autonom in Moores Sinn genannt werden kann. Dies kann, wie in einem ihrer Beispiele, ein Industriezweig sein; es kann

50 Der Begriff „*semi-autonomous social field*“ kommt dem von Van Vollenhoven entwickelten Begriff der „Rechtsgemeinschaft“ (Rechtsgemeinschaft) sehr nahe (1901: 5), der unter anderem durch das Element gemeinschaftlichen Vermögens und die Möglichkeit, selbst Regeln zu setzen, gekennzeichnet war. Ich gebe Moores Begriff den Vorzug, da er einfacher ist und ein größeres Anwendungsfeld hat, vor allem die Möglichkeit offen läßt, in Situationen, in welchen kein gemeinschaftliches Vermögen gegeben ist, doch von semi-autonomy zu sprechen.

51 Obgleich Gesetze, Gerichtsentscheidungen und Entscheidungen anderer Streitschlichtungsinstanzen viele Gemeinsamkeiten aufweisen, haben Entscheidungen doch eine Reihe von spezifischen Eigenheiten. Erstens sind die Adressaten in der Regel deutlich angegeben. Zweitens sind Entscheidungen, was die Konzeptualisierung der problematischen Ereignisse oder sozialen Beziehungen sowie die damit verknüpften Konsequenzen betrifft, sehr viel konkreter. Dies bedeutet jedoch nicht, daß es keinen Raum mehr für widersprüchliche Interpretationen der ‚genauen‘ Bedeutung einer Entscheidung gäbe oder daß die in Entscheidungen zu Grunde gelegten Normen immer sehr spezifisch sein müssen. Vgl. Abel 1980; F. von Benda-Beckmann 1983a.

auch ein Betrieb sein oder eine Verwaltungsbehörde; und es kann ein Dorf sein, wie in ihrem anderen Beispiel, oder eine Nachbarschaft, eine Familie. Ebenso wie es bei der Gesetzgebung der Fall ist, sollten wir erwarten, daß die soziale Bedeutung von Entscheidungen von den Normen, den sozialen Verhältnissen und den sozialen Prozessen innerhalb des sozialen Feldes abhängt.⁵² Moores Ansatz ist von besonderem Wert für die Analyse der Implementierungsphase in ehemaligen kolonialen Gesellschaften, die, wie z. B. Indonesien, ein ausgeprägtes pluralistisches Rechtssystem haben. Denn in solchen Ländern stimmt das Rechtssystem der sozialen Felder, in welche die Entscheidungen fließen – wie z. B. Minangkabausche Dörfer – nur zum Teil mit dem Rechtssystem der staatlichen Gerichte überein. Aber für westliche Gesellschaften ist die Einsicht, daß Gesetzgebung und Entscheidungen letzten Endes in sozialen Feldern angewandt werden, welche ihre eigenen Normen entwickeln und eigene Mechanismen sozialer Kontrolle besitzen, ebenfalls von außerordentlich großer Bedeutung.⁵³ So kann die Tatsache, daß auf Grund einer Arbeitsgerichtsentscheidung wieder eingestellte Arbeitnehmer meistens nur für kurze Zeit in den betreffenden Betrieben angestellt bleiben⁵⁴, wahrscheinlich besser mit dem Hinweis auf die betriebsinternen Normen und sozialen Kontrollmechanismen erklärt werden, als mit der bloßen Behauptung, dass das Arbeitsverhältnis nun einmal zerstört sei.

Ein Vorteil dieser Betrachtungsweise ist, daß sie unsere Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit lenkt, daß in dem sozialen Feld, in dem die Entscheidung ihr Weiterleben hat, eine Interpretation der Entscheidung entwickelt werden kann, die von der offiziellen abweicht. Diese interpretierte Entscheidung führt ein selbständiges Leben, sei es als die allgemein akzeptierte Bedeutung der Entscheidungen, sei es als Klatsch. Dies ist schon nichts Ungewöhnliches in westlichen Gesellschaften, wo Gerichtsurteile in für normale Menschen kaum verständlicher Sprache formuliert werden. In den Gesellschaften der Dritten Welt mit ausgeprägten pluralistischen Rechtssystemen kann diese Transformation von Entscheidungen eine extra Dimension erlangen. Wenn Dorfbewohner, insbesondere Dorf- oder Familienälteste, die Legitimität der staatlichen Gerichte verneinen und auf Grund des Rechtssystems des eigenen semi-autonomen sozialen Feldes nur sich selbst zu einer Interpretation legitimiert achten, werden sie die

52 Vgl. Lowy 1978; Kidder 1979.

53 Vgl. Griffiths 1983a und c.

54 Vgl. z. B. Falke und Höland 1982; Schönholz in diesem Band.

Entscheidung ihrem eigenen Rechtsdenken und Durchführungsnormen anpassen. So können in den sozialen Prozessen im Dorf in der Nachentscheidungsphase Gerichtsentscheidungen zu Volksrecht transformiert werden, ähnlich wie Volksrecht in den staatlichen Gerichten oft in staatliches Recht verwandelt wird.⁵⁵

Moore's Ansatz zwingt uns, auch eine mögliche Transformation der Streitigkeit selbst in Betracht zu nehmen, ähnlich der Transformation, welche sie beim Verlassen des sozialen Feldes durch die Behandlung durch eine Gerichtsinstanz erfährt. Die verschiedenen Instanzen, die sich mit Konflikten befassen, verwenden ihre eigenen Kriterien, mit welchen sie die ‚richtige‘ Formulierung von Streitigkeiten messen, und tendieren dahin, bestimmte, aber oft von Instanz zu Instanz unterschiedliche Elemente des Konflikts zu betonen. Es kann sein, daß die Definition des Konflikts durch die Parteien erheblich geändert wird, bloß um sich ihrem Idiom anzupassen.⁵⁶ Verschiedene Autoren haben berichtet, daß Parteien sich gezwungen sahen, ihre Klage in den Termen anderer Ziele oder Normen zu formulieren und zu begründen, als sie es sich ursprünglich vorgenommen hatten. Ihre eigentlichen Beschwerden und Interessen treten dadurch oft in den Hintergrund, und die Institution entscheidet über etwas anderes als den eigentlichen Streit. Das gilt für westliche wie für nicht-westliche Gesellschaften. Wenn nun die Zwänge des institutionellen Kontexts, z. B. des Gerichtsprozesses, wegfallen, und die Streitigkeit wieder in ihr ursprüngliches soziales Feld zurückkehrt, ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie eine weitere Transformation erfährt, sehr groß.

Zeit

Es wäre verfehlt, diese neue Transformation als Re-Transformation zu betrachten, als Spiegelbild der Transformation beim Eintritt der Instanz. Das würde bedeuten, daß das soziale Feld eine statische Einheit wäre. Das Feld verändert sich jedoch oft während der Zeit, in der die Streitigkeit im Gericht behandelt wird.⁵⁷ So kann sich die genaue Zusammenstellung des Feldes dadurch verändern, daß Leute weggehen, andere zurückkommen,

55 Siehe F. und K. von Benda-Beckmann 1985; Snyder 1981b; Woodman 1969, 1984.

56 K. von Benda-Beckmann 1981; Kidder 1981: 721; cf. Van Velsen 1969: 147f.; Felstiner, Abel und Sarat 1981; Gulliver 1979: 20; cf. Griffiths 1981, 1983b: 10.

57 Vgl. Starr 1978b.

Amtsträger wechseln, andere Konflikte entstehen, Menschen heiraten oder in andere kontraktuelle Beziehungen treten, Kinder erwachsen werden, usw. Die Machtverhältnisse und Allianzen im sozialen Feld können sich erheblich ändern. Auch wird das, was in der Institution geschieht – und das kann sich über Jahre hinziehen – im Dorfe ausführlich diskutiert. Die Aussage eines Zeugen kann das Verhältnis zu den Parteien intensivieren oder abkühlen.

Ähnliche Veränderungen können sich auch während der Nachentscheidungsphase vollziehen. Die Kenntnis der Ereignisse und Veränderungen in dem sozialen Feld ist daher erforderlich, um verstehen zu können, warum z. B. eine im Gericht siegreiche Partei erst eine ganze Weile still sitzt, um dann auf einmal in Aktion zu kommen, weil sie das Gefühl hat, eine Chance auf die erfolgreiche Durchsetzung der Entscheidung zu haben, die sie vorher nicht hatte. Veränderungen in den Machtverhältnissen innerhalb des sozialen Feldes können Menschen zum Handeln bewegen, die Jahre lang nichts getan haben, als abzuwarten, wie das von Nader und Todd erwähnte Beispiel des libanesischen Ladenbesitzers zeigt (1978: 36). Auch ich habe an anderer Stelle verschiedene Beispiele beschrieben, in denen erst Jahre nach der Entscheidung zur Vollstreckung übergegangen wurde.⁵⁸ Auf westliche Gesellschaften bezogen heißt diese Einsicht z. B., daß es für die Frage, ob ein entlassener und auf Grund einer arbeitsrichterlichen Entscheidung wieder in Dienst genommener Arbeitnehmer sich über längere Zeit im Dienst halten kann oder nicht, eine Rolle spielen könnte, ob er seine alte Arbeit wieder aufgenommen hat, oder ob er nunmehr eine andere Position innerhalb des Betriebes (i. e. des semi-autonomen Feldes), in dem die Streitigkeit aufgekommen ist, einnimmt. Auch wird von Bedeutung sein, ob sein direkter Vorgesetzter derselbe geblieben ist, oder ob seine Kollegen sich gegen ihn stellen und sich damit die konkreten Machtverhältnisse ändern. Die Kollegen sind nicht unbedingt froh, wenn ein entlassener Kollege wieder zurückkehrt, auch wenn sie davon überzeugt waren, daß die Entlassung unrechtmäßig war.

Das Beispiel Minangkabaus zeigt aber noch einen anderen Grund, weshalb der Zeitfaktor wichtig ist. Dort sind auf Dorfebene die Mechanismen der Streitschlichtung – aus Gründen, auf die ich hier aus Platzmangel nicht näher eingehen kann – so geschwächt, daß Streitigkeiten über Land häufig nicht definitiv beigelegt werden können. Ein wesentlicher Grund hierfür ist, daß die Prozesse der „präventiven Rechtspflege“⁵⁹, in welchen

58 K. von Benda-Beckmann 1984: 103 ff.

59 Logemann 1924.

man auf Grund der Mitwirkung von Familienoberhäuptern und anderen besonderen Zeugen Verwandtschaftsbeziehungen und darauf beruhende Rechte an Land nachweisen könnte, an Kraft verloren haben.⁶⁰ Dies hat dazu beigetragen, daß Verwandtschaftsbeziehungen, besonders zwischen entfernt verwandten Personen oder Gruppen, zunehmend Gegenstand von Unterhandlungen geworden sind. Sie können, und werden auch, immer wieder neu ausgehandelt werden. Abhängig davon, ob führende Personen zweier Verwandtschaftsgruppen sich mögen oder es aus politischen Motiven vorziehen, eng miteinander zusammenzuarbeiten, bzw. umgekehrt, werden ihre Verwandtschaftsbeziehungen bejaht oder abgelehnt. Streitigkeiten, die vor Gericht gelangen, haben fast immer mit umstrittenen Verwandtschaftsbeziehungen zu tun. Die hierzu ergangenen Gerichtsentscheidungen werden anschließend in die Verhandlungen aufgenommen und sind dort ein Argument unter den vielen, die schließlich – und vorläufig – bestimmen, wie die Verhältnisse liegen und im Dorf akzeptiert werden.

Auch in dieser Hinsicht könnte man sich eine Parallele mit dem deutschen Arbeitsrecht vorstellen. Die genauen Verhältnisse am Arbeitsplatz, die Rechte und Verpflichtungen der Arbeiter und ihrer Vorgesetzten werden zum Teil durch Gesetze, zum Teil durch die Betriebsordnung, zum Teil aber auch durch Unterhandlungen zwischen Arbeitern und Vorgesetzten am Arbeitsplatz selbst bedingt. Es ist klar, daß der Freiraum für solche Unterhandlungen geringer ist als der, den minangkabausche Verwandtschaftsgruppen haben. Worauf es mir ankommt, ist, daß sich vergleichbare Prozesse abspielen, und daß es sich lohnen würde, diese in die Analyse dessen, was mit Entscheidungen, sei es von Gerichten, sei es von betrieblichen oder Verwaltungsinstanzen passiert, einzubeziehen. Das gilt natürlich nur für die Fälle, in denen die Parteien zusammen in einem sozialen Feld bleiben bzw. nach der Entscheidung dorthin zurückgehen. Wenn ein Arbeitnehmer eine neue Stelle antritt, spielen diese Überlegungen kaum eine Rolle, obwohl man auch dann vielleicht nicht ausschließen sollte, daß die Parteien sich anders arrangieren, als es das Gericht entschieden hat.

Wenn man, so wie ich es hier versucht habe, die Nachentscheidungsphase als einen räumlich und zeitlich bestimmbareren Prozeß betrachtet, kann man viele der Schwächen der herkömmlichen Betrachtungsweise vermeiden. Die Konsequenz ist allerdings, daß man nicht mehr über einen säuberlich abgrenzbaren Begriff eines Falles verfügt. Man muß immer die Möglichkeit offenlassen, daß eine Entscheidung nach langer Pause

60 Siehe K. von Benda-Beckmann 1984: 115,125 f.; F. und K. von Benda-Beckmann 1985.

auf einmal wieder aufgegriffen wird, anders interpretiert und anders ausgeführt wird. Es gibt also kein deutlich definierbares Ende eines Streitbehandlungsprozesses, ebenso wenig wie es möglich ist, den Anfang einer Streitigkeit immer genau zu bestimmen. Man muß sich damit abfinden, daß eine Streitigkeit vielfach langsam abklingt und dabei zwischendurch nochmal aufflammen kann. Doch glaube ich, daß die Vorteile eines solchen Ansatzes die Nachteile der herkömmlichen Betrachtungsweisen weit übertreffen. Für eine sozialwissenschaftliche Rechtsforschung würde die Festlegung des Endes einer Streitigkeit auf den Moment der Entscheidung durch eine Instanz nur die falsche Hoffnung erwecken, man habe eine sinnvolle Analyseeinheit gefunden.

Kapitel 6

Rechtsproduktion der Bevölkerung – Rechtsbewußtsein der Juristen*

Franz und Keebet von Benda-Beckmann

Die Aufgabe der anthropologischen Einstimmung, vor welche uns die Veranstalter liebenswerterweise gestellt haben, ist schwierig. Denn worin sollte ihr Sinn liegen, wenn nicht in einer vergleichenden Betrachtung, mit Blick auf andere Rechtssysteme in afrikanischen oder asiatischen Ländern, mit dem Ziel, aus diesem weiteren Rahmen Hinweise, Fragen, Einsichten für das Thema dieser Veranstaltung selbst zu gewinnen. Und dies ist schwierig, wenn man sich die Themen der heute und morgen folgenden Beiträge vergegenwärtigt. Diese werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit sehr spezifischen und begrenzten empirischen Daten und daraus folgenden rechtspolitischen Fragestellungen befassen. Auf dem Niveau dieser Spezifität läßt sich nicht so furchtbar viel erzählen von afrikanischen Stammes- oder asiatischen Dorfgesellschaften. Wir werden uns daher auf das Niveau des Themas selbst zurückziehen. Um das Thema reizvoller zu machen, werden wir es umdrehen und statt von der Rechtsproduktion der Juristen und dem Rechtsbewußtsein der Bevölkerung vom Rechtsbewußtsein der Juristen und von Rechtsproduktion der Bevölkerung reden. Oder, etwas weiter gefaßt, werden wir uns mit der Frage befassen, inwieweit durch soziales Handeln der Bevölkerung Recht reproduziert wird, Recht inhaltlich gleichbleibend oder mit neuen Inhalten „am Gelten erhalten“ wird. Umgekehrt wollen wir darauf eingehen, inwieweit das Rechtsbewußtsein von Richtern, Rechtsanwältinnen oder Bundestagsabgeordneten Einfluß auf ihre Amtshandlungen und deren Ergebnisse haben könnte.

Prima facie sind das vielleicht wunderliche Fragen. Juristen und Rechtswissenschaftler haben wahrscheinlich auch gute Gründe, solche Fragen nicht oder nur ausnahmsweise zu stellen. Denn sie lassen sich nicht so gut mit dem

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in B.-O. Bryde und W. Hoffmann-Riem (Hg.) (1988): Rechtsproduktion und Rechtsbewußtsein. Baden-Baden: Nomos, S. 11–25.

herrschenden Denken über Recht vereinbaren. Dann könnte ja jeder kommen und behaupten, er interpretiere und reproduziere Recht. Produktion und Reproduktion von Recht durch Personen, die das Recht gar nicht kennen? Derart liberale Auffassungen über die Quellen des geltenden Rechts trifft man normalerweise unter Juristen nicht an. Und umgekehrt sind ja richterliche Urteile, die wir mit unseren Fragen zu schriftlichen Äußerungen des Rechtsbewußtseins von Richtern zu degradieren scheinen, das Recht selbst.

Wenn man das in den Kreisen von Parlamentariern, Rechtsfunktionären und Rechtswissenschaftlern in der Öffentlichkeit reproduzierte Bild vom staatlichen und verwissenschaftlichten Recht instand halten will, kann man wahrscheinlich gar nicht viel anders argumentieren. Rechtssoziologen allerdings könnten und sollten anders darüber denken. Als Sozialwissenschaftler muß man sich vorstellen können, daß rechtliche Ordnungen nicht nur in den Handlungskontexten produziert und reproduziert werden, die durch die Ideologie des staatlichen Rechtsmonopols und durch mehr oder weniger dogmatische Rechtsquellenlehren hierzu auserlesen sind. Zum anderen sollte man sich die theoretische Möglichkeit offen halten, daß man auch in der eigenen Gesellschaft außer dem staatlichen Recht auch anderen normativen Ordnungen Rechtscharakter zubilligen kann.

Selbstverständlich ist das allerdings in Rechtssoziologenkreisen nicht; und vielleicht zeigt sich das auch im Titel der diesjährigen Veranstaltung Ihrer Gesellschaft. In soziologischen Theorien, die das herrschende Dogma rechtstheoretisch rekonstituieren, dürfen wir wahrscheinlich auch nicht viel Verständnis für unsere Fragen erwarten. Die Autopoiese des Rechts in einem geschlossenen System durch autopoietische Institutionen (Teubner und Wilke 1984) würde wahrscheinlich ganz schön gestört durch den Gedanken, daß die Bevölkerung als Mitschöpfer von Recht auftritt, zumindest aber als jemand, der, neben Juristen, dazu beiträgt, daß Recht „gilt“, durch die Zeit hin aufrechterhalten wird. Auch erlebt man es noch recht häufig, daß Sozialwissenschaftler Mühe bei dem Gedanken haben, etwas Recht zu nennen, was durch die Organe des Staates und die Rechtswissenschaft nicht als Recht anerkannt wird. Dergleichen Ordnungssysteme mögen dann noch als Konvention, informelle Regeln, soziale Normen oder als soziales System ihr begriffliches und analytisches Leben fristen; hat man sich einmal den Prämissen der Dogmatik verschrieben, können sie nicht mehr als „Recht“ eingeordnet werden.¹

1 Siehe die begriffstheoretische Diskussion bei F. von Benda-Beckmann 1981a; M. Feeley 1976; Pospisil 1971; Griffiths 1984b, 1986b.

Plurale Rechtsordnungen

Wenn man sich eindenkt in Gesellschaften, in welcher man eine Vielfalt von normativen Ordnungen antrifft (Hooker 1975), die Situation in welcher nahezu alle heutigen rechtsanthropologischen Forschungen stattfinden, fällt es etwas leichter, sich von diesen zentralistischen Rechtsauffassungen (Griffiths 1986b) frei zu machen. Nehmen wir das Beispiel, das wir aus unserer eigenen Forschungstätigkeit am besten kennen, Indonesien, so sehen wir auf der Ebene normativer Ordnungen drei deutlich unterschiedene Systeme: das System des staatlichen Rechts, des Islamischen Rechts und des Adat (Gewohnheits)rechts, des Rechts der lokalen Stammes- und Dorfgesellschaften.² Inhaltlich sind die Regeln dieser Systeme weitgehend unterschiedlich. Auch sehen alle Systeme eigene Instanzen vor, welche mit der Aufrechterhaltung und Verwaltung der normativen Ordnung betraut sind. Schließlich haben alle drei Systeme ihre eigenen Ideen über „geltendes Recht“, ihre eigene Rechtsquellenlehre. Wir wollen dies hier nicht im Detail auseinandersetzen – wichtig ist in diesem Zusammenhang nur, daß man auf der Ebene der Doktrinen drei unterschiedliche Systeme vor sich hat, in deren eigenen Konzeptionen von Rechtsgeltung die anderen beiden Systeme jeweils nicht, oder nur sehr bedingt gelten können. Stammesgewohnheitsrecht oder religiöses Recht „gelten“ so im Rahmen des dogmatisch dominierenden staatlichen Rechts nur insoweit wie es die staatlichen Anwendungsklauseln zulassen.

Gewiß kann man auch in diesen Gesellschaften nur das als Recht bezeichnen, was auch die Rechtswissenschaft und die Organe des Staates als Recht anerkennen. Bloß fällt einem dies hier doch sehr viel schwerer, wenn man sich den historischen Werdegang dieser pluralistischen Systeme vergegenwärtigt. Die Kolonialverwaltungen hatten von Anfang an eingesehen, daß sie nicht alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens würde kontrollieren können. Es war für sie aus praktischen Erwägungen sinnvoll, sich lokaler Herrschaftsstrukturen und lokaler Rechte zu bedienen. Diese lokalen Rechte galten so auch im Rahmen des staatlichen Rechts teilweise weiter, und tun das, wenn auch in zunehmend beschränktem Umfang, auch heute noch. Aber auch unabhängig vom staatlich zugelassenen Geltungsbe-

2 Diese Ausführungen beziehen sich auf unsere Forschungen in West-Sumatra (1974–1975) und Ambon (1985–1986). Für die wichtigsten Ergebnisse siehe F. von Benda-Beckmann 1979, 1988a; K. von Benda-Beckmann 1984a, 1986; F. und K. von Benda-Beckmann 1986, 1987.

reich dieser lokalen Rechte hatten zu Beginn der Kolonialzeit nur wenige Juristen, Beamte und Sozialwissenschaftler Mühe, die lokalen normativen Ordnungen Recht zu nennen; vor allem in Situationen, wo Politiker und Juristen der Kolonialmacht ihr eigenes Recht zwar für geltend erklärt hatten, mehr als 90 % der Bevölkerung jedoch davon nichts wußte und sich nicht weiter darum kümmerte. Heutzutage ist die Situation sicher nicht mehr so extrem wie zu Beginn der Kolonialzeit. Der Staat und sein Recht haben gewaltig aufgeholt, ja in vielen Lebensbereichen die gesellschaftliche Bedeutung der anderen Systeme überholt. Aus dieser Verschiebung der Wirkungsweise der unterschiedlichen normativen Systeme im sozialen Leben läßt sich jedoch keine prinzipiell andere begriffstheoretische Konsequenz ableiten. Es gibt keinen Grund dafür, daß man nun auf einmal die staatliche Rechtsdogmatik theoretisch ernster nehmen sollte als früher.

Soziales Handeln in pluralen Rechtsordnungen

In der Situation eines so offenkundigen Rechtspluralismus sieht man es als Rechtsanthropologe denn auch schnell als seine Hauptaufgabe, das gesellschaftliche Leben nach der relativen Bedeutung der unterschiedlichen Systeme abzutasten; danach zu fragen, in welchem Maße die Orientierung an einem dieser Systeme, oder an mehreren zugleich, Handeln motiviert; ob und inwieweit handelnde Personen, Juristen eingeschlossen, sich zur Rationalisierung und Rechtfertigung ihres Verhaltens auf eines, oder mehrere dieser Systeme berufen; inwieweit sie sich zur Erreichung bestimmter Zwecke der in den Systemen vorstrukturierten Handlungsmodalitäten bedienen.³ Man hat dabei häufig den Vorteil, daß die Frage, welche Ordnung durch soziales Handeln reproduziert wird, explizit beantwortet wird. Denn das pluralistische System liefert den Handelnden Alternativen, aus denen gewählt werden kann. Die Verweisung auf „die“ normative Ordnung, „das“ Recht, ist nicht mehr selbstverständlich; es muß deutlich gemacht werden, auf *welche* Ordnung, auf welches Recht man sich beruft. Dies gilt vor allem dann, wenn man sich zur Rechtfertigung seines von einem normativen System abweichenden Handels auf ein anderes System beruft, mit welchem das Handeln in Einklang ist. Forschung in pluralistischen

3 Vergleiche Abel 1980; Turk 1978; F. von Benda-Beckmann 1983b; Comaroff und Roberts 1981.

Rechtssystemen erleichtert einem eine weitere Einsicht, die für ein gutes Verständnis von Rechtsproduktion und -reproduktion ebenso wichtig ist: nämlich daß Recht, um welche der normativen Ordnungen es sich dabei auch handeln möge, in unterschiedlichen Kontexten reproduziert wird.⁴ Die Idee, daß diese normativen Ordnungen nur in solchen sozialen Prozessen reproduziert würden, die in den einzelnen Systemen dogmatisch als die „rechtlichen“ oder „richtigen“ propagiert werden, leuchtet einem nicht so schnell ein (F. von Benda-Beckmann 1984a). Denn man braucht ja bloß hinzuschauen. Dann sieht man beispielsweise, daß in unterschiedlichen Handlungskontexten sehr unterschiedliche Dinge mit den Systemelementen, den Regeln, Konzepten, etc., geschehen. Man sieht Bauern ihr Adatrecht gebrauchen, man sieht Dorfräte ihre Entscheidungen in adatrechtlichen Regeln rechtfertigen; man sieht aber auch Richter in den staatlichen Gerichten Adatrecht anwenden, mit ganz anderen Interpretationen, und ganz anderen Ergebnissen, als es auf Dorfebene üblich ist.⁵

Und was für das Adatrecht gilt, gilt *auch* für das islamische und das staatliche Recht. Auch dieses wird in vielen Kontexten reproduziert. Islamische Gerichte interpretieren islamisches Recht oft ganz anders als Dorfräte oder staatliche Gerichte. Die Interpretation staatlichen Rechts durch Dorfbürgermeister und einfache Bürger werden Rechtswissenschaftlern und Richtern oft merkwürdig erscheinen. Die Gerichte produzieren natürlich auch Recht. Es wird allerdings nur in sehr geringem Maße von ihnen Gebrauch gemacht.

Sicherlich sind die in diesen sozialen Prozessen der Rechtsproduktion gegebenen Interpretationen des Rechts nicht immer im Einklang mit denjenigen der offiziellen Rechtswissenschaft. Die Bevölkerung unterscheidet sich in dieser Hinsicht jedoch oft nur geringfügig von den Richtern. Deren Kenntnis des Adatrechts beispielsweise ist meist sehr oberflächlich und antiquiert, und mancher Unsinn wird darüber in Urteilen geschrieben. Auf jeden Fall sind sie über dieses Recht meist sehr viel schlechter informiert als die Bevölkerung, besonders wenn sie nicht der ethnischen Gruppe angehören, über die sie Recht sprechen. Was das staatliche Recht betrifft, findet

4 So schon Van Vollenhoven 1931 in seiner Darstellung der unterschiedlichen Arten und Kontexte, in denen das Adatrecht der indonesischen Gemeinschaften aufrechterhalten und geändert wurde. Siehe auch Giddens 1979; K. von Benda-Beckmann 1982; F. von Benda-Beckmann 1984a.

5 Für Indonesien siehe K. von Benda-Beckmann 1982, 1984a; F. und K. von Benda-Beckmann 1986. Für Afrika siehe u. a. Sawyerr 1977; Snyder 1981b; Chanock 1978; Woodman 1985.

man übrigens nicht nur bei der Bevölkerung sondern auch in gerichtlichen Urteilen häufig recht eigenwillige Interpretationen, die wenig mit dem zu tun haben, was Rechtsgelehrte darüber schreiben. Sollte man nun daraus den Schluß ziehen, die Richter sprächen kein Recht, da sie das lokale Recht nicht kennen? Dogmatiker des Adatrechts mögen das tun, wir selbst jedoch sicher nicht. Oder sollte man umgekehrt den auf Dorfebene reproduzierten Adat- oder Islamischen Regeln den Rechtscharakter absprechen, bloß weil die Richter behaupten, das sei kein Recht, sondern nur Gewohnheit oder Religion? Indonesische Rechtsdogmatiker mögen eine Antwort auf diese Fragen geben. Als Rechtsanthropologe oder -soziologe braucht und soll man nicht die Rolle des indonesischen Rechtsdogmatikers spielen (F. und K. von Benda-Beckmann 1975). Man tut besser daran, die verschiedenen Systeme analytisch gleichberechtigt zu behandeln und ihre unterschiedlichen empirischen Geltungsbereiche und Wirkungen zu untersuchen. Die staatliche Rechtsdogmatik und ihre Reproduktion durch Juristen und Gerichte ist ein Teil dieser Empirie, mehr nicht.

Rechtskenntnis – aber welchen Rechts?

Die Erscheinungsformen der Produktion und Reproduktion von normativen Ordnungen, die Wirkungsweise der in unterschiedlichen Kontexten produzierten und reproduzierten Normen, die Frage ihrer gegenseitigen Anerkennung und die Folgen davon im gesellschaftlichen Leben, variieren natürlich von Gesellschaft zu Gesellschaft. Aber wenn man sich einmal daran gewöhnt hat, den Geltungsanspruch des staatlichen Rechts als einen neben anderen, und die Interpretationen von gesetzlichen Regeln in der Form von Gerichts- und Verwaltungsentscheidungen als *eine* Form der Reproduktion des staatlichen Rechts neben anderen zu sehen, dann gibt es eigentlich keine guten Gründe, weshalb man mit dieser Sichtweise nicht auch in der eigenen Gesellschaft, in Deutschland oder in den Niederlanden, zu Werk gehen sollte (Galanter 1981; Griffiths 1986b).

Ein gutes Beispiel sind das Recht und die Rechtsentwicklung ethnischer Minderheiten in west-europäischen Ländern, von Türken, Marokkanern, und in den Niederlanden auch Molukkern. Abgesehen davon, daß große Teile des deutschen bzw. niederländischen Rechts auf sie angewendet werden, und weitgehend auch durch sie reproduziert werden, haben diese Bevölkerungsgruppen ihre eigenen Rechte.

Einmal natürlich das Recht ihres Herkunftslandes. Dieses Recht ist – auch wenn wir zunächst auf der Ebene der dortigen offiziellen Rechtsgeltungslehre bleiben – nicht uniform, sondern pluralistisch. In vielen Systemen, wie bereits am Beispiel des indonesischen kurz beschrieben, ist auch offiziell die teilweise Weitergeltung von Gewohnheitsrecht anerkannt. Die Gewohnheitsrechte sind in der Regel von Gebiet zu Gebiet unterschiedlich, vor allem in den Bereichen des Familien- und Erbrechts, wo das staatliche Recht (oder das in unterschiedlichem Grade in das staatliche inkorporierte Islamische Recht) oft nur Rahmencharakter hat. In Indonesien ist dies vielleicht am deutlichsten ausgeprägt, es gilt jedoch auch für die Türkei und Marokko.⁶

Weiter muß man davon ausgehen, daß das Recht, so wie es in den dortigen lokalen Gemeinschaften reproduziert wird, von der staatlichen und gerichtlichen Darstellung abweicht, so wie wir das bereits für Indonesien kurz skizziert haben.

So schwierig es schon sein mag, dieses Recht in Deutschland oder den Niederlanden selbst zu ergründen, so haben wir noch lange nicht das Recht dieser Bevölkerungsgruppen ausreichend erfaßt. Unter den neuen Lebensumständen haben sie neue Normen entwickelt. Teilweise äußert sich das in der Nichtbefolgung traditioneller Normen, was bedeuten kann, daß ein Teil des traditionellen Normsystems des Ursprungslandes nicht mehr als geltendes Recht reproduziert wird. Teilweise haben sie jedoch auch Teilen des Normsystems ihres Herkunftslandes ganz neue Inhalte gegeben, die, vergleicht man sie mit den dort geltenden, viel strenger und wirkungsvoller sein können als im Ursprungsland selbst.

Strijbosch (1987) hat das sehr eindrucksvoll für die Eheverbotsregeln der in den Niederlanden lebenden Molukker beschrieben. Nach Ambonschem (Molukschem) Recht dürfen Personen, die aus Dörfern stammen, die durch ein rituelles verwandtschaftsartiges Dorfbündnis, *pèla*, miteinander verbunden sind, nicht miteinander heiraten (Bartels 1978). Dorfmitgliedschaft, und damit auch *pèla*-Zugehörigkeit, werden durch die Abstammung vom Vater bestimmt. In den Zentralmolukken, wo die durch *pèla* miteinander verbundenen Dörfer meist recht weit auseinander liegen – oft auf unterschiedlichen Inseln – formt das *pèla*-Heiratsverbot keine Quelle für große Schwierigkeiten. Schon deshalb kommen Verstöße kaum vor. Geschieht das doch einmal, so sind die Sanktionen weniger streng als früher. Gegen das Verbot verstoßende Ehen sind auch nicht ohne weiteres

6 Siehe Starr 1978a für die Türkei. Für Marokko siehe Rosen 1980–81.

ungültig; der Normverstoß kann – wie das regelmäßig in indonesischen Gesellschaften der Fall ist – dadurch geheilt werden, daß die Parteien ihre Schuld und Sünde anerkennen und durch ein rituelles Mahl Verwandte und Ahnen beschwichtigen.

In den Niederlanden hat *pèla* nun eine sehr viel größere Bedeutung erlangt. Zunächst hat man strikt an dem *pèla*-Verbot festgehalten, obwohl es hier viel problematischer ist. Da die Bevölkerung aus vielen Dörfern zusammengewürfelt ist, und man obendrein oft in Ghetto-ähnlichen Siedlungen nah beieinander wohnt, ist die Wahrscheinlichkeit, daß sich *pèla*-Verwandte ineinander verlieben viel größer. Überdies hat man den Wirkungsbereich des *pèla*-Verbots dadurch erweitert, daß man nicht nur die *pèla*-Dörfer des Vaters, sondern die beider Eltern und aller vier Großeltern als für das Heiratsverbot relevant erklärt hat. Ein schönes Beispiel einer Dynamik, die man häufig bei Migrantengruppen antrifft: man verschärft, überbetont bestimmte heimatliche Werte und Regeln, um die eigene ethnische und kulturelle Identität aufrecht erhalten zu können. Verstöße gegen dieses erweiterte Heiratsverbot wurden in der holländisch-molukkeschen Gemeinschaft schwer sanktioniert; durch Ausschließung aus der Gemeinschaft, keine Besuche, keine Mitwirkung in den Verbänden der gegenseitigen Hilfeleistung, keine Anerkennung der Ehe, obendrein religiös-magische Sanktionen.

