

Gesellschaftliche Differenzierung und Dynamiken der Versöhnung

Das Beispiel des nordalbanischen Gewohnheitsrechts

MICHAEL NGUYEN

1. THEORETISCHE EINLEITUNG

Wer von Versöhnung und Verzeihen spricht, denkt für gewöhnlich nicht zuallererst an Makrosoziologie. Jene Begriffe sind eng mit philosophisch-theologischen Reflexionen und deren Anwendung in Psychologie und Psychoanalyse verknüpft und werden in soziologischen Texten vielerorts als »undefinierte Grundbegriffe« (Hjelmslev 1974 [1943]: 34) mit dem Status »reine[r] Existenzpostulate« (Hjelmslev 1974 [1943]: 26) verwendet. Sowohl die empirische Referenz als auch die Relevanz der Begriffe werden also durchaus zugestanden, während deren *fundamentale konzeptionelle Analyse den Nachbardisziplinen überlassen* wird. Soziologische Forschung zur Thematik der Versöhnung ist in diesem Sinne gebunden an genannte subjektzentrierte Wissenschaften und das zieht die Konsequenz nach sich, dass in jenem Kontext die Realität der Versöhnung als congenitales individuelles Attribut beobachtet wird, dem eine ahistorische und transkulturelle Universalität zugesprochen werden kann. Im »Gebrauch« des Begriffs Versöhnung wird hier folglich einer Figur nachgegangen, die Versöhnung als »wahre, nämlich [...] selbstbewußte und daseiende Ausgleichung« (Hegel 1907 [1807]: 432) definiert, dem ein Verzeihen als »Verzichtsleistung auf sich« (Hegel 1907 [1807]: 433) – als Überwindung der »pathologischen Unmittelbarkeit« des Subjekts – zugrundeliegt.

Diese Figur lässt sich auch dort konstatieren, wo *kollektive Versöhnung* zur Sprache kommt, wo demnach von Fällen gemeinschaftlicher Aufarbeitung erlit-

tenen Unrechts berichtet wird, das einer sozialen Gruppe durch eine andere zugefügt wurde. Paradigmatisch hierfür stehen erstens »Post-Konflikt-Situationen« nach Krieg, Bürgerkrieg oder Revolution, sowie zweitens Situationen des Postkolonialismus, in denen eine diskursive Reflexion von Unterdrückungsverhältnissen stattfindet (vgl. z. B. Borneman 2002). Wenngleich in solchen Fällen eine »ratifizierte Übereinkunft« erreicht werden kann, schließt meiner Ansicht nach der personenzentrierte Versöhnungsbegriff das Szenario einer »autoritären Verordnung von oben« ziemlich aus. Wiewohl institutionelle Anleitung und Unterstützung somit gegebenenfalls zur Verfügung stehen, erscheint auch in derartigen Konstellationen die individuelle »Verzichtsleistung auf sich« letztlich als maßgebliche Instanz.

In einer *makrosoziologischen methodologischen Einstellung* werden die Konzepte Versöhnung und Verzeihen hingegen *als abhängige Variablen* behandelt und der Fokus auf die Möglichkeit deren gesellschaftlicher Präformierung gerichtet. Es wird also im Sinne der erkenntnistheoretischen Annahme agiert, wonach »die psychischen Strukturen des Menschen [...] als etwas gesellschaftlich Gewordenes« (Albert 2013: 210) anzusehen sind und infolgedessen in Rechnung zu stellen ist, dass »every conscious act is already a social act [...], [e]ven the most intimate self-awareness« (Vološinov 1976 [1926]: 114). Gesellschaft wird hier als eine irreduzible Ebene gedacht, die nicht in individuellen Vorstellungen und Handlungen aufgeht und welche zudem – im Sinne einer »abwärts gerichteten Verursachung«¹ – Effekte produzieren kann, durch welche subjektive Eigenschaften nicht nur oberflächlich, sondern in ihrer basalen Struktur sozial geprägt werden. Die *De-Naturalisierung* analoger Konzepte, die meiner Ansicht nach in eine ähnliche Kategorie wie die Versöhnung einzuordnen sind und durch berühmte soziologische Werke in den Blick genommen wurden², mögen für eine solche Denkbewegung Pate stehen.

Der Aspekt nun, der den vorliegenden Artikel im Besonderen interessieren wird, ist *der Zusammenhang zwischen Versöhnung und gesellschaftlicher Differenzierung*. Die These, der hierbei zu folgen sein wird, lautet dahingehend, dass in einem Gesellschaftstypus, in dem eine von der modernen, »funktionalen« Differenzierung *abweichende Form* zu identifizieren ist, auch das Konzepte der

1 Zu diesem Begriff vgl. z. B. Pihlström (2002). Der Möglichkeit einer »Eigenlogik des Sozialen« wird in der soziologischen Theorie nach wie vor heftig debattiert, wobei der vorliegende Text eine »methodologische Vorentscheidung« zugunsten einer Bejahung dieser Möglichkeit als getroffen voraussetzt.

2 Ich denke hier unter anderem an die Scham (vgl. Elias 1976 [1939]) und den Geschmack (vgl. Bourdieu 1998 [1979]).

Versöhnung einen anderen *ontologischen Stellenwert* bekommt. Dort, wo der »Individualisierungsdrift funktionaler Differenzierung« (Fuchs 2010: 291) historisch nicht bzw. nur unvollständig vollzogen wurde, muss von Versöhnung weniger als souveräner »Operation« eines ethischen Selbst, sondern als *einem gesellschaftlich elementar eingebetteten Prozess* ausgegangen werden. Ein zweiter diesbezüglicher Aspekt erscheint in der in prä-funktionalen Konstellationen noch fehlenden »Entkoppelung von Interaktion und Kommunikation« (Kittler 1993: 172) und der daraus resultierenden Unmöglichkeit der Ausdifferenzierung *autonomer* Teilsysteme. Ethik und Moral können in derartigen Verhältnissen daher eng mit anderen funktionalen Bereichen verzahnt sein: seien dies Ökonomie, Politik, Recht oder Kultur. Auch diese Voraussetzung sollte Konsequenzen für die Realität der Versöhnung zur Folge haben.

Die folgenden Zeilen beabsichtigen die Analyse eines Beispiels, das die gerade skizzierten Charakteristika aufzuweisen scheint: *die Formen der Versöhnung im Kontext des nordalbanischen Gewohnheitsrechts*. Zur Erfassung der für diesen Fall relevanten Variablen wird zunächst zu klären sein, was »Nordalbanien« und »nordalbanisches Gewohnheitsrecht« überhaupt sind, daher werde ich die ersten beiden Abschnitte für die Beschreibung der »materiellen« und »ideellen« Charakteristika der Untersuchungsregion verwenden. Daraufhin werden die dort identifizierbaren Komponenten der Versöhnung erörtert, wobei der primäre Fokus auf *die soziale Existenzform von Versöhnung als Nicht-Vollzug einer Blutrache* gerichtet sein wird. Jenseits der Reflexion der spezifischen Problematik wird es außerdem das Ziel der folgenden Zeilen sein, Modelle einer Makrosoziologie der Versöhnung anzudenken, welche meiner Ansicht nach einen unverzichtbaren Aspekt innerhalb der Diskussion soziologischer Zugänge zum Themenkomplex Versöhnen – Verzeihen – Vergessen repräsentiert, der allerdings noch nicht in befriedigender Weise gewürdigt wird.

