



Das “einschließende Haus”

Wertehierarchien und das Konzept der “Hausgesellschaft” im interkulturellen Vergleich

Roland Hardenberg

Abstract. – This paper deals with the debate about house societies which in recent years has contributed to a renewed interest in kinship studies. The debate has brought together authors with very different anthropological approaches who nevertheless often agree in their definition of house societies as corporate groups. It is here argued that a better understanding of the role of the house is gained when seeing it as an expression of ideas and values attached to social relations. The paper provides an overview and a critique of the different approaches to “house societies” which developed since the pioneering work of Lévi-Strauss in 1979. It is argued that the concept of “house societies” should be abandoned and substituted by the concept of the “encompassing house.” An “encompassing house” represents the sociocosmic whole and the hierarchical system of ideas and values in certain societies. Comparative studies of such “encompassing houses” may enhance our understanding of societies as wholes. [*Southeast Asia, house societies, new kinship, comparative anthropology, Lévi-Strauss*]

Roland Hardenberg, Dr. phil. (Berlin 1998), Dr. habil. (Münster 2006). – Interessensschwerpunkte: Südasiens, Zentralasiens; Anthropologie der Religion, Verwandtschaftstheorie, Geschichte und Theorie der Ethnologie, Soziale Theorie und politische Organisation. – Publikationen u. a.: (mit S. K. Panda) “Oriya–German–English. Basic Vocabulary” (Berlin 1999); “Die Wiedergeburt der Götter. Ritual und Gesellschaft in Orissa” (Hamburg 1999); “Ideologie eines Hindu-Königtums. Struktur und Bedeutung der Rituale des ‘Königs von Puri’ (Orissa/Indien)” (Berlin 2000); siehe zitierte Literatur.

1 Einleitung

Gegenstand dieses Beitrags ist die ethnologische Debatte zu “Hausgesellschaften”, die seit einigen

Jahren zu einer Erneuerung der klassischen “Verwandtschaftsethnologie” beiträgt. In verschiedenen Werken¹ zum Thema “Hausgesellschaften” wurde anhand ethnographischer Beispiele die Komplexität indigener Kategorien herausgearbeitet und die Vielfalt jener Prozesse aufgezeigt, durch die soziale bzw. “verwandtschaftliche” Bezogenheit in aller Welt konstruiert wird. In der erweiterten Fassung (1979) seines erstmals 1975 erschienenen Werkes “La voie des masques” bezog sich Lévi-Strauss auf Überlegungen zum Adelshaus, die der Mittelalterhistoriker Karl Schmid in einem seiner frühen Aufsätze (1957) geäußert hatte. Aus Schmidts Aufsatz übernahm Lévi-Strauss einige Aussagen zum Haus, ohne sich mit dem historischen Kontext und der mittelalterlichen Quellenproblematik im Detail auseinander zu setzen. Sein Ziel war es, die Sozialordnung der Kwakiutl zu verstehen. Lévi-Strauss verallgemeinerte seine Beobachtungen und kam zu dem Schluss, dass das Haus eine spezifische Form der Sozialordnung ist, die entsteht, wenn sozioökonomische Differenzen verwandtschaftliche Strukturen aufbrechen, aber nicht vollständig ersetzen. Für ihn sind “Hausgesellschaften” Übergangsphänomene zwischen verwandtschaftlich organisierten Gemeinschaften und der Klassengesellschaft. Das Charakteristische an

¹ Z. B. Macdonald et al. (1987); Waterson (1990); Carsten and Hugh Jones (eds.) (1995); Joyce and Gillespie (2000); Sparkes and Howell (2003).

der "Hausgesellschaft" sieht Lévi-Strauss in der Kombination von gegensätzlichen Ordnungsprinzipien, da die Mitglieder der Gesellschaft aus einer Vielzahl an möglichen Regeln das jeweils Vorteilhafteste auswählen können.

Im Anschluss an Lévi-Strauss' Erörterungen zur "Hausgesellschaft"² erschienen eine Reihe von Beiträgen, die sich mit dieser Kategorie meist kritisch auseinandersetzen. Das zentrale Thema in fast allen diesen Beiträgen war die Frage, ob es sinnvoll sei, eine analytische Kategorie "Hausgesellschaft" aufzustellen und was die Kriterien für eine solche "Hausgesellschaft" sein könnten. Einige Autoren wie etwa Carsten und Hugh-Jones kamen zu dem Ergebnis, dass die Aufstellung eines neuen Typus keinen Erkenntnisfortschritt bringt, sondern im Gegenteil von den indigenen Kategorien ablenkt. Dieser Argumentation zufolge sind Häuser vor allem gute heuristische Mittel, um die Prozesse zu studieren, die gesellschaftliche Verbundenheit schaffen (Carsten and Hugh-Jones 1995: 2; Hugh-Jones 1995: 251). Einige andere Autoren wie etwa Waterson (1990, 1995) oder Howell (1995, 2003) fragten sich hingegen, ob es nicht doch sinnvoll sei, "Hausgesellschaft" als einen besonderen Typus von Gesellschaft zu begreifen. Diese Autoren problematisieren die Kriterien für einen solchen Typus und diskutieren die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen "Hausgesellschaft" und den klassischen sozialen Ordnungsmodellen wie "kognatisch", "unilinear" oder "differenziert". Beide Ansätze zum "Haus" wurden auch kombiniert, etwa in der ausgezeichneten Studie von Elisabeth Hsu (1998), die untersucht, wie das "Haus" bei den Moso und Naxi in Südchina einerseits eine Organisationseinheit darstellt, andererseits ein heuristisches Mittel, um Konzepte territorialer Zugehörigkeit zu verstehen, den Zusammenhang von materieller Kultur und Sozialstruktur zu untersuchen und einen Beitrag zum Studium gelebter verwandtschaftlicher Beziehungen zu leisten (Hsu 1998: 71 f.).

Die beiden genannten Ansätze, die ich hier ausführlich bespreche, stellen das "Haus" in den Mittelpunkt von Kulturvergleichen. Der "heuristische" Ansatz erhebt generell alle Häuser zur Vergleichskategorie, der "typologische" hingegen konzentriert sich auf den Vergleich von Häusern in "differenzierten" und "undifferenzierten" bzw. "unilinearen" und "kognatischen" Gesellschaften. In diesem Artikel setze ich mich von beiden

Ansätzen ab. Meiner Ansicht nach gewinnt der auf Häuser bezogene Kulturvergleich, wenn weder alles mit allem verglichen noch auf Typologien zurückgegriffen wird, die meist wenig mit der Wirklichkeit zu tun haben. Ich setze mich daher im Folgenden auch von einer meiner Ansicht nach zu einseitigen Definition des "holistischen" Aspekts von Häusern ab. Die bisherige Diskussion zu Häusern wird, offenbar unter dem Einfluss von Lévi-Strauss, von einer Definition des Hauses als Korporation bestimmt. Häuser werden als "juristische Personen" und als Einheiten verstanden, in denen verschiedene Bereiche menschlichen Handelns wie Wirtschaft, Politik, Soziales, Religion etc. zusammentreffen. Der "holistische" Aspekt des Hauses wird damit auf die Handlungsebene reduziert. Ich schlage stattdessen vor, in kulturvergleichenden Studien zum Haus stärker die holistische Dimension der Werte und Ideen zu beachten. Diese Dimension wird sich insbesondere in Gesellschaften finden, die im Sinne Pfeffers (1992) das Ganze über die Teile stellen.³ Wie Beispiele vor allem aus Südostasien belegen,⁴ werden in vielen Gesellschaften bestimmte "Häuser" – seien es Paläste, Tempel, Schreine, Gräber oder einfache Wohnhäuser – mit der sozialen Ganzheit gleichgesetzt. In solchen Fällen möchte ich in Anlehnung an Dumonts Konzept des "encompassment" (1998: 240) von "einschließenden Häusern" sprechen. Das Studium solcher "Häuser" bietet Anthropologen einen privilegierten Zugang zur Erforschung der sozialen Morphologie und Wertesysteme, es ist mit andern Worten mehr als nur ein "heuristisches Mittel" zur Untersuchung sozialer Prozesse. Das "einschließende Haus" fügt sich auch nicht leicht in herkömmliche ethnologische Kategorien ein, die vor allem den korporativen Charakter sozialer Einheiten betonen. Das "einschließende Haus" bietet eine umfassende symbolische Ordnung der sozialen Welt, bindet die Gesellschaft in den Kosmos ein und konstatiert