Inzwischen haben sich allerdings wieder neue Veränderungen angebahnt. Die Residenzformen haben sich geändert. Die meisten Ghetto-Siedlungen sind aufgelöst, die Bedeutung des räumlichen Zusammenhalts hat abgenommen. Generationenkonflikte tauchen auf. Die erste Generation der Molukker hält noch sehr an den alten *pèla*-Formen fest; die zweite Generation, ihre Kinder, haben bis vor Kurzem nahezu ausnahmslos unter Einhaltung der *pèla*-Normen geheiratet. Unter den Jüngeren gibt es immer mehr Molukker, welche die *pèla*-Regeln, deren kulturellen und rechtlichen Hintergrund sowie auch die damit verbundenen Sanktionen nicht mehr ernst nehmen, und die sich nicht von der Tatsache abschrecken lassen wollen, daß ihre Geliebte/ihr Geliebter *pèla* ist. Es ist auch vorgekommen, daß Eltern durch Einschaltung der niederländischen Gerichte die Einhaltung des *pèla*-Verbots durchsetzen wollen, die Ehe verhindern oder für nichtig erklären wollen.

Bei der Frage nach „dem Recht“ der in den Niederlanden lebenden Molukker stößt man also auf eine extrem komplexe Situation, die für den Rechtssoziologen/-anthropologen besonders reizvoll, für den Rechtsdogmatiker/ Richter jedoch eher frustrierend ist, wenn er zum Beispiel auf

Grund von international privatrechtlichen Regeln das für Molukker geltende Recht anwenden muß (siehe Jessurun d'Oliveira 1983).

Es ist dann beinahe unumgänglich, daß der Richter auf der Basis von mangelnder Rechtskenntnis entscheidet, weil er, und auch das um Hilfe gebetene T.M.C. Asser Instituut in den Haag oder das Max Planck Institut in Hamburg, die möglicherweise in Frage kommenden Rechte nicht kennen (können). Empirische Forschung, rechtssoziologischer oder rechtsanthropologischer Art, kann dem Richter sicher helfen, diesem Mangel in seiner Rechtskenntnis zumindest weitgehend abzuweichen. Aber wie auch immer die empirische Situation in diesen Bevölkerungsgruppen aussehen mag, die Forschung wird immer eine komplexe Mischung von Regeln und Prinzipien ausweisen, aus der der Richter nie „das“ Recht auf eindeutige Weise destillieren können. Der Richter steht unter Entscheidungszwang und unter dem Druck, seine Entscheidung in den Konzeptionen des geltenden staatlichen Rechts zu rechtfertigen. Er muß wählen, auf der Grundlage der ihm zur Verfügung stehenden Kenntnis sein eigenes Recht zu schaffen.

Diese Selektion, diese Reduktion von Komplexität, ist jedoch nicht durch das Recht, im Sinne bekannter Rechtsregeln, oder durch die Rechtskenntnis der Entscheidenden vorgegeben, sondern liegt in der Entscheidung selbst. Die beste Rechtstatsachenforschung befreit den Richter nicht davon, selbst eine Entscheidung nehmen zu müssen. Um dem Richter eine gute Entscheidung möglich zu machen, sollte der Forscher ihn mit der ganzen komplexen und verwirrenden relevanten Wirklichkeit bekannt machen; er sollte diese nicht selbst normativ auf „das“ Recht reduzieren. Der Richter weiß dann auf jeden Fall, welche Entscheidung er fällt. Je mehr sich der Rechtsforscher von der in der eigenen Gesellschaft herrschenden Rechtsdogmatik freimacht, desto größer wird deshalb der Wert derartiger Forschung für die Rechtspraxis der staatlichen Instanzen.

Wenn Richter die beschriebene Komplexität in ihren Urteilen nicht zum Ausdruck bringen, so liegt das an einer Lücke in ihrer Rechtskenntnis. Wenn sich ihnen die Frage danach gar nicht erst aufdrängt, so darf man vermuten, daß das auch stark mit ihrem Rechtsbewußtsein zusammen hängt, das solche Fragen nicht zuläßt. Wenn Richter die Geltung/Anwendbarkeit des fremden Rechts (was auch immer sie dazu gemacht haben) verneinen wollen, sind sie darauf angewiesen, diese Entscheidungen damit zu begründen, daß dies Recht gegen den *ordre publique* verstoße, oder aber daß aus dem Verhalten der betreffenden Bevölkerungsgruppe deutlich werde, daß ihr Rechtsbewußtsein sich geändert habe, da sie ja die Normen ihres Rechts nicht mehr befolgten. In jedem dieser Fälle wird die Entscheidung

in hohem Maße durch das Rechtsbewußtsein der Richter geprägt sein, auch wenn die Entscheidung mit Verweisungen auf die öffentliche Ordnung begründet wird. Im Übrigen versuchen niederländische Richter, vor allem in eherechtlichen Fragen, wenn es sich nur einigermaßen begründen läßt, niederländisches Recht anzuwenden. Nicht nur, weil sie das türkische, moluksche oder marrokanische Recht nicht gut kennen, sondern auch weil ihnen ihr Rechtsbewußtsein sagt, die Anwendung dieses Rechts sei unmoralisch, da es zum Beispiel die Interessen von Frauen nicht ausreichend berücksichtigt (Bolten 1987).

Daß auch diese auf Unkenntnis des Rechts beruhende und stark durch das Rechtsgefühl der Richter beeinflusste Entscheidungen „Recht“ werden, mag in der Dogmatik durch den Bezug auf „die“ Rechtsnormen oder das Rechtsbewußtsein der betreffenden Gruppe legitimiert werden. Ihren Rechtscharakter verdient die Entscheidung jedoch primär der Tatsache, daß der Richter durch das staatliche normative System legitimierte Entscheidungsmacht ausübt.

Rechtsproduktion in vielen Kontexten

Diese Überlegungen gelten nicht nur für die noch nach Anthropologie riechenden Beispiele von türkischem oder molukschem Recht in westeuropäischen Ländern. Den Pluralismus normativer Ordnungen und Rechts-(re)produktionen durch Nicht-Juristen gibt es auch in anderen Lebensbereichen, auch wenn man dort nicht von mehreren Rechtsordnungen spricht.

So werden allgemeine Geschäftsbedingungen oder normative Handelsbräuche im Allgemeinen nicht durch Juristen produziert und reproduziert. Sie entstehen als normative Ordnungen innerhalb spezifischer sozialer Verbände oder Interaktionsnetzwerke.⁷ Was sollte uns davon abhalten, die Produktion und Reproduktion dieser normativen Ordnungen innerhalb der betreffenden Verbände als eine Form von Recht zu betrachten, bzw. danach zu forschen, inwieweit es in diesen Verbänden Entscheidungsträger gibt, deren Entscheidungsmacht durch das normative System ihres Verbandes legitimiert ist? Max Weber (1924: 22) und Eugen Ehrlich (1913) hätten damit bestimmt keine Mühe gehabt. Sicherlich: diese normativen Ordnun-

7 Moore 1973; Macaulay 1963; Kurczewski und Frieske 1977; K. von Benda-Beckmann und A. J. Hoekema 1987; Wassenberg 1987.

gen können vielleicht nicht immer in den Gerichten sanktioniert werden; eine wichtige Geltungssphäre ist ihnen versagt. Und wenn sie in den Gerichten zu geltenden Normen gemacht werden, wird es dabei oft zu einer Transformation der betreffenden Normen kommen, nicht viel anders als beim Adatrecht lokaler indonesischer Gemeinschaften. Andererseits mag jedoch auch den gerichtlich reproduzierten Formen dieser Ordnungen die Geltung in den anderen Handlungskontexten versagt bleiben; die gerichtliche Interpretation dieser normativen Ordnungen mag in den Augen der Sanktionsinstanzen dieser sozialen Verbände oder Netzwerke keine Gnade finden. Oft wird es aber so sein, daß man sich auch das richterliche Recht, oder Elemente davon, innerhalb der sozialen Verbände zu eigen macht, sie in Interaktionen reproduziert und dadurch sein eigenes Recht ändert.

Welche dieser in unterschiedlichen Kontexten reproduzierten und sanktionierten Ordnungen im gesellschaftlichen Leben nun die größere Bedeutung hat, ist eine empirische Frage, die Sozialwissenschaftler sich nicht durch Dogmen beantworten lassen sollten. Daß die Verwaltungsinstanzen des Staates, mit dem Anspruch des Gewaltmonopols und der Polizei im Rücken, allzeit oder nur überwiegend die größere Wirkung entfalten, ist nicht nur in Indonesien, sondern auch bei uns ganz sicher nicht selbstverständlich.

Rechtsproduktion, Rechtsbewußtsein, Entscheidungsmacht

Meine Damen und Herren, unsere Beispiele haben hoffentlich deutlich gemacht, daß man Rechtsproduktion und Rechtsbewußtsein und Rechtskenntnis nicht so eindeutig über Juristen und Bevölkerung verteilen kann. Beim indonesischen Richter im pluralistischen Rechtssystem ist die Frage des Rechtsbewußtseins und der Rechtskenntnis regelmäßig ebenso problematisch wie bei der Bevölkerung. Die Interpretation des holländischen Kolonialrechts kann durch ihr adatrechtliches Bewußtsein beeinflusst werden (Fälle, die das illustrieren, gibt es genug), und umgekehrt die Interpretation von Adatrecht in Gerichten durch westliches juristisches Denken. In Situationen eines offenkundigen, und teilweise im offiziellen staatlichen System anerkannten, Rechtspluralismus lassen sich solche Einflüsse nicht mehr als „Ergebnisstrategien“ „Vorverständnis“ oder „Intuition“ reduzieren (Esser 1972; Lautmann 1971), sondern können, auch

bei Juristen, als Rechts„kenntnis“ und „-bewußtsein“ analysiert werden. Daß man gleichzeitig dergleichen Entscheidungen (die auf der Basis von Rechtsbewußtsein und Unkenntnis zustande gekommen sind) als neues Recht, Innovation etc., kurzum *auch* als Recht betrachtet, steht dem nicht entgegen. Im Gegenteil, es zwingt uns nur dazu, Rechtsproduktion zu kontextualisieren, und zur Frage, inwieweit die Rechtsproduktion aller Bürger, einschließlich der Juristen, durch die Kenntnis von und das Bewußtsein über Recht beeinflusst werden.

Dies führt uns dazu, die dogmatisch vorgegebene Identifikation von Recht, Rechtsbewußtsein und Rechtskenntnis bei Juristen/Richtern radikalanalytisch aufzuheben – und dies nicht nur bezüglich der Anwendung fremden Rechts. Dies mag uns, vielleicht auch bei den später folgenden Diskussionen über die Rechtskenntnis und Rechtsbewußtsein der Bevölkerung, davon abhalten, so undifferenziert zu denken, sowie das meist geschieht; wo man hinsichtlich der Rechtskenntnis der Bevölkerung von einer Art Quiz- oder Examenssituation ausgeht, und diese in Beziehung setzt zu einer Rechtskenntnis, die sich in Urteilen niederschlägt, und die das Ergebnis eines vielleicht mehrere Wochen dauernden Prozesses ist, in welchem Recht unter Entscheidungs- und Darstellungszwang in einer konkreten problematischen Situation erarbeitet worden ist. Dann fällt es uns wahrscheinlich auch leichter, ein Urteil ruhig einmal als eine „Eingabe des Gerichts an die Bevölkerung“ zu betrachten. Und bei dem Vergleich von Eingaben von Richtern und von der Bevölkerung sehen wir dann vielleicht, daß wir den hauptsächlichen Unterschied nicht in den Kategorien Produktion, Rechtskenntnis und Rechtsbewußtsein suchen müssen, sondern in der Entscheidungsmacht von unterschiedlichen Kategorien und Gruppen innerhalb der Bevölkerung.

Kapitel 7

Das Recht der Dinge: Verrechtlichung und Entrechtlichung im Verhältnis zwischen Erster und Dritter Welt*

Franz und Keebet von Benda-Beckmann

Rechtssoziologische Diskussionen über Verrechtlichung oder Entrechtlichung – den Abschied vom Recht - haben in den 90er Jahren wieder neuen Auftrieb bekommen. In den 70er und 80er Jahren waren es vor allem innerstaatliche Probleme, die Rechtssoziologen und Politikwissenschaftler beschäftigten. Ver- und Entrechtlichung standen in Zusammenhang mit der Entstehung, des Funktionierens und der sich anbahnenden Krise der Versorgungsstaaten in der Ersten Welt. Die Diskussionen behandelten die Ver- bzw. Entrechtlichung des sozialen und wirtschaftlichen Verkehrs; Prozesse die sich auf die Intensität und den Umfang bezogen, in welchem soziale und wirtschaftliche Handlungen der Gestaltung durch die direkt Beteiligten überlassen bzw. durch staatliches Recht reguliert werden sollten. Materiell-rechtlich ging es hauptsächlich um Tarifverträge, Konzertierte Aktion, soziale Sicherung, Wettbewerbsrecht und Umweltrecht, um eine weitgehende Verlegung der Grenzen zwischen öffentlichem und privatem Sozial- und Wirtschaftsrecht (Voigt 1983, 1990; Teubner 1987).

In den 90er Jahren hat sich die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Rechts und des Staates im Zuge der zunehmenden Globalisierung verschoben. Die Akzente liegen hierbei auf der Entrechtlichung des internationalen Warenverkehrs und vor allem der Finanzmärkte, auf dem Entstehen einer neuen und kaum noch durch Staaten beeinflussbaren *lex mercatoria*, und auf der zunehmenden Tendenz zur Entgerichtlichung, in der immer mehr Streitigkeiten durch nicht staatliche und/oder internationale gerichtliche Instanzen behandelt werden, sondern durch ‚alternative‘ Formen der Streit-schlichtung (ADR, *alternative dispute resolution*) wie Unterhandlungen,

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in J. Brand und D. Stempel (Hg.) (1998): *Soziologie des Rechts*. Baden-Baden: Nomos, S. 343–354.

Vermittlungen oder Schiedsgerichte (Dezalay and Garth 1995, Nader 1995, Silbey 1997, Sanders 1998). Bei diesen Prozessen der Entgerichtlichung durch ADR liegt der Akzent auf dem Übergang von einer öffentlichen zur privaten Streitschlichtung. Diese Entwicklung betrifft nicht nur Streitigkeiten zwischen Wirtschaftsunternehmen sondern auch zunehmend zwischenstaatliche Streitigkeiten (Nader 1995). Diese Prozesse haben auch den Beziehungen zwischen Staaten und Wirtschaftsunternehmen der Ersten und der Dritten Welt zu neuer Aufmerksamkeit verholfen. Auch von den Staaten der Dritten Welt (und seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion auch der Zweiten Welt) verlangen Instanzen wie die Weltbank, der IMF und transnationale Unternehmen eine Deregulierung des innerstaatlichen und grenzüberschreitenden wirtschaftlichen Verkehrs, den Abbau von Staatssubventionen, und eine weitgehende Privatisierung von staatlich gelenkten Wirtschaftsunternehmen. Innerhalb des durch neues Recht geschaffenen (halb)autonomen Freiraums sollen wirtschaftliche Transaktionen so weit wie möglich ohne staatliche Kontrolle und Eingriffe stattfinden können. Für die rechtliche Neuregelung zwischen- und innerstaatlicher Beziehungen und Institutionen bieten amerikanische und europäische Juristen als „Rechtshändler“ (*law merchants*) ihre rechts-technische Hilfe bei der Formulierung und rechtlichen Absicherung von Verträgen und als Unterhändler und Schiedsrichter an (Dezalay und Garth 1995, Silbey 1997).

Das dominante Bild, das man so aus der Literatur über Globalisierung und Recht gewinnt, ist also das einer weitgehenden Entrechtlichung und Entgerichtlichung. Als Folge dieser Entwicklungen wird auch eine abnehmende Staatsmacht signalisiert, eine langsame Auflösung der traditionellen Souveränität der Nationalstaaten, die nicht mehr in der Lage sind, transnationale Unternehmen unter ihre Jurisdiktion zu bringen und den internationalen Wirtschaftsverkehr zu beherrschen.

So unübersehbar diese Tendenzen sind, so einseitig scheint uns das daraus entstehende Bild. Mit unserem Essay möchten wir dieses Bild dann auch relativieren und zugleich bereichern. Zunächst wollen wir darauf hinweisen, daß auch in den eingangs genannten Entwicklungen mehr Verrechtlichung und weniger Entgerichtlichung enthalten ist als auf den ersten Blick erscheinen mag. Zum anderen scheint uns das Bild zu einseitig auf die Rolle des Rechts und des Staates in inter- und transnationalen Wirtschaftsbeziehungen, und vor allem auf Finanztransaktionen und Arbeitsbeziehungen, gerichtet. Die Rolle des Rechts im Verhältnis zwischen Staat und dem übergroßen Teil der Bevölkerung bleibt weitgehend außer Betracht. Und vor allem bleibt in nahezu allen Besprechungen der

Globalisierung eine deutliche Tendenz der Verrechtlichung unbeachtet: die Neuregelung von Vermögens- und Eigentumsrechten, vor allem an natürlichen Ressourcen.

Entgerichtlichung der Streitschlichtung?

Zunächst ist die Entwicklung zu nicht-gerichtlicher Streitschlichtung nicht so dominant wie oft dargestellt. Die an die Staaten der Dritten Welt gestellten Ansprüche zum Beispiel richten sich nicht auf eine Entgerichtlichung. Im Gegenteil, im Namen von *good governance* ergehen erneute Aufrufe an die Regierungen, den Staatsapparat im Sinne einer rationalen Bürokratie im Weber'schen Sinne demokratisch umzugestalten. Eine gut funktionierende, nicht korrupte staatliche Gerichtsbarkeit wird zum Eckpfeiler funktionierender Waren-, Finanz- und Kapitalmarktes. Dagegen werden traditionelle Formen der Streitschlichtung, welche westlichen und sozialistischen Modellen der ADR oder *community justice* als Leitbild dienen, eher weiter eingeschränkt. *Good governance* wird zur Bedingung für Finanz- und Wirtschaftshilfe großer Finanzorganisationen, vor allem der Weltbank und des IMF. „Entwicklung durch modernes westliches Recht“, *law and development*, in den 60er Jahren weitgehend als mißglückte rechtliche Entwicklungshilfe abgetan (Trubek und Galanter 1974), ist einer der großen Schlager der neueren Globalisierungswelle (F. von Benda-Beckmann 1994a). Hier ist es die staatliche Gerichtsbarkeit, die als ‚Alternative‘ zu herkömmlichen Prozessen der Streitschlichtung weiter aufgebaut und verstärkt wird.

Auch haben längst nicht alle alternativen Verfahrensformen den Charakter von Unterhandlung, Vermittlung oder Arbitrage im Sinne der klassischen Typologie von Streitschlichtungsverfahren, sondern tragen oft selbst, und immer mehr, fast alle Züge eines Gerichtsverfahrens (Sanders 1998; über die WTO Regeln siehe Pescatore, Davey and Lowenfeld 1991/97). Röhl und Magen (1996) haben auf die eher zyklische Dynamik dieser Prozesse hingewiesen. Aus ihrer Perspektive ist der Verlust normativer rechtlicher Orientierung inhaltlicher und prozessueller Art nur vorübergehend; neue normative Fixierungen würden auf Dauer nicht ausbleiben (1996:4). Ihre Analyse ist plausibel. Instrukтив ist die Geschichte von Formen der *popular justice* in sozialistischen Ländern wie Cuba (Salas 1983) und Mosambik (Isaacman and Isaacman 1982). *Popular justice* war für die an die Macht

gekommenen revolutionären Regimes ein Mittel, um die Herrschaftsstrukturen des früheren Regimes zu beseitigen. Nach der politischen Konsolidierung der neuen Regimes wurde jedoch die durch den Staat nur mühsam kontrollierbare Volksjustiz wieder zurückgedrängt und durch einen bürokratisch organisierten Justizapparat ersetzt. Auch Nader's (1995) Analyse des Höhenfluges der ADR in zwischenstaatlichen Streitigkeiten könnte man in dieser Weise interpretieren. Sie bringt diesen in Zusammenhang mit der veränderten Zusammenstellung des Internationalen Gerichtshofes. Nach der Dekolonialisierung hätten die westlichen Industrienationen ihr Übergewicht verloren und wichen auf alternative Formen der Streitschlichtung aus, deren Verfahren sie besser kontrollieren könnten. Im Zuge dieser Entwicklung sei es auch zu einer ideologischen Überhöhung der ADR als der evolutionär höchsten und zivilisier-testen Form der Streitschlichtung gekommen. Die Entwicklungen in der WTO scheinen jedoch wieder in Richtung einer stärkeren Formalisierung der internationalen Streitschlichtung zu gehen. Die Möglichkeit, um unerwünschte Teilnehmer aus einer so wichtigen Organisation ausschließen zu können, macht die WTO für die westlichen Industrieländer zu einem Forum, in dem sie ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen einfacher als im internationalen Gerichtshof durchsetzen können.

Neben der Profilierung der ADR findet Entgerichtlichung jedoch auch in Form einer ganz anderen, viel weniger diskutierten Alternative zur staatlichen Gerichtsbarkeit statt, nämlich dadurch, daß Aufgaben, die die Judikative im Rahmen der klassischen Gewaltenteilung innerhalb des Staates innehat, anderen staatlichen Entscheidungsinstanzen übertragen werden. Dies findet vor allem in den Staaten statt, die keine vollentwickelte Verwaltungsgerichtsbarkeit haben. Werbner (1980) hat in seiner Analyse der *land adjudication boards* in Botswana derartige Instanzen ‚*quasi-judicial*‘ genannt. Auch die verschiedenen Klage- und Berufungsverfahren, die von der Weltbank, IMF und WTO entwickelt werden, haben zwar noch nicht den Charakter einer klassischen Gerichtsbarkeit, beinhalten jedoch ebenfalls eine Entwicklung zur Verrechtlichung und Vergericht-lichung, da solche Verfahren bis vor kurzem im internationalen Handelssystem kaum existierten. Verwaltungsverfahren verdienen daher viel mehr Aufmerksamkeit als sie bisher in der Globalisierungsdebatte bekommen haben. Sie bedeuten eine Verschiebung des Verhältnisses zwischen Judikative und Exekutive, und damit eine Verstärkung des Staates und von intergouvernementalen Verwaltungsgremien im Verhältnis zur nationalen und internationalen Gerichtsbarkeit wie auch zur Politik. Es handelt sich wahrscheinlich mehr um einen Abschied von *rule*

of law Idealen als um einen Abschied vom Recht. Recht als legitimierendes Organisationsprinzip bleibt, doch werden Rechtsetzung, Ausführung und Entscheidung in Streitigkeiten in einer multifunktionalen Organisation vereint. Nicht so sehr das Recht verschwindet, sondern der demokratische Gehalt, sowohl auf innerstaatlicher wie auf internationaler Ebene.

Entrechtlichung oder Neurechtlichung?

Die Debatten über Ver- und Entrechtlichung im Zuge der Globalisierung neigen dazu, die Rolle des Rechts mit der Rolle des Rechts in der Hand von Staaten zu identifizieren. Diese mag in mancher Hinsicht abnehmen, doch damit ist die Rolle des Rechts nicht ausgespielt. Einmal bringen nicht-staatliche Akteure, die „Rechtshändler“, ihr eigenes Recht in den „herrschaftsfreien Raum“ ein. Hinter den transnationalen vertraglichen Abmachungen stehen regelmäßig Vereinbarungen über die (Reserve-)Geltung eines bestimmten materiellen Rechts - oft des Amerikanischen, bzw. des New Yorker Rechts. Die Rechtshändler tragen in zunehmendem Umfang den Export des Rechts. Zum anderen findet Rechtsexport (wie schon zur Kolonialzeit) im Rahmen wirtschaftlicher Entwicklungshilfe statt. Durch den Zusammenbruch der Sowjetunion haben diese Entwicklungen auch für die zweite Welt eine dramatische Intensivierung erfahren, die zu einer Exportwelle von Gesetzesbüchern in die Staaten der ehemaligen Sowjetunion geführt haben. Silbey (1997) hat diese neuen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse „post-modernen Kolonialismus“ genannt, und auf die wichtige und oft nicht genügend beachtete Rolle von Recht in diesen Prozessen aufmerksam gemacht. Sie sieht den post-modernen Kolonialismus als Errungenschaft des fortgeschrittenen Kapitalismus und technologischer Innovationen, der auf die Schaffung einer Welt zielt, in der Investitionsmöglichkeiten unbeschränkt sind (1997:219). In ihrer Analyse der Rolle des Rechts weist sie vor allem auf die Bedeutung des Rechts als wichtiges Element der neuen symbolischen und kommunikativen Welt; Bedeutungen, die durch den weltweiten Export vor allem des amerikanischen Rechts tatsächlich globalisiert werden. Was die postmoderne Form des Kolonialismus und Kapitalismus kennzeichne, sei, daß es bei Produktion und Zirkulation ebensoviel oder mehr um Zeichen, Symbole und Kommunikation gehe, als um „Dinge“ oder was Marx die Produktivkräfte nannte (1997:220).

Verrechtung und Entrechtung

Wie wichtig Silbey's Betonung der symbolischen und kommunikativen Rolle des Rechts auch sein mag, so bleibt ihre Analyse, wie die meisten Analysen der Rolle des Rechts in der heutigen globalisierten Welt, zu einseitig. Sie befaßt sich vor allem mit globalen internationalen Handels- und Arbeitsbeziehungen und dem Verhältnis zwischen Regierungen, Wirtschaftsunternehmen und Rechtshändlern. Sie geht aber an den „Dingen“ vorbei. Diese, vor allem Bodenschätze, haben jedoch ihre Bedeutung als Produktionsmittel keinesfalls verloren. Land, Wasser, Wald und Luft sind für einen Großteil der Bevölkerung der Dritten Welt, wie übrigens auch der Zweiten und Ersten Welt, vitale Lebensvoraussetzungen. Zur gleichen Zeit sind sie der Gegenstand von wirtschaftlichen Interessen nationaler und transnationaler Unternehmen. Bei der Diskussion über Ver- oder Entrechtlichung kann man sich somit nicht nur auf die Schaffung von sozialen und wirtschaftlichen Freiräumen beschränken, in denen soziale und wirtschaftliche Handlungen und Transaktionen ohne weitgehende staatliche Kontrolle ablaufen können. Man muß sich auch der Frage zuwenden, in welchem Maß konkrete subjektive Rechte geschaffen oder abgeschafft werden. Vobruba (1983) ist einer der wenigen Autoren, der systematisch auf den Unterschied zwischen einer mehr formellen Ent-/Verrechtlichung und einer subjektiv-materiellen „Ent- oder Verrechtung“ (Voigt 1983:83) eingegangen ist, und vorgeschlagen hat, Verrechtlichung strikt auf subjektives Recht zu beziehen. Verrechtlichung bedeutet für ihn demnach die Installierung von Rechtsansprüchen; Entrechtlichung, oder Entrechtung sind Vorgänge, in denen subjektive Rechte zurückgenommen werden (1983:91,92). Diese Prozesse bleiben in den Diskussionen über Entrechtlichung und die Abnahme staatlicher Souveränität unterbelichtet. Es sind vor allem diese Entwicklungen, die Evans' (1989) These, daß Globalisierungstendenzen in vielen Drittwelt-Ländern zu einer stärkeren Position des Staates und der Verwaltung geführt haben, unterstützen.

Die Umrechtung der Dinge

Auf staatlicher und internationaler Ebene werden immer neue Vermögensobjekte rechtlich definiert und unter ein Eigentums- oder eigentumsähnliches Regime gebracht. Dies gilt für Wasser, Luft, wie für Milch-, Dünger-

und Emissions-Quoten (van der Velde 1991, Wiber und Kearney 1996). In der finanziellen Welt werden mit großer Kreativität neue Vermögensobjekte geschaffen, die kaum noch ein materielles Substrat haben und wogegen Aktien als Inbegriff einer materiellen Verankerung erscheinen. Daneben wird das Gebiet der immateriellen Eigentumsrechte, wie Urheberrechte und Markenrechte stark erweitert. Von Seiten der USA wird erheblich Druck ausgeübt, um Änderungen und Erfindungen an lebendigem Material durch Züchtung, Klonen und Genmanipulation unter ein einklagbares exklusives Eigentumsregime zu bringen. Die zur Zeit laufenden Verhandlungen im Rahmen der Welthandelsorganisation über intellektuelle Eigentumsrechte bringen diese Tendenz zur Verrecht(lich)ung ganz deutlich zu Tage. Seitens der Großindustrie ist hier keine Entrechtlichung vorgesehen, im Gegenteil, das Recht muß die neuen Rechte schaffen und beschützen.

Viele der neuen Vermögenswerte, wie Quoten oder Lizenzen, die Reich (1964) *new properties* genannt hat, werden aus kollektiven Gütern erschaffen, die erst durch den Staat rechtlich als solche definiert werden (Natur, Umwelt, Landschaft, Markt). Der Staat erklärt sich auf der Basis seiner inneren Souveränität zum ausschließlichen Sachwalter des Allgemeinwohls, übernimmt jedoch nicht nur die Regulierungsbefugnisse sondern eignet sich auch die neu geschaffenen, von alten Rechten losgelösten wirtschaftlichen Werte an, gibt ihnen eine neue Rechtsform (als Quote, Lizenz oder Konzession), um sie dann wieder zu ‚privatisieren‘, das heißt, in einen durch die Verwaltung geschaffenen und kontrollierten Quasi-Markt zu entlassen (Van Eldijk 1992). Diese Verrecht(-lich)ungsprozesse führen in zweifacher Hinsicht zu einer Entrechtung der traditionellen Berechtigten.

1. Einmal führt Gesetzgebung (Umweltrecht, Agrarrecht, Landschaftsschutzrecht, Raumplanungsrecht) zu einer Schwächung bestehender Rechte, und insoweit zu einer Entrechtung. Die Rechthabenden (welcher Art auch ihr Recht sei) können weniger mit ihrem Recht tun als früher. Die Verrechtlichung der Umwelt durch Natur- und Landschaftsschutzgesetzgebung, Bebauungspläne etc. geht auf Kosten der traditionellen Rechte, ob das nun Gewohnheitsrechte in Indonesien sind oder das ‚traditionelle‘ individuelle Eigentum in den Niederlanden.
2. Zum anderen werden die neu geschaffenen Rechte – Produktionsrechte, Lizenzen, Konzessionen, Umweltverschmutzungsrechte etc. – von den traditionellen Eigentumsrechten abgekoppelt, den ursprünglichen Eigentümern weitgehend entzogen und administrativ oder über den neuen Markt umverteilt. Die in den früheren Rechtsformen (Eigentum,

Pachtrechte) gebündelten Teilrechte werden zu neuen vermögensrechtlichen Bündeln, die unterschiedlichen Berechtigten zugewiesen werden können. Das ‚rechtliche Leben der Dinge‘, um mit Appadurai (1986) zu sprechen, erfährt so eine dramatische Wendung.

Mit der Verrechtung geht also eine Entrechtung Hand in Hand. Das zeigt uns, dass es bei dieser Ver- oder Entrecht(lich)ung nicht nur um die Zurücknahme staatlicher Regulierung sozialer und wirtschaftlicher Beziehungen geht, sondern auch, und vor allem, um eine Umverteilung von Rechten. Bevor der ‚Markt‘ seine Allokationseffizienz entfalten kann, müssen die Dinge erst ‚marktgerecht‘ zu Waren, gemacht werden. Zugleich aber müssen erst die Grenzen und Möglichkeiten des Quasi-Marktes durch neues Recht geschaffen werden.

Umrechtung der Dinge in pluralistischen Rechtssystemen

In Entwicklungsländern sind diese Prozesse noch komplexer, denn das staatliche Recht ist nicht das ausschließliche Rechtssystem, das den rechtlichen Status von Gütern und Berechtigten sowie Transaktionsmöglichkeiten über diese Güter definiert. Es ist auffallend, daß Probleme der Verrechtlichung bzw. Entrechtlichung fast ausnahmslos aus der Sicht des staatlichen Rechts betrachtet werden. Die in vielen Staaten weiterhin existierenden lokalen Gewohnheitsrechte, aber auch das öffentliche internationale Recht, werden kaum berücksichtigt. Hier stellen sich jedoch andere Fragen. Denn wenn der Staat „entrechtlicht“, bedeutet das nicht unbedingt, daß hiermit auch nicht-staatliches Gewohnheitsrecht oder religiöses Recht entrechtlicht wird, bzw. umgekehrt. Im Gegenteil, die Folge staatlicher Verrechtlichung führte regelmäßig zu einer Vielheit von Recht, meist Rechtspluralismus genannt. Traditionelle Gewohnheitsrechte, wie sehr sie sich auch im Laufe der Zeit und unter Druck wirtschaftlicher, politischer und sozialer Wandlungen verändert haben mögen, bestimmen häufig noch immer vor allem in ländlichen Gebieten die als legitim erachteten Kategorien von Gütern, Berechtigten und wirtschaftlichen Austauschbeziehungen. Diese sehr komplexen vermögensrechtlichen Regimes definieren ‚Dinge‘, und die Rechte an Dingen, in mancherlei Weise anders als die in einem staatlichen-kapitalistischen Rechtssystem entstandenen Rechte. Juristische Konstruktionen von Ressourcen, die das Objekt von

Rechten sind, können umfassender als unsere Rechtskategorien sein, und zum Beispiel Erdoberfläche, Wasser, Bodenschätze und Vegetation zu einer großen Vermögenskategorie zusammenfassen. Sie können jedoch auch viel spezifischer sein und sehr unterschiedliche Teilrechte an diesen Ressourcen definieren (unterschiedliche Rechte an Wasser, Land, Wald, Weiden; Sammelrechte, Jagd- oder Fischrechte, etc.), und diese unterschiedlichen Rechtsträgern wie Individuen, Ehepaaren, Familiengruppen, Klane oder Dorfgemeinschaften zuweisen. Die unseren Rechtssystemen geläufige Unterscheidung in private und öffentliche Rechte ist viel weniger systematisiert. Jedoch läßt sich beinahe überall ein deutlicher Unterschied zwischen Rechten auf wirtschaftlichen Gebrauch und Wertaneignung auf der einen und Rechte der administrativ-politischen Kontrolle über Ressourcen auf der anderen Seite ausmachen. Die Transaktionsmöglichkeiten über diese Rechte/Güter sind oft beschränkt. Definitive Veräußerungen sind oft nicht erlaubt; zeitlich gebundene oft nur innerhalb eines beschränkten Personenkreises zugelassen. Das erklärt sich teils aus der großen Bedeutung, die diese Ressourcen für die Selbstversorgung haben; zum anderen aus den diesen Ressourcen zugedachten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Funktionen. Diese dienen nicht primär den Zielsetzungen, die eine Ökonomie des freien Marktes für Ressourcen fordert, sondern müssen auch die materielle Basis für die soziale Kontinuität von lokalen Gruppen ermöglichen und als soziale und wirtschaftliche Sicherheitsreserve intakt gehalten werden. Zugleich dienen sie denjenigen, die politisch, administrativ und oft auch rituell für die Kontrolle der Ressourcen verantwortlich sind. Als materielle Basis politisch-administrativer Macht (F. und K. von Benda-Beckmann 1996, K. von Benda-Beckmann et al.1998). in vielen Ländern konnten deshalb Land, Wald und Bodenschätze nicht so einfach in den Markt überführt werden, sondern mußten erst als „Waren“ rechtlich neukonstituiert werden. Dies erforderte eine weitgehende Verrechtlichung durch staatliches Recht.

