

### Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften

Mauss, Marcel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mauss, M. (1990). *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 743). Frankfurt am Main: Suhrkamp. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89858-0>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

Marcel Mauss (1872–1950) war ein Neffe Emile Durkheims und wohl dessen hervorragendster Schüler. Wie Emile Durkheim, freilich viel stärker empirisch orientiert als dieser, versucht er, soziale Phänomene in ihrer Totalität zu sehen und zu verstehen. Der Austausch in archaischen Gesellschaften, den er in seinem ›Essai sur le don‹ untersucht, ist eine totale gesellschaftliche Tätigkeit, ein gleichzeitig ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen.

Dieser Essay ist »die erste systematische und vergleichende Studie über das weit verbreitete System des Geschenkaustauschs und die erste Deutung seiner Funktion im Bezugsrahmen der gesellschaftlichen Ordnung. Mauss zeigt hier, was die eigentliche Natur und fundamentale Bedeutung solcher Institutionen wie des Potlatsch und des Kula ist, die uns auf den ersten Blick befremdlich oder sogar sinnlos und unverständlich erscheinen. Und wenn er uns zeigt, wie sie zu verstehen sind, erschließt er uns nicht nur den Sinn bestimmter Bräuche, etwa der nordamerikanischen Indianer, sondern zugleich den Sinn analoger Bräuche in früheren Phasen der überlieferten Geschichte und überdies den Sinn von Praktiken unserer eigenen Gesellschaften in der gegenwärtigen Zeit. Der Vergleich (oder die Gegenüberstellung) von archaischen Institutionen, über die er schreibt, und unseren eigenen ist in seinem ganzen Essay implizit enthalten. Er fragt nicht nur, wie wir diese archaischen Institutionen verstehen können, er fragt zugleich, wie ihr Verständnis uns helfen kann, unsere eigenen um so tiefer zu erfassen und vielleicht zu verbessern. Nirgendwo kommt dies deutlicher zum Ausdruck als dort, wo Mauss uns sehr ausdrücklich sagt, wie viel wir – was immer wir auch sonst gewonnen haben mögen – dadurch verloren haben, daß wir ein rationales ökonomisches System an die Stelle eines Systems setzten, in welchem der Austausch von Gütern keine mechanische, sondern eine moralische Transaktion war, die menschliche, persönliche Beziehungen zwischen Individuen und zwischen Gruppen herstellte und aufrechterhielt. Wir nehmen unsere eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen als selbstverständlich hin und bedenken selten, wie jung viele von ihnen sind und als wie ephemere sich viele erweisen werden.« (E. E. Evans-Pritchard)

Marcel Mauss (1872–1950) lehrte an der Ecole des Hautes Etudes, bevor er Professor am College de France wurde. Zusammen mit seinem Lehrer Emile Durkheim begründete er die Zeitschrift ›L'Année Sociologique‹ und 1928, zusammen mit Paul Rivet, das Institut d'Ethnologie in Paris.

Marcel Mauss  
Die Gabe

Form und Funktion des Austauschs  
in archaischen Gesellschaften

Mit einem Vorwort von  
E. E. Evans-Pritchard

Übersetzt von  
Eva Moldenhauer

Anhang:  
Henning Ritter: Die ethnologische Wende.  
Über Marcel Mauss

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *Essai sur le don*  
© Presses Universitaires de France, Paris 1950  
Vorwort: E. E. Evans-Pritchard  
(aus der englischen Ausgabe: *The Gift*)  
© Cohen & West Ltd., London 1966

G 49 DZ



CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
*Mauss, Marcel:*

Die Gabe : Form und Funktion des Austauschs  
in archaischen Gesellschaften / Marcel Mauss.

Mit e. Vorw. von E. E. Evans-Pritchard.

Übers. von Eva Moldenhauer.

Anh. »Die ethnologische Wende« : über Marcel Mauss / Henning Ritter. –

1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 743)

Einheitssacht.: *Essai sur le don* <dt.>

ISBN 3-518-28343-X

NE: Ritter, Henning:

Die ethnologische Wende; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743

Erste Auflage 1990

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1968, 1990

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 95 94 93 92 91 90

91K 3167

# Inhalt

Vorwort von E. E. Evans-Pritchard . . . . .	7
Marcel Mauss: Die Gabe, Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften . . . . .	13
Einführung. – Über die Gabe und insbesondere die Verpflichtung, Geschenke zu erwidern . . . . .	15
I. Die Gaben und die Verpflichtung, sie zu erwidern (Polynesien) . . . . .	27
1. Totale Leistung. Mütterliche gegen männliche Güter (Samoa) . . . . .	27
2. Der Geist der gegebenen Sache (Maori) . . . . .	31
3. Die Pflicht des Gebens und die Pflicht desnehmens . . . . .	36
4. Geschenke an Menschen und Geschenke an Götter . . . . .	39
II. Verbreitung dieses Systems. Freigebigkeit, Ehre, Geld . . . . .	50
1. Regeln der Großzügigkeit (Andamanen) . . . . .	50
2. Prinzipien, Gründe und Intensität des Geschenkaustauschs (Melanesien) . . . . .	57
3. Ehre und Kredit (Nordwestamerika) . . . . .	77
III. Weiterleben dieser Prinzipien in den alten Rechts- und Wirtschaftsordnungen . . . . .	120
1. Personen- und Sachenrecht (Altes römisches Recht) . . . . .	121
2. Theorie der Gabe (Klassisches Hindu-Recht) . . . . .	135
3. Pfand und Gabe (Germanisches Recht) . . . . .	148
IV. Schlußfolgerungen . . . . .	157
1. Moralische Schlußfolgerungen . . . . .	157

X 2. Sozial- und nationalökonomische Schlußfolgerungen . . . . .	166
X 3. Allgemeine soziologische und moralische Schlußfolgerung . . . . .	175
Anmerkung zur Übersetzung . . . . .	184
Bibliographie und Abkürzungen . . . . .	185
Anhang	
Henning Ritter: Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss . . . . .	188

## E. E. Evans-Pritchard

### Vorwort

Marcel Mauss (1872–1950), Emile Durkheims Neffe und hervorragendster Schüler, war ein Mann von ungewöhnlichen Fähigkeiten und Kenntnissen, von großer Integrität und strengen Überzeugungen. Nach Durkheims Tod galt er als die führende Gestalt in der französischen Soziologie. Seine Reputation war eng mit dem Schicksal der *Année Sociologique* verbunden, die er zusammen mit seinem Onkel gegründet und berühmt gemacht hatte; einige der anregendsten und originellsten Beiträge in ihren früheren Nummern schrieb er in Zusammenarbeit mit Durkheim, Hubert und Beuchot: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), »De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives« (1903), »Esquisse d'une théorie générale de la magie« (1904), und »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: étude de morphologie sociale« (1906).

Der Erste Weltkrieg riß große Lücken in das Team brillanter junger Gelehrter, die Durkheim gelehrt, inspiriert und um sich geschart hatte; sein Sohn André Durkheim, Robert Hertz, Antoine Bianconi, Georges Gelly, Maxime David, Jean Reynier fielen, und der Meister überlebte sie nicht, er starb 1917. Unter glücklicheren Umständen hätte uns Mauss sicher mehr Zeugnisse seiner Gelehrsamkeit, seines unermüdlichen Fleißes und seiner methodischen Meisterschaft hinterlassen. Aber er *schrrieb* nicht nur über soziale Solidarität und kollektive Gefühle, er brachte sie in seinem ganzen Leben zum Ausdruck. Für ihn hatte die Gruppe um Durkheim, seine Schüler und Kollegen eine Art Kollektivgeist, der sich in der *Année Sociologique*, seinem Produkt, repräsentierte. Und wenn man anderen gehört und nicht sich selbst, was eines der Themen, viel-

leicht das Grundthema des hier vorliegenden Buches ist, dann drückt man seine Zugehörigkeit dadurch aus, daß man die eigenen Ambitionen dem gemeinsamen Interesse unterordnet. Bei den wenigen Gelegenheiten, bei denen ich mit Mauss zusammentraf, gewann ich den Eindruck, daß er in dieser Weise dachte und fühlte, und seine Handlungen bestätigten es. Er lud die Arbeit seiner toten Kollegen auf sich. Selbstlos – denn es bedeutete die Vernachlässigung der eigenen Forschungen – übernahm er die schwierige Aufgabe, die hinterlassenen Schriften von Durkheim, Hubert (der 1927 starb), Hertz und anderen zu edieren, zu vervollständigen und zu publizieren. Er übernahm auch 1923/24 die noch schwierigere Aufgabe, die ihm ans Herz gewachsene *Année Sociologique*, die nach 1913 ihr Erscheinen eingestellt hatte, wieder ins Leben zu rufen. Das bedeutete eine zusätzliche Bürde und lenkte ihn noch mehr von seinen eigenen Interessengebieten ab. Mauss war Sanskrit-Forscher und Religionshistoriker, er war zugleich Soziologe, und sein Hauptinteresse lag während seines ganzen Lebens auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung und der Religionssoziologie. Aber er spürte, daß die neue Serie der *Année Sociologique* gleich der älteren sämtliche Zweige der soziologischen Forschung erfassen mußte, und das konnte sie nur, wenn er selbst sich aller jener Gebiete annahm, die nicht seine eigenen, sondern die Spezialgebiete jener waren, die nicht mehr lebten. Deshalb schrieb er von nun an zwar viele Rezensionen und Artikel, aber nur drei wichtigere Werke: »Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques« (1925), »Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive« (1934), und »Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'« (1938). Die geplanten Arbeiten über das Gebet, über das Geld und über den Staat blieben unvollendet. Auch die zweite Serie der *Année Sociologique* mußte aufgegeben werden, aber eine dritte Serie wurde 1934 begonnen. Dann kam der Zweite Weltkrieg. Paris wurde von den Deutschen besetzt. Mauss, der Jude war, blieb zwar unbehelligt, aber einige seiner engsten Kollegen und

Freunde, unter ihnen Maurice Halbwachs, wurden umgebracht. Zum zweiten Mal sah er alles rings um sich zusammenbrechen. Hinzu kamen andere, persönliche Schwierigkeiten, und sein Geist versank in Umnachtung.

Es ist hier nicht der Ort, die Rolle, die Mauss für die Entwicklung des soziologischen Denkens in Frankreich spielte, kritisch zu würdigen – das haben in hervorragender Weise schon Henri Lévy-Bruhl und Claude Lévi-Strauss getan.<sup>1</sup> Erforderlich ist nur ein kurzer Hinweis auf die Bedeutung seines Werkes und insbesondere seines »Essai sur le don«.

Mauss stand in der philosophischen Tradition, die von Montesquieu über die Philosophen der Aufklärung – Turgot, Condorcet, St. Simon – zu Comte und dann zu Durkheim führte, einer Tradition, in welcher Schlußfolgerungen eher durch die Analyse von Begriffen als von Tatsachen erreicht wurden; die Tatsachen dienten nur zur Illustration von Formulierungen, zu denen man durch andere als induktive Methoden gelangte. Mauss war jedoch weniger Philosoph als Durkheim. In allen seinen Essays wendet er sich zuerst den konkreten Tatsachen zu und prüft sie in ihrer Gesamtheit und bis zum letzten Detail. Das war der Kernpunkt eines glänzenden Vortrags über Mauss, den einer seiner ehemaligen Schüler, Louis Dumont, vor einigen Jahren hielt. Dumont hob hervor, daß Mauss, obwohl er aus Loyalität und Zuneigung sorgsam jede Kritik an Durkheim vermied, solche Kritik dennoch implizit in seinen Schriften übte: sie sind um so viel mehr empirisch als diejenigen Durkheims, daß man sagen kann, mit Mauss habe die Soziologie in Frankreich ihr experimentelles Stadium erreicht. Mauss wollte jeweils nur einem begrenzten Tatsachenbereich kennenlernen und ihn dann verstehen, und was er mit Verstehen meint, kommt in seinem Essay über die Gabe sehr deutlich zum Ausdruck. Es bedeutet, soziale Phänomene so, wie Durkheim es lehrte, in ihrer Totalität

<sup>1</sup> H. Lévy-Bruhl, »In Memoriam: Marcel Mauss«, *Année Sociologique*, 3. Serie, 1948/49. C. Lévi-Strauss, »La Sociologie française«, in *La sociologie au XXe siècle*, 1947, Bd. 2; »Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss«, in *Sociologie et Anthropologie*, einer 1950 erschienenen Sammlung einiger von Mauss' Essays.

lität zu sehen. *Total* ist das Schlüsselwort dieses Essays. Der Austausch in archaischen Gesellschaften, den er untersucht, ist eine totale gesellschaftliche Tätigkeit. Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen. Seine Bedeutung können wir deshalb nur erfassen, wenn wir ihn als eine konkrete, komplexe Realität sehen; und wenn wir gewohnt sind, beim Studium einer Institution abstrahierend vorzugehen, dann müssen wir am Ende das, was wir hinweggenommen haben, wieder ersetzen, um sie verstehen zu können. Welche Mittel aber helfen uns, zum Verständnis der Institutionen zu gelangen? Es sind jene, die der anthropologische Feldforscher verwendet, wenn er das gesellschaftliche Leben von außen wie von innen untersucht: von außen her als Anthropologe, und von innen her, indem er sich selbst mit den Mitgliedern der von ihm untersuchten Gesellschaft identifiziert. Mauss hat gezeigt, daß man dies, wenn nur genügend gut dokumentiertes Material vorliegt, tun kann, ohne seine Gelehrtenstube zu verlassen. Er versenkte sich in alles erreichbare ethnographische und linguistische Material, aber er konnte nur deswegen erfolgreich sein, weil er ein Meister der soziologischen Methode war. Er tat bei seinen Forschungen am Schreibtisch, was ein Anthropologe im Feld tut, nämlich mit einem geschulten Verstand das Leben primitiver Völker beobachtend und erlebend zu erfassen. Wir Sozialanthropologen betrachten ihn deshalb als einen von uns.

Um »totale« Phänomene in ihrer Totalität zu verstehen, ist es notwendig, sie zuerst kennenzulernen. Man muß ein Fachmann sein. Es genügt nicht, die Schriften anderer über die Vorstellungen und Gebräuche der alten Indianer oder der alten Römer zu lesen. Man muß fähig sein, geradewegs zu den Quellen zu gehen, denn man muß damit rechnen, daß Gelehrte, die mit der soziologischen Methode nicht vertraut waren, in den von ihnen behandelten Tatsachen gerade jene Momente, die von soziologischer Signifikanz sind, nicht gesehen haben. Die Soziologie, die die Tatsachen in ihrer Totalität

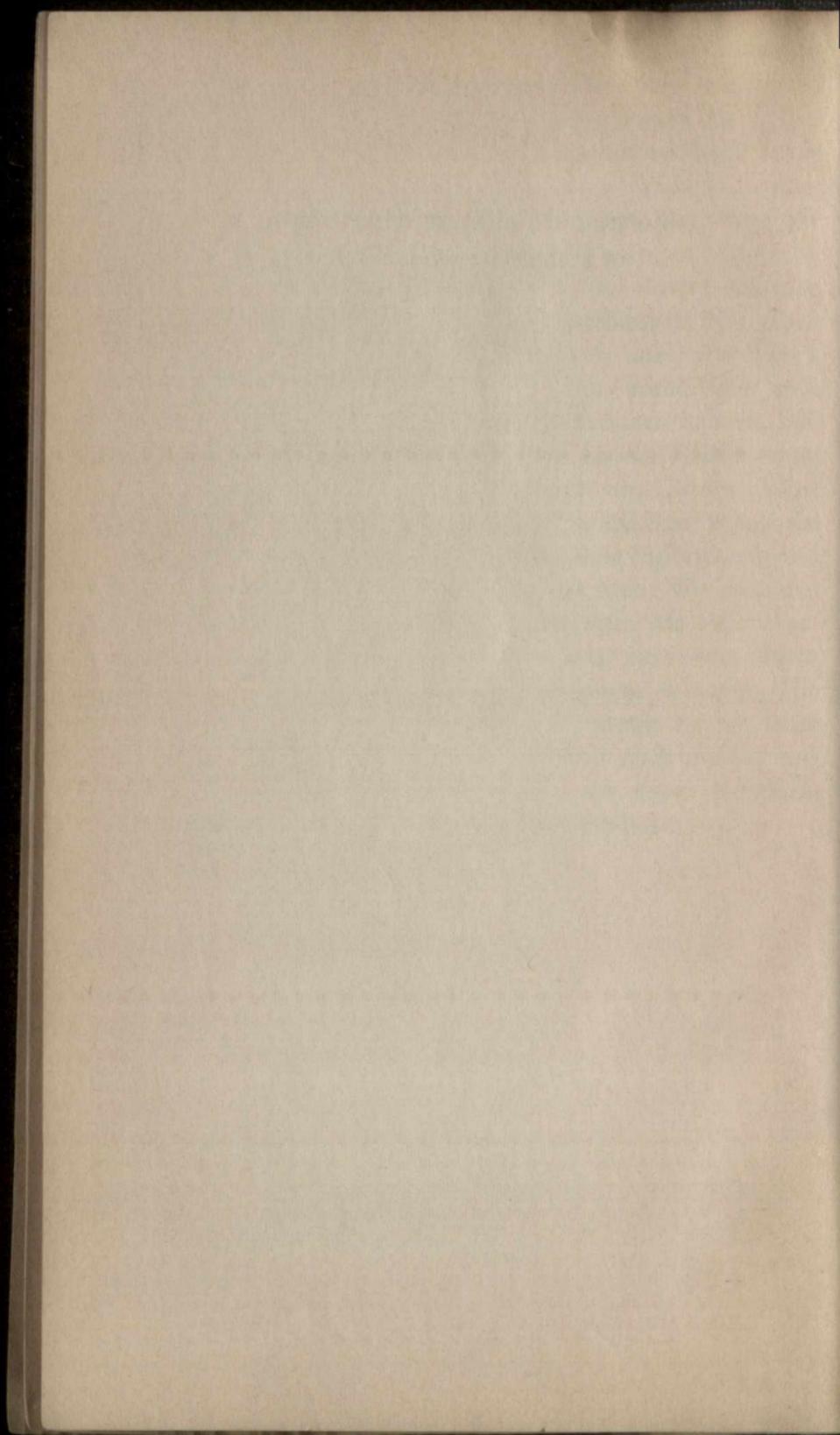
lität sieht, sieht sie anders. Mauss ging zu den Quellen. Er hatte nicht nur ausgezeichnete Kenntnisse in vielen europäischen Sprachen, einschließlich des Russischen, er war auch ein hervorragender Kenner des Griechischen, des Lateinischen, des Sanskrit, des Keltischen und des Hebräischen; und er war ein brillanter Soziologe. Er konnte Spezialisten des Sanskrit wie des römischen Rechts, wohl zu deren eigener Überraschung, vieles lehren, von dem sie nicht wußten, daß es in ihren Texten stand. Was er in seinem »Essai sur le don« über die Bedeutung bestimmter Formen des Austauschs im alten Indien und im alten Rom sagt, ist ein Beispiel dafür. Vielleicht noch bemerkenswerter ist, daß er anhand von Malinowskis eigenem Bericht über die Trobriander zu zeigen vermochte, wo dieser die Institutionen der Trobriander mißverstanden oder nicht ädaquat interpretiert hatte. Er konnte dies dank seiner gründlichen Kenntnisse (die Malinowski nicht besaß) über ozeanische Sprachen und die Eingeborenengesellschaften von Melanesien, Polynesien, Amerika usw., Kenntnisse, die ihn dazu befähigten, durch ein vergleichendes Studium primitiver Institutionen zu deduzieren, was der Feldforscher selbst nicht beobachtet hatte.

Der »Essai sur le don« ist nicht nur von großem methodischen Wert, er ist auch sehr wichtig für das Verständnis von Mauss und für die Beurteilung seiner Bedeutung als Gelehrter, da die meisten seiner anderen bekannteren Essays nicht von ihm allein stammen. Vor allem aber ist er die erste systematische und vergleichende Studie über das weit verbreitete System des Geschenkaustauschs und die erste Deutung seiner Funktion im Bezugsrahmen der gesellschaftlichen Ordnung. Mauss zeigt hier, was die eigentliche Natur und fundamentale Bedeutung solcher Institutionen wie des Potlatsch und des Kula ist, die uns auf den ersten Blick befremdlich oder sogar sinnlos und unverständlich erscheinen. Und wenn er uns zeigt, wie sie zu verstehen sind, erschließt er uns nicht nur den Sinn bestimmter Bräuche, etwa der nordamerikanischen Indianer, sondern zugleich den Sinn analoger Bräuche in früheren Phasen der über-

lieferten Geschichte und überdies den Sinn von Praktiken unserer eigenen Gesellschaften in der gegenwärtigen Zeit. Der Vergleich (oder die Gegenüberstellung) von archaischen Institutionen, über die er schreibt, und unseren eigenen ist in seinem ganzen Essay implizit enthalten. Er fragt nicht nur, wie wir diese archaischen Institutionen verstehen können, er fragt zugleich, wie ihr Verständnis uns helfen kann, unsere eigenen um so tiefer zu erfassen und vielleicht zu verbessern. Nirgendwo kommt dies deutlicher zum Ausdruck als dort, wo Mauss uns sehr ausdrücklich sagt, wieviel wir – was immer wir auch sonst gewonnen haben mögen – dadurch verloren haben, daß wir ein rationales ökonomisches System an die Stelle eines Systems setzten, in welchem der Austausch von Gütern keine mechanische, sondern eine moralische Transaktion war, die menschliche, persönliche Beziehungen zwischen Individuen und zwischen Gruppen herstellte und aufrecht erhielt. Wir nehmen unsere eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen als selbstverständlich hin und bedenken selten, wie jung viele von ihnen sind und als wie ephemer sich viele erweisen werden. Die Menschen, gibt uns Mauss zu bedenken, hatten zu anderen Zeiten und haben in vielen Teilen der Welt noch immer andere Ideen, Werte und Bräuche als wir, aus deren Studium wir vieles lernen können, das für uns so wertvoll ist.

Marcel Mauss  
Die Gabe

Form und Funktion des Austauschs  
in archaischen Gesellschaften



## Einführung

### *Über die Gabe und insbesondere die Verpflichtung, Geschenke zu erwidern*

Hierr einige Strophen aus dem *Hávámál*, einer der alten Spruchdichtungen der skandinavischen Edda. Sie mögen dieser Arbeit als Motto dienen, denn sie versetzen den Leser unmittelbar in jenen Bereich von Vorstellungen und Tatsachen, in deem unsere Beweisführung sich bewegen wird.<sup>1</sup>

39 So gastfrei ist keiner            und zum Geben geneigt,  
      daß er Geschenke verschmäht,  
oder so wenig            auf Erwerb bedacht,  
      daß er Gegengabe haßt.<sup>2</sup>

1 Guustav Cassel hat uns auf die Spur dieses Textes gebracht: *Theoretische Sozialökonomie*, 3. Aufl., Erlangen-Leipzig 1923, Bd. II, S. 336. Die skandinavischen Wissenschaftler sind mit diesem Zug ihrer nationalen Vorgeschichte vertraut. (Die deutsche Übersetzung stammt von H. Gering, Leipzig-Wienn 1892. Cassel übersetzt die erste hier zitierte Strophe wie folgt: »Nie fand ich so freigebig / Oder so gastfrei einen Mann, / Daß nicht er nähme, was angeboten, / Oder mit Schätzen seinen / So verschwenderisch, / Daß leidigg wäre der Lohn, den er empfinde.« Anm. d. U.)

2 Diese Strophe ist dunkel, vor allem wegen des fehlenden Adjektivs im vierten Vers, doch der Sinn ist klar, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, ein Wort mit der Bedeutung »gastfrei«, »verschwenderisch« ergänzt. Auch der dritte Vers ist schwierig. Cassel übersetzt: »Daß er nicht nähme, was angeboten«. Die Übersetzung die Maurice Cahen freundlicherweise für uns besorgte, ist dagegen wörtlich. »Der Ausdruck ist doppeldeutig«, schreibt er uns, »die einen verstehen darunter: »daß Geschenke zu empfangen ihm nicht angenehm war«, die anderen interpretieren: »daß ein Geschenk zu empfangen nicht die Verpflichtung beinhaltet, es zu erwidern«. Ich neige natürlich zur letzteren Erklärung.« Obwohl wir hinsichtlich der altnordischen Sprache nicht kompetent sind, erlauben wir uns eine andere Interpretation. Der Ausdruck entspricht offensichtlich einem alten Splitter, etwa mit der Bedeutung »recevoir est reçu«. Danach würde der Vers auf jene Geisteshaltung anspielen, in der sich der Besucher und der Besuchte befinden: von jedem wird erwartet, daß er seine Gastfreundschaft oder seine Geschenke so anbietet, als sollten sie ihm niemals vergolten werden. Dennoch akzeptiert ein jeder die Geschenke des Besuchers oder die Gegengeschenke des Gastgebers, da es Güter

- 41 Mit Gewändern und Waffen der Wonne des Auges,  
sollen Freunde einander erfreuen;  
Empfänger und Geber sind Freunde am längsten,  
wenn's das Glück ihnen gönnt.
- 42 Dem Freunde sollst du Freundschaft bewahren,  
Gabe mit Gabe vergilt!  
Doch Hohn soll man mit Hohn erwidern  
und die Täuschung mit Trug.
- 44 Ward dir ein Freund, dem du völlig vertraust,  
und erhoffst du Holdes von ihm,  
so erschließ' ihm dein Herz und Geschenke tausche,  
häufig besuche sein Haus.
- 45 Ist dir ein Mann bekannt, der dein Mißtrauen weckt,  
und erhoffst du doch Holdes von ihm,  
sprich freundlich zu ihm doch Falsches sinne  
und vergilt die Täuschung mit Trug.
- 46 Noch mehr von dem Mann, der dein Mißtrauen weckt,  
dessen Denkart verdächtig dir scheint:  
sprich lächelnd ihn an, verleugne den Argwohn,  
Gleiches mit Gleichem vergilt.

sind und zudem ein Mittel zur Bekräftigung des Vertrags, dessen integrierende Bestandteile sie sind.

Es scheint uns sogar, als sei in diesen Strophen ein noch älterer Teil zu erkennen. Ihre Struktur ist immer die gleiche. In jeder bildet ein juristischer Splitter den Mittelpunkt: »daß er Geschenke verschmäht« (39), »Empfänger und Geber sind Freunde am längsten« (41), »Gabe mit Gabe vergilt« (42), »so erschließ ihm dein Herz und Geschenke tausche« (44), »der Geizige wird der Gaben nicht froh« (48), »Gabe schießt stets nach Entgelt« (145) etc. Es ist eine wahre Sammlung von sprichwortartigen Wendungen. Jedes Sprichwort oder jeder Merksatz ist in einem Kommentar gehüllt, der ihn entwickelt. Wir haben es hier also nicht nur mit einer sehr alten Form des Rechts, sondern auch mit einer sehr alten Form der Literatur zu tun.

48    Glücklich lebt der Kühne,        der gerne spendet,  
          selten ficht Sorge ihn an;  
der Feige aber        hat Furcht vor allem,  
          und der Geizige wird der Gaben nicht froh.

145    Im Unmaß opfern        ist ärger als gar nicht beten,  
          Gabe schießt stets nach Entgelt;  
verschwendet ist schlimmer als nicht geschlachtet  
          [Eitel mandt Opfer bleibt].

### *Programm*

Mann sieht, worum es geht. In der skandinavischen und in vielen anderen Kulturen finden Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen.

Die vorliegende Arbeit ist Teil einer umfangreicheren Untersuchung. Schon seit Jahren richtet sich unser Interesse sowohl auf den Bereich des Vertragsrechts wie auf das System der wirtschaftlichen Leistungen zwischen den verschiedenen Sektionen oder Untergruppen, aus denen sich die sogenannten primitiven Gesellschaften und auch jene Gesellschaften zusammensetzen, die wir archaische nennen könnten. Es gibt hier einen großen Komplex außerordentlich vielschichtiger Tatsachen. Alles, was das eigentliche gesellschaftliche Leben der Gesellschaften ausmacht, die den unseren vorausgegangen sind – einschließlich der Gesellschaften der Urgeschichte –, ist darin verwoben. In diesen (wie wir sie nennen möchten) »totalen« gesellschaftlichen Phänomenen kommen alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische – sie betreffen Politik und Familie zugleich; ökonomische – diese setzen besondere Formen der Produktion und Konsumtion oder vielmehr der Leistung

und Verteilung voraus; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren.