2 Die wichtigsten Beiträge von Lévi-Strauss zur Hausgesellschaft finden sich in Lévi-Strauss (1999 und 1987).

3 Während die westliche Gesellschaft, so Pfeffer, ihren Kosmos in unterschiedliche Bereiche unterteilt, wird in vielen anderen Gesellschaften die Ganzheit als höchster Wert gesehen. Die Gesellschaft wird nach einem umfassenden Prinzip geordnet, wie beispielsweise dem Willen Gottes, der Interdependenz der Kasten, der Genealogie seit Abraham oder dem Geben und Nehmen von Heiratspartnern (1992: 53).

4 Es finden sich mehrere Beispiele in den verschiedenen Werken zur "Hausgesellschaft", z. B. Howell (1995, 2003); McKinnon (1995); Sather (1993); Waterson (1990). Ein gutes Beispiel für die holistische Dimension des Hauses in dem hier verstandenen Sinne findet sich auch in Bergers Arbeit über die Toraja (2000).

tuiert sich im Rahmen hierarchisch bewerteter Kontexte.⁵

Im Folgenden wird dieses Argument in den Rahmen der bisherigen Debatte zur "Hausgesellschaft" gestellt. Dazu werde ich die Debatte ausführlicher darstellen, als ich dies in dieser kurzen Einführung getan habe. Ich verdeutliche zunächst, was Lévi-Strauss unter "Hausgesellschaft" versteht, indem ich seine Interpretation der Sozialordnung der Kwakiutl darlege und den wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang der Thesen von Karl Schmid und Claude Lévi-Strauss aufzeige. Anschließend erläutere ich, wieso meiner Ansicht nach Lévi-Strauss' Konzept der "Hausgesellschaft" in den 80er und 90er Jahren plötzlich solch eine Bedeutung erlangte. Im nächsten Schritt lege ich dar, wie seine Thesen rezipiert wurden, und unterscheide dazu zwei Ansätze. Der eine Ansatz diskutiert den "heuristischen" Wert von Hausstudien, der andere den "typologischen". Zum Schluss lege ich meine Kritik an diesen beiden Ansätzen dar und zeige auf, was das Konzept des "einschließenden Hauses" zu einem wichtigen Instrument für überregionale Kulturvergleiche macht.

2 Die Kwakiutl als "Hausgesellschaft"

Lévi-Strauss entwickelte sein Konzept der "Hausgesellschaft" bei dem Versuch, die Gesellschaft der Kwakiutl neu zu charakterisieren. Die Kwakiutl sind uns vor allem aus den Schriften des Kulturanthropologen Franz Boas bekannt. Viele Jahre bemühte sich Boas, die Sozialordnung der Kwakiutl in den Fachbegriffen der damaligen Zeit zu beschreiben. Ihm wurde schnell klar, dass die Klane der Kwakiutl weder als eindeutig patrilinear noch als rein matrilinear beschrieben werden können. Darum nahm er zunächst an, die Kwakiutl befänden sich in einer Übergangsphase von einem matrilinearen zu einem patrilinearen System. Später postulierte er eine genau umgekehrte Entwicklung, also von einem patrilinearen zu einem matrilinearen System. Doch auch diese These löste manche Probleme nicht und so gab Boas es schließlich auf, die Gesellschaftsordnung

⁵ Der Begriff "Kontext" wird hier im Sinne von Dumont verwendet. Ethnographische Beispiele für die Untersuchung von Kontexten in hierarchischen Wertesystemen finden sich in der Aufsatzsammlung von Barnes, de Coppet and Parkin (1985). Siehe darin besonders die Arbeit von McDonough zu den hierarchischen, kontextabhängigen Oppositionen, die das Tharu-Haus strukturieren.

der Kwakiutl mit den Fachbegriffen der damaligen Ethnologie zu beschreiben. Stattdessen entschied er sich, nur noch den indigenen Begriff, *numayma*, zu gebrauchen: "It might seem that the numayma as here described are analogous to the sibs, clans, or gentes of other tribes, but their peculiar constitution makes these terms inapplicable" (Boas 1966: 51). Was macht die *numayma* so besonders, dass sie sich den damals bekannten Gesellschaftsklassifikationen entzog?

Numayma bezeichnete zu Boas' Zeiten eine Verwandtschaftsgruppe, die über Namen, Land und Wertgegenstände verfügte und einen bestimmten Rang in der Gesellschaft einnahm. Die Rekrutierung und Vererbung waren äußerst flexibel (Boas 1966: 51–53). Ein Kind konnte zur Gruppe des Vaters, der Mutter oder der Großeltern gehören, entscheidend war, von welcher Gruppe es einen Namen oder ein bestimmtes Anrecht bekam. Da ein Individuum auch mehrere Namen und Anrechte erhalten konnte, war es möglich, dass eine Person zu mehreren *numayma* gehörte. Besitzgegenstände oder Führungspositionen wurden meist über die väterliche Linie vererbt, konnten aber auch an die Tochter oder über einen Schwiegersohn an die Kinder der Tochter weitergegeben werden. Heiraten erfolgten innerhalb und außerhalb der *numayma*, je nachdem, was mehr Vorteile versprach.

Zu Boas' Zeiten waren Institutionen wie die *numayma* wenig bekannt, erst später fanden Ethnologen vergleichbare soziale Formen auch in anderen Teilen der Welt, vor allem in Südostasien und Ozeanien. Es wurden eine Reihe komplizierter Fachbegriffe entwickelt, um diese Gesellschaften zu charakterisieren. So spricht man von kognatischen Gesellschaften, wenn verwandtschaftlicher Status *gleichermaßen* über die mütterliche und die väterliche Linie bestimmt wird, von ambilinearen Gesellschaften, wenn Zugehörigkeit über eine der beiden Linien *gewählt* werden kann, und von undifferenzierten Gesellschaften, wenn *nicht* festgelegt ist, welcher Status über welche der beiden Linien weitergegeben wird (Lévi-Strauss 1999: 170). Die so klassifizierten Gesellschaften werden des Weiteren meist durch das Fehlen von Lineages, Klänen oder Stämmen definiert, wie wir sie in anderen Gesellschaften finden. An diesem Punkt setzt Lévi-Strauss' Kritik ein. In Gesellschaften ohne Lineages, Klane oder Stämme findet er eine Institution, die das soziale Leben entscheidend strukturiert: das Haus. Was versteht Lévi-Strauss unter einem "Haus"?