Diese gewohnheitsrechtlichen Prinzipien und Regeln sind zwar in vielen Regionen der Dritten Welt bereits in der Kolonialzeit und noch schneller in den letzten 40 Jahren verändert und geschwächt worden. Die administrativ-politische Kontrolle (sozusagen das Öffentliche Recht) lokaler Gemeinschaften ist weitgehend durch den kolonialen und nachkolonialen Staat usurpiert. Das gilt vor allem gegenüber den sogenannten *waste lands*, Gebieten wie Wald, Weiden, Bodenschätze, traditionell-rechtlich unter der Kontrolle von größeren politischen Einheiten (Dörfern, Stämmen). Diese Gebiete sind überwiegend durch Gesetz zu Staatsland erklärt worden. Aber

auch traditionelle Rechte an landwirtschaftlich genutzten Ressourcen sind durch die immer weiter durchdringende Marktwirtschaft und zunehmend vergeldlichte Sozialbeziehungen individueller geworden und haben zu mehr lokal-rechtlich zugestandenen Transaktionsmöglichkeiten wie auch zu häufigeren tatsächlichen Transaktionen geführt. Trotz all dieser Wandlungen traditioneller Rechte und der Schwächung traditioneller Autoritäten werden lokale Rechte und die Gültigkeit von Rechtstransfers jedoch noch weitgehend durch lokale, nicht-staatliche Rechtsformen geleitet. Die lokalen Gesellschaften durch staatliche Gesetzgebung entzogenen Rechte über natürliche Ressourcen standen weitgehend nur auf Papier und konnten oft nicht durch Außenstehende genutzt werden, weil diese Gebiete zu abgelegen waren oder es dem Staat an Mitteln zur tatsächlichen politischen Kontrolle und wirtschaftlichen Ausbeutung mangelte. Versuchen, diese lokalen Rechtsformen durch im Rahmen von Bodenrechtsreformen eingeführte staatliche Rechtsformen zu ersetzen, wurde und wird noch immer Widerstand geleistet, oft erfolgreich. In Indonesien zum Beispiel versucht man seit 1960, die in unterschiedlichen traditionellen Rechtssystemen, *Adat*, verwurzelten Bodenrechte durch ihre Umwandlung in staatliche Rechtskategorien und durch Registrierung abzuschaffen. Trotz intensiver Anstrengungen der Regierung haben diese Versuche wenig Erfolg gehabt. Und auch dort, wo lokale Rechte registriert und transformiert wurden, zeigt sich oft eine „Re-traditionalisierung“. Man geht mit den neuen Rechten nicht so um, wie es die staatliche Gesetzgebung wünscht, sondern paßt die neuen Rechte oft weitgehend wieder in das traditionelle System ein.

Globalisierung, Verrechtung und Entrechtung

Die Versuche der ‚Verrechtung‘ oder ‚Umrechtung‘ traditioneller Ressource-Rechte haben in kolonialen Staaten eine lange Geschichte. Dennoch kann man sagen, daß die mit der Globalisierung assoziierten technologischen Entwicklungen und transnationalen Wirtschaftsbeziehungen und die damit zusammenhängende Proliferation von Lizenzen und Konzessionen eine neue Phase der Verrechtung/Entrechtung eingeläutet haben. Dabei geht es vor allem um erneute Versuche, Ressourcen nicht nur formell-rechtlich, sondern auch tatsächlich durch verwaltungstechnische Implementation in marktgerechte Waren zu transformieren. In Indonesien wurde 1995 mit Hilfe der Weltbank ein neues, millionenschweres Registrierungsprojekt

in Angriff genommen, um endlich Eigentumsrechte an Grund und Boden zu schaffen und die gewohnheitsrechtlichen Rechte im Namen von Markt und Rechtssicherheit zu transformieren. Diese Transformation von Rechten, das zeigen die Erfahrungen mit Bodenrechtsreformen in vielen Entwicklungsländern, führen - soweit erfolgreich - fast unweigerlich zu einer direkten und/oder indirekten Entrechtung vieler Personen, und zwar auch dann, wenn im Endeffekt eine Art Retraditionalisierung stattfindet.

Die direkte Entrechtung trifft die Personen, deren traditionelle Rechte in den neuen Rechtsformen nicht miterfaßt werden können. Diese Prozesse gehen überwiegend zu Lasten der traditionellen ländlichen Bevölkerung. Denn es zeigt sich, daß es überwiegend Außenstehende sind, Beamte, Politiker, Wirtschaftsunternehmen, die von den Registrationsmöglichkeiten Gebrauch machen und die Ressourcen der lokalen Wirtschaft entziehen. Innerhalb der ländlichen Bevölkerung führt die Umwandlung von traditionellen Rechten vor allem zu einer Benachteiligung von Frauen und Migranten (F. und K. von Benda-Beckmann 1996, K. von Benda-Beckmann et al. 1998, Fisiy 1992). Eine indirekte Entrechtung kommt durch ‚den Markt‘ zu Stande. Die frei gewordenen Güter werden, in der Form neuer Eigentumsrechte und Konzessionen, zunehmend durch eine kleine lokale oder nationale Elite akkumuliert. Direkte und indirekte Entrechtung führen so zu einer zunehmenden Umverteilung von Ressourcen.

Diese Umwandlung vieler Berechtigten in eine kleine Anzahl neuer Eigentümer ist eine Sache. Dramatischer ist jedoch in manchen Ländern die Entrechtung lokaler Gesellschaften, Familien und Individuen über die nicht-landwirtschaftlich genutzten Gebiete, wie Wald und Bodenschätze, die früher der gewohnheitsrechtlichen Kontrolle lokaler politischer Organisationen unterlagen. Die formell-rechtliche Grundlage war hierfür schon in der kolonialen Zeit durch Domänen-Deklarationen und ähnliche Gesetzgebung gelegt. In den Verfassungen und in der Agrar- und Forstgesetzgebung wurden nach der Unabhängigkeit die staatlichen Kontrollrechte über alle natürlichen Ressourcen immer weiter juristisch abgesichert. Auch die tatsächliche Bedeutung dieser allgemeinen Regelungen hat dramatisch zugenommen. Neue Transport- und Extraktionstechnologien haben es möglich gemacht, natürliche Ressourcen in weit abgelegenen, früher beinahe nicht erreichbaren Gebieten zu entdecken und auszubeuten. Wo früher der staatliche Rechtsanspruch nur auf Papier stand, und wo man keine schlafenden Hunde (die Rechte lokaler Bevölkerungsgruppen; gelten die eigentlich noch?) wachzumachen brauchte, geht es nunmehr im Namen des Allgemeinwohls und des Wirtschaftswachstums um rechtlich umkleidete Millionengewinne.

Wie schon in der holländischen Kolonialzeit. in der ersten großen Phase des rechtlich abgesicherten ‚Ressourcen-Diebstahls‘, bekommen die Interpretationen der Souveränität in Staaten wie Indonesien wieder einen ‚Hang zum Eigentum‘ (*propietorial spin*, Cullen 1997). Der Staat mißt sich zunehmend die Rolle eines privatrechtlichen Eigentümers an. Er verpachtet oder vergibt Lizenzen für Holzzabbau, Minen etc. über riesige Gebiete an kapitalträchtige oder befreundete Personen/Gesellschaften bzw. an *joint ventures* zwischen indonesischen und ausländischen Unternehmen (siehe Robison 1986, Schwartz 1995). Auch werden weitergehende staatliche Enteignungs- und Umverteilungsrechte geschaffen, die es dem Staat ermöglichen, auch Land, das anerkanntermaßen unter die Rechte der ländlichen Bevölkerung fallen, „zu befreien“ und im Namen der Wirtschaftsentwicklung anderen privaten Unternehmen zu übertragen (Sim-bolon 1998). Gleichzeitig kann man, teils als Reaktion auf diese Entwicklungen, eine gegenläufige Tendenz beobachten, die vor allem indigenen Völkern - und auf deren Territorien befinden sich oft die wichtigsten natürlichen Ressourcen – mehr Rechte zugestehen will. International-rechtliche Regeln und Konventionen wie zum Beispiel die ILO Konvention 169 ‚erkennen‘ die Rechte dieser Völker auf ihre Ressourcen und auf Selbstbestimmung und üben auf die Regierungen der Staaten Druck aus, diese Rechte auch durch eine angepaßte staatliche Gesetzgebung anzuerkennen (siehe Van de Fliert 1994). Auch hier also eine deutliche globalisierende Verrechtlichung wirtschaftlicher und politischer Ansprüche.

Die Rolle des Staates

Diese Entwicklungen bringen also ganz erhebliche rechtliche Neuregelungen mit sich, die einerseits allen Berechtigten neue Beschränkungen auferlegen, neue rechtlich geschützte wirtschaftliche Positionen schaffen und direkt und indirekt zu einer Umverteilung von Rechten, als rechtlich geschützten Vermögenswerten, führen. Dies geschieht, nicht ausschließlich aber sicher ebenfalls auf Grund des politischen und wirtschaftlichen Drucks, den ausländische Regierungen, internationale Organisationen wie die Weltbank und der IMF sowie an der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen interessierte oder schon beteiligte transnationale Wirtschaftsunternehmen ausüben. Insofern kann man sagen, daß diese Veränderungen unter äußerem Druck geschehen, daß internationale und transnationale Akteure großen

Einfluß auf die innerstaatliche Gesetzgebung ausüben können, indem sie mithilfe die Gesetzgebung zu formulieren oder über *joint venture* Verträge ihr eigenes (oft amerikanisches) Recht importieren. Gleichzeitig sieht man aber deutlich, wie diese Entwicklungen eine Verstärkung des Staatsapparats mit sich bringen, vielleicht sogar bedingen. Evans' (1986) These, daß dies in Wirtschaftssystemen mit wichtigen *extractive industries* besonders deutlich ist, ist sehr überzeugend. Umfangreiche staatliche Bürokratien werden errichtet, die natürlichen Ressourcen in einer bisher unbekanntem Weise beherrschen. Das gilt für die Wasserwirtschaft und den Ausbau staatlicher Irrigation Departments, für die Waldwirtschaft, für Landangelegenheiten. Wie wir in einem anderen Zusammenhang geschrieben haben (F. und K. von Benda-Beckmann 1997), scheint der äußere Druck auf die (externe) Souveränität zu einer Verstärkung der inneren Souveränität zu führen. Auf jeden Fall gegenüber der großen Mehrheit der ländlichen Bevölkerung und über natürliche Ressourcen. Daß dies in der Literatur weitgehend unbeachtet bleibt, mag daran liegen, daß sich die meisten Überlegungen in der Globalisierungsdiskussion zu einseitig auf das Verhältnis zwischen transnationalen und nationalen Wirtschaftsunternehmen und der Regierungen beschränken und sich wenig Rechenschaft über das Verhältnis zwischen der Verwaltung und der Bevölkerung geben.

Kapitel 8

Kulturelle Aspekte des Wassermanagements in Nordindien und Nepal*

Keebet von Benda-Beckmann

Wasserrecht als kultureller Faktor

Wenn man über kulturelle Aspekte von Wassermanagement redet, denkt man normalerweise an rituelle und religiöse Aspekte, nicht aber an Recht. Recht ist jedoch sowohl ein kultureller wie ein politischer Faktor. Ein politischer, weil Herrschaftsstrukturen und Entscheidungsvorgänge im Recht festgelegt sind, und weil Rechtsregeln Machtausübung kanalisieren. Ein kultureller, weil das Recht ein in Zeit und Raum unterschiedliches Ergebnis menschlicher Schöpfung ist; weil kulturelle Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Geschlechtern, Altersgruppen, Statusgruppen, zwischen ethnischen Gruppen und zwischen wirtschaftlichen Klassen darin verankert sind. Eine Konferenz über die Interaktion von Kultur und Politik in bezug auf Wasser muß deshalb auch das Thema Recht behandeln. Ich bin daher sehr erfreut und geehrt, daß ich hier heute mit Ihnen über die normativen Aspekte von Wassermanagement reden darf. Das Recht ist zu Unrecht ein weitgehend vernachlässigter Aspekt des Wassermanagements.¹ Überdies denkt man bei Recht meistens nur an Gesetzgebung und Rechtsprechung seitens staatlicher Instanzen und weniger an religiöses und Gewohnheitsrecht. Letzteres wird meistens „nur“ als Kultur, und nicht als Recht betrachtet, und wird dementsprechend anders behandelt.

Dieser Beitrag handelt über die Rolle des Rechts im Wassermanagement in Nordindien und Nepal. Erst wird ein kurzer Überblick der spezifischen

* Dieser Aufsatz ist ursprünglich erschienen in V. Hartje und H. Ermel (Hg.) (1998): *Wasser – Kultur – Politik: Wechselwirkungen und Optionen*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung, S. 123–136.

1 Siehe Coward 1989; U. Pradhan 1990, 1994; Sowerwine et al. 1994; F. u. K. von Benda-Beckmann und Spiertz 1996.

Wasserprobleme dieser Gegend, die mit den physischen Gegebenheiten der Region zusammenhängen, gegeben. Anschließend werde ich mich auf die Problematik der Agrarwasserversorgung konzentrieren. Dabei wird gezeigt, wie vor allem die feudale Geschichte und das Kastensystem in Zusammenhang mit den zahlreichen Migrationswellen ein komplexes Kulturgebäude geschaffen haben, das den Zugang zu Wasser tiefgreifend geprägt hat. Kaste, Ethnizität und Klasse sind eng miteinander verknüpft und haben die Gewohnheitsrechte geprägt. Und ich werde auf die zentrale Rolle des Gewohnheitsrechts hinweisen und dabei zeigen, daß auch die physische Infrastruktur ein kulturelles Phänomen ist, das unmittelbar rechtliche Folgen hat. Zum Schluß werde ich kurz auf die Auswirkung der Kultur von Bewässerungstechnikern hinweisen und zeigen, zu welchen Problemen es führen kann, wenn man sich deren Kultur nicht bewußt ist.

Seit etwa drei Jahren arbeite ich, zusammen mit meinem Mann und einem weiteren Kollegen,² mit verschiedenen indischen und nepalesischen Forschern zusammen, die Wasserrecht und Wassermanagement zum Forschungsthema haben. Es fehlte den Forschern aber weitgehend an Methoden und Techniken der Rechtsanthropologie, die sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit der Rechtsvielfalt befaßt, und die deshalb für eine solche Forschung am meisten geeignet ist. Die Ford Foundation hat uns gebeten, ein rechtsanthropologisches Trainingsprogramm für die nepalischen und indischen Forscher auszuarbeiten, auf der Basis einer ausdrücklich vergleichenden Perspektive.³ Seit drei Jahren arbeiten wir nun mit diesen Forschern zusammen, machen jedoch keine eigene Feldforschung. Ich beziehe mich weitgehend auf das Feldforschungsmaterial der unterschiedlichen Teilnehmer.⁴ Sie haben alle in dem Gebiet geforscht, das Teil der Himalaya Foothills ist und sich von Südnepal bis zu den Kumaon Hills in Nordindien erstreckt, mit dem es eine geologische Einheit bildet. Die Kumaon Hills sind ein in jeder Hinsicht abgelegenes Gebiet, lange

2 Siehe von F. und K. von Benda-Beckmann und Spiertz 1995, beide von der Landwirtschaftsuniversität Wageningen.

3 Siehe von Benda-Beckmann und Spiertz 1995.

4 Ich beziehe mich in diesem Bericht weitgehend auf Forschungsergebnisse von folgenden Forschern und Instituten: Rajendra Pradhan, Ujjwal Pradhan, Mahesh Pradhan, Durga K.C. vom IIMI-Nepal (International Irrigation Management Institute), Shantam Khadka, R.C. Battarai vom FREEDEAL (Legal Research and Development Forum), A. Shukla, N. Joshi, G. Shivakoti, R. Poudel and N. Shresta vom IAAS (Institute of Agricultural and Animal Sciences) of Tribhuvan University at Rampur, M.S. Vani vom DECAP (Development Centre for Alternative Policies). Das CEL (Zentrum für Umweltrecht) in Delhi war gleichfalls an dem Projekt beteiligt.

Zeit vernachlässigt von der föderalen Regierung, so wie dies schon in der britischen Zeit war. Die Menschen sprechen eine Sprache, die manchen der in Nepal gesprochenen Sprachen sehr ähnlich ist. Über die Jahrhunderte hat auch in beiden Richtungen viel Migration stattgefunden. Lange Zeit war das Gebiet Teil des von den Gurka-Herrschern regierten Reiches. Die Einverleibung der Kumaon Hills in das britische Kolonialreich hat dazu geführt, daß die Entwicklung der Wasserrechte in den letzten hundert Jahren in Nepal und Nordindien unterschiedlich verlaufen ist. In Nepal hat sich der Feudalismus insgesamt stärker gehalten als in den Kumaon Hills, obwohl es natürlich innerhalb Nepals auch große Unterschiede gibt. In beiden Gebieten wurden die Gewohnheitsrechte unterschiedlich in das staatliche Rechtssystem inkorporiert. Auch die Verwaltungsdienste, die mit dem Wasserhaushalt zu tun haben, haben in Indien eine andere Struktur als in Nepal. Dennoch sind die Probleme weitgehend dieselben.

Wie sieht nun die Wasserlage in der Region aus? Oft wird behauptet, Wasserknappheit sei ein globales Problem. Das stimmt nur bedingt. Zwar ist Wasserknappheit ein Problem, das es fast überall in irgendeiner Form gibt. Die eigentlichen Konflikte spielen sich jedoch, bedingt durch die physischen Eigenschaften von Wasser, immer lokalisiert ab. Das Gebiet, über das sich ein Konflikt erstreckt, kann natürlich unterschiedlich groß sein, und Konflikte können auf unterschiedlichen Verwaltungsebenen ausgetragen werden. Es gibt Konflikte auf internationaler Ebene zwischen Nepal und Indien, wie auch auf lokaler Ebene innerhalb eines Bewässerungssystems oder Flußbeckens.

Zwar hat der Himalaya eine der größten Wasserreserven der Welt, aber die geologische Konstitution ist so, daß es schwierig ist, das Wasser den Menschen zu Nutzen zu machen. An den steilen Hängen ist es oft schwer, Wasser dahin zu leiten, wo Ackerbau betrieben werden kann. Das junge, steile und instabile Gebirge verursacht viele Erdbeben und Überschwemmungen, wodurch die Infrastruktur für Bewässerung und für Energieerzeugung immer wieder zerstört wird und neu aufgebaut werden muß. In bestimmten Gegenden, zum Beispiel im Kathmandutal, ist der Bevölkerungsdruck so stark, und es gibt soviel Industrie, daß der Kampf um sauberes Wasser immer schärfer wird.⁵ In den Kumaon Hills ist wegen der Probleme mit China ein sehr großes Kontingent der indischen Armee stationiert, das auf Kosten der umliegenden Bevölkerung sehr große Wassermengen für sich beansprucht. Zwischen Indien und Nepal gibt es

5 Siehe Dixit 1994: 74 ff.

außerdem sehr viel Streit um das Wasser der großen Flüsse, die durch beide Länder fließen und den Ganges speisen. Indien als das stärkere Land hat sich große Kontingente Wasser angeeignet oder von ehemaligen nepalesischen Fürsten gekauft, um das überbevölkerte Gangesstal auch auf Dauer mit ausreichend Wasser versehen zu können. Dasselbe Wasser wird aber auch im Chitwan Tal im Süden von Nepal dringend benötigt, einem Gebiet, das sich in den letzten Jahrzehnten zum wichtigsten Landwirtschaftsgebiet Nepals entwickelt hat.

Feudale Hintergründe der Bewässerung⁶

Ich werde auf diesen internationalen Konflikt nicht weiter eingehen und will mich auf die Probleme der Bewässerung im Zusammenhang mit der Trinkwasserversorgung in ruralen Gebieten Nordindiens und Nepals beschränken. Seit Jahrhunderten gibt es schon künstliche Bewässerung in Nepal und Nordindien, wenn auch bis zur Hälfte des vorigen Jahrhunderts nur in sehr beschränktem Maße. Bewässerungsanlagen wurden hauptsächlich von Feudalherren und religiösen Stiftungen gebaut. Sie sind so von Anfang an politisch hoch relevant gewesen, sowohl im Verhältnis zwischen Fürsten, Feudalherren und Stiftungen als auch im Verhältnis zwischen Feudalherren und Stiftungen zur lokalen Bevölkerung. Religiöse Stiftungen bekamen die Erlaubnis, Wasser für religiöse und landwirtschaftliche Zwecke zu gebrauchen. Es war für die Fürsten ein Weg, ihren Verpflichtungen als religiöser Förderer nachzukommen. Die Stiftungen bekamen eine ziemlich große Autonomie, um die Wassernutzung zu regeln. Im Prinzip konnte sich jeder zu einer religiösen Stiftung zusammentun und damit auch Zugang zu den Wasserprivilegien erlangen. Tatsächlich scheinen die meisten Stiftungen aus Mitgliedern höherer Kasten zu bestehen. Manche Tempel haben auf diese Art sehr viel Wasser aus der Umgebung an sich gezogen, ohne daß die Bevölkerung dagegen etwas unternehmen konnte. Wo der Bevölkerungsdruck zunimmt, kann das zu großer Wasserknappheit führen. Die Stiftungen berufen sich auf ihre alten Rechte und zeigen sich oft wenig willens, diese Rechte

6 Dieser Abschnitt bezieht sich weitgehend auf Benjamin 1994; Bandyopadhyay und Gyawali 1994; Shukla et al. 1993. Siehe auch F. und K. von Benda-Beckmann und Spiertz 1997.

abzutreten. Die Bevölkerung fühlt sich aber gehemmt, sich zu sehr mit diesen Stiftungen und ihren Führern anzulegen.

Die Feudalherren bekamen ihre Erlaubnis ebenfalls von den Fürsten, und mußten als Gegenleistung für den Fürst Steuern eintreiben. Dafür bekamen sie auch das Recht, die lokale Bevölkerung zur Pflichtarbeit heranzuziehen. Es wurde schon damals das Prinzip begründet, dass derjenige, mit dessen Arbeitskraft oder Geld eine Anlage gebaut wird, Eigentümer der Anlage und des Wassers wird. Allerdings galt die Arbeit der einfachen Bauern als Arbeit für den Feudalherrn, nicht als eigene Arbeit, so daß die Bauern damit auch kein eigenständiges Recht auf Wasser erwerben konnten. Der größte Teil des bebaubaren Landes und des Wassers war bis vor kurzem fest in der Hand von Feudalherren, die in der Regel den höheren Kasten angehörten. Jede Gegend entwickelte so ein eigenes Gewohnheitsrecht und damit auch eigene Formen von Wasserrechten. Erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurde Nepal unter einem König vereint, und es wurde ein Anfang damit gemacht, ein einheitliches Rechtssystem aufzubauen. Und erst nach der Revolution 1951 wurden die ersten Bodenreform-Gesetze erlassen, die jedoch nur bedingt ausgeführt wurden. Im Water Resources Act von 1992 wurde der Staat zum Eigentümer allen Wassers erklärt. Das heißt, daß der Staat sich das Recht vorbehält, jede Zuteilung und Nutzung von Wasser zu regulieren. Aber auch heute noch haben lokale Rechte und Rechtsinstitutionen im Allgemeinen großen Einfluß auf die Regulierung von Wasser. Wie sich die Situation weiter entwickeln wird, ist undeutlich. Deutlich ist, daß staatliches Recht und Gewohnheitsrecht immer häufiger kollidieren, weil der Staat und internationale Geberinstitutionen sich sehr viel mehr als früher mit dem Wasserhaushalt befassen, indem sie die Infrastruktur bauen oder verbessern. Es existiert also eine komplexe rechtliche Lage, die wir mit dem Begriff Rechtspluralismus anzudeuten pflegen, in dem staatliches Recht, Gewohnheitsrecht, religiöses Recht, auf lokaler Ebene neu geschaffenes Recht, wie auch internationales Recht und manchmal sogar auch Teile des Rechts ausländischer Geber aufeinander stoßen und miteinander konkurrieren. Es ist nicht immer eindeutig festzustellen, welches Recht dominiert. In manchen Institutionen ist der eine Rechtstypus dominant, in anderen dominieren andere Rechtssysteme.⁷

7 Siehe dazu ausführlicher Galanter 1983; Merry 1988; F. von Benda-Beckmann 1988b, 1994b; F. und K. von Benda-Beckmann, Spiertz 1996a und b.

Obwohl die Feudalherrschaft offiziell abgeschafft wurde, sind die alten Feudalstrukturen noch deutlich vorhanden, wenn auch in abgeschwächter Form. Durch mangelhafte Implementierung seitens der Verwaltung, Unkenntnis auf Seiten der Bevölkerung und fehlenden Zugang zu Gerichten hat das staatliche Recht, das die Feudalherrschaft offiziell abgelöst hat, nur einen bedingten Einfluß. Immer noch sind viele Wasserwerke im Besitz von – ehemaligen – Feudalherren. Und wo sie das nicht mehr sind, haben ihre Familien oft noch sehr viel Einfluß in den neu errichteten Organisationen von Wassernutzern, die in der neuen staatlich geregelten Organisation die Bewässerungsanlagen besitzen und verwalten.⁸ Man kann jedoch nicht sagen, daß generell die niedrigen Kasten und Klassen vom Wasser ausgeschlossen sind. Nicht selten ist aber für sie der Zugang zu Wasser weiterhin mit Feudalleistungen den alten Feudalfamilien gegenüber verbunden. Dies ist nicht immer und überall der Fall. Es gibt Gegenden, die schon immer weniger feudal waren. Auch haben neue wirtschaftliche oder politische Eliten die Macht der Feudalherren häufig beschränkt. Festzuhalten ist dennoch, daß lokale Rechtssysteme mehr oder weniger vom Feudalismus geprägt sind. Die Tatsache, daß der größte Teil, nämlich insgesamt 70 Prozent und im Bergland gar über 90 Prozent der Bewässerungssysteme, von Bauern gebaut und bewirtschaftet werden,⁹ heißt nicht, daß die Rechtsverhältnisse egalitär sind.

Die Sozialstruktur ist jedoch nicht ausschließlich durch den Feudalismus geprägt. Religion, Kaste und Ethnizität sind im Norden des südasiatischen Kontinents sehr eng miteinander verwoben. Migration ist bis heute ein integrales Merkmal der Gegend. Als sich der Hinduismus in Nepal verbreitete, wurden lokale ethnische Gruppen in das Kastensystem eingeordnet. In der Mogulzeit wichen viele Brahmanen aus Indien nach Nepal aus, um sich Hindu-Fürsten anzuschließen. Über Jahrhunderte gab es in der Region sehr viele Migrationsbewegungen, mitbedingt durch die instabile politische Lage, in der viele kleine Fürsten einander bekämpften und die Bevölkerung zu unterwerfen versuchten. Und als Folge der Erschließung von Landwirtschaftsgebieten durch verbesserte Infrastruktur und Malariabekämpfung hat vor vierzig Jahren noch einmal eine große Migrationswelle im Süden Nepals stattgefunden. Als Folge der vielen Migrationen ist die Bevölkerung in vielen Regionen Nepals äußerst heterogen hinsichtlich der ethnischen Herkunft und der Zugehörigkeit zu Klassen und Kasten. Kaste ist also nicht

8 Siehe Shukla et al. 1996.

9 Siehe Gill 1994: 37.

nur eine religiöse Kategorie, sondern hat auch ethnische, wirtschaftliche und rechtliche Bedeutung. Diese Aspekte sind nicht immer voneinander zu trennen, wie ich im folgenden zeigen möchte.

Der Zusammenhang zwischen Kasten und Wasserrechten

Vor allem Kastenzugehörigkeit und Kastenunterschiede führen dazu, daß Anschauungen und Regeln über das einer Kaste gemäße Verhalten großen Einfluß auf die Wasserverteilung haben. So gibt es in Sindupawchowk, einem Dorf in einem Seitental des Kathmandu-Tals, eine Gruppe von Leuten, die einer Fischerkaste angehören.¹⁰ Von ihnen wird angenommen, daß sie keine oder nur ganz wenig Landwirtschaft betreiben und deswegen nur wenig Wasser brauchen. Tatsächlich leben die „Fischer“ jedoch hauptsächlich von der Landwirtschaft, bekommen aber nicht soviel Wasser wie die anderen Dorfgenossen, die einer anderen Kaste-Ethnie angehören. Eine andere Gruppe im selben Dorf gehört zur Kaste der Schmiede, einer sehr niedrigen Kaste. Die meisten jungen Leute sind ausgewandert, weil sie zu wenig Wasser bekommen, um von der Landwirtschaft leben zu können. Es mangelt ihnen nicht so sehr an Land als an Wasser.

Kastenzugehörigkeit wirkt sich auf unterschiedliche Weise auf den Zugang zu Wasser aus. Was Trinkwasser anbelangt, so bestehen gewisse Reinheitsvorschriften, die es nicht erlauben, daß Brahmanen und Kastenlose ihr Trinkwasser aus derselben Quelle schöpfen. Es gibt meistens getrennte Quellen in Dörfern, wo diese Kasten durch- oder nebeneinander wohnen. Meistens ist es nun so, daß die Kastenlosen eine schlechtere Quelle haben, oder einen weiteren Weg zu ihrer Trinkwasserquelle gehen müssen als die Brahmanen. Es gibt allerdings kreative Lösungen für das Problem. In manchen Gegenden in den Kumaon Hills haben NRO angefangen, das Wasser aus einem Rohr kommen zu lassen. Da man so Wasser zapfen kann, ohne die Quelle zu berühren, gilt das Verbot nicht, und beide Kasten können gemeinsam Wasser holen.

Für andere Probleme im Zusammenhang mit Kastenunterschieden gibt es weniger einfache Lösungen, weil da die wirtschaftlichen Interessen zu groß sind. Im Chitwan Tal, im Süden Nepals, gibt es immer wieder Überschwemmungen der großen Flüsse. Mitglieder der niedrigsten Kasten

10 Siehe R. und U. Pradhan, Asharul Haq 1996; Durga und R. Pradhan 1996.

haben verhältnismäßig mehr Land in ungünstigen Lagen, nahe am Ufer. Sie sind dadurch am meisten von den Überschwemmungen betroffen, und das auf zweierlei Art. Erstens verlieren sie ihr Land und Haus und häufig auch Familienangehörige. Nach der großen Überschwemmung von 1993 wurden viele Leute der niedrigsten Kaste obdachlos. Sie bekamen zwar die Erlaubnis, vorübergehend auf dem Gemeinschaftsland des Dorfes zu wohnen, mußten jedoch hinnehmen, daß ihr Land als letztes vom Schlamm gesäubert wurde. Und manche Familien hatten ihr Land ganz verloren.

Bei einer solchen Überschwemmung wird die ganze Bewässerungsinfrastruktur zerstört. Das heißt, daß sie wieder aufgebaut werden muß. Das kann aber nicht immer an der gleichen Stelle gemacht werden, zum Beispiel, weil der Fluß sein Bett verlegt hat. Das bedeutet, daß verhandelt werden muß, wo und wie ein neuer Auslaß, neue Kanäle, neue Verteilungsanlagen gebaut werden. Arme Leute, vor allem aus den unteren Kasten haben kaum Einfluß auf das Resultat der Verhandlungen. So verlieren sie oft noch einmal, weil sie eine ungünstigere Stelle im neuen System bekommen.

Auf der anderen Seite ist es gerade die Tatsache, daß die Infrastruktur wegen der geologischen Situation immer wieder neu aufgebaut werden muß, die dazu führt, daß Gruppen von Bauern, die ursprünglich als später Zugezogene wenig Wasserrechte hatten, sich allmählich bessere Rechte aushandeln können. Es sind heutzutage nicht immer die allerhöchsten Kasten, die in diesen Verhandlungen ihre Position verbessern können, sondern auch gut organisierte Gruppen aus den mittleren Kasten, selten jedoch aus den niedrigsten Kasten. Gute Beziehungen zur Verwaltung und zu politischen Parteien helfen auch dabei. Diese regelmäßig wiederkehrenden Verhandlungsprozesse können so nach und nach die konkrete rechtliche Lage innerhalb eines Bewässerungssystems grundlegend verändern. Es sind hochpolitisierte Verhandlungen, in denen Ethnizität, Anciennität, Kaste wie auch Geschlecht eine Rolle spielen. Im folgenden möchte ich zeigen, welche Rolle das Gewohnheitsrecht in solchen Verhandlungsprozessen spielt.¹¹

11 Siehe Shukla et al. 1996; K. von Benda-Beckmann, Spiertz und F. von Benda-Beckmann 1997.

Gewohnheitsrecht – Regeln und Prinzipien

Gewohnheitsrecht besteht nicht so sehr aus festen Regeln, die das Verhalten der Beteiligten genau festlegen, sondern mehr aus einer Anzahl von Prinzipien und Verfahrensregeln, die bei den Verhandlungen befolgt werden müssen und die als gültige Argumente in die Verhandlungen eingebracht werden können. Das Gewohnheitsrecht lässt in solchen Situationen ein hohes Maß an unterschiedlichen Verfahren der Wasserverteilung und -zuweisung zu. Welche der Prinzipien und Argumente den Ausschlag geben, ist jedoch ungewiß. Eine kleine Fallgeschichte möge dies verdeutlichen:¹²

Seit Jahrzehnten gab es einen Streit zwischen zwei Dörfern im Chitwantal über die Verteilung des Bewässerungswassers, das aus einem gemeinsamen Auslaß des Budhi Rapti-Flusses kam. Es gab im Gewohnheitsrecht verschiedene Prinzipien, nach denen das Wasser verteilt werden konnte. Man konnte es im Verhältnis zur Landoberfläche, zur Anzahl der vom Wasser abhängigen Haushalte oder auch nach der Zahl der Dörfer aufteilen. Die Machtverhältnisse zwischen den Dörfern verschoben sich im Lauf der Zeit vom älteren Dorf, das den größeren Teil des Wassers beanspruchte – und dessen Dorfoberhaupt eigentlich fand, daß das andere Dorf nur Wasser bekommen könne, so weit sein Dorf es nicht selbst brauchte – zu dem Dorf, das erst später gegründet wurde. Nach der Überschwemmung von 1970 handelte sich das jüngere Dorf ein Viertel des Wassers aus. Hinsichtlich des Unterhalts der Anlage wurde bestimmt, daß jeder Haushalt gleichviel beitragen sollte. Das bedeutete, daß das jüngere Dorf viermal so viel Arbeit liefern mußte als das ältere Dorf, da es viermal so viele Haushalte zählte. In den achtziger Jahren änderten Bauern aus dem jüngeren Dorfe einseitig die Wasserverteilstation so, dass sie ein Drittel bekamen, was praktisch jedoch noch mehr wurde durch die physische Lage der beiden Zugangskanäle. Es gab Streit wegen dieses Wasserdiebstahls, es wurde wieder verhandelt und 1987 einigten sie sich auf eine Verteilung von einem Drittel – zwei Drittel. 1992 gab es wieder einen Konflikt, weil immer noch Wasser gestohlen wurde. Die Verteilung blieb bei einem Drittel – zwei Drittel, aber es wurde nun festgelegt, daß im Verhältnis zur Landoberfläche zum Unterhalt beigetragen werden sollte. Das hieß dreieinhalbmal so viel Arbeit für das jüngere Dorf statt viermal so viel wie zuvor. Dafür

12 Siehe Shukla et al. 1996.

versprochen sie, kein Wasser mehr zu stehlen. Nach Auffassung des älteren Dorfes taten sie das jedoch weiterhin.