2. QUELLENLAGE

Die verfügbaren Quellen zum vorliegenden Fall stellen die Aufgabe einer Gratwanderung zwischen dem expliziten Ansinnen, die *Verschiedenartigkeit* der nordalbanischen Figuration gegenüber »modernen« Sozialgebilden herauszustellen und der Gefahr, sich von dem »Zusammenhang zwischen Sensationsbedürfnis und Wissenschaft« (Kaser 1992: 12) verführen zu lassen. Albanien und »die Albaner« scheinen besonders mit dem Bild des »edlen Wilden« in Verbindung zu bringen sein, dessen »Ursprünglichkeit«, Stolz und Gastfreundschaft koexistieren mit dessen »archaischer« Neigung zu Brutalität, Chauvinismus und »unzi-

vilisierten Gemütszuständen«. Diese Askriptionen sind nun kein ausschließliches Merkmal der kolonialen Quellen und romantischen Reiseberichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, sondern beeinflussen gleichermaßen die aktuelle Literatur sowie die populären Selbst- und Fremdbeschreibungen in Politik, Medien und Alltag:

»[...] the German tendency to glorify ›noble‹ Albanian violence and the British inclination towards paternalistic empathy with the romanticised ›victim‹, have both merged in the contemporary period, and can be both traced in international interventionist discourses, in travel writings and the public responses at home to Albanian migrants and asylum seekers« (Schwandner-Sievers 2008:58).³

Zwei Hauptinformationsquellen lassen sich nennen, anhand derer Material für die soziologische Analyse gewonnen werden kann: ich folge in dieser Hinsicht der methodologischen Perspektive von Kaser (vgl. Kaser 1992: 15 ff.) und bediene mich *einer Kombination aus anthropologischen und historischen Quellen*. Desweiteren wird hier differenziert zwischen älteren »präkommunistischen« und neueren »postkommunistischen« Studien⁴, wobei die Kombination von Beobachtungen aus verschiedenen Perioden möglich ist, diese jedoch – aufgrund der geschilderten Problematik – sehr gewissenhaft vorgenommen werden sollte.

Es existiert eine niedergeschriebene Version des albanischen Gewohnheitsrechts, die auf den Franziskanerpater Shtefën Gjeçov zurückgeht und das erste Mal 1933 publiziert wurde⁵. Ich werde jene nicht als Quelle heranziehen, da mit ihr erstens einige Probleme verbunden sind, unter anderem die national-ideologische Suggestion eines statischen, einheitlichen Gesetzestextes (vgl. Voell 2004: 146 ff.). Zweitens – und dies ist der wichtigere Grund – scheint hinsichtlich des gedruckten Gewohnheitsrechts weniger dessen Inhalt eine Rolle zu spielen als das Buch »als solches«. Dieses »serves as a totemic representation

3 Auf der Ebene der Selbstbeschreibung scheinen hinsichtlich der Verwendung traditionalistischer Rhetorik zur »nationalen Selbstmarkierung« die externen Stimmen von »organized nationalist diaspora radicals [...] often louder than their national counterparts« (Schwandner-Sievers 2001: 115) zu sein.

4 Zwischen 1944 und 1985, der Regierungszeit des stalinistischen Diktators Enver Hoxha, verfolgte Albanien eine rigide Isolationspolitik – auch gegenüber der Mehrzahl der anderen kommunistischen Staaten – so dass ausländische wissenschaftliche Forschung fast unmöglich war und kaum albanische Publikationen in Fremdsprachen vorgelegt wurden.

5 Für eine deutsche Übersetzung vgl. Elsie 2001.

of Albanian identity« (Joireman 2014: 244), während in der Praxis – wie wir sehen werden – das Gewohnheitsrecht vornehmlich als mündlich tradierter Kodex reproduziert wird.

3. SOZIALSTRUKTUR

»Albanien hat keine zusammenhängende Geschichte« (Hahn 1853: 211), wurde bereits vor über 150 Jahren notiert, womit in die nächsten Abschnitte eingeleitet ist, welche die strukturellen Rahmenbedingungen *Nordalbanien*s zum Thema haben werden. Als hervorstechende kulturelle Markierung dieses »fehlenden Zusammenhangs« präsentiert sich zunächst die Dialektgrenze zwischen dem südalbanischen Toskisch und dem nordalbanischen Gegisch, welche die heutige Republik Albanien in etwa in zwei Hälften teilt (grob entlang des Flusses Shkumbin⁶). Das Toskische stellt die linguistische Basis der gegenwärtigen albanischen Standardsprache dar und gilt mit dem Gegischen einerseits als »mutually intelligible« (Baldi 1983: 88); entscheidend sind jedoch die »geographical, political and cultural differences among the speakers of Gheg and Tosk« (Baldi 1983: 88).

Die nordalbanische Landschaft ist durch einen »beinahe rasiermesserscharfen Übergang von Gebirgslandschaft auf tief, sehr tief eingeschnittene Flußtäler« (Kaser 1992: 57) charakterisiert, was sowohl mit der Art der Subsistenzorganisation als auch den damit zusammenhängenden Siedlungsmustern in einem elementaren Verhältnis steht. Während folglich im Süden Albaniens historisch Formen der »transhumanten (halbnomadischen) Weidewirtschaft« dominierten, wurden im Norden überwiegend »almwirtschaftliche Formen« betrieben (vgl. Pichler 2003: 301). Kaser spricht mit Bezug auf diese Art der Ökonomie von einem *Milieu des kurzen Weges*, in dem die Distanzen zwischen den Sommerweiden im Gebirge und den Winterweiden in den Tälern relativ gering sind, so dass »die beiden Bereiche zu einem Gesamtterritorium zusammenwachsen« (Kaser 1992: 67) konnten. Dies war im Süden – dem *Milieu des langen Weges* – zumeist nicht der Fall.

Diesen unterschiedlichen ökonomisch-geographischen Bedingungen angepasst war die jeweilige *Ordnung der Verwandtschaftssegmente*. Hier kann zwi-

6 Das toskische Albanien wäre dann weiter zu unterteilen in die – heute weitgehend urbanisierte – zentrale Küstenebene und das südöstlich daran anschließende Hochplateau. Für die geographische Grenze der im vorliegenden Artikel behandelten Untersuchungsregion sei eine imaginierte NW-SO-Diagonale ab der Stadt Lezha gezogen.

schen Geschlechterverbänden im Süden (*fara*) und Stammesgesellschaften im Norden (*fis*) differenziert werden: letztere, mit denen sich der vorliegende Artikel nun befassen wird, zeichnen sich neben dem bereits erwähnten Merkmal abgegrenzter Stammesterritorien durch eine viel tiefer reichende *Kultur der Genealogie* aus, mit der folgende Qualitäten verbunden sind, welche die nordalbanische Sozialstruktur elementar konstituieren: erstens ist für die Definition der Zugehörigkeit zu einem *fis* – als Deszendenz von einem (meist fiktiven) »Ur-Ahnen« – ausschließlich *die väterliche Linie* relevant; die Verwandten der Mutter spielen keine Rolle und Frauen können auch nicht in den *fis* ihres Ehemannes wechseln⁷. Zweitens ist mit der Stammeszugehörigkeit ein *strenges Exogamiegebot* verbunden, negativ gefasst also das Verbot, innerhalb der Verwandtschaftsgruppe zu heiraten, wodurch gepflegte Beziehungen zum regelmäßigen »Austausch« mit anderen *fis* systematisch notwendig werden. Drittens wird das »Verwandtschaftsatom« (vgl. Lévi-Strauss 1973) durch den *Mehrfamilienhaushalt* verkörpert, der »die Fähigkeit sowohl der lateralen/horizontalen als auch der linearen/vertikalen Erstreckung« (Kaser 1992: 228) besitzt. Bis zu einer gewissen Anzahl bleiben die Söhne auch nach ihrer Heirat im väterlichen Haushalt, der somit eine beachtliche Anzahl an Mitgliedern aufweisen kann und idealtypisch »nie vererbt, sondern ständig weitergeführt« (Kaser 1992: 236) wird. Viertens sei noch auf *die engen intra-gruppalen Solidaritäten* verwiesen, die an Formen gemeinschaftlichen Besitzes und kollektiver Haftung gebunden waren, dazu später mehr.

Hinsichtlich der differenzierungstheoretischen Analyse der *fis* ist deren *historische Genese* außergewöhnlich interessant, denn »[e]s besteht kein Zweifel, daß die These von der Existenz albanischer Stämme in der Zeit vor dem Eintreffen der Türken unhaltbar ist« (Kaleshi 1964: 103). Nach der – mit Unterbrechungen – jahrhundertelangen byzantinischen Herrschaft wurde Albanien in den 1080er Jahren von Normannen erobert und trotz deren relativ baldigen Verschwindens, »however, their institution of feudalism remained for centuries« (Jacques 1995: 163). Es bildete sich ein Geflecht von lokalen Adelsfamilien heraus, deren zentrale Positionen bisweilen durch »externe« Häuser besetzt wurden – wobei für Nordalbanien vor allem die territoriale Einbindung in den serbischen Feudalstaat unter Stephan Dušan zu erwähnen ist (Jacques 1995: 168). Nach dem Tod von Dušan im Jahre 1355 folgte in dem Gebiet »etwa ein Jahrhundert ohne echte staatliche Gewalt und Administration« (Kaser

7 Der Westliche Balkan stellt demnach historisch einen »europäischen Sonderfall« (vgl. Kaser 1995: 178 ff.) dar, da nirgendwo sonst auf dem Kontinent das Muster einer »unilineal descent group« (vgl. Fortes 1953: 17 ff.) vorzufinden ist.