Lévi-Strauss zieht eine Parallele zwischen den Häusern der Kwakiutl und dem mittelalterlichen

Adelshaus, wie es Karl Schmid charakterisiert. Um verständlich zu machen, was Lévi-Strauss von Schmid übernimmt, will ich kurz darauf eingehen, wie der Mediävist den Wandel der Adelsgeschlechter in seinem Aufsatz von 1957 charakterisiert.⁶

3 Das mittelalterliche Adelshaus

Schmids Artikel von 1957 setzt sich kritisch mit der damaligen Mittelalterforschung auseinander, welche die "Taufe" von Geschlechtern im Frühmittelalter vornimmt und versucht, spätere Geschlechter ins frühe Mittelalter zurückzuschreiben. Schmid zeigt auf, dass diese Rekonstruktionen oft fragwürdig sind und ein falsches Bild vom Adel vermitteln. Ihm erscheint es erforderlich, die Personengemeinschaften und ihr Selbstverständnis aus den Quellen, insbesondere den Gedenkbüchern, neu zu verstehen (1957: 6, 15). Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Übergang von der Einnamigkeit zur Beilegung eines Zunamens nicht nur den Verherrlichungs- und Territorialisierungsprozess des Adels zum Ausdruck bringe, sondern auch einen tiefgreifenden Wandel der Familienstrukturen (1957: 22 f.). Im Frühmittelalter träten die Adligen in den Quellen als Verwandtschaftsgemeinschaften oder "Sippen" in Erscheinung, die durch *agnatio* und *cognatio* meist sehr lose strukturiert seien. Nur in einigen Fällen habe die Zuspitzung auf einen "Spitzenahnen" der Gruppe einen deutlicheren Rahmen gegeben. Gruppenmitgliedschaft sei zudem oft über die mütterliche Seite definiert worden, wenn diese von höherem Status war (1957: 22). Die Adligen seien aber in der Karolingerzeit nicht als eindeutig definierte Geschlechter auszumachen. Vielmehr erschienen sie wie ein "Hausadel" des einzig legitimen Hauses, des Königshauses. Jeder einzelne Adelige habe sich seine Position selbst erkämpfen und durch Leistung und "Königsnähe" erhalten müssen (1957: 53). Ein eigenes Geschlechterbewusstsein habe sich erst in der Folgezeit entwickelt, als die adeligen Familien begannen, sich

nach dem Vorbild des Königshauses eigene Herrschaftsmittelpunkte zu errichten. Im 11. Jahrhundert hätten sich die Adligen mit der Burg, dem Hauskloster und der Grablege eine Haustradition geschaffen, wie sie zuvor nur das Königshaus besessen habe (1957: 30, 35). Das agnatische Prinzip sei nun bedeutender geworden, wobei die neuere Forschung, etwa Althoff, betont, dass bereits seit dem 9. Jahrhundert mit der Erbllichkeit der Ämter der Wandel zum agnatisch orientierten Adelsgeschlecht zu beobachten sei (1990: 53). Zusammengefasst sind es für Karl Schmid also nicht allein die genealogischen Beziehungen, die dem Adelsgeschlecht im Hochmittelalter historische Gestalt geben, sondern das Eigen- oder Ahnenbewusstsein, das an Herrschaft, Haustradition und Erbe gebunden ist.

Und genau das ist der Gedanke, der Lévi-Strauss fasziniert hat.⁷ Ein Vergleich der Arbeiten von Schmid und Lévi-Strauss zeigt aber, dass beide dem "Haus" eine ganz unterschiedliche Bedeutung im Rahmen sozialer Veränderungen beimessen. So sieht Schmid mit dem Aufkommen der Benennung nach Häusern eher eine Verfestigung des patrilinearen Prinzips, während für Lévi-Strauss die Entstehung der "Hausgesellschaft" ein Kennzeichen für die Auflösung unilinearere Strukturen ist. Für Lévi-Strauss bildet die "Hausgesellschaft" einen Übergang von sozialen Ordnungen, in denen die elementaren Strukturen der Verwandtschaft vorherrschen, zu den komplexen Strukturen der Klassengesellschaft (1999: 186 f.; Carsten and Hugh-Jones 1995: 10). Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass Schmid die "lose Sippe" als Kennzeichen des Frühmittelalters und die patrilinearen Adelshäuser als Institutionen des aufkommenden Hochmittelalters ansieht, während

6 Die folgende Darstellung soll einen wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang deutlich machen und nicht den neuesten Stand der Mittelalterforschung repräsentieren. Eine Zusammenfassung der Diskussion über Schmids Thesen findet sich in der Einführung seiner posthum veröffentlichten Habilitationsschrift (Mertens und Zotz 1998). Als Beispiel für eine neuere Arbeit zum Thema sei auf Gerd Althoffs (1990) Werk über "Verwandte, Freunde und Getreue" verwiesen.

7 Im französischen Original zitiert Lévi Strauss (1979: 151 f.) Karl Schmid und gibt als Quelle zwei Seiten (S. 13 und S. 52) aus Schmids Artikel "Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel" (1957) an. Das von Lévi-Strauss angeführte Zitat steht in Schmids Text aber erst einige Seiten später (56 f.). Lévi-Strauss hat offenbar Schmids Zitat selbst übersetzt, aus zwei Sätzen einen gemacht und die Seitenzahlen verwechselt. Weil er dabei Schmids Aussage stark verkürzt, sei hier das Originalzitat wiedergegeben: "Vornehmlich äußert sich das Selbstbewusstsein eines Geschlechtes in seiner Tradition und in der Pflege derselben – sei sie vorhanden oder geschaffen –, in der Übernahme also eines geistigen und materiellen Erbes, Würde, Herkunft, Verwandtschaft, Namen und Symbole, Stellung, Macht und Reichtum rechnen dazu. Bei der Selbstbewusstwerdung eines Geschlechtes ist dieses gegenüber den anderen seinesgleichen auf Alter und Vornehmheit bedacht" (Schmid 1957: 56 f.). Ich danke Almut Schneider für ihre Hilfe mit dem französischen Originaltext.

Lévi-Strauss die "lose Sippe" und das "Haus" zu einer "mittelalterlichen" Sozialform vereint.⁸

Diese "Hausgesellschaft" findet Lévi-Strauss auf der ganzen Welt verbreitet. Bei den Kwakiutl, den Adelshäusern im Mittelalter und verschiedenen Gesellschaften in Indonesien, Melanesien und Afrika stellt das Haus für ihn eine "moralische Person" (1987: 152) dar, also eine "legale" (bzw. juristische) Einheit, die über ein eigenes Gebiet verfügt und deren Fortdauer durch die Weitergabe von Namen, Titeln und Reichtümern garantiert wird.⁹ Regeln der Rekrutierung, Vererbung und Verheiratung würden in solchen Hausgesellschaften miteinander kombiniert und je nach politischem und ökonomischem Interesse sehr flexibel gehandhabt: Status werde über die mütterliche *und* die väterliche Seite erworben, Mitgliedschaft durch Abstammung *und* Wohnort bestimmt, Heiraten fänden innerhalb *und* außerhalb der Gruppe statt, Ämternachfolge werde durch Erbfolge *und* Wahl geregelt. Das Haus verfestige die un stabile Heiratsbeziehung, da es die Beziehung objektiviere und eine Einheit schaffe. Hausgesellschaften vereinten gegensätzliche Prinzipien und stellten die klaren Definitionen der klassischen Verwandtschaftsethnologie grundlegend in Frage. Dieses Erkenntnis war für alle jene bedeutsam, welche die Krise der Verwandtschaftsethnologie überwinden wollten.