Als dann 1993 eine große Überschwemmung den ganzen Auslaß wegschlug, sollten mit Hilfe internationaler Geber neue, diesmal feste Verteilungsblöcke gebaut werden. Wiederum wurde verhandelt. Diesmal bekamen beide Dörfer offiziell die Hälfte des Wassers. Über eine Zeitspanne von gut zwanzig Jahren hat also das jüngere Dorf, das insgesamt wirtschaftlich und politisch aktiver ist, sehr viel mehr Wasser bekommen. Das ältere Dorf hat dem letzten Vertrag nur deshalb zugestimmt, weil es die neue Verteilungsanlage nicht mehr so einfach macht, Wasser zu stehlen. In der Theorie haben sie viel Wasser verloren, in der Praxis nahm sich das jüngere Dorf schon immer sehr viel mehr Wasser, als ihnen zustand. Sie waren so mächtig, daß wenig dagegen zu tun war. Aber in den Verhandlungen von 1993 konnten sie keine rechtlich akzeptierte Begründung für mehr als die Hälfte geben, und so einigte man sich darauf.

Das Beispiel zeigt, daß die rechtlichen Prinzipien die konkreten Verhältnisse zwar nicht unmittelbar festlegen, sie aber stark mitbedingen, indem sie den Rahmen dafür setzen, was akzeptabel ist und was nicht. Die Prinzipien geben mögliche Verhaltensvarianten an, innerhalb derer über die konkreten rechtlichen Beziehungen verhandelt wird. Diese Prinzipien, wie auch die Verfahrensregeln für die Verhandlungen, sind wichtige Bestandteile der Kultur. Aber sie erlauben ein erhebliches Maß an Machtausübung, und damit auch von Veränderungen von Machtverhältnissen. Mit der Zeit kann das dazu führen, daß gewisse Prinzipien außer Gebrauch geraten. Man muß jedoch damit rechnen, daß sie als Möglichkeit vorhanden bleiben und wieder herangezogen werden können, sobald sich die Verhältnisse wieder ändern.

Die normative Kraft der Technik

Das Beispiel zeigt aber noch etwas anderes, was ich die normative Kraft der Technik nennen möchte. Infrastruktur, technische Eingriffe haben unmittelbare rechtliche Konsequenzen.¹³ Wo genau der Auslaß gelegt wird, bestimmt, wer diejenigen sind, die zum Einzugsgebiet eines Bewässe-

13 Siehe K. von Benda-Beckmann et al. 1996.

nungssystem gerechnet werden und dadurch potentiell einen Anspruch auf Wasserrechte bekommen und auch Mitglied einer Wassernutzerorganisation werden können. Ein Verteilungsblock legt die Wasserzuteilung fest und bestimmt damit, wieviel jeder bekommen kann, und zugleich, ob bestehende Wasserrechte verwirklicht werden können, oder welche neuen Wasserrechte entstehen. Manche Techniken ermöglichen mehr Manipulation als andere. Ableitungen aus Holz sind leichter zu ändern als Zementblöcke.

Diese Einsicht ist unter Technikern nicht weit verbreitet. Es gehört wohl zu *unserer* Kultur, daß die Technik oft von Machtverhältnissen und Rechtsverhältnissen losgelöst betrachtet wird. Und es gilt im Bereich der Wassertechnik auch sehr stark das Primat der Technik. Das heißt, daß erst geschaut wird, was technisch die beste Lösung ist, und daß die sozialen und rechtlichen Konsequenzen daran angepaßt werden müssen, oder gar automatisch, sozusagen wertfrei, daraus folgen. Techniker sind oft sehr verärgert darüber, daß Bauern sich gegen ihre Lösungen wehren und eine aus rein technischer Sicht weniger optimale Variante wählen. Dies ist eine kulturelle Eigenart der westlichen Welt der Technik, die inzwischen allerdings massiv auf Entwicklungsländer übertragen worden ist. Techniker in der ganzen Welt lernen in der Ausbildung kaum, sich mit den sozialen Problemen zu befassen, die sich hinter den technischen Problemen verbergen.

Ich übertreibe natürlich ein wenig. Bewässerungstechniker wissen aus Erfahrung sehr wohl, daß über Wasserverteilung fast immer intensiv verhandelt wird, und daß es darüber viel Streit gibt. Aber sie gehen selten so weit, die sozialen Verhältnisse als Ausgangspunkt für ihre Entwürfe zu nehmen. Ihr Konzept von Effizienz, ihr kulturelles Verständnis ist eben primär und manchmal sogar ausschließlich technisch: Wie bekomme ich bestimmte Wassermengen möglichst dauerhaft dahin, wo sie für die Landwirtschaft gebraucht werden? Das Managementproblem, die Infrastruktur zu erhalten, wird oft noch mit ins Auge gefaßt, allerdings als abgeleitetes Problem. Hauptproblem ist der Bau der Infrastruktur, nicht die Erhaltung. Die soziale und rechtliche Situation, in der die Bauern leben, wird oft kaum mitberücksichtigt. Technische und auch Management-Entwürfe werden gemacht, als ob die Entwürfe in ein soziales und rechtliches Vakuum fielen. Dabei führen diese Techniker selber Verfahrensregeln, Verteilungs- und Zuteilungsregeln ein, Regeln, die sie entweder dem staatlichen Recht oder dem Recht des Staates der Geberorganisation entnehmen. Nicht selten kollidieren diese neuen Regeln mit dem vorhandenen Gewohnheitsrecht, was zu erheblicher Rechtsunsicherheit führt.

Es ist eine kulturelle Eigenart der Techniker und Entwicklungsplaner, die in einer verschachtelten Welt leben, in der Techniker wenig von sozialen Verhältnissen wissen, und Sozialwissenschaftler allerdings genauso wenig technisches Verständnis haben. Es gibt natürlich Ausnahmen. Im Chitwantal wurde ein Mega-Bewässerungsplan in eine große Anzahl vieler kleinerer Bewässerungswerke verändert, die von Technikern in Zusammenarbeit mit Bauern entworfen wurden. Das kam jedoch nicht von alleine, sondern bedurfte erheblichen politischen Drucks von lokalen Gruppen.

Zum Schluß

Ich hoffe, ich habe deutlich machen können, was für eine zentrale Rolle das Recht, und vor allem das lokal gültige Gewohnheitsrecht, als kulturelles Phänomen beim Zugang und bei der Verteilung von Wasser spielt. Recht ist ein Spiegel, in gewisser Hinsicht ein Zerrspiegel, weil es den sozialen Verhältnissen nie genau entspricht¹⁴, des sozialkulturellen Geflechtes aus Kaste, Ethnizität und Klasse. Aber genauso wichtig ist die Einsicht, daß physische Anlagen selbst kulturelle Phänomene sind, die mit dem Recht eng verbunden sind; für Bewässerungswasser gilt, daß die Technik Rechte schafft oder vernichtet. Wenn ich also mit einem politischen Wunsch schließen darf, so würde ich dafür plädieren, daß schon in der Ausbildung von Technikern, Sozialwissenschaftlern, Planern und Juristen diese Verschachtelung möglichst aufgehoben wird, und daß sowohl Techniker wie auch Sozialwissenschaftler und Planer sich darüber im klaren sind, daß Recht nicht losgelöst von der Kultur betrachtet werden kann, daß Recht selbst eine Kulturäußerung ist, ob es nun um die Kultur der Entwicklungsexperten und Techniker oder um die lokale Kultur der Bauern geht.

14 Siehe F. von Benda-Beckmann 1984b.

Kapitel 9

Soziale Sicherung und ihre vielen Gesichter*

Keebet von Benda-Beckmann

Als mein Mann und ich in den frühen achtziger Jahren unsere Forschung über soziale Sicherung in Indonesien begannen,¹ schauten uns viele Kollegen befremdet an, wieso wir denn auf die Idee kämen, etwas zu erforschen, was in Entwicklungsländern so offensichtlich nur für eine ganz kleine urbane Elite von Bedeutung war. Es brauchte damals noch recht viel Erklärungsarbeit, um deutlich zu machen, dass es uns um einen viel umfassenderen Begriff von sozialer Sicherung ging. Mittlerweile ist auch in den ausgeprägtesten Wohlfahrtsstaaten selbstverständlich geworden, was immer schon der Fall war, aber in öffentlichen Diskussionen kaum wahrgenommen wurde, nämlich, dass soziale Sicherung nicht ausschließlich Sache des Staates ist, sondern sich überall durch viele Mechanismen, Institutionen und Regelkomplexe konstituiert.

Begriffsbestimmung

Begriffe zu entwickeln, die interkulturelle Vergleiche ermöglichen, ist ein wesentlicher Bestandteil der Ethnologie. Begriffe wie Verwandtschaft, Vererbung, Ehe und Religion wurden von der eigenen, westlichen Bedeutung losgelöst und in Auseinandersetzung mit anderen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten zu weiteren, generell anwendbaren Begriffen

* Dieser Aufsatz ist eine leicht gekürzte Version meiner Antrittsvorlesung am 7. Juli 2005 an der juristischen Fakultät der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg.

1 Die Ergebnisse dieser Forschung wurden in einer Vielzahl von Aufsätzen publiziert. Eine Auswahl davon erscheint als F. und K. von Benda-Beckmann (2007b) *Social Security Between Past and Future: Ambonese Networks of Care and Support*. Münster: LIT Verlag.

umgearbeitet. In der Rechtsethnologie wurde dies auch mit dem Begriff Recht gemacht, wobei allerdings immer noch kein Konsens darüber besteht, wie weit der Begriff Recht gezogen werden sollte. Mit dem Begriff der sozialen Sicherung wollten wir auf ähnliche Weise vorgehen. Dabei geht es zunächst darum, das Problemfeld zu benennen, das der sozialen Sicherung zugrunde liegt. Unter deutschen Juristen ist es vor allem Hans Zacher gewesen, der einen ähnlich breiten, interkulturell anwendbaren Begriff der sozialen Sicherung entwickelt hat.² Er hat sich von der dominanten Definition der Internationalen Arbeitsorganisation abgesetzt, weil diese zu sehr von Institutionen und Regelungen ausging, die eigens für soziale Sicherung geschaffen waren, und andere Institutionen, deren Funktion der sozialen Sicherung nur eine von mehreren Funktionen ist, außer Betracht ließ.

In diesem Kapitel wird soziale Sicherung aus der Perspektive des Rechtspluralismus beleuchtet. Dabei wird vor allem auf Verschiebungen von normativen Strukturen unter Einfluss von Migration und deren Auswirkung auf die sozialen Verhältnisse innerhalb der herkömmlichen Solidaritätskreise fokussiert. Soziale Sicherung ist eine Kurzformel für die sozialen Lösungsansätze in Situationen, in denen Personen nicht für sich selbst sorgen können oder das Vermögen, für sich selbst zu sorgen, zu verlieren drohen.³ Die Gründe dafür sind normalerweise Kombinationen von wirtschaftlichen, sozialen, physischen und psychischen Faktoren. Die Lösungsansätze bestehen aus normativen Vorstellungen über Bedürftigkeit und Konzepten, Regeln und Prinzipien, Institutionen und Verfahren, die bestimmen, wie die Bedürfnisse erfüllt werden sollten. Sie besagen, welche Personen in welchen sozialen und rechtlichen Beziehungen welche Hilfe und Fürsorge leisten sollten. Dazu gehören auch die erforderlichen materiellen und sozialen Ressourcen. Soziale Sicherung umfasst somit Probleme des Einkommensverlustes, aber vor allem auch der tatsächlichen Hilfeleistung in den Bereichen Krankheit und Invalidität, Versorgung von Kleinkindern, Ausbildung, Wohnung.

Die meisten Gesellschaften haben eine Reihe von potentiell anwendbaren sozialen Lösungen für solche Bedürfnisse entwickelt. Diese setzen sich aus Familie, Nachbarschaft, Freundschaft, lokalen Kommunen sowie religiösen und säkularen Institutionen zusammen. Mit der Herausbildung

2 Siehe Zacher 1977; Zacher 1988. Siehe für „welfare pluralism“ in Großbritannien Johnson 1987.

3 Siehe F. und K. von Benda-Beckmann 1994b für eine ausführliche Begriffsbestimmung sozialer Sicherung. Siehe auch F. und K. von Benda-Beckmann et al. 1988.

des Wohlfahrtsstaates hat sich der Schwerpunkt immer mehr auf staatliche Institutionen und Regelungen verschoben. Und neuerdings sind private Versicherungen immer mehr ins Rampenlicht gerückt. In Entwicklungsländern gibt es eher wenige Institutionen, die ausschließlich der sozialen Sicherung dienen, und spielt der Staat auch eine bescheidene Rolle.⁴ Die meisten Personen sind typischerweise auf Formen der sozialen Sicherung angewiesen, die in anderen sozialen Beziehungen eingebettet, die multifunktional sind. Arbeitgeber und Arbeitnehmer stehen oft auch in einem Patron-Klient Verhältnis, das auch der sozialen Sicherung dient. Nachbarschaft und Verwandtschaft verschaffen unter Anderem soziale Sicherung. Spar- und Kreditvereine erfüllen oft auch eine wichtige Funktion der sozialen Sicherung.

Regulierung und Ideologie

Die Definition von Bedürftigkeit, die Formierung von Solidaritätskreisen, in denen soziale Sicherung geleistet werden sollte, die Zuweisung von Ressourcen für soziale Sicherungszwecke sowie die Zuteilung dieser Ressourcen implizieren Regelungen, durch staatliches Recht oder andere normative Systeme. In Entwicklungsländern besteht das Geflecht an relevanten Regulierungen typischerweise aus einem Gemisch von staatlichem Recht, lokalem Recht, religiösem Recht und neuerdings auch internationalem Recht, das durch Strukturanpassungsprogramme und Entwicklungszusammenarbeit einfließt. Jedes Rechtssystem hat auch unterschiedliche ideologische Grundlagen, die oft aus verschiedenen historischen Perioden stammen und dadurch oft intern widersprüchlich sind. Soziale Sicherung ist tief mit den steuerlichen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen einer Gesellschaft verbunden. Da Gesetzgebung gerade in diesen Bereichen ein langwieriger Prozess ist, tragen die meisten Systeme sozialer Sicherung Spuren ihrer eigenen ideologischen und rechtlichen Vergangenheit in sich. Und die konkreten Regelungen reflektieren nur zum Teil die heutige dominante Ideologie. Dies gilt auch für die soziale Sicherung, die ihre Basis in Religion, Verwandtschaft oder Nachbarschaft hat.

In Entwicklungsländern fällt die ideologische Vielfalt noch mehr auf als hier. Von Geberseite wird international eine neoliberale Ideologie gepre-

4 Siehe Midgley 1984 und Macarov 1980 für die Gründe, weshalb staatliche soziale Sicherung die ärmsten Bevölkerungsschichten oft nicht erreicht.

dig, die Empfängerländer dazu zwingen soll, ihre eh schon bescheidene staatliche soziale Sicherung noch weiter zu reduzieren, „abzuspecken“, „schlanker“ zu machen. Aber die wichtigsten Verträge der internationalen sozialen Sicherung, die der Internationalen Arbeitsorganisation, sind noch stark von Wohlfahrtsstaat-Ideologien geprägt. Und es ist noch nicht so lange her, dass Entwicklungsländer gedrängt wurden, ein umfangreiches staatliches System sozialer Sicherung einzuführen.⁵ Dieselben Staaten trugen und tragen allerdings auch Züge einer patrimonialen Staatsideologie, oft ein Erbe der Kolonialzeit, das sich auch in den Systemen sozialer Sicherung niedergeschlagen hat. Soziale Sicherung ist einer der wichtigsten Gründe dafür, dass Staatsapparate in Entwicklungsländern einen Januskopf haben: zum einen sind sie für Staatsaufgaben da, die oft nur dürftig erfüllt werden. Parallel dazu funktionieren sie aber als ein Selbstbedienungsladen für die soziale Sicherung der Beamten und Mitarbeiter, und diese Aufgaben werden meist wesentlich besser erfüllt. Dies hat Auswirkungen auf andere Netzwerke sozialer Sicherung. Beamte sind oft zentrale Personen in Patronage-, Verwandtschafts- und Nachbarschaftsstrukturen, unter anderem weil sie Mittel aus der Staatskasse für ihre eigene soziale Sicherung und die ihrer Abhängigen abzweigen können.⁶

Auffassungen von Bedürftigkeit

Jedes System sozialer Sicherung beinhaltet Auffassungen über Bedürftigkeit, die mit Ideen über ein „normales“ Leben zusammenhängen. Die Standards dafür sind immer status-, geschlechts- und altersspezifisch und wechseln mit der Phase im Lebenszyklus. Bei alten Männern geht man zum Beispiel eher als bei alten Frauen davon aus, dass sie Hilfe für ihre Verpflegung brauchen. Typischerweise werden diese Definitionen von besser Situierten, mächtigeren Gruppen dominiert, deren Probleme auch besser abgesichert werden.

Soziale Sicherung ist immer in weitere Rechtsstrukturen eingebettet, die die Bedürftigkeit weitgehend mitbestimmen. Ehe, Vererbung, Besitzverhältnisse bedingen zum Beispiel, ob eine Witwe bedürftig ist oder nicht. In Entwicklungsländern wird soziale Sicherung aus Mechanismen

5 Siehe Mesa-Lago 1991.

6 Siehe F. und K. von Benda-Beckmann 1998.

unterschiedlicher Rechtssysteme zusammengestellt, die unterschiedliche Definitionen von Bedürftigkeit, unterschiedliche Solidaritätskreise, in denen soziale Sicherung organisiert wird, und unterschiedliche Bestimmungen, wer für wen primär verantwortlich ist, haben. Auf der Insel Ambon in Indonesien, zum Beispiel, haben Frauen eigenständige Erbensprüche an Land. Wenn die Familie auch tatsächlich Land besitzt, ist eine Witwe nicht automatisch bedürftig. Nur Witwen aus Familien ohne Land sind bedürftig. Es gibt jedoch auch staatliche soziale Programme, die von der Annahme ausgehen, dass Ehemänner das Haupteinkommen verdienen, sodass Witwen automatisch bedürftig werden und vom Staat unterstützt werden sollten. Das islamische Recht definiert Bedürftigkeit wieder anders. Die drei für die Bevölkerung relevanten Rechtssysteme kommen so zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen, wer hilfebedürftig ist, und dieser Rechtspluralismus führt zum Teil zu reichlich absurden Ergebnissen. Staatliche Programme passen oft schlecht in Situationen, die von der lokalen Bevölkerung primär von einem anderen Rechtssystem definiert werden.⁷

In einem traditionellen Rechtssystem, in dem Frauen keine eigenständigen Rechte auf Land haben können, sind Witwen automatisch bedürftig. Unter normalen Umständen gibt es dann Mechanismen, wodurch sie weiterhin versorgt werden, zum Beispiel indem eine Witwe mit dem Bruder des verstorbenen Ehemannes verheiratet wird, oder indem sie vorübergehend ein Stück Land zur Bearbeitung zugewiesen bekommt. Aber wenn das System zu sehr unter Druck gerät, weil durch AIDS oder Migration kein potentieller Ehemann vorhanden ist oder wegen genereller Knappheit an Land und Wasser, funktionieren diese Mechanismen der Hilfeleistung nicht mehr. Plurale Rechtssysteme und plurale Systeme sozialer Sicherung bieten manchen Witwen die Möglichkeit, auf ein anderes Rechtssystem auszuweichen, um über ein anderes Rechtsidiom doch noch die notwendige Hilfe zu bekommen. So gibt es Beispiele in Westafrika, wo Witwen, die unter dem dort geltenden Gewohnheitsrecht kein Recht auf Unterstützung geltend machen können, es unter Berufung auf islamische Regeln doch bekommen können.⁸ Es bedarf jedoch großen Verhandlungsgeschicks und sozialer Unterstützung von einflussreichen Personen, um dies durchsetzen zu können.

Soziale Sicherung, ob staatlich oder lokal, ist für „normale“ Notfälle gedacht, auch wenn das etwas paradox klingt. Es geht um vertraute, in

7 Siehe K. von Benda-Beckmann 1988.

8 Siehe A. van den Berg 1997. Siehe für eine Gender-Perspektive auf soziale Sicherung Risseuw und Ganesh 1998; de Jong et al. 2005.

gewisser Hinsicht voraussehbare Fälle, auch wenn nicht vorhersehbar ist, wer wann genau was benötigen wird. Sie funktioniert relativ gut in ziemlich stabilen Solidaritätskreisen, wie einer Verwandtengruppe, einer Nachbarschaft, einer religiösen Gemeinde, einer Kommune oder einem Nationalstaat, und wenn ausreichend Mittel dafür vorhanden sind. Man sollte jedoch keine romantischen Vorstellungen haben, weder von traditionellen noch von staatlichen sozialen Sicherungssystemen. Solidaritätskreise sind nicht unbedingt homogen oder egalitär. Manche Personen bekommen leichter Unterstützung als andere, manche Arten von Bedürfnissen werden eher erfüllt als andere. Und in jedem System sozialer Sicherung gibt es Trittbrettfahrerei, Konflikt, Meinungsverschiedenheit und schwierige Aushandlungsprozesse.

Solidaritätskreise unter Druck

Die herkömmlichen Mechanismen der sozialen Sicherung geraten unter Bedingungen schnellen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Wandels unter Druck. Die herkömmlichen und vertrauten Mischformen greifen nicht mehr, werden weniger vorhersehbar und weniger verlässlich. Leistungen werden geringer, wohingegen sich Beiträge erhöhen. Dies führt zunehmend zu neuen Differenzierungen, wie wir in Westeuropa zurzeit schmerzlich feststellen müssen. In Ländern Asiens oder Afrikas, wo soziale Sicherung hauptsächlich über nicht-staatliche Mechanismen läuft, bedroht ein schneller sozialer Wandel ebenfalls die Tragfähigkeit von Hilfeleistungs-Netzwerken und Solidaritätskreisen.⁹ Migration, kriegerische Auseinandersetzungen und Epidemien wie Malaria und vor allem AIDS oder auch Naturkatastrophen wie ein Tsunami setzen das Gefüge schwer unter Druck. Eine schrumpfende Anzahl von Personen hat immer mehr bedürftige Personen zu versorgen. Bei AIDS und Migration fallen vor allem die Personen aus den Solidaritätskreisen heraus, die unter normalen Umständen Hilfe leisten könnten.

Durch Migration erweitern sich Solidaritätskreise über größere Entfernungen, verknüpfen somit Stadt und Land und erstrecken sich nicht selten weit über nationale Grenzen hinaus. Dies hat zweifellos Vorteile. Manche

9 Siehe Anders 2002; Anders 2004; Anders 2005; F. von Benda-Beckmann et al. 2000; de Jong et al. 2005; Koning und Hüsken 2006; Leliveld 1994; Palriwala und Risseeuw 1996; Risseeuw und Ganesh 1998; Rohregger 2006.

Arten von Hilfe können sehr gut über weite Entfernungen geleistet werden, wie finanzielle Unterstützung oder die Vermittlung von Beziehungen, die es zum Beispiel ermöglichen, moderne medizinische Betreuung oder andere Dienste in Anspruch zu nehmen sowie Zugang zu Bildung und Jobs zu erlangen. Aber andere Hilfeleistungen, wie zum Beispiel die körperliche und psychische Pflege brauchen unmittelbare Nähe und Arbeitseinsatz. Migranten verlassen mit der Migration nicht immer ihre alten Solidaritätskreise, aber ihre Stellung darin ändert sich, zum einen, weil sie manche Arten von Hilfe nicht leisten können, aber auch, weil sie sich leichter ihren Verpflichtungen entziehen können als diejenigen, die *face to face* darauf angesprochen werden.

Ein zusätzliches Problem ist, dass die Migration zunächst aus dem Gebiet der Herkunft Ressourcen entzieht. Das Wegziehen selbst kostet meist Geld. Durch Migration gehen aber auch Arbeitskraft und potentielle Hilfeleistung verloren. Es sind ja meist junge Männer und Frauen, wichtige Arbeitskräfte also, die wegziehen. Viele Familien bringen erhebliche Opfer, um Migration eines der ihren zu ermöglichen. Die Früchte dieser Opfer sind ungewiss und können sowieso erst viel später geerntet werden, denn es ist am Anfang noch nicht sicher, ob diese Migranten später auch tatsächlich finanzielle Unterstützung an die Hinterbliebenen geben können und wollen oder ob sie später mal für nachziehende Verwandten als Anlaufstellen und Jobvermittler auftreten können. Kosten und Nutzen sind nicht zeitgleich verteilt.

Auch in der neuen Umgebung ist die Situation für Migranten nicht unproblematisch. Dort haben sie vor allem in der Anlaufphase einen sehr kleinen Kreis von potentiellen Hilfeleistenden, auch wenn sie normalerweise dorthin ziehen, wo sie schon Verwandte oder Bekannte haben. Dieses Defizit an sozialer Sicherung gleicht sich mit der Zeit einigermaßen aus, aber es kann doch gut eine Generation dauern, bis sich in der Migration ein voll ausgebildeter Solidaritätskreis entwickelt hat. Migration führt also dazu, dass sich bestehende Solidaritätskreise ausdifferenzieren. Die Zurückgebliebenen gewinnen vielleicht in finanzieller Hinsicht und in der Ermittlung von Diensten, werden jedoch verletzlicher für körperliche und psychische Bedürfnisse. Andererseits entwickeln Migranten neue Konstellationen von sozialer Sicherung, in der die alten Solidaritätskreise nur eine Komponente bilden. Viele treten religiösen Gemeinschaften bei, die Gleichberechtigung betonen und sich intensiv um die soziale Sicherung ihrer Mitglieder kümmern. Sie werden im Beruf in neue Patronageverhältnisse eingebunden, treten womöglich Spar- und Kredit-Gesellschaften und Begräbnisvereinen bei, oder

klinken sich womöglich in die staatliche soziale Sicherung ein.¹⁰ Dies alles erweitert die Palette an möglichen Hilfeleistungen für die Migranten. Das Gesicht der sozialen Sicherung ändert sich.

Asymmetrische Normen

Migration und schnelle Änderungen in Wirtschaftsverhältnissen ziehen nicht nur Verschiebungen in der Ressourcenbasis und in der Zusammensetzung von Solidaritätskreisen, und damit in den Praktiken der sozialen Sicherung nach sich. Sie bedeuten meist auch einen Umbruch des normativen Gerüsts sozialer Sicherung. Die Bedürfnisse der Zurückbleibenden nehmen zu, aber sie halten dennoch an ihren Rechtsansprüchen gegenüber den Weggezogenen fest; diejenigen, die weggezogen sind, die potentiellen Hilfeleistenden, fühlen sich jedoch immer weniger gebunden, die geforderte Hilfe auch tatsächlich zu leisten. Zum Teil kommt das dadurch, dass sie selber oft in prekären Umständen leben. Zum Teil kommt es sicherlich auch dadurch, dass sie in neue Kreise der sozialen Sicherung einbezogen werden, in denen andere Normen gelten. Die Reziprozität, die in den herkömmlichen Systemen vorhanden war, wird zerbrechlicher. Obwohl es sicherlich viele Beispiele gibt, wo Migranten alle alten Verbindungen abbrechen, wird immer wieder erstaunt festgestellt, wie viele sehr substantielle Hilfe leisten, auch wenn sie nicht damit rechnen, später wieder von ihren Verwandten im Dorf abhängig zu werden. Die Hilfeleistung beruht nun aber nicht mehr auf Gegenseitigkeit, wird vom Geber auch nicht mehr als ein Recht der Hilfesuchenden gesehen, sondern wird zunehmend als eine rein moralische Verpflichtung betrachtet, auf die kein Anspruch besteht. Die Ansuchen um Hilfe werden auch nicht mehr in der herkömmlichen Art erwidert, sondern vom Wohlverhalten der Hilfesuchenden abhängig gemacht. Der Geber macht klar, dass er oder sie entscheidet, wann, wem gegenüber wie viel geleistet wird. Auch wenn der Hilfesuchende es noch als Recht betrachtet, so hat er wenige Möglichkeiten, dieses Recht zu erzwingen.

Diese neue normative Asymmetrie ist uns von der Caritas bereits bekannt, verdient aber nähere Betrachtung. Die Verpflichtung, Hilfe zu leisten, wird in der moralischen Buchführung zwischen dem Almosengeber und Gott verbucht, wobei der Empfänger keine Rolle spielt. Der Empfänger

10 Siehe z. B. Anders 2005; Rohregger 2006.

ist jedoch dem Geber gegenüber gehalten, ein moralisch einwandfreies Leben zu führen, sonst hat er keinerlei Anspruch auf Unterstützung. Der Anspruch bedeutet aber kein Recht auf Unterstützung, auch wenn er noch so moralisch lebt. Dies ist uns aus unserer eigenen Geschichte der Armenfürsorge gut bekannt. Diese Asymmetrie wurde in Wohlfahrtsstaaten teilweise aufgehoben. Jemand, der als bedürftig anerkannt wird und die relevanten Bedingungen erfüllt, hat tatsächlich ein Recht auf Unterstützung. Die moralische Bewertung von Hilfeempfängern ist jedoch keineswegs verschwunden, erfährt zurzeit hier in Westeuropa eher ein Wiederaufleben.

Unter Migranten in Entwicklungsländern und in Westeuropa zeichnet sich nun eine ähnliche normative Asymmetrie ab. Sie beherrscht zunehmend das Verhältnis zwischen engsten Verwandten und ist genau so sehr eine Folge von schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen der Migranten als von neuen Lebensstilen und normativen Mustern, mit denen sie in der Migration in Berührung kommen. Teilnahme in neuen Netzwerken sozialer Sicherung schiebt die traditionellen, familiären Mechanismen zwar nicht vollkommen zur Seite, aber die chronisch knappen Ressourcen werden umgeschichtet, was die verwandtschaftlichen Solidaritätskreise noch mehr unter Druck setzt.

Moluksche Migranten in den Niederlanden

Diese Veränderungen vollziehen sich nicht unter allen Migranten gleichmäßig. Als ich im Rahmen einer Forschung in den neunziger Jahren mit jungen molukschen Frauen in den Niederlanden sprach, erklärten sie mir, dass sie sich moralisch verpflichtet fühlten, ihre Eltern zu unterstützen, und dass die Eltern darauf kein Recht mehr hatten, so wie das noch bei ihren älteren Geschwistern üblich gewesen war. Sie bezahlten jedoch sehr oft, aber betont unregelmäßig, die Einkäufe und andere Rechnungen ihrer Eltern und besuchten sie oft täglich. Manche nahmen auch die Pflege kranker Eltern freiwillig auf sich, aber aus moralischen Gründen, nicht weil es den Eltern zustand. Viele Molukker der ersten Generation hingegen fanden eigentlich, dass ihre Kinder zu Hilfe verpflichtet waren, denn so sah es ihr moluksches Gewohnheitsrecht vor, nach dem, wie sie immer wieder betonten, das ganze Dorf füreinander sorgte. Sie hatten sich jedoch damit abgefunden, dass sie vom Wohlwollen ihrer Kinder abhängig waren.¹¹

Unsere Forschung zeigte auch, dass sich mit der Zeit die Auffassungen über Bedürftigkeit und über angemessene Hilfe änderten. Verschiedene Frauen erzählten, dass sie eine intensive Pflege der Eltern, die sie im Prinzip durchaus angebracht fanden, nicht leisten konnten, weil ihre eigenen Kinder darunter leiden würden. „Früher, als wir klein waren“, so sagten sie, „reichte es, dass Kinder Essen und Kleidung bekamen. Da blieb noch recht viel Zeit, um zusätzlich noch kranke Nachbarn oder Verwandte zu versorgen. Aber heutzutage wird von uns Eltern erwartet, dass wir unsere Kinder auch psychisch begleiten, und uns intensiv um ihre Ausbildung kümmern. Wenn man da seine Eltern auch noch versorgen würde, ginge das auf Kosten der Kinder. Und das wäre denen gegenüber ungerecht. Wir sind aufgewachsen mit der Idee, dass auf Ambon das ganze Dorf für seine Einwohner sorgt. So war das bei uns Molukkern. Aber die Alten können jetzt nicht mehr an erster Stelle kommen. Natürlich fühlen wir uns verpflichtet, sie zu versorgen, aber sie haben kein Recht mehr darauf, dass wir immer zur ihrer Hilfe bereit stehen.“ Diese Verschiebungen in rechtlichen und moralischen Auffassungen waren in den neunziger Jahre unter Molukkern stark tabuisiert; eine Quelle von Spannungen, Scham, Unsicherheit und stillem Leiden, über das kaum geredet werden konnte. Viele meiner Gesprächspartner, jung und alt, zeigten sich sehr erleichtert, das Thema endlich einmal offen ansprechen zu können. Junge Molukker erzählten aber auch schockiert, mit wie wenig Liebe und Zuneigung alte Menschen auf den Molukken oft umgeben werden. Das entsprach so gar nicht ihren Vorstellungen, wie alte Menschen behandelt werden sollten.

Die Erfahrung mit ihren Verwandten auf den Molukken zeigte auch auf eine andere Art, wie sehr sich das normative Gefüge der sozialen Sicherung gewandelt hat. In den Niederlanden hatten sie gelernt, dass man eine Bitte um Hilfe von einem Molukker eigentlich nicht ablehnen darf, dass man darum auch sehr zurückhaltend mit solchen Bitten sein sollte. Ihre Verwandten auf Ambon hatten wenig Skrupel, eindringlich Hilfe zu verlangen. Sie waren anders sozialisiert, hatten gelernt, viel zu verlangen, waren es aber auch gewohnt, dass viele Bitten um Hilfe abgelehnt wurden. Genau das hatten die niederländischen Molukker nicht gelernt, sodass sie den direkten Forderungen ihrer Verwandten oft vollkommen hilflos gegenüberstanden.

Das Beispiel zeigt, dass sich die Konstellationen sozialer Sicherung und die Auffassungen über das Recht auf Unterstützung unter neuen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen ändern, aber dass dies nicht für alle Beteiligten zeitgleich stattfindet, was zu großen Spannungen führen

kann. Es zeigt auch, dass sich Auffassungen über das traditionelle Recht in der Migration ändern können: die Behauptung, dass ein ganzes Dorf für die soziale Sicherung aller Dorfbewohner gleich zuständig sei, ist ein Mythos, der in der Migration entstanden ist. Dort erhielt dieser Mythos aber eine eigene Normativität und wurde Teil des „traditionellen“ Rechts der Molukker in den Niederlanden. Dieses traditionelle moluksche Recht wurde aber von der jüngeren Generation angefochten und wieder verändert, und passte sich an dominante niederländische Auffassungen über soziale Sicherung an, wobei auffallend war, dass gerade psychische Aspekte der sozialen Sicherung so an Bedeutung gewannen.