Von allen diesen sehr komplexen Grundthemen und der Vielfalt der gesellschaftlichen Dinge wollen wir hier nur einen, zwar tiefgreifenden, doch isolierten Zug näher betrachten: nämlich den sozusagen freiwilligen, anscheinend selbstlosen und spontanen, aber dennoch zwanghaften und eigennützigem Charakter dieser Leistungen. Fast immer nehmen sie die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsentss, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht. Wenngleich wir die verschiedenen Prinzipien präzise aufzeigen werden, die einer notwendigen Form des Austauschs – d. h. der gesellschaftlichen Arbeitsteilung selbst – jenen Aspekt verliehen haben, so untersuchen wir von all diesen Prinzipien im Grunde doch nur ein einziges. *Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?* Das ist das Problem, das uns in erster Linie interessiert. Durch eine hinreichend große Anzahl von Tatsachen hoffen wir, auf diese präzise Frage eine Antwort geben und zeigen zu können, welche Richtung ein eingehendes Studium damit zusammenhängender Fragen einschlagen sollte. Desgleichen wird deutlich werden, auf welche neuen Probleme wir gestoßen sind: die einen betreffen eine perennierende Form der Vertragsmoral, nämlich die Art und Weise, wie das Sachenrecht noch heute mit dem Personenrecht verknüpft bleibt; die anderen betreffen die Formen und Vorstellungen, die seit jeher, zumindest teilweise, dem Austausch begleitet haben und zum Teil noch heute im Begriff des persönlichen Interesses gegeben sind.

Somit erreichen wir ein doppeltes Ziel. Einerseits gelangen wir

zu mehr oder weniger archäologischen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Natur der menschlichen Transaktionen in den Gesellschaften, die uns umgeben oder den unseren unmittelbar vorausgegangen sind. Wir werden die Erscheinungsformen des AAustauschs und des Vertrags in diesen Gesellschaften beschreiben, die nicht, wie man behauptet hat, des wirtschaftlichen Handels ermangeln – denn der Handel ist ein menschliches Phänomen, das unseres Erachtens keiner uns bekannten Gesellschaft fremd ist –, deren Tauschsystem jedoch von dem unsereren abweicht. Wir werden einen Handel kennenlernen, der schon vor der Institution des Händlers und dessen wichtigster Erfindung, der des Geldes im eigentlichen Sinn, existierte; wie er funktionierte, noch bevor die Formen, man kann sagen die modernen (semitischen, hellenischen, hellenistischen und römischen) Formen des Vertrags entstanden waren. Wir werden die Moral und die Ökonomie kennenlernen, die bei solchen Geschäften wirksam sind.

Und da wir feststellen werden, daß diese Moral und diese Ökonomie sozusagen unterschwellig auch noch in unseren eigenen Gesellschaften wirken, und da wir glauben, hier einen der FFelsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen, können wir daraus einige moralische Schlußfolgerungen bezüglich einiger der Probleme ziehen, vor die uns die Krise unseres Rechts und unserer Wirtschaft stellt, und dabei wollen wir es bewenden lassen. Diese Seite der Sozialgeschichte, der theoretischen Soziologie, der politischen und ökonomischen Praxis führt uns im Grunde nur dazu, uns in neuen Formen ein weiteres Mal alte, doch immer wieder neue Fragen zu stellen.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ich habe Burckhard, *Zum Begriff der Schenkung*, 1899, S. 53 ff. nicht zu Rate ziehen können. – Doch im Hinblick auf das angelsächsische Recht sind die Fakten, die wir ins Licht rücken wollen, von F. Pollock und F. W. Maitland deutlich gesehen worden (*History of English Law*, Cambridge 1895, Bd. III, S. 82): »The wide word ›gift‹ . . . will cover sale, exchange, gage and lease.« Vgl. S. 12; 212 ff.: »Perhaps we may doubt whether . . . a purely gratuitous promise . . . would have been enforced.« Siehe auch die Abhandlung über die germanische Mitgift von F. K. Neubecker (*Die Mitgift . . .*, Leipzig 1909, S. 65 ff.).

## *Methode*

Unsere Methode ist die des präzisen Vergleichs. Wie immer haben wir unseren Gegenstand zunächst nur in bestimmten, ausgewählten Arealen untersucht: in Polynesien, Melanesien, Nordwestamerika, sowie in einigen großen Rechtssystemen. Sodann haben wir natürlich nur solche Gebiete ausgewählt, bei denen wir, dank den Dokumenten und der philologischen Arbeit, zum Bewußtsein der Gesellschaften selbst Zugang haben, denn es handelt sich hier um Termini und Begriffe; dies schränkte unser Vergleichsfeld abermals ein. Schließlich richtet sich jede einzelne Untersuchung auf Systeme, die der Reihe nach in ihrer Gesamtheit zu beschreiben wir bemüht waren; wir haben also auf jene fortwährende Gegenüberstellung verzichtet, bei der sich alles verwischt, die Institutionen jegliche lokale Färbung und die Dokumente ihre Würze einbüßen.

## *Leistung. Gabe und Potlatch*

Die vorliegende Arbeit gehört zu einer Reihe von Untersuchungen, die G. Davy und ich selbst schon seit langem über die archaischen Formen des Vertrags anstellen.<sup>4</sup> Eine Zusammenfassung dieser Untersuchungen ist daher notwendig.

Es scheint, als hätte es niemals, weder in einer uns nahestehenden Zeit noch in den Gesellschaften, die man schlecht und recht unter dem Namen primitive oder niedere zusammenfaßt, irgend etwas gegeben, das dem gliche, was man natürliche Wirtschaft nennt.<sup>5</sup> In einer merkwürdigen, doch klassischen

<sup>4</sup> Davy, *Foi Jurée*; siehe die Bibliographie in Mauss, »Une forme archaïque de contrat chez les Thraces«, *Revue des Etudes Grecques*, XXXIV, 1921; R. Lenoir, »L'Institution du Potlatch«, *Revue Philosophique*, 1924.

<sup>5</sup> M. F. Somlo (»Der Güterverkehr in der Urgesellschaft«, *Travaux de l'Institut Solvay*, Brüssel-Leipzig 1909) hat sich mit diesen Tatsachen auseinandergesetzt und einen guten Überblick darüber gegeben; auf S. 156 beginnt er den Weg zu betreten, den wir selbst einschlagen werden.

Verirrung wählte man sogar, um diesen Wirtschaftstypus darzuulegen, die Texte von Cook betreffend den Austausch und den Güterverkehr bei den Polynesiern.<sup>6</sup> Diese selben Polynesiern wollen wir hier untersuchen, und es wird sich zeigen, wie weit sie, was Recht und Wirtschaft anbelangt, vom Naturzustand entfernt sind.

In den Wirtschafts- und Rechtsordnungen, die den unseren vorausgegangen sind, begegnet man fast niemals dem einfachen Austausch von Gütern, Reichtümern und Produkten im Rahmen eines zwischen Individuen abgeschlossenen Handels. Zunächst einmal sind es nicht Individuen, sondern Kollektive, die sich gegenseitig verpflichten, die austauschen und kontrahieren<sup>7</sup>; die am Vertrag beteiligten Personen sind moralische

6 Ph. F. H. Grierson (*Silent Trade*, Edinburgh 1903) hat bereits die zur Beseitigung dieses Vorurteils nötigen Argumente geliefert; desgleichen M. Moszkowski (*Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, Jena 1911), der jedoch den Raub für primitiv hält und mit dem Recht des Nehmens verwechselt. Eine gute Darstellung der Verhältnisse bei den Maori findet man in W. von Brun, »Wirtschaftsorganisation der Maori«, *Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte*, Hrsg. Karl Lamprecht, Bd. 18, Leipzig 1912, wo ein Kapitel dem Austausch gewidmet ist. Die jüngste Arbeit über die Wirtschaft der sogenannten primitiven Völker ist: W. Koppers, »Die ethnologische Wirtschaftsforschung«, *Anthropos*, X-XI (1915/16), 611-651, 971-1097; gute Darstellung der Doktrinen, im übrigen etwas spitzfindig.

7 Seit unseren letzten Veröffentlichungen haben wir in Australien erste Anzeichen für geregelte Leistungen festgestellt, die zwischen Stämmen stattfinden, nicht mehr nur zwischen Clans und Phratrien, und zwar insbesondere anlässlich eines Todesfalles. Bei den Kakadu im Nordterritorium gibt es nach der zweiten Bestattung noch eine dritte Trauerzeremonie, während derer die Männer eine Art gerichtliche Untersuchung vornehmen, um zumindest fiktiv festzustellen, wer durch Zauberei den Tod verursacht hat. Doch anders als in den meisten australischen Stämmen wird keine Blutrache geübt. Die Männer begnügen sich damit, ihre Speere zusammenzulegen und zu bestimmen, was sie als Gegenwert dafür verlangen wollen. Am nächsten Tag werden diese Speere zu einem anderen Stamm gebracht, z. B. zu den Umorio, bei denen man sich über den Zweck dieser Sendung durchaus im klaren ist. Dort werden die Speere bündelweise, je nach ihren Besitzern, angeordnet, und einem im voraus bekannten Tarif zufolge werden die gewünschten Gegenstände den Speerbündeln gegenübergelegt. Dann wird alles zu den Kakadu gebracht (Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory*, London 1914, S. 247). Spencer erwähnt, daß diese Gegenstände wiederum gegen Speere ausgetauscht werden können, eine Tatsache, die wir nicht ganz verstehen. Ihm dagegen fällt es schwer, den Zusammenhang zwischen diesen Totenfeiern und dieser Art von Austausch zu verstehen, und er fügt hinzu,

Personen: Clans, Stämme, Familien, die einander gegenüber treten, sei als Gruppen auf dem Terrain selbst, sei durch die Vermittlung ihrer Häuptlinge, oder auch auf beide Weisen zugleich.<sup>8</sup> Zum anderen ist das, was ausgetauscht wird, nicht ausschließlich Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist. Schließlich vollziehen sich diese Leistungen und Gegenleistungen in einer eher freiwilligen Form, durch Geschenke, Gaben, obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind, bei Strafe des privaten oder öffentlichen Kriegs. Wir haben vorgeschlagen, all dies das *System der totalen Leistungen* zu nennen. Der reinste Typus dieser Institution scheint uns in dem Bündnis zweier Phratrien in den australischen oder nordamerikanischen Stämmen gegeben zu sein, bei dem alles – Riten, Heiraten, Erbschaft, Rechts- und Interessenbindungen, Militär- und Priesterränge – einander ergänzt und die Zusammenarbeit der beiden Hälften des Stammes voraussetzt. So werden z. B. besonders die Spiele von diesen Institutionen gelenkt.<sup>9</sup> Die Tlingit

daß auch »die Eingeborenen ihn nicht sehen«. Der Brauch ist aber durchaus verständlich: er ist gewissermaßen ein geregelter Vergleich, der die Blutrache ersetzt und ursprünglich einem intertribalen Handel dient. Dieser Austausch von Sachen ist zugleich ein Austausch von Friedenspfändern und Solidaritätsgefühlen in der Trauer, wie er in Australien normalerweise nur zwischen Familien und Clans stattfindet, die durch Heirat miteinander verbunden und verbündet sind. Der einzige Unterschied ist, daß der Brauch hier zu einem intertribalen Brauch geworden ist.

<sup>8</sup> Sogar ein so später Dichter wie Pindar konnte sagen: νεανία γαμβρῶ προπίνων οἰκοθεν οἴκαδε, *Olympien VIII, 4*. In der ganzen Passage klingen noch die Rechtsverhältnisse an, die wir beschreiben. Die Motive des Geschenks, des Reichtums, der Heirat, der Ehre, der Gunst, der Verbindung, der gemeinsamen Mahlzeit und des Zutrunks, sogar das der Eifersucht, die die Heirat hervorruft – all diese Motive sind hier ausdrucksvoll dargestellt.

<sup>9</sup> Siehe insbesondere die eigentümlichen Regeln des Ballspiels bei den Omaha: Alice Fletcher und F. La Flesche, »The Omaha Tribe«, *27th A.R.B.A.E.* (1905/06), 1911, S. 197, 336.

und die Haida, zwei Indianerstämme des nordwestlichen Amerika, bringen das Wesen dieser Praktiken deutlich zum Ausdruck, wenn sie sagen, daß »die beiden Phratrien einander Respekt erweisen«. <sup>10</sup>

In diessen beiden Stämmen jedoch, wie überhaupt in diesem ganzen Gebiet, tritt eine zwar typische, doch entwickelte und relativ seltene Form dieser totalen Leistungen in Erscheinung. Wir haben vorgeschlagen, sie *Potlatsch* zu nennen, wie es im übrigen die amerikanischen Autoren tun, die den Chinook-Ausdruck verwenden, welcher in die Alltagssprache der Weißen und der Indianer von Vancouver bis Alaska eingegangen ist. »Potlatsch« bedeutet im wesentlichen »ernähren«, »verbrauchen«. <sup>11</sup> Diese sehr reichen Stämme, die auf den Inseln, an der Küste oder zwischen der Küste und den Rocky Mountains leben, verbringen den Winter in einem unaufhörlichen Fest: Bankette, Ausstellungen und Märkte sind zugleich die feierlichen Versammlungen des Stammes. Dieser ordnet sich nach seinem hierarchischen Bruderschaften und Geheimbünden, die oftmals mit den ersteren und den Clans verwechselt wurden; und all dies – Clans, Heiraten, Initiationen, schamanistische Sitzungen und die Kulte der großen Götter, der Totems und der kollektiven oder individuellen Vorfahren – verknüpft

<sup>10</sup> Aurel Krause (*Tlinkit-Indianer*, S. 234 ff.) hat den Charakter dieser Feste, Riten und Verträge sehr wohl erkannt, obzwar er sie nicht Potlatsch nennt. Boursin (*11th Census*, S. 54–66) und Porter (*ibid.*, S. 33) haben den Charakter der gegenseitigen Verherrlichung beim (diesmal auch so genannten) Potlatsch erkannt. Doch J. R. Swanton hat ihn am besten dargestellt (*Tlingit*, S. 345, *passim*). Vgl. unsere Bemerkungen in *A.S.*, XI (1906–09) 207, und Davy, *Foi Jurée*, S. 172.

<sup>11</sup> Für die Bedeutung des Wortes »Potlatsch« vgl. C. M. Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911, und Davy, *Foi Jurée*, S. 162. Dennoch scheint uns die vorgeschlagene Bedeutung nicht die ursprüngliche zu sein. Franz Boas gibt nämlich dem Wort Potlatsch – allerdings in der Kwakiutl- und nicht in der Chinook-Sprache – die Bedeutung »feeder«, Ernährer, und wörtlich »place of getting satiated«, Ort, wo man gesättigt wird (*Kwa. T.* 2, S. 43, Anm. 2; vgl. *Kwa. T.* 1, S. 255, 517, s. v. Pol). Doch die beiden Bedeutungen von Potlatsch, »Gabe« und »Nahrungsmittel«, schließen einander nicht aus, da hier die wesentliche Form der Leistung, zumindest theoretisch, die des Nahrungsmittels ist. Für diese Bedeutungen siehe unten, S. 102 /Anm. 194.

sich zu einem unentwirrbaren Netz von Riten, rechtlichen und wirtschaftlichen Leistungen, durch die politische Ränge innerhalb der Männerbünde, des Stammes oder der Stammesvereinigungen, ja selbst auf internationaler Ebene bestimmt werden.<sup>12</sup> Bemerkenswert bei diesen Stämmen ist jedoch das Prinzip der Rivalität und des Antagonismus, das all diese Praktiken beherrscht. Man geht bis zum offenen Kampf, bis zur Tötung der einander gegenüberstehenden Häuptlinge und »Adligen«. Und andererseits geht man bis zur rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer<sup>13</sup>, um dem rivalisierenden Häuptling, der zugleich ein Verwandter (gewöhnlich ein Großvater, Schwager oder Schwiegersohn sein kann) den Rang abzulaufen. Totale Leistung liegt in dem Sinne vor, daß wirklich der ganze Clan durch die Vermittlung seines Häuptlings kontrahiert, für alle seine Mitglieder, für alles, was er besitzt, und für alles, was er tut.<sup>14</sup> Doch hat diese Leistung seitens des Häuptlings einen stark agonistischen Zug. Sie trägt wesentlich den Charakter des Wuchers und des Luxus und ist vor allem ein Kampf der Adligen, die ihren Platz innerhalb der Hierarchie bestimmt, von dem letztlich wieder der Clan profitiert.

Wir schlagen vor, den Namen »Potlatsch« jener Art von Institution vorzubehalten, die man unbedenklicher und präziser,

12 Die rechtliche Seite des Potlatsch ist untersucht worden von L. Adam in seinen Aufsätzen in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1911 ff., und *Festschrift Eduard Seeler*, Stuttgart 1922, sowie von Davy in *Foi Jurée*. Die religiösen und wirtschaftlichen Aspekte sind nicht weniger wichtig und bedürfen einer ebenso eingehenden Untersuchung. Der religiöse Charakter der beteiligten Personen und der ausgetauschten oder zerstörten Gegenstände ist für den Charakter der Verträge in der Tat nicht gleichgültig, ebensowenig wie die ihnen zugeschriebenen Werte.

13 Bei den Haida heißt es: den Reichtum »töten«.

14 Siehe die Dokumente von G. Hunt, in Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1340; hier findet man eine interessante Beschreibung der Art und Weise, wie der Clan seine Potlatsch-Beiträge an den Häuptling leistet, sowie einige sehr interessante Reden. Z. B. sagt der Häuptling: »Denn das geschieht nicht in meinem Namen. Es geschieht in eurem Namen, und ihr werdet berühmt werden unter den Stämmen, wenn es heißt, daß ihr euer Eigentum für einen Potlatsch gegeben habt« (S. 1342, Zeile 31 ff.).

aber auch umständlicher *totale Leistung vom agonistischen Typ* nennen könnte.

Bisher haben wir Beispiele für diese Institution fast nur in den nordwestamerikanischen Stämmen und denen eines Teils von Nordamerika<sup>15</sup>, Melanesien und Papua<sup>16</sup> angetroffen. In allen anderen Gebieten, in Afrika, Polynesien und Malaya, Südamerika und dem übrigen Nordamerika scheinen uns die Grundlagen des Austauschs zwischen den Clans und Familien noch zu einem elementarerem Typus der totalen Leistung zu gehören. In neuerer Zeit indessen fördern eingehendere Untersuchungen eine beträchtliche Anzahl von Übergangsformen zutage zwischen dem von erbitterter Rivalität und Zerstörung der Reichtümer geprägten Austausch wie in Nordwestamerika und Melanesien und anderen, gemäßigten Formen, wo die Kontrahenten mit Geschenken miteinander wetteifern: so rivalisieren z. B. wir selbst bei unseren Weihnachtsgeschenken, Parties, Hochzeitsfeiern, Einladungen, und wir fühlen uns noch heute verpflichtet, uns zu »revanchieren«. <sup>17</sup> Solche Zwischenformen haben wir in der antiken indoeuropäischen Welt, insbesondere bei den Thrakern festgestellt.<sup>18</sup>

Verschiedene Motive – Regeln und Vorstellungen – sind in derartigen Systemen enthalten. Der wichtigste dieser geistigen Mechanismen ist ganz offensichtlich jener, der dazu zwingt, das empfangene Geschenk zu erwidern. Nirgends aber treten die moralischen und religiösen Ursachen für diese Verpflichtung deutlicher in Erscheinung als in Polynesien. Dieses Gebiet

<sup>15</sup> Der Potlatsch reicht tatsächlich über die Grenzen der nordwestlichen Stämme hinaus. Insbesondere betrachten wir das »Asking Festival« der Alaska-→Eskimo nicht nur als eine Entlehnung von den benachbarten Indianer-Stämmen, siehe unten, S. 40, Anm. 42.

<sup>16</sup> Siehe unsere Bemerkungen in *A. S.*, XI (1906/09), 101, und XII (1910/13), 3722 ff., sowie in *Anthropologie*, XXX (1920), »Procès-verbaux de l'I.F.A.«. R. Lenoir hat auf zwei deutliche Anzeichen für den Potlatsch in Südamerika hingewiesen (»Expéditions maritimes en Mélanésie«, *Anthropologie*, XXXIV, 1924).

<sup>17</sup> M. Thurnwald (*Salamo-Inseln*, Bd. III, S. 8) gebraucht dieses Wort.

<sup>18</sup> *Revue des Etudes Grecques*, XXXIV (1921).

wollen wir nun näher untersuchen, und wir werden erkennen,  
welche Macht dazu treibt, eine empfangene Sache zu erwidern  
und, allgemeiner, Realverträge zu erfüllen.

## KAPITEL I

# Die Gaben und die Verpflichtung, sie zu erwidern (Polynesien)

### 1. Totale Leistung. Mütterliche gegen männliche Güter (Samoa)

Bei unseren früheren Untersuchungen über das Verbreitungsgebiet des Systems der vertraglichen Gaben meinten wir, in Polynesien gebe es den eigentlichen Potlatsch nicht. Die polynesischen Gesellschaften, deren Institutionen ihm am nächsten kamern, schienen nicht über das System der »totalen Leistungen« hinauszugehen, d. h. der Dauerverträge zwischen Clans, die ihre Frauen, Männer, Kinder, Riten etc. zu Gemeingut machen. Die Tatsachen, die wir damals hauptsächlich in Samoa untersuchten – z. B. der eigentümliche Brauch, anlässlich der Heirat bedruckte Matten unter den Häuptlingen auszutauschen –, schienen uns nicht über dieser Stufe zu liegen.<sup>1</sup> Das Element der Rivalität, der Zerstörung und des Kampfes schien nicht vorhanden zu sein, während es in Melanesien nicht fehlte. Heute sehen wir diese Dinge im Lichte neuer Tatsachen.

Zunächst ist das System der vertraglichen Geschenke in Samoa nicht auf die Heirat beschränkt; sie begleiten folgende Ereignisse: Geburt<sup>2</sup>, Beschneidung<sup>3</sup>, Krankheit<sup>4</sup>, Pubertät der Mädchen<sup>5</sup>, Bestattungsriten<sup>6</sup>, Handel<sup>7</sup>. Außerdem sind zwei Ele-

<sup>1</sup> Davyy, (*Foi Jurée*, S. 140) hat diesen Austausch im Hinblick auf den Heiratssvertrag untersucht. Wir werden sehen, daß er noch andere Implikationen hat.

<sup>2</sup> Turner, *Nineteen years*, S. 178; *Samoa*, S. 82 ff., J. B. Stair, *Old Samoa*, London 1897, S. 175.

<sup>3</sup> Kränmer, *Samoa Inseln*, Bd. II, S. 52–63.

<sup>4</sup> Stair, *Old Samoa*, S. 180; Turner, *Nineteen years*, S. 225; *Samoa*, S. 142.

<sup>5</sup> Turner, *Nineteen years*, S. 184; *Samoa*, S. 91.

<sup>6</sup> Kränmer, *Samoa Inseln*, Bd. II, S. 105 f; Turner, *Samoa*, S. 146.

<sup>7</sup> Kränmer, *Samoa Inseln*, Bd. II, S. 91, 166. Die Handelsreisen, »malaga«

mente des eigentlichen Potlatsch eindeutig bezeugt: das der Ehre, des Prestiges, des *mana*, welches der Reichtum verleiht<sup>8</sup>, sowie das der absoluten Verpflichtung, die Gaben zu erwidern, bei Strafe, dieses *mana*, diese Autorität, Talisman und Quelle des Reichtums, zu verlieren<sup>9</sup>.

Auf der einen Seite sagt es Turner: Nach den Festen der Geburt, wenn die Ehegatten die *oloa* und die *tonga* – nämlich die »männlichen« und die »weiblichen« Güter – empfangen und erwidert hatten, »waren sie nicht reicher als zuvor. Doch hatten sie die Genugtuung, gesehen zu haben, was für sie eine große Ehre bedeutete: Haufen von Eigentum, das zur Feier der Geburt ihres Kindes versammelt war«. <sup>10</sup> Auf der anderen Seite können diese Gaben auch verpflichtend und dauernd sein, ohne andere Gegenleistungen als die, die der Rechtszustand nach sich zieht. So wird das Kind, das die Schwester und folg-

(vgl. die »walaga« in Neuguinea), kommen in der Tat dem Potlatsch ziemlich nahe, der seinerseits für die Expeditionen im benachbarten melanesischen Archipel charakteristisch ist. Krämer gebraucht das Wort »Gegengeschenk« für den Austausch der *oloa* gegen die *tonga*, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Wenn man auch nicht in die Übertreibungen der englischen Ethnographen der Schule von Rivers und Elliot Smith verfallen darf, ebenso wenig wie in die der amerikanischen Ethnographen, die in der Nachfolge von Boas das ganze amerikanische Potlatsch-System nur für eine Reihe von Entlehnungen halten, so muß man dennoch der Wanderung der Institutionen einen gewissen Platz einräumen, besonders dort, wo ein lebhafter Verkehr von Insel zu Insel, von Hafen zu Hafen, über weite Entfernungen hinweg und schon seit langer Zeit nicht nur Gegenstände befördert hat, sondern auch die Formen ihres Austauschs. Malinowski hat in den Arbeiten, die wir unten zitieren, das richtige Gespür für diese Tatsachen gehabt. Für eine Untersuchung einiger dieser Institutionen (Nordwestmelanesien) siehe R. Lenoir, »Expéditions maritimes en Mélanésie«, *Anthropologie*, XXXIV (1924).

8 Der Wettstreit zwischen den Maori-Clans wird jedenfalls recht häufig erwähnt, insbesondere anlässlich von Festen, so z. B. bei S. Percy Smith, *J.P.S.* XV (1906), 87; siehe unten, S. 48, Anm. 69.

9 Es handelt sich in diesem Fall deshalb nicht um den eigentlichen Potlatsch, weil der wucherische Charakter der Gegenleistung fehlt. Dennoch führt, wie wir im Maori-Recht sehen werden, die Nichterwidrung des Geschenks zum Verlust des *mana*, des »Gesichts«, wie die Chinesen sagen; das gleiche gilt für Samoa.

10 Turner, *Nineteen years*, S. 178; *Samoa*, S. 52. Das Motiv des Ruins und der Ehre ist im nordwestamerikanischen Potlatsch entscheidend; Beispiele in Porter, *11th Census*, S. 34.

lich auch der Schwager, der mütterliche Onkel, von ihrem Bruder und Schwager zur Erziehung erhalten, ebenfalls *tonga* genannt, ein mütterliches Gut.<sup>11</sup> Dieses Kind ist nun »der Kanal, durch den die heimischen Güter<sup>12</sup>, die *tonga*, ständig von der Familie des Kindes zu jener Familie fließen. Andererseits ist es für seine Eltern das Mittel, von den Eltern, die es angenommen haben, fremde Güter, *oloa*, zu erhalten, und zwar solange das Kind lebt«. . . . Dieses Opfer natürlicher Bindungen schafft eine systematische Erleichterung des Verkehrs zwischen heimischem und fremdem Eigentum.« Das Kind (ein mütterliches Gut) ist also das Mittel, wodurch sich die Güter der mütterlichen Familie gegen die der männlichen Familie austauschen lassen. Und wenn man feststellt, daß das Kind, da es bei seinem Onkel mütterlicherseits lebt, offensichtlich ein Recht hat, dort zu leben, und folglich ein allgemeines Recht auf den Besitz des Onkels, so erkennt man, daß dieses System des »fosterage« dem Recht sehr ähnlich zu sein scheint, das in Melanessien dem mütterlichen Neffen auf die Besitztümer seines Onkels allgemein zugestanden wird.<sup>13</sup> Zum Potlatsch fehlt einzig noch das Motiv der Rivalität, des Kampfes und der Zerstörung.

Doch betrachten wir die beiden Termini *oloa* und besonders *tonga*. Die *tonga* bezeichnen eines der unzerstörbaren Paraphernalien, insbesondere die Brautmatten<sup>14</sup>, welche die aus

11 Turmeir (*Nineteen years*, S. 178; *Samoa*, S. 83) nennt den jungen Mann »adoptiert«. Er irrt sich. Der Brauch entspricht genau dem des »fosterage«, der außerhalb der eigenen Familie vorgenommenen Erziehung, jedoch mit der näheren Bestimmung, daß dieses »fosterage« eine Art Rückkehr in die mütterliche Familie bedeutet, da das Kind in der Familie der Schwester seines Vaters, in Wahrheit bei seinem Onkel mütterlicherseits, dem Gatten von jenem, aufgezogen wird. Man darf nämlich nicht vergessen, daß Polynesien ein Land mit doppelter klassifikatorischer Verwandtschaft ist: mütterlicher und männlicher; vgl. unsere Besprechung der Arbeit von Elsdon Best, »Maori Nomenclature«, in *A. S.*, VII (1902/03), 420, und die Bemerkungen von E. Durkheim, *A. S.*, V (1900/01), 37.