4 Die Krise der Verwandtschaftsethnologie

Bis in die 70er Jahre galt der Ausspruch von Robin Fox, dass Verwandtschaft sich zur Anthropologie verhalte wie die Logik zur Philosophie und der Akt zur Kunst (Needham 1974: 38). Dann kam ganz plötzlich das Ende der Euphorie für Verwandtschaftsstudien, eingeleitet durch David Schneider, Rodney Needham und Adam Kuper. Schneider und Needham postulierten, dass es den Gegenstand dieser ethnologischen Disziplin, "Verwandtschaft", überhaupt nicht gebe. Für Schneider (1972, 1984) ist "Verwandtschaft" eine analytische Kategorie,

die weltweit keiner bekannten kulturellen Kategorie entspricht. Die analytische Kategorie definiert den Bereich "Verwandtschaft" durch das Konzept der Genealogie. Es gebe aber keine Gesellschaft, nicht einmal die amerikanische, in der genealogische Beziehungen strikt von anderen Formen der Beziehung getrennt würden. Schneider empfiehlt daher, nicht einen künstlich geschaffenen Bereich zu untersuchen, sondern sich mit den einheimischen Kategorien und Vorstellungen zu befassen. Dann verschwinde "Verwandtschaft" als eigenständiger Bereich und das gesamte System der Symbole und Bedeutungen werde zum Gegenstand der Untersuchung. Auch Rodney Needham (1974) betont, dass der Begriff "Verwandtschaft" keine weltweit einheitliche Klasse von Phänomenen beschreibe. Das gleiche gelte für die Kategorien der "Verwandtschaftsethnologie", die nur willkürlich, für bestimmte analytische Zwecke zusammengestellte Klassen seien. Adam Kupers (1982) Kritik richtet sich weniger gegen die Kategorien als gegen die Modelle der "Verwandtschaftsethnologen", mit denen sie Systeme der Abstammung oder der Heiratsbeziehungen repräsentieren. Die Modelle der Ethnologen entsprechen laut Kuper weder den indigenen Vorstellungen noch dem, was sich empirisch beobachten lässt. Am Beispiel der Zulu demonstriert er (Kuper 1993), dass nicht genealogische Beziehungen, sondern die Struktur des ländlichen Gehöfts das Vorbild für die im 19. Jahrhundert aufkommende staatliche Ordnung bildete.

Zusammengefasst fordern alle drei Kritiker im Grunde die gleiche Sache: eine Abwendung von universalen Kategorien und Typologien und eine Hinwendung zu lokalen, indigenen Kategorien. Obwohl sie damit das Feld der Verwandtschaftsethnologie maßgeblich erweiterten und dessen Relevanz nur unterstrichen, erreichten sie doch das Gegenteil. Sie hatten die Annahmen und Methoden der Disziplin so grundlegend in Frage gestellt, dass das Fach "Verwandtschaftsethnologie" in vielen Ländern vom Lehrplan verschwand. Dies lag nicht nur an der erwähnten Kritik, sondern sicherlich auch an Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen, die in den Mittelpunkt des Interesses rückten. Die frühere Verwandtschaftsethnologie wurde abgelehnt, weil sie angesichts dieser Entwicklungen zu statisch, starr und unflexibel erschien:

Kinship lost ground – most obviously to gender. But this was part of a wider recasting of the nature of social and cultural life . . . This recasting occurred alongside what Schneider termed a "democratisation of the

⁸ Bei Lévi-Strauss fehlt die klare Differenzierung in Früh- und Hochmittelalter, die für viele Historiker entscheidend ist. So spricht Lévi-Strauss in der Regel nur von "European medieval houses".

⁹ Lévi-Strauss behandelt das Problem französischer Autoren, den englischen Begriff "corporate group" zu verstehen, stellt aber gleichzeitig fest, dass "the expression refers to what we ourselves call groups endowed with a moral or legal personality" (1987: 153). An anderer Stelle definiert er "moral person" als eine "group subject to rights and obligations" (1987: 154).

intellectual enterprise" . . . Schneider's view was shaped, of course, by events inside and outside the North American academy. It was more generally true, however, that social stability was no longer the central issue in anthropology. And in one way or another, the study of kinship – whether in evolutionary, functionalist, or structuralist guise – had been bound up with explanations of social stability (Carsten 2000: 2 f.).

Die Ausbreitung von bürokratischen, kapitalistischen Kulturen in einem bisher ungeahnten Ausmaß ließ viele Anthropologen vermuten, die Tage der kleinen, auf "Verwandtschaft" beruhenden Gesellschaften seien gezählt. Alles schien sich in ungeheurer Schnelligkeit zu verändern und die Ethnologen suchten nach neuen Konzepten, die nicht vorgegebene Ordnungen beschreiben, sondern helfen, eine Welt zu erfassen, in der die Menschen sich aktiv eine Ordnung aus den Angeboten schaffen, die ihnen im Rahmen der Globalisierung zu Verfügung stehen.

Die Suche nach solchen Konzepten führte meiner Ansicht nach dazu, dass Lévi-Strauss' Konzept der "Hausgesellschaft" plötzlich solche Popularität gewann. In seiner zentralen These ist "Hausgesellschaft" eine flexible Einheit, weil in ihr Personen aus einem Repertoire aus Regeln und Institutionen das jeweils Vorteilhafteste auswählen können. Ihre Auswahl richtet sich überwiegend nach politisch-ökonomischen Interessen und nicht nach formalen verwandtschaftlichen Festlegungen. Diese Idee traf genau den Zeitgeist und wurde bereitwillig von amerikanischen und europäischen Anthropologen aufgegriffen. In kurzer Zeit erschienen eine Reihe von Aufsatzbänden zum Haus, von denen sich die meisten auf Gesellschaften in Südostasien bezogen. Die Rezeption der Ideen von Lévi-Strauss in diesen Schriften war jedoch sehr unterschiedlich. Einige Autoren sahen Lévi-Strauss noch als Vertreter einer veralteten Ethnologie und strebten danach, neue Wege zu beschreiten. Sie sprachen daher nicht mehr von "Hausgesellschaft", sondern von Häusern als indigener Kategorie und als heuristisches Mittel. Andere bemühten sich darum, wie Lévi-Strauss den Zusammenhang von Häusern und bestimmten Typen gesellschaftlicher Ordnung zu ermitteln.

5 Haus als Einheit aus Architektur, Mensch und Kategorie

Der heuristische Ansatz wurde von Janet Carsten und Stephen Hugh-Jones popularisiert. In der Einleitung ihres Aufsatzbandes mit dem programma-

tischen Titel "About the House: Lévi-Strauss and Beyond" (1995) würdigen sie zwar die Vorarbeiten des französischen Sozialanthropologen, sehen seine Ausführungen zum Haus aber als Ausdruck einer veralteten Verwandtschaftsethnologie, die nach sozialen Typen sucht. Für sie bieten Studien zum Haus ein Sprungbrett, um von diesen Typologisierungswegen zu den indigenen Kategorien und zur sozialen Praxis zu kommen. So beschreibt Carsten, wie auf der malaiischen Insel Langkawi die Einheit des Hauses durch den Herd symbolisiert wird (1995: 110). Durch den Kochvorgang werde das, was von außen ins Haus komme, in etwas verwandelt, was zum Haus gehöre. Dementsprechend definiere sich jede Verwandtschaftsgruppe auf Langkawi vor allem durch das gemeinsame Mahl: alle, die zusammen im Haus gekochten Reis essen, sind "Verwandte", alle anderen sind Gäste und bekommen nur einen Imbiss gereicht (Carsten 1995: 113 f.). Dieses malaiische Konzept von Zusammengehörigkeit entspricht nicht der genealogischen Definition von Verwandtschaft, die in der Ethnologie vorherrscht. Solche lokalen Konzepte und Praktiken und nicht ein universal definierter Bereich von Verwandtschaft sind aber für Carsten und andere der eigentliche Forschungsgegenstand der Ethnologie. Um die Abkehr von der alten Verwandtschaftsethnologie auch sprachlich zu markieren, schlagen Carsten und andere daher vor, nicht mehr von *kinship*, sondern von *cultures of relatedness* zu sprechen (Carsten 2000).