Abschließend

Eine Analyse der sozialen Sicherung aus der Perspektive des Rechtspluralismus erlaubt es zu untersuchen, wie sich das Geflecht von unterschiedlichen normativen Systemen, ob säkular oder religiös, unter Bedingungen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und demografischen Wandels ändert; wie Rechtsvorstellungen des einen Rechtssystems von Rechtsvorstellungen anderer Rechtssysteme beeinflusst werden können; und wie die Erweiterung von Solidaritätskreisen durch Migration Stadt und Land auch über nationale Grenzen verknüpft und dadurch die rechtliche Komplexität vergrößert. Die Analyse zeigt auch, wie sich im Laufe der Zeit reziproke Rechtsverhältnisse ändern, und asymmetrische Rechtsverhältnisse entstehen können, in denen die enge Verbindung von Rechten und Verpflichtungen aufgelöst und diese zunehmend in unterschiedlichen normativen Systemen legitimiert werden. Letztlich zeigt die Analyse, dass Systeme sozialer Sicherung unterschiedliche Auffassungen vom normalen Leben und von Bedürftigkeit in sich tragen, eingebettet in eine breite Skala von Rechtsinstitutionen, die der sozialen Sicherung jeweils ihr spezifisches Gesicht geben. Da diese Auffassungen immer mit der Zuordnung und Verteilung von Ressourcen verbunden sind, bedeuten neue Konstellationen und neue Verflechtungen sozialer Sicherung auch immer eine Umschichtung von Ressourcen. Für manche ist dies schmerzlich, weil die Hilfeleistungen weniger werden und ihre soziale Sicherheit unsicherer wird. Anderen ermöglichen dieselben neuen Konstellationen sozialer Sicherung einen neuen Lebensstil. Soziale Sicherung hat viele Gesichter, aber nicht alle sind gleichermaßen freundlich.

Kapitel 10

Unterwerfung oder Distanz: Rechtssoziologie, Rechtsanthropologie und Rechtspluralismus aus rechtsanthropologischer Sicht¹

Franz von Benda-Beckmann

Zusammenfassung: In diesem Beitrag wird das Verhältnis zwischen Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie einer rechtsanthropologischen Betrachtung unterzogen. Hinter den diesen Forschungstraditionen zugeschriebenen unterschiedlichen methodologischen und theoretischen Ansätzen und Forschungsinteressen verbirgt sich ein grundsätzlicherer, und nicht einfach mit den beiden Traditionen verbundener Unterschied innerhalb der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung: das Maß, in dem sich Forscher von der in der untersuchten Gesellschaft dominierenden Rechtsideologie distanzieren bzw. sich ihr unterwerfen. Symptomatisch dafür ist der ihren Arbeiten zu Grunde gelegte Rechtsbegriff. Der Beitrag plädiert für einen einheitlichen sozialwissenschaftlichen Ansatz, der aus beiden Traditionen schöpft. Dies erfordert einen analytischen Ansatz, mittels dessen die Komplexität normativer Systeme und der damit verbundenen sozialen Praktiken in unterschiedlichen Gesellschaften untersucht werden kann.

Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Rechtsanthropologie und Rechtssoziologie berührt mich schon seit langem, nicht nur als akademisches Problem, sondern auch als praktisches. Zum Beispiel gebe ich seit einiger Zeit

1 Die in diesem Artikel vorgetragenen Ideen gehen auf zwei Vorträge zurück: Über das Verhältnis zwischen Rechtsethnologie und Rechtssoziologie, gehalten auf der Tagung Deutsch-Französischer Rechtsethnologen in Freiburg am 7. April 1988, und *Distance and Submission: On Differences in Socio-Legal Studies*, gehalten auf dem Jahreskongress der British Group on Socio-Legal Studies in Edinburgh am 13. April 1989. Eine nahezu identische holländische Fassung dieses Beitrages ist erschienen in (1990) *Recht der Werkelijkheid* 1, S. 47–64.

in Wageningen eine Vorlesung, die „vergleichende Rechtssoziologie“ heißt. Ich selbst hätte sie lieber „Rechtsanthropologie“ genannt, konnte jedoch die Hüter der Vorlesungsnamen offenbar nicht davon überzeugen, daß damit nicht nur ein „Ausschwärmen in afrikanische und asiatische Dörfer auf der Suche nach archaischem Recht“ (Röhl 1987) gemeint war. Das wollte man nicht; schließlich haben wir an unserer Universität eine Studienrichtung Soziologie und keine Anthropologie. Eine weitere Konfrontation: Seit einigen Jahren nehme ich an einer Postgraduierten-Ausbildung für indonesische Rechtsanthropologen teil, an der Juristen und Anthropologen teilnehmen. Sie wollen von mir wissen, was nun eigentlich Rechtsanthropologie sei, worin sie sich von der Rechtssoziologie unterscheide, und wie ihr Verhältnis zur Adatrechtswissenschaft sei, der rechtswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem ungeschriebenen Gewohnheitsrecht der lokalen ethnischen Gesellschaften in Indonesien. Den Indonesiern geht es dabei nicht nur um die Abklärung einer akademischen und wissenschaftstheoretischen Frage, sondern auch um eine handfeste wissenschaftspolitische. Denn sie wissen, daß man von ihnen nach ihrer Rückkehr eine Antwort auf diese Frage erwartet, und daß diese Antwort weitgehend ihre Zukunft bestimmen kann: Von der Antwort kann abhängen, welche Fakultät und welcher Lehrstuhl für sie zuständig oder später einmal erreichbar sein wird.²

Was liegt daher näher, als das Verhältnis zwischen Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie einer rechtsanthropologischen Betrachtung zu unterziehen? Dabei geht es um zumindest zwei Fragen und Antworten. Die erste Frage ist empirisch und wissenschaftshistorisch: Wie ist das Verhältnis zwischen den beiden wissenschaftlichen Traditionen gewesen? Die zweite ist normativ und wissenschaftspolitisch: Wie sollte ihr Verhältnis aussehen? Die erste bildet den Hintergrund für die Beantwortung der zweiten Frage.

Die Produktion von Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie

Überlegungen über das Verhältnis zwischen Rechtsanthropologie und Rechtssoziologie setzen Einsicht in die sozialen Prozesse voraus, durch welche diese wissenschaftlichen Traditionen gestaltet, erhalten und ver-

2 Auch innerhalb der niederländischen rechtssoziologischen Welt haben gegensätzliche Auffassungen über das Wesen und den Wert der Rechtsanthropologie einigen Staub aufgewirbelt. Anlaß war der Übersichtsartikel von Griffiths (1983, 1986a), der allerlei irritierte Reaktionen nach sich zog, s. Van Binsbergen 1984; Van Seters 1985; Griffiths 1984a.

ändert wurden. Die Bezeichnungen „Rechtsanthropologie“ und „Rechtssoziologie“ sind umfassende *categorizing concepts* (Fallers 1969) kognitiver und normativer Natur, denen bestimmte wissenschaftliche Arbeiten, Autoren und Forschungstraditionen zugeordnet werden. Hierdurch werden bestimmte Genres wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Recht produziert und reproduziert. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, können als die wichtigsten Merkmale dieser Genres genannt werden: der Forschungsgegenstand, das Analyseniveau, die Methoden und die theoretischen Annahmen und Zielsetzungen. Die die heutige Diskussion noch weitgehend bestimmenden (Klischee) Bilder der Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie sehen in etwa folgendermaßen aus:

„Die Rechtssoziologie befaßt sich mit der Interdependenz zwischen Recht und Gesellschaft in modernen, zivilisierten und als Staat organisierten Gesellschaften. Für Rechtssoziologen ist Recht, entweder ausschließlich oder so doch in erster Linie, das Recht des Staates, der Gerichte und der Rechtswissenschaft. Rechtssoziologische Analysen richten sich auf das Macro-Niveau. Methodisch dominieren quantitative Methoden und statistische Analysen.“

„Rechtsanthropologie befaßt sich mit dem Stammesrecht oder den Gewohnheiten archaischer, primitiver Gesellschaften, Naturvölkern. Ihre Stärke liegt in der qualitativen Analyse von Microprozessen, und ihre Daten werden mittels teilnehmender Beobachtung und unstrukturierter Interviews gewonnen.“³

- 3 Interessant ist auch die Kennzeichnung beider Traditionen aus der Sicht eines „Dritten“, der rechtlichen Volkskunde. Über die Rechtssoziologie wird gesagt: „Wie auch immer sie sich heute präsentiert, geht es ihr stets darum, die empirisch feststellbare Rechtswirklichkeit dem Geltungsanspruch der gesetzlich fixierten Normen gegenüberzustellen. Rechtssoziologie ist nun aber eine mit juristischen Denkmitteln arbeitende Disziplin, und gerade deswegen vermag die zeitgenössische Soziologie mit ihren Überspitzungen und überbordenden Ansprüchen nichts mit ihr anzufangen: Rechtssoziologie kann in der Rechtswissenschaft nur rechtspolitisch, d. h. rechtsverändernd, wirken, wenn sie sich streng an juristische Kategorien und Terminologien hält“ (Bader 1976: 5). Über die Rechtsethnologie heißt es: „Diese Nähe (der rechtlichen Volkskunde) zur Rechtsethnologie, die Gleichheit von Sitte und Recht, ist längst aufgehoben. Unterscheidet sich doch die Rechtsethnologie von der rechtlichen Volkskunde in einem wesentlichen Punkte: Rechtshandlungen in archaischen Gesellschaften werden immer unter dem Aspekt eines unzerstörten Systems gesehen. Recht innerhalb eines – meist kleinen – kulturellen Systems scheint ihr Problem. Die Volkskunde aber hat es nicht mit geschlossenen Systemen zu tun, auch und gerade dann nicht, wenn die Angehörigen einer Dorfgemeinde etwa diese Geschlossenheit durch Recht dokumentieren“ (Köstlin 1976: 114).

Die Geschichte lehrt uns, daß die inhaltlichen Merkmale, welche für die Zuordnung von wissenschaftlichen Arbeiten zu diesen Kategorien verwendet wurden, veränderlich sind. Die Zuordnungsprozesse selbst sind normierend, selektiv und oft strategisch. Was „Rechtsanthropologie“ war und ist, hat sich seit dem Erscheinen von Maines *Ancient Law* und Bachofens *Mutterrecht* im Laufe der vergangenen 130 Jahre sehr verändert. Rechtsanthropologie begann mit einer ausgeprägt evolutionistischen und universalistischen Ausrichtung, und wurde danach zu einer weitgehend unhistorischen Erforschung von Dorf- und Stammesrechten, in welcher Vergleichung kaum eine Rolle spielte. Dann folgt eine Phase, in der Rechtsanthropologie weitgehend auf die Erforschung von Streitbehandlungsprozessen reduziert wurde. In den letzten 20 Jahren haben Rechtsanthropologen den Staat und sein Recht wieder entdeckt, dem Recht außerhalb der Streitschlichtung Aufmerksamkeit geschenkt und in zunehmendem Maße wieder historisch und vergleichend gearbeitet. Der Begriff „Rechtspluralismus“ wurde zum Signal einer Rechtsanthropologie von komplexen Gesellschaften (siehe Moore 1970; F. von Benda-Beckmann 1986a; Griffiths 1986b; Merry 1988).

Viele Autoren, inner- und außerhalb⁴ der professionellen Wissenschaft, haben diese Entwicklung gestaltet, indem sie ihre eigenen Arbeiten oder die anderer Wissenschaftler einer dieser Traditionen zuordneten.

Eine wichtige Kategorie von Akteuren sind die Autoren von wissenschaftlichen Werken, die ihre eigenen Arbeiten zu rechtssoziologischen bzw. rechtsanthropologischen erklären, indem sie ihre empirische Forschung oder ihre theoretischen Überlegungen ausdrücklich in den Rahmen einer der beiden Traditionen stellen. Der eigentliche Inhalt der Arbeiten ist dafür oft weniger wichtig als die Absicht des Autors.⁵ Aber auch diese ist nur von bedingter Bedeutung, denn die Zuschreibung und Einordnung wissenschaftlicher Werke wird weitgehend durch andere und nicht durch die ursprünglichen Autoren betrieben. Da der einzelne Wissenschaftler kaum noch in der Lage ist, alle möglicherweise für sein Fachgebiet relevanten Publikationen zu lesen, werden alle immer abhängiger von *state of the art* und Übersichtsartikeln. Spätere Autoren können rechtsanthro-

4 Außerhalb der wissenschaftlichen Produktion spielen die Distribution und Verlagsankündigungen eine große Rolle, vor allem die Art, in der wissenschaftliche Werke in Reklame und Publikationsübersichten von wissenschaftlichen Verlagen rubriziert werden.

5 Als Beispiele hierfür aus der deutschen Wissenschaft mögen die Arbeiten von Spittler (1980) und von Trotha (1987) gelten, die sich mit der „Rechtsethnologie“ befassen, jedoch als „soziologische Arbeiten“ präsentiert werden. Hätte ein anerkannter „Rechtsethnologe“ diese Artikel geschrieben, so wären es „rechtsethnologische“ Arbeiten.

pologische Arbeiten zu rechtssoziologischen machen, und umgekehrt. Zeit ihres Lebens können sich Wissenschaftler noch gegen ihnen unpassend erscheinende Klassifikationen zur Wehr setzen; sind sie einmal gestorben, sind sie jedoch der *labeling*-Arbeit späterer Generationen ausgeliefert. Die Klassiker werden häufig Opfer dieser Strategien (vgl. Alexander 1987). Die dabei verwendeten Interpretationsschemata können auch zurück in die Zeit greifen. Was nicht Rechtsanthropologie war, wird zur Rechtsanthropologie, kann aber ebenso leicht zur Rechtssoziologie werden. Heutige Auffassungen über die „richtige“ Rechtsanthropologie erschaffen so die Vergangenheit der Wissenschaft aufs Neue.⁶

Die holländische Rechtsanthropologie: Ein Fallbeispiel

Am Beispiel der holländischen Rechtsanthropologie lassen sich diese Prozesse der Neuschöpfung wissenschaftlicher Genres gut illustrieren. So werden die holländischen Adatrechtswissenschaftler, vor allem die bekanntesten, Van Vollenhoven und Ter Haar, für die holländische Rechtsanthropologie reklamiert (sehr deutlich bei Griffiths 1983a, 1986a; siehe auch Strijbosch 1980). Ihre Beschreibungen und Analysen der Adat-Systeme in Indonesien, ihre begriffstheoretischen und methodologischen Überlegungen werden in den Bannkreis der Rechtsanthropologie gezogen. Und dies, obgleich sich Ter Haar selbst ausdrücklich nicht als Rechtsethnologe definierte, sich selbst und die von ihm propagierte Adatrechtswissenschaft als etwas anderes, als Teil der Rechtswissenschaft, betrachtete, und sich deshalb auch von der damaligen Rechtsethnologie und der ethnologischen Jurisprudenz distanzierte (Ter Haar 1937). Ein- oder zweimal zu Rechtsanthropologen gemacht, leben die Adatrechtswissenschaftler jedoch in der Literatur als Rechtsanthropologen weiter (wie bei Fikentscher 1980)

- 6 Der (Neo)Evolutionismus ist hierfür ein schönes Beispiel. Der Evolutionismus war zunächst sicher allen allmählich entstehenden Gesellschaftswissenschaften eigen, wurde dann jedoch weitgehend der (Rechts-)Ethnologie zugerechnet. Als Folge der Feldforschungsrevolution und des aufkommenden Funktionalismus starb er beinahe ab; Rechtsethnologen setzten sich eher kritisch mit den alten evolutionistischen Denkbildern auseinander (siehe Wesel 1985: 15). In etwas abgewandelter Form ist er nunmehr von Rechtssoziologen übernommen worden, von Black, Nonet und Selznick, Unger, oder von Luhmann, Teubner, Willke. Im Namen einer historischen Rechtsanthropologie wird er auch von Rechtswissenschaftlern wie Fikentscher (1980) und Wesel (1985) wieder aufgenommen.

oder als die *Dutch tradition of the anthropology of law*, wie es in einem kürzlich im *Law und Society Review* erschienenen Übersichtsartikel von Merry (1988) über Rechtspluralismus heißt. Es ist interessant, diese neuen Kennzeichnungen mit früheren zu vergleichen. So wurden die Adatrechtswissenschaftler bei Hoebel (1954) zur *Dutch school of ethnological jurisprudence* und zu Vertretern des sogenannten *ideological approach* gemacht (1954, S. 33). Ihnen wurde ein zu geringes Interesse für den *case method approach* vorgeworfen. Heute dagegen rühmen wir ihre systematische Behandlung des Adatrechts als eines der Elemente innerhalb eines pluralistischen Rechtssystems. Und wenn wir heute Ter Haar interessant finden, so ist es gerade wegen seiner Ausarbeitung der Entscheidungslehre (*beslissingenleer*) (1937), die postulierte, das ungeschriebene Adat-Recht sei in Entscheidungen zu finden. Und wir preisen ihn, weil er Entscheidungen nicht auf *trouble-cases* reduzierte, sondern auch „Entscheidungen außerhalb des Streites“ mit einbezog (Strijbosch 1980, S. 80 ff.; Hollemann 1973; F. von Benda-Beckmann 1979; K. von Benda-Beckmann 1984a; Griffiths 1986a), ein Ansatz, der differenzierter als die durch Hoebel (1954) und Pospisil (1971) propagierte *trouble case method* war.⁷

Auch die neuere Geschichte der holländischen Rechtsanthropologie ist ein gutes Beispiel für die gestaltende und verändernde Kraft der hier besprochenen Reproduktionsprozesse. Zu Beginn und gegen Mitte der 70er Jahre gab es in Holland keine „Rechtsanthropologie“; niemanden, der sich so bezeichnete oder durch andere so bezeichnet wurde, auch keine Lehrstühle oder Vorlesungen auf diesem Gebiet. Forschung über das Recht und das Rechtsleben in Entwicklungsländern liefen unter dem Namen „Volksrecht und Rechtsentwicklung in nicht-westlichen Gebieten“. Sie umfassten unterschiedliche Formen wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Recht. Prof. J. F. Holleman, der in unserem heutigen Sprachgebrauch eindeutig ein Rechtsanthropologe war/ist, und außerhalb Hollands auch so gesehen wurde, lehrte an der Universität Leiden. In Nijmegen lehrte Prof. van den Steenhoven, der sich ausdrücklich nicht als Rechtsanthropologe verstand, und dessen Arbeiten das Ziel hatten, die frühere Adat-rechtswissenschaft als nunmehr allgemeine „Volksrechtswissenschaft“ zu einer eigenständigen Wissenschaft zu entwickeln, die zwischen der Rechtswissenschaft und der Rechtsanthropologie angesiedelt werden konnte.

7 Wie Hoebel und Pospisil war auch Ter Haar durch das Gedankengut der amerikanischen *legal realists* beeinflusst, vor allem durch J. C. Gray, siehe Ter Haar 1939.

In den 70er Jahren änderte sich das. Es waren hauptsächlich John Griffiths in Groningen und meine Frau und ich, die, neu in Holland angekommen, über Rechtsanthropologie zu sprechen und zu schreiben begannen und nicht nur die eigenen Arbeiten, sondern auch die anderer Autoren als rechtsanthropologisch kennzeichneten. Griffiths hatte schon recht früh für sich entschieden, daß ein scharfer Unterschied zwischen Rechtsanthropologie und -soziologie nicht haltbar sei. Wir kamen aus Zürich, wo ich am Seminar für Ethnologie, meine Frau am Lehrstuhl für Rechtssoziologie gearbeitet hatte, und ärgerten uns darüber, daß unsere Forschung in Minangkabau zu einer Untersuchung von „Volksrecht“ deklariert werden sollte. Und weshalb das bei den Arbeiten anderer Kollegen (Holleman, den Van Rouveroy van Nieuwaals, Strijbosch, Slaats und Portier) geschehen sollte, wollte uns auch nicht einleuchten.

Innerhalb von 10 Jahren sehen wir eine fast vollständige Revolution: Das Wort „Volksrecht“ gibt es kaum noch, jeder spricht von Rechtsanthropologie.⁸ Die Rechtsanthropologie hat sich in Holland herumgesprochen. Das *label* wurde akzeptiert, zunächst sicher erst aus Höflichkeit, ab und zu aus Überzeugung, schließlich aus Gewohnheit. Einige wichtige Schritte in der Entwicklung seien kurz erwähnt. 1980 wird eine Vereinigung gegründet, in der sich neben den Rechtssoziologen auch die „Rechtsanthropologen“ und die „Rechtspsychologen“ zusammenschließen. 1981 erscheint eine Themanummer einer soziologischen Fachzeitschrift über „Rechtsanthropologie in den Niederlanden“ (F. von Benda-Beckmann (Hg.) 1981a). 1983 veröffentlicht Griffiths einen umfassenden Beitrag über die holländische Rechtsanthropologie in *NNR*, dem *nieuwsbrief* der holländischen Rechtssoziologen, Rechtspsychologen und Rechtsanthropologen (Griffiths 1983a). 1986 geben K. von Benda-Beckmann und Strijbosch ein Buch mit dem Titel *Anthropology of Law in the Netherlands* heraus, das eine kürzere Version des 83er Beitrages von Griffiths enthält (Griffiths 1986a). Dieses Buch ist, vom Inhalt einmal abgesehen, besonders interessant. Einmal, weil es in den kommenden Jahren der Ausgangspunkt für die Reproduktion der holländischen Rechtsanthropologie im englischsprachigen Ausland sein wird (s. Merry 1988). Zum anderen, weil seine eigene Geschichte selbst so schön die Entwicklung widerspiegelt: Es war zehn Jahre zuvor als Handbuch der Volksrechtswissenschaft in Angriff genommen, und endete als „Rechtsanthropologie“ (s. K. von Benda-Beckmann und Strijbosch 1986b).

8 Um Mißverständnisse zu vermeiden: Diese Veränderung sagt im Prinzip nichts über mögliche Veränderungen in der Qualität der nunmehr „rechtsanthropologischen“ Arbeiten.

Parallel zu dieser Entwicklung entstand eine neue Wissenschaftskategorie: die „sozialwissenschaftliche Erforschung des Rechts“. So heißt auch die Vereinigung, in der sich die Rechtssoziologen, -anthropologen und -psychologen zusammengeschlossen haben.⁹ Diese neue Kategorie hat zur Zeit zwei Bedeutungen. Für manche, eher noch die Minderheit, ist sie das *label*, das ihre Beschäftigung mit Recht am besten und jenseits der herkömmlichen Unterscheidung wiedergibt. Für andere ist es nur ein Sammelname für die genannten Disziplinen, die im übrigen weiterhin deutlich unterschieden werden.

Grenzwächter und Genremischer

Innerhalb der Zuschreibungsprozesse, durch welche wissenschaftliche Arbeiten zu Rechtssoziologie oder -anthropologie werden, lassen sich unterschiedliche auf Erhalt oder Veränderung der Wissenschaftsgebiete gerichtete Strategien ausmachen.

Da sind zunächst die Strategien derer, die ihre eigene Wissenschaft deutlich abgrenzen; ich will sie hier die „Grenzwächter“ nennen (s. a. Gieryn 1983). Bewaffnet mit dem „richtigen“ Rechts- und Staatsbegriff und der wahren Methodologie, patrouillieren sie die Grenzen ihres Fachgebietes und rufen möglichen Eindringlingen ihr „Halt“ zu. Grenzwächter gibt es in beiden Traditionen. Die Rechtssoziologen haben wohl die größere Truppenmacht und scheinen sich mehr Sorgen über die mögliche Verschmutzung ihres Faches durch die Rechtsanthropologen zu machen, deren Arbeitsgebiet – die primitiven Gesellschaften – als Folge der Zivilisation untergegangen ist, und die nun um Asyl im Arbeitsbereich der Rechtssoziologie bitten, um dieses dann mit ihrem pluralistischen Rechtsbegriff zu verwässern.¹⁰

Am anderen Ende der Skala findet man die Strategien derjenigen, die ich in Anlehnung an Geertz (1983a) „Genremischer“ nennen möchte: Wissenschaftler, die sich nicht an den herkömmlichen Unterscheidungsmerkmalen orientieren oder ihnen auf Grund methodologischer Überlegungen

9 Die Kriminologen haben, weitgehend aus strategischen Gründen, eine eigene Vereinigung; „Rechtspolitologen“ gibt es noch nicht.

10 So ähnlich Röhl 1987: 33.

keinen Wert zuerkennen.¹¹ Genremischer gehen davon aus, daß die sozialwissenschaftliche Rechtsforschung in unterschiedlichen Gesellschaften auf der Grundlage derselben theoretischen und methodologischen Annahmen vorgehen sollte. Sie haben eingesehen, daß das „Recht“ von Institutionen, Verbänden, semi-autonomen Beziehungs- und Interaktionsnetzwerken aus einer Vielzahl von normativen Regelungskomplexen besteht, wovon das Recht des Staates und der Rechtswissenschaft nur eines ist. Sie gehen weiter davon aus, daß menschliches Verhalten und seine Folgen immer durch mehrere normative Regelkomplexe beeinflusst wird, ob es nun um asiatische Bauern, um „kleine Leute“ in Europa oder um holländische Verwaltungsbeamte geht (s. Abel 1973; Moore 1983; Galanter 1981; Griffiths 1986b). Bei der Frage nach der Bedeutung staatlichen Rechts kann es immer nur um die Frage nach der relativen Bedeutung gehen, relativ im Verhältnis zu anderen normativen Systemen und zu nicht rechtlichen Faktoren.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Genremischung ist nicht beschreibend, es ist eine normative und gestaltende Handlungsweise. Niemand kann dabei die historischen Unterschiede zwischen den beiden Wissenschaftstraditionen negieren. Im Gegenteil, gerade bei Genremischern wird man in dieser Hinsicht mit einer erhöhten Sensibilität rechnen können, denn ihr Bestreben, die alten akademischen Unterscheidungen für hinfällig zu erklären, beruht meist gerade auf den Lehren, die sie aus ihren wissenschaftshistorischen Studien gezogen haben. Eine dieser Lehren ist, wie beschränkt das Denken in diesen Unterschieden ist, und wie diese Wissenschaftskategorien dazu beigetragen haben, daß relevante empirische Befunde, analytische und theoretische Ansätze, da nicht zur „eigenen“

11 Explizite Abgrenzung oder Genremischung sind allerdings nicht die Regel. Meist wird die Art der eigenen Wissenschaft implizit dargestellt; zwischen den beiden Polen findet man ein breites Spektrum von Zwischenlösungen. Arbeiten von anderen werden als „relevant für die eigene Wissenschaft“ bezeichnet und in die eigene Wissenschaft integriert, ohne sich jedoch groß um die Unterschiede zwischen den Wissenschaften zu kümmern. Man orientiert sich ganz einfach an den gängigen, vagen Kategorien, ohne diese selbst notwendigerweise für sinnvoll zu halten. Oft geht es nur um eine Referenz an eine historische Kategorie – die Zeit, in welcher Rechtsanthropologen sich nahezu ausschließlich mit dem Recht in afrikanischen und asiatischen Stammes- und Dorfgesellschaften befaßten. Oder es herrscht das Gefühl vor, daß ein „wirklicher“ Rechtsanthropologe eben doch nur der- oder diejenige sei, der einmal „echte“ Feldforschung in diesen Gesellschaften verrichtet habe. Dies geschieht oft bei Autoren, die, sollten sie explizit zur Abgrenzungsfrage Stellung nehmen, den Sinn einer deutlichen Abgrenzung für die heutige Zeit verneinen (würden).

Wissenschaft gehörig, nicht wahrgenommen wurden.¹² Und sie haben gelernt, wie sinnvoll und bereichernd es ist, aus dem Reservoir beider Teilwissenschaften zu schöpfen.¹³

Kontext und Strukturen

Meine Erfahrungen mit deutschen, niederländischen, englischen, französischen, indonesischen und amerikanischen Kollegen haben mich gelehrt, daß Genremischer und Grenzwächter nicht eindeutig über Rechtssoziologen und Rechtsanthropologen verteilt werden können, und auch, daß Genremischer noch die Minderheit formen. Warum finden viele Rechtssoziologen und -anthropologen es so schwer einzusehen, daß die gemeinschaftlichen Elemente in ihrer empirischen Forschung und ihrem theoretischen und methodologischen Denken viel wichtiger sind als die geographische Lage ihres Forschungsgebietes, die Form des erforschten Rechtes oder die Forschungstechniken, die früher ihre Traditionen voneinander trennten? Um dies besser zu verstehen, müssen wir den Kontext näher betrachten, in dem die Wissenschaftler operieren, und die normativen Ideen, die ihr Denken beeinflussen und die durch ihr Handeln instand gehalten oder verändert werden (s. Giddens 1984).

Die die Beziehungen zwischen Rechtsanthropologie und -soziologie gestaltenden Zuschreibungsprozesse finden in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext statt, der auch die Art und den Inhalt dieser Prozesse mit beeinflußt. Innerhalb dieses Kontextes müssen die Akteure entscheiden, ob sie sich – bei Bewerbungen, in der Fachbereichspolitik, beim Streben nach Erfolg im wissenschaftlichen Forum und bei der Ausbeutung der Praxisrelevanz ihrer Wissenschaft – an die in ihrer Umgebung gebräuchlichen Wissenschaftskategorien halten wollen oder ob sie versuchen wollen, diese mit neuen Inhalten zu versehen (s. auch Gieryn 1983). Dabei ist die unmittelbare Arbeitsumgebung Teil eines weiteren, geschichtlich gewachsenen

12 Deutlich zeigt sich die normative Zielsetzung der Definitionen der Wissenschaft etwa in der Kritik an anderen Rechtssoziologen bzw. -anthropologen, welche sich zu einem pluralistischen Rechtsbegriff bekennen. Diese Diskussionen „innerhalb der Rechtssoziologie“ zeigen, daß der Forschungsgegenstand nicht geeignet ist, einen heute allgemein akzeptierten Unterschied zwischen den Wissenschaftskategorien herzustellen.

13 Vgl. zum Beispiel die Arbeiten von Abel 1973; Moore 1973, 1978; Galanter 1974, 1981; Spittler 1980; Von Trotha 1987; De Sousa Santos 1987.

Kontextes, der durch das akademische institutionelle System, die Gesamtheit der Aufgliederung von Wissenschaft in Disziplinen und Teildisziplinen und die zwischen diesen bestehenden Wechselbeziehungen geformt wird. Die Beziehung zwischen der Rechtsanthropologie und der Rechtssoziologie ist dabei nur eine von vielen möglichen Beziehungen innerhalb der Sozialwissenschaften.¹⁴ All diese, geschichtlich veränderlichen Beziehungen und die dadurch weitgehend vorgegebene wissenschaftliche Arbeitsteilung haben die Weise, in der das Verhältnis zwischen Rechtsanthropologie und -soziologie produziert und reproduziert wurde, mit beeinflusst.¹⁵ Sie determinieren jedoch das Verhalten individueller Wissenschaftler nicht. Um deren Verhalten zu begreifen, müssen wir auch die normativen und ideologischen Einflüsse berücksichtigen, welche sich auf die wissenschaftlichen Ansätze und Überzeugungen von Grenzwächern und Genremischern auswirken.

Unterwerfung und Distanz

Meiner Meinung nach haben diese Unterschiede nicht nur mit dem wissenschaftspolitischen Alltag und historisch gewachsenen Unterscheidungen zwischen Wissenschaftstraditionen zu tun, sondern auch, und wahrscheinlich viel mehr, mit dem Ausmaß, in dem Wissenschaftler sich von der in der untersuchten Gesellschaft dominierenden Rechtsideologie distanzieren, bzw. sich ihr unterwerfen.

Was ich mit „Unterwerfung“ meine, hat Hunt (1978) in seinem *The Sociological Movement in Law* sehr treffend analysiert. Unterwerfung wird gekennzeichnet durch eine *consistent adherence to a shared set of domain assumptions*, die der *bourgeois legal ideology* inhärent sind.

- 14 Man denke nur an die Beziehungen im Grunde aller Sozialwissenschaften zur Geschichte bzw. der Geschichtswissenschaft (siehe Wallerstein 1987; Abrams 1982); an die Beziehungen zwischen Soziologie, Anthropologie und Entwicklungssoziologie; an die Beziehungen der Rechtssoziologie und -anthropologie zur Rechtswissenschaft.
- 15 Die Weise, in welcher Rechtssoziologie und Rechtsanthropologie in die Struktur der Wissenschaften eingebunden sind, ist unterschiedlich. Ausgangssituation ist, daß den ausdifferenzierten Sozialwissenschaften, die sich mit der eigenen Gesellschaft befassen, die Anthropologie als Einzelwissenschaft mit ihrem holistischen Credo gegenübersteht. Dies wirkt sich in der Bildung von Spezialismen aus. So sehen wir in Europa und den Vereinigten Staaten vom Recht aus Verbindungen zur Soziologie, zur Psychologie, zur Wirtschaft, zur Geschichte, oder zur Politologie. In der Anthropologie werden diese Spezialisierungen *innerhalb* der eigenen Wissenschaft geleistet: So bekommt man eine politische-, ökonomische-, Rechtsanthropologie, etc.

Einen zentralen Platz innerhalb dieser Annahmen nehmen Ideen über die „Natürlichkeit“ (*naturalness*) und „Unausweichlichkeit“ (*inevitability*) des Rechts, verstanden als ein für die ganze Gesellschaft gemeinsamer Regelkomplex, sowie die nicht in Frage gestellte Akzeptanz der Legitimität der herrschenden Rechtsordnung ein. Diese Ausgangspunkte führen leicht zu einer Identifikation mit den Personen und Institutionen, welche das Recht schaffen und instand halten. Diese Identifikation wiederum führt zu einer ganz bestimmten Perzeption „rechtsrelevanter Probleme“ und damit verbundener Forschungsinteressen. Diese Perzeption wird durch eine Besessenheit mit Fragen nach regelkonformem bzw. -abweichendem Verhalten und ein geringes Interesse an den Regelinhalten dominiert (Hunt 1978, S. 135 ff.).

Diese Tendenz wird durch die Praxisrelevanz, welche Forscher und andere ihrer Wissenschaft zubilligen, verstärkt. Will man auf der Grundlage der eigenen Wissenschaft einen Beitrag zur Politik oder zur Rechts- und Verwaltungswissenschaft liefern, so führt dies leicht zu einer Konzentration auf die Gegenwart und Zukunft, und zur Entwicklung von Forschungsfragen, die den Bedürfnissen politischer oder akademischer Interessenverbände entsprechen.¹⁶

Weiterhin spielt die herkömmliche Arbeitsteilung zwischen der dogmatischen Rechtswissenschaft und der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung eine wichtige Rolle. Die Beschreibung des Rechts als einer Sollensordnung wird weitgehend der darauf spezialisierten dogmatischen Rechtswissenschaft überlassen. Zur Sache der Rechtssoziologie wird dann schnell das Suchen nach der sogenannten „Rechtswirklichkeit“, nach durch die normativen Rahmen des Rechts abgesteckten „Brocken“ sozialer Handlungen. Das (ver)führt Rechtssoziologen dann leicht zu dem *gap-approach*, der Gegenüberstellung von Ideal und Praxis, ohne daß sie die normative Ordnung als Teil der Rechtswirklichkeit, als Teil der umfassenden kulturellen Ordnung untersuchen (s. Abel 1980; Nelken 1981).