12 Turmeir, *Nineteen years*, S. 179; *Samoa*, S. 83.

13 Siehe unsere Bemerkungen über den *vasu* der Fidschianer in »Procès verbaux de l'I.F.A.«, *Anthropologie*, XXX (1921).

14 Krämer, *Samoa Inseln*, s. v. *toga*, Bd. I, S. 482; Bd. II, S. 90.

dieser Ehe hervorgehenden Mädchen erben, die Schmuckstücke und Talismane, die unter der Bedingung der Rückgabe über die Frau in die neu gegründete Familie gelangen<sup>15</sup>; es sind also der Bestimmung nach unbewegliche Güter. Die *oloa* dagegen bezeichnen Sachen, meist Geräte, die das spezifische Eigentum des Ehemanns sind<sup>16</sup>; es sind im wesentlichen bewegliche Güter. Heute wird dieser Ausdruck auch auf Dinge angewandt, die von den Weißen stammen<sup>17</sup>; hier handelt es sich natürlich um einen neueren Bedeutungsinhalt. Und wir dürfen die Übersetzung von Turner außer acht lassen: »*oloa-foreign*«, »*tonga-native*«; sie ist ungenau und unzureichend, wenn auch nicht ganz uninteressant, denn sie zeigt, daß bestimmte, *tonga* genannte Besitztümer mehr mit dem Boden, dem Clan, der Familie und der Person verknüpft sind als andere, die *oloa* genannt werden.<sup>18</sup>

Doch wenn wir unser Beobachtungsfeld ausweiten, gewinnt der Begriff *tonga* sofort eine größere Ausdehnung. Er bezeichnet in Maori, Tahitisch, Tonga und Mangarevan alles, was Eigentum im eigentlichen Sinn ist, alles, was reich macht und zu Ansehen verhilft, alles, was ausgetauscht werden oder als

15 *ibid.*, Bd. II, S. 296; vgl. S. 90 (*toga* = Mitgift); S. 94, Tausch von *oloa* gegen *toga*.

16 *ibid.*, Bd. I, S. 477. Bei P. L. Violette (*Dictionnaire Samoan-Français*, Paris 1879) heißt es unter dem Stichwort *toga* sehr deutlich: »Reichtümer des Landes, die in feinen Matten und *oloa* bestehen, in Häusern, Booten, Stoffen, Waffen« (S. 194, Sp. 2); und er verweist auf *oa* (Reichtümer, Güter), das alle Gegenstände fremder Herkunft umfaßt.

17 Turner, *Nineteen years*, S. 179; vgl. S. 186. – E. Tregear, *M.C.D.*, S. 468 (s. v. *taonga*), vermengt die Besitztümer dieses Namens mit den *oloa*. Hier handelt es sich natürlich um einen Flüchtighkeitsfehler.

Pater S. Ella, »Polynesian native clothing«, *J.P.S.*, VIII (1899), 169, beschreibt die *ie tonga* (feine Matten) folgendermaßen: »Sie sind der wichtigste Besitz der Eingeborenen; ehemals bediente man sich ihrer als eines Zahlungsmittels beim Tausch von Gütern, bei Heiraten und anlässlich besonderer Höflichkeitserweisungen. Sie werden häufig in der Familie als Erbstücke (»heirlooms«) aufbewahrt, und viele alte *ie* sind bekannt und hochgeschätzt, da sie einmal einer berühmten Familie gehört hatten.« Vgl. Turner, *Samoa*, S. 120. – Alle diese Ausdrücke haben, wie wir noch sehen werden, ihre Entsprechung in Melanesien, in Nordamerika und in unserer eigenen Folklore.

18 Krümer, *Samoa Inseln*, Bd. II, S. 90, 94.

Entschädigung dienen kann.<sup>19</sup> Es sind ausschließlich Wertgegenstände: Talismane, Embleme, heilige Matten und Götterbilder, manchmal sogar Traditionen, magische Kulte und Rituale. Hier begegnen wir jenem Begriff des magischen Eigentums, von dem wir mit Sicherheit meinen, daß er in der gesamten malaio-polynesischen Welt und sogar im ganzen Pazifik vorherrscht.<sup>20</sup>

## 2. Der Geist der gegebenen Sache (Maori)

Diese Beobachtung führt uns nun zu einer höchst bedeutsamen Feststellung. Die *taonga* sind, zumindest in den Vorstellungen der Maori, sehr eng mit der Person, dem Clan, dem Boden verknüpft; sie sind die Träger ihres *mana*, ihrer magischen, religiösen und geistigen Kraft. In einem Sprichwort, dessen Aufzeichnung wir G. Grey<sup>21</sup> und C. O. Davis<sup>22</sup> verdanken, werden die *taonga* gebeten, das Individuum, das sie annimmt, zu vermichten. Das heißt also, daß sie selbst diese Kraft in sich enthalten, für den Fall, daß das Recht und vor allem die Pflicht zur Gegenleistung nicht erfüllt wird.

Unser verstorbener Freund R. Hertz hatte die Bedeutung dieser Tatsache geahnt; in seiner rührenden Bescheidenheit hat er »für Davy und Mauss« auf den Zettel geschrieben, auf dem folgende Notiz von F. E. Colenso stand: »Es gab eine Art von Tauschsystem oder vielmehr eine Art, Geschenke zu machen, die zu einem späteren Zeitpunkt eingetauscht oder zurückgegeben werden müssen.«<sup>23</sup> Zum Beispiel tauscht man getrockneten

19 Siehe: Tregear, *M.C.D.*, ad verb. *taonga*: (Tahiti) *tataoa*, Eigentum geben, *faataoa*, entschädigen, Eigentum geben; (Marquesas-Inseln) A. Lesson, *Les Polynésiens . . .*, Paris 1880, Bd. II, S. 232, *taetae*; vgl. *tiau tae-tae*, gegebene Geschenke, »Geschenke, einheimische Güter, die gegeben werden, um fremde Güter zu erhalten«, M. Radiguet, *Les derniers sauvages*, Paris 1929, S. 157. Die Wurzel des Wortes ist *tahu* etc.

20 Siehe: M. Mauss, *Origines*, wo fast alle zitierten Tatsachen, außer den negritischen und amerikanischen, zu diesem Gebiet gehören.

21 *Proverbs*, S. 103.

22 *Maori Mementoes*, S. 21.

23 in *T.N.Z.J.*, I, 354.

Fisch gegen eingemachte Vögel, Matten.<sup>24</sup> All dies wird zwischen Stämmen oder »befreundeten Familien ohne irgendwelche Abmachungen« ausgetauscht.

Doch Hertz hatte außerdem noch einen Text notiert – ich fand ihn unter seinen Aufzeichnungen –, dessen Bedeutung uns beiden entgangen war, denn auch ich kannte ihn.

Bezüglich des *hau*, des Geistes der Sachen und insbesondere des Waldes und des darin lebenden Wilds, liefert uns Tamati Ranaipiri, einer der besten Maori-Informanten vom Elsdon Best, ganz durch Zufall und völlig unvoreingenommen den Schlüssel zu diesem Problem.<sup>25</sup> »Ich will Ihnen jetzt vom *hau* erzählen . . . Das *hau* ist nicht der Wind, der bläst. Ganz und gar nicht. Stellen Sie sich vor, Sie besitzen einen bestimmten Gegenstand (*taonga*) und geben ihn mir; Sie geben ihn mir ohne festgesetzten Preis.<sup>26</sup> Wir handeln nicht darum. Nun gebe ich diesen Gegenstand einem Dritten, der nach einer gewissen Zeit beschließt, irgend etwas als Zahlung dafür zu geben (*utu*)<sup>27</sup>, er schenkt mir irgend etwas (*taonga*). Und dieses *taonga*, das er mir gibt, ist der Geist (*hau*) des *taonga*, das ich von Ihnen bekommen habe und das ich ihm gegeben habe. Die *taonga*, die ich für die anderen *taonga* (die von Ihnen kommen) erhalten habe, muß ich Ihnen zurückgeben. Es wäre nicht recht (*tika*) von mir, diese *taonga* für mich zu behalten, ob sie nun begehrenswert (*rawe*) oder unangenehm (*kinō*) sind. Ich muß sie Ihnen geben, denn sie sind ein *hau* des *taonga*, das

24 Die Stämme in Neuseeland teilen sich selbst, aufgrund der Maori-Tradition, in Fischer, Ackerbauern und Jäger ein, die ständig ihre Produkte austauschen sollen; vgl. Elsdon Best, »Forest-Lore«, *T.N.Z.I.*, XLII, 435.

25 *ibid.*, S. 431; Übers. S. 439.

26 Das Wort *hau* bezeichnet, wie das Lateinische *spiritus*, zugleich Wind und Seele, oder genauer, zumindest in einigen Fällen, die Seele und die Macht der unbelebten und der pflanzlichen Dinge. Das Wort *mana* ist den Menschen und Geistern vorbehalten und wird weniger oft auf Sachen angewandt als in Melanesien.

27 Das Wort *utu* wird gebraucht für die Genugtuung der Bluträcher, für die Entschädigungen, die Rückzahlungen, die Haftung etc. Es bezeichnet auch den Preis. Es ist ein sehr komplexer Moral-, Rechts-, Religions- und Wirtschaftsbegriff.

Sie mir gegeben haben.<sup>28</sup> Wenn ich dieses zweite *taonga* für mich behalten würde, könnte mir Böses daraus entstehen, ganz bestimmt, sogar der Tod. So ist das mit dem *hau*, dem *hau* des persönlichen Eigentums, dem *hau* der *taonga*, dem *hau* des Waldess. *Kati ena* (genug davon).«

Dieser bedeutsame Text verdient einige Erläuterungen. Unverfälscht Maori, durchdrungen von jenem noch unbestimmten, doch stellenweise erstaunlich klaren theologischen und juristischen (Geist, den Lehren des »Hauses der Geheimnisse«, enthält er nur einen dunklen Punkt: das Eingreifen einer dritten Person). Doch um den Maori-Juristen richtig zu verstehen, braucht man nur zu sagen: »Das *taonga* und alles streng persönliche Eigentum hat ein *hau*, eine geistige Macht; Sie geben mir eins davon, und ich gebe es einem Dritten; dieser gibt mir ein anderes *taonga* dafür, weil er vom *hau* meines Geschenks dazu getrieben wird; und ich bin gezwungen, Ihnen diese Sache zu geben, weil ich Ihnen zurückgeben muß, was in Wirklichkeit das Produkt des *hau* Ihres *taonga* ist.«

So interpretiert wird der Gedanke nicht nur klar, sondern er erscheint auch als einer der Leitgedanken des Maori-Rechts. Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger, so wie er durch sie, als ihr Eigentümer, Macht über den Dieb hat.<sup>29</sup> Denn das *taonga* ist vom *hau* seines Waldes, seines

<sup>28</sup> Diese beiden Sätze sind in der Übersetzung von Elsdon Best gekürzt wiedergegeben; wir übernehmen sie trotzdem.

<sup>29</sup> Für einen Abschnitt seiner Arbeit *Le péché et l'expiation* hatte R. Hertz viel beweiskräftiges Material zu dem letzten Punkt gesammelt. Es zeigt, daß die Straffe für den Diebstahl einfach in der magischen und religiösen Wirkung des *mana* liegt, der Macht, die der Eigentümer über die gestohlene Sache behält, und daß zudem diese von Tabus umgebene und von den Zeichen des Eigentums geprägte Sache von diesen mit *hau*, mit geistiger Macht aufgeladen ist. Dieses *hau* ist es, das den Bestohlenen rächt, das den Dieb faßt, ihn verzaubert, ihn zu Tode bringt oder zur Rückgabe zwingt. Man findet diese Tatsachen in dem Buch von Hertz, das wir demnächst veröffentlichen werden, in den dem *hau* gewidmeten Abschnitten.

Ackerlandes, seines Heimatbodens beseelt; und das *hau* verfolgt jeden, der es innehat.<sup>30</sup>

Es verfolgt nicht nur den ersten Empfänger, eventuell sogar eine dritte Person, sondern jedes Individuum, dem das *taonga* einfach überlassen wurde.<sup>31</sup> Im Grunde ist es das *hau*, das zu dem Ort seines Ursprungs, zur geheiligten Stätte des Waldes und des Clans und zum Eigentümer zurückkehren möchte. Das *taonga* oder sein *hau* ist es – im übrigen selbst eine Art Individuum<sup>32</sup> –, das sich an jene Reihe von Benutzern heftet, bis diese aus ihrer Habe, ihren *taonga*, ihren Besitztümern oder

30 In der genannten Arbeit von Hertz findet man auch Dokumente über die *mauri*, auf die wir hier anspielen. Die *mauri* sind zugleich Talismane, Palladien und heilige Stätten, in denen die Seele des Clans (*hapu*), sein *mana* und das *hau* seines Bodens wohnt.

Die Dokumente von Elsdon Best verdienen in diesem Punkt eine eingehendere Erörterung, als wir sie hier geben können, insbesondere jene über die merkwürdigen Ausdrücke *hau whitia* und *kai hau*. Die wichtigsten Passagen finden sich in »Spiritual concepts of the Maori«, *J P.S.*, X (1901), 10 (Maori-Text) und IX (1900), 197 f. Best übersetzt *hau whitia* richtig mit »averted *hau*«; denn die Sünde des Diebstahls oder die des Nichtbezahlens oder Nichterwiderns von Leistungen ist sehr wohl eine Entwendung der Seele, des *hau*, wie in jenen Fällen (die dem Diebstahl gleichgestellt werden), wo man es ablehnt, sich auf einen Handel einzulassen oder ein Geschenk zu machen; *kai hau* hingegen ist falsch übersetzt, wenn man es als einfaches Äquivalent von *hau whitia* nimmt. Dieser Ausdruck bezeichnet zwar tatsächlich den Vorgang des Verzehrens der Seele und ist das Synonym von *whanga hau* (vgl. Tregear, *M.C.D.*, s.v. *kai* und *whanga*), doch diese Gleichwertigkeit ist keine einfache. Denn das typische Geschenk ist das Geschenk in Form von Nahrung, *kai*, und das Wort spielt an auf die Einrichtung der Essensgemeinschaft und auf den Verstoß, der darin besteht, sich ihr zu entziehen. Mehr noch: das Wort *hau* selbst tritt in diesen Ideenkreis; bei Th. Williams (*Maori Dictionary*, S. 23) heißt es: »*hau* – Geschenk, das als Dank für ein erhaltenes Geschenk gegeben wird.«

31 Wir verweisen auch auf den eigenartigen Ausdruck *kai-hau-kai*, Tregear, *M.C.D.*, S. 116: »ein Nahrungsgeschenk erwidern, das ein Stamm einem anderen gemacht hat; Fest (Südinse).« Dies bedeutet, daß das erwiderte Geschenk und das erwiderte Fest in Wahrheit die Seele der ersten Leistung ist, die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt: »Nahrung, die das *hau* einer anderen Nahrung ist.« In diesen Vorstellungen vermischen sich viele Prinzipien, die unser europäisches Vokabular aufs sorgfältigste voneinander scheidet.

32 Tatsächlich scheinen die *taonga* Individualität zu besitzen, selbst unabhängig vom *hau*, die ihnen ihre Beziehung zu ihrem Eigentümer verleiht. Sie tragen Namen. Der besten Aufzählung zufolge (derjenigen, die Tregear, *M.C.D.*, S. 360, s.v. *pounamu*, aus den Manuskripten von F. E. Colenso zitiert) umfassen sie die folgenden Kategorien: die *pounamu*, die berühmten

Gütern oder auch aus ihrer Arbeit oder ihrem Handel durch Gastmähler, Feste und Geschenke etwas Gleich- oder Höherwertiges dafür gegeben haben, das seinerseits dem Geber Autorität und Macht über den ersten Geber verleiht, der nun der letzte Empfänger geworden ist. Und das ist der Leitgedanke, der in Samoa und Neuseeland dem Zwangsumlauf von Reichtümern, Tributen und Gaben zugrunde zu liegen scheint.

Eine solche Tatsache erhellt zwei Reihen wichtiger sozialer Phänomene in Polynesien und selbst außerhalb Polynesiens. Zunächst erkennt man die Natur der rechtlichen Bindung, welche die Übermittlung einer Sache schafft. Wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen und zeigen, wie diese Tatsachen zu einer allgemeinen Theorie der Verpflichtung beitragen können. Doch schon jetzt ist deutlich, daß im Maori-Recht die durch die Sache geschaffene Bindung eine Seelen-Bindung ist, denn die Sache selbst hat eine Seele, ist Seele. Woraus folgt, daß jemand etwas geben soviel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben. Zweitens gelangen wir zu einem besseren Verständnis des Geschenkaustauschs, alles dessen, was wir totale Leistungen und unter diesen »Potlatsch« nennen. Es ist vollkommen logisch, daß man in einem solchen Ideensystem dem anderen zurückgeben muß, was in Wirklichkeit ein Teil seiner Natur und Substanz ist; denn etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen, von seiner Seele; es aufzubewahren wäre gefährlich und tödlich, und zwar nicht allein deshalb, weil es unerlaubt ist, sondern weil diese Sache – die nicht nur moralisch, sondern auch physisch und geistig von der anderen Person kommt –, weil dieses Wesen, diese Nahrung<sup>33</sup>, diese beweglichen oder unbe-

Jadesteirine, die das geheiligte Eigentum der Häuptlinge und der Clans sind; gewöhnlich die seltenen, schön geformten *tiki*; außerdem verschiedene Arten von Maatten, von denen eine den Namen *korowai* trägt (dies ist das einzige Maori-Wort, das uns an das samoanische *oloa* erinnert, dessen Maori-Gegenstück wir vergeblich gesucht haben).

Ein Maori-Dokument gibt den Namen *taonga* den *karakia*, magischen Formeln, die individuell benannt und als persönliche, erbliche Talismane angesehen werden: *J.P.S.*, VIII (1899), 126 (Übers. S. 133).

<sup>33</sup> Elsdon Best, »Forest-Lore«, *T.N.Z.I.*, XLII, 449.

weglichen Güter, diese Riten oder Kummunionen magische und religiöse Macht über den Empfänger haben. Und schließlich ist die gegebene Sache keine leblose Sache. Beseelt, oft individualisiert, hat sie die Neigung, zurückzukehren in das, was Hertz ihre »Ursprungsstätte« nannte, oder für den Clan und den Boden, dem sie entstammt, etwas zu produzieren, das sie ersetzt. †

### 3. Die Pflicht des Gebens und die Pflicht des Nehmens

Um die Institutionen der totalen Leistung und des Potlatsch ganz zu verstehen, müssen wir nun noch die Erklärung für zwei weitere Momente suchen, die sie ergänzen; denn die totale Leistung bringt nicht nur die Verpflichtung mit sich, die empfangenen Geschenke zu erwidern; sie setzt auch zwei weitere, ebenso wichtige voraus: einerseits die Verpflichtung, Geschenke zu machen, und andererseits die, Geschenke anzunehmen. Die vollständige Theorie dieser drei Verpflichtungen, dieser drei Motive eines einzigen Komplexes, würde die befriedigende Klärung jener Form des Vertrags zwischen den polynesischen Clans liefern. Im Augenblick können wir nur andeuten, wie dieser Gegenstand zu behandeln wäre.

Material, das die Pflicht des Nehmens betrifft, ist ohne Mühe in großer Anzahl zu finden. Ein Clan, eine Hausgemeinschaft oder ein Gast hat nicht die Freiheit, Gastfreundschaft nicht in Anspruch zu nehmen<sup>34</sup>, Geschenke nicht anzunehmen, nicht zu

<sup>34</sup> An dieser Stelle müßte die Untersuchung jener Vorstellungen stehen, die die Maori unter dem ausdrucksvollen Wort »Verachtung des *Tabu*« klassifizieren. Das wichtigste Dokument findet sich bei Elsdon Best, »Notes on Maori Mythology«, *J.P.S.*, VIII (1899), 113. *Tabu* ist der »sinnbildliche« Name für die Nahrung im allgemeinen, ihre Personifizierung. Der Ausdruck *kaua e takahi i a Tabu*, »verachte nicht das *Tabu*«, wird einer Person gegenüber gebraucht, die die ihr angebotene Nahrung ablehnt. Doch die Untersuchung dieser die Nahrung betreffenden Glaubensinhalte bei den Maori würde hier zu weit führen. Es genügt, wenn wir sagen, daß dieser Gott, diese Hypostase der Nahrung identisch ist mit *Rongo*, dem Gott der Pflanzen und des Friedens, und die Ideenassoziationen werden verständlicher: Gastfreundschaft, Nahrung, Kommunion, Friede, Austausch, Recht.

handeln<sup>35</sup>, Bluts- und Heiratsverbindungen nicht einzugehen. Die IDayak haben sogar ein ganzes Rechts- und Moralsystem aus der Pflicht entwickelt, an dem Mahl, dem man beiwohnt oder das man hat zubereiten sehen, teilzunehmen.<sup>36</sup>

Die IPflicht des Gebens ist nicht weniger wichtig; das Studium dieser Pflicht könnte Klarheit darüber schaffen, auf welche Weise die Menschen zu Austauschenden geworden sind. Wir können hier nur einige Fakten anführen. Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern.<sup>37</sup> Außerdem gibt man, weil man dazu gezwungen ist,

35 Siehe Elsdon Best, »Spiritual concepts . . .«, *J.P.S.*, IX, 197 f.

36 Siehe Hardeland, *Dajaksch deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, s.v. *indjoké, irek, pahuni*, Bd. I, S. 190, 397 a. Ein vergleichendes Studium dieser Institutionen könnte auf das gesamte Areal der malaiischen, indonesischen und polynesischen Kultur ausgedehnt werden. Die einzige Schwierigkeit besteht darin, die Institution zu erkennen. Ein Beispiel: Unter dem Namen »Zwangshandel« beschreibt Spencer St. John, wie die Edelleute in Brunei (Borneo) von den Bisaya Tribut erhoben, indem sie damit begannen, ihnen Geschenke in Stoffen zu machen, die dann jahrelang mit hohen Zinsen bezahlt werden mußten (*Life in the forests of the far East* (1862), Bd. II, S. 42). Der Irrtum liegt bereits bei den zivilisierten Malaien selbst, die einen Brauch ihrer weniger zivilisierten Brüder ausbeuteten, den sie nicht mehr verstanden. Wir werden die indonesischen Beispiele dieser Art nicht alle aufzählen (siehe unten die Besprechung der Arbeit von Kruyt, *Koopen*).

37 Das Versäumnis, zu einem Kriegstanz einzuladen, ist eine Sünde, eine Verfehlung, die auf der Südinsel *puha* heißt, H. T. de Croisilles, »Short Traditions of the South Island«, *J.P.S.*, X (1901), 76 (*tahua* heißt übrigens »gift off food«).

Das Maori-Ritual der Gastfreundschaft beinhaltet: eine obligatorische Einladung, die der Ankömmling nicht abschlagen darf, um die er aber auch nicht bitten darf; er muß sich, ohne sich umzusehen, zum Empfangshaus begeben; sein Gastgeber muß ihm ein besonderes Mahl bereiten und diesem demütig beiwohnen; zum Abschied schenkt er dem Fremden eine Wegzehrung (Tregear, *The Maori Race*, S. 29). Siehe unten die identischen Riten der hinduistischen Gastfreundschaft.

In Wahrheit hängen diese beiden Vorschriften eng miteinander zusammen, wie die antithetischen und symmetrischen Leistungen, die sie vorschreiben. Ein Sprichwort bringt dies deutlich zum Ausdruck; R. Taylor (»Te ika a mau«, *Old New Zealand*, London 1855, Nr. 60) übersetzt in Annäherung: »Wen man sieht, wenn es gekocht ist, ist es genommen«, besser eine halbgare Nahrung essen (als warten, bis die Fremden da sind) als eine gare, die man mit ihnen teilen muß. Der Legende zufolge nahm der Häuptling Hekemaru nur dann

weil der Geschenknehmer eine Art Eigentumsrecht auf alles hat, was dem Geber gehört.<sup>38</sup> Dieses Eigentum wird als ein geistiges Band ausgedrückt und begriffen. So kann im Australien der Schwiegersohn, der die gesamte Beute seiner Jagd seinem Schwiegervater und seiner Schwiegermutter schuldet, in deren Gegenwart nichts verzehren, aus Angst, ihr bloßer Atem könne das, was er ißt, vergiften.<sup>39</sup> Wir haben bereits oben derartige Rechte des mütterlichen *taonga*-Neffen (Schwestersohn) in Samoa kennengelernt, die durchaus mit denen verglichen werden können, die auf den Fidschi-Inseln dem mütterlichen Neffen (*vasu*) zukommen.<sup>40</sup>

In allen diesen Beispielen gibt es eine Reihe von Rechten und

»die Nahrung« an, wenn er von dem fremden Dorf, das er besuchte, gesehen und empfangen worden war. Blieb sein Zug unbemerkt und schickte man ihm Boten, die ihn und sein Gefolge baten, umzukehren und die Nahrung zu teilen, so antwortete er, »die Nahrung würde seinem Rücken nicht folgen«. Damit meinte er, daß die Nahrung, die dem »heiligen Rücken seines Hauptes« angeboten wird (d.h. wenn er das Dorf dessen Umgebung bereits hinter sich hat), für diejenigen, die sie im gäben, gefährlich wäre. Daher das Sprichwort: »Die Nahrung wird dem Rücken von Hekemaru nicht folgen« (Tregear, *The Maori Race*, S. 79).

38 Im Stamm von Turhoe erläuterte man Elsdon Best (»Maori Mythology«, *J.P.S.*, VIII, 1899, S. 113) diese Prinzipien: Wenn ein Häuptling von Ruf eine Gegend besichtigen muß, geht ihm sein *mana* voraus. Die Leute des Distrikts begeben sich auf Jagd- und Fischzüge, um gute Nahrung für die Ankömmlinge zu haben. Sie fangen nichts – »weil unser *mana* uns vorausgegangen ist und alle Tiere und Fische unsichtbar gemacht hat; unser *mana* hat sie verbannt.« (Es folgt eine Erklärung für den Frost und den Schnee, für das *whaitiri* – Versündigung gegen das Wasser –, das die Nahrung vom Menschen fernhält.) In Wahrheit beschreibt dieser etwas dunkle Kommentar den Zustand, in dem sich das Territorium eines *hapu* von Jägern befinden würde, dessen Mitglieder nicht das Notwendige getan hätten, um den Häuptling eines anderen Clans zu empfangen. Sie hätten dann ein *kaipapa*, eine »Sünde gegen die Nahrung« begangen und damit ihre eigene Ernte, ihr Wild und ihre Fische – ihre Nahrung zerstört.

39 z. B. Arunta, Unmatjiera, Kaitish; B. Spencer und F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, S. 610.

40 Über den *vasu* siehe besonders das alte Dokument von T. Williams und J. Calvert, *Fiji and the Fijians*, London 1858, Bd. I, S. 34 f.; vgl. S.R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Groningen 1928, Bd. II, S. 241 f. Dieses Recht des Neffen gegenüber dem mütterlichen Onkel entspricht zwar nur dem Familienkommunismus; aber es erlaubt, andere Rechte zu verstehen, z.B. die Rechte der Verschwägerten und das, was man im allgemeinen »legalen Raub« nennt.

Pflichten des Verbrauchens und Zurückgebens, welche Rechten und Pflichten des Anbietens und Empfangens entsprechen. Doch diese enge Verquickung von symmetrischen und antithetischen Rechten und Pflichten hört auf, widersprüchlich zu sein, wenn man begreift, daß es sich hier vor allem um eine Verquickung von geistigen Bindungen handelt: zwischen den Dingen, die im gewissem Grad Seele sind, und den Individuen und Gruppen, die einander in gewissem Grad als Dinge behandeln.

Und alle diese Institutionen bringen nur *eine* Tatsache zum Ausdruck, *ein* soziales System, *eine* bestimmte Mentalität: daß nämlich alles – Nahrungsmittel, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge – Gegenstand der Übergabe und der Rückgabe ist. Alles kommt und geht, als gäbe es einen immerwährenden Austausch einer Sachen und Menschen umfassenden geistigen Materie zwischen den Clans und den Individuen, den Rängen, Geschlechtern und Generationen.