Im Unterschied zu Lévi-Strauss legen Carsten und Hugh-Jones den Schwerpunkt von Hausstudien auf die Symbolik und die soziale Praxis. So plädieren sie für eine ganzheitliche Betrachtung des Hauses als materielles Gebäude, soziale Gruppe und Kategorie (Carsten and Hugh-Jones 1995: 1 f.). Zwischen diesen drei Aspekten des Hauses gibt es in der Tat oft enge Beziehungen. So repräsentiert in vielen Fällen die Aufteilung und Lage der Räume die sozialen Differenzierungen innerhalb der Gesellschaft.¹⁰ Oft finden sich auch Entsprechungen zwischen dem architektonischen Aufbau eines Hauses und den kosmologischen Vorstellungen einer bestimmten Gemeinschaft. In vielen Gesellschaften wird das Haus selbst als ein Körper gesehen, der sich im Rhythmus mit dem sozialen Leben verändert. Es wird größer, wenn die Familie anwächst, es wird prächtiger, wenn die Bewohner ihren Reichtum und Status vermehren,

¹⁰ Klassische Arbeiten sind Cunninghams (1964) Forschungen zum Atoni-Haus, Bourdieus (1987) Studie zur "verkehrten Welt" der Kabylen und Tambiahs (1969) Arbeit über das Thai-Haus.

und es verfällt, wenn es verlassen wird. Zusammengefasst sehen Carsten und Hugh-Jones zwei Prozesse am Werk: zum einen eine Objektivierung, da das Haus den Status oder die Identität einer sozialen Gruppe vergegenständlicht, zum anderen eine Personifikation, weil das Haus selbst zu einer Person wird, deren Vitalität Ausdruck des sozialen Lebens seiner Bewohner ist (1995: 46).

6 Das Haus und Typen gesellschaftlicher Ordnung

In diesem und den anderen Sammelbänden zum Haus geht es aber nicht nur um den heuristischen Wert von Hausstudien, sondern auch um Lévi-Strauss' These, dass das Haus einen bestimmten Typus sozialer Ordnung repräsentiert. Es wird gefragt, ob sich Gesellschaften, in denen Häuser eine zentrale Rolle spielen, in ihrer sozialen Ordnung ähneln. Im Rahmen dieser Diskussion wurde Lévi-Strauss vor allem von Südostasienspezialisten dafür kritisiert, dass er das gleiche Hauskonzept auf differenzierte und undifferenzierte Gesellschaften anwendete. "Differenzierte" Gesellschaften haben dieser Interpretation nach (z. B. Howell 1995: 150; 2003: 17) unilineare Abstammungsgruppen und positive Heiratsregeln, die das soziale Leben maßgeblich formen. In solchen Gesellschaften ergibt sich die Bedeutung des Hauses immer in Relation zu diesen anderen Einheiten der Sozialorganisation. In "undifferenzierten Gesellschaften" (Howell 1995: 149; 2003: 18) ohne Lineages, Klane und positive Heiratsregeln kann das Haus hingegen selbst die soziale und moralische Einheit schaffen. Typisch für diese Gesellschaften sei, dass es einen deutlichen Gegensatz zwischen "Eigenen" und "Fremden" gebe, während ein Konzept von "Affinen" fehle (z. B. Gibson 1995: 131). Heiraten erfolgten meist innerhalb der lokalen Gruppe und machten die Eingehirateten quasi zu Geschwistern. Die Einheit des Hauses werde durch die Geschwistergruppe symbolisiert und in der Praxis würden oft auch entfernte Verwandte mit einem Begriff für Geschwister angeredet (Carsten 1995: 115). Solche von Anthropologen als "undifferenziert" klassifizierten Gesellschaften erfüllen also nur eines der zwei Charakteristika, die nach Lévi-Strauss eine "Hausgesellschaft" kennzeichnen: In ihnen bietet das Haus den wichtigsten sozialen Rahmen eines ansonsten flexiblen Systems, gleichzeitig ist das Haus aber nicht eine Objektivierung der instabilen Heiratsbeziehung, sondern die der Geschwisterbeziehung. Diese Gegenüberstellung von Heirats- und Geschwisterbeziehungen

regte Shelly Errington (1987) an, zwei Arten von Häusern in Südostasien zu unterscheiden. Zum einen Häuser in "zentristischen Gesellschaften", in denen Bruder und Schwester für Einheit und Gleichheit stehen, zum anderen "multiple" Häuser in "dualistischen Gesellschaften", die den Unterschied von Bruder und Schwester betonen und in denen das asymmetrische Heiratssystem ihre Separation garantiert.¹¹

Das Problem ist jedoch, dass solche Kategorien wie "differenzierte" bzw. "undifferenzierte", "zentristische" bzw. "dualistische" Gesellschaften viel zu ungenau und auch zu vieldeutig sind, um generelle Aussagen über die Bedeutung des Hauses zuzulassen.¹² Dies geht aus Signe Howells (2003) Gegenüberstellung von zwei Gesellschaften hervor, die sie intensiv erforscht hat, die Chewong von Malaysia und die Lio von Flores. Die Chewong gehören geographisch zu den Gesellschaften mit einem "zentristischen Modell" und ihre Ordnung kann als undifferenziert bzw. kognatisch bezeichnet werden. Sie sind Jäger und Sammler in den Regenwäldern Malaysias, die keinerlei Abstammungsgruppen oder positive Heiratsregeln kennen. Ihre Häuser sind einfache Pfahlbauten aus Materialien des Waldes, die von Kleinfamilien bewohnt und meist nicht länger als ein Jahr genutzt werden. Häuser sind für die Chewong belebte Wesen und darum werden zahlreiche Regeln bei ihrem Aufbau beachtet. Dennoch sind Häuser keine zentralen Einheiten der sozialen Organisation: sie haben keine Namen, sie sind nicht spezialisiert und sie bieten keine Kontinuität (Howell 2003: 29–31). Die Folgerung, die wir aus diesem Beispiel ziehen können, ist, dass das Haus in ko-

11 "Eastern Indonesian societies have multiple Houses, with clear boundaries and mutually distinct functions, while in the *Centrist Archipelago* the 'Houses' or social groupings tend either to coincide with the whole society . . ." (Errington 1987: 405).

12 Die Begriffe "differenziert" und "undifferenziert" werden zum Beispiel sehr unterschiedlich gebraucht. Bei Lévi-Strauss finden sich sowohl "differenzierte" als auch "undifferenzierte" Ordnungen in kognatisch verfassten Gesellschaften, sie unterscheiden sich aber dadurch, dass in ersteren die Linie, über die ein bestimmter Status (z. B. Mitgliedschaft) weitergegeben wird, festgelegt ist, in letzteren nicht (1999: 170). Für Howell hingegen bezeichnet der Begriff "undifferenziert" kognatisch organisierte Gesellschaften (1995: 149), während sie den Ausdruck "differenziert" für Gesellschaften mit unilinearen Abstammungsgruppen und positiven Heiratsregeln reserviert (1995: 150). Sie spricht in letzterem Fall auch von Gesellschaften mit einer "elementary structure" (2003: 17). Manchmal meint der Begriff "undifferenziert" auch generell alle Gesellschaften mit einem geringen Grad der sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Komplexität.

gnatisch verfassten bzw. undifferenzierten Gesellschaften Struktur verleihen *kann*, aber nicht *muss*.

Howell absolvierte ihre zweite Forschung bei den Lio auf der indonesischen Insel Flores. Diese liegt im Verbreitungsgebiet jener Gesellschaften, die laut Errington ein "dualistisches Modell" haben. Die Gesellschaft der Lio ist hochdifferenziert (Howell 1995, 2003). Die Abstammungsgruppen werden über die väterliche Linie definiert, sind hierarchisch organisiert und zwischen den Gruppen gibt es klar festgelegte Heiratsbeziehungen. Die Häuser der Lio sind im Sinne Lévi-Strauss' eigene "moralische" (juristische) Personen. Dies gilt insbesondere für die zeremoniellen Häuser, in denen die religiösen Anführer leben, die bestimmte rituelle Aufgaben übernehmen. Solche Häuser haben eigene Namen und einen Stammbaum, der auf die ersten Menschen zurückgeht. Anders als in Lévi-Strauss' Konzept einer "Hausgesellschaft" ist das Haus bei den Lio aber nicht die einzig relevante Sozialeinheit. So gibt es Tempel, die in enger Beziehung zu den Zeremonienhäusern stehen und Abstammungsgruppen, die andere Funktionen haben als die Häuser. Die Lio haben also einige Charakteristika einer "Hausgesellschaft" im Sinne von Lévi-Strauss, sind aber differenziert. Die Chewong wiederum sind zwar undifferenziert, haben aber *keine* Kennzeichen einer solchen "Hausgesellschaft". Dies wirft die Frage auf, wo wir nach all den Jahren der Debatte stehen, in der historisch und geographisch so weit auseinanderliegende Beispiele wie die Adelshäuser im Mittelalter, die Indianer Nordamerikas und die Gesellschaften Südostasiens behandelt wurden. Haben die Kategorien "Haus" und "Hausgesellschaft" einen analytischen Wert?