1992: 144); es wird für diese Zeit jedoch von unentwegten Kämpfen zwischen verschiedenen Kleinfürstentümern um die regionale Hegemonie berichtet, in denen die Balsha-Dynastie aus Skhodra kurz vor dem Sieg stand (vgl. Pollo/Puto 1981: 50 ff.). Die türkischen Eroberungsaktivitäten⁸ machte diesen »Ausscheidungskämpfen« (Elias 1939/1976: 162) ein relativ plötzliches Ende und setzten eine extensive Migration der Bevölkerung tieferer Lagen in die Gebirge in Gang. Die Migranten trafen in den Hochlagen die »schon schwach gewordenen« (Kaser 1992: 148) Reste der autochthonen Hirtengemeinschaften (*Katune*), die noch nicht von der feudalen Inklusion erfasst worden waren und akkulturierten sich an deren Arbeits- und Sozialorganisation. Durch diese »Auffüllung« (Kaser 1992: 148) wurden aus den lokalen – und bis an die äußerste Peripherie gedrängten⁹ – *Katunen* die neuzeitlichen *Stämme*, welche sich nach einem längeren Konsolidierungsprozess »seit Ende des 17./ Anfang des 18. Jahrhunderts voll ausgebildet hatten« (Kaser 1991: 157).

Dieser *Prozess der historischen Segmentarisierung* bzw. *Ent-Stratifizierung* stellt meiner Ansicht nach einen wichtigen Schlüssel für die Klassifikation der im vorliegenden Fall vorherrschenden *Form sozialer Differenzierung* dar. Hervorzuheben ist diesbezüglich die Erkenntnis, dass hier ein evolutionistisch inspiriertes Modell von »sociétés segmentaires à base des clans [...] qui sont constitués par une association des clans« (Durkheim 1893: 162) – wobei die »Klan-Horde« als »le vrai protoplasme social« (Durkheim 1893: 162) fungiert – nicht 1: 1 anwendbar ist. Für Nordalbanien lässt sich indes eine Gesellschaftsstruktur konstatieren, die im Zuge einer Verflechtung kontingenter historischer Ereignisketten des 15. Jahrhunderts akephal – und damit segmentär – *geworden* ist. Dieser Befund legt die Hypothese nahe, dass die Wanderungsbewegungen¹⁰, die

8 Als Phase der türkischen Eroberung Albaniens wird die Zeit zwischen der Niederlage der (von albanischen Truppen unterstützten) serbischen Armee auf dem Kosovo Polje 1389 und dem Fall der Stadt Lezha als letzte Bastion albanischer Revolte 1503 angesehen.

9 In einem etwas anderen Zusammenhang wird die Bevölkerung der »inneren Gebirgs-gegenden« im 15. Jahrhundert auf 3% der albanischen Gesamtbevölkerung geschätzt (vgl. Pulaha 1989: 173).

10 Ein weiteres Merkmal klassischer Definitionen von segmentärer Gesellschaft, nämlich die »consanguinité« (vgl. Durkheim 1893: 162 f.) fehlt im vorliegenden Fall völlig. Eine Eigenschaft der *Katun*-Familie besteht gerade in deren Fähigkeit zur *sekundären Inkorporation* von Fremden durch Institutionen wie Blutsverwandtschaft, Patenschaft etc., so dass die »die meisten sogenannten Stämme eigentlich keine Stämme

der Entstehung der neuzeitlichen Stämme zugrunde liegen, eine *kulturelle Amalgamierung* der – in den Gebirgen vorherrschenden – »traditionellen« Semantiken mit »mittelalterlichen« – durch die feudalistische Periode geprägten – Vorstellungen zur Folge hatten. Diese Hypothese wird durch den Sachverhalt gestützt, dass sich bereits im 16. Jahrhundert Autoritätsfiguren herausbildeten, die über die Verwandtschafts- und Dorfebene hinausreichten und welche die osmanische Verwaltung zum Zwecke der Kommunikation mit den Stammesgesellschaften zum Teil aktiv förderte, z. B. »indem sie das würdevolle Amt des Bairaktars [Gebietsvorstehers] schuf« (Kaser 1992: 167). Ohne auf weitere interessante Details in diesem Zusammenhang einzugehen, soll die Grundkonstellation des neuzeitlichen Nordalbaniens als *komplex-segmentäre Differenzierungsform* bezeichnet werden, die sich durch *eine gegenseitige Interpenetration verwandtschaftlicher, territorialer und trans-regionaler Instanzen* auszeichnet. Dergleichen stellt sich die analytische Matrix dar, die im Folgenden in einigen Details näher beleuchtet werden soll.

4. GEWOHNHEITSRECHT

Eine auch heutzutage noch vernehmbare Ansicht, wonach »Recht [...] – anders als soziale Kontrolle [...] – nicht a priori als universelles soziales Phänomen anzusehen [ist]« (van den Steenhoven 1962, zit. nach de Jong 1980: 132), gilt inzwischen innerhalb der Rechtsanthropologie als nicht mehr haltbar und gleiches gilt demnach auch für die theoretische Bindung von Recht an formale Staatlichkeit. Durch den Begriff des *Gewohnheitsrechts* gerät gerade der Umstand in den Blick, dass hinsichtlich Gesellschaften ohne staatliches Zentrum »[d]ie Annahme, daß sie »rechtlos«, also ohne jegliche Rechtsnormen existiert und funktioniert hätten, [...] geradezu absurd [ist]« (Sorokin 1967: 88). Desweiteren sollte der Prämisse widersprochen werden, wonach bereits das »relativ geringe Maß an funktionaler Rollenverteilung« (Luhmann 1983 [1972]: 149), das in segmentären Gesellschaftstypen vorzufinden ist, den Schluss erlaubt, »das Recht so weit [zu] definier[en], daß der größte Teil der in einer Gesellschaft anzutreffenden Sitten von der Definition mitumfaßt werden« (Pospíšil 1982 [1974]: 69). Vielmehr sollte bereits auf dieser »Stufe« differenziert werden zwischen »vielerlei Arten von Verpflichtungen, beispielsweise auch moralische[n] und religiöse[n], die von der rechtlichen Verpflichtung unterschieden

im Sinne von Abstammungsgemeinschaften waren, sondern ein Konglomerat von Sippen verschiedenster Herkunft« (Kaser 1992: 146).

werden müssen« (Pospíšil 1982 [1974]: 69). In diesem Sinne bestimmt Pospíšil vier Merkmale, die auch hier zur Bestimmung von Recht und Rechtsnormen herangezogen werden (Pospíšil 1982 [1974]: 65 ff.): neben den Merkmalen der Verpflichtung und der Sanktion sind dies jene der *Intention allgemeiner Geltung* und der *Autorität*, durch welche Recht von der Sitte unterschieden wird.

Das Gewohnheitsrecht in Albanien wird *Kanun* genannt und der bekannteste aus einer Vielfalt von Varianten¹¹ (vgl. Voell 2004: 52) ist der *Kanun des Lek Dukagjin* – nach dem Fürsten Lëkë (Alexander) Dukagjin, der im 15. Jahrhundert einer der Leitfiguren des nordalbanischen Guerillakriegs gegen die osmanische Eroberung war. Dieser »adaptierte die bereits bestehenden gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen« (Kaser 1992: 291) und schuf eine vereinheitlichte Zusammenstellung, die allerdings über Jahrhunderte »nie schriftlich niedergelegt« (Kaser 1992: 291) wurde. Vor dem Hintergrund der fehlenden Kodifikation konnten sich die *kanunischen* Grundsätze reproduzieren, indem diese »[were] passed on orally from generation to generation, codified in common proverbs and sayings« (Schwandner-Sievers 1998a: 138), deren »Kern« besteht daher in »einzelne[n] Sprüchen, von denen jeder für sich auf komplexe Zusammenhänge verweist« (Voell 2004: 237)¹². Mit dieser Form der mündlichen Kontinuität ist dann – idealtypisch für Gewohnheitsrecht – einerseits eine *pragmatische Flexibilität* im Zuge der Anwendung an konkrete Situationen verbunden und andererseits eine *Beharrlichkeit* infolge der engen Bindung an informelle, intime Interaktionen.