16 Das gilt auch für viele Rechtsanthropologen in Bezug auf die koloniale und nachkoloniale Entwicklungspolitik, ebenso wie für viele Rechtssoziologen in ihrer eigenen Gesellschaft. Ganz allgemein läßt sich jedoch sagen, daß sich Rechtsanthropologen mehr mit den Interessen der lokalen Gemeinschaften identifiziert haben, und aus diesem Grunde dann leicht die Trennung zwischen staatlichem und lokalem Recht verabsolutiert haben.

Der Rechtsbegriff als Symptom für Distanz und Unterwerfung

Eines der Symptome, in welchem die fehlende Distanz zum Ausdruck kommt, ist die Art der Rechtsbegriffe, die Rechtssoziologen und -anthropologen ihren Arbeiten zu Grunde legen, und die, vor allem bei Grenzwächtern, regelmäßig zu einem zentralen Element in der Namensgebungsfrage der Wissenschaften gemacht werden. Der gewählte Begriff zeigt, inwieweit Forscher bereit sind, sich ihrem eigenen Rechtssystem und dem Geltungsanspruch der rechtswissenschaftlichen und staatlich-rechtlichen Ideologie zu unterwerfen bzw. sich davon zu distanzieren.

Diejenigen, meist Grenzwächter, die sich der herrschenden Rechtsideologie unterwerfen, werden ihren Rechtsbegriff an den Staat als Souverän koppeln, und die internen Kriterien des herrschenden normativen Systems für die „richtigen“ Kontexte der Regelschöpfung und -anwendung übernehmen und damit zugleich die methodologischen Felder für die Erforschung des Rechts in der Gesellschaft abstecken. Gleichzeitig werden sie diese Kriterien verwenden, um das Recht von anderen Typen normativer Ordnung (soziale Normen, informelle Regeln, Brauch, Gewohnheit, Sitte) oder sozialer Kontrolle abzugrenzen. Mit anderen Worten gesagt, werden sie eine Vorliebe für einen Rechtsbegriff haben, der die Normativität und Ideologie des herrschenden normativen Systems in abstrakter Form konzeptualisiert.

Diejenigen, die sich distanzieren wollen, Genremischer, werden dagegen einen analytischen Rechtsbegriff vorziehen, mit welchem auch das in ihrer eigenen (der erforschten) Gesellschaft dominante Recht lediglich als eine Variation einer weiteren, mehr umfassenden Kategorie erscheint. Die Kriterien, welche in der eigenen Gesellschaft die dominante Rechtsform konstituieren, müssen dann in Dimensionen von Variabilität übersetzt werden. Es sind dann diese Dimensionen der Variabilität, und nicht eine spezifische Variation, welche die Eigenschaften des analytischen Rechtsbegriffs ausmachen.¹⁷

Die *ultima ratio* für diesen Unterschied liegt in der Art, in der Wissenschaftler mit dem für alle Rechtsbegriffe wichtigsten Element umgehen, der Konstruktion der legitimen Grundlage normativer Ordnungen. Diese Konstruktionen sind unvermeidlich selbst normativer und ideologischer

17 Für einen Versuch, den Begriff des Rechts auf dieser gedanklichen Grundlage zu konzeptualisieren, siehe F. von Benda-Beckmann 1981a, 1986b. Siehe auch Griffiths 1984b.

Art. Aus diesem Grunde sollten sie, wie auch andere Teile des Rechts, als ein Teil des Rechts untersucht werden müssen. Betrachten wir jedoch die in der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung verwendeten Rechtsbegriffe, so müssen wir konstatieren, daß bestimmte Konstruktionen implizit oder explizit als *a priori*s in die Rechtsbegriffe eingehen, statt systematisch als ein Teil des Rechtes selbst untersucht zu werden. Die meisten Rechtsbegriffe drücken noch immer die seit Hobbes und Austin dominierenden fundamentalen Ausgangspunkte der juristischen und politischen Philosophie aus, welche das Recht an den Staat koppeln, und die unter dem Namen „Rechtstheorie“ und „*analytical jurisprudence*“ auch das rechtssoziologische Denken beherrschen. In Hobbes' politischer Philosophie stand der *sovereign* über dem Recht, und brauchte nicht durch das Recht konstituiert zu werden. Die Idee, daß „*he that hath the sovereign power is subject to the civil lawes*“ war „*repugnant to the nature of a common-wealth*“ (Hobbes 1968, S. 367). Später, in Austins *analytical jurisprudence*, blieben die Begriffe von *law, right, duty* logisch von der Idee des Souveräns abhängig. Austin konnte sich das erlauben, da für ihn, wie bei Hobbes, der Souverän durch seine *immunity from control from every other human superior* gekennzeichnet und selbst nicht durch Recht konstituiert oder eingeschränkt war. Spätere Autoren, die in Zeiten von politischen Philosophien schrieben, in denen die konstitutionelle Demokratie zum zentralen Wert geworden war, ersetzten die Freiheit des Souveräns bzw. die *positive morality* durch Verfassungsrecht. Doch sie behielten die logische Abhängigkeit des Rechtsbegriffes von der legitimen Macht, Regeln zu setzen und zu sanktionieren, bei. Die Regeln, welche diese legitime Macht umschreiben und legitimieren, können dann durch die Rechtsbegriffe nicht mehr erfaßt werden. Je systematischer derartige Konzepte ausgearbeitet werden, desto expliziter wird die eingebaute Tautologie. Bei Geiger, dem wir wahrscheinlich die deutlichste Normtypologie verdanken, werden diese Regeln dann auch zu „Rechtsregeln per se“ (1964, S. 161). Die Tautologie wird offenkundig, wenn Geiger schreibt: „Wie könnten Regeln dieses Inhalts etwas anderes als Rechtsregeln sein – da doch ihre Gegenstände selbst eben erst mit der Bildung einer Rechtsordnung auf dem Plan des Soziallebens auftreten?“ (1964, S. 161).

Solche Konstruktionen kennzeichnen die meisten Rechtsbegriffe und Normtypologien. Wir finden sie bei Rechtssoziologen (Popitz, Blankenburg, Spittler, Von Trotha), Rechtsanthropologen (Hoebel 1954; Pospisil 1971) und auch bei Rechtstheoretikern wie Hart (1961), dessen *secondary rules* bei näherer Betrachtung nichts anderes sind als *primary rules* für

die gesellschaftliche Organisation von Machtstrukturen und das Setzen, Interpretieren und Anwenden von Regeln.¹⁸ Die Folge ist, daß nicht einmal alle Regeln und Prinzipien, die selbst dogmatische Juristen in ihrer eigenen Gesellschaft zum Recht zählen, durch den Rechtsbegriff als Recht sichtbar gemacht werden können.¹⁹

Die Bedeutung analytischer Begriffe

Schon aus diesem Grunde ist der oft gegen analytische Rechtsbegriffe vorgebrachte Vorwurf, sie seien zu weit und vielumfassend, nicht besonders eindrucksvoll. Was hat man schon an tautologischen Begriffen, mit denen man nicht einmal systematisch das eigene Recht beschreiben kann?²⁰ Wichtiger ist jedoch, daß dieser Vorwurf am Kern der Sache vorbeigeht. Denn analytische Begriffe können nie den Anspruch erheben, für eine maßgerechte Beschreibung einzelner konkreter Erscheinungsformen normativer- bzw. Rechtssysteme tauglich zu sein (s. auch F. von Benda-Beckmann 1981a, 1986b). Sie müssen eine breite Skala von Variationen in empirischen Erscheinungsformen des Rechts umfassen. Es liegt auf der Hand, daß sie zu diesem Zwecke zu weit formuliert werden müssen, um noch eine gut passende Beschreibung einer dieser Variationen geben zu

18 Für eine scharfsinnige Analyse der Axiologie der *analytical jurisprudence* und ihrer nach-Austinschen Transformationen, siehe Galloway 1978.

19 In der niederländischen Rechtswissenschaft hat dies P. Scholten 1941 deutlich gesehen und zugegeben.

20 Zum anderen wird man um weitere begriffliche Unterscheidungen innerhalb des durch den Begriff umschriebenen Arbeitsfeldes nicht herumkommen, ob man nun von staatlichem *Recht* spricht, und von den *normativen Ordnungen* von Anstalten, Verbänden und „semi-autonomen Feldern“, oder aber vom staatlichen Recht und vom *Recht* der Anstalten, Verbände und semi-autonomen Felder. Wenn man auf Grund historischer und vergleichender Forschung zu dem Ergebnis kommt, daß Unterschiede *innerhalb* staatlicher Rechtsordnungen – der Antike, des Mittelalters, der Gegenwart – oft größer und interessanter sind als diejenigen zwischen staatlichen und nicht-staatlichen, ist die Staatlichkeit des Rechts kein sinnvolles Abgrenzungskriterium mehr. Warum soll man hier mit einer großen Zwei- oder Dreiteilung arbeiten, wo gerade die Variationsbreite politischer Herrschaftsformen und deren Verhältnis zu normativen Ordnungen die interessante Frage ist? Auch ist nicht einzusehen, weshalb man bestimmten, z. B. religiösen, Ordnungsgefügen außerhalb der eigenen Gesellschaft und zu anderen Zeiten den Namen Recht gibt, ihnen diese Kennzeichnung jedoch innerhalb der eigenen Gesellschaft versagt. Es sei denn eben, daß man am Recht nur insoweit interessiert ist, wie es als solches in der staatlich-rechtlichen Geltungssphäre anerkannt wird.

können. Sie können nur eine Grundlage für die Beschreibung und Analyse von empirischen Erscheinungsformen von Legitimität, Verbindlichkeitsdogmata, prozessuellen und materiellen Regelungen liefern, und für die Art und Weise, in welcher diese mit menschlichem Handeln zusammenhängen – ohne daß man für Beschreibung und Analyse auf das normative und ideologisch geladene Vokabular zurückfallen müßte. Auf dieser Grundlage müssen dann weitere Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Erscheinungsformen ausgearbeitet werden.²¹

Natürlich beinhaltet der Ruf nach einer analytischen begrifflichen Sprache keinen Anspruch auf eine vollkommen wertfreie Sozialwissenschaft vom Recht. Niemand kann vollständig von seiner eigenen Subjektivität Abstand nehmen, und jede Subjektivität ist durch die eigene Kultur beeinflusst. Es wäre jedoch gleichermaßen naiv und selbst ideologisch, nähme man an, daß jede Subjektivität mit der Kultur und der Rechtsideologie des Subjekts zusammenfallen würde, und daß, mit anderen Worten, keine andere Vergleichen zwischen kognitiven und normativen Systemen möglich wäre als die zwischen dem des Subjektes und der „des Anderen“.²² Zu derartigen Folgerungen kann man nur dann kommen, wenn man komplexe kognitive und normative Systeme auf „die Norm“ reduziert, die Norm, die für alle gemeinsam ist. Das würde jedoch eine kognitive und normative Homogenität unterstellen und zugleich die Fähigkeit von Individuen negieren, sich von den in der eigenen Gesellschaft gebräuchlichen *common sense*- und ideologischen Sinngebungen der Wirklichkeit zu distanzieren.

Ob wir diese Unterschiede durch die in der Anthropologie gemachte *emic-etic*-Unterscheidung ausdrücken, durch den Unterschied zwischen Folksystemen und analytischen Systemen, so wie er in der Rechtsanthropologie erarbeitet wurde (Nader 1969), oder durch Giddens' doppelte Hermeneutik: „the intersection of two frames of meaning, the meaningful social world as constituted by lay actors and the metalanguages invented by social scientists, will always be a necessary part of social science“ (Giddens 1984, S. 374). Einige *slippage* (Giddens) zwischen diesen Formen der Sinngebung wird sich nie vermeiden lassen, selbst wenn wir, wie einst durch Bohannan (1969) ironisch vorgeschlagen, unsere Zuflucht zu einer Computersprache nehmen sollten. Der Versuch, den ideologischen Gehalt dieses Überlaufs durch die Entwicklung eines analytischen und

21 An anderer Stelle habe ich versucht, die Logik vergleichender analytischer Begriffe weiter auszuarbeiten, F. von Benda-Beckmann 1981a, 1986b.

22 Ein Standpunkt, den in den Niederlanden auch Glastra van Loon einzunehmen scheint (1987: 267).

methodologischen Systems zu minimalisieren, bleibt eine der wichtigen Aufgaben einer Sozialwissenschaft vom Recht.

Nicht-ideologische und anti-ideologische Begriffsformung

Das Nicht-Unterscheiden des Niveaus der analytischen Konstruktion von Begriffen und Methodologie einerseits und dem empirischen Niveau mit seinen Folksystemen und sozialen Handlungen andererseits hat zu vielen Mißverständnissen geführt. Rechtspluralismus, als eine besondere Form normativer Komplexität (F. von Benda-Beckmann 1979, S. 23, 113), ist die fast automatische und banale Folge eines analytischen Rechtsbegriffes, der sich von den herrschenden – und anderen – Rechtsideologien distanziert. In diesem Sinne bedarf Rechtspluralismus keines „empirischen Beweises“ (s. auch F. von Benda-Beckmann 1988b). Es ist dann auch irreführend, dem „zentralistischen“ einen „antizentralistischen“ oder „pluralistischen“ Rechtsbegriff gegenüberzustellen. Dadurch wird der Unterschied zwischen dem analytischen und dem empirischen Niveau einem Unterschied innerhalb des empirischen Bereichs gleichgestellt, nämlich der klassischen Gegenüberstellung von Sein und Sollen, Ideal und Praxis. Die analytische und heuristische Relevanz von Begriffen kann dann nicht mehr von ihrer politischen und dogmatischen Relevanz unterschieden werden.

In der Literatur wirkt sich das in zwei Richtungen aus. An der dominierenden Rechtsideologie orientierte Anhänger des empirischen Ansatzes wollen nicht dulden, daß nicht durch das herrschende Rechtssystem als Recht anerkannte normative Systeme, „Recht“ genannt werden. Andere, die von staatlichem und anderem Recht sprechen, weisen den Begriff „Rechtspluralismus“ zurück, aus Angst, hiermit würde die politische Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Teilsysteme suggeriert (Starr and Collier 1989b). Anhänger des Rechtspluralismus dagegen sind oft eher anti-ideologisch als nicht-ideologisch und neigen dazu, den ideologischen Anspruch von rechts-zentralistischen Ideen mit der Existenz von Rechtspluralismus zu „widerlegen“. In seinem *What is Legal Pluralism?* kommt Griffiths (1986b) dieser Position sehr nahe, wenn er „den Mythos des rechtlichen Zentralismus“ der „Tatsache des Rechtspluralismus“ gegenüberstellt. Innerhalb ihrer eigenen Bedeutungszusammenhänge sind Rechtszentralismus und Rechtspluralismus jedoch gleichermaßen selbst-

verständlich. Ihre Gegenüberstellung als Mythos und Tatsache kann nur dazu führen, daß weder Rechtsideologien noch soziale Praxis konsistent erforscht werden.

Eine selektiv gegen den Anspruch des staatlichen Rechts gerichtete anti-ideologische Perspektive lenkt von der Komplexität normativer Systeme ab. Als Folge davon werden Rechtszentrismus und „schwacher Rechtspluralismus“ (Griffiths 1986b, S. 5) nur mit Blick auf das Recht des Staates und der Rechtswissenschaft wahrgenommen und problematisiert, obgleich sie genau so gut für gewohnheits- oder religiösrechtliche Systeme kennzeichnend sein können. Die Gegenüberstellung von Rechtszentrismus (staatliches Recht) und Rechtspluralismus (neben staatlichem Recht weitere normative Systeme) verhindert die Wahrnehmung, daß es – analytisch sichtbar gemachten – Rechtspluralismus auch innerhalb religiöser und gewohnheitsrechtlicher Systeme geben kann. In West Sumatra, wo meine Frau und ich 1974/75 geforscht haben, besteht das Folksystem-Niveau überwiegend aus drei, deutlich von einander unterschiedenen normativen Systemen, dem lokalen Adatsystem, islamischem Recht und dem Recht des kolonialen und nachkolonialen Staates. Jedes dieser Systeme baut auf spezifischen Geltungskriterien auf, die die Geltung der jeweils anderen Teilsysteme ausschließen. Obschon alle drei Systeme einen universalistischen Geltungsanspruch und eine Ideologie des Rechtszentrismus hatten, waren ihre jeweiligen Trägergruppen genötigt, hinsichtlich der Beziehungen zu den anderen Systemen Arrangements zu treffen, um im täglichen Leben wie auch im politischen und wissenschaftlichen Lebensbereich die jeweiligen Geltungsbereiche abzustecken (s. F. und K. von Benda-Beckmann 1988b). Der Staat und die koloniale Rechtswissenschaft arbeiteten dabei mit wechselnden Formen eines „schwachen Rechtspluralismus“. Das Gebiet der „Rechtskonflikte“ wurde unter dem Namen *intergentiel recht* Gegenstand rechtswissenschaftlicher Regelung. Dieses durch Politiker, Richter und Rechtswissenschaftler gezeichnete Bild war jedoch nur eine Version des Rechtspluralismus. Dorfbewohner, Adatfunktionäre und religiöse Führer definierten die Geltungssphären der Teilsysteme anders und entwarfen so einen anderen Rechtspluralismus. Und wenn eine dieser unterschiedlichen Geltungsstrukturen das Leben der Minangkabau beeinflusste, dann war es häufiger ihre eigene Konstruktion von Rechtspluralismus als die der Richter und der Rechtswissenschaft, von dem die Dorfbewohner oft kaum eine Ahnung hatten.

Vielheit von Pluralismen und *gaps*

Es gab also in gewissem Sinne einen „Pluralismus von Rechtspluralismen“. Als Folge des einseitig gegen das staatliche Recht gerichteten anti-ideologischen Vorurteils wurde dem allerdings in rechtsanthropologischen oder rechtswissenschaftlichen Untersuchungen fast nie Rechnung getragen. Dies führte auch zu einer unglücklichen Neuformulierung des *gap approach* in pluralistischen Rechtssystemen. Die tatsächliche Existenz lokaler normativer Systeme, ungeachtet ihrer Nichtanerkennung durch das herrschende staatliche Recht, wurde als Beweis angeführt, um die Geltungs- und Effektivitätsansprüche des staatlichen Rechts zu widerlegen. Der herkömmliche *gap* zwischen Recht und Verhalten wurde als *gap* zwischen staatlichem und lokalem normativem System neu formuliert. Obgleich das auf den ersten Blick gegen das staatliche Recht gerichtet zu sein schien, brachte es die Gefahr mit sich, daß hinsichtlich des lokalen Systems Normativität und soziales Handeln zusammenfielen. Bei vielen Untersuchungen von Gewohnheitsrechtssystemen führte dies zu romantisierenden Beschreibungen, da die Nicht-Geltung des staatlichen Rechts, die Geltung des lokalen Rechts und mit dem lokalen Recht übereinstimmendes Verhalten miteinander identifiziert wurden. Das wurde durch den Gebrauch der ambivalenten Begriffe *custom* oder Gewohnheit erleichtert.²³

Auch Analysen des *legal engineering* durch staatliches Recht wurden durch diese Denkweise erschwert. Das geschah beinahe automatisch, wenn die Erfolglosigkeit derartiger Bemühungen mit der Unvereinbarkeit des staatlichen mit den – nicht deutlich unterschiedenen – lokalen Gewohnheiten/Gewohnheitsrechten erklärt wurde, oder als Folge der „Interaktion“ der Rechtssysteme betrachtet wurde. In dem gedanklichen Rahmen des *system speak*, in dessen Wirklichkeit Systeme, und nicht Menschen denken, handeln und interagieren, werden dann strukturelle und inhaltliche Gegensätze zwischen den Systemen zu „Konflikten“ hochgejubelt.

Das Potential, welches das Denken im Rechtspluralismus mit sich bringt, um den *gap approach* als methodologisch und theoretisch unfruchtbares korrelatives Denken zu entlarven, wurde dann auch nur selten genutzt (s. Abel 1980; Nelken 1981; F. von Benda-Beckmann 1983b; Griffiths 1986; De Sousa Santos 1987). Das Interessante an rivalisierenden pluralen

23 Auberts berühmte Untersuchung des norwegischen Hausgehilfen-Gesetzes ist ein treffendes Beispiel hierfür aus der Welt der Rechtssoziologen. Sein methodologischer Ansatz läßt die Frage, ob Hausfrauen und Dienstmädchen auch von ihren *customs* abweichen, nicht zu.

normativen Systemen ist nämlich, daß man – um in der *gap*-Sprache zu bleiben – es immer mit einer Pluralität von *gaps* bzw. von „Konformitäten“ zu tun hat. In einer derartigen Situation ist es viel deutlicher als in der herkömmlichen Gegenüberstellung von „Recht und Verhalten“, daß einfache kausale oder funktionale Ladungen der Recht-Verhalten-Beziehung untauglich sind, und dass von vornherein nur nach der relativen Bedeutung der unterschiedlichen normativen Systeme gefragt werden kann.

Ein Beispiel aus unserer Forschung in Minangkabau möge das näher illustrieren (s. F. von Benda-Beckmann 1979; K. von Benda-Beckmann 1984a). In Erbschaftsangelegenheiten beinhalteten die Regeln des traditionellen Minangkabauschen Adat (hier verstanden als Gewohnheitsrecht), daß selbst erworbenes Vermögen matrilinear vererbt werden solle. Dies war in offenkundigem Gegensatz zum islamischen Erbrecht, wonach der größte Teil des Vermögens an die eigenen Kinder vererbt wird. Es war auch im Gegensatz zum holländischen Erbrecht, in dem eine bilaterale Bestimmung der Erben vorherrscht. Sowohl holländische Kolonialjuristen, denen die Matrilinearität oder „das Matriarchat“ unnatürlich erschien, wie auch minangkabausche Verfechter eines reinen Islam befanden sich in ständiger Opposition zu diesen Adatregeln und versuchten, sie zu ändern. Die Erbrechtsfrage bildete jahrzehntelang den heißesten Streitpunkt im Verhältnis zwischen Adat und Islam. Im Laufe dieses Jahrhunderts änderten sich die Vererbungsregeln. In den 60er Jahren war es allgemein akzeptiert, daß selbst erworbenes Vermögen an die Kinder fiel; dies wurde durch Dorfbewohner, Adat- und islamische Führer und auch durch Richter in den staatlichen Gerichten als geltendes Recht betrachtet.

Welches Recht galt nun aber? Die Tatsache, daß der Inhalt der Vererbungsregeln unumstritten geworden war, hieß nicht, daß der Streit um das Recht in Erbschaftsangelegenheiten der Vergangenheit angehörte. Der Konflikt drehte sich nun um die Frage, welches Recht das geltende Recht sein sollte, nach welchem selbst erworbenes Vermögen an die Kinder vererbt wurde. Die Mehrheit der Dorfbewohner betrachtete die neue Regel als „verändertes Adat“, eine Minderheit als „Anwendung islamischen Rechts“. Religiöse Führer vereinnahmten die neue Regel für ihr eigenes Rechtssystem und betonten, daß während der vergangenen zehn Jahre die Geltung des islamischen Erbrechts auf zwei Konferenzen, an denen lokale Politiker, Adatälteste, religiöse Führer und auch Richter teilgenommen hatten, beschlossen worden war. In den staatlichen Gerichten wurde die neue Regel allerdings als „neues Adatrecht“ angewendet.

Dieses einfache Beispiel lehrt uns einige wichtige Einsichten:

1. Was immer wir auch über die für ein Rechtssystem beanspruchte Geltung sagen können, ist kontextgebunden. Unterschiedliche Aussagen werden gemacht und haben unterschiedliche Folgen in unterschiedlichen Kontexten, in Vererbungspraktiken, in der lokalen Politik und der Rechtsprechung der staatlichen Gerichte.
2. Wir können uns sicher nicht auf die Kontexte beschränken, die durch juristische Ideologien als die „rechtlichen“ bestempelt werden (F. von Benda-Beckmann 1984a). Es sind weitgehend die gewöhnlichen Menschen selbst, welche die oder eines der Systeme instandhalten, nicht so sehr durch sich normkonform zu verhalten, sondern durch die aktive Einbeziehung eines Systems in ihr Verhalten. Und damit erhalten bzw. verändern sie auch das Verhältnis zwischen den Systemen.
3. In Minangkabau war nicht die inhaltliche Rechtsfrage, sondern die politische Frage nach der Dominanz der Teilrechtssysteme von wesentlicher Bedeutung. Die Frage nach der Konformität mit oder der Abweichung von einem der Teilsysteme trat in den Hintergrund gegenüber der Aktualisierung der politischen Auseinandersetzung mittels der Erbrechtsfrage, in der unterschiedliche Interessengruppen die Gültigkeit ihres jeweiligen Rechtssystems beanspruchten, und damit auch ihre legitime Befugtheit, dieses Recht zu interpretieren, anzuwenden und zu verändern.

Rechtsanthropologen und Rechtssoziologen in vergleichender Betrachtung

Wie bereits gesagt, kann man nicht die Rechtsanthropologen mit analytisch sauberen Genremischern und die Rechtssoziologen mit Ideologie-hörigen Grenzwächtern gleichsetzen. Diese Unterschiede treten in beiden wissenschaftlichen Traditionen auf. Hunt besprach rechtssoziologische Autoren; seine Analyse gilt aber auch für manche Rechtsanthropologen. Wie sich viele Rechtssoziologen der Ideologie ihres Staates und der professionellen Rechtswissenschaft unterwarfen und wenig Interesse für andere normative Systeme aufbringen konnten, so haben sich viele Rechtsanthropologen der Ideologie der durch sie erforschten Gewohnheitsrechte unterworfen und sich oft in übertriebener Weise von dem Recht des Staates distanziert. In beiden Fällen war die Affinität zum dominierenden Rechtssystem groß;

meiner Meinung nach ein wichtiger Grund für die Marginalität der Rechtssoziologie bzw. -anthropologie innerhalb der allgemeinen Soziologie und Anthropologie. Geertz' Charakterisierung der Rechtsanthropologie als „*centaur discipline*“ (1983b) trifft sicher auf einen Teil der Rechtsanthropologie zu und würde auch viele rechtssoziologische Arbeiten gut kennzeichnen. Im Vergleich mit Rechtssoziologen hatten es Rechtsanthropologen allerdings in mancherlei Hinsicht leichter, um zu analytischem Denken und zum Mischen von Genres zu gelangen.

1. In ihrer Arbeit wurden sie regelmäßig mit dem Problem konfrontiert, unterschiedliche Bedeutungssysteme zu übersetzen und zu vergleichen. Der entscheidende Punkt hierbei, deutlich in der Gluckman-Bohannan Kontroverse zu sehen, war, daß solche Vergleiche meist als direkte Vergleiche vorgenommen wurden, wobei die kognitiven und normativen Konzepte und Regelungen der einen Gesellschaft auf die der anderen bezogen wurden, mit all den damit verbundenen Gefahren von *false comparisons* (Van Velsen 1969). Wenn auch der Ausweg aus diesem Problem, die Entwicklung eines vergleichenden analytischen Referenzrahmens für die Beschreibung und Analyse beider *folk systems* (Bohannan 1969; Nader 1969), in der rechtsanthropologischen Praxis zugegebenermaßen bescheiden blieb, haben Rechtsanthropologen doch immer dem interkulturellen Vergleich gegenüber eine größere Sensibilität an den Tag gelegt.
2. Ein zweiter Vorteil für die Rechtsanthropologen lag darin, daß sie bei der Erforschung des Rechts in unbekanntem Gesellschaften immer die zweifache Aufgabe hatten: erstens das Recht, verstanden als Teil der kulturellen Ordnung, zu finden, und zweitens dessen Handhabung und weitere Bedeutung im gesellschaftlichen Leben zu analysieren. In ihrer Forschung konnten sie deshalb nicht so leicht in die „Expertisen-Falle“ laufen, die der Rechtssoziologie durch die akademische Arbeitsteilung in der eigenen Gesellschaft gestellt ist. Da es dort eine Menge von Spezialisten gibt, die ihr tägliches Brot mit dem Interpretieren, Systematisieren, Anwenden und Lehren des Rechts verdienen, können Rechtssoziologen leicht auf die Idee kommen, das Recht sei bekannt, oder könne durch die Lektüre der Schriften der Spezialisten gekannt werden. Dadurch wird die Frage nach Distanz oder Unterwerfung zum *non-issue*: Im Geiste des kulturell herrschenden philosophischen Gegensatzes zwischen Sein und Sollen können Rechtssoziologen dann die Erforschung des „Sollens“ den darauf spezialisierten Rechtswissen-

schaftlern und Philosophen überlassen und sich selbst ganz dem „Sein“ widmen. So verfallen sie direkt in den *gap*-Ansatz.

Die Rechtsanthropologen mußten dahingegen, ob sie es nun wollten oder nicht, beide Aufgaben wahrnehmen. Nicht, daß sie diese Doppelaufgabe theoretisch und methodologisch immer überzeugend bewältigt hätten; im Gegenteil, dies hat zu der lange herrschenden unheilvollen Vermischung von Erkenntnisinteresse und Methodologie in der Form der sog. *case-method* à la Hoebel und Pospisil geführt (s. auch von Trotha 1987). Doch kann für viel rechtsanthropologische Forschung gesagt werden, daß das Idealrecht und seine normativ-ideologischen Attribute selten als selbstverständlich betrachtet wurden, und daß diesen nicht einfach die sog. Rechtswirklichkeit gegenübergestellt wurde.

3. Unterschiede zwischen Rechtsanthropologen und Rechtssoziologen zeigen sich auch in ihrer Einstellung gegenüber der Vergangenheit und der darin liegenden Chance, von der in der Gegenwart herrschenden Rechtsideologie Abstand zu nehmen. Die Kenntnis der Geschichte wird eher in der eigenen als in einer fremden Gesellschaft als in großen Zügen bekannt unterstellt. Auch hier bremst die bestehende Arbeitsteilung innerhalb der Wissenschaften. Für genauere Informationen kann man sich an eine andere Teilwissenschaft, die Rechtsgeschichte, wenden. Auch die Art der Geschichtsbetrachtung ist anders. Die gedankliche Verankerung in der Gegenwart der eigenen Gesellschaft führt die Forscher zu einem retrospektiven Blick auf die Vergangenheit, der auch die Perzeption fremder, nicht dem eigenen zeitlichen Modell entsprechender Gesellschaften färbt. Diese werden dann leicht in der Zeit distanziert, zu „archaischen“ Gesellschaften gemacht (so bei Fikentscher 1980; Wesel 1985; vgl. die allgemeine Kritik von Fabian 1983) und in evolutionistischen Typologien untergebracht (siehe zum Beispiel Fikentscher 1980; Wesel 1985). Der geringen Distanzierung von der eigenen Gesellschaft entspricht eine Über-Distanzierung gegenüber der fremden. Dies gilt nicht nur gegenüber „primitiven“ Gesellschaften, sondern auch für die historischen Vorläufer der eigenen.

Heutigen Rechtsanthropologen in Entwicklungsländern fällt es dann vielleicht auch leichter, ein anderes Geschichtsbild zu entwickeln. Sie sind, qua Forschungstradition und qua eigener Forschungserfahrung, in der traditionellen Gesellschaft, und damit in der Vergangenheit, verankert. Diese formt ihren Ausgangspunkt. Ob sie nun wollen oder nicht, sie müssen den Veränderungen in die Gegenwart folgen und entwickeln

so ein erhöhtes historisches Bewußtsein und eine große Sensibilität für Prozesse des sozialen und rechtlichen Wandels.

Auch hier muß gesagt werden, daß sich die frühere Rechtsanthropologie sicher nicht allzeit dieses Geschichtsbewußtseins rühmen konnte. Sie sah sich in der Frühphase der Feldforschung einer mühsam zu erforschenden Vergangenheit gegenüber. Auch konnten die frühen rechtsanthropologischen theoretischen Traditionen, der Evolutionismus und später die funktionalistischen und strukturfunktionalistischen Theorien, die historische Dimension nicht integrieren. Sehr zu Recht ist auch den Rechtsethnologen, wie unlängst durch Wesel (1985, S. 15), der Vorwurf gemacht worden, sie hätten die Verbindung zur Rechtsgeschichte abgebrochen. Auch von Trotha (1987) hat unter dem Stichwort eines „negativen Evolutionismus“ der englischsprachigen Rechtsanthropologie zu Recht vorgehalten, zu sehr im nicht-staatlichen Bereich verhaftet zu sein, und vor allem die Eigenartigkeiten gegenwärtiger staatlich-rechtlicher Regelungssysteme nicht oder sehr ungenügend in die empirische Forschung und Analyse einzubeziehen.²⁴ Diese Vorwürfe sind jedoch überholt und verkennen, daß gerade in den letzten Jahren kaum noch rechtsanthropologische Forschung stattfindet, welche nicht ausgesprochen historisch arbeitet. Die 1970 vor allem durch Moore (1970, S. 294 ff.) propagierte Verbindung von historischer Analyse mit Akteur-orientierten Verhaltensstudien hat zunehmend Wiederhall gefunden.²⁵ Auch hat es eine kritische Rückbesinnung auf die Zeit gegeben, in welcher die klassischen und oft geschichtslosen rechtsanthropologischen Forschungen stattfanden. Die Veränderungen der lokalen Stammes- und Dorfrechte unter dem Einfluß der zunehmenden Integration in den kolonialen Staatsverband und die weltweite Warenökonomie sind zu einem Hauptanliegen der neueren Rechtsanthropologie geworden.²⁶

4. Schließlich wurden Rechtsanthropologen in afrikanischen und asiatischen Ländern auf eine besonders deutlich, unübersehbare Weise mit dem Phänomen des Rechtspluralismus konfrontiert. Sie mußten den

24 Siehe Moores (1978) besonders treffende Kritik der Arbeiten Gluckmans.

25 Siehe z.B. schon Fallers 1969; Moore 1970, 1986; Snyder 1981; Starr and Collier (Hrsg.) 1989b; s. auch F. von Benda-Beckmann 1970 über Malawi; 1979 und F. und K. von Benda-Beckmann 1985 über Minangkabau; und F. und K. von Benda-Beckmann 1987, 1988b über die Molukken.

26 Siehe u. a. Chanock 1978, 1985; Snyder 1981; Spittler 1980; Fitzpatrick 1984; F. von Benda-Beckmann 1979, 1984a; F. und K. von Benda-Beckmann 1985; Woodman 1985; Von Trotha 1987. Siehe auch die diesem Thema gewidmete Themanummer des *Journal of African Law* (1984) No. 28.