7 Kritik

Ich stimme Janet Carsten und Stephen Hugh-Jones zu, dass ethnologische Studien zum Haus von großem heuristischen Wert sind. Untersuchungen zum Haus bieten weltweit einen guten Zugang zum Verständnis von lokalen Kategorien und sozialen Beziehungen. Wenn es allerdings darum geht, die Rolle des Hauses in unterschiedlichen Gesellschaften zu vergleichen, bietet dieser Ansatz kaum eine Hilfestellung. In fast allen Gesellschaften gibt es Häuser und überall sind Häuser Orte, an denen wichtige soziale, ökonomische und politische Prozesse stattfinden. Alles wird mit allem vergleichbar. Um dieser Beliebigkeit zu entgehen, schlagen Carsten und Hugh-Jones vor, von einem Kontinuum auszugehen, denn Häuser lassen sich für sie auf

einer Skala einordnen (1995: 46). An einem Ende ihrer Skala stehen Gebäude wie etwa Grabstätten, welche eine Ordnung objektivieren und ihr eine Permanenz verleihen, die aber kein Leben haben. Am anderen Ende der Skala befinden sich jene Gebäude, die voller Leben sind und sich ständig verändern, die aber auch leicht vergehen und als Objekte nicht von Dauer sind. Die Grundelemente dieser Skala können in ganz unerwarteten Kombinationen auftreten und neue Fragen aufwerfen, wie zum Beispiel in Kirgisien, wo die Jurten, Symbol des Nomadentums und des dynamischen sozialen Lebens, meinen Beobachtungen zufolge als Vorbild für die aus Stein oder Metall gefertigten Grabstätten dienen. Grundsätzlich bringt eine solche Skala aber für den Kulturvergleich keinen Erkenntnisgewinn, im Gegenteil, sie stellt einen Rückschritt dar, denn sie verleitet zu Klassifizierungen von Gesellschaften anhand von einzelnen Elementen, eine Methode, die in der Ethnologie längst überwunden ist.

Auch der typologische Ansatz, also der Versuch, Häuser im Zusammenhang mit mehr oder weniger realitätsfernen Gesellschaftskategorien ("kognatisch", "unilinear") der Ethnologie zu verstehen, wirft unüberwindliche Probleme auf, wie in dem vorherigen Abschnitt deutlich wurde. Schon in den 70er Jahren kritisierte Needham vehement die Tendenz in der Ethnologie, ganze Gesellschaften danach zu klassifizieren, wie sie einen bestimmten Status wiedergeben. Wie Leach schreibt, ist die Kategorie "patrilinäre Gesellschaften" für die Ethnologie genauso wenig aussagekräftig wie die Kategorie "blaue Schmetterlinge" (Leach 1961). Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass Gesellschaften sich grundsätzlich ähneln, weil in ihnen Mitgliedschaft über die väterliche Linie erworben wird. Genauso wenig hat der Begriff "Hausgesellschaft" im Sinne von Lévi-Strauss einen analytischen Wert, denn er fasst so unterschiedliche Gesellschaften wie die Iban von Borneo und die japanische Familienordnung der Feudalperiode zusammen. Es scheint auch nicht möglich, einen invariablen Zusammenhang zwischen der großen Bedeutung von Häusern für den sozialen Zusammenhalt und dem Vorhandensein bzw. der Abwesenheit von unilinearen Deszendenzgruppen und positiven Heiratsregeln festzustellen. Insbesondere in den südostasiatischen Gesellschaften, auf die sich die bisherige Debatte konzentriert hat, scheint dies schwierig zu sein, weil sie meist nicht nur nach einem Prinzip organisiert sind, und weil sich in ihnen Gruppen und Kategorien sehr flexibel und kontextbezogen konstituieren. Dies könnte etwa erklären, warum zum Beispiel einige Autoren bei

den Toraja Abstammungsgruppen mit einer großen genealogischen Tiefe identifizieren, während andere nur sehr flache Genealogien und Gruppen ausmachen, die sich im Rahmen von Ritualen und Gabentausch konstituieren (vgl. Berger 2000: 45–48). Bezeichnend ist auch McKinnons Beispiel der Tanimbaresen, bei denen die jüngeren Geschwister die Freiheit haben, neue Heiratsbeziehungen einzugehen, während die älteren die asymmetrischen Beziehungen ihres "Hauses", also der unilinearen Abstammungsgruppe, fortsetzen. Der gleiche hierarchische Gegensatz bestimmt auch den Gabentausch bzw. den Unterschied zwischen viri- und uxori-lokaler Residenz (McKinnon 1995).

8 Das "einschließende Haus"

Letzteres Beispiel verweist auf einen Ausweg aus der Beliebigkeit des heuristischen Ansatzes sowie aus der Starrheit klassischer ethnologischer Kategorien. Statt sich auf ein einzelnes Element wie das Haus oder die unilinearen Deszendenzgruppen zu konzentrieren, sollten zunächst das gesamte Beziehungssystem und die Wertideen, die es strukturieren, untersucht werden. Dieser Ansatz wurde zunächst von Louis Dumont auf die indische Kastengesellschaft und in seiner Nachfolge von zahlreichen Ethnologen auf sehr unterschiedlichen Gesellschaften in Südostasien, Südasien und Afrika angewandt. Ausgehend von der Charakterisierung der ganzheitlichen Ordnung lassen sich Kulturvergleiche vornehmen, bei denen nicht isolierte Elemente, sondern Elemente im Rahmen ihrer spezifischen Ordnung untersucht werden. Bezogen auf die hier besprochene Debatte bedeutet dies, dass wir nicht Häuser, sondern Häuser im Rahmen eines durch Ideen und Werte strukturierten Ideensystems vergleichen.¹³ Meine These lautet, dass die Debatte zu Hausgesellschaften sich vor allem deshalb auf Südostasien konzentriert hat, weil in vielen Gesellschaften dieser Region das Haus nicht nur ein Element der Ordnung ist, sondern gleichzeitig auch eine Repräsentation der

ganzen Gesellschaft. Ein "einschließendes Haus" ist gegeben, wenn das Haus, also seine Architektur, seine Gegenstände und die rituelle und alltägliche Praxis der Bewohner, eine holistische sozio-kosmische Ordnung repräsentiert und gleichzeitig auch den Ort darstellt, an dem die Repräsentation der Gesellschaft in bewerteten Kontexten geschaffen wird.

Der entscheidende Punkt ist, dass ein "einschließendes Haus" etwas anderes ist als die "Hausgesellschaft" bei Lévi-Strauss. In Lévi-Strauss' Definition ist das Haus in erster Linie eine Gruppe mit Rechten und Pflichten, deren Mitglieder je nach sozioökonomischen und politischen Interessen aus einer Reihe von Möglichkeiten das jeweils Nützliche auswählen. Das "einschließende Haus", wie ich es hier definiere, repräsentiert hingegen die hierarchisch strukturierten soziokosmischen Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft. Solch ein "einschließendes Haus" bietet einerseits ein Abbild des Systems der Beziehungen, andererseits ist es ein Ort, an denen die bewerteten soziokosmischen Beziehungen im Rahmen unterschiedlich bewerteter Kontexte geschaffen bzw. erneuert werden.