Weil die osmanischen Institutionen aufgrund ihrer Herrschaftspraxis und bedingt durch die speziellen Gegebenheiten der nordalbanischen Gebirgsregionen nur eine periphere infrastrukturelle Durchdringung bewirkten¹³, bildete der *Ka-*

11 Das Wort *kanun* wurde aus dem Türkischen entlehnt und bedeutet Recht/Rechtssystem; dessen Etymologie geht von griechisch: *kanon* über hebräisch: *qane* auf akkadisch: *qanu* = Rohr (!) zurück (vgl. Schmidt-Neke 2001: x).

12 In einer erstaunlichen Passage spricht Luhmann von »symbolischen Kürzel[n], die hochkomplexe Erwartungslagen in der laufenden Orientierung vertreten. Sollaussagen, Werte, Pflichtbegriffe, Hinweise auf Gewohnheit, Normalität, Üblichkeiten sind zum Beispiel Abstraktionen mit dieser Funktion. Sie sind auf der Metaebene des Erwartens von Erwartungen angesiedelt und dienen hier als Surrogat für ein zu umständliches Eruiere[n], Auflisten und Bekanntmachen der implizierten faktischen Erwartungen. Die Erwartungen treten dann, jederzeit abrufbar, in den Sozialhorizont dieser Surrogatsymbole zurück« (Luhmann 1987 [1984]: 416).

13 Die türkische Verwaltung setzte in ihren Provinzen auf »Formen indirekter Herrschaft« (Hensell 1999: 72). Für die hochalbanischen Gebiete trifft dies besonders zu,

nun *de facto* die semantische Grundlage der Selbstverwaltung in diesen Gebieten. Er stellte »a complete moral and legal framework for social interaction« (de Waal 1998: 23) zur Verfügung, welches das »establishment of property boundaries, division of property, water rights, blood feud rules and marriage procedures« (de Waal 1998: 23) umfasste und demnach als System der Orientierung hinsichtlich sämtlicher relevanter zivil- und strafrechtlicher Belange dienen konnte. Während nun der *Kanun* im Modus internalisierter sozialer (Selbst-)Kontrolle als zugehörig zum Bereich der *Kultur* bzw. der *Sitte* einzuordnen ist, kann dessen Kategorisierung als Bestandteil des *Rechts* mit den verschiedenen Autoritätsformen begründet werden, die sich *jenseits der verwandtschaftlichen Ebene* (auf der ein Absolutismus des Haushaltsvorstands vorherrschte¹⁴) konstituierten und die mit der praktischen Interpretation der Regeln des *Kanun* befasst waren. Es sind hier zum einen die wichtigen »*ad hoc gebildeten Institutionen*, die Konflikte innerhalb des Stammes regelten, aber auch über Verbrechen zu Gericht saßen« (Kaser 1992: 179; Hervorhebung v. Verf.) zu nennen, welche ein paradigmatisches Beispiel für die »formlos eingesetzten Stammesautoritäten« (Pospíšil 1982 [1974]: 92) darstellen, die Pospíšil als Idealtypus von Autorität in akephalen Gesellschaften anführt. Desweiteren erwähnt die Literatur folgende – unregelmäßig aktivierte aber dennoch kontinuierliche – Instanzen: Ältestenrat, Blutkommission, Bajraktarsrat, Allgemeine Stammesversammlung (*kuvend*)¹⁵. In diesem Sinne wurde die Kontinuität des Gewohnheitsrechts nicht nur durch »[i]mmer wieder gleich ablaufende[n] Verhaltensformen, [...] die nicht Gegenstand der Entscheidung der Autorität[en] sind« (Pospíšil 1982 [1974]: 114) manifestiert, sondern ebenso durch *institutionell geprägte Formen*, welche jene *phraseologisch-interaktiven Elemente* ergänzten.

da diese schwer zugänglich und von geringem ökonomischen Interesse waren (Pichler 2003: 300); hinzu kommt, dass dort regelmäßige Revolten stattfanden, wodurch teilweise Privilegien wie Steuerfreiheit und die Nicht-Eintreibung von militärdienstlichen Pflichten erkämpft wurden (Hensell 1999: 71 ff.).

14 »According to the Canon a man is absolute master in his own house, and, in the unmodified form of the law, has the right to kill his wife, and any of his children« (Durham 1909: 34).

15 Vgl. Kaser 1992 und Voell 2004. Es wird außerdem berichtet, dass die Osmanen »zur Auslegung des Kanuns [...] in Skutari [Shkodra] eine besondere Kanzlei gegründet [haben], die vom Vilayet [der Provinzregierung] vollkommen unabhängig war« (Kaleshi 1964: 107). Hinsichtlich der Frage, inwieweit diese Instanz tatsächlich in das Alltagsleben der Bevölkerung eingriff, konnte ich jedoch keine Informationen finden.

In einem oberflächlichen Urteil lässt sich feststellen, dass sich nordalbanische Sozialstruktur und Gewohnheitsrecht im ersten unabhängigen albanischen Staat (1912–1939) nicht maßgeblich wandelten. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem Albanien von Italien und Nazi-Deutschland besetzt worden war, kamen jedoch die kommunistischen Partisanen an die Macht und »[f]ighting the old customs and the power of the patriarchal family [...] was a top priority in official communist rhetoric« (Schwandner-Sievers 1998a: 148)¹⁶. Wenngleich gewisse kognitive Fragmente des *Kanun* im Verborgenen persistierten (vgl. Voell 2004: 97 ff.), wurde dessen sichtbare Praxis zurückgedrängt – auch weil massiv in die sozioökonomische Basis des althergebrachten Gesellschaftssystems eingegriffen wurde. Beispiele hierfür sind die Kollektivierung der Landwirtschaft, welche die agnatische Arbeitsorganisation beendete, die Eröffnung eines Bergbausektors (de Waal 1998: 175), die infrastrukturelle Entwicklung (Medien, Schulen, Straßen, Elektrizität) (Voell 2004: 107 ff.) und nicht zuletzt die massive Präsenz und Repression staatlicher Ordnungskräfte. Nachdem das kommunistische Regime im Jahre 1991 abdanken musste und durch keine elaborierte Machtinstanz »substituiert« werden konnte, brachen quasi-anarchische Zustände im Land aus, denen in Nordalbanien mit einer gewissen Reaktivierung gewohnheitsrechtlicher Diskurse und Leitlinien begegnet wurde: als Reaktion auf den weitgehenden Zusammenbruch staatlicher Leistungen und insbesondere bei der Privatisierung des kollektivierten Bodens.¹⁷ Dieser post-kommunistische *Kanun* stellt jedoch weniger eine »traditionelle Rückbesinnung« dar; vielmehr hat sich ein »increasingly individualised approach to customary law« (de Waal 1998: 40) etabliert, der auf einer instrumentalistischen Verwendung der wiedereingeführten Rhetorik beruht und nunmehr »in der Konkurrenz der Akteure um neue Ressourcenzugänge« (Schwandner-Sievers 1998b: 327 f.) eingesetzt wird.

-
- 16 Die Realisierung dieses »Ansinnens« begann damit, dass »the Partisans murdered close to a third of the territory's adult male population in the autumn of 1944. These were the elite of the clans and tribes [...]. In a word everyone was lost who could have passed on knowledge of the law, their own history, the workings of self government [...]« (Kraszev 2002: 51)
- 17 Die Landprivatisierung in den nordalbanischen Distrikten wurde entgegen den gesetzlichen Vorgaben der Regierung getroffen. Deren Verordnung sah eine »Social Equity Option« vor, eine Pro-Kopf-Verteilung des Bodens an die ansässige Bevölkerung ohne Rücksicht auf vorkommunistische Besitzrechte. Im Gegensatz dazu wurde im Norden weitgehend der »Historical Justice Option« nachgegangen, welche im Versuch der Restitution eben dieser Besitzrechte bestand (vgl. Cungu/Swinnen 1999).