#### 4. *Geeschenke an Menschen und Geschenke an Götter*

Noch ein viertes Motiv spielt in dieser Ökonomie und Moral des Geschenks eine Rolle, nämlich das des Geschenks, das den Menschen im Hinblick auf die Götter und die Natur gemacht wird. Wir haben die eingehende Untersuchung, die nötig wäre, um die wahre Bedeutung dieses Motivs deutlich zu machen, nicht vorgenommen. Zudem stammt das Material, über das wir verfügen, nicht ausschließlich aus den Arealen, auf die wir uns beschränkt haben. Und schließlich ist das mythologische Element, das wir noch wenig verstehen, hier zu stark, als daß wir davon abstrahieren könnten. Wir begnügen uns also mit einigen Hinweisen.

In allen Gesellschaften des nordöstlichen Sibirien<sup>41</sup> sowie bei

<sup>41</sup> Siehe Bogoras, *Chukchee* 1–3. Die Verpflichtung, Geschenke und Gastfreundschaft zu gewähren, zu empfangen und zu erwidern, ist bei den Küsten-Tschuktschen ausgeprägter als bei den Rentier-Tschuktschen. Siehe

den Westalaska-Eskimo<sup>42</sup> und den Eskimo der asiatischen Küste der Beringstraße hat der Potlatsch nicht nur eine Wirkung auf die Menschen, die in Freigebigkeit miteinander wetteifern, oder auf die Sachen, die sie dabei verschenken oder zerstören, und auf die Seelen der Toten, die daran teilnehmen oder deren Namen die Menschen tragen, sondern auch auf die Natur. Der Austausch von Geschenken zwischen »name-sakes« – Menschen, die den Namen der gleichen Geister tragen – veranlassen die Geister der Toten, die Götter, die Dinge, die Tiere, die Natur, »den Menschen gegenüber großzügig zu sein«. <sup>43</sup> Der Austausch von Geschenken erzeugt Überfluß an

*Chukchee* 3, S. 634, 637. Vgl. Opferregeln und Rentiertötung, *Cibukchee* 2, S. 375: Einladungspflicht, Recht des Gastes, alles im Genehme zu erbitten, und seine Verpflichtung, ein Geschenk zu machen.

<sup>42</sup> Das Motiv der Pflicht des Gebens ist überaus typisch für die Eskimo. Siehe unsere Arbeit »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo«, *A.S.*, IX (1904/05), 121. Eine der jüngsten Veröffentlichungen über die Eskimo enthält weitere Erzählungen dieser Art, die Freigebigkeit lehren: E.W. Hawkes, »The Labrador Eskimos«, *Canadian Geological Survey, Anthropological Series* (Ottawa 1916) 159.

Wir haben (in »Variations saisonnières . . .«, l.c.) die Feste der Alaska-Eskimo als eine Kombination von Eskimo-Elementen und Entlehnungen beim eigentlichen indianischen Potlatsch betrachtet. Doch inzwischen ist der Potlatsch sowie der Brauch des Geschenkemachens, wie wir sehen werden, auch bei den sibirischen Tschuktschen und Korjaken identifiziert worden. Es kann sich also ebenso um eine Entlehnung von diesen Stämmen handeln. Auch sind die plausiblen Hypothesen von Sauvageot (*Journal des Américanistes*, 1924) über den asiatischen Ursprung der Eskimo-Sprachen zu berücksichtigen, die die Theorien der Archäologen und Anthropologen über den Ursprung und die Kultur der Eskimo bestätigen. Schließlich deutet alles darauf hin, daß die West-Eskimo in bezug auf die Ost- oder Zentral-Eskimo keineswegs degeneriert sind, vielmehr linguistisch und ethnologisch dem Ursprung näherstehen. Das scheint W. Thalbitzer jetzt bewiesen zu haben.

Unter solchen Voraussetzungen muß man sagen, daß die Ost-Eskimo den Potlatsch schon seit sehr langer Zeit haben. Indessen bleiben noch die Totems und Masken, die den Festlichkeiten im Westen eignen und von denen eine gewisse Anzahl offensichtlich indianischen Ursprungs ist; und schließlich läßt sich das Verschwinden des Eskimo-Potlatsch im Osten und im Zentrum des arktischen Amerika schwerlich anders erklären als durch die Abnahme der Eskimo-Gesellschaften im Osten.

<sup>43</sup> H.U. Hall, *Life with the Eskimos*, Bd. II, S. 320. Es ist bemerkenswert, daß dieser Ausdruck nicht etwa hinsichtlich des Alaska-Potlatsch, sondern der Zentral-Eskimo gebraucht wird, die nur die winterlichen Gemeinschaftsfeste und den winterlichen Geschenkaustausch kennen. Das beweist, daß diese Vorstellungen über das Verbreitungsgebiet des eigentlichen Potlatsch hinausgehen.

Reichtümern, heißt es. Nelson und Porter verdanken wir eine vorzügliche Beschreibung der Feste und ihrer Wirkung auf die Totem, auf das Wild, die Fische und Wale der Eskimo. In der Sprache der englischen Trapper tragen sie den ausdrucksvollen Namen »Asking Festival«, »Inviting-in Festival«.44 Sie sprengen gewöhnlich die Grenzen der Winterdörfer. Diese Wirkung auf die Natur ist in einer der jüngsten Arbeiten über die Eskimo sehr gut dargestellt worden.45

Die asiatischen Eskimo haben sogar eine Art Mechanismus erfunden, ein Rad, das mit allen möglichen Vorräten geschmückt und an einer Art Klettermast angebracht ist, den wiederum der Kopf eines Seepferds krönt. Die Spitze des Mastes überragt das Festzelt, dessen Achse er bildet. Innerhalb des Zeltes wird dieses Rad mit Hilfe eines weiteren Rades gedreht, und

44 E.W. Nelson, »The Eskimo about Bering Strait«, 18th A.R.B.A.E. (1896/97), 18899, 303 f., und Porter, 11th Census, S. 138, 141, und besonders F.v. Wrangel, *Statistische Ergebnisse . . . über die russische Bevölkerung*, St. Petersburg 1839, S. 132. — Für »asking stick« vgl. E.W. Hawkes, »The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimo«, *Canadian Geological Survey*, Memo. 45, Anthropological Series, II, 7.

45 Hawkes, *ibid.*, S. 3, 7; vgl. auf S. 9 die Beschreibung eines solchen Fests: Unalikit gegen Malemiut. Eines der charakteristischsten Merkmale dieses Komplexes sind die Reihe der komischen Leistungen am ersten Tag und die Geschenke, die sie auslösen. Der Stamm, dem es gelingt, den anderen Stamm zum Lachen zu bringen, darf von diesem alles verlangen, was er will. Die besten Tänzer erhalten wertvolle Geschenke (S. 12 ff.). Das ist ein sehr deutliches und sehr seltenes Beispiel (ähnliche kenne ich nur in Australien und Amerika) für die rituelle Darstellung eines Motivs, das in der Mythologie ziemlich häufig vorkommt: das des eifersüchtigen Geistes, der die Sache losläßt, die er in Händen hält, sobald er lacht.

Der Ritus des »Inviting-in Festival« endet mit dem Besuch des *angekok* (Schanman) bei den Geistermenschen, *inua*, deren Maske er trägt und die ihm mitteilen, ob sie an den Tänzen Gefallen haben und Wild schicken werden. Vgl. das den Robben dargebrachte Geschenk: D. Jenness, »The Life of the Copper Eskimos«, *Report of the Canadian Arctic Expedition*, XII (1922), 178, Anm. 2.

Die anderen Geschenkbräuche sind ebenfalls stark ausgeprägt; so darf z.B. der Häuptling *naskuk* kein Geschenk und keine Speise, so kostbar sie auch seien, ablehnen, da er sonst für immer in Ungnade fallen würde; Hawkes, *ibid.*, S. 9. — Hawkes hat vollkommen recht, wenn er meint (S. 19), die Feste der Deene (Anvik), die J.W. Chapman beschrieben hat (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, II) seien eine Entlehnung der Indianer von den Eskimo.

zwar in Richtung der Sonnenbahn. Die Vereinigung, all der verschiedenen Motive ließe sich schwerlich besser zum Ausdruck bringen.<sup>46</sup>

Bei den Tschuktschen und den Korjaken am äußersten Ende von Nordwestsibirien ist sie nicht minder offensichtlich.<sup>47</sup> Beide kennen den Potlatsch. Doch es sind die Küsten-Tschuktschen, die, wie ihre Yuit-Nachbarn, die asiatischen Eskimo, von denen wir soeben sprachen, diesen obligatorisch-freiwilligen Gabenaustausch am intensivsten praktizieren, und zwar während der langen »Thanksgiving Ceremonies«, den im Winter zahlreichen Zeremonien der Danksagung, die nacheinander in den einzelnen Häusern stattfinden. Die Reste des Festopfers werden ins Meer geworfen oder in alle Winde verstreut; sie kehren zu ihrem Ursprungsort zurück und nehmen das während des Jahres getötete Wild mit sich, das im nächsten Jahr zurückkehren wird. Jochelson erwähnt ähnliche Feste bei den Korjaken, die er jedoch, außer dem Walfischfest, nicht selbst miterlebt hat. Bei diesen zeigt sich ein sehr entwickeltes Opfer-system.<sup>48</sup>

Bogoras vergleicht diese Bräuche zu Recht mit der russischen »Koliada«: maskierte Kinder gehen von Haus zu Haus und bitten um Eier und Mehl, und niemand wagt, sie ihnen abzuschlagen. Wie man weiß, ist dies ein europäischer Brauch.<sup>49</sup> Die Beziehung dieser Tauschverträge zwischen Menschen zu denen zwischen Menschen und Göttern erhellt eine wichtige Seite der Theorie des Opfers. Zunächst ist sie vollkommen einleuchtend, vor allem in solchen Gesellschaften, wo diese vertraglichen und wirtschaftlichen Riten zwar zwischen Menschen üblich sind, diese Menschen jedoch maskierte, oft schamanistische und vom Geist, dessen Namen sie tragen, besessene Inkarnationen sind: sie handeln in Wahrheit als Repräsentanten

46 Siehe Abbildung in Bogoras, *Chukchee* 2, S. 403.

47 *ibid.*, S. 399 ff.

48 Jochelson, *Koryak*, S. 64 ff., 90; vgl. S. 98: »This for Thee«.

49 *Chukchee* 2, S. 400. – Über Bräuche dieser Art siehe J.G. Frazer, *The Golden Bough*, 3. Aufl., London 1910/20, Bd. III, S. 78–85, 91 ff.; Bd. X, S. 169 ff. Vgl. unten, S. 157.

der Geister.<sup>50</sup> Hier werden nicht nur die Menschen und Sachen von jenem Austausch erfaßt, sondern auch die heiligen Wesen, die mehr oder weniger mit ihnen verbunden sind.<sup>51</sup> Das ist beim Eskimo-Potlatsch, dem Tlingit-Potlatsch und einem der beiden Arten des Haida-Potlatsch eindeutig der Fall.

Die Entwicklung geschah auf natürlichem Weg. Eine der ersten Gruppen von Wesen, mit denen die Menschen Verträge schließen mußten und die der Definition nach dazu da waren, mit ihnen Verträge zu schließen, waren die Geister der Toten und die Götter. Diese sind in der Tat die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt.<sup>52</sup> Mit ihnen war der Austausch am notwendigsten und der Nichtaustausch am gefährlichsten. Andererseits war er mit ihnen auch am leichtesten und sichersten. Die Zerstörung der Opfergaben zielt gerade darauf ab, eine Schenkung zu sein, die notwendig vergolten wird. Alle Formen des nordwestamerikanischen und des nordostasiatischen Potlatsch enthalten das Motiv der Zerstörung.<sup>53</sup> Nicht nur um Macht, Reichtum und Uneigennutz zu bekunden, werden

<sup>50</sup> Für den Tlingit-Potlatsch siehe unten, S. 90, 99. Dies ist ein für den gesamten nordwestamerikanischen Potlatsch grundlegendes Merkmal. Dennoch tritt es wenig in Erscheinung, weil das Ritual zu totemistisch ist, als daß seine Wirkung auf die Natur neben seiner Wirkung auf die Geister deutlich würde. Weit klarer ist es in der Beringstraße, besonders bei dem Tschuktschen- und dem Eskimo-Potlatsch der St. Lorenz-Insel.

<sup>51</sup> Siehe einen Potlatsch-Mythos in Bogoras, »Chukchee Mythology« *Jesup* VIII, 1 (1910), S. 14. Folgender Dialog entspannt sich zwischen zwei Schamanen: »What will you answer«, d.h. »give as return present«. Der Dialog endet mit einem Kampf; doch dann kommen die beiden Schamanen zu einem Vergleich: sie tauschen ihre magischen Messer und Halsketten aus, sodann ihre Hilfsgeister und schließlich ihre Körper (S. 15, Zeile 2). Aber ihre Kunststücke gelingen ihnen nicht ganz; sie haben nämlich vergessen, ihre Armbänder und »tassels« (»my guide in motion«) auszutauschen (S. 16, Zeile 10). Man sieht, daß alle diese Dinge den selben geistigen Wert haben wie der Geist selbst, daß sie Geister sind.

<sup>52</sup> Siehe Jochelson, *Koryak*, S. 30. Ein Kwakiutl-Gesang über den Tanz der Geister (Schamanismus der Winterzeremonien) erläutert das Motiv.

»Ihr schickt uns alles aus der andern Welt, o Geister!

Ihr habt gehört, daß wir hungrig sind . . .

Wir werden viel von euch bekommen . . .

(Boas, *Secr. Soc.*, S. 483).

<sup>53</sup> Siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 224 ff.; siehe auch unten S. 86 f.

Sklassen getötet, kostbare Öle verbrannt, Kupferplatten ins Meer geworfen, Häuser angezündet. Es geschieht auch, um den Geistern und Göttern zu opfern, die mit ihren lebenden Verkörperungen, den Trägern ihrer Titel und ihren rituellen Verbündeten, in eins gesetzt werden.

Doch schon taucht ein weiteres Motiv auf, das dieses menschlichen Trägers nicht mehr bedarf und das vielleicht ebenso alt ist wie der Potlatsch selbst: der Glaube, daß der Wert der Dinge von den Göttern gekauft werden muß und daß die Götter wissen, wie er zurückzuerstatten sei. Nirgendwo anders vielleicht kommt diese Vorstellung auf so typische Weise zum Ausdruck wie bei den Toradja in Celebes. A. C. Kruyt sagt uns, daß dort der »Eigentümer« von den Geistern das Recht »kaufen« muß, mit »seinem«, in Wirklichkeit »ihrem« Eigentum bestimmte Dinge zu tun. Bevor er »sein« Holz schlägt, ja selbst bevor er »seine« Erde umgräbt, die Pfähle »seines« Hauses aufrichtet, muß er die Götter bezahlen. Während der Begriff des Kaufs im privaten und kommerziellen Leben der Toradja wenig entwickelt zu sein scheint, ist die Vorstellung, bei den Geistern und Göttern zu kaufen, vollkommen konstant.<sup>54</sup>

Hinsichtlich der Formen des Austauschs, die wir als nächstes beschreiben wollen, weist Malinowski auf ähnliche Tatsachen auf den Trobriand-Inseln hin. Dort wird ein böser Geist, ein *tauva'u*, den man in Form einer Schlange oder Landkrabbe gefunden hat, dadurch beschworen, daß man ihm ein *vaygu'a* darbietet, einen jener kostbaren Gegenstände (Schmuck, Talisman und Wertsache zugleich), die beim *Kula*-Handel eine große Rolle spielen. Diese Gabe soll einen direkten Einfluß auf den Geist des Geistes ausüben.<sup>55</sup> Andererseits werden anläßlich des *milamala*-Festes<sup>56</sup> – ein Potlatsch zu Ehren der Toten – beide Arten von *vaygu'a*, die des *Kula* und jene, die Malinowski jetzt zum ersten Mal die »permanent« *vaygu'a*

<sup>54</sup> *Koopen*, S. 163–168, 158 f.; S. 3 und 5 des Auszugs.

<sup>55</sup> Malinowski, *Argonauts*, S. 512.

<sup>56</sup> *ibid.*, S. 72, 184.

nennt<sup>57</sup>, den Geistern auf einer Plattform dargeboten, die mit der des Häuptlings identisch ist. Das stimmt ihre Geister freundlich. Sie tragen den Schatten dieser kostbaren Dinge mit sich ins Land der Toten<sup>58</sup>, wo sie an Reichtümern miteinander rivalisieren, wie die Lebenden miteinander rivalisieren, wenn sie von einem feierlichen Kula zurückkehren.<sup>59</sup>

D. E. van Ossenbruggen, der nicht nur ein Theoretiker, sondern auch ein hervorragender Beobachter ist und außerdem an Ort und Stelle wohnt, hat noch einen anderen Zug dieser Institution entdeckt.<sup>60</sup> Die Gaben an die Menschen und an die Götter haben auch den Zweck, den Frieden zu erkaufen. Auf diese Weise vertreibt man die bösen Geister, allgemeiner die bösen Einflüsse, selbst wenn sie nicht personalisiert sind; denn die Verwünschung eines Menschen erlaubt es diesen eifersüchtigen Geistern, in den Betroffenen einzudringen, und wenn man sich an einem anderen Menschen schuldig macht, wird man den Geistern und unheilvollen Dingen gegenüber machtlos. Van Ossenbruggen interpretiert auf diese Weise nicht nur das Werfen von Geld über den Hochzeitszug in China, sondern sogar den Kaufpreis der Braut: eine interessante These, aus der sich eine ganze Reihe von Folgerungen ergeben.<sup>61</sup>

57 *ibid.*, S. 512 (d.h. jene, die nicht Gegenstände des Zwangsaustauschs sind). Vgl. Malinowski, »Baloma, Spirits of the Dead«, *J.R.A.I.*, 1917.

58 Der Maori-Mythos von Te Kanava (G. Grey, *Polynesian Mythology*, ed. Routledge, 1855, S. 213) erzählt, wie die Geister den Schatten der *pounamu* (Jadessteine, etc. – alias *taonga*) wegnahmen, die ihnen zu Ehren ausgestellt waren. Ein identischer Mythos in Mangaia (Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, London 1876, S. 257) erzählt das gleiche von den roten Perlmuthalsketten und wie sie die Gunst der schönen Manapa erlangten.

59 Malinowski, *Argonauts*, S. 513. Malinowski übertreibt ein wenig die Neuheit dieser Tatsachen (S. 510 f.), die genau mit denen des Tlingit- und Haida-Potlatsch übereinstimmen.

60 »Het Primitieve Denken, voorn. in Pokengebruiken . . .«, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde v. Nederl. Indië*, LXXI, 245 f.

61 A. J. E. Crawley (*The Mystic Rose*, London 1927, S. 386) hat bereits eine derartige Hypothese aufgestellt. Auch E. Westermarck sieht das Problem und bringt einige Beweise vor; siehe insbesondere *The History of Human Marriage*, 2. Aufl., New York 1922, Bd. I, S. 394 f. Aber im Grunde hat er nicht geklargesehen, da er das System der totalen Leistungen und das entwickeltere System des Potlatsch nicht identifiziert hat, von denen all jene

Wie man sieht, kann hier eine Theorie und eine Geschichte des vertraglichen Opfers ansetzen. Und dieses hat Institutionen zur Voraussetzung, wie wir sie hier beschreiben, und umgekehrt realisiert es sie im höchsten Grad, denn jene Götter, welche geben und erwidern, sind dazu da, etwas Großes für etwas Kleines zu geben.

Vielleicht ist es kein purer Zufall, daß die beiden feierlichen Vertragsformeln – *do ut des* im Lateinischen und *dadami se, dehi me* im Sankrit<sup>62</sup> – uns in religiösen Texten erhalten blieben.

*Das Almosen.* – Indessen tauchen in der Entwicklung der Rechtsverhältnisse und Religionen die Menschen später von neuem als Repräsentanten der Götter und der Toten auf, sofern sie überhaupt je etwas anderes waren. Bei den Haussa des Sudan z. B. kommt es vor, daß, wenn das »Guinea-Korn« reif ist, Fieberkrankheiten um sich greifen; die einzige Art, diesem Fieber zu entrinnen, besteht darin, den Armen solches Korn zu schenken.<sup>63</sup> Bei den gleichen Haussa (diesmal aus Tripolis) besuchen die Kinder der Reihe nach die Häuser (ein mediterraner und europäischer Brauch) anlässlich des Großen Gebets (Baban Salla): »Darf ich eintreten« . . . Die Antwort ist: »O Hase mit den großen Ohren, für einen Knochen erhält man Dienste« (der Arme ist froh, für den Reichen arbeiten zu können). Solche Gaben an Kinder und Arme sind den Toten wohlgefällig.<sup>64</sup> Diese Bräuche sind vielleicht muselmanischen Ursprungs<sup>65</sup> oder muselmanischen, negritischen, europäischen und berberischen Ursprungs zugleich.

Tauschgeschäfte, besonders der Austausch der Frauen und die Heirat, nur ein Teil sind. Über die Fruchtbarkeit der Ehe, die durch die Gaben an die Eheleute gesichert wird, siehe unten.

62 *Vajasaneyi Samhita*, siehe H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *A.S.*, II (1897/98), 105.

63 A.J.N. Tremearne, *Haussa Superstitions and Customs*, London 1913, S. 55.

64 A.J.N. Tremearne, *The Ban of the Bori*, London 1915, S. 239.

65 Robertson Smith, *Religion of the Semites*, London 1889, S. 283: »Die Armen sind die Gäste Gottes«.

Jedennfalls sieht man, daß hier eine Theorie des Almosens ansetzen kann. Das Almosen ist das Produkt eines moralischen Begriffes der Gabe und des Reichtums<sup>66</sup> einerseits und des Begriffes des Opfers andererseits. Die Freigebigkeit ist obligatorisch, da sich andernfalls die Nemesis für die Armen und die Götter an dem Übermaß an Glück und Reichtum einiger Menschen rächt, die sich seiner entledigen müssen: es ist die alte Moral der zum Gerechtigkeitsprinzip gewordenen Gabe; Götter wie Geister billigen es, daß die Anteile, die man ihnen gab und die bei nutzlosen Opferungen zerstört wurden, den Armen und Kindern zugute kommen.<sup>67</sup> Eben dies ist die Geschichte der Moralvorstellungen der Semiten. Das arabische *sadaqqa*<sup>68</sup> bedeutet ursprünglich, so wie das hebräische *zedaka*, ausschließlich »Gerechtigkeit« und bekam später die Bedeutung; von Almosen. Mit der mischnaischen Epoche, dem Sieg der »Armen« in Jerusalem, läßt sich sogar der Zeitpunkt angeben, da die Doktrin der Nächstenliebe und des Almosens entstanden ist, die dann mit dem Christentum und dem Islam um die Welt wanderte. In jener Zeit erfuhr das Wort *zedaka* einen Bedeutungswandel, denn in der Bibel hieß es noch nicht Almosen.

Doch kehren wir zu unserem Hauptthema zurück. Diese Dokumente und Kommentare sind nicht allein von lokalem ethnographischen Interesse. Durch Vergleichen lassen sie sich erweitern und vertiefen.

Die Hauptelemente des Potlatsch sind also in Polynesien vorhanden, wenngleich die Institution als Ganzes hier fehlt<sup>69</sup>;

66 Die Betsimisaraka von Madagaskar erzählen, wie einer von zwei Häuptlingen alles verteilte, was er besaß, und der andere alles für sich behielt. Gott schenkte demjenigen Glück, der freigebig war, und ruinierte den Geizigen (A. und G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, Bd. II, Paris 1914, S. 67, Anm. 2).

67 Für die Begriffe Almosen, Großzügigkeit und Freigebigkeit siehe die Materialsammlung von Westermarck, *Origins and Development of Moral Ideas*, London 1906, Bd. I, Kap. 23.

68 Für einen noch heute gültigen magischen Wert des *sadqâa* siehe unten.

69 Wir waren nicht in der Lage, die ausgedehnte Literatur darüber noch

jedenfalls ist der Geschenkaustausch die Regel. Aber es wäre pure Gelehrsamkeit, dieses Rechtsmotiv hervorzuheben, wenn es sich auf Polynesien beschränkte. Wir wollen nun das Thema verlagern und zeigen, daß zumindest die *Verpflichtung zur*

einmal zu lesen. Es gibt Fragen, die sich erst stellen, wenn die Untersuchung abgeschlossen ist. Wir zweifeln jedoch nicht daran, daß man, wenn man die von den Ethnographen getrennten Tatsachenkomplexe wieder zusammenfügt, noch andere wichtige Spuren des Potlatsch in Polynesien entdecken würde. So gibt es z.B. bei den Festen der Nahrungsmittelausstellungen in Polynesien, den *hakari* (siehe E. Tregear, *The Maori Race*, S. 113), genau die gleichen Aufbauten, das Aufhäufen und die Verteilung der Nahrung wie bei den *hekarai*, den gleichartigen und gleichnamigen Festen der Melanesier von Koita. Siehe Seligman, *Melanesians*, S. 141-145, und Tafeln. Für die *hakari* siehe auch R. Taylor, »Te ika a mau«, *Old New Zealand*, London 1855, S. 13; Yeats, *An account of New Zealand*, 1835, S. 139. Vgl. Tregear, *M.C.D.*, s.v. *hakari*. Vgl. auch einen Mythos in G. Grey, *Polynesian Mythology*, S. 213 (Ausgabe von 1855), S. 189 (ed. Routledge), der das *hakari* von Maru, dem Gott des Krieges, beschreibt: das Verhalten der Geschenknehmer ist absolut identisch mit dem bei den Festen in Neukaledonien, Fidschi und Neuguinea. Hier noch ein von E. Grey (*Konga Moteatea, Mythology and Traditions in New-Zealand*, 1853, S. 132) bewahrter Gesang, dessen 2. Strophe lautet, soweit ich übersetzen kann:

Gib mir auf diese Seite meine *taonga*  
gib mir meine *taonga*, daß ich sie anhäufe  
daß ich sie anhäufe zum Land hin  
daß ich sie anhäufe zum Meer hin  
... nach Osten ...  
Gib mir meine *taonga*.

Man sieht, in welchem Maß der Begriff *taonga* selbst mit dem Ritual des Nahrungsfestes verbunden ist. Vgl. S. Percy Smith, »The Wars of the Northern against the Southern Tribes . . .«, J.P.S., VIII (1899), 156.

Auch wenn man annimmt, daß es den Potlatsch in der heutigen polynesischen Gesellschaft nicht gibt, so könnte er doch in den Gesellschaften existiert haben, die von der Einwanderung der Polynesier aufgesogen oder abgelöst wurden; und es könnte auch sein, daß die Polynesier ihn vor ihrer Wanderung besaßen. Tatsächlich gibt es einen Grund, weshalb er aus einem Teil dieses Areals verschwunden sein könnte. Auf fast allen Inseln sind nämlich die Clans endgültig hierarchisiert und sogar um eine Monarchie zentriert; es fehlt also eine der wesentlichen Voraussetzungen für den Potlatsch: die Hinfalligkeit einer Hierarchie, auf deren zeitweilige Festigung die Rivalität der Häuptlinge ja gerade abzielt. Und wenn wir bei den Maori, deutlicher als auf jeder anderen Insel, Spuren davon finden, so gerade deshalb, weil sich hier das Häuptlingstum wiederhergestellt hat und die einzelnen Clans Rivalen geworden sind.

Für die Güterzerstörung vom melanesischen oder amerikanischen Typus in Samoa siehe Krämer, *Samoa Inseln*, Bd. I, S. 375, sowie den Index, s.v.

Gegegnung eine weit größere Verbreitung hat. Die Verbreitung; der anderen Verpflichtungen werden wir ebenfalls aufzeigen und beweisen, daß unsere Interpretation für mehrere andere Gesellschaftsgruppen gilt.

*ifoga*. Das *muru* der Maori, die Güterzerstörung aufgrund eines Vergehens, kann ebenfalls unter diesem Gesichtspunkt untersucht werden. Die Beziehungen der Lohateny in Madagaskar – die miteinander Handel treiben müssen, sich gegenseitig beschimpfen oder einander ruinieren dürfen – zeigen ebenfalls alte Spuren des Porlatsch. Siehe A. und G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, Bd. II, S. 131 ff.; vgl. S. 155.