Da fixe Einheiten fehlen bzw. nur jeweils als Ergebnis kontextspezifischer Interaktionen innerhalb eines gegebenen Wertesystems geschaffen werden, erscheint es fraglich, ob in Gesellschaften mit "einschließendem Haus" eine konstante Beziehung zwischen Gebäude (Haus, Palast, Tempel, Schrein, Grab etc.), Residenz und anderen Prinzipien der Gruppenkonstitution (unilinearen, kognatischen, ambilinearen etc.) festgestellt werden kann.¹⁴ Ethnographische Beispiele aus Südostasien etwa zeigen, dass je nach Kontext unterschiedliche Prinzipien bei der Definition von Gruppen und Kategorien zur Geltung kommen. Wie etwa aus einem Beitrag McKinnons (1995) deutlich hervorgeht, können Haus-, Deszendenz- und Allianzbeziehungen sowie verschiedene Regeln der Zugehörigkeit, der Heirat und des Tausches in einer Gesellschaft nebeneinander existieren. Die Tanimbaresen unterscheiden zwischen benannten und unbenannten Häusern (McKinnon 1995: 175). Benannte Häuser haben umfassendere Beziehungen zum Land und zur übrigen Gesellschaft als unbenannte Häuser. So verfügen sie nicht nur über Baumplantagen wie die unbenannten Häuser, sondern auch über eigene Ländereien. Während die unbenannten Häuser nur individuelle, kurzfristige Heiratsbeziehungen, so genannte "sister and aunt pathways", eingehen,

¹³ Ein sehr überzeugendes Beispiel der Einbeziehung von ideologischen Ordnungen in die Analyse von "Hausgesellschaften" findet sich in der Arbeit von Elisabeth Hsu: "Social dynamics in societies like those of the Lijiang Naxi and Yongning Moso, where the 'house' is of central importance, can be interpreted as being shaped not only by a hearth-oriented 'indigenous kinship ideology,' but also by another one that is alliance-oriented and that may well be primarily responsible for the social stratification that Lévi-Strauss ascribed to the 'house' in 'house-based societies'" (1998: 70).

¹⁴ Ich danke Prof. Platenkamp, der mich ausdrücklich auf diesen Punkt hingewiesen hat.

unterhalten die benannten Häuser zusätzlich auch langfristige, diachronische Allianzbeziehungen mit "Reihen" von anderen, benannten Häusern. Anders als unbenannte Häuser besitzen benannte Häuser auch bestimmte Erbstücke, Wertgegenstände und heilige Stätten, die ihre Permanenz symbolisieren.

Der Gegensatz zwischen den zwei Formen von Heiratsbeziehungen eines benannten Hauses bringt eine Hierarchie zum Ausdruck, die dem gesamten Tauschsystem zugrunde liegt, durch die sich die Gesellschaft der Tanimbaresen konstituiert. Heiraten der "älteren" Brüder setzen die Allianzen mit den "adeligen" Häusern der Frauengeber fort, während die Brautwahl der "jüngeren" Brüder die Beziehungen des Hauses zu anderen, unbenannten Häusern ausweitet (McKinnon 1995: 186 f.). Durch die Heiraten der "älteren" Brüder wird die Beziehung des Hauses zum Ursprung bestätigt, während die Heiraten der "jüngeren" Brüder neue Beziehungen schaffen.

Dieser hierarchische Gegensatz von Permanenz (Seniorität, männliche Linie) und Mobilität (Juniorität, weibliche Linie) strukturiert auch die verschiedenen Formen der Affiliation und Residenz der Tanimbaresen. Bei einer Heirat von Personen, zwischen deren Häusern zuvor keine diachronischen Allianzbeziehungen bestanden, wird der Bräutigam zunächst ganz in das Haus der Frauengeber einbezogen. Ein benanntes Haus von Frauennehmern zeichnet sich nun dadurch aus, dass seine Mitglieder umfassende Heiratsprestationen geben, die zur Folge haben, dass die anfänglich uxoriokale durch eine patrilokale Residenz der Ehepartner ersetzt wird, und dass die Zugehörigkeit der Kinder nicht mehr matrilinear, sondern patrilateral definiert wird. Die Heiratsprestationen führen also zu einer Trennung der Häuser von Frauengebern und Frauennehmern und schaffen damit die Basis für eine Beziehung, die in Zukunft fortgesetzt werden kann (McKinnon 1995: 179). Falls die Heiratsprestationen nicht im vollen Umfang gegeben werden sollten, bleibt der Mann im Haus der Frau wohnen, die Kinder werden matrilinear affiliert und es kann zur Entstehung unbenannter Häuser kommen (McKinnon 1995: 181).

McKinnons Analyse der Gesellschaft der Tanimbaresen liefert uns ein gutes Beispiel für ein "einschließendes Haus".¹⁵ Aus ihrer Darstellung

geht deutlich hervor, dass die Häuser – insbesondere die "benannten" – einerseits im Rahmen von hierarchisch bewerteten Tauschprozessen konstituiert werden, andererseits aber auch Ausdruck der durch die Tauschvorgänge geschaffenen, hierarchischen Beziehungen der Tanimbaresen sind. Die benannten Häuser "umfassen" (im Sinne Dumonts) quasi die unbenannten Häuser, da sie die beiden Ebenen von Tauschbeziehungen zum Ausdruck bringen, durch die die Gesellschaft der Tanimbaresen geschaffen wird: "Seen as a whole, the system of marriage and exchange comprehends a double movement: one of generalization, objectification, and concentration, which connects back to the past and anchors the source of life; and one of particularization, personification, and dispersal, which expands ever outward into future and fulfills the potential for life" (McKinnon 1995: 186).

Dieses Beispiel verweist auf einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen Lévi-Strauss' Kategorie der "Hausgesellschaft" und der hier erörterten Kategorie von Gesellschaften mit "einschließendem Haus". Auf den ersten Blick erinnert die von McKinnon beschriebene Koexistenz unterschiedlicher Regeln innerhalb eines sozialen Gefüges an Lévi-Strauss' Argument, dass in einer "Hausgesellschaft" gegensätzliche Prinzipien miteinander kombiniert werden können. Während für Lévi-Strauss dieses Nebeneinander jedoch Ausdruck eines Auflösungsprozesses verwandtschaftlicher Ordnungen ist, zeigt McKinnons Beispiel, dass die gegensätzlichen Regeln und Praktiken im Rahmen eines spezifischen hierarchischen Wertesystems geordnet sind.¹⁶ In Lévi-Strauss' "Hausgesellschaft" wählen die Menschen aus einem Angebot gegensätzlicher Regeln auf der Basis ihrer individuellen politökonomischen Kalkulationen. In einer Gesellschaft mit "einschließendem Haus" gibt die Hierarchie der Werte einen Rahmen vor. So zeigt McKinnons Beispiel, dass in der von ihr untersuchten Gesellschaft der Tanimbaresen die Werte von Seniorität und Juniorität, Permanenz und Mobilität eine Ordnung bieten, die den kurzfristigen und langfristigen Heiratsstrategien, den Gabentransaktionen sowie den Entscheidungen für einen bestimmten Wohnort und für die Affiliation von Kindern zugrunde liegt.

Zusammengefasst zeichnen sich Gesellschaften mit "einschließendem Haus" dadurch aus, dass in ihnen bestimmte Gebäude die soziokosmischen Ordnung repräsentieren, dass in ihnen alle die

15 Bergers Interpretation nach besitzt auch das Haus der Toraja jene "holistische" Dimension, die ich in diesem Artikel anspreche. Berger kommt zu dem Schluss: "Als Repräsentation des Kosmos umfasst das Haus alle Relationen und stellt eine Ganzheit dar" (Berger 2000: 145).

16 "... contrastive forms of marriage, affiliation, and residence are mutually implicated in the articulation of the hierarchical order of Tanimbarese society" (McKinnon 1995: 186).