5. BLUTRACHE UND VERSÖHNUNG

»Blood vengeance, slaying a man according to the laws [...], must not be confounded with murder. Murder *starts* a blood feud« (Durham 1909: 32; Hervorhebung v. Verf.). Diese *Differenz zwischen Blutrache und Mord* – die auch heute immer noch bisweilen verwischt wird – reflektiert gleichzeitig den analytischen Unterschied zwischen dem Bereich *potentieller Rechtsintervention* und demjenigen *des sittlichen Substrats der Ehre*. Gemäß der Maxime: »Killing for a fault is not permissible« (Hasluck 1954: 139) stellt *jede Tötung, die nicht als Reaktion auf eine vorangegangene Tötung vollzogen wurde, eine illegale Handlung dar* – sie gilt als *Mord* und fällt somit in die Sphäre kollektiv geregelter Sanktionen. Eine *Blutfehde* wiederum »umfaßt mindestens drei Fälle von Gewalt – ursprüngliches Unrecht, Rache, Gegenrache« (Pospíšil 1982 [1974]: 23). Diese *triadische Sequenz* repräsentiert die formale Matrix der *Ereigniskette*, mit der ich mich im Folgenden befassen werde und in der das Moment der Versöhnung identifiziert werden soll.

Neben der oft erwähnten Tötung als Reaktion auf Ehebruch¹⁸ spielten weitere Fälle von »Integritätsverletzung«, sowie »Landkonflikte, [...] Streit um Wasserzuteilung [...] [und] Machtkonflikte [...] in verschiedenen Regionen« (Voell 2004: 279) die Rolle des initialen Anlasses einer Fehde. Dieser kann – als Mord – nicht durch Recht legitimiert werden; vielmehr manifestiert sich dessen Begründung auf dem *Feld der Ehre*. Diese »hat zu ihrer Exekutive die öffentliche Meinung und gewisse, unmittelbar an sie anschließende Reaktionen Einzelner« (Simmel 1908: 43), weshalb ein öffentlich bekanntes »Versagen« auf besagtem Feld mit gravierenden, zum Teil ruinösen sozioökonomischen Konsequenzen verbunden sein kann. An dieser Stelle kommt der »agonale [...] Charakter« (Giordano 1994: 180) der Ehre zum Vorschein, der sich in einer »feinstufige[n] Prestigehierarchie« (Kaser 1992: 272) entäußert, welche hinsichtlich der Verwandtschaftssegmente eine Klassifikation vornimmt in »gute« und »schlechte« Familien bzw. »high-class men« und »low-class fellows« (Hasluck 1954: 229). *Moralische Ungleichheiten* sind folglich eng verwoben mit Nachteilen im Bereich des sozioökonomischen Wettbewerbs um Gefolgschaft, Land und Heiratschancen und die Ehre repräsentiert in diesem Sinne »sozusagen ein »symbolisches Kapital«, das sich in den materiellen Sektor investieren läßt« (Giordano

18 »[...] die Sitte verbietet, diesem [dem Ehebrecher] jemals zu vergeben. Wer sein Weib in flagranti delicto ertappt und dasselbe zugleich mit dem Buhlen tödtet, wird wegen dieser That wenigstens von dem Pascha nicht gestraft« (Hahn 1853: 177).

1994: 187)¹⁹, was sie zu einem permanenten Interpellationspunkt alltäglichen Handelns werden lässt. Auch die »Pflicht« zur Blutrache ist in diese Taxonomie integriert, wie folgende Passage in drastischer Weise belegt:

»Public opinion [...] spurred the avenger on. A man slow to kill his enemy was thought ›disgraced‹ and was described ›low-class‹ and ›bad‹. Among the Highlanders he risked finding that other men had contemptuously come to sleep with his wife, his daughter could not marry into a ›good‹ family and his son must marry a ›bad‹ girl [...]; his coffee cup was only half-filled, and before being handed to him it was passed under the host's left arm, to remind him of his disgrace. He was often mocked openly« (Hasluck 1954: 232 f.).

Wohlgemerkt, diese kollektiven sittlichen Sanktionen treffen denjenigen, der es versäumt hat, sich seines *Stigmas als Opfer* angemessen zu entledigen, wodurch »Töten [hier] zur sozialen Notwendigkeit [wird]« (Schwandner-Sievers 1998b: 334). Diese »sittliche Obligation« evoziert nun ein Modell, in dem sich (idealtypisch²⁰) eine Täter- und eine Opfergruppe gegenüberstehen. Jede dieser Gruppen konstituiert sich aus einer Bruderschaft (*vllaznia*), welche den betroffenen Haushalt (*familja*) sowie die aus vorangegangenen Haushaltsteilungen entstandenen agnatischen Ableger²¹ umfasst. Die antagonistischen *vllazni* können dann verschiedenen Stämmen oder aber dem gleichen Stamm (*fis*) angehören; mir ist kein Beispiel bekannt, in der zwei *fis* als Kollektiv in einer Blutfehde gegeneinander opponierten. Allgemein gilt, dass jedes männliche Mitglied der Tätergruppe ein »legitimes Ziel« darstellt und von jedem Mitglied der Opfergruppe gerächt werden kann; meist werden die jeweiligen »Rollen« jedoch nach einem Prinzip besetzt, welches sich vom agnatischen Zentrum in konzentrischen

19 Für eine knappe Darstellung der Konzeption des symbolischen Kapitals vgl. Bourdieu 1992 [1986]. Für eine Kritik von Bourdieus Ansatz, insbesondere hinsichtlich dessen inkonsistenter Haltung zum Subjekt als »Kapitalträger« vgl. Friedrich 1993.

20 Ich sehe hier von komplexen Konstellationen ab, die beispielsweise vorzufinden sind, wenn ein Gast getötet wird und sowohl dessen Familie, als auch diejenige des betroffenen Gastgebers in den Fokus geraten (vgl. Schwandner-Sievers 1998b: 334).

21 Die Erweiterung des Mehrfamilienhaushalts kann nur bis zu einer »kritischen Quantität« fortgeführt werden, bevor eine Subsistenzgrenze erreicht ist und jener geteilt werden muss. Die zugrunde liegende Rhythmik wird wie folgt beschrieben: »Ein Zyklus wird mit der Teilung des Haushalts abgeschlossen. Nach der Teilung läuft für die verkleinerten Haushalte [...] wieder der Zyklus an, bis ein Grad von Komplexität und Größe erreicht ist, der wieder zur Teilung führt« (Kaser 1995: 361).

Kreisen zur Peripherie bewegt. Für die Opfergruppe bedeutet dies, dass »a murdered man found his most natural avenger in his brother, especially if they had not separated« (Hasluck 1954: 220) und so verläuft die Rollenzuweisung *entlang der Patrilinie* zum Vater des Opfers, zu seinen Söhnen (sofern diese alt genug sind) und zu seinen Cousins und Onkel. Sollte die Gruppe zu schwach sein, können ferner die sekundär inkorporierten »Blutsbrüder« (*vllami*) mit einbezogen werden und Hasluck berichtet, dass gar in einigen Fällen »a hired assassin« (Hasluck 1954: 229) engagiert wurde. Die Tätergruppe wiederum versucht *ihr überlegenes Sozialprestige zu behaupten* und der Vollstreckung zu entgehen, wovon die historischen »Fluchttürme« (*kulla*), welche zum Zweck des Rückzugs errichtet wurden, ein architektonisches Zeugnis ablegen (vgl. Mustafa/Young 2008: 91). *Frauen* sind a priori – auch wenn dies nicht immer eingehalten wurde – bezüglich jeder Rolle von der Blutrache ausgenommen; desweiteren gilt die Regel, dass das Racheopfer »must not be too old, feeble-minded, or physically frail to carry arms, for such men were counted women, and women could not be killed« (Hasluck 1954: 236). Mittels derartiger Kategorien wurde der »Ausführungsstil« der Vergeltung anhand einer mehrdimensionalen Skala der Ehrlichkeit und des Mutes gemessen und mit der *feinstufigen Prestigestruktur* verknüpft, an welcher der Wert einer Familie gebunden war. Die soziale Konstellation nach dem Vollzug der Rache bestand dann in den dementsprechenden »Modifikationen« auf dem lokalen Feld der Ehre, vor allem aber in dem *Tausch der Positionen zwischen Täter- und Opfergruppe*.