50-73  
KAPITEL II

Verbreitung dieses Systems  
Freigebigkeit, Ehre, Geld

1. Regeln der Großzügigkeit (Andamanen)<sup>1</sup>

Bräuche der Art, wie wir sie beschreiben, findet man auch bei den Pygmäen (Pater W. Schmidt zufolge den primitivsten Menschen<sup>2</sup>). A. Radcliffe-Brown hat 1906 Tatsachen dieser Art bei den Andamanern (Nordinsel) beobachtet und sie vorzüglich beschrieben; über die Gastfreundschaft zwischen lokalen Gruppen und über die Besuche, Feste, Märkte, die dem freiwillig-obligatorischen Austausch dienen (Ockerhandel, Meeresprodukte gegen Produkte des Waldes etc.), schreibt er: »Trotz der Wichtigkeit dieses Austauschs verfolgen diese Geschenke nicht den gleichen Zweck wie Handel und Tausch in entwickelteren Gesellschaften, da sich die lokale Gruppe und die Familie, was Geräte usw. betrifft, selbst versorgen können. Sein Ziel ist vor

1 Alle diese Tatsachen, wie auch die folgenden, sind ganz verschiedenen ethnographischen Arealen entlehnt, deren Zusammenhänge zu untersuchen nicht unser Ziel ist. Aus ethnologischer Sicht besteht an der Existenz einer pazifischen Kultur nicht der geringste Zweifel, und sie erklärt zum Teil viele gemeinsame Merkmale, wie z.B. das des melanesischen und des nordamerikanischen Potlatsch, desgleichen die Identität des nordasiatischen und nordamerikanischen Potlatsch. Andererseits sind diese ersten Anfänge des Potlatsch bei den Pygmäen sehr merkwürdig; die Spuren des indoeuropäischen Potlatsch, über die wir noch sprechen werden, nicht minder. Wir enthalten uns der heute üblichen Betrachtungen über die Wanderung der Institutionen. In unserem Fall wäre es zu einfach und zu gefährlich, von Entlehnungen, und nicht minder gefährlich, von unabhängigen Erfindungen zu sprechen. Zudem zeugen all die Karten, die wir aufstellen, nur von unseren dürftigen Kenntnissen oder unserer Unwissenheit. Im Augenblick soll es uns genügen, wenn wir die Natur und die weite Verbreitung eines Rechtsmotivs aufzeigen; mögen andere, falls sie dazu in der Lage sind, seine Geschichte rekonstruieren.

2 *Die Stellung der Pygmäenvölker* . . ., Stuttgart 1910. In diesem Punkt stimmen wir mit Pater Schmidt nicht überein. Siehe A.S. XII (1909/12), 65 ff.

allein ein moralisches: er soll freundschaftliche Gefühle zwischen den Ibeiden beteiligten Personen hervorrufen, und wenn die Unternehmung dieses Ergebnis nicht hatte, war ihr Zweck verfehlt: . . .<sup>3</sup>

»Niemand steht es frei, ein angebotenes Geschenk abzulehnen. Alle, Männer wie Frauen, versuchen, sich gegenseitig an Großzügigkeit zu überbieten. Es gab eine Art Wettstreit, wer wohl die meisten und wertvollsten Geschenke machen könnte.«<sup>4</sup> Die Geschenke besiegeln die Heirat, schaffen freundschaftliche Beziehungen zwischen den beiden Elternpaaren. Sie verleihen den beiden »Seiten« eine natürliche Identität, die sich in dem Tabu offenbart, das für alle Zukunft – vom ersten Tag der Verlobung an bis zum Ende ihrer Tage – auf den beiden Sippen liegt, die einander nicht mehr sehen und nicht mehr miteinander sprechen dürfen, doch fortwährend Geschenke austauschen müssen.<sup>5</sup> In Wahrheit drückt dieses Verbot sowohl die Intimität als auch die Angst aus, die zwischen jener Art von Gläubigern und Schuldneren herrscht. Daß dies das Prinzip ist, beweist die Tatsache, daß das gleiche Tabu, ein Zeichen sowohl der Intimität wie der Entfernung, auch junge Leute beiderlei Geschlechts trifft, die an den Zeremonien des »Schildkröten- und Schweineessen«<sup>6</sup> gemeinsam teilgenommen haben und die ebenfalls gezwungen sind, ihr Leben lang Geschenke auszutauschen. Tatsachen dieser Art gibt es auch in Australien.<sup>7</sup> Radcliffe-Brown weist auch auf die Riten der Wiederbegegnung nach langer Trennung hin – Umarmungen, Begrüßungen unter Tränen –

<sup>3</sup> *Anadamans*, S. 83: »Obwohl die Eingeborenen die so gegebenen Gegenstände als Geschenke ansahen, erwarteten sie doch, etwas Gleichwertiges dafür zu bekommen, und wurden sehr böse, wenn das Gegengeschenk der Erwartung nicht entsprach.«

<sup>4</sup> *ibidd.*, S. 73, 81; vgl. S. 237. Radcliffe-Brown beobachtet sodann, wie wenig stabil diese vertragliche Tätigkeit ist, auf welche Weise sie zu plötzlichen Streitigkeiten führt, während sie doch darauf abzielt, diese zu beseitigen.

<sup>5</sup> *ibidd.* S. 237.

<sup>6</sup> *ibidd.*, S. 81.

<sup>7</sup> Dieses Faktum ist durchaus mit den *kalduke*-Beziehungen der *ngia-ngiampe* bei den *Narrinyeri* und mit den *yutchin* bei den *Dieri* zu vergleichen.

und zeigt, daß der Geschenkaustausch ihnen entspricht<sup>8</sup> und wie sich hierbei Gefühle und Personen miteinander vermischen<sup>9</sup>. Eben diese Vermischung von Personen und Dingen ist das Merkmal von Vertrag und Tausch.

## 2. Prinzipien, Gründe und Intensität des Geschenkaustauschs (Melanesien)

Die melanesischen Bevölkerungen haben den Potlatsch besser bewahrt oder höher entwickelt als die polynesischen.<sup>10</sup> Das gilt für das gesamte System des Gabenaustauschs. Und da bei ihnen auch der Begriff des Geldes weit stärker hervortritt als in Polynesien<sup>11</sup>, wird das System teilweise komplizierter, aber auch verständlicher.

### Neukaledonien

In den Dokumenten, die M. Leenhardt über die Neukaledonier gesammelt hat, begegnen uns nicht nur die Vorstellungen wieder, auf die wir hingewiesen haben, sondern sogar deren Ausdrucksformen. Seine einleitende Beschreibung des *pilou-pilou*-Festes sowie des Systems der Feste, Geschenke und Leistungen aller Art, einschließlich des Geldes<sup>12</sup>, charakterisiert diese Formen eindeutig als Potlatsch. Rechtsformeln in feierlichen Reden des

<sup>8</sup> *Andamans*, S. 237.

<sup>9</sup> *ibid.*, S. 245 f. Radcliffe-Brown gibt eine vorzügliche soziologische Theorie dieser Äußerungen der Solidarität, der Identität der Gefühle, ihres zugleich obligatorischen und freiwilligen Charakters. Es hängt damit ein weiteres Problem zusammen, auf das wir schon einmal hingewiesen haben (»Expression obligatoire des sentiments«, *Journal de Psychologie*, 1921).

<sup>10</sup> Siehe oben, S. 48, Fn. 69.

<sup>11</sup> Hier sollte man noch einmal der Frage des Geldes für Polynesien nachgehen. Siehe oben (S. 30, Fn. 17) das Zitat von Pater Ella über die samoanischen Matten. Die großen Prunkäxte, Jadesteine, *tiki*, Walzähne sind zweifellos ebenso Geld wie viele Muscheln und Kristalle.

<sup>12</sup> »La Monnaie Néo-Calédonienne«, *Revue d'Ethnographie* (1922), 328; für die Zahlungsmittel am Ende der Bestattungsfeiern siehe besonders S. 332. Siehe auch »La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie«, *Anthropologie*, 1922, 226 ff.

Herolds sind überaus typisch. So sagt der Ausrufer z. B. zu Beginn der zeremoniellen Ausstellung des Yams des Festmahls: »Wenn es irgendeinen alten *pilou* gibt, den wir dort unten bei den Wi nicht gesehen haben . . ., dann wird dieser Yams dort hin eilen, so wie einst ein gleicher Yams von ihnen zu uns gekommen ist . . .«<sup>13</sup> Die Sache selber ist es, die zurückkehrt. Etwas später, in der gleichen Rede, heißt es, die Geister der Vorfahren ließen »auf diesen Teil der Nahrung die Wirkung ihres Tuns und ihre Kraft . . . herabfallen«. »Das Ergebnis der Handlung, die ihr vollzogen habt, erscheint heute. Alle Generationen sind in seinem Munde erschienen.« Und hier noch eine andere, nicht minder ausdrucksvolle Art, die Bindung darzustellen: »Unsere Feste sind die Bewegung der Nadel, die die Teile des Strohdachs zusammennäht, so daß sie ein einziges Dach bilden, ein einziges Wort.«<sup>14</sup> Es sind dieselben Sachen, die zurückkehren, derselbe Faden, der sich hindurchzieht.<sup>15</sup> Auch andere Autoren haben auf solche Tatsachen hingewiesen.<sup>16</sup>

### *Trobriand-Inseln*

Am anderen Ende der melanesischen Welt gibt es ein hochentwickeltes, dem der Neukaledonier gleichwertiges System.

<sup>13</sup> *ibid.*, 236 f., 247; vgl. 250 f.

<sup>14</sup> *ibid.*, 263. »La Monnaie Néo-Calédonienne«, l.c., 332.

<sup>15</sup> Diese Formel scheint dem polynesischen Symbolismus anzugehören. Auf den Māangaia-Inseln wurde der Friede durch ein »gut überdachtes Haus« symbolisiert, das die Götter und die Clans unter einem »gut geflochtenen« Dach vereint (Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, London 1876, S. 294).

<sup>16</sup> Patter H.A. Lambert (*Moeurs des Sauvages Néo-Calédoniens*, 1900) beschreibt zahlreiche Potlatschs: einen von 1856, S. 119; die Reihe der Bestattungsfeierlichkeiten, S. 234 f.; den Potlatsch einer sekundären Bestattung, S. 240—246; er hat erkannt, daß die Demütigung, ja sogar die Auswanderung eines besiegten Häuptlings die Strafe für nicht erwiderte Geschenke und Potlatschs war (S. 53); und er hat verstanden, daß »jedes Geschenk ein Gegengeschenk erheischt« (S. 116); diese Gegengeschenke werden in der Hütte der Rädchen ausgestellt (S. 125). Besuchsgeschenke sind obligatorisch. Sie sind die Vorbedingung der Heirat (S. 10, 93 f.); sie sind unwiderruflich, und diese Gegengeschenke werden mit hohen Zinsen geleistet, insbesondere an den *berngam*, eine Art leiblicher Vetter (S. 215). Der *trianda*-Geschenktanz (S. 158) ist ein bemerkenswerter Fall von Formalismus, Ritualismus und juristischem Ästhetik in einem.

Die Bewohner der Trobriand-Inseln gehören zu den zivilisier-  
 testen dieser Rassen. Heute reiche Perlenfischer und vor der  
 Ankunft der Europäer wohlhabende Hersteller von Töpfer-  
 waren, Muschelgeld, Steinhacken und Wertgegenständen, wa-  
 ren sie seit jeher vorzügliche Handelsleute und kühne Seefahrer.  
 Und Malinowski gibt ihnen einen äußerst treffenden Namen,  
 wenn er sie mit den Begleitern Jasons vergleicht: »Argonauten  
 des westlichen Pazifik«. In einem Buch, das zu den besten der  
 beschreibenden Soziologie gehört und das fast ausschließlich  
 das Thema behandelt, das uns interessiert, hat er uns das ganze  
 inner- und zwischenstammliche Handelssystem beschrieben,  
 welches den Namen *Kula* trägt.<sup>17</sup> Er läßt uns noch auf die  
 Beschreibung all jener Institutionen hoffen, die von den gleichen  
 Rechts- und Wirtschaftsprinzipien gelenkt werden: Heirat, To-  
 tenfeiern, Initiation etc., weshalb die Beschreibung, die wir  
 hier geben werden, nur provisorisch ist. Doch die Tatsachen, die  
 uns vorliegen, sind fundamental und augenfällig.<sup>18</sup>  
 Der *Kula* ist eine Art großer Potlatsch; der intensive intertri-

17 Siehe »Kula«, *Man* (Juli 1920), und *Argonauts* (wenn nicht anders ver-  
 merkt, beziehen sich alle Angaben in diesem Abschnitt auf dieses Buch).

18 Malinowski übertreibt indessen die Neuheit der Tatsachen, die er be-  
 schreibt (S. 510 ff.). Zunächst ist der *Kula* im Grunde nur eine bestimmte  
 Art des intertribalen Potlatsch, wie sie in Melanesien häufig ist und zu der  
 die Expeditionen in Neukaledonien gehören, die Pater Lambert beschrieben  
 hat, sowie die großen Expeditionen, die *olo-olo* der Fidschianer etc.; siehe  
 M. Mauss, »Extension du Potlatch en Mélanésie«, *Anthropologie*, 1920  
 (Procès-verbaux de l'I.F.A.). Der Sinn des Wortes *Kula* scheint mir mit dem  
 verschiedener ähnlicher Wörter zusammenzuhängen, z.B. *ulu-ulu*. Siehe Ri-  
 vers, *Melanesian*, Bd. II, S. 415, 485; Bd. I, S. 160. Und zudem ist selbst der  
*Kula* in gewisser Hinsicht weniger charakteristisch als der amerikanische Pot-  
 latsch, da die Inseln hier kleiner sind, die Gesellschaften weniger reich und  
 weniger stark als die der Küste von British-Kolumbien, wo sich alle Merk-  
 male des intertribalen Potlatsch finden. Man begegnet hier sogar wahrhaft  
 internationalen Potlatschs, z.B. Haida gegen Tlingit (Sitka war in der Tat  
 eine gemeinsame Stadt und der Nass River ein bevorzugter Ort der Zusam-  
 menkunft); Kwakiutl gegen Bella Coola, gegen Heiltsuq; Haida gegen  
 Tsimshian, etc. Dies liegt im übrigen in der Natur der Sache, denn die For-  
 men des Austauschs sind normalerweise nicht an einen Stamm oder eine Na-  
 tion gebunden; hier wie anderswo sind sie zweifellos den Handelswegen  
 zwischen jenen gleichermaßen reichen Küstenstämmen gefolgt und haben sie  
 zugleich gebahnt.

bale Handel, den er fördert, erstreckt sich über die gesamten Trobriand-Inseln, sowie einen Teil der d'Entrecasteaux- und der Amphlett-Inseln. In allen diesen Gebieten berührt er mittelbar alle Stämme und unmittelbar einige große Stämme: die von Döbu (d'Entrecasteaux-Archipel), die von Kiriwina, Sinaketa und Vakuta (Trobriand-Inseln), von Kitava (Marshall Benneit-Inseln) und die der Insel Woodlark. Malinowski gibt keine Übersetzung des Wortes Kula, das wahrscheinlich »Ring« bedeutet; und in der Tat scheint es, als seien alle jene Stämme, ihre überseeischen Expeditionen, Wert- und Gebrauchsgegenstände, Nahrungsmittel und Feste, Dienstleistungen aller Art (rituelle wie sexuelle), in einen Ring eingeschlossen, innerhalb dessen sie räumlich wie zeitlich eine gleichmäßige Bewegung beschreiben.<sup>19</sup>

Der Kula ist ein aristokratischer Handel.<sup>20</sup> Er scheint den Häuptlingen vorbehalten zu sein, die zugleich die Oberhäupter der Kula-Flotte und -Boote sind, sowohl die Händler und Geschenkenehmer ihrer Vasallen (im konkreten Fall ihrer Kinder und Schwäger) als auch die Oberhäupter verschiedener untergegebener Dörfer. Dieser Handel wird auf eine vornehme, dem Anschein nach völlig desinteressierte und bescheidene Art geführt.<sup>21</sup> Man unterscheidet ihn streng vom einfachen Austausch nützlicher Dinge, der *gimwali* heißt.<sup>22</sup> Dieser findet neben dem Kula statt, auf den großen primitiven Märkten – den Versammlungsstätten des intertribalen Kula – oder auf den kleineren Märkten des Inland-Kula: er zeichnet sich durch sehr hartnäckiges Feilschen beider Parteien aus, ein des Kula unwürdiges Verfahren. Von einem Individuum, das den Kula nicht mit der nötigen Seelengröße betreibt, sagt man, er be-

19 Malinowski benutzt gern den Ausdruck »kula ring«.

20 S. 997, »noblesse oblige«.

21 S. 4473, Ausdrücke der Bescheidenheit: »Hier der Rest meiner Nahrung von heute, nimm ihn«, während man eine kostbare Halskette überreicht.

22 S. 996, 189 ff., 362 ff. Aus rein didaktischen Gründen und um sich Europäern verständlich zu machen, rechnet Malinowski (S. 187) den Kula zum »zeremoniellen Tauschhandel mit späterer Zahlung«: sowohl das Wort Zahlung wie das Wort Tauschhandel ist europäisch.

treibe ihn »wie einen gimwali«. Zumindest dem Anschein nach besteht der Kula – wie der nordwestamerikanische Potlatsch – darin, daß die einen geben und die anderen empfangen<sup>23</sup>, wobei die Empfänger von heute die Geber von morgen sind. Sogar in der umfassendsten, feierlichsten, edelsten und am stärksten vom Wettstreit bestimmten Form des Kula, nämlich der der großen überseeischen Expeditionen, *wvalaku*<sup>24</sup>, gilt die Regel, daß man nichts zum Austausch mitnimmt, nicht einmal als eventuelle Gegengabe für eine Nahrung, um die zu bitten man sich sogar weigert. Mit voller Absicht empfängt man nur; und erst wenn im folgenden Jahr der besuchende Stamm die Flotte des besuchten Stammes beherbergt, werden die Geschenke mit Zinsen vergolten.

Bei den kleineren Kula nutzt man dagegen die Seereise dazu, um Frachten auszutauschen; auch die Leute von Rang treiben Handel; zahlreiche Dinge werden umworben<sup>25</sup> und ausgetauscht, und vielerlei Beziehungen knüpfen sich unabhängig vom Kula an; doch stets bleibt dieser das Ziel, das entscheidende Moment jener Beziehungen.

Die Schenkung selbst nimmt äußerst feierliche Formen an. Die empfangene Sache wird verachtet, man mißtraut ihr, man nimmt sie erst an, wenn sie einem zu Füßen geworfen wurde; der Geber gefällt sich in einer übertriebenen Bescheidenheit<sup>26</sup>: nachdem er feierlich und unter den Klängen der Schnecken-trompete sein Geschenk herbeigetragen hat, entschuldigt er sich dafür, daß er nur seine Reste gebe, und wirft die Gabe dem Rivalen und Partner zu Füßen.<sup>27</sup> Dennoch verkünden die Schnecken-trompete und der Herold allen Anwesenden die Feierlichkeit der Übergabe. Bei alledem ist man bestrebt, Freigebig-

23 Siehe Malinowski, »Primitive Economics of the Trobriand Islanders«, *Economic Journal*, März 1921.

24 Vgl. den *tanarere*-Ritus, Ausstellung der Ausbeute der Expedition auf dem Strand von Muwa, S. 210, 374 f., 391. Vgl. die *wvalaku*-Expedition von Dobu nach Sinaketa, S. 381 (20./21. April). Man ermittelt denjenigen, der der schönste, d.h. der erfolgreichste, der beste Händler war.

25 *wawoyla*-Ritus, S. 353 f.; *wawoyla*-Magie, S. 360 f.

26 Siehe oben, Anm. 21.

27 S. 473. Siehe das Titelbild sowie die Tafeln LX ff.

keit, Ungebundenheit, Autonomie und zugleich Größe zu zeigen.<sup>28</sup> Gleichwohl wirken im Grunde Mechanismen der Verpflichtung, ja sogar einer Verpflichtung durch die Sachen selbst. Die wesentlichen Gegenstände dieses Geschenkaustauschs sind die *vaiygu'a*, eine Art von Geld.<sup>29</sup> Davon gibt es zweierlei

<sup>28</sup> Wir möchten hier darauf hinweisen, daß sich diese Moralvorstellungen mit dem Paragrafen der Nikomachischen Ethik über die *μεγαλοπρέπεια* und die *ἐλευθερία* vergleichen lassen.

<sup>29</sup> *Anmerkung über den Gebrauch des Begriffes Geld.* Trotz den Einwänden von Maalinowski (*«Primitive Currency», Economic Journal, 1923*) behalten wir diesen Ausdruck bei. Malinowski hat sich gegen dessen Mißbrauch gewandt (*Argonauts, S. 499, Anm. 2*) und die Nomenklatur von C.G. Seligman kritisiert. Er behält den Terminus Geld solchen Gegenständen vor, die nicht nur als Tauschmittel dienen, sondern auch als Wertmaßstab. F. Simiand hat mir gegenüber die gleichen Einwände in bezug auf den Wertbegriff bei Gesellschaften dieses Typs geäußert. Beide Wissenschaftler haben von ihrem Standpunkte aus sicher recht; sie verstehen die Termini Geld und Wert im engen Sinn. Unter diesem Gesichtspunkt gibt es wirtschaftlichen Wert erst dann, wenn es Geld gibt, und Geld erst dann, wenn die kostbaren Dinge, die selbst verdichtete Reichtümer und Zeichen für Reichtum sind, wirklich zu Geld geworden sind, d.h. umgemünzt, entpersönlicht, von jeder Beziehung zu einer moralischen, sei kollektiven oder individuellen Person losgelöst, außer von der Autorität des Staates, der sie prägt. Doch damit stellt sich nur das Problem der willkürlichen Grenze, die man dem Gebrauch des Wortes setzen soll. Meiner Ansicht nach erfaßt diese Definition nur einen zweiten Typus von Geld: unseren eigenen.

In allen Gesellschaften, die denjenigen vorausgegangen sind, in denen Gold, Bronze und Silber gemünzt wurden, gab es andere Dinge – besonders Steine, Muscheln und Edelmetalle –, die als Tausch- und Zahlungsmittel verwendet wurden und als solche galten; in vielen Gesellschaften, die uns noch heute umgeben, funktioniert dieses System tatsächlich, und gerade dieses möchten wir beschreiben. Freilich unterscheiden sich diese kostbaren Dinge von dem, was wir als Kaufmittel zu betrachten pflegen. Zum einen besitzen sie neben ihrer ökonomischen Natur, ihrem Wert, eine magische Natur und sind vor allem Talismane: »life givers«, wie Rivers, Perry und Jackson sagen. Zum anderen ist ihr Umlauf innerhalb einer Gesellschaft und selbst zwischen den Gesellschaften zwar ein sehr allgemeiner; doch sind sie noch gebunden: an Personen oder Clans (die ersten römischen Münzen wurden von *gentes* geprägt), an die Persönlichkeit ihrer ehemaligen Besitzer und an Verträge zwischen moralischen Wesen. Ihr Wert ist noch ein subjektiver und persönlicher. So wird z.B. das auf Fäden gezogene Muschelgeld in Melanesien noch nach den Körpermaßen des Gebers gemessen (Rivers, *Melanesian*, Bd. II, S. 527; Bd. I, S. 64, 71, 101, 160 ff. Vgl. den Ausdruck »Schulterfaden« bei Thurnwald, *Salomo-Inseln*, Bd. III, S. 39 f., 189; »Hüftschur«, Bd. I, S. 263, Vers 6, etc.). Wir werden noch auf weitere wichtige Beispiele dieser Institution stoßen. Wahr ist auch, daß diese Werte unbeständig sind und daß es ihnen an der Eigenschaft fehlt, die für eine Währung,

Sorten: die *mwali* – schöne, aus einer Muschel geschnittene und polierte Armreifen, die nur bei wichtigen Anlässen von den Besitzern oder deren Verwandten getragen werden; und die *soulava* – Halsketten, die von den geschickten Drechslern von Sinaketa

ein Maß notwendig ist: z.B. wächst oder sinkt ihr Preis mit der Zahl und der Größe der Transaktionen, bei denen sie benutzt worden sind. Malinowski vergleicht sehr treffend die *vaygu'a* der Trobriander, die sich im Laufe ihrer Reisen Prestige erwerben, mit den Juwelen der Krone. Ebenso gewinnen die nordwestamerikanischen Kupferplatten und die samoanischen Matten bei jedem Potlatsch, bei jedem Tausch an Wert. Andererseits jedoch haben diese kostbaren Dinge in zweierlei Hinsicht die gleichen Funktionen wie das Geld in unseren Gesellschaften und verdienen folglich, zumindest zur gleichen Klasse gerechnet zu werden. Sie besitzen eine Kaufkraft, und diese Kraft ist beziffert. Diese oder jene amerikanische Kupferplatte muß mit soundsoviel wollenen Decken bezahlt werden; diesem oder jenem *vaygu'a* entsprechen soundsoviel Körbe mit Yams. Die Vorstellung der Zahl ist vorhanden, auch wenn diese Zahl nicht von einer politischen Autorität festgelegt ist und sich von einem Kula oder Potlatsch zum anderen ändert. Außerdem ist diese Kaufkraft wirklich freimachend. Wenn sie auch nur zwischen bestimmten Individuen, Clans oder Stämmen und nur zwischen Verbündeten anerkannt wird, ist sie dennoch öffentlich, offiziell und festgelegt. R. Brudo, ein Freund Malinowskis, der wie dieser lange auf den Trobriand-Inseln gelebt hat, bezahlte seine Perlenfischer sowohl mit *vaygu'a* wie mit europäischem Geld oder mit Waren zu festem Preis. Der Übergang von einem System zum anderen war ohne Erschütterungen vor sich gegangen. – C. Armstrong gibt bezüglich des Geldes auf der den Trobriand-Inseln benachbarten Rossel-Insel sehr deutliche Hinweise und beharrt, wenn anders es hier einen Irrtum gibt, im selben Irrtum wie wir (»A unique monetary system«, *Economic Journal*, 1924).

Unserer Meinung nach hat die Menschheit lange herumgetastet. Zuerst hat sie entdeckt, daß bestimmte, fast immer magische und kostbare Dinge durch den Gebrauch nicht zerstört wurden, und sie hat diese Dinge mit Kaufkraft ausgestattet (siehe M. Mauss, *Origines*). In der zweiten Phase, nachdem es der Menschheit gelungen war, diese Dinge innerhalb und außerhalb des Stammes in Umlauf zu bringen, hat sie entdeckt, daß diese Kaufmittel als Medien für die Bezifferung und den Umlauf von Reichtümern dienen konnten. Dies ist das Stadium, das wir hier beschreiben. Die dritte Phase begann in sehr alter Zeit bei den semitischen Gesellschaften (anderswo ist es wahrscheinlich noch nicht so lange her), wo man die Mittel erfand, diese Wertgegenstände von den Gruppen und Individuen zu lösen und sie zu dauerhaften Instrumenten der universellen, wenn auch nicht ganz rationalen Wertmessung zu machen – in Ermangelung eines besseren Systems. Es hat also, wie wir meinen, eine Form des Geldes gegeben, die der unseren vorausging. Ganz abgesehen von jenen Formen, die in Gebrauchsgegenständen bestehen, oder z.B. in Afrika und Asien in Blöcken und Barren aus Kupfer und Eisen, und abgesehen auch vom Vieh in unseren alten und den heutigen afrikanischen Gesellschaften. (Über das Vieh siehe unten, S. 124, Anm. 9.)

aus dem hübschen Perlmutter der roten Spondylus-Muschel gearbeitet werden. Diese tragen die Frauen bei feierlichen Anlässen<sup>30</sup>, in Ausnahmefällen auch Männer, z. B. während der Agonie. Doch normalerweise werden sie nur gehortet. Man besitzt sie, um sich an diesem Besitz zu freuen. Die Herstellung der einen, das Fischen und Bearbeiten der anderen, der Handel mit diesen beiden Tausch- und Prestigeobjekten bilden, zusammen mit anderen, profaneren und gewöhnlicheren Handelsgeschäften, die Quelle des Reichtums der Trobriander.