Gesellschaft konstituierenden Beziehungen zusammentreffen und durch ein hierarchisches Wertesystem strukturiert werden. Das "einschließende Haus" ist ein Körper, der die Gesellschaft repräsentiert und durch Repräsentationen (Rituale, Tausch, Heirat, Hausbau etc.) geschaffen wird. Kulturvergleiche, die sich auf Gesellschaften mit "einschließendem Haus" konzentrieren, vergleichen daher nicht "Häuser", sondern Wertesysteme und Beziehungen, die durch "Häuser" repräsentiert werden. Beispiele für solch ein "einschließendes Haus" und seine jeweilige Wertehierarchie gibt es zahlreiche in der Literatur, auch außerhalb Südostasiens.¹⁷ Es scheint nun an der Zeit, diese in einen Vergleich einzubeziehen, der über regionale Grenzen, die in der Ethnologie oft akademischen und institutionellen Grenzen entsprechen, hinausgeht.

Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages, den ich am 06.02.2006 am Fachbereich Geschichte/Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität gehalten habe. Ich danke Dr. Peter Berger, Ellen Kattner, Prof. Dr. Georg Pfeffer und Prof. Dr. Jos Platenkamp für ihre inhaltlichen Anregungen und Kritiken. Prof. Platenkamp verdanke ich die Idee, dass Häuser in Südostasien nicht einfach korporative Einheiten, sondern Elemente im Rahmen von bewerteten Beziehungssystemen sind, die sie gleichzeitig auch repräsentieren können.

Zitierte Literatur

Althoff, G.

1990 Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Barnes, R. H., D. de Coppet, and R. J. Parkin (eds.)

1985 Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy. Oxford: JASO.

17 Im südasiatischen Kontext etwa gibt es eine Reihe klassischer Monographien (z. B. Elwin 1991, 1955; Führer-Haimendorf 1948, 1950) sowie mehrere neuere ethnographische Studien (z. B. Berger 2004; Gell 1992; Hardenberg 2005) zu den Bergstämmen Mittelindiens, die eine umfassende, vielleicht sogar holistische (in dem hier definierten Sinne) Bedeutung des "Hauses" – sei es des Wohn-, des Jugend- oder des Opferhauses – in diesen Gesellschaften nahe legen. In den Vergleich könnte auch die Studie von Moore (1985) mit einbezogen werden. Moore definiert die Haus-Lineage-Einheit der Nayar – *taravad* genannt – als "a ritually significant and holistic territorial unit modelled after the indigenous conception of a kingdom" (Moore 1985: 539). Daraus lässt sich schließen, dass das Haus für die Nayar nicht nur eine korporative Einheit, sondern Teil eines umfassenden Modells der Gesellschaft ist.

Berger, P.

2000 Von Häusern und Gräbern. Über die Bestattungsrituale der Toraja auf Sulawesi, Indonesien. In: P. Berger und R. Kottmann, Die lange Reise der Toten. Zwei Studien zu Ideologie und Praxis des Todes in Süd- und Südostasien; pp. 5–162. Hamburg: Kovač.

2004 Füttern, Speisen und Verschlingen. Ritual und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien. Berlin. [Unveröffentlichte Dissertationsschrift, Freie Universität, Berlin]

Boas, F.

1966 Kwakiutl Ethnography. Ed. by Helen Codere. Chicago: The University of Chicago Press.

Bourdieu, P.

1987 Das Haus oder die verkehrte Welt. In: P. Bourdieu, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft; pp. 469–489. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [1980]

Carsten, J.

1995 Houses in Langkawi. Stable Structures or Mobile Homes? In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 105–128.

2000 Introduction: Cultures of Relatedness. In: J. Carsten (ed.); pp. 1–36.

Carsten, J. (ed.)

2000 Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, J., and S. Hugh-Jones

1995 Introduction. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 1–46.

Carsten, J., and S. Hugh-Jones (eds.)

1995 About the House. Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

Cunningham, C. E.

1964 Order in the Atoni House. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120: 34–68.

Dumont, L.

1998 Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. Delhi: Oxford University Press. [Complete Revised English Edition; Original 1966]

Elwin, V.

1955 The Religion of an Indian Tribe. London: Oxford University Press.

1991 The Muria and Their Ghotul. Bombay: Oxford University Press. [1947]

Errington, S.

1987 Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia. *Cultural Anthropology* 2: 403–444.

Führer-Haimendorf, C. von

1948 The Raj Gonds of Adilabad. A Peasant Culture of the Deccan. Book 1: Myth and Ritual. London: Macmillan.

1950 Youth-Dormitories and Community Houses in India. A Restatement and a Review. *Anthropos* 45: 119–144.

Gell, S. M. S.

1992 The *ghotul* in Muria Society. Chur: Harwood Academic Publishers.

Gibson, T.

1995 Having Your House and Eating It. Houses and Siblings in Ara, South Sulawesi. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 129–148.

Hardenberg, R.

- 2005 Children of the Earth Goddess. Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Orissa. Münster. [Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster]

Howell, S.

- 1995 The Lio House. Building, Category, Idea, Value. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 149–169.
- 2003 The House as Analytic Concept. A Theoretical Overview. In: S. Sparkes and S. Howell (eds.); pp. 16–33.

Hsu, E.

- 1998 Moso and Naxi. The House. In: M. Oppitz and E. Hsu (eds.), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Photographs*; pp. 67–100. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.

Hugh-Jones, S.

- 1995 Inside-Out and Back-to-Front. The Androgynous House in Northwest Amazonia. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 226–252.

Joyce, R. A., and S. D. Gillespie (eds.)

- 2000 *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kuper, A.

- 1982 Lineage Theory. A Critical Retrospect. *Annual Review of Anthropology* 11: 71–95.
- 1993 The “House” and Zulu Political Structure in the Nineteenth Century. *The Journal of African History* 34: 469–487.

Leach, E.

- 1961 *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.

Lévi-Strauss, C.

- 1979 *La voie des masques. Édition revue, augmentée, et rallongée de “Trois excursions”*. Paris: Librairie Plon. [1^{ère} partie 1975]
- 1987 *Anthropology and Myth. Lectures 1951–1982*. Oxford: Basil Blackwell. [Franz. Orig. 1984]
- 1999 *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press. [Franz. Orig. 1979]

Macdonald, C., et al. (eds.)

- 1987 *De la hutte au palais. Sociétés “à maisons” en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Éditions du CNRS.

McDonough, C.

- 1985 The Tharu House. Oppositions and Hierarchy. In: R. H. Barnes, D. de Coppet, and R. J. Parkin (eds.); pp. 181–192.

McKinnon, S.

- 1995 Houses and Hierarchy. The View from a South Moluccan Society. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 170–188.

Mertens, D., und T. Zotz (Hrsg.)

- 1998 *Einleitung der Herausgeber*. In: K. Schmid, Herrschaft, Geblüt, Geschlechterbewußtsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter; pp. ix–xxviii. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag. (Vorträge und Forschungen, 40)

Moore, M. A.

- 1985 A New Look at the Nayar Taravad. *Man* 20: 523–541.

Needham, R.

- 1974 Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In: R. Needham, *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*; pp. 38–71. London: Tavistock Publications.

Pfeffer, G.

- 1992 Zur Verwandtschaftsethnologie. *Zeitschrift für Ethnologie* 117: 41–54.

Sather, C.

- 1993 Posts, Hearths, and Thresholds. The Iban Longhouse as a Ritual Structure. In: J. J. Fox (ed.), *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*; pp. 65–115. Canberra: Australian National University.

Schmid, K.

- 1957 Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 105: 1–62.

Schneider, D. M.

- 1972 What Is Kinship All About? In: P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*; pp. 32–61. Washington: The Anthropological Society of Washington.
- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sparkes, S., and S. Howell (eds.)

- 2003 *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic, and Political Domain*. London: Routledge Curzon.

Tambiah, S. J.

- 1969 Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology* 8: 423–459.

Waterson, R.

- 1990 *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press.
- 1995 Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia. In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.); pp. 47–68.