Dieser *circulus ad infinitum* der Blutrache wäre gleichbedeutend mit der Auto-Destruktion der Stammesgesellschaften, wenn jener nicht von Gegen-Mechanismen flankiert wäre, welche diesen Zirkel zu bremsen oder sogar aufzuhalten vermögen. Die diesbezüglichen *Mechanismen der Versöhnung* und der *Mediation* entfalten sich in *den zeitlichen Intervallen zwischen Rache und Gegenrache* und finden ihre erfolgreiche Ausführung – wie bereits einleitend definiert wurde – im *Nicht-Vollzug der Vergeltung*, welcher die Ereignissequenz der Fehde (idealiter) beendet. Während die Kontinuität der Fehde und deren Substrat der Ehre als reziprokes »System der totalen Leistungen« (Mauss 1990 [1950]: 22) beschrieben werden können, kommen bei Versöhnung und Mediation die Aspekte der *Autorität* und des *Rechts* zur Geltung, wobei sich – abweichend vom Weltbild der »modernen« Justiz – die strafrechtliche Praxis in akephalen Gesellschaften unter der Prämisse der *restaurativen Gerechtigkeit* ab-

spielt, deren elementare Vorgaben sich an »[the] need to restore balance to the dynamic [...] of kin group relationships« (Damren 2002: 91) orientieren²²:

»Peace was always made through an intermediary. If it were directly solicited by the hunted, the enemy's triumph would know no bounds, and he would arrogantly refuse the other's request. But he could not indefinitely turn a deaf ear to the pleadings of friends; to do so risked quarreling with them« (Hasluck 1954: 256).

Die Versöhnungsverhandlungen²³ werden niemals zwischen Täter- und Opfergruppe direkt geführt; es ist immer ein Vermittler zwischengeschaltet, durch den die betroffenen Gruppen kommunizieren. Die *Position des Vermittlers* befindet sich nun in einer ambivalenten Lage, denn einerseits muss jener von den zu vermittelnden Gruppen und der lokalen Gemeinschaft als adäquat akzeptiert werden, andererseits »reconciliation can only performed by intermediaries who are not related to the families, clans, or tribes in dispute« (Mustafa/Young 2008: 103 f.). Demnach »[o]ften neutral intermediaries coming from outside the region are thought to result in more successful outcomes« (Mustafa/Young 2008: 101 f.), wenn es diesen gelingt ein »Netzwerk« zu schaffen, durch welches sie mit lokalen Statuspersonen in einer *ad-hoc-Institution* zusammengeführt werden. Die *translokale Autorität* des Vermittlers muss somit korrespondieren mit der *kontextgebundenen Prestigeordnung* vor Ort.

Die komplex-segmentäre Gesellschaftsform in Nordalbanien weist – wie ich es nennen möchte – *Leerstellen der Stratifikation* auf, die mit Ansehen und Status verbunden sind und bezüglich derer es multiple Wege der Besetzung gibt. Ein etablierter Vermittler hat einen dieser Wege erfolgreich beschritten und repräsentiert daher glaubhaft das Prinzip, wonach »[a]cceptance of the mediators by the parties and their social prestige derive [...] mostly from their background, family origin, the long experience, and the reputation they have gained« (Celik/Shkreli 2010: 897). Aus der präkommunistischen Periode wird in diesem

22 Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass ein Merkmal segmentärer Differenzierungsformen in der *Nicht-Existenz von Gefängnissen* besteht. Das Gefängnis und die damit zusammenhängende »radical isolation of the individual« (Diamond 1971, zit. nach Damren 2002: 98) kann dementsprechend als »signature institution« (Damren 2002: 84) staatlicher Gesellschaftsorganisation angesehen werden.

23 Die Untersuchung des Versöhnungsprozesses birgt in sich das methodologische Problem, dass »mediation between families involving murder is a very sensitive issue [and] it is kept strictly private during the mediation process. [...] direct observation of such mediation practices was neither possible nor allowed« (Celik/Shkreli 2010: 887).

Zusammenhang von »permanent officers« (Hasluck 1954: 139) fortgeschrittenen Alters und nobler Herkunft berichtet, die bei Bedarf gerufen wurden, Streitfälle beilegen und »received a fee for their judgement« (Hasluck 1954: 147). In jüngerer Zeit kann für die Zugehörigkeit zu einer »leading family« neben einer »respektablen« präkommunistischen Deszendenz (z. B. aus Patrilinie eines *bairaktar*) auch Verfolgung der Familie durch die Kommunisten eine Rolle spielen (vgl. Celik/Shkreli 2010: 897). Jenseits der Besetzung nach diesen intrinsischen Kriterien wurden und werden die Leerstellen der Stratifikation auch von *externen Akteuren* eingenommen. Die Autorität religiöser (christlicher und islamischer) Würdenträger spielt diesbezüglich seit jeher eine Rolle und in der osmanischen Epoche scheinen regelmäßige Schlichtungen von Blutstreitigkeiten seitens der Repräsentanten des Sultans stattgefunden zu haben (Kaleshi 1964: 110). Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wiederum wurde eine nicht geringe Anzahl von – größtenteils auf ausländischen Geldern und »Expertisen« basierenden – Nichtregierungsorganisationen ins Leben gerufen, die versuchten, in die Vermittlung von Konflikten zu intervenieren (Voell 2004: 292 ff.). Und schließlich wurden mancherorts die lokalen Verhältnisse während des postkommunistischen Chaos von »Big Men« aus dem kriminellen Milieu okkupiert, die sich als Hüter des *Kanun* präsentierten und bisweilen »provided more security than the state could offer« (Saltmarsh 2001: 195).

Die Mediation einer Blutfehde »can take place over a period of years« (Celik/Shkreli 2010: 887)²⁴ und ist aufgebaut als eine komplexe *Rhythmik der Gelegenheiten*. Um diese adäquat zu »dirigieren«, müssen der Vermittler und dessen »Netzwerk« die entscheidende Fähigkeit besitzen, »strategic decision[s] to wait for the right time to intervene« (Celik/Shkreli 2010: 900) treffen zu können, denn wenngleich gemäß der Prämisse: »it is more courageous to forgive than to kill« (»ai që fal është më trim se ai qëvret«) (Mustafa/Young 2008: 101) die Möglichkeit etabliert ist, verlorene Ehre auch ohne Rache zu restituieren, darf die Inanspruchnahme jener nicht zu schnell erfolgen, da dies als Feigheit und »Schwäche« ausgelegt würde. Eine langwierige *Dramaturgie von Besuchen* des/der Vermittler/s mit den betroffenen Gruppen wird ausgeführt, in der sich Appelle, Verweigerungen und Zugeständnisse kombinieren mit Verhandlungen über etwaige materielle Kompensationen für das getötete Familienmitglied.

24 Während der Zeit der Verhandlungen besteht ein striktes Verbot der Racheausübung. Die Opponenten gewähren sich gegenseitig ein Ehrenwort (*besa*), dessen Verletzung schwere Sanktionen nach sich zieht, z. B. Zerstörung des Eigentums oder Verbannung (Hasluck 1954: 235 ff.). *Besa* manifestiert eine Grundfigur der nordalbanischen Semantik, worauf ich im vorliegenden Beitrag leider nicht eingehen kann.

Hingegen spielt dabei die – für eine »moderne« juristische Verhandlung zentrale – »clarification of the situation« (Celik/Shkreli 2010: 905), also die Suche nach *Wahrheit* und die eindeutige Zuweisung von *Schuld* – gemäß der Dogmatik der *restaurativen Gerechtigkeit* – nur eine untergeordnete Rolle: der Fokus wird ausschließlich auf die »new relationship that emerges between the two conflicting parties« (Celik/Shkreli 2010: 904) gelegt, welche mit *der lokalen Einbettung des Konflikts und der Beilegung dessen* untrennbar korrespondiert.