Gedanken, daß die durch sie erforschten Gesellschaften kulturell und rechtlich homogen waren, fallenlassen, auch dauerte das (etwas zu) lange. Sie wurden gezwungen, die Frage nach den möglichen kausalen und funktionalen Beziehungen zwischen Rechtsregeln und menschlichem Verhalten neu zu formulieren als Frage nach der relativen Bedeutung der unterschiedlichen normativen Teilkomplexe. Die Naivität des *gap*-Denkens wurde dadurch besonders offenkundig. Das führte dazu, daß dem Verhalten mehr Aufmerksamkeit gegeben wurde, wie die Menschen mit dem Pluralismus normativer Systeme umgingen, wie sie normative Regelkomplexe und Institutionen selektiv in ihren Handlungsstrategien verwendeten. Einmal soweit gekommen, mußten Rechtsanthropologen kontextualisieren: untersuchen, wie unterschiedliche Kategorien von Akteuren dies in unterschiedlichen Kontexten taten. Um das systematisch tun zu können, mußten sie bestimmte Kategorien von Akteuren von denen ihnen juristisch und ideologisch als „geltend“ oder „verbindlich“ zugeordneten normativen Teilsystemen dissoziieren, den Bauern von seinem Gewohnheitsrecht, den Beamten vom staatlichen Recht. Und erst dann konnten sie wahrnehmen, daß auch Bauern staatliches Recht gebrauchten oder dadurch beeinflußt wurden und umgekehrt auch Beamte durch Gewohnheitsrecht (F. von Benda-Beckmann et al. 1989). Auch wies weitere Forschung aus, dass Menschen nicht nur zwischen normativen Systemen wählten und dadurch die normativen Teilsysteme instand hielten, sondern daß sie auch ihre eigenen Teilsysteme schufen, in denen sie Elemente unterschiedlicher Rechtssysteme kombinierten.

Schlußbilanz

Zusammenfassend möchte ich schließen, daß die Auseinandersetzung zwischen rechtszentralistischen und rechtspluralistischen Konzepten lediglich ein Epiphänomen ist. Der wesentliche Unterschied in der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung, wichtiger als der zwischen der herkömmlichen Rechtsanthropologie und Rechtssoziologie, liegt in der Wahl zwischen einem analytischen oder nicht-analytischen Ansatz, wobei ein analytischer Ansatz, wie auch immer im Detail formuliert, immer „Rechtspluralismus“ impliziert.

Ich hoffe, daß ich habe zeigen können, daß ein analytischer Forschungsansatz von normativen Folksystemen in mancher Hinsicht zu

einem besseren Verständnis von „Recht in der Gesellschaft“ führen wird als Ansätze, die sich der in der untersuchten Gesellschaft dominanten Ideologie unterordnen, ob das nun ein Gewohnheitsrechts-System ist oder ein staatliches und verwissenschaftlichtes Rechtssystem. Wir mögen ein emotionelles und politisches Bedürfnis haben, um die Ideale und Regeln eines dieser Systeme zu unterstützen; wir sollten dies jedoch nicht zur Grundlage der Sozialwissenschaften machen. Wenn wir Recht aus dem Panoptikum der Verdinglichungen entführen wollen, in welches viele Politiker und Theoretiker der Rechts- und Sozialwissenschaften es eingeschlossen haben, müssen wir so vorurteilslos wie möglich die sozialen Prozesse untersuchen, in denen Normen und Ideologien geschaffen, instand gehalten und verändert werden. Mein Beitrag über den Pluralismus innerhalb der sozialwissenschaftlichen Rechtsforschung möge als bescheidene Illustration dieses allgemeinen Punktes betrachtet werden.

Literatur

- Abašin, S. N. (2005): *Qalim und Mahr* in Mittelasien: Die Moderne Praxis und die Debatten über Scharia und Adat. In: Kemper, M. und Reinkowski, M. (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht Zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Abel, R. L. (1973): A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society. In: *Law and Society Review*, 8:217–347.
- Abel, R. L. (1980): Redirecting Social Studies of Law. in: *Law and Society Review*, 14:805–823.
- Abdullah, T. (1966): Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau. In: *Indonesia*, 2:1–24.
- Abdullah, T. (1971): *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*. Ithaca: Cornell University Modern Indonesia Project.
- Abrams, P. (1982): *Historical Sociology*. Somerset: Open Books.
- Aditjondro, G. J. 2001: Guns, Pamphlets and Handie-talkies: How the Military Exploited Local Ethno-religious Tensions in Maluku to Preserve their Political and Economic Privileges. In: I. Wessel und G. Wimhöfer (Hg.): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag, S. 100–128.
- Alexander, J. C. (1987): The Centrality of the Classics. In: A. Giddens und J. Turner (Hg.): *Social Theory Today*. Oxford: Polity Press, S. 11–57.
- Allott, A. N. (1962): *Judicial and Legal Systems in Africa*. London: Butterworth.
- Anders, G. (2002): Freedom and Insecurity: Civil Servants between Support Networks, the Free Market and the Civil Service Reform. In: H. Englund (Hg.): *A Democracy of Chameleons: Politics and Culture in the New Malawi*. Uppsala/Somerset NJ: Nordic Africa Institute/Transaction Publishers. Pp. 43–61.
- Anders, G. (2004): Like Chameleons – Civil Servants and Corruption in Malawi. In: G. Blundo (Hg.): *The Governance of Daily Life in Africa: Public and Collective Services and their Usagers/La Gouvernance au Quotidien en Afrique: les Services Publics et Collectif et leur Usagers*. Pp. Bulletin de l'APAD.
- Anders, G. (2005): *Civil Servants in Malawi: Cultural Dualism, Moonlighting and Corruption in the Shadow of Good Governance*. PhD dissertation. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam.
- Anderson, B. (2001): *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

- Appadurai, A. (Hg.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Apter, D. E. (1965): *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ariffadhillah, O. (2001): The Recent Situation in Aceh after the Joint Understanding on a Humanitarian Pause for Aceh. In: I. Wessel und G. Wimhöfer (Hg.): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag, S. 317–334.
- Asad, T. (Hg.) (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Aspinall, E. und G. Fealy (2003): *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratization*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Asser, C., E. M. Meijers und P. W. van der Ploeg (1976): Erfrecht, Zwolle. Tjeenk Willink.
- Aubert, V. (1966): Some Social Functions of Legislation. In: *Acta Sociologica*, 10:99–110.
- Avonius, L. (2004): *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*. Leiden: Leiden University.
- Babič, I. L. (2005): Die Rolle des Gewohnheitsrechts in der Russischen Politik im Nordwestlichen und Zentralen Kaukasus: Geschichte und Gegenwart. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bader, K. F. (1976): Rechtliche Volkskunde in der Sicht des Juristen und Rechtshistorikers. In: K. Köstlin und K. D. Sievers (Hrsg.) *Das Recht der Kleinen Leute: Beiträge zur rechtlichen Volkskunde*. Berlin: E. Schmidt Verlag, S. 1–11.
- Balbus, I. D. (1977): Commodity Form and Legal Form: An Essay on the ‚Relative Autonomy‘ of the Law. In: C. E. Reardon und R. M. Rich (Hg.): *The Sociology of Law: A Conflict Perspective*. Toronto: Butterworth, S. 73–90.
- Bandyopadhyay, J. und D. Gyawali (1994): Ecological and Political Aspects of Himalayan Water Resource Management. In: D. Gyawali und A. Dixit (Hg.): *The Himalaya-Ganga: Contending with Interlinkages in a Complex System*. Water Nepal, 4(1):7–24.
- Barkun, M. (1968): *Law Without Sanctions*. New Haven: Yale University Press.
- Bartels, D. (1978): *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*. Ann Arbor: Cornell University Press.
- Bartels, D. (2003): *Your God is No Longer Mine: Moslem-Christian Fratricide in the Central Moluccas (Indonesia) After a Half-millennium of Tolerant Co-existence and Ethnic Unity*. Proceedings of the 5th Maluku Conference, Darwin, Australia, July 1999. S. Pannell. Darwin: NTU Press, S. 128–153.
- Bellér-Hann, I. (2005): Gewohnheitsrecht unter den Uighuren im Ländlichen Xinjiang. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht Zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Benda-Beckmann, F. v. (1970): *Rechtspluralismus in Malawi: Geschichtliche Entwicklung und Heutige Problematik des Pluralistischen Rechtssystems eines Ehemals Britischen Kolonialgebiets*. München: Weltforum Verlag.
- Benda-Beckmann, F. v. (1976): Das Rechtliche Verfahren in der Rechtsethnologie: Versuch zu einem Interkulturell Anwendbaren Bezugsrahmen. In: L. W. Friedman und M. Rehbinder (Hg.): *Zur Soziologie des Gerichtsverfahrens*. *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 4:357–376.

- Benda-Beckmann, F. v. (1979): Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships Through Time in Minangkabau, West Sumatra. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Benda-Beckmann, F. v. (1981a): Ethnologie und Rechtsvergleichung. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 67:310–329.
- Benda-Beckmann, F. v. (Hg.) (1981b): Rechtsantropologie in Nederland. Themanummer Sociologische Gids no. 4. Meppel: Boom.
- Benda-Beckmann, F. v. (1983a): Op Zoek Naar Het Kleinere Euvel in de Jungle van Het Rechtspluralisme. Wageningen: Agricultural University.
- Benda-Beckmann, F. v. (1983b): Why Law Does Not Behave: Critical and Constructive Reflections on the Social Scientific Perception of the Social Significance of Law. Proceedings of the Symposium on Folk Law and Legal Pluralism, XIth IUAES Congress. Ottawa.
- Benda-Beckmann, F. v. (1984a): Law Out of Context: A Comment on the Creation of Customary Law Discussion. In: Journal of African Law, 28:28–33.
- Benda-Beckmann, F. v. (1984b): Recht als Zerrspiegel Sozialen Wandels. In: P. H. Kamber und R. Moser: Diachronica – Zum Verhältnis von Ethnologie und Geschichtswissenschaft. Berlin: Reimer, S. 195–215.
- Benda-Beckmann, F. v. (1985): Some Comparative Generalizations about the Differential Use of State and Folk Institutions of Dispute Settlement. In: A. N. Allott und C. R. Woodmann (Hg.): People's Law and State Law.; the Bellagio Papers. Dordrecht: Foris Publications, S. 187–205.
- Benda-Beckmann, F. v. (1986a): Rechtsethnologie. In: K. F. Röhl: Ergänzbares Lexikon des Rechts. Neuwied: Luchterhand, S. 1–7.
- Benda-Beckmann, F. v. (1986b): Anthropology and Comparative Law. In: K. v. Benda-Beckmann und F. Strijbosch (Hg.): Anthropology of Law in the Netherlands. Dordrecht: Foris.
- Benda-Beckmann F. v. (1987): Agrarisch Recht en Landbouw in Ontwikkelingslanden. In: Agrarisch Recht, 47:110–7.
- Benda-Beckmann, F. v. (1988a): Islamic Law and Social Security in an Ambonese Village. In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann et al. (Hg.): Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries. Dordrecht, Berlin, Foris: Walter de Gruyter.
- Benda-Beckmann, F. v. (1988b): Comment on Merry. In: Law and Society Review, 22(5):897–901.
- Benda-Beckmann F. v. (1990): Ambonese Adat as Jurisprudence of Insurgency and Oppression. In: R. Kuppe und R. Potz (Hg.): Law and Anthropology, International Yearbook for Legal Anthropology, Volume 5. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, S. 25–42.
- Benda-Beckmann, F. v. (1991): Pak Dusa's Law: Thoughts on Legal Knowledge and Power. In: E. Berg, J. Lauth und A. Wimmer: Ethnologie im Widerstreit: Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in Fremden Kulturen. Festschrift für Lorenz G. Löffler: Trickster Verlag, S. 215–227.
- Benda-Beckmann, F. v. (1994a): Good Governance, Law, and Social Reality: Problematic Relationships. In: Knowledge and Policy, 7:55–67.
- Benda-Beckmann, F. v. (1994b): Rechtspluralismus: Analytische Begriffsbildung oder Politisch-Ideologisches Programm? In: Zeitschrift für Ethnologie, 119:1–16.

- Benda-Beckmann, F. v. (2002): Who's Afraid of Legal Pluralism?. In: *Journal of Legal Pluralism*, 47:37–82.
- Benda-Beckmann, F. v. (2003): Legal Anthropology, Legal Pluralism and Islamic Law. In: W. v. Binsbergen: *The Dynamics of Power and the Rule of Law: Essays on Africa and Beyond in Honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal*. Leiden, Münster, Hamburg: Lit Verlag, African Studies Centre, S. 247–261.
- Benda-Beckmann, F. v. und Benda-Beckmann, K. v. (1975): *Om de Taak van den Onderzoeker. Herdenking van de 100ste Geboortedag van Cornelis van Vollenhoven*. Leiden: Van Vollenhovenstichting, S. 17–21.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1985): Transformation and Change in Minangkabau. In: L. L. Thomas and F. v. Benda-Beckmann: *Change and Continuity in Minangkabau*. Monographs in International Studies, Southeast Asia Series Number 71. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, Center for Southeast Asian Studies, S. 235–278.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1987): De Testamenten van Hasan Suleiman. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 143:237–266.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1988): Adat and Religion in Minangkabau and Ambon. In: H. J. M. Claessen und D. S. Moyer: *Time Past, Time Present, Time Future. Essays in Honour of Professor P. E. de Josselin de Jong*. Dordrecht: Foris Publications, S. 195–212.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1993a): Eine Turbulente Geschichte im Verhältnis Zwischen Religion und Volksrecht: Die Molukker in Indonesien und den Niederlanden. In: W. Krawietz, L. Pospisil und S. Steinbrich: *Sprache, Symbole und Symbolverwendungen in Ethnologie, Kulturanthropologie, Religion und Recht*. Festschrift für Rüdiger Schott zum 65. Geburtstag. Berlin: Duncker und Humblot, S. 141–157.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1993b): Islamic Law as Folk Law. In: H. Slaats: *Liber Amicorum Mohammad Koesnoe*. Surabaya: Airlangga University Press, S. 19–37.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1994a): Texts in Context: Historical Documents as Political Commodity on Islamic Ambon. In: W. Marschall: *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*. *Ethnologica Bernensia* 4/1994. Bern: Institut für Ethnologie, S. 223–243.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1994b): Coping with Insecurity. In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann und H. Marks: *Coping with Insecurity. An „Underall“ Perspective on Social Security in the Third World*. Special Issue *Focaal* 22/23. Nijmegen, S. 7–31.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1996): Struggles over Property Rights and their Socio-Economic Function. In: CERES/CPS Workshop on Property Rights and Economic Development in South East Asia and Oceania, November 1996.
- Benda-Beckmann F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1998): Where Structures Merge: State and Off-State Involvement in Rural Social Security on Ambon, Eastern Indonesia. In: S. Pannell und F. v. Benda-Beckmann (Hg.): *Old World Places, New World Problems: Exploring Resource Management Issues in Eastern Indonesia*. Canberra: The Australian National University, Centre for Resource and Environmental Studies, CRES Publications, S. 143–180.

- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1999a): Community Based Tenurial Rights. Emancipation or Indirect Rule? In: K. v. Benda-Beckmann und H. Finkler: Commission on Folk Law and Legal Pluralism. Papers of the XIth International Congress "Folk Law and Legal Pluralism: Societies in Transformation. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, S. 169–187.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (1999b): A Functional Analysis of Property Rights, with Special Reference to Indonesia. In: T. v. Meijl und F. v. Benda-Beckmann: Property Rights and Economic Development: Land and Natural Resources in Southeast Asia and Oceania. London, New York: Kegan Paul International, S. 15–56.
- Benda-Beckmann F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2001a): Actualising History for Binding the Future: Decentralisation in Minangkabau In: P. Hebinck und G. Verschoor (Hg.): Resonances and Dissonances in Development: Actors, Networks and Cultural Repertoires. Assen: van Gorcum, S. 33–47.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2001b): Recreating the Nagari: Decentralisation in West Sumatra. In: Working Paper No. 31. Halle/Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology, 31:45.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2002): Anthropology of Law and the Study of Folk Law in The Netherlands After 1950. In: H. Vermeulen und J. Kommers: Tales from Academia. History of Anthropology in The Netherlands. Part 2. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH, S. 695–731.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2005): Democracy in Flux: Time, Mobility and Sedentarization of Law in Minangkabau, Indonesia. In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann und A. Griffiths: Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Contracting World. Aldershot: Ashgate, S. 111–130.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2006): How Communal is Communal and Whose Communal is it? Lessons from Minangkabau. In: F. v. Benda-Beckmann und K. v. Benda-Beckmann und M. G. Wiber: Changing Properties of Property. Oxford: Berghahn, S. 194–217.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2007a): Transnationalisation of Law, Globalisation and Legal Pluralism: A Legal Anthropological Perspective. In: C. Antons und V. Gessner: Globalisation and Resistance: Law Reform in Asia Since the Crisis. Oxford, Portland: Hart Publishing, S. 37–56.
- Benda-Beckmann, F. v. und K. v. Benda-Beckmann (2007b): Social Security Between Past and Future: Ambonese Networks of Care and Support. Münster: LIT Verlag.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann, B.-O. Bryde and F. Hirtz (1988): Introduction: Between Kinship and the State. In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann, E. Casiño, F. Hirtz, G. R. Woodman and H. F. Zacher (Hg.): Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries. Dordrecht, Berlin: Foris, Walter de Gruyter. S. 7–20.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann und A. Brouwer (1995): Changing 'Indigenous Environmental Law' in the Central Moluccas: Communal Regulation and Privatization of Sasi. In: Ekonesia, 2:1–38.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann und J. Spiertz (1995): A Training Programme in Anthropology of Law Designed for Research in Water Law in India and Nepal. In: Newsletter of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, XXV:74–7.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann et al. (1996a): Local Law and Customary

- Practices in the Study of Waterrights. In: IIMI-FreeDeal-WAU-EUR-Workshop on Water Rights, Conflict and Policy. Kathmandu, S. 20.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann et al. (1996b): Water Rights and Policy. In: J. Spiertz und M. G. Wiber: The Role of Law in Natural Resource Management. Themanummer Recht der Werkelijkheid 1996/2, S. 77–99.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann und Hans Marks (Hrsg.) (2000): Coping with Insecurity: An „Underall“ Perspective on Social Security in the Third World. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, Indonesia, Focaal Foundation/The Netherlands.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann et al. (2005): Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Contracting World. Aldershot: Ashgate.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann et al. (2006a): Changing Properties of Property. Oxford: Berghahn.
- Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann et al. (2006b): The Properties of Property. In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann und M. G. Wiber: Changing Properties of Property. Oxford: Berghahn, S. 1–39.
- Benda-Beckmann, F. v., A. v. Eldijk et al. (1989): Interface or Janus-faces: A Critical Assessment of the Interface Approach in Development Sociology from a Socio-Legal Perspective. In: N. Long: Encounters at the Interface. Wageningen: Pudoc, S. 205–220.
- Benda-Beckmann, F. v. und T. Taale (1992): The Changing Laws of Hospitality: Guest Labourers in the Political Economy of Legal Pluralism. In F. v. Benda-Beckmann und M. van der Velde (Hg.): Law as a Resource in Agrarian Struggles. Wageningen: Pudoc, S. 61–87.
- Benda-Beckmann, F. v. und T. Taale (1996): Land, Trees, and Houses: Changing (Un)Certainties in Property Relationships on Ambon. In: D. Mearns und C. Healey: Remaking Maluku: Social Transformation in Eastern Indonesia. Darwin: Centre for Southeast Asian Studies, Northern Territory University, S. 39–63.
- Benda-Beckmann, K. v. (1979). Einige Bemerkungen über die Beziehung zwischen Rechtssoziologie und Rechtsvergleichung. In: Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 78:51–67.
- Benda-Beckmann, K. v. (1981): Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village. In: Journal of Legal Pluralism, 19:117–159.
- Benda-Beckmann, K. v. (1982): Traditional Values in a Non-Traditional Context: Adat and State Courts in West Sumatra: Indonesia Circle, 27:39–50.
- Benda-Beckmann, K. v. (1984): The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau. Dordrecht, Leiden, Cinnaminson: Foris Publications, KITLV Press.
- Benda-Beckmann, K. v. (1987). Implementieren, Was Heisst Das? Implementierung von Gerichtsurteilen aus der Sicht der Rechtsethnologie. In: E. Blankenburg und R. Voigt: Implementation von Gerichtsentscheidungen. Jahrbuch für Rechtssoziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 11:23–42.
- Benda-Beckmann, K. v. (1988): Social Security and Small-Scale Enterprises in Islamic Ambon. In: F. v. Benda-Beckmann, E. Casiño, G. R. Woodman und H. F. Zacher: Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries. Dordrecht, Cinnaminson: Foris Publications, S. 451–471.
- Benda-Beckmann, K. v. (1991): Developing Families: Moluccan Women and Changing Patterns of Social Security in the Netherlands. In: H. Claessen, M. van den Engel and

- D. Plantenga (Hg.): *Het Kweekbed Ontkiemd: Opstellen Aangeboden aan Els Postel ter Gelegenheid van haar Afscheid als Hoogleraar*. Leiden: Vakgroep culturele antropologie en VENA. S. 35–60.
- Benda-Beckmann, K. v. (2001a): *Legal Pluralism*. In: *Tai Culture*, VI(1&2):11–17.
- Benda-Beckmann, K. v. (2001b): *Transnational Dimensions of Legal Pluralism*. In: W. Fikentscher: *Begegnung und Konflikt – eine Kulturanthropologische Bestandsaufnahme*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, C. H. Beck Verlag, S. 33–48.
- Benda-Beckmann K. v. (2004): *Law, Violence and Peace Making on the Island of Ambon*. In: M.-C. Foblets, and T. v. Trotha (Hg.): *Healing the Wounds. Essays on the Reconstruction of Societies after War*. Oxford, Portland: Hart Publishing, S. 221–39.
- Benda-Beckmann, K. v. and F. Strijbosch (1986a): *Anthropology of Law in the Netherlands. Essays on Legal Pluralism*. Dordrecht, Leiden: Foris Publications.
- Benda-Beckmann, K. v. and F. Strijbosch (1986b): *Introduction*. In: K. v. Benda-Beckmann and F. Strijbosch (Hg.): *Legal Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht: Foris.
- Benda-Beckmann, K. v. and A. J. Hoekema (1987): *Hoe Horizontaal Bestuurt de Overheid?*. In: K. v. Benda-Beckmann and A. J. Hoekema (Hg.): *Horizontaal Bestuur. Recht der Werkelijkheid Special Number 1987/2*.
- Benda-Beckmann, K. v. and F. Leatemia-Tomatata (1992): *De Emancipatie van Molukse Vrouwen in Nederland*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Benda-Beckmann, K. v., M. d. Bruijn et al. (1997): *Rights of Women to the Natural Resources Land and Water. Women and Development Working paper no. 2*. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, Development Cooperation Information Department.
- Benda-Beckmann, K. v., H. L. J. Spiertz and F. v. Benda-Beckmann (1997): *Disputing Water Rights: Scarcity of Water in Nepal Hill Irrigation*. In: E. H. P. Brans, E. J. d. Haan, A. Nollkaemper and J. Rinzema: *The Scarcity of Water: Emerging Legal and Policy Responses*. London, Den Haag, Boston: Kluwer International, S. 224–242.
- Benjamin, P. (1994): *Farming in the Himalayas; Living in a Perilous Environment*, In: P. Benjamin, W. F. Lam, E. Ostrom and G. Shivakoti (Hg.): *Institutions, Incentives, and Irrigation in Nepal. Workshop in Political Theory and Policy Analysis*. Indianapolis: Indiana University, S. 1–14.
- Berg, A. van den (1997): *Land Right-Marriage Left: Women's Management of Insecurity in North Cameroon*. Leiden: CNWS Publications.
- Berger, P. L. and T. Luckmann (1966): *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berger, M. (1999): *The Sharia and Legal Pluralism: The Example of Syria*. In: B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (Hg.): *Legal Pluralism in the Arab World*. London: Kluwer Law International, S. 113–124.
- Bergh, G. v. d. (Hg.) (1980): *Staphorst en Zijn Gerichten*. Amsterdam: Meppel, Boom.
- Bickmore, A. (1869): *Reisen im Ostindischen Archipel in den Jahren 1865 und 1866*. Jena: Costenoble.
- Binsbergen, W. van (1984): *The Study of African Law at the African Studies Centre, Leiden*. In: *NNR*, 2:199–206.
- Black, D. (1976): *The Behaviour of Law*. New York: Academic Press.
- Black, D. (1980): *The Mobilization of Law*. In: D. Black (Hg.): *The Manners and Customs of the Police*. New York: Academic Press, S. 41–63.

- Bloch, M. (1975): Property and the End of Affinity. In: M. Bloch (Hg.): *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London: Malaby Press, S. 203–228.
- Bohannon, P. (1967): The Impact of Money on an African Subsistence Economy. In: G. Dalton (Hg.): *Tribal and Peasant Societies: Readings in Economic Anthropology*. New York: The Natural History Press, S. 123–135.
- Bohannon, P. (1969): Ethnography and Comparison in Legal Anthropology. In: L. Nader: *Law in Culture and Society*. Chicago: Aldine, S. 401–418.
- Bolten, J. (1987): Verstoting in Nederland: Over de Grens. 3 *Nemesis* (2):55–63
- Bowen, J. R. (2000): Consensus and Suspicion: Judicial Reasoning and Social Change in an Indonesian Society 1960–1994. In: *Law and Society Review*, 34:97–127.
- Bowen, J. R. (2003): *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BPHN (1974): *Badan Pembinaan Hukum Nasional, Proceedings of the Third National Law Conference held in 1974, Jakarta*.
- BPHN (1975): *Badan Pembinaan Hukum Nasional, Conclusions of the Seminar on Adat, Law and Development, Jakarta*.
- Brusina, O. I. (2005): Die Transformation der Adat-Gerichte bei den Nomaden Turkestans in der Zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bryde, B.-O. (1977a): Rezeption Europäischen Rechts und Autozentrierte Rechtsentwicklung in Afrika. In: *Afrika Spectrum. Sonderdruck aus Deutsche Zeitschrift für moderne Afrikaforschung*, 2:117–130.
- Bryde, B.-O. (1977b): *The Politics and Sociology of African legal development*. Frankfurt am Main: A. Metzner.
- Bubandt, N. (2001): *Malukan Apocalypse: Themes in the Dynamics of Violence in Eastern Indonesia*. In: I. Wessel, und G. Wimhöfer (Hg.): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag, S. 228–253.
- Budiman, A. et al. (1999): *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*. Clayton: Monash Asia Institute.
- Burg, E. M. (1977): Law and Development: A Review of the Literature & a Critique of „Scholars in Self-Estrangement“. In: *The American Journal of Comparative Law*, 25:492–524.
- Buskens, L. (2003): Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere. In: *Islamic Law and Society*, 10:70–131.
- Chambers, D. L. (1979): *Making Fathers Pay; the Enforcement of Child Support*, Chicago: University Press.
- Chanock, M. (1978): Neo-traditionalism in Customary Law in Malawi. In: *African Law Journal*, 16:80–91.
- Chanock, M. (1982): Making Customary Law: Men, Women and Courts in Colonial Northern Rhodesia. In: M. J. Hay und M. Wright (Hg.): *African Women & the Law: Historical Perspectives*. Boston: Boston University, S. 63–67.
- Chanock, M. (1985): *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chauvel, R. (1990): *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonisation to Revolt 1880–1950*. Leiden: KITLV Press.

- Chauvel, R. (2001): *The Changing Dynamics of Regional Resistance in Indonesia*, In: G. Lloyd und S. Smith (Hg.): *Indonesia Today: Challenges of History*, Landham, Boulder, New York: Rowman and Littlefield, S. 146–158.
- Clammer, J. (1973): *Colonialism and the Perception of Tradition in Fiji*. In: T. Asad (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press, S. 199–220.
- Cochrane, G. (1972): *Legal Decisions and Processual Models of Law*. *Man*, 7:50–56.
- Collier, J. F. (1976): *Political Leadership and Legal Change in Zinacantan*. In: *Law and Society Review*, 11:131–163.
- Colombijn, F. und T. J. Lindblad (2002): *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Comaroff, J. L. und S. A. Roberts (1977): *The Invocation of Norms in Dispute Settlement: The Tswana Case*. In: I. Hamnett (Hg.): *Social Anthropology of Law*. London, New York, San Francisco: Academic Press.
- Comaroff, J. L. und S. A. Roberts (1981): *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Cooley, F. L. (1962): *Ambonese Adat: A General Description*. New Haven: New York University.
- Coulson, N. J. (1964): *A History of Islamic Law*. Edinburgh.
- Coward, W. L. (1989): *Studies of Farmer-Managed Irrigation Systems: Ten Years of Cumulative Knowledge and Changing Research Priorities*. IIMI/WECS: *Public Intervention in Farmer-Managed Irrigation Systems*. (Proceedings of the conference held in Kathmandu in 1986). Colombo: IIMI.
- Cullen, R. (1997): *Natural Resources in the Offshore: The Australian Position after Mabou's Case*. In: Benda-Beckmann, F. v., K. v. Benda-Beckmann und A. Hoekema (Hg.): *Natural Resources, Environment and Legal Pluralism*. *Yearbook Law and Anthropology* 9.
- Davidson, J. S. und D. Kammen (2002): *Indonesia's Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan*. *Indonesia*, 73:53–88.
- Davidson, J. S. (2003): *The Politics of Violence on an Indonesian Periphery*. *South East Asia Research*, 11:59–89.
- Dezalay, Y. und B. G. Garth (1995): *Merchants of Law as Moral Entrepreneurs: Constructing International Justice from the Competition for Transnational Business Disputes*. In: *Law and Society Review*, 29(1):27–64.
- Dickens, L., M. Hart, M. Jones und B. Weekes (1981): *Re-employment of Unfairly Dismissed*. *The Industrial Law Journal*, 19:160–175.
- Dieckmann, J. (1982): *Zur Weiterbeschäftigung Gekündigter Arbeitnehmer*, *Rechtssoziologische Studien* 12:242–259.
- Dixit, A. (1994): *Water projects in Nepal: Lessons from Displacement and Rehabilitation*. *Water Nepal*, 4(1):74–85.
- Dupret, B., M. Berger, et al. (1999a): *Legal Pluralism in the Arab World*. The Hague, London, Boston: Kluwer Law International.
- Dupret, B. M. (1999b): *Legal Pluralism, Normative Plurality, and the Arab World*. In: B. Dupret, M. Berger und L. al-Zwaini (Hg.): *Legal Pluralism in the Arab World*. London: Kluwer Law International, S. 29–40.
- Durga, K. C. und R. Pradhan (1996): *Conflict and Conflict Management: Water Rights in a Farmer Managed Irrigation System in Tanahu*. Paper presented at the Workshop on „Water Rights, Conflict, and Policy“, January 22–24, Kathmandu.

- Dwyer, D. (1990): *Law and the Islam in the Middle East*. New York, Westport, London: Bergin & Garvey.
- Ehrlich, E. (1989 (1913)): *Grundlegung einer Soziologie des Rechts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Elias, T. O. (1962): *British Colonial Law*. London: Stevens & Sons.
- Eldijk, A. v. (1992): *Collectieve Goederen en Private Rechten*. In: *Recht der Werkelijkheid*, 1:4–7.
- Elwert, G. (2004): *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*. In: J. M. Eckert (Hg.): *Anthropologie der Konflikte*. Bielefeld: Transcript, S. 26–38.
- Epstein, A. L. (1967): *The Case Method in the Field of Law*. In: A. L. Epstein (Hg.): *The Craft of Social Anthropology*. London, New York, Sydney, Toronto, Wellington: Tavistock Publications, S. 205–230.
- Esser, J. (1972): *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*. Frankfurt am Main: Fischer Athenäum.
- Evans, P. B. (1985): *Transnational Linkages and the Economic Role of the State: An Analysis of Developing and Industrialized Nations in the Post-world War II Period*. In: P. B. Evans, D. Rueschemeyer und T. Skocpol (Hg.): *Bringing the State back in*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 192–226.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940): *The Nuer; a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evers, H. D. (1975): *Changing Patterns of Minangkabau Urban Landownership*. In: *BKI*, 131:86–110.
- Evers, H. D. und T. Schiel (1988): *Strategische Gruppen: Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt*. Berlin: Reimer.
- Fabian, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Falke, J. und A. Höland (Hg.): *Labour Conflicts over Dismissals in West Germany. Rechtssoziologische Studien*, 2:88–123.
- Fallers, L. A. (1969): *Law without Precedent: Legal Ideas in Action in the Courts of Colonial Busoga*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Feeley, M. (1976): *The Concept of Laws in Social Science*. *Law and Society Review*, 10:497–523.
- Felstiner, W. L. F., R. Abel et al. (1981): *The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming ...* In: *Law and Society Review* 15(3–4):631–654.
- Fisiy, C. F. (1992): *Power and Privilege in the Administration of Law: Land Law Reforms and Social Differentiation in Cameroon*. Leiden: Africa Studies Center.
- Fitzgerald, J. und R. Dickens (1981): *Disputing in Legal and Non-Legal Contexts; Some Questions for Sociologists of Law*. *Law and Society Review*, 15:681–706.
- Fitzpatrick, P. (1980): *Law and State in Papua New Guinea*. New York: Academic Press.
- Fitzpatrick, P. (1984): *Traditionalism and Traditional Law*. *Journal of African Law*, 28:20–28.
- Fliert, L. v. d. (1994): *Indigenous Peoples and International Organisations*. Nottingham: Spokesman.
- Fraassen, C. F. v. (1972): *Ambon-rapport*. Leiden: Stichting W. S. O., Werkgroep Studiereizen Ontwikkelingslanden, S. 343.
- Galanter, M. (1974): *Why the 'Haves' Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change*. In: *Law and Society Review*, 9(1):95–160.