Nach Malinowski wandern diese *vaygu'a* in einer Art Kreisbewegung: die *mwali* (Armreifen) reisen stets von Osten nach Westen, die *soulava* immer von Westen nach Osten.<sup>31</sup> Diese beiden gegensätzlichen Bewegungen vollziehen sich zwischen den gesamten Trobriand-Inseln, den d'Entrecasteaux- und Amphlett-Inseln, den Inseln Woodlark, Marshall Bennet und Tubetube, und schließlich der äußersten Südostspitze von Neuguinea, von wo die unbearbeiteten Armreifen kommen. Und hier begegnet dieser Handel den von Seligman beschriebenen Expeditionen gleicher Art, die aus Neuguinea (Süd-Massim) kommen.<sup>32</sup>

Theoretisch zirkulieren diese Zeichen des Reichtums unaufhörlich. Man darf sie weder zu lange aufbewahren, noch »langsam« und »schwer« mit ihnen sein, und man darf sie keinem anderen zukommen lassen als den in einer bestimmten Richtung determinierten Partnern (»Armreif-Richtung«, »Halsketten-Richtung«)<sup>33</sup>. Man kann sie von einem Kula bis zum anderen behal-

<sup>30</sup> Tafel XIX. Es scheint, als ob die Frau auf den Trobriand-Inseln, so wie die »Prinzessin« in Nordwestamerika, gewissermaßen als Mittel diente, Prunkstücke auszustellen – abgesehen davon, daß man sie auf diese Weise »verzauberte«. Vgl. Thurnwald, *Salomo-Inseln*, Bd. I, S. 138, 159, 192.

<sup>31</sup> Siehe die Karte auf S. 82. Vgl. »Kula«, *Man* (1920), 101. Malinowski hat, wie er sagt, keine mythischen oder sonstigen Gründe für diesen Umlauf entdeckt. Es wäre sehr wichtig, sie zu ermitteln. Denn falls der Grund in irgendeiner Orientierung dieser Gegenstände läge, die dazu neigten, zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren und dabei einem mythischen Weg folgten, so käme dieses Faktum dem polynesischen sehr nahe, dem *hau* der Maori.

<sup>32</sup> Für diese Kultur und diesen Handel siehe Seligman, *Melanesians*, Kap. XXXIII ff. Vgl. A.S., XII (1909/12), 374; *Argonauts*, S. 86.

<sup>33</sup> S. 944.

ten, und die ganze Gemeinschaft ist stolz auf die *vaygu'a*, die einer ihrer Häuptlinge heimgebracht hat. Es gibt sogar Anlässe, wie z. B. die Vorbereitung der Totenfeiern (*so'i*), wo es erlaubt ist, zu empfangen, ohne etwas zurückzugeben<sup>34</sup>, doch nur, um alles wieder zurückzuerstatten und auszugeben, wenn das Fest stattfindet.

Man hat also wirklich ein Eigentumsrecht an dem erhaltenen Geschenk. Aber es ist eine besondere Art von Eigentum. Man könnte sagen, daß es alle möglichen Rechtsprinzipien einschließt, die auch wir kennen, jedoch sorgfältig voneinander scheiden. Es ist gleichzeitig Eigentum und Besitz, Pfand und Leihgabe, eine verkaufte und eine gekaufte Sache, ein Depositum, ein Mandat, ein Fideikomiß; denn es wird mir nur unter der Bedingung gegeben, daß ich es für einen anderen in Gebrauch nehme oder einem Dritten übergebe, dem »fernen Partner« (*murimuri*)<sup>35</sup>. Das also ist der typische wirtschaftliche, rechtliche und moralische Komplex, den Malinowski zu entdecken, zu beobachten und zu beschreiben verstand.

Diese Institution hat auch ihre mythischen, religiösen und magischen Aspekte. Die *vaygu'a* sind keine indifferenten Dinge, sind mehr als bloße Geldstücke. Jedes von ihnen, zumindest die wertvollsten und begehrtesten (andere Gegenstände genießen das gleiche Prestige<sup>36</sup>), hat einen Namen<sup>37</sup>, eine Persönlichkeit, eine Geschichte, ja selbst eine Legende, so daß manche Individuen sogar diese Namen annehmen. Man kann nicht sagen, daß sie wirklich der Gegenstand eines Kultes sind, denn die Trobriander sind auf ihre Weise Positivisten. Aber man kann nicht umhin, ihre erhabene und sakrale Natur zu erkennen. Sie zu besitzen, »ist erheiternd, tröstlich und besänftigend an sich«.

34 S. 489-493.

35 Der »remote partner« (*murimuri*, vgl. Seligman, *Melanesians*, S. 505, 752) ist zumindest einem Teil der Reihe der »Partner« bekannt, wie unsere Bankkorrespondenten.

36 Siehe die allgemeinen Bemerkungen über zeremonielle Gegenstände, S. 89 f.

37 S. 504, Paarnamen; vgl. S. 89, 271. Siehe den Mythos S. 322 f.: wie man von einem *soulava* hört.

Ihre Besitzer befühlen und betrachten sie stundenlang. Durch bloße Berührung werden ihre Kräfte übertragen.<sup>38</sup> Man legt *vaygu'a* auf die Stirn und die Brust des Sterbenden, man reibt sie auf seinem Bauch, man läßt sie vor seiner Nase tanzen. Sie sind sein letzter Trost.<sup>39</sup>

Mehr noch. Der Vertrag selbst steht unter dem Einfluß der *vaygu'a*. Nicht nur die Armreifen und Halsketten, sondern auch Güter, Schmuck, Waffen – alles, was dem Partner gehört, ist so sehr von persönlichem Gefühl, wenn nicht gar von Seele durchdrungen, daß diese Dinge selber am Vertrag teilnehmen.<sup>40</sup> Ein Zauberspruch, der der »Schnecken trompete«<sup>41</sup>, dient dazu, die Dinge, die der »Partner-Kandidat« erbitten und erhalten soll, nachdem man sie beschworen hat, zu verzaubern und zu ihm hinzuziehen.<sup>42</sup>

38 S. 5512.

39 S. 5513.

40 S. 3340, Kommentar, S. 341.

41 Über den Gebrauch der Schnecken trompete (Gehäuse der *cassis cornuta*) siehe Ss. 340, 388, 471. Vgl. Tafel LXI. Die Schnecken trompete wird bei jeder Übergabe, bei jedem feierlichen Augenblick des gemeinsamen Mahls etc. geblasen. Für die Verbreitung und die Geschichte der Schnecken trompete siehe J. W. Jackson, *Pearls and Shells*, Univ. Manchester Series, 1921.

Dem Gebrauch von Trompeten und Trommeln bei Festen und Vertragsabschlüssen begegnet man in zahlreichen Negergesellschaften (Guinea, Bantu), in asiatischen, amerikanischen, indoeuropäischen Gesellschaften etc. Er hängt mit den Rechts- und Wirtschaftsmotiven zusammen, die wir hier untersuchen, und verdient eine gesonderte Studie.

42 S. 3340 f. *Mwanita, mwanita*. Vgl. den Kiriwina-Text der beiden ersten Verse, S. 448. Dieses Wort ist der Name eines langen Wurms mit schwarzen Ringen, mit dem die Spondylus-Halsketten identifiziert werden, S. 341. Es folgt die Beschwörung: »Kommt dort zusammen. Ich werde euch dort zusammenbringen. Kommt hier zusammen. Ich werde euch hier zusammenbringen. Der Regenbogen erscheint dort. Ich werde den Regenbogen dort erscheinen lassen. Der Regenbogen erscheint hier. Ich werde den Regenbogen hier erscheinen lassen.« Malinowski betrachtet den Regenbogen, den Eingeborenen zufolge, als ein bloßes Omen. Aber er könnte auch den bunten Schimmer des Perlmutter bezeichnen. Der Ausdruck »kommt hier zusammen« bezieht sich auf die Wertgegenstände, die im Rahmen des Vertrags zusammenkommen werden. Das Wortspiel mit »hier« und »dort« wird einfach durch die Laute *m* und *w*, eine Art von Formativen, dargestellt; sie sind in der Magie sehr häufig.

Dann folgt der zweite Teil der Eingangsformel: »Ich bin der einzige Mann, der einzige Häuptling« etc. Er ist in einer anderen Hinsicht interessant, insbesondere der des Potlatsch.

[Eine Erregung<sup>43</sup> bemächtigt sich meines Partners,]<sup>44</sup>  
 Eine Erregung bemächtigt sich seines Hundes,  
 Eine Erregung bemächtigt sich seines Gürtels,  
 ... seines *gwara* [Tabu auf Kokosnüssen und Betel]<sup>45</sup>,  
 ... seiner Halskette *bagido'u*;  
 ... seiner Halskette *bagiriku*;  
 ... seiner Halskette *bagidudu* ...<sup>46</sup>

Eine mythischere, merkwürdigere, doch gewöhnlichere Formel bringt die gleiche Vorstellung zum Ausdruck. Der Kula-Partner hat ein Hilfstier, ein Krokodil, das er anruft, damit es ihm die Halsketten bringe (in Kitava die *mwali*).

Krokodil, fall nieder, nimm deinen Mann! Stoß ihn in den *gebobo* [Laderaum des Boots]!

Krokodil bring mir die Halskette, bring mir die *bagido'u* die *bagiriku* ...<sup>47</sup>

43 Das so übersetzte Wort lautet »*munumwaynise*« (vgl. S. 449), eine Reduplikation von *mwana* oder *mwayna*, das »itching« oder »state of excitement« bedeutet.

44 Ich nehme an, daß es einen Vers dieser Art geben muß, denn Malinowski sagt ausdrücklich (S. 340), daß dieses Schlüsselwort der Zauberformel den Geisteszustand bezeichnet, der den Partner befällt und ihn veranlaßt, großzügige Geschenke zu machen.

45 Im allgemeinen auferlegt im Hinblick auf den Kula und die *so'i* (Totenfeiern), um die notwendigen Nahrungsmittel, Arekanüsse und Wertsachen zusammenzubringen. Vgl. S. 346 f., 350. Der Zauber erstreckt sich auch auf Nahrungsmittel.

46 Namen verschiedener Halsketten (*bagi*). Sie werden in diesem Werk nicht analysiert. Es folgen weitere spezielle Namen für ebenfalls verzauberte Halsketten.

Da es sich hier um eine Kula-Formel von Sinaketa handelt, wo man die Halsketten sucht und die Armreifen liegenläßt, ist nur von Halsketten die Rede. Die gleiche Formel wird beim Kula von Kiriwina gebraucht; doch da man dort die Armreifen sucht, werden die Namen verschiedener Armreifen erwähnt.

Auch der Schluß der Formel (S. 341) ist interessant, aber wiederum nur im Hinblick auf den Potlatsch: »Ich werde *kula*« (mein Geschäft machen), ich werde meinen Kula täuschen (meinen Partner). Ich werde meinen Kula bestehlen, ich werde meinen Kula ausplündern; ich werde *kula*, bis mein Schiff sinkt . . . Mein Ruhm ist wie Donner, mein Schritt ist wie Erdbeben.« Der Schlußvers mutet seltsam amerikanisch an. Ähnliche Beispiele findet man auf den Salomo-Inseln.

47 S. 344, Kommentar S. 345. Die Formel schließt mit den gleichen Worten, die wir soeben zitiert haben: »Ich werde *kula*« etc.

Eine andere Formel des gleichen Rituals beschwört einen Raubvogel.<sup>48</sup> Der letzte Zauberspruch für die in Dobu oder Kitava lebenden Partner und Vertragsteilnehmer der Leute von Kiriwina enthält eine Art Refrain, von dem zwei Deutungen gegeben werden.<sup>49</sup> Das Ritual ist im übrigen sehr lang und wird des öfteren wiederholt; sein Ziel ist es, alles aufzuzählen, was der Kula verpönt, alles, was an Haß und Krieg erinnert – man muß es beschwören, damit der Handel unter Freunden stattfinden kann::

!Deine Wut, der Hund schnuppert,

!Deine Kriegsbemalung, der Hund schnuppert . . .

In anderen Versionen heißt es:

!Deine Wut, der Hund ist folgsam . . .

oder::

!Deine Wut verebbt, der Hund spielt.

!Dein Ärger verebbt, der Hund spielt . . .

Das heißt: »Deine Wut wird wie der spielende Hund.« Wesentlich ist die Metapher des Hundes, der sich erhebt und die Hand seines Herrn leckt. So soll es der Mann oder die Frau von Dobu machen. Eine zweite Deutung – spitzfindig und nicht ohne Scholiastik, wie Malinowski sagt, aber natürlich durchaus eine Eingeborenenendutung – gibt einen Kommentar, der sich besser mit dem deckt, was wir schon wissen: »Die Hunde spielen Nase an Nase. Wenn du das Wort Hund erwähnst, wie es seit langer Zeit vorgeschrieben ist, tun die kostbaren Dinge das gleiche [spielen]. Wenn wir nun Armreifen weggegeben haben, werden Halsketten kommen, sie werden einander treffen [wie die Hunde einander beschnuppern].« Ein hübsches Gleichnis. Das ganze Geflecht der kollektiven Gefühle wird darin mit einem Schlag enthüllt: der mögliche Haß der Partner; die durch Zau-

<sup>48</sup> S. 343. Vgl. S. 449, Text des ersten Verses mit grammatikalischem Kommentar.

<sup>49</sup> S. 348. Dieser Refrain gehört zu einer Reihe von Versen (S. 347): »Deine Wut verebbt, Mann von Dobu . . .« Dann folgt die gleiche Reihe mit »Frau von Dobu«. Die Frauen von Dobu sind tabu, während die von Kiriwina sich vor den Besuchern prostituieren. Der zweite Teil der Anrufung ist vom gleichen Typus.

ber aufgehobene Isolierung der *vaygu'a*; Menschen und Wert-  
sachen, die zusammenkommen wie spielende Hunde, die auf  
Anruf herbeieilen. Ein anderer symbolischer Ausdruck ist der  
der Heirat der *mwali* (Armreifen und weibliche Symbole) und  
der *soulava* (Halsketten und männliche Symbole), die zuein-  
ander streben wie das Männchen zum Weibchen.<sup>50</sup>

Diese verschiedenen Metaphern bezeichnen genau dasselbe, was  
in anderen Termini die mythische Rechtssprechung der Maori  
ausdrückt. Soziologisch gesehen kommt auch hier wieder eine  
Mischung aus Sachen, Werten, Verträgen und Menschen zum  
Ausdruck.<sup>51</sup>

Leider wissen wir sehr wenig über die Sanktion, die hinter  
diesen Transaktionen steht. Entweder ist sie unbewußt und  
von den Leuten aus Kiriwina, den Informanten Malinowskis,  
schlecht formuliert worden; oder sie ist den Trobriandern  
durchaus klar und bedarf nur einer weiteren Untersuchung.  
Wir kennen lediglich einige Details. Die erste *vaygu'a*-Gabe  
heißt *vaga*, »opening gift«.<sup>52</sup> Sie »öffnet« den Nehmer, ver-  
pflichtet ihn definitiv zu einer Gegengabe, dem *yotile*, das Ma-  
linowski vorzüglich mit »clinging gift«<sup>53</sup> übersetzt: die Gabe,  
die das Geschäft »verriegelt«. Eine andere Bezeichnung für  
diese letztere Gabe ist *kudu* – der Zahn, der beißt, der wirk-  
lich schneidet und befreit.<sup>54</sup> Sie ist obligatorisch; sie wird er-  
wartet und muß der ersten Gabe gleichwertig sein; unter Um-  
ständen darf man sie mit Gewalt oder durch Überrumpelung  
an sich nehmen<sup>55</sup>; für ein schlechtes *yotile* darf man sich  
durch Magie oder zumindest durch Schmähungen<sup>56</sup> und Groll

50 S. 356; vielleicht handelt es sich hier um einen Ortungsmythos.

51 Hier könnte man den Ausdruck verwenden, den Lévy-Bruhl gewöhnlich  
gebraucht: »Partizipation«. Doch liegen diesem Terminus gerade Vermischun-  
gen zugrunde und insbesondere juristische Identifikationen, Verquickungen  
jener Art, wie wir sie im Augenblick zu beschreiben haben. Es kommt uns hier  
auf das Prinzip an; deshalb ist es unnötig, auf die Folgen einzugehen.

52 S. 352 ff.

53 S. 98.

54 S. 356. Vielleicht spielt dieses Wort auch auf das alte Eberhauergeld an.

55 Der *lebu*-Brauch, S. 319; vgl. den Mythos, S. 313.

56 Heftige Klagen (*injuria*), S. 359 (siehe zahlreiche Gesänge dieser Art in  
Thurnwald, *Salomo-Inseln*, Bd. I).

rächen<sup>57</sup>. Ist jemand nicht in der Lage, das *vaga* zu erwidern, kann er im Notfall ein *basi* anbieten, das die Haut nur »sticht«, sie nicht wirklich beißt, die Angelegenheit nicht zum Abschluß bringt. Es ist eine Art Wartegeschenk, eine Art Verzugszins; es besänftigt den Gläubiger, den ehemaligen Geber, befreit jedoch nicht den Schuldner, den zukünftigen Geber.<sup>58</sup> Alle diese Details sind sehr merkwürdig und die Ausdrücke auffällig; aber wir kennen nicht die Sanktion. Ist sie nur moralischer und magischer Natur?<sup>59</sup> Wird das Individuum, das »schwerfällig im Kula« ist, nur verachtet und eventuell verhext? Verliert der unehrliche Partner nicht noch etwas anderes: seinen Rang oder zumindest seine Stellung unter den Häuptlingen? Das wissen wir noch nicht.

Andererseits ist das System jedoch typisch. Außer im alten germanischen Recht, auf das wir noch zurückkommen werden, wird man beim augenblicklichen Stand der Beobachtung, unserer historischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Kenntnisse schwerlich einer Praxis des Geschenkaustauschs begegnen, die klarer, vollständiger, bewußter und zudem von dem sie aufzeichnenden Beobachter besser verstanden worden wäre als diejenige, die Malinowski auf den Trobriand-Inseln gefunden hat.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Von einem berühmten *vaygu'a* heißt es: »Viele Menschen sind seiner wegen gestorben.« Es scheint, daß zumindest in einem Fall (Dobu; S. 356) das *yotilde* stets ein *mwali* ist, ein Armreif, das weibliche Prinzip der Transaktion: »We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women.« Aber in Dobu sucht man nur Armreifen, und es ist möglich, daß diese Tatsache keine andere Bedeutung hat.

<sup>58</sup> Es scheint, als ob hier mehrere Arten von Geschäften miteinander verschmelzen. Das *basi* kann eine Halskette sein (vgl. S. 98) oder ein weniger wertvoller Armreif. Doch kann man als *basi* auch andere Gegenstände geben, die nicht streng *kula* sind: Kalkspatel (Kalkpulver ist ein wichtiges Ingrediens des Betel), grobe Armreifen, lange, polierte Steinklingen (*beku*; S. 358, 481), die ebenfalls Geldsorten sind.

<sup>59</sup> S. 97, 359.

<sup>60</sup> Das Buch von Malinowski, wie das von Thurnwald, zeugt von der meisterhaften Beobachtung eines wirklichen Soziologen. Es sind im übrigen die Beobachtungen von Thurnwald über das *mamoko* (*Salomo-Inseln*, Bd. III, S. 377), die »Trostgabe« in Buin, die uns auf die Spur eines Teils dieser Fakten gebracht haben.

Der Kula, die Hauptform dieser Praxis, ist selber nur ein Aspekt – der feierlichste Aspekt – eines umfassenden Systems von Leistungen und Gegenleistungen, das das gesamte wirtschaftliche und private Leben der Trobriander zu umfassen scheint. Der Kula, besonders der intertribale Kula, scheint lediglich der Krönungspunkt zu sein; zwar ist er eines der Ziele des Daseins und der großen Expeditionen, doch es nehmen im wesentlichen nur die Häuptlinge daran teil und von diesen wiederum nur die Häuptlinge einiger Küstenstämme. Er konkretisiert und vereint nur andere Institutionen.

Zunächst wird der Tausch der *vaygu'a* selbst, während des Kula, von einer Reihe anderer, äußerst vielfältiger Tauschgeschäfte umrahmt; diese reichen vom Feilschen bis zur Lohnzahlung, von der Bitte bis zur reinen Höflichkeit, von der vollständigen Gastfreundschaft bis zur Zurückhaltung und Scham. Erstens sind alle Kula (ausgenommen die feierlichen, rein zeremoniellen und vom Wettstreit bestimmten Expeditionen) Anlaß für *gimwali*, alltägliche Tauschgeschäfte, die nicht unbedingt zwischen festen Partnern stattfinden.<sup>61</sup> Neben engeren Verbindungen gibt es einen freien Markt zwischen den Individuen der verbündeten Stämme. Zweitens fließen zwischen den Kula-Partnern, gleichsam in einer ununterbrochenen Kette, zusätzliche Geschenke und Gegengeschenke. Der Kula setzt sie sogar voraus. Die Verbindung oder Partnerschaft, die er knüpft und die sein Prinzip ist<sup>62</sup>, beginnt mit einem ersten Geschenk, dem *vaga*, um das man mit aller Kraft durch »Bittgeschenke« wirbt; um dieses erste Geschenk zu erhalten, kann man den künftigen, noch unabhängigen Partner umschmeicheln und ihn in gewisser Weise durch eine erste Reihe von Geschenken bezahlen.<sup>63</sup> Während man sicher weiß,

61 S. 189. Vgl. Tafel XXXVII. Vgl. S. 99 f., »secondary trade«.

62 Vgl. S. 93.

63 Es scheint, als hätten solche Geschenke einen Gattungsnamen, *wawoyla* S. 353; vgl. S. 360 f.; vgl. *woyla*, »kula courting« (S. 439), in einer Zauberformel, in der alle jene Gegenstände aufgezählt werden, die der zukünftige Partner besitzen kann und die, wenn sie »kochen«, den Entschluß zum Geben auslösen sollen.

daß das Gegen-*vaygu'a* (das *yotile*, der »Riegel«) gegeben werden wird, weiß man nicht mit Bestimmtheit, ob man das *vaga* erhalten wird und ob die »Bittgeschenke« überhaupt angenommen werden. Diese Art des Werbens und Annehmens eines (Geschenkes ist allgemeine Regel; jedes der auf solche Weise gemachten Geschenke trägt einen besonderen Namen; bevor man sie anbietet, werden sie ausgestellt: in diesem Fall sind *ess pari*.<sup>64</sup> Der Name anderer Geschenke bezeichnet die edle und magische Natur des dargebotenen Gegenstandes.<sup>65</sup> Eine dieser Gaben annehmen heißt, seine Bereitschaft zeigen, in das Spiel einzutreten und darin zu bleiben. Einige Namen solcher Geschenke bringen die Rechtslage zum Ausdruck, die durch ihre Annahme entsteht<sup>66</sup>; in diesem Fall wird das Geschäft als abgeschlossen betrachtet; das Geschenk ist hier im allgemeinen etwas sehr Kostbares, eine lange polierte Steinklinge z. B. oder ein Kalklöffel aus Walfischknochen. Wenn man *ess* in Empfang nimmt, verpflichtet man sich, das *vaga* zu geben, die erste gewünschte Gabe. Aber trotzdem ist man erst zur Hälfte Partner. Einzig die feierliche Übergabe bindet endgültig. Die Bedeutung und Natur dieser Gaben rühren von dem außerordentlich ausgeprägten Wettstreit her, der unter den möglichen Partnern der ankommenden Expedition Platz

<sup>64</sup> Dies ist der allgemeinste Ausdruck, »prestation goods«, S. 205, 362, 439. Das Wort *vata'i* bezeichnet die gleichen Geschenke, wenn sie von den Leuten aus Dobu gegeben werden; vgl. S. 390. Diese »arrival gifts« werden in der Formel aufgezählt: »Mein Kalkspatel, er kocht; meine Kalkdose, sie kocht; mein kleiner Korb, er kocht . . .« (gleiches Thema und gleiche Ausdrücke S. 200).

Zu diesen Gattungsnamen kommen noch spezielle Namen für verschiedene Geschenke bei verschiedenen Gelegenheiten. Die Nahrungsgaben, die die Leute von Sinaketa nach Dobu bringen (und nicht umgekehrt), die Töpferwaren, Matten etc., heißen einfach *pokala*, was ziemlich genau Lohn, Angebot bedeutet. *Pokala* sind auch die *gugu'a* (»personal belongings«; S. 501, vgl. S. 2770, 312), deren sich das Individuum entäußert, um seinen zukünftigen Partner zu betören (*pokapokala*, S. 360; vgl. S. 360). Es gibt in diesen Gesellschaften ein sehr lebhaftes Gefühl für den Unterschied zwischen Dingen des persönlichen Gebrauchs und solchen, die »properties« sind, dauerhafte Familien- und Umlaufgüter.

<sup>65</sup> z. B. *ibuna*, S. 313.

<sup>66</sup> z. B. die *kaributu*, S. 354, 358.

greift. Sie suchen nach dem bestmöglichen Partner des anderen Stammes. Denn es steht viel auf dem Spiel: aus der Verbindung, die man zu schaffen sucht, entsteht eine Art Clanverhältnis zwischen den Partnern.<sup>67</sup> Um auswählen zu können muß man also verführen, betören.<sup>68</sup> Bei aller Respektierung der Ränge<sup>69</sup> muß man vor den anderen oder besser als die anderen zum Ziel kommen und damit einen größeren Austausch an den wertvollsten Dingen bewirken, welche natürlich den reichsten Leuten gehören. Konkurrenz, Rivalität, Ausstellung, das Trachten nach Größe und Vorteil – das sind die verschiedenen Motive, die all diesen Handlungen zugrunde liegen.<sup>70</sup>

Dies waren also die Gaben der Ankunft; ihnen entsprechen andere, ebenso bedeutsame Gaben: die Gaben des Abschieds (in Sinaketa *talo'i* genannt<sup>71</sup>); sie sind den Ankunfts Gaben stets überlegen. Und schon schließt sich, neben dem Kula, der Kreis der Leistungen und wucherischen Gegenleistungen.

Natürlich gibt es während all dieser Transaktionen noch Leistungen in Form von Gastfreundschaft, Nahrung und (in Sinaketa) Frauen.<sup>72</sup> Überdies werden die ganze Zeit über zusätzliche Geschenke gemacht, die stets pünktlich erwidert werden. Es scheint uns sogar, als sei der Austausch dieser *korotomna*-Gaben eine primitive Form des Kula, bei dem noch Steinäxte<sup>73</sup> und gebogene Eberhauer<sup>74</sup> getauscht wurden.

67 Zu Malinowski sagte man: »Mein Partner, das gleiche wie mein Clanverwandter (*kakaveyogu*); er könnte gegen mich kämpfen. Mein wahrer Verwandter (*veyogu*), die gleiche Nabelschnur, wäre immer auf unserer Seite« (S. 276).

68 Das bringt die Kula-Magie, das *mwasila*, zum Ausdruck.

69 Die Anführer der Expedition und der Boote haben in der Tat Vortritt.

70 Der amüsante Mythos von Kasabwaybwayreta (S. 322) vereint all diese Motive. Er erzählt, wie der Held die berühmte Halskette Gumakarakedakeda erringt, wie er allen seinen Kula-Begleitern den Rang ablauft, etc. Siehe auch den Mythos von Tokosikuna, S. 307 f.

71 S. 390. In Dobu: S. 362, 365 etc.

72 Nur in Sinaketa, nicht in Dobu.

73 Für den Handel mit Steinäxten siehe Seligman, *Melanesians*, S. 350, 353. Die *korotomna* (*Argonauts*, S. 355, 358) sind gewöhnlich verzierte Löffel aus Walfischknochen, verzierte Kalkspatel, die auch als *basi* dienen.

74 *Doga, dogina*, S. 357, 433 f.

Im übrigen ist unserer Meinung nach der ganze intertribale Kula nur der auf die Spitze getriebene, feierlichste und dramatischste Fall eines weit allgemeineren Systems. Er zieht den Stamm in seiner Gesamtheit aus dem engen Kreis seiner Grenzen, seiner Interessen und seiner Rechte; doch sind die Clans und Dörfer innerhalb des Stammes gewöhnlich durch Bande gleicher Art miteinander verbunden. Hier sind es nur die lokalen und familialen Gruppen und ihre Häuptlinge, die ihr Haus verlassen, einander besuchen, Handel treiben und Ehen schließen. Vielleicht kann man das nicht mehr Kula nennen. Malinowski indessen spricht, im Unterschied zum »Küsten-Kula«, mit Recht vom »Inland-Kula« und von »Kula-Gemeinschaften«, die den Häuptling mit Tauschartikeln versorgen. Und es ist nicht übertrieben, in diesen Fällen von Potlatsch im eigentlichen Sinn zu sprechen. Zum Beispiel schließen die Besuche der Kiriwina-Leute zu den Totenfeiern (*so'i*)<sup>75</sup> in Kittava weit mehr ein als nur den Austausch von *vaygu'a*; es gibt hier so etwas wie einen gespielten Angriff (*youlawada*)<sup>76</sup>, eine Nahrungsmittelverteilung mit einer Ausstellung von Schweinen und Yams.