Dieser *kollektive Charakter* von Versöhnen und Verzeihen wird besonders deutlich in der – stets öffentlich veranstalteten – *Versöhnungszeremonie*. In dieser wird die – im Verborgenen bereits stattgefundene – Dramaturgie der Versöhnungsverhandlungen noch einmal symbolisch inszeniert:

»Der Zug der um Verzeihung Bittenden, welcher aus der Freundschaft des Mörders besteht, und sich durch die entfernteren Stammesmitglieder der verletzten Familie vergrößert, zieht vor das Haus des nächsten Verwandten des Ermordeten. [...] Der Reuige wird in das Haus geführt, aus welchem alle Bewohner treten, und an das Herdfeuer gestellt.[...] [E]s wiederholen sich die Szenen des Flehens und Sträubens. Sie dauern oft mehrere Stunden. Endlich erklärt sich der Verletzte zur Verzeihung bereit und begibt sich mit seinen nächsten Angehörigen in das Haus, wo sie den Mörder seiner Bande entledigen, und ihn mit den Worten: »Es sei dir verziehen« [...] der Reihe nach umarmen« (Hahn 1853: 177 f.).²⁵

Es folgt ein ausgiebiges Gastmahl, das auf Kosten der Täterfamilie ausgerichtet wird und an dem die Angehörigen der beiden betroffenen Gruppen teilnehmen, sowie der Vermittler und alle, die als Sekundanten in den Prozess der Mediation miteinbezogen wurden – letztlich ein Großteil der angesehenen Mitglieder des Gebiets (Mustafa/Young 2008: 103). Auf diese Weise wird garantiert, dass *der Vollzug der Versöhnung* – der mitunter durch eine schriftliche Übereinkunft formalisiert wird (Celik/Shkreli 2010: 903) – eine breite öffentliche Anteilnahme erfährt. Auch wenn »[h]eutzutage [...] die Phase des Bittens und Sträubens nicht mehr so ausgeprägt [ist]« (Voell 2004: 289), tritt auch in jüngster Zeit die semiotische Matrix der zeremoniellen Versöhnung noch deutlich hervor, die auf *die*

25 Trotz seines Alters stellt der Bericht von Hahn bis heute die »ausführlichste Beschreibung« (Voell 2004: 287) einer Versöhnungszeremonie dar. Voell stellt in diesem Zusammenhang fest, dass »[v]iele andere Beschreibungen [...] große Ähnlichkeiten [...] mit der von Hahn beschriebenen Szene [zeigen]. Das kann daran liegen, dass die Zeremonien tatsächlich sehr ähnlich waren und es auch heute noch sind. Vermutlich wurde aber viel von Hahns Beschreibung übernommen« (Voell 2004: 287).

Partizipation der lokalen Gemeinschaft an der Bewältigung des begangenen Verbrechens verweist. Damit ist verbunden, dass *die individuellen Akte des Versöhnens und Verzeihens seitens der Opfergruppe mit dem gemeinschaftlichen»Netzwerk«verwoben werden*, was wiederum – mit einem funktionalistischen Argument – über eine »verborgene Kausalschleife« (Douglas 1991 [1986]: 63) zur Reproduktion der inneren Solidarität des lokalen Kontexts beiträgt. Metonymisch hierfür steht das auch noch in unseren Tagen zu beobachtende Phänomen der »non-acceptance of prison as a quid pro quo for a feud killing« (de Waal 1998: 33). Die Bestrafung einer Tötung durch »fremde« Staatsorgane wird schlicht ignoriert, indem entweder ein Verwandter des Täters zur primären Zielperson erklärt oder die Dauer bis zu dessen Freilassung abgewartet wird, um danach – sofern währenddessen keine Versöhnung erfolgte – die Rache wieder auf die Tagesordnung zu bringen.

6. SCHLUSSBEMERKUNGEN

»According to Spiegel Online, a German news website, »non-governmental organizations estimate, that about 1,500 young men around the country are forced to hide in their homes, because they are targeted«. [...] According to the data provided by the Shkoder Persecution office, the OSCE presence states that in the Shkoder region, there were 14 confined families, as of June 2014, with a total of 36 persons that live in isolation« (IRB Canada 2015, o. S.).

»[M]odern revenge killings appear to bear little resemblance to the codified, almost ceremonial aspects of »Kanun« based blood feud. From the 1990's NGOs and faith groups have worked on the problem. In the case of some NGOs this has led to the development of an industry around blood feud and [...] an exaggeration of the claimed numbers of affected people. Machinery of the state, such as functioning police, and prosecution services exist. Embassy research [...] indicates that the incidence of blood feud is limited to a very small number of cases« (British Embassy Tirana 2016: 40).

Das Wiederaufflackern der nordalbanischen Blutrachepraxis im faktisch staatenlosen Raum der 1990er Jahre erreichte seine Klimax im Jahr 1997. Landesweite Unruhen als Reaktion auf den Bankrott der Finanz-Schneeballsysteme (der »Pyramiden«), in welche ein signifikanter Anteil der Bevölkerung seine Rücklagen investiert hatte, steigerten sich zu einem kurzen Bürgerkrieg, in dem der Schatten der soziokulturellen Teilung des Landes in eine nördliche (repräsentiert durch die »Demokratische Partei«) und eine südliche Sphäre (repräsentiert durch

die »Sozialistische Partei«) nochmals konkrete Konturen annahm. Nach der Überschreitung dieses Kulminationspunkts setzte sich eine – mit Bezug auf die strafrechtliche Praxis relativ lineare – Entwicklung in Gang, die mit einer zunehmenden Etablierung des Gewaltmonopols und der damit verbundenen Abschwächung gewohnheitsrechtlicher Aktivität einherging. *Alle* mir bekannten Berichte staatlicher wie überstaatlicher Beobachter stimmen in diesem Punkt überein und konterkarieren dadurch die spektakulären Reportagen, die von einer effekteisenden Presse und von »Fundraising«-Organisationen lanciert werden. Mit dieser Entwicklung korrespondiert indes die Transformation des kanonischen Diskurses in einen »flottierenden Signifikanten«, welcher unter anderem von albanischen und kosovarischen Gangster-Gruppen eingesetzt wird, die in den letzten Jahrzehnten strategische Bereiche der westeuropäischen und nordamerikanischen Organisierten Kriminalität übernommen haben. Die gewohnheitsrechtlichen Prinzipien um die Schlagwörter »Verwandtschaft«, »Ehre«, »Loyalität« und »Rache«, sowie die binäre Klassifikation in Freund (»einer von uns«) und Feind (»einer der anderen«) werden in diesen Gruppen kontinuiert und sorgen für deren inneren Zusammenhalt, deren effizientes Funktionieren, sowie die Quasi-Unmöglichkeit deren Unterwanderung.

Im Lichte dieses allmählichen Eingangs der Problematiken nordalbanischer Sozialstruktur und nordalbanischen Gewohnheitsrechts in die Zeitgeschichte und die sozialwissenschaftliche Subkultur- und Devianzforschung können finaliter folgende Erkenntnisse der vorliegenden Analyse zur Kenntnis genommen werden:

1. In den neuzeitlichen nordalbanischen Gebirgsregionen kann *eine komplex-segmentäre Differenzierungsform* identifiziert werden, die sich einerseits aus einem Geflecht weitgehend autarker verwandtschaftlicher Einheiten zusammensetzt, andererseits jedoch *Leerstellen der Stratifikation* aufzuweisen scheint, die flexibel besetzt werden können. In diesen Leerstellen persistiert das Potential zur Manifestation expliziter Autorität und folglich auch zur intentionalen Anwendung von Recht – wobei der jeweilige Grad der Formalisierung historischen Schwankungen ausgesetzt ist. Hinsichtlich des jüngstzeitlichen – wie es scheint nachhaltigeren – Einwirkens »moderner« Institutionen in Nordalbanien wird zu beobachten sein, inwieweit jene abermals *nach dem etablierten Muster als stratifikatorische in die gesellschaftliche Differenzierung inkludiert* werden, oder ob es ihnen gelingt, dieses Muster tatsächlich zu »ent-automatisieren« und eine »reale Diskontinuität« herbeizuführen.

2. Es ist eine *permanente Interdependenz* nicht nur unterschiedlicher Funktionsbereiche festzustellen, sondern auch *verschiedener ontologischer Ebenen*. Persönliche Gefühle, ein moralischer »Sinn für Angemessenheit« (reflektiert im System der Ehre) sowie explizites Recht und sozioökonomische Konkurrenz sind in komplexen Kausalketten miteinander verflochten.
3. Ereignisse individueller Versöhnung sind *eng in das gemeinschaftliche Sozialleben eingebunden*, was sich sowohl in der kollektiv getragenen Verhandlung einer Versöhnung als auch in der Symbolik deren Abschlusses zeigt. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der Gegensatz zwischen der *öffentlichen Deklaration des Endpunkts einer Versöhnung*, wie sie im vorliegenden Fall beobachtet wurde, zur »modernen« Gedankenfigur von Versöhnung als »unendlicher« Prozess, der vordringlich in einer privaten, intimen Sphäre stattfindet.
4. All dies fügt sich zusammen zu einer *Struktur gebundener Affekte*. Mit einer Metapher ließe sich sagen, dass darin Emotionen nicht – wie in der »Moderne« – in der Verfügungsgewalt der Einzelpersonen stehen, sondern *Gemeinbesitz* darstellen, wie etwa das Land, die Herden und die Weiden: nicht eine – mit dem Begriff von Hegel – individuelle »Verzichtsleistung auf sich« stellt hier den primären Modus dar, sondern eine *kollektive Verzichtsleistung-auf-sich* in Gestalt des Verzichts der Opfergruppe auf Vollzug der Rache. Diese präsentiert sich als zwingender *fait social*, gegenüber dem sich die damit verbundenen intra-subjektiven Vorgänge in einer *existenziell unterworfenen Position* befinden. In einem solchen Kontext kann dann die Frage entstehen, auf welche Weise derart »konditionierte« Menschen reagieren, wenn die bindenden »Netzwerke« entfallen und jene »als Einzelpersonen freigesetzt« werden – z. B. im Fall gesellschaftlicher Krisen und/oder Wandlungsprozessen, sowie im Fall von Migration.
5. Viele der im vorliegenden Artikel ermittelten Zusammenhänge konnten nur als explorative Konstruktionen präsentiert werden. Es wird die Aufgabe intensiver *kulturvergleichender Studien* sein, genauere Untersuchungen und detailliertere Beschreibungen der Verhältnisse zwischen Versöhnung, Recht und gesellschaftlichen Differenzierungsformen zu erörtern.