- Galanter, M. (1981): Justice in Many Rooms; Courts, Private Ordering and Indigenous Law. In: *Journal of Legal Pluralism*, 19:1–47.
- Galanter, M. (1983): Reading the Landscape of Disputes: What We Know and don't Know (and think We Know) about our Allegedly Litigious Society. Madison: University of Wisconsin Law School.
- Galloway, D. C. (1978): The Axiology of Analytical Jurisprudence: A Study of the Underlying Sociological Assumptions and Ideological Predilections. In: T. W. Bechtler (Hg.): *Law in a Social Context: Liber Amicorum Honouring L. L. Fuller*. Deventer: Kluwer, S. 49–98.
- Geertz, C. (1983a): Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought, in *Local Knowledge*, New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983b): Law and Fact in Comparative Perspective, in *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Geiger, T. (1964): *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*. Neuwied: Luchterhand.
- Giddens, A. (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan Press.
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society*. Oxford: Polity Press.
- Gieryn, Th. F. (1983): Boundary-Work and the Demarcation of Science From Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. In: *American Sociological Review*, 48:781–795.
- Gill, G. J. (1994): Irrigation Policy Research in Nepal: Using PRA Methods to Investigate and Incorporate Indigenous Knowledge. In: J. Sowerwine, G. Shivakoti, U. Pradhan, A. Shukla und E. Ostrom (Hg.), *From Farmers' Fields to Data Fields and Back. A Synthesis of Participatory Information Systems for Irrigation and other Resources*. Proceedings of an international workshop held at the IAAS Rampur, Nepal, March 21–26 1993. Rampur/ Kathmandu: International Irrigation Management Institute and Institute of Agricultural and Animal Science, S. 34–46.
- Gingrich, A. und R. Fox (Hg.) (2002): *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.
- Glastra van Loon, J. F. (1987): *Norm en handeling: Bijdrage tot een Kentheoretische Fundering der Sociale Wetenschappen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Gluckman, M. (1961): Ethnographic Data in British Social Anthropology. In: *Sociological Review*, 9:5–17.
- Gluckman, M. (1967): *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. (1972): *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press.
- Goody, J. (1962): *Death, Property and the Ancestors*. Stanford: Tavistock Publications.
- Griffiths, J. (1981): What is Legal Pluralism? Paper Delivered at the Meeting of the Law and Society Association. Amherst.
- Griffiths, J. (1983a): Anthropology of Law in the Netherlands in the 1970s. In: *NNR* 2:132–240.
- Griffiths, J. (1983b): Recht En Ontwikkeling. In: *Recht en Kritiek*, 2:175–91.
- Griffiths, J. (1983c): The General Theory of Litigation: A First Step. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 2:145–201.
- Griffiths, J. (1984a): Naschrift. In: *Recht en Kritiek*, 10: 336.
- Griffiths, J. (1984b): The Division of Labor in Social Control. In: D. Black (Hg.): *Toward a General Theory of Social Control*. New York: Academic Press.

- Griffiths, J. (1986a): Recent Anthropology of Law in the Netherlands and Its Historical Background. In: K. v. Benda-Beckmann und F. Strijbosch (Hg.): *Anthropology of Law in the Netherlands*. Dordrecht/Berlin: Foris Publications/Walter de Gruyter, S. 11–66.
- Griffiths, J. (1986b): What Is Legal Pluralism? In: *Journal of Legal Pluralism*, 24:1–50.
- Griffiths, J. (Hg.) (1996): *De Sociale Werking van Recht. Een Kennismaking Met de Rechtssociologie en Rechtsantropologie*. Nijmegen: Ars Aequi Libri.
- Griffiths, A. (2002): Legal Pluralism. In: R. Banakar und M. Travers (Hg.): *An Introduction to Law and Social Theory*. Oregon: Hart Publishing, S. 289–310.
- Gulliver, P. H. (1963): *Social Control in an African Society*. Boston: Boston University Press.
- Gulliver, P. H. (1969): Dispute Settlement without Courts: The Ndendeuli of Southern Tanzania. In: L. Nader (Hg.): *Law in Culture and Society*. Chicago: Aldine, S. 24–68.
- Gulliver, P. H. (1979): *Disputes and Negotiations: A Cross-Cultural Perspective*. New York: Academic Press.
- Guyt, H. (1936): *Grondverpanding in Minangkabau*, Leiden: Bandung.
- Gyawali, D. und A. Dixit (Hg.) (1994): *The Himalaya-Ganga: Contending with Interlinkages in a Complex System*. Water Nepal, 4/1.
- Haar Bzn, B. ter (1937): *Het adatprivaatrecht van Nederlandsch-Indië in Wetenschap, Practijk en Onderwijs*. Groningen: Batavia, Wolters' Uitgevers-Maatschappij N. V.
- Haar Bzn, B. ter (1939): *Beginnelsen en Stelsel van Het Adatrecht*. Groningen, Batavia, Wolters' Uitgevers-Maatschappij N. V.
- Hamnett, I. (1975): *Chieftainship and Legitimacy; an Anthropological Study of Executive Law in Lesotho*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hannemann, T. (2002): *Recht und Religion in der Großen Kabylei: Zu Rechtskulturellen Wandlungsprozessen im Tribalen Gewohnheitsrecht*. Bremen: Universität Bremen.
- Harding, A. und E. Örücü (Hg.) (2002): *Comparative Law in the 21st Century*. London, The Hague, New York: Kluwer International.
- Harding, A. (2002): *Comparative Public Law: Some Lessons from South East Asia*. In: A. Harding und E. Örücü (Hg.): *Comparative Law in the 21st Century*. London, The Hague, New York: Kluwer International, S. 267–279.
- Hart, H. L. A. (1961): *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidhues, M. S. (2001): Kalimantan Barat 1967–1999: Violence in the Periphery. In: I. Wessel und G. Wimhöfer (Hg.): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag, S. 139–151.
- Hirschon, R. (1984): Introduction: Property, Power and Gender Relations. In: R. Hirschon (Hg.): *Women and Property – Women as Property*. London, Canberra, New York, Croom Helm: St. Martin's Press, S. 1–22.
- Hobbes, Th. (1968): *Leviathan*. Harmondsworth: Pelican Books.
- Hobsbawm, E. J. und T. O. Ranger (Hg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoebel, E. A. (1954): *The Law of Primitive Man*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hoek, A. van der (1987): Religious Institutionalisation among Moluccans. In: W. A. Shadid und P. S. van Koningsveld (Hg.): *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, Kampen: Kok. Pharos Publishing House.
- Hoekema, A. J. (1982): *Dialog als Centraal Begrip in een Normatieve (Rechts)sociologie*. In: *Nieuwsbrief voor Nederlandse Rechtssociologen, Anthropologen en –Psychologen*, 1982(2) 24–35.

- Hoekema, A. (1985): Stromingen in de Nederlandse Rechtsociologie. In: *Recht en Kritiek*, 11 (1):27–42.
- Holleman, F. D. (1927): *Het Adatrecht van de Afdeeling Toeloengagoeng (Gewest Kediri): een Onvoltooide Studie*. Buitenzorg: Archipel Drukkerij & Boekhandel.
- Holleman, F. D. (1938): Mr. B. ter Haar Bzn. 's Rede ‚Het Adatprivaatrecht van Nederlandsch-Indië in Wetenschap, Practijk en Onderwijs‘, Besproken Door Holleman. In: *Indisch Tijdschrift voor het Recht*, 147(3):428–440.
- Holleman, J. F. (1973): Trouble-Cases and Trouble-Less Cases in the Study of Customary Law and Legal Reform. In: *Law and Society Review*, 7:585–609.
- Holleman, J. F. (1974): *Issues on African Law*. The Hague: De Mouton.
- Holtzappel, C. J. G., M. Sanders und M. Titus (2002): *Riding a Tiger: Dilemmas of Integration and Decentralization in Indonesia*. Amsterdam: Rozenberg.
- Hooker, M. B. (1975): *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon Press.
- Huda, Y. (2003): *Islamic Law Versus Adat Debates about Inheritance Law and the Rise of Capitalism in Minangkabau*. Leiden: University of Leiden.
- Hunt, A. (1978): *The Sociological Movement in Law*. London: Macmillan.
- Isaacman, B. und A. Isaacman (1982): *A Socialist Legal System in the Making: Mocambique before and after Independence*. In: R. L. Abel: *The Politics of Informal Justice*. New York: Academic Press, 2:281–323.
- Jensen, J. (1999): Probleme und Möglichkeiten bei der Bildung Kulturübergreifender Begriffe im Vergleich Kultureller Phänomene: Ein Beitrag zu Aspekten des Prozesses Ethnologischer Theoriebildung. In: W. Kokot und D. Dracklé (Hg.): *Wozu Ethnologie? Festschrift für Hans Fischer*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 53–73.
- Jessurum d’Oliveira, U. (1983): *Conflicterende Rechtsnormen*. In: *Congres Recht en Raciale Verhoudingen. Ars Aequi*. Arnhem: Gouda Quint.
- Johnson, N. (1987): *The Welfare State in Transition: The Theory and Practice of Welfare Pluralism*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- Jong, W. de, C. Roth, F. Badini-Kinda und S. Bhagyanath (2005): *Ageing in Insecurity. Vieillir dans l’insécurité*. Münster: Lit.
- Kahin, A. (1999): *Rebellion to Integration. West Sumatra and the Indonesian Polity 1926–1998*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kahn, J. (1975): *Economic Scale and the Cycle of Petty Commodity Production in West Sumatra*. In: M. Bloch (Hg.): *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London: Malaby Press, S. 137–160.
- Kahn, J. S. (1993): *Constituting the Minangkabau: Peasants, Culture, and Modernity in Colonial Indonesia*. Providence: Oxford, Berg.
- Kato, T. (1982): *Matriliny and Migration. Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Kell, T. (1995): *The Roots of Acenese Rebellion, 1989–1992*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- Kemper, M. (2005): Arabischsprachige Adat-Ethnographie auf Russische Bestellung? In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Kidder, R. L. (1979): *Towards an Integrated Theory of Imposed Law*. In: S. B. Burman und B. E. Harrell-Bond (Hg.): *The Imposition of Law*. New York: Academic Press, S. 289–306.

- Kidder, R. L. (1981): *The End of the Road? Problems in the Analysis of Disputes*. In: *Law and Society Review*, 15:717–726.
- Kingsbury, D. und H. Aveling (2003): *Autonomy and Disintegration in Indonesia*. London, New York: Routledge Curzon.
- Klinken, G. v. (2001): *The Maluku Wars of 1999: Bringing Society Back*. In: *Indonesia*, 71:1–26.
- Komesar, N. (1979): *Toward an Economic Theory of Conflict Choice*. In: Working paper no. 1972–2. Milwaukee: University of Wisconsin Law School, Dispute Processing Research Program.
- Koning, J. and F. Hüsken. (Hg.) (2006): *Ropewalking and Safety Nets: Local Ways of Managing Insecurities in Indonesia*. Leiden, Boston: Brill.
- Könz, P. (1969): *Legal Development in Developing Countries*. In: *Proceedings of the American Society for International Law*. American Society for International Law, S. 91–106.
- Köstlin, K. (1976): *Die Verrechtlichung der Volkskultur*. In: K. Köstlin und K. D. Sievers (Hg.): *Das Recht der Kleinen Leute: Beiträge zur Rechtlichen Volkskunde*. Berlin: E. Schmidt Verlag.
- Kuper, A. (1971): *Council Structure and Decision Making*. In: A. Richards und A. Kuper (Hg.): *Councils in Action*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 13–28.
- Kuper, A., K. Omura, E. Plaice, A. R. Ramos, S. Robins und Suzman, J. (2003): *The Return of the Native*. In: *Current Anthropology*, 44:389–402.
- Kurczewski, J. und K. Frieske (1977): *Some Problems in the Legal Regulation of the Activities of Economic Institutions*. *Law and Society Review*, 11:489–505.
- Lautmann, R. (1972): *Justiz – die Stille Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer Athenäum.
- Leliveld, A. (1994): *Social security in developing countries: Operation and dynamix of social security mechanisms in Swaziland*. Amsterdam: Thesis Publications and Tinbergen Institute.
- Lempert, R. O. (1981): *Grievances and Legitimacy; the Beginnings and End of Dispute Settlement*. In: *Law and Society Review*, 15:707–715.
- Lev, D. S. (1962): *The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia*. In: *The American Journal of Comparative Law*, 11:205–224.
- Lev, D. S. (1972): *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases on Legal Institutions*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Lev, D. S. (1996): *Between State and Society: Professional Lawyers and Reform in Indonesia*. In: D. S. Lev und R. McVey (Hg.): *Making Indonesia: Essays on Modern Indonesia in Honor of George McT. Kahin*. Ithaca, New York: Cornell University Press, S. 144–63.
- LKAAM (2000): *Fatwa Adat Tentang Tanah Ulayat*. In: *Buletin Seri Alam Minangkabau*, (1):12–14.
- Llewellyn, K. und E. A. Hoebel (1941): *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lloyd, G. und S. Smith (Hg.) (2001): *Indonesia Today: Challenges of History*. Landham, Boulder, New York: Rowman and Littlefield.
- Logemann, J. H. A. (1924): *De Beteekenis der Indonesische Getuigen*. *Adatrechtbundel XXIII*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lowy, M. J. (1978): *Strategies of Court Use in Urban Ghana*. In: L. Nader und H. F. Todd (Hg.): *The Disputing Process; Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press, S. 181–208.

- Macarov, D. (1980): *Work and Welfare: The Unholy Alliance*. London: Sage.
- Macaulay, S. (1963): Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study. In: *American Sociological Review*, 28:55–67.
- Maine, H. S. (1905): *Ancient Law*, 10th ed. London: Murray.
- Malawi Hansard, The (n. d.): *Official Verbatim Report of the Debates of Parliament*. Zomba: Government Printer.
- Malinowski, B. (1926): *Crime and custom in Savage Society*. London, Routledge.
- Martin, J. V. (1961): Disappearance of Matrilineal Survivals in Minangkabau Family and Marriage Relations. In *BKI*, 117:168–195.
- Mesa-Lago, C. (1991): Social Security in Latin America and the Caribbean: A Comparative Assessment. In: E. Ahmad, J. Drèze, J. Hills and A. Sen (Hg.): *Social Security in Developing Countries*. Oxford: Clarendon Press. Pp. 356–394.
- Messick, B. (1988): Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse. In: *Law and Society Review*, 22(4) 637–659.
- Merry, S. E. (1979): Going to Court; Strategies of Dispute Management in an American Urban Neighbourhood. In: *Law and Society Review*, 13:891–925.
- Merry, S. E. (1988): Legal Pluralism. In: *Law and Society Review*, 22:869–896.
- Merryman, J. H. (1977): Comparative Law and Social Change: On the Origins, Style, Decline and Revival of the Law and Development Movement. In: *American Journal of Comparative Law*, 25:457–491.
- Meuleman, J. H. (2001): From New Order to National Disintegration: The Religious Factor between Reality, Manipulation and Rationalization. Paper Presented to the Third EU-ROSEAS Conference. 6–8 September 2001. SOAS: London.
- Midgley, J. (1984): *Social Security, Inequality, and the Third World*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Miller, R. E. und A. Sarat (1980–81): Grievances, Claims, and Disputes: Assessing the Adversary Culture. In: *Law and Society Review* 15:525–566.
- Moore, S. F. (1970): Law and Anthropology. In: B. Siegel: *Biennial Review of Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, S. 259–293.
- Moore, S. F. (1972): Legal Liability and Evolutionary Interpretation: Some Aspects of Strict Liability, Self-Help and Collective Responsibility. In: M. Gluckman (Hg.): *The Allocation of Responsibility*. Manchester: Manchester University Press, S. 51–107.
- Moore, S. F. (1973): Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. In: *Law and Society Review*, 7(4):719–746.
- Moore, S. F. (1978): Archaic Law and Modern Times on the Zambezi: Some Thoughts on Max Gluckman's Interpretation of Barotse Law. In: P. H. Gulliver (Hg.): *Cross-Examinations: Essays in Memory of Max Gluckman*. Leiden, E. J. Brill. S. 53–77.
- Moore, S. F. (1986): *Social Facts and Fabrications: "Customary" Law on Kilimanjaro 1880–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MPISA (2001): *Max Planck Institute of Social Anthropology. Report 1999–2001*. Halle/Saale: Heinrich John.
- Müller, C. (2005): *Sitte, Brauch und Gewohnheitsrecht im Malikitischen Fiqh*. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Nader, L. (1965): The Anthropological Study of Law. In: *American Anthropologist*, 67(6–2):3–32.

- Nader, L. (1969): Introduction. In: L. Nader (Hg.): *Law in Culture and Society*. Chicago: Aldine, S. 1–11.
- Nader, L. und H. F. Todd (Hg.) (1978): *The Disputing Process – Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.
- Nader, L. (1996): *Civilization and its Negotiations*. In: P. Caplan (Hg.): *Understanding Disputes: The Politics of Argument*. Oxford, New York: Berg, S. 39–63.
- Nader, L. (2002): *The Life of the Law. Anthropological Projects*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Naim, M. (1968): *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*. Padang, Indonesia: Center for Minangkabau Studies Press.
- Nasroen, M. (1957): *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Djakarta: Bulan Bintang.
- Nelken, D. (1981): The 'Gap Problem' in the Sociology of Law: A Theoretical Review. In: *Windsor Yearbook of Access to Justice*: 35–61.
- Nooruhaidi, H. (2001): *The Rise of the Laskar Jihad in the Political Arena of Indonesia*. Paper Presented to the Third EUROSEAS Conference. 6–8 September 2001. SOAS: London.
- Palriwala, R. and C. Risseus (ed.) (1996): *Shifting Circles of Support: Contextualising Kinship and Gender in South Asia and Sub-Saharan Africa*. Delhi, London: Sage Publications
- Papilaja, M. (1989): *Agama Lama. Oude Religie. Christendom. Agama Baru: Nieuwe Religie, Katholieke Universiteit te Nijmegen*, S. 178.
- Parsons, T. (1978): *Law as an Intellectual Stepchild*. In: H. M. Johnson (Hg.): *Social Systems and Legal Process*. San Francisco, Washington, London: Jossey-Bass Publishers, S. 11–58.
- Pescatore, P., W. J. Davey et al. (1991–97): *Handbook of WTO/GATT Dispute Settlement*. New York, The Hague: Transnational Publishers, Kluwer Law International.
- Pitlo, A. (1966): *Het Systeem van het Nederlandse Privaatrecht*. Derde, Herziene Druk, Haarlem: Tjeenk Willink en Zoon N. V.
- Pitlo, A. und G. van der Burght (1977): *Erfrecht*. Arnhem: Gouda Quint B. V.
- Popitz, H. (1980): *Die Normative Konstruktion von Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Pospíšil, L. (1958): *Kapauku Papuans and their Law*. New Haven: Yale University, Publications in Anthropology.
- Pospíšil, L. (1971): *Anthropology of Law: A Comparative Perspective*. New York: Harper and Row.
- Pradhan, U. (1990): *Property Rights and State Intervention in Hill Irrigation Systems in Nepal*. PhD dissertation, Cornell University.
- Pradhan, U. (1994): *Farmers' Water Rights and their Relation to Data Collection and Management*. In: J. Sowerwine, G. Shivakoti, U. Pradhan, A. Shukla und E. Ostrom (Hg.): *From Farmers' Fields to Data Fields and Back*. Kathmandu: International Irrigation Management Institute (IAAS), S. 187–198.
- Pradhan, R., K. A. Haq et al. (1996): *Law, Rights and Equity: Implications of State Intervention in Farmer Managed Irrigation Systems*. Paper presented at the workshop on water rights, conflict and policy, Kathmandu, January 22–24, 1996. *Indian Journal of Nepalese Studies* 1989–1991, 11:7–16.
- Pradhan, M. und R. Pradhan (1996): *Conflict as a Means to Acquire and Protect Water Rights: A Case Study of Conflicts in Dang*. Paper presented at the workshop on Water rights, conflict and policy, Kathmandu, January 22–24, 1996


- Prins, J. (1953): Rendom de Oude Strijdvraag van Minangkabau. In: Indonesië, 7:320–329.
- Prins, J. (1954): Adat en Islamietische Plichtenleer in Indonesië. s-Gravenhage, Bandung, N. V. : Uitgeverij W. van Hoeve.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1934 (1954)): Social Sanction, Encyclopedia of the Social Sciences 13:531–534. New York: Macmillan.
- Rauch, Chr. (2005): Die Jemenitischen *hiğras* zwischen Stamm und Staat. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Reinkowski, M. (2005): Gewohnheitsrecht im Multinationalen Staat: Die Osmanen und der Albanische Kanun. In: M. Kemper und M. Reinkowski (Hg.): Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Renner, K. (1929): Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre Soziale Funktion. Tübingen: Mohr.
- Rey, P. P. (1971): Colonialisme, Neo-Colonialisme et Transition au Capitalisme: Exemple de la ‚Comilog‘ au Congo-Brazzaville. Paris: Maspero.
- Risseuw, C. and K. Ganesh (ed.) (1998): Negotiation and Social Space: a Gendered Analysis of Changing Kin and Security Networks in South Asia and Sub-Saharan Africa. New Delhi [u. a.]: Sage Publications.
- Roberts, S. (1984): Some Notes on African Customary Law. In: S. Roberts (Hg.) The Construction and Transformation of African Customary Law. Special issue Journal of African Law, 28:1–5.
- Robinson, G. (2001): Rawan is as Rawan Does: The Origins of Disorder in New Order Aceh. In: B. O'Anderson (Hg.): Violence and the State in Suharto's Indonesia. Ithaca: Cornell University Press, S. 213–242.
- Robison, R. J. (1986): Indonesia: The Rise of Capital. Sidney: Allen & Unwin.
- Röhl, K. F. (1983): Schuldbeitreibung als Kontrolle abweichenden Verhaltens. Zeitschrift für Rechtssoziologie, 1:1–25.
- Röhl, K. F. (1987): Rechtssoziologie. Köln/Berlin/Bonn/München: C. Heymanns Verlag.
- Röhl, K. F. und S. Magen (1996): Die Rolle des Rechts im Prozess der Globalisierung. In: Zeitschrift für Rechtssoziologie, 17(1):1–57.
- Rohregger, B. A. (2006): Shifting Boundaries. Social Security in the Urban Fringe of Lilongwe City, Malawi. Aachen: Shaker Verlag.
- Rosen, L. (1980, 1981): Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System. Law and Society Review, 15:217–243.
- Rosen, L. (1989): The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, L. (1999): Legal Pluralism and Cultural Unity in Morocco. In: B. Dupret, M. Berger und L. al-Zwaini (Hg.): Legal Pluralism in the Arab World. The Hague, London, Boston: Kluwer Law International, S. 89–95.
- Rouland, N. (1988): Anthropologie Juridique. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rouveroy van Nieuwaai, E. A. B. van (1975): Sherea: Vorstenrechtspraak in Sansanne-Mango (Noord-Togo). Leiden: Africa Studie Centrum.
- Rouveroy van Nieuwaai, E. A. B. van (1980): Op Zoek naar Recht; Niveaus von Geschilsbeslechting bij de Anufòm in het Noorden van Togo, West-Africa, film. Leiden: Africa Studie Centrum.

- Said, E. W. (1978): *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Salas, L. (1983): *The Emergence and Decline of the Cuban Popular Tribunals*. In: *Law and Society Review*, 17:587–612.
- Sanders, P. (1998): *Alternatieve Geschillenbeslechting*. In: J. Bockwinkel, S. v. Gessel, J. Straesser und P. d. Vries (Hg.): *Anglo-Amerikaans recht*. Themanummer *Ars Aequi* 47/5. J. Nijmegen: *Ars Aequi*, S. 113–121.
- Sarolea, W. H. A. (1920): *Minangkabausch Adatrecht: De Rechtsbevoegdheid van den Familietak, Zijn Goederen en Zijn Hoofd*. In: *ITR*, 112:120–131.
- Sawyerr, A. (1977): *Judicial Manipulation of Customary Family Law*. In: S. Roberts (Hg.): *Law and the Family in Africa*. Den Haag: Mouton, S. 115–127.
- Schiff, D. N. (1981): *Law as Social Phenomenon*. In: A. Podgórecki und Chr. J. Whelan (Hg.): *Sociological Approaches to Law*. London: Croom Helm, 151–166.
- Schiffauer, W. und R. Rottenburg (2005): *Ethnologie und Politik. Ein Gespräch zwischen Werner Schiffauer und Richard Rottenburg am 5. Februar 2005*, *DGV Mitteilungen*, 34:3–9.
- Schlee, G. (2003): *Integration and Conflict*. In: G. Schlee und B. Mann (Hg.): *Report 2002–2003 Max Planck Institute for Social Anthropology Halle/Saale*. Halle: Max Planck Institute, S. 89–109.
- Scholten, P. (1941): *Rechtsbeginselen*.
- Schönholz, S. (1984): *Alternativen im Gerichtsverfahren*. Amsterdam: Diss. Vrije Universiteit.
- Schrieke, B. (1955): *The Causes and Effects of Communism on the West Coast of Sumatra*. In: B. Schrieke (Hg.): *Indonesian Sociological Studies*. The Hague, Bandung: Van Hoeve, S. 83–166.
- Schulte Nordholt, H. G. und G. Asnan (2003): *Indonesia in Transition: Work in Progress*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Schwartz, A. (1994): *A nation in waiting: Indonesia in the 1990s*. Sidney: Allan and Unwin.
- Schweizer, T. (1999): *Wozu Interkultureller Vergleich?* In: W. Kokot und D. Dracklé (Hg.): *Wozu Ethnologie? Festschrift für Hans Fischer*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 91–123.
- Seters, P. (1984): *Ontwikkelt Recht?* In: *Recht en Kritiek*, 10:333–335.
- Seters, P. (1985): *Sociologie en Anthropologie*. In: *Recht en Kritiek*, 11:79–80.
- Shukla, A. K., K. P. Gajurel, G. Shivakoti, R. Poudel, K. N. Pandit, K. R. Adhikari, T. B. Thapa, S. M. Shakya, C. N. Yadav, N. R. Joshi und A. P. Shrestha (1993): *Irrigation Resource Inventory of East Chitwan*. Rampur: Irrigation Management Systems Study Group, Institute of Agriculture and Animal Science.
- Shukla, A. N., N. R. Joshi, G. Shivakoti, R. Poudel und N. Shrestha (1996): *Dynamism in Water Rights and Arbitration on Water Right Conflicts: Cases of Farmer-Managed Irrigation Systems from East Chitwan*. Paper presented at the workshop on „Water Rights, Conflict, and Policy“, January 22–24, Kathmandu.
- Silbey, S. S. (1997): *„Let them Eat Cake“: Globalization, Postmodern Colonialism, and the Possibilities of Justice*. In: *Law and Society Review*, 31(2):207–235.
- Silliman, G. S. (1981): *Dispute Processing by the Philippine Agrarian Court*. In: *Law and Society Review*, 16(1):89–113.
- Simbolon, I. J. (1998): *Peasant Women and Access to Land: Customary Law, State Law and Gender-Based Ideology – the Case of Toba-Batak – North Sumatra*. Wageningen: Wageningen University.

- Snyder, F. G. (1981a): *Capitalism and Legal Change: An African Transformation*. New York: Academic Press.
- Snyder, F. G. (1981b): Colonialism and Legal Form: The Creation of 'Customary Law' in Senegal. In: *Journal of Legal Pluralism*, 19:49–90.
- Sousa Santos, B. d. (1987): Law: A map of Misreading. Toward a Post-Modern Conception of Law. In: *Journal of Law and Society*, 14:279–302.
- Sowerwine, J., G. Shivakoti, U. Pradhan, A. Shukla und E. Ostrom (Hg.) (1994): *From Farmers' Fields to Data Fields and Back. A Synthesis of Participatory Information Systems for Irrigation Systems for Irrigation and other Resources*. Kathmandu: RDTB/IIMI.
- Spittler, G. (1980): Streitregelung im Schatten des Leviathans. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 1:4–32.
- Starr, J. und B. Yngvesson (1975): Scarcity and Disputing: Zeroing in on Compromise Decisions. In: *American Ethnologist*, 2(3):553–566.
- Starr, J. (1978a): *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*. Leiden: E. J. Brill.
- Starr, J. (1978b): Turkish Village Disputing Behavior, in the Disputing Process. In: L. Nader und H. F. Todd jr. (Hg.): *Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press, S. 122–151.
- Starr, J. und J. Collier (1989a): *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Starr, J. und J. Collier (1989b): Introduction: Dialogues in Legal Anthropology. In: J. Starr und J. Collier (Hg.): *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Srijbosch, F. (1980): *Juristen en de Studie van Volksrecht in Nederlands-Indië en Anglofoon Afrika*. Nijmegen: Instituut voor Volksrecht.
- Srijbosch, F. (1985): The Concept of Pèla and its Social Significance in the Community of Moluccan Immigrants in the Netherlands. In: *Journal of Legal Pluralism*, 23:177–208.
- Tamanaha, B. Z. (1993): The Folly of the 'Social Scientific' Concept of Legal Pluralism. In: *Journal of Law and Society*, 20(2):192–217.
- Tamanaha, B. Z. (2000): A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. In: *Journal of Law and Society*, 27(2):296–321.
- Tanner, N. (1971): *Minangkabau Disputes*. Berkeley: University of California.
- Teubner, G. (1983): Substantive and Reflexive Elements in Modern Law. In: *Law and Society Review*, 17:239–286.
- Teubner, G. und H. Wilke (1984): Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch Reflexives Recht. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 5:4–35.
- Teubner, G. (1987): *Juridification of Social Spheres: A Comparative Analysis in the Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Toren, C. (2002): Comparison and Ontogeny. In: A. Gingrich und R. G. Fox (Hg.): *Anthropology by Comparison*. London, New York: Routledge, S. 186–202.
- Trotha, T. v. (1987): Zwischen Streitanalyse und Negativem Evolutionismus. In: *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 86:61–137.
- Trubek, D. und M. Galanter (1974): Scholars in Self-Estrangement: Some Reflections on the Crisis in Law and Development Studies in the United States. In: *Wisconsin Law Review*, 1974:1062–1102.

- Turk, A. T. (1978): Law as a Weapon in Social Conflict. In: C. Reasons und R. M. Rich (Hg.): *The Sociology of Law: A Conflict Perspective*. Toronto: Butterworth, S. 213–232.
- Turner, B. (1999): Agrarethnographie, Ressourcennutzung und die Persistenz Traditionelle Kollektiver Wertvorstellungen und Rechtsauffassungen im Souss, Marokko. In: H. P. Hahn und G. Spittler, G. (Hg.): *Afrika und die Globalisierung*. Hamburg: 491–501.
- Turner, B. (2003): *Chr'ka* in Southwest Morocco: Forms of Agrarian Cooperation between Khammessat System and Legal Pluralism. In: R. Pradhan (Hg.): *Commission on Folk Law and Legal Pluralism. Papers of the XIIIth International Congress. Legal Pluralism and Unofficial Law in Social, Economic and Political Development*. Chiang Mai, Thailand: ICNEC, III:227–256.
- Vel, J. A. C. (2001): Tribal Battle in a Remote Island: Crisis and Violence in Sumba (Eastern Indonesia). In: *Indonesia*, 72:141–58.
- Velde, M. v. d. (1991): „Cow Tourism“: An Analysis of Quantitative Management of Milk Production and Law in the European Community: In: *Living Law in the Low Countries. Recht der Werkelijkheid* (special issue), 1:57–68.
- Velsen, J. v. (1967): The Extended-Case Method and Situational Analysis. In: A. L. Epstein (Hg.): *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock, S. 129–149.
- Velsen, J. v. (1969): Procedural Informality, Reconciliation and False Comparisons. In: M. Gluckman (Hg.): *Ideas and Procedures in African Customary Law*. London: Oxford University Press, S. 137–152.
- Vobruba, G. (1983): Entrechtlichungstendenzen im Wohlfahrtsstaat. In: R. Voigt (Hg.): *Abschied vom Recht?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 91–117.
- Voigt, R. (1983): *Abschied vom Recht?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Voigt, R. (1990): *Verrechtlichung*. Königstein: Athenäum Taschenbücher.
- Vollenhoven, C. van (1901): *Exacte Rechtswetenschap, Inaugural Lecture: Leiden University*. Reprinted in *Verspreide Geschriften*, 1:3–21, 1934. Haarlem: Tjeenk Willik.
- Vollenhoven, C. v. (1909): *Miskeningen van het Adatrecht*. Leiden: Brill.
- Vollenhoven, C. v. (1918–1933): *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. Leiden: Brill.
- Wallerstein, I. (1987): World-Systems Analysis. In: A. Giddens und J. Turner (Hg.): *Social Theory Today*. Oxford: Polity Press.
- Wassenberg, A. F. (1987): Kunnen Organisaties Elkaar Vertrouwen? Oefeningen in Horizontaal Bestuur. In: K. v. Benda-Beckmann und A. J. Hoekema (Red.): *Horizontaal Bestuur. Recht der Werkelijkheid*. Special Number 1987–2.
- Weber, M. (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln, Berlin: Kiepenheuer und Witsch.
- Werbner, R. P. (1980): The Quasi-Judicial and the Experience of the Absurd: Remaking Land Law in North-Eastern Botswana. In: R. P. Werbner (Hg.): „Introduction“. *Land Reform in the Making: Tradition, Public Policy and Ideology in Botswana*. *Journal of African Law* (special issue), 24:i–xv.
- Wesel, U. (1985): *Frühformen des Rechts in Vorstaatlichen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wessel, I. (2001): The Politics of Violence in New Order Indonesia in the Last Decade of the 20th Century. In: I. Wessel und G. Wimhöfer (Hg.): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag, S. 64–81.
- Wessel, I. and G. Wimhöfer (2001): *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag.
- Wessels, A. (1986): *Ik Rijk de Kralen: Traditie en Protestantisme in Kaibobo, een Dorp op Ceram*. Amsterdam: Free University of Amsterdam.

- Wiber, M. G. und J. F. Kearney (1996): Stinting the Commons: Property, Policy or Power Struggle? Comparing Quota in the Canadian Dairy and Fisheries Sectors. In: *Special Issue Recht der Werkelijkheid* 1996, 2:145–165.
- Willinck, G. D. (1909): *Het Rechtsleven bij de Minangkabausche Maleiers*. Leiden: Brill.
- Woodman, G. R. (1969): Some Realism about Customary Law – the West African Experience. In: *Wisconsin Law Review*, 128(1):128–152.
- Woodman, G. R. (1987): How State Courts Create Customary Law in Ghana and Nigeria. In: B. W. Morse und G. R. Woodman (Hg.): *Indigenous Law and the State*. Dordrecht: Foris, S. 181–220.
- Wrase, M. (2006): Rechtssoziologie und Law and Society – Die Deutsche Rechtssoziologie zwischen Krise und Neuaufbruch. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 27:289–312.
- Yngvesson, B. and P. Hennessey (1975): Small Claims, Complex Disputes; a Review of the Small Claims Literature. In: *Law and Society Review*, 9:219–274.
- Zacher, H. F. (1977): Vorfragen zu den Methoden der Sozialrechtsvergleichung. In: Hans F. Zacher (Hg.): *Methodische Probleme des Sozialrechtsvergleichs*. Berlin: Duncker & Humblot. Pp. 21–74.
- Zacher, H. F. (1988): Traditional Solidarity and Modern Social Security: Harmony or Conflict? In: F. v. Benda-Beckmann, K. v. Benda-Beckmann, E. Casiño, F. Hirtz, G. R. Woodman and H. F. Zacher (Hg.): *Between Kinship and the State: Social Security and Law in Developing Countries*. Dordrecht: Foris Publicaqtions. S. 21–38.
- Zerner, C. (1994). Through a Green Lens: The Construction of Customary Environmental Law and Community in Indonesia's Maluku Islands. In: *Law and Society Review* (special issue), 28(5):1079–1122.



Wie kann das Recht »anderer« Gesellschaften, das einem Europäer eher fremd ist, verstanden werden? Um es überhaupt verstehen zu können, muss man es in die gedanklichen Schemata, Begriffe und Kategorien übersetzen, mit denen man selbst soziale Wirklichkeit erfasst. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der eigenen und der »anderen« Gesellschaft müssen miteinander verglichen werden. Diese Vergleiche können sowohl der Entwicklung von Theorien sowie der Erklärung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Konsequenzen von Recht dienen.