Andererseits werden die *vaygu'a* und all jene Dinge nicht immer von den Häuptlingen selbst erworben<sup>77</sup>, hergestellt<sup>78</sup> und ausgetauscht. Der größte Teil gelangt in Form von Geschenken ihrer Verwandten niederen Rangs in ihre Hände, insbesondere von Schwägern, die gleichzeitig ihre Vasallen sind<sup>79</sup>, oder von Söhnen, die gesondert belehnt werden. Andererseits wird der größte Teil der *vaygu'a*, wenn die Expedition zurückkehrt, den verschiedenen Dorf- und Clanhäuptlingen und sogar den gewöhnlichen Leuten der verbündeten Clans feierlich überreicht: also jedem, der direkt oder indirekt

<sup>75</sup> S. 4468-491. Für die Verbreitung dieses Brauchs im sogenannten Nord-Massim-Gebiet siehe Seligman, *Melanesians*, S. 584. Beschreibung des *walaga-Festes*, SS. 594-603; vgl. *Argonauts*, S. 486 f.

<sup>76</sup> S. 4779.

<sup>77</sup> S. 4772 f.

<sup>78</sup> Die Herstellung und Schenkung von *mwali* durch den Schwager heißt *youlo*, SS. 280, 503.

<sup>79</sup> S. 1880 f.; vgl. S. 63 f.

an der Expedition beteiligt war.<sup>80</sup> Auf diese Weise werden sie entschädigt.

Schließlich durchdringt – neben oder auch über, hinter und (unserer Meinung nach) in diesem System des Inland-Kula – das System des Gabenaustauschs das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben der Trobriander. Es ist ein immerwährendes »Geben und Nehmen«.<sup>81</sup> Es wird gleichsam von einem kontinuierlichen, nach allen Richtungen fließenden Strom durchflutet; einem Strom aus Gaben, die obligatorisch und aus Eigennutz, aus dem Streben nach Größe und als Entgelt für Dienste, als Herausforderung oder als Pfand gegeben, empfangen und erwidert werden. Wir können hier nicht alle diese Formen beschreiben, deren Veröffentlichung Malinowski im übrigen noch nicht abgeschlossen hat. Hier jedoch die zwei wichtigsten.

Eine dem Kula völlig analoge Beziehung ist die des *wasi*.<sup>82</sup> Sie etabliert einen geregelten, obligatorischen Austausch zwischen Partnern von ackerbauenden Stämmen einerseits und Küstenstämmen andererseits. Der ackerbauende Partner legt seine Produkte vor das Haus seines fischenden Verbündeten. Dieser wird bei nächster Gelegenheit, nach einem großen Fischfang, dem ackerbauenden Dorf mit Zinsen zurückzahlen.<sup>83</sup> Es handelt sich hier um das gleiche Prinzip der Arbeitsteilung, das wir in Neuseeland angetroffen hatten.

80 z. B. die am Bau von Booten, am Sammeln der Töpferwaren oder der Lieferung von Lebensmitteln Beteiligten.

81 S. 167: »Das ganze Stammesleben ist durchdrungen von einem beständigen Geben und Nehmen; jede Zeremonie, jede legale und konventionelle Handlung wird von materiellen Gaben und Gegengaben begleitet; der gegebene und genommene Reichtum ist eines der Hauptinstrumente der sozialen Organisation, der Macht der Häuptlinge, der Bande der Bluts- oder Heiratsverwandtschaft.« Vgl. S. 175 f., passim (siehe Index: *Give and Take*).

82 Sie ist oft mit der des Kula identisch, da die Partner häufig die gleichen sind, S. 193; für die Beschreibung des *wasi* siehe S. 187 f.; vgl. Tafel XXXVI.

83 Diese Verpflichtung gilt auch heute noch, trotz den Nachteilen, die den Perlenfischern daraus erwachsen; sie sind gezwungen, sich dem Fischfang hinzugeben, und erleiden somit, wegen einer rein sozialen Verpflichtung, einen beträchtlichen Lohnausfall.

Eine andere Art des Austauschs erscheint in Form von Ausstellungen.<sup>84</sup> Es sind dies die *sagali*, große Nahrungsmittelverteilungen, die bei verschiedenen Gelegenheiten stattfinden: Ernte, Bau der Häuptlingshütte, Bau neuer Boote, Bestattungsfeiern.<sup>85</sup> Diese Verteilungen kommen den Gruppen zugute, die dem Häuptling oder seinem Clan Dienste geleistet haben: durch Gartenbestellung, den Transport der großen Baumstämme, aus denen die Boote und Balken gemacht werden, oder durch Totendienste, die von den Leuten des Clans des Toten geleistet wurden, etc.<sup>86</sup> Diese Verteilungen sind dem Tlingit-Potlatsch durchaus gleichzusetzen; sogar das Motiv des Kampfs und der Rivalität tritt hier in Erscheinung. Clans, Phratrien und verschwägte Familien treten gegeneinander auf, und im allgemeinen scheinen die Verteilungen insofern eine Gruppenangelegenheit zu sein, als die Persönlichkeit des Häuptlings nicht ins Gewicht fällt.

Außer diesen Gruppenrechten und kollektiven wirtschaftlichen Faktoren, die mit dem Kula schon weniger zu tun haben, scheinen uns auch alle individuellen Tauschbeziehungen zu diesem Typus zu gehören. Vielleicht sind einige von ihnen nur zum einfachen Tauschhandel zu rechnen. Doch da dieser fast ausschließlich zwischen Verwandten, Verbündeten oder Kula- und *wasi*-Partnern stattfindet, scheint der Tausch auch hier nicht wirklich frei zu sein. Im allgemeinen behält man sogar das, was man empfängt und in dessen Besitz man damit gelangt ist – auf welche Weise auch immer –, nicht für sich, es sei denn, man kann es nicht entbehren; man überläßt es gewöhnlich einem anderen, z.B. einem Schwager.<sup>87</sup> Es kann vorkommen, daß Dinge, die jemand erworben und weitergegeben hat, noch am selben Tag identisch zu ihm zurückkehren.

84 Siehe Tafel XXXII und XXXIII.

85 Das Wort *sagali* bedeutet »Verteilung« (wie das polynesishe *hakari*), S. 491. Beschreibung S. 147–150; S. 170, 182 f.

86 Besonders deutlich wird dies bei den Bestattungsfeiern. Vgl. Seligman, *Melanesians*, S. 594–603.

87 S. 175.

Alle Arten der Entschädigung für Leistungen, Dinge und Dienste fügen sich in diesen Rahmen. Hier die wichtigsten. Die *pokala*<sup>88</sup> und *kaributu*<sup>89</sup>, »sollicitory gifts«, die wir im Kula kennengelernt haben, sind Arten einer weit umfassenderen Gattung, die ziemlich genau dem entspricht, was wir Lohnzahlung nennen. Sie werden Göttern und Geistern dargeboten. Ein anderer Gattungsname für Lohn ist *vakapula*, *mapula*<sup>90</sup>: diese Gaben sind Zeichen der Dankbarkeit und des Willkommens und müssen erwidert werden. Hier hat Malinowski unserer Ansicht nach eine große Entdeckung gemacht, die die wirtschaftlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern in der Ehe erhellt<sup>91</sup>: die Dienste aller Art, die der Mann seiner Frau leistet, werden als Gaben-Lohn für den von der Frau geleisteten Dienst betrachtet, wenn sie ihm das leiht, was noch der Koran »den Acker« nennt.

Die etwas kindliche juristische Sprache der Trobriander hat die unterscheidenden Namen für alle möglichen Arten von Leistungen und Gegenleistungen vervielfacht: je nach dem Namen der

88 S. 332 f.; ein anderer Terminus ist *kwaypolu*, S. 356.

89 S. 99, 354.

90 S. 163, 373. Das *vakapula* hat Unterabteilungen mit eigenen Namen, z. B. *vevoulo* (»initial gift«) und *yomelu* (»final gift«), ein Beweis für die Identität mit dem Kula (vgl. die Beziehung *yotile/vaga*). Gewisse Zahlungen tragen Sondertitel: *karibudaboda* bezeichnet die Entschädigung für jene, die an den Booten und in den Gärten arbeiten, und insbesondere die Endzahlungen nach der Ernte (*wribugu* im Fall der jährlichen Ernteleistung an den Mann der Schwester, S. 63 ff., 181), sowie für die Herstellung von Halsketten, S. 183, 374. Die Entschädigung heißt auch *sousala*, wenn sie hinreichend groß ist (vgl. die Herstellung der Spondylus-Scheiben in Kaloma, S. 183, 373). *Youlo* heißt die Zahlung für die Herstellung eines Armreifs. *Puwaya* ist der Name für die einer Mannschaft von Holzfällern als Aufmunterung gegebenen Nahrungsmittel. Vgl. den Gesang S. 129:

Das Schwein, die Kokosmilch und die Yams

sind alle, und wir ziehen immer noch – sehr schwer.

Die Wörter *vakapula* und *mapula* sind verschiedene Modi des Verbs *pula*, wobei *vaka* natürlich das kausative Prefix ist. Für das *mapula*, das Malinowski oft mit »repayment« übersetzt, siehe S. 178 f., 182. Es wird im allgemeinen mit einem Wundpflaster verglichen, denn es lindert die Strapazen des geleisteten Dienstes, entschädigt für den Verlust eines weggegebenen Gegenstandes oder Geheimnisses, des abgetretenen Titels oder Privilegs.

91 S. 179. Gaben für sexuelle Dienste heißen auch *buwana* und *sebuwana*.

vergoiltenen Leistung<sup>92</sup>, der gegebenen Sache<sup>93</sup>, der Umstände<sup>94</sup> etc. Manche Namen berücksichtigen alle diese Überlegungen: so heißt z. B. das einem Magier oder für den Erwerb eines Titels gemachte Geschenk *laga*<sup>95</sup>. Man kann sich kaum vorstellen, wie sehr dieses Vokabular durch eine merkwürdige Unfähigkeit zur Abstraktion und durch ein seltsames Raffinement in der Nomenklatur kompliziert worden ist.

### *Anderer melanesische Gesellschaften*

Es ist nicht nötig, die Vergleiche mit anderen Gebieten Melanesiens zu häufen. Einige Details indessen, von hier oder dort, werden uns in unserer Überzeugung bestärken und zeigen, daß die Trobriander und Neukaledonier nicht anormal ein Prinzip entwickelt haben, das bei den ihnen verwandten Völkern nicht besteht.

Im äußersten Süden von Melanesien, in Fidschi, wo wir den Potlatsch identifiziert haben, sind noch andere bemerkenswerte Institutionen wirksam, die zum Gabensystem gehören. Während einer bestimmten Zeit, der *kere-kere*, darf niemandem irgend etwas abgeschlagen werden<sup>96</sup>; anlässlich der Heirat werden zwischen den beiden Familien Gaben ausgetauscht<sup>97</sup>, etc. Außerdem ist das Fidschi-Geld (Walfischzähne) von genau der gleichen Art wie das der Trobriander. Es trägt die Bezeichnung *tambu*<sup>98</sup> und wird durch Steine (»Mütter« der Zähne) und

92 Siehe die vorhergehenden Anmerkungen; so bezeichnet z. B. *kabigidoya* (S. 1633 f.) die Zeremonie der Vorführung eines neuen Boots, die Leute, die sie vornehmen, die Handlungen, die sie dabei ausführen (»den Kopf des neuen Boots brechen« etc.) sowie die Geschenke, die im übrigen mit hohen Zinsen erwidert werden. Andere Wörter beziehen sich auf die Miete eines Boots (S. 186), Willkommensgaben (S. 232) etc.

93 *Bunna*, »big cowrie shell«-Gaben, S. 313.

94 *Yonulo*, als Entgelt für Erntearbeiten gegebenes *vaygu'a*, S. 280.

95 S. 1186, 426 etc. Es bezeichnet natürlich jede wucherische Gegenleistung. Denn es gibt einen anderen Namen (*ula'ula*) für den einfachen Kauf von magischen Formeln (*sousala*, wenn die Geschenk-Preise sehr hoch sind, S. 183). *Ula'ula* wird auch für Geschenke gebraucht, die sowohl den Toten wie dem Lebenden dargeboten werden (S. 183), etc.

96 Brewster, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, S. 91 f.

97 *ibid.*, S. 191.

98 *ibid.*, S. 23. Man erkennt das Wort *tabou*, *tambu*.

Schmuckstücke ergänzt, »Maskottchen«, Talismane und »Glücksbringer« des Stammes. Die Gefühle, welche die Fidschianer gegenüber ihren *tambua* hegen, ähneln in allen Punkten denen, die wir oben beschrieben haben. »Man behandelt sie wie Puppen; man holt sie aus dem Korb, bewundert sie und preist ihre Schönheit; man ölt und poliert ihre »Mutter«.« Ihre Vorführung kommt einem Gesuch gleich; sie annehmen heißt sich verpflichten.<sup>99</sup>

Die Melanesier von Neuguinea und einige von ihnen beeinflusste Papua nennen ihr Geld *tau-tau*<sup>100</sup>; es ist von der gleichen Art und der Gegenstand der gleichen Überzeugungen wie das Geld der Trobriander.<sup>101</sup> Doch muß man diesen Namen auch mit *tahu-tahu* in Verbindung bringen, was »Darlehen an Schweinen« bedeutet (Motu und Koita).<sup>102</sup> Dieses Wort aber ist uns bereits vertraut als der polynesischer Terminus (die Wurzel des Wortes *taonga*) für Schmuck- und Vermögensstücke der Familie in Samoa und Neuseeland.<sup>103</sup> Die Wörter selbst, wie auch die Dinge, sind polynesisch.<sup>104</sup> Wir wissen, daß die Melanesier und die Papua aus Neuguinea den Potlatsch kennen.<sup>105</sup>

Die interessanten Dokumente von Thurnwald über die Stämme

99 *ibid.*, S. 24 ff.

100 Seligman, *Melanesians*, Glossarium S. 754; S. 77, 93 f., 109, 204.

101 Siehe die Beschreibung der *doa*, *ibid.*, S. 89, 71, 91 etc.

102 *ibid.*, S. 95, 146.

103 Die verschiedenen Geldarten sind nicht die einzigen Dinge dieses Gabensystems, welche die Stämme im Golf von Neuguinea mit einem Namen belegen, der mit dem polynesischen Wort gleicher Bedeutung identisch ist. Wir haben oben bereits (S. 48, Anm. 69) auf die Identität der neuseeländischen *hakari* und der *hekarai* hingewiesen, die Feste der Nahrungsmittelausstellung auf Neuguinea, die Seligman beschrieben hat (Motu und Koita), vgl. *Melanesians*, S. 144 f., Tafel XVI-XVIII.

104 Siehe oben, S. 31, Anm. 19. Bemerkenswert ist, daß das Wort *tun* im Dialekt von Mota (Bank-Inseln) – offensichtlich identisch mit *taonga* – »kaufen« bedeutet (insbesondere eine Frau). R. H. Codrington übersetzt es in dem Mythos von Qat, der die Nacht kauft (*The Melanesians*, London 1891, S. 307 f., Anm. 9): »zu einem hohen Preis kaufen«. In Wahrheit handelt es sich um einen Kauf nach den Regeln des Potlatsch, der in diesem Teil von Melanesien gut bezeugt ist.

105 Siehe die in *A.S.*, XII (1909/12), 372, zitierten Dokumente.

von Buin<sup>106</sup> und Banaro<sup>107</sup> haben uns bereits zahlreiche Vergleichspunkte geliefert. Der religiöse Charakter der ausgetauschten Dinge liegt auf der Hand, insbesondere der des Geldes, der Art und Weise, wie es die Gesänge, die Frauen, die Liebe, die Dienstleistungen belohnt; wie auf den Trobriand-Inseln ist es eine Art Pfand. Schließlich hat Thurnwald eine jener Tatsachen analysiert, die wohl am besten dieses System gegenseitiger Gaben und gleichzeitig die Natur dessen illustrieren, was man höchst unangemessen »Kaufehe« nennt<sup>108</sup>; diese beinhaltet in Wahrheit Leistungen von beiden Seiten: die Frau, deren Eltern nicht genügend Gegengeschenke gemacht haben, wird zurückgeschickt.

Kurz, sämtliche Inselvölker und wahrscheinlich ein Teil der Völker Südasiens, die mit ihnen verwandt sind, haben ein und dieselbe Rechts- und Wirtschaftsordnung. Über diese melanesischen Stämme, die noch reicher sind und einen noch intensiveren Handel treiben als die Polynesier, muß man sich also eine ganz andere Vorstellung machen, als man es üblicherweise tut. Diese Menschen haben eine außer-häusliche Wirtschaft und ein hochentwickeltes Tauschsystem und sind vielleicht in ihren Handelsgeeschäften rühriger, als es unsere Bauern und Fischer noch vor knapp hundert Jahren waren. Sie haben ein ausgedehntes Wirtschaftsleben, das über die Grenzen der Inseln und der einzelnen Sprachgebiete hinausreicht, sowie einen lebhaften Handel. Und sie ersetzen unser Kauf- und Verkaufsystem auf äußerst wirksame Weise durch das der Geschenke und Gegengeschenke.

Der Punkt, an dem diese Rechtsordnungen und, wie wir sehen werden, auch das germanische Recht ihre Grenzen fanden, war ihre Unfähigkeit, zu abstrahieren und die wirtschaftlichen und juristischen Begriffe voneinander zu trennen. Im übrigen hatten sie das auch nicht nötig. In diesen Gesellschaften vermögen

<sup>106</sup> Vgl. insbesondere *Salomo-Inseln*, Bd. III, S. 38-41.

<sup>107</sup> *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

<sup>108</sup> *Salomo-Inseln*, Bd. II, Tafel 2, Anm. 3.

weder der Clan noch die Familie sich selbst oder ihre Handlungen auseinanderzuhalten; auch sind die einzelnen Individuen, so einflußreich und selbstbewußt sie auch sein mögen, nicht imstande, zu begreifen, daß sie gegeneinander auftreten und ihre Handlungen voneinander trennen müssen. Der Häuptling identifiziert sich mit seinem Clan und dieser mit jenem. J. H. Holmes bemerkt scharfsinnig, daß die beiden Sprachen (melanesische und Papuagruppe) der ihm bekannten Stämme an der Mündung des Finke-Flusses (Toaripi und Namau) nur »einen einzigen Ausdruck besitzen, um kaufen und verkaufen, leihen und verleihen zu bezeichnen«. Die »antithetischen Operationen werden durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt«. »Streng genommen können sie nicht leihen und verleihen in dem Sinne, wie wir diese Termini gebrauchen: für das Darlehen gab es immer eine Gabe in Form eines Honorars, die bei Rückzahlung des Darlehens erwidert wurde.«<sup>109</sup> Diese Menschen, die weder den Begriff des Verkaufs noch den des Darlehens kennen, führen dennoch die rechtlichen und ökonomischen Tätigkeiten aus, die diesen Wörtern entsprechen. Desgleichen ist der Begriff des Tauschhandels den Melanesiern ebensowenig vertraut wie den Polynesiern. A. C. Kruyt, einer der besten Ethnographen, beschreibt sehr genau, unter Verwendung des Wortes Verkauf, diese Geisteshaltung der Bewohner von Mittel-Celebes<sup>110</sup>, von denen übrigens die Toradja schon seit langem mit den Malaien, großen Handelstreibenden, in Berührung stehen. So sehen wir, daß ein relativ reicher, arbeitsamer und beachtliche Überschüsse produzierender Teil der Menschheit es ver-

109 *In Primitive New-Guinea*, London 1924, S. 294. Im Grunde beschreibt Holmes das System der intermediären Gaben recht mangelhaft, siehe oben *basi*.

110 Siehe *Koopen*. Die Ungewißheit über die Bedeutung der Wörter, die wir schlecht und recht mit »kaufen« und »verkaufen« übersetzen, herrscht nicht allein hinsichtlich der Gesellschaften des Pazifik. Wir werden später auf dieses Thema zurückkommen; doch schon hier möchten wir daran erinnern, daß selbst in der französischen Umgangssprache das Wort »vente« sowohl den Verkauf als den Kauf bezeichnet und daß sich im Chinesischen die beiden einsilbigen Wörter, die den Akt des Kaufens und des Verkaufens bezeichnen, nur durch die Tonhöhe voneinander unterscheiden.

standen hat und noch versteht, eine Menge von Gütern in anderen Formen und aus anderen Gründen auszutauschen, als wir in unseren Gesellschaften sie kennen.

### 3. Ehre und Kredit (Nordwestamerika)

Aus diesen Beobachtungen bei einigen melanesischen und polynesischen Gesellschaften beginnt sich bereits ein deutliches Bild über dieses Gabensystem herauszuschälen. Das materielle und morallische Leben sowie der Austausch funktionieren hier in einer umeigennützigem und zugleich obligatorischen Form. Zudem kommt dieser Zwang auf mythische, imaginäre und, wenn man will, symbolische und kollektive Weise zum Ausdruck; er nimmt die Form des den Tauschobjekten geschenkten Interesses an: diese sind von den Tauschenden nie vollständig losgelöst und die Gemeinschaft und Verbindung, die sie herstellen, fast unzerstörbar. In Wirklichkeit bringt dieses Symbol des sozialen Lebens – der permanente Einfluß der ausgetauschten Dinge – nichts anderes zum Ausdruck als die Art und Weise, wie die Untergruppen dieser segmentierten Gesellschaften archaischen Typs ständig ineinandergreifen und fühlen, daß sie einander alles schulden.

Die indianischen Gesellschaften Nordwestamerikas haben die gleichen Institutionen, nur sind sie bei ihnen noch radikaler und ausgeprägter. Zunächst sieht es so aus, als sei der Tausch hier unbekannt. Obwohl sie schon seit langem mit den Europäern in Berührung kommen<sup>111</sup>, scheint keine der beachtlichen Reichtumsübertragungen, die dort ständig getätigt werden, auf andere Weise vor sich zu gehen als in den feierlichen Formen des Potlatsch.<sup>112</sup> Diese Institution wollen wir nun aus unserer Sicht

<sup>111</sup> Mit den Russen seit dem 18. Jahrhundert und den französisch-kanadischen Trappern seit Anfang des 19. Jahrhunderts.

<sup>112</sup> Siehe indessen die Sklavenverkäufe: Swanton, *Haida T.M.*, S. 410. – Eine kurze Bibliographie der theoretischen Arbeiten über den Potlatsch haben wir oben gegeben, S. 20, Anm. 4, S. 24, Anm. 12.

beschreiben. Zuvor aber möchten wir eine kurze Beschreibung dieser Gesellschaften geben<sup>113</sup>

Alle Stämme, Völker oder besser Stammesgruppen, von denen die Rede sein wird, wohnen an der Küste Nordamerikas und Alaskas (Tlingit und Haida) sowie British Kolumbiens (Haida, Tsimshian und Kwakiutl).<sup>114</sup> Auch sie leben am Meer oder an

113 Dieses knappe Bild, das wir ohne Nachweise skizzieren, ist weder hinsichtlich Zahl und Namen der Stämme noch hinsichtlich ihrer Institutionen vollständig. Eine große Anzahl von Stämmen lassen wir unberücksichtigt, insbesondere die folgenden: 1. Nootka (Wakash- oder Kwakiutl Gruppe), Bella Coola (benachbart); 2. die Salish-Stämme des Südküste. Untersuchungen über die Verbreitung des Potlatsch müßten noch weiter nach Süden, bis nach Kalifornien vorstoßen. Dort scheint die Institution – was in anderer Rücksicht bemerkenswert ist – bei den Gesellschaften der sogenannten Penuti- und Hokagruppen verbreitet zu sein; siehe z. B. Powers, »Tribes of California«, *Contribution to North American Ethnology*, III, 153 (Pomo), 238 (Wintun), 303, 311 (Maidu); vgl. 247, 325, 332 f. für andere Stämme; allgemeine Beobachtungen, 411.

Sodann sind die Institutionen und Künste, die wir hier in wenigen Worten beschreiben, unendlich komplex, und das Nichtvorhandensein mancher Elemente ist nicht weniger interessant als das Vorhandensein anderer. So ist z. B. die Töpferei unbekannt, wie in der frühesten Schicht der südpazifischen Kultur.

114 Die Quellen für eine Untersuchung dieser Gesellschaften sind beträchtlich und bemerkenswert zuverlässig, da sie weitgehend philologisch vorgehen und viele Texte im Original und in Übersetzungen wiedergeben. Siehe eine kurze Bibliographie in Davy, *Foi Jurée*, S. 21, 171, 215. Hinzuzufügen sind vor allem: F. Boas und G. Hunt, *Ethn. Kwa.*; Boas, *Tsim. Myth.* Diese Quellen haben jedoch alle einen Nachteil: die älteren sind unzureichend und die neuen trotz ihren Details und ihrer Gründlichkeit nicht vollständig genug im Hinblick auf das, was uns interessiert. Boas und seine Mitarbeiter der Jesup-Expedition richteten ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die materielle Kultur, die Sprache und die Mythologie. Selbst Arbeiten der älteren professionellen Ethnologen wie Krause und Jacobsen oder die der jüngeren wie Sapir, Hill Tout etc. verfolgen die gleiche Richtung. Die juristische, ökonomische und demographische Analyse steht noch aus oder bedarf zumindest der Ergänzung. Immerhin ist die soziale Morphologie in Angriff genommen worden in den verschiedenen *Census* von Alaska und British Kolumbien. C. M. Barbeau kündigt uns eine vollständige Monographie über die Tsimshian an. Wir warten auf diese unerläßliche Information und hoffen, daß diesem Beispiel bald andere folgen, solange es noch Zeit ist. Für zahlreiche Aspekte der Wirtschaft und des Rechts siehe die alten Dokumente: die der russischen Reisenden, die von A. Krause (*Tlinkit-Indianer*); von G. M. Dawson (über Haida, Kwakiutl, Bella Coola etc.), zum größten Teil erschienen im *Bulletin of the Geological Survey of Canada* und in den *Proceedings of the Royal Society of Canada*; J. G. Swan (Nootka), »The Indians of Cape Flattery«.

Flüssen und ernähren sich mehr vom Fischfang als von der Jagd; doch im Unterschied zu den Melanesiern und Polynesiern treiben sie keinen Ackerbau. Dennoch sind sie sehr reich, und sogar heute noch erzielen sie mit ihrer Fischerei, ihrer Jagd und ihren Pelzen Überschüsse, die auch nach europäischen Maßstäben beträchtlich sind. Sie haben die stabilsten Häuser aller amerikanischen Stämme und eine hochentwickelte Zedernindustrie. Ihre Boote sind gut, und wenn sie sich auch kaum aufs offene Meer wagen, segeln sie doch geschickt zwischen den Inseln und der Küste hin und her. Ihre materielle Kultur steht auf einem hohen Niveau. Schon vor der Einführung des Eisens im 18. Jahrhundert verstanden sie es, das Kupfer, das sich im Tsimschian- und Tlingit-Gebiet findet, zu sammeln, zu schmelzen, zu gießen und zu hämmern. Einige dieser Kupferplatten, wahre Wappenschilder, dienten ihnen als Geld. Eine andere Art des Geldes waren wohl die schön gemusterten Wolldecken, die sogenannten Chilkat-Decken, die noch heute als Schmuckstücke dienen und von denen einige sehr wertvoll sind.<sup>115</sup> Diese Völker sind vorzügliche Schnitzer und Handwerker. Die aus Horn geschnitzten Pfeifen, Keulen, Blasrohre und Löffel bilden die Zierde unserer ethnographischen Sammlungen. Die gesamte Kultur ist innerhalb ziemlich weit gespannter Grenzen bemerkenswert einheitlich. Natürlich haben sich diese Gesellschaften schon vor sehr langer Zeit gegenseitig durchdrungen, obgleich sie, zumindest der Sprache nach, wenigstens zu drei verschie-

*Smithsonian Contributions to Knowledge*, 1870; R. Ch. Mayne, *Four years in British Columbia*, London 1882. Diese Arbeiten sind noch immer die besten, und ihre Daten verleihen ihnen eine endgültige Autorität.

Bei der Nomenklatur dieser Stämme besteht eine Schwierigkeit. Die Kwakiutl bilden zwar einen Stamm für sich, geben ihren Namen aber auch verschiedenen anderen, mit ihnen verbündeten Stämmen, die zusammen eine wahre Nation dieses Namens bilden. Wir werden uns bemühen, jeweils anzugeben, von welchem Stamm die Rede ist. Wenn nicht anders vermerkt, handelt es sich immer um die Kwakiutl im engen Sinn. Das Wort *kwakiutl* heißt im übrigen «einfach »reich« (=Rauch der Welt») und weist schon durch sich selbst auf die Bedeutsamkeit der ökonomischen Tatsachen hin, die wir beschreiben werden.

<sup>115</sup> Für die Chilkat-Decken siehe G. T. Emmons, »The Chilkat Blankets«, *Memoirs of the A.M.N.H.*, Bd. III, Teil 4, 1907.

denen Völkerfamilien gehören.<sup>116</sup> Das Winterleben ist auch bei den südlichen Stämmen sehr verschieden von dem Sommerleben. Die Stämme haben eine doppelte Morphologie: sobald der Frühling zu Ende ist, zerstreuen sie sich, gehen auf die Jagd, sammeln Wurzeln und Beeren in den Wäldern, widmen sich dem Lachsfang auf den Flüssen; und wenn der Winter hereinbricht, konzentrieren sie sich wieder in den »Städten«. Und während der ganzen Zeit dieses engen Zusammenlebens befinden sie sich in einem Zustand dauernder Erregung. Das gesellschaftliche Leben wird äußerst intensiv, intensiver noch als während der Stammesversammlungen, die auch im Sommer stattfinden können. Sie befinden sich in ständigem Aufruhr: ununterbrochen gibt es Besuche ganzer Stämme untereinander, ganzer Clans und Familien. Ein Fest folgt dem anderen. Bei einer Heirat, bei den verschiedensten Ritualen und Beförderungen wird mit vollen Händen alles ausgegeben, was man im Sommer und Herbst mit großem Fleiß auf einer der reichsten Küsten der Welt zusammengelahuft hat. Sogar das Privatleben spielt sich auf diese Weise ab: man lädt die Leute seines Clans ein, wenn man eine Robbe erlegt hat oder eine Kiste mit eingemachten Beeren oder Wurzeln öffnet, man lädt alle Leute ein, wenn ein Wal gestrandet ist.

Auch die soziale Organisation ist erstaunlich einheitlich, wengleich sie von der mutterrechtlichen Phratrie (Tlingit und Haida) bis zum gemäßigt vaterrechtlichen Clanwesen reicht (Kwakiutl); doch die allgemeinen Merkmale der sozialen Organisation und insbesondere des Totemismus sind bei allen Stämmen fast identisch. Es gibt Bruderschaften wie in Melanesien auf den Bank-Inseln (fälschlich Geheimbünde genannt), die oft international sind; und Männerbünde, bei den Kwakiutl sicherlich auch Frauenbünde, überlagern die Clanorganisation. Wie in Melanesien ist ein Teil der Gaben und Gegengaben, über die wir

<sup>116</sup> Siehe P. Rivet in Meillet und Cohen, *Langues du Monde*, Paris 1924, S. 616 ff. E. Sapir (»Na-Déné Languages«, *American Anthropologist*, 1915) hat das Tlingit und das Haida endgültig auf Zweige des athapaskischen Sprachstammes zurückgeführt.

sprechen werden, dazu bestimmt, Titel<sup>117</sup> und Aufstieg<sup>118</sup> innerhalb dieser Bruderschaften zu erwerben. Die Rituale der Bruderschaften und Clans folgen den Heiraten der Häuptlinge, dem Verkauf der Kupferplatten, den Initiationen, schamanistischen Zeremonien, Bestattungsfeiern, welche letztere bei den Haida und Tlingit stärker ausgeprägt sind. Und all dies spielt sich im Laufe einer langen Reihe von Potlatschs ab. Nach allen Richtungen hin werden Potlatschs gegeben, in Erwiderung anderer Potlatschs der gleichen Art. Wie in Melanesien ist dieser Prozeß ein ewiges *Give and Take*.

Der Potlatsch selbst, so typisch als Tatsache und zugleich so charakteristisch für diese Stämme, ist nichts anderes als das System des Geschenkaustauschs.<sup>119</sup> Von diesem unterscheidet er sich einzig durch die Heftigkeit, die Übertreibung und den Antagonismus, den er hervorruft, und andererseits durch eine gewisse Armut an juristischen Begriffen, eine einfachere und gröbere Struktur, vor allem bei den beiden Nordvölkern, den Tlingit und Haida.<sup>120</sup> Der kollektive Charakter des Vertrags

117 Für die Zahlungen zur Erwerbung von Titeln siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 300—305. Für Melanesien siehe Beispiele bei R. H. Codrington, *The Melanesians*, London, 1891, S. 106 ff.; Rivers, *Melanesian*, Bd. I, S. 70 ff.

118 Das Wort Aufstieg muß im wörtlichen und übertragenen Sinn verstanden werden. So wie das vedische *vajapeya*-Ritual den Ritus des Ersteigens einer Leiter enthält, so besteht auch das melanesische Ritual darin, den jungen Häuptling auf eine Plattform steigen zu lassen. Die Snahnaimuq und die Shuushwap des Nordwestens haben das gleiche Gerüst, von dem aus der Häuptling seinen Potlatsch verteilt. Boas, *5th Report*, S. 39; *9th Report*, S. 459. Die anderen Stämme kennen nur die Plattform, auf welcher der Häuptling und die höheren Mitglieder der Bruderschaften thronen.

119 So beschreiben die alten Autoren — Mayne, Dawson, Krause etc. — seinen Mechanismus. Siehe besonders Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 187 ff., für eine Sammlung von Dokumenten alter Autoren.

120 Wenn die Hypothese der Linguisten stimmt und die Tlingit und Haida einfach Athapasken sind, die die Kultur des Nordwestens übernommen haben (eine Hypothese, zu der auch Boas tendiert), würde sich der »verwitterte« Charakter des Tlingit- und Haida-Potlatsch von selbst erklären. Möglich ist auch, daß die Heftigkeit des nordwestamerikanischen Potlatsch daher rührt, daß diese Kulturen am Schnittpunkt zweier Völkergruppen liegen, die beide diese Institution kannten: eine Kultur aus Südkalifornien und eine aus Asien (für die letztere siehe oben, S. 40).

dagegen tritt hier deutlicher in Erscheinung als in Melanesien und Polynesien.<sup>121</sup> Allem Anschein zum Trotz kommen diese Gesellschaften dem, was wir einfache totale Leistungen nennen, im Grunde viel näher. Auch besitzen die juristischen und ökonomischen Begriffe hier geringere Klarheit und Genauigkeit. In der Praxis indessen sind die Prinzipien formell und hinreichend klar. Immerhin treten zwei Vorstellungen deutlicher zutage als im melanesischen Potlatsch oder in den entwickelteren bzw. zergliederteren Institutionen von Polynesien: nämlich der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre.<sup>122</sup>

121 Siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 247 ff.

122 Über den Potlatsch hat Boas nie etwas Besseres gesagt als das Folgende (*12th Report*, S. 54 f.; vgl. *5th Report*, S. 38): »Das wirtschaftliche System der Indianer der britischen Kolonie basiert weitgehend auf dem Kredit, ebensosehr wie das der zivilisierten Völker. Bei all seinen Unternehmungen verläßt sich der Indianer auf die Hilfe seiner Freunde. Er verspricht, sie für diese Hilfe zu einem späteren Zeitpunkt zu bezahlen. Besteht die geleistete Hilfe in Wertsachen, die von den Indianern in Decken gemessen werden, so wie wir sie in Geld messen, dann verspricht er, den Wert dieses Darlehens mit Zinsen zurückzuerstatten. Der Indianer hat kein Buchhaltungssystem; folglich wird die Transaktion öffentlich vollzogen, um ihr Sicherheit zu geben. Schulden machen und Schulden begleichen – das ist der Potlatsch. Dieses Wirtschaftssystem hat sich in einem solchen Ausmaß entwickelt, daß das Kapital aller Individuen des Stammes zusammen bei weitem die wirklich verfügbaren Werte übersteigt; anders gesagt, die Verhältnisse sind denen, die in unseren eigenen Gesellschaften vorherrschen, vollkommen analog: wenn wir alle unsere Außenstände einziehen wollten, würden wir feststellen, daß in keinerlei Hinsicht genügend Geld vorhanden wäre . . . Ein Versuch sämtlicher Gläubiger, sich ihre Darlehen zurückzahlen zu lassen, würde eine verheerende Panik auslösen, von der die Gemeinschaft sich nur langsam erholte. Man muß sich deutlich klarmachen, daß ein Indianer, der alle seine Freunde zu einem großen Potlatsch einlädt und dem Anschein nach alle in jahrelanger Arbeit angehäuften Güter verschleudert, zwei Dinge im Auge hat, die wir nur für weise und lobenswert erachten können. Sein erstes Ziel ist, seine Schulden zu bezahlen. Dies geschieht öffentlich und mit viel Zeremoniell, in der Art eines notariellen Aktes. Sein zweites Ziel besteht darin, die Früchte seiner Arbeit so anzulegen, daß er sowohl für sich wie für seine Kinder den größtmöglichen Nutzen daraus zieht. Diejenigen, die bei einem solchen Fest Geschenke erhalten, nehmen sie als Darlehen, welches sie bei ihren laufenden Unternehmungen verwenden; doch nach einigen Jahren müssen sie es dem Geber oder seinen Erben mit Zinsen zurückgeben. So wird der Potlatsch von den Indianern schließlich als ein Mittel angesehen, das Wohl ihrer Kinder zu sichern, falls diese in jugendlichem Alter Waisen werden sollten . . .« Wenn man Ausdrücke wie »Schulden, Zahlung, Rück-

Wie wir gesehen haben, zirkulieren die Gaben in Melanesien und Polynesien in der Gewißheit, daß sie zurückgegeben werden; wobei die »Garantie« dieser Rückgabe in der gegebenen Sache selbst liegt: sie ist diese »Garantie«. Allerdings liegt es in jeder denkbaren Gesellschaft in der Natur der Gabe, daß sie auf eine bestimmte Frist hin verpflichtet. Der Definition nach kann eine gemeinsame Mahlzeit, eine Kawa-Verteilung oder ein Talisman, den man mitnimmt, nicht unverzüglich vergolten werden. Jedwede Gegenleistung bedarf einer gewissen »Zeit«. Der Fristbegriff ist also immer dann logisch impliziert, wenn es darum geht, Besuche abzustatten, Heiraten und Bündnisse einzugehen, einen Frieden zu schließen, an organisierten Spielen und Kämpfen teilzunehmen, Feste bei anderen zu feiern, rituelle und Ehrendienste zu leisten, sich gegenseitig »Respekt« zu erweisen<sup>123</sup> – alles Dinge, die man zusammen mit anderen Dingen austauscht, die desto zahlreicher und wertvoller werden, je reicher die Gesellschaften sind.

Die landläufige Wirtschafts- und Rechtslehre ist in diesem Punkt zum größten Teil falsch. Von modernen Vorstellungen durchdrungen, tendiert sie zu apriori-Vorstellungen über die Entwicklung<sup>124</sup>; und während sie einer angeblich notwendigen Logik zu folgen vorgibt, bleibt sie in Wahrheit bei den alten Traditionen stehen. Nichts ist gefährlicher als diese »sociologie inconsciente«, wie F. Simiand sie genannt hat. So sagt z. B. E. Cuiq noch heute: »In den primitiven Gesellschaften wird der Verkauf gegen Barzahlung praktiziert. Der Verkauf auf Kredit charakterisiert ein höheres Stadium der Zivilisation; er erscheint zunächst in versteckter Form, in einer Verbindung von

zahlung, Darlehen« dahingehend korrigiert, daß man sie durch Ausdrücke wie »Geschenk« und »Gegengeschenk« ersetzt, Ausdrücke, die Boas gelegentlich selber benutzt, so hat man eine recht genaue Vorstellung von der Funktion des Kredits im Potlatsch.

Für den Begriff der Ehre siehe Boas, *7th Report*, S. 57.

<sup>123</sup> Tlingit-Ausdruck; Swanton, *Tlingit*, S. 421 etc.

<sup>124</sup> Maan hat nicht erkannt, daß der Kreditbegriff nicht nur ebenso alt, sondern auch ebenso einfach oder, wenn man will, ebenso komplex ist wie der Begriff der Barzahlung.

Barverkauf und Darlehen.«<sup>125</sup> In Wirklichkeit liegt der Ursprung des Kredits ganz woanders. Er ist in einer Kategorie von Regeln gegeben, welche die Juristen und Ökonomen als uninteressant vernachlässigen: nämlich in der der Gabe, einem komplexen Phänomen, vor allem in seiner ältesten Form, der totalen Leistung, die wir in dieser Abhandlung nicht untersuchen. Nun zieht aber die Gabe notwendig den Kreditbegriff nach sich. Die ökonomische Entwicklung hat nicht vom Tausch zum Verkauf geführt und dieser nicht von der Barzahlung zum Kredit. Vielmehr haben sich einerseits der Tauschhandel – vereinfacht durch die Zusammenziehung ehemals auseinanderliegender Zeitabschnitte – und andererseits der Kauf und Verkauf (letzterer als Bar- und Kreditverkauf) sowie auch das Darlehen aus dem System der Gaben und Gegengaben entwickelt. Denn nichts beweist, daß in irgendeiner der Wirtschaftsordnungen, welche die Phase, die wir beschreiben, überwunden haben (insbesondere das babylonische Recht), der Kredit unbekannt gewesen wäre, den sämtliche archaischen Gesellschaften, die uns heute noch umgeben, kennen. Auf diese einfache und realistische Weise läßt sich also das Problem der beiden im Vertrag vereinten »Momente« lösen, das bereits G. Davy untersucht hat.<sup>126</sup>

Nicht minder groß ist die Rolle, welche der Begriff der Ehre bei den Transaktionen der Indianer spielt. Nirgendwo sonst hängt das individuelle Prestige eines Häuptlings und das Prestige seines Clans enger mit der Ausgabe und der Pünktlichkeit zusammen, mit der die angenommenen Gaben mit hohen Zinsen zurückgezahlt werden, so daß der Gläubiger zum Schuldner wird. Der Verbrauch und die Zerstörung sind so gut wie unbegrenzt. Bei einigen Potlatschs ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurückbehalten.<sup>127</sup>

125 »Etude sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne«, *Nouvelle Revue de l'Histoire du Droit*, 1910, 477.

126 *Foi Jurée*, S. 207.

127 Verteilung des gesamten Besitzes, Kwakiutl: Boas, *Secr. Soc.*, S. 469. Bei der Initiation eines Novizen: *ibid.*, S. 551; Koskimo, Shushwap, Wiederverteilung: Boas, *7th Report*, S. 91. Swanton, *Tlingit*, S. 442 (in einer Rede):

Derjenige, der seinen Reichtum am verschwenderischsten ausgibt, gewinnt an Prestige. Alles gründet auf dem Prinzip des Antagonismus und der Rivalität. Der politische Status der Individuen in den Bruderschaften und Clans sowie überhaupt jede Art von Rängen wird durch den »Eigentumskrieg« erworben, wie auch durch Krieg oder Glück, durch Erbschaft, Bündnis und Heirat.<sup>128</sup> Doch alles wird so begriffen, als handle es sich um einen »Eigentumskrieg«.<sup>129</sup> Die Heiraten der Kinder, die Rangstufen in den Bruderschaften werden einzig im Rahmen von Potlatschs und Gegen-Potlatschs bestimmt. Man verliert seine Stellung im Potlatsch, wie man sie im Krieg, Spiel<sup>130</sup>,

»Er hat alles ausgegeben, damit sie ihn sehen (seinen Neffen).« Verteilung all dessen, was man beim Spiel gewonnen hat: Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 139.

128 Über den Eigentumskrieg siehe den Gesang von Maa (Boas, *Secr. Soc.*, S. 577, 602): »Wir kämpfen mit Eigentum«. Der Gegensatz zwischen Eigentumskrieg und wirklichem Krieg findet sich in den Reden, die während desselben Potlatsch von 1895 in Fort Rupert gehalten wurden. Siehe Boas und Hunt, *Kwa. T. 1*, S. 482, 485; vgl. *Secr. Soc.*, S. 668, 673.

129 Siehe insbesondere den Mythos von Haiyas (Swanton, *Haida*, Nr. 83), der beim Spiel das »Gesicht« verliert und daran stirbt. Seine Schwestern und Neffen legen Trauer an, geben einen Rache-Potlatsch, der ihn wiedererweckt.

130 Hier wäre der Ort für eine Untersuchung des Spiels, das selbst bei uns nicht als Vertrag angesehen wird, sondern als eine Situation, bei der es um die Ehre geht und Güter preisgegeben werden, die man nicht notwendig preiszugeben brauchte. – Das Spiel ist eine Form des Potlatsch und des Gabensystems. In Nordwestamerika ist es weit verbreitet. Obwohl die Kwakiutl es kennen (siehe Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1394, s.v. *cbayu*, Würfel [?]; s. v. *lepa*, S. 1435, vgl. *lep*, S. 1448, »zweiter Potlatsch, Tanz«; vgl. S. 1423, s. v. *maqwacte*), scheint es bei ihnen bei weitem keine so große Rolle zu spielen wie bei den Haida, Tlingit und Tsimshian. Diese sind eingefleischte und ausdauernde Spieler. Siehe die Beschreibung des Stäbchenspiels der Haida bei Swanton, *Haida*, S. 58 ff., 141 ff. (Abbildungen und Vokabular); Beschreibung des gleichen Spiels bei den Tlingit mit den Namen der Stäbchen: Swanton, *Tlingit*, S. 443. Das *nāq* der Tlingit (der Stab, der gewinnt) entspricht dem *djil* der Haida.

Ihre Geschichten stecken voller Legenden über Spiele, Erzählungen von Häuptlingen, die alles beim Spiel verloren haben. Ein Tsimshian-Häuptling hat sogar seine Kinder und Verwandten verspielt (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 101, 207; vgl. S. 409). Eine Haida-Legende erzählt die Geschichte eines totalen Spiels zwischen Tsimshian und Haida (siehe Swanton, *Haida T.M.*, S. 322). Vgl. dieselbe Legende: Spiele gegen die Tlingit (*ibid.*, S. 94). Ein Verzeichnis derartiger Themen bei Boas, *Tsim. Myth.*, S. 843, 847. Die Etikette und die Moral verlangen, daß der Gewinner dem Verlierer, seiner Frau und seinen Kindern die Freiheit läßt (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 137). Man braucht die

beim Rennen oder beim Kampf verliert<sup>131</sup>. In einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückzahlen, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erwecken, als lege man Wert auf eine Rückgabe.<sup>132</sup> Man verbrennt ganze Kisten

Verwandtschaft dieses Elements mit den asiatischen Legenden wohl nicht eigens zu betonen.

Im übrigen sind hier asiatische Einflüsse unverkennbar. Für die Verbreitung der asiatischen Glücksspiele siehe die schöne Arbeit von E. B. Taylor, »On American Lot-Games, as Evidence of Asiatic Intercourse«, *Festschrift für Bastian, in Internationales Archiv für Ethnologie*, Ergänzungsband, 1896, S. 55 ff.

131 Das Motiv der Herausforderung und Rivalität hat Davy beschrieben. Das der Wette wäre noch hinzuzufügen. Siehe z. B. Boas, *Indianische Sagen: Wettessen, Wettkampf, Wettklettern etc. in den Legenden* (vgl. S. 363, Nr. 203–206). Unsere Wette ist noch ein Überbleibsel davon; und obgleich sie nur die Ehre und den Kredit ins Spiel bringt, ist sie dennoch ein Mittel des Umlaufs von Reichtümern.

132 Für den Zerstörungspotlatsch siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 224. Folgende Beobachtungen sind noch hinzuzufügen. Geben heißt bereits zerstören (siehe Boas, *Secr. Soc.*, S. 334). Einige Schenkungsrituale implizieren Zerstörungen: so enthält z. B. das Ritual der Rückzahlung der Mitgift oder, wie Boas es nennt, »der Heiratsschuld«, den Ritus, der »das Boot versenken« heißt (ibid., S. 518, 520). Diese Zeremonie ist jedoch nur eine bildliche. Beim Haida- und Tsimshian-Potlatsch dagegen werden die Boote der Ankömmlinge tatsächlich zerstört, nachdem man eifrig mitgeholfen hat, sie auszuladen; und beim Abschied gibt man den Gästen besonders schöne Boote aus eigenem Besitz zurück (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 338).

Doch die Zerstörung im eigentlichen Sinn scheint eine höhere Form der Ausgabe zu bilden. Bei den Tsimshian und Tlingit heißt sie »das Eigentum töten« (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 344; Swanton, *Tlingit*, S. 442). Diesen Namen gibt man sogar der Verteilung von Decken: »Soundsoviele Decken gingen verloren, damit man ihn sah« (ibid., S. 442).

Bei der Zerstörung während des Potlatsch sind noch zwei weitere Motive im Spiel: 1. das Motiv des Krieges; der Potlatsch ist ein Krieg und heißt »Kriegstanz« bei den Tlingit (Swanton, *Tlingit*, S. 458; vgl. S. 436). So wie man sich in einem Krieg die Masken, Namen und Privilegien der getöteten Eigentümer aneignen darf, so tötet man bei einem Eigentumskrieg das Eigentum – entweder das eigene, damit die anderen es nicht bekommen, oder das der anderen, indem man ihnen Güter schenkt, die sie zurückerstatten müssen oder die zurückzuerstatten sie nicht in der Lage sind. 2. Das Motiv des Opfers (siehe oben, S. 42 f.). Wenn man das Eigentum töten kann, so heißt das, daß es »lebt« (siehe unten S. 107). Ein Ausrufer sagt: »Möge unser Eigentum am Leben bleiben unter den Bemühungen unseres Häuptlings, mögen unsere Kupferplatten nicht zerbrechen« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1285, Zeile 1). Vielleicht lassen sich sogar die Bedeutungen des Wortes *yäk* (tot ausgestreckt liegen, einen Potlatsch verteilen) auf diese Weise erklären (vgl. Boas, *Kwa. T. 1*, S. 59, Zeile 3, und *Ethn. Kwa.*, Glossarium).

Doch im Prinzip geht es, wie im normalen Opfer, eindeutig darum, den

mit Kerzenfischen (»candle fish«) oder Walfischöl<sup>133</sup>, Häuser und Tausende von Wolldecken; man zerbricht die wertvollsten Kupferplatten oder wirft sie ins Wasser, um einen Rivalen auszustechen, »flach zu machen«<sup>134</sup>. Damit bewirkt man nicht nur seinen eigenen Aufstieg auf der sozialen Stufenleiter, sondern auch den seiner Familie. Wir haben es also mit einem Rechts- und Wirtschaftssystem zu tun, bei dem unaufhörlich ansehnliche Mengen von Reichtümern verbraucht und verteilt werden. Wenn man will, mag man diese Art der Verteilung Austausch oder sogar Handel und Verkauf nennen<sup>135</sup>, doch es ist eine aristokratische Form des Handels, durchdrungen von Etikette und Großmut; und wenn er in einer anderen Gesinnung betrieben wird, nämlich im Hinblick auf sofortigen Gewinn, begegnet man ihm mit betonter Verachtung.<sup>136</sup>

Geistern und näher den Vorfahren des Clans die zerstörten Dinge zukommen zu lassen. Dieses Thema ist natürlich bei den Tlingit stärker entwickelt (Swanton, *Tlingit*, S. 443, 462), deren Vorfahren nicht nur am Potlatsch teilnehmen und von den Zerstörungen profitieren, sondern auch von den Geschenken, die ihre lebenden Homonyme erhalten. Die Zerstörung durch Feuer scheint für dieses Motiv charakteristisch zu sein. Siehe einen hochinteressanten Tlingit-Mythos bei Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 82. Feueropfer der Haida (Swanton, *Haida T.M.*, S. 28, 36, 91). Weniger deutlich ist das Motiv bei den Kwakiutl, bei denen es indessen eine Gottheit namens »Auf-dem-Feuer-sitzend« gibt, der man z. B. die Kleidung kranker Kinder opfert, um sie zu bezahlen (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 705 f.).

133 Boas, *Secr. Soc.*, S. 353 etc.

134 Siehe unten S. 102, Anm. 194, zum Wort *p!Es*.

135 Es scheint, als seien der Kwakiutl-Sprache selbst die Wörter »Tausch« und »Verkauf« unbekannt. In den verschiedenen Glossarien von Boas finde ich das Wort »Verkauf« lediglich anlässlich der Feilbietung einer Kupferplatte. Doch diese Versteigerung ist nichts weniger als ein Verkauf – eine Art Wette, ein Wettkampf an Freigebigkeit. Und das Wort »Tausch« finde ich nur in der Form *l'ay*; aber in dem zitierten Text (*Kwa. T. 1*, S. 77, Zeile 41) wird es nur anlässlich einer Namensänderung gebraucht.

136 Siehe den Ausdruck »gierig nach Nahrung« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1462), »begierig, schnell zu Reichtum zu kommen« (ibid., S. 1394); siehe den hübschen Fluch gegen die »kleinen Häuptlinge«: »Die Kleinen, die beratschlagen; die Kleinen, die hart arbeiten; . . . die besiegt sind; . . . die versprechen, Boote zu geben; . . . die das geschenkte Eigentum annehmen; . . . die nach Eigentum streben; . . . die heimlich für Eigentum arbeiten; . . . die kleinen Verräter . . .« (der mit »property« übersetzte Ausdruck ist *maneq*, eine Gunst erweisen; ibid., S. 1287, Zeile 15–18). Vgl. eine andere Rede, in der es von einem Häuptling, der einen Potlatsch gegeben hat, und von seinen Leuten, die nehmen, aber niemals zurückgeben, heißt: »Er hat ihren Hunger

Wie man sieht, richtet der Begriff der Ehre, der sich auch in Polynesien sehr heftig auswirkt und in Melanesien nie fehlt, hier wahre Verwüstungen an. Auch in diesem Punkt unterschätzen die klassischen Lehren die Triebfedern, welche die Menschen beseelen, und alles, was wir den Gesellschaften, die uns vorausgegangen sind, verdanken. Selbst ein so erfahrener Gelehrter wie P. Huvelin hat sich bemüßigt gefühlt, den Begriff der Ehre, der angeblich ohne Wirkung sei, vom Begriff der magischen Wirkung abzuleiten.<sup>137</sup> In der Ehre, dem Ansehen, sieht er nur das Surrogat jener. Doch die Realität ist komplexer. Der Begriff der Ehre ist diesen Kulturen nicht weniger fremd als der der Magie.<sup>138</sup> Auch das polynesisch *mana* symbolisiert nicht allein die magische Kraft jedes Wesens, sondern auch seine Ehre, und eine der besten Übersetzungen dieses Wortes ist »Autorität, Reichtum.«<sup>139</sup> Das Wesen des Tlingit- und Haida-

gestillt, er hat sie zum Erbrechen gebracht . . . , er hat sie sich auf den Rücken geladen . . . « (ibid., S. 1293; vgl. S. 1291).

Man darf nicht glauben, eine solche Moral laufe der Wirtschaft zuwider oder entspreche einer Faulheit innerhalb der Gemeinschaft des Familienlebens. Die Tsimshian mißbilligen den Geiz und erzählen von ihrem Helden Rabe (dem Schöpfer), wie er von seinem Vater weggeschickt wurde, weil er geizig war (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 61; vgl. S. 444). Den gleichen Mythos gibt es bei den Tlingit. Auch sie mißbilligen die Faulheit und Bettelei der Gäste und erzählen, wie Rabe und die Leute bestraft wurden, die von Stadt zu Stadt gehen und sich einladen lassen (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 260; vgl. S. 217).

137 »Injuria«, *Mélanges Appleton*, 1906; *Magie et droit*, S. 28.

138 Bei den Tlingit zahlt man für die Ehre des Tanzens (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 141). Es gibt Zahlungen an den Häuptling, der einen Tanz komponiert hat; und bei den Tsimshian, sagt Boas, »tut man alles für die Ehre . . . Der Reichtum und das Zurschaustellen der