LITERATUR

- Albert, Gert (2013): Figuration und Emergenz. Zur Ontologie und Methodologie des Ansatzes von Norbert Elias, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (2), S. 193–222.

- Baldi, Philip (1983): *An Introduction to the Indo-European Languages*. Carbondale, IL: Southern Illinois Univ. Press.
- Bornemann, John (2002): Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation, in: *Public Culture* 14 (2), S. 281–304.
- British Embassy Tirana (2016): Annex A(3): FCO letter dated 17 February 2016, in: *UK Home Office: Country Information and Guidance*. Albania: Blood Feuds. [www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/536225/CIG - Albania - Blood feuds - v2_0 - July_2016.pdf](http://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/536225/CIG_-_Albania_-_Blood_feuds_-_v2_0_-_July_2016.pdf).
- Bourdieu, Pierre (1998 [1979]): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992 [1986]): Sozialer Raum und symbolische Macht, in: Ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133–154.
- Celik, Ayse Betul/Shkreli, Alma (2010): An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators, in: *Europa-Asia Studies* 62 (6), S. 885–914.
- Cungu, Azeta/Swinnen, Johan F.(1999): Albania's Radical Agrarian Reform, in: *Economic Development and Cultural Change* 47 (3), S. 605–619.
- Damren, Samuel C. (2002): Restorative Justice: Prison and the Native Sense of Justice, in: *Journal of Legal Pluralism* 47 (1), S. 83–111.
- de Jong, Patrick E. de J. (1980): Gewohnheit, Recht und Gewohnheitsrecht, in: Fikentscher, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*. München: Alber, S. 121–141.
- de Waal, Clarissa (1998): From laissez-faire to Anarchy in Post-Communist Albania, in: *Cambridge Anthropology* 20 (3), S. 21–44.
- Douglas, Mary (1991 [1986]): *Wie Institutionen denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durham, M. Edith (1909): *High Albania*. London: Arnold.
- Durkheim, Emile (1893): *De la division du travail social*. Paris: Alcan.
- Elias, Norbert (1976 [1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation*, Zweiter Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elsie, Robert (2001): *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini*. Peja: Dukagjini Balkan Books.
- Fortes, Meyer (1953): The Structure of Unilineal Descent Groups, in: *American Anthropologist* 55 (1), S. 17–41.
- Friedrich, Janette (1993): Wege und Umwege zum Selbst. Eine Rezeption von Bourdieus Habitusbegriff unter bewußtseins- und sprachphilosophischen Aspekten, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (3), S. 459–467.
- Fuchs, Peter (2010): *Das System SELBST*. Weilerswist: Velbrück.

- Giordano, Christian (1994): Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum, in: Vogt, Ludgera/Zingerle, Arnold (Hrsg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 172–192.
- Hahn, Johann G.v. (1853): *Albanesische Studien*. Jena: Friedrich Mauke.
- Hasluck, Margaret (1954): *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg W. F. (1907 [1807]): *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- Hensell, Stephan (1999): *Staatsbildung und Staatszerfall in Albanien. Ein Beitrag zur Theorie des Staates in Übergangsgesellschaften*. Hamburg: IPW-Arbeitspapier.
- Hjelmslev, Louis (1974 [1943]): *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*. München: Hueber.
- IRB (Immigration and Refugee Board) Canada (2015): *Albania: Statistics on Blood Feuds (2010–2015)*. www.refworld.org/docid/560b8f094.html.
- Jacques, Edwin E. (1995): *The Albanians. An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Joireman, Sandra (2014): Aiming for Certainty: the Kanun, Blood Feuds and the Ascertainment of Customary Law, in: *Journal of Legal Pluralism and Unwritten Law* 46 (2), S. 235–248.
- Kaleshi, Hasan (1964): Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini, in: Reichenkorn, Günter/Schmaus, Alois (Hrsg.): *Die Kultur Südosteuropas, ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 103–112.
- Kaser, Karl (1991): Das Problem des Entstehens der Stammesgesellschaften und Geschlechterverbände in den Hochgebirgsregionen des westlichen Südosteuropas, in: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 7/8 (1), S. 141–165.
- Kaser, Karl (1992): *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Partiarachs*. Wien: Böhlau.
- Kaser, Karl (1995): *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*. Wien: Böhlau.
- Kittler, Friedrich A. (1993): Geschichte der Kommunikationsmedien, in: Huber, Jörg/Müller, Alois M. (Hrsg.): *Raum und Verfahren*. Basel: Stroemfeld.
- Kraszev, Peter (2002): The Price of Amnesia: Interpretations of Vendetta in Albania, in: *Journal for Politics, Gender and Culture* 2 (1), S. 33–62.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): Réflexions sur l'atome de parenté, in: *L'Homme* 13, S. 5–30.
- Luhmann, Niklas (1983 [1972]): *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdt. Verlag.

- Luhmann, Niklas (1987 [1984]): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (1990 [1950]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mustafa, Mentor/Young, Antonia (2008): Feud Narratives: Contemporary Deployments of Kanun in Shala Valley, Northern Albania, in: *Anthropological Notebooks 14*, S. 87–107.
- Pichler, Robert (2003): Gewohnheitsrecht, in: Kaser, Karl et al. (Hrsg.): *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa*. Wien: Böhlau, S. 293–315.
- Pihlström, Sami (2002): The Re-emergence of the Emergence Debate, in: Principia. *Revista internacional de epistemologia 6 (1)*, S. 133–181.
- Pospíšil, Leopold (1982 [1974]): *Anthropologie des Rechts*. München: C.H. Beck.
- Pollo, Stefanaq/Puto, Arben (1982): *The History of Albania – from its Origins to the Present Day*. London: Routledge.
- Pulaha, Selami (1989): Wissenschaftliche Forschungen über die osmanische Periode des Mittelalters in Albanien, in: Majer, Hans G. (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München: Südosteuropa Gesellschaft, S. 163–178.
- Saltmarsh, Douglas (2001): *Identity in a Post-Communist Balkan State. An Albanian Village Study*. Aldershot: Ashgate.
- Schmidt-Neke, Michael (2001): Vorwort, in: Elsie 2001, S. iii–viii.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (1998a): Humiliation and Reconciliation in Northern Albania, in: Elwert, Georg et al. (Hrsg.): *Dynamics of Violence*. Berlin: Duncker & Humboldt, S. 133–152.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (1998b): Gruppensolidarität und Gewaltlegitimation im aktuellen Albanien – Eine sozialanthropologische Analyse, in: *Südosteuropa-Mitteilungen 38 (4)*, S. 326–341.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (2001): The enactment of 'tradition', in: Schmidt, Bettina E./Schröder, Ingo W. (Hrsg.): *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge, S. 97–120.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (2008): Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes, in: *Anthropological Notebooks 14 (2)*, S. 47–64.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humboldt.
- Sorokin, Pitirim A. (1967): Organisierte Gruppe (Institution) und Rechtsnormen, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.): *Studien und Materialien zur Rechtssoziologie*. Köln: Westdeutscher Verlag, S. 87–120.

- Voell, Stéphane (2004): *Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension*. Marburg: Curupira.
- Vološinov, Valentin N. (1976 [1926]): Discourse in Life and Discourse in Art, in: Ders.: *Freudianism. A Critical Sketch*. Bloomington, IN: Indiana University Press, S. 93–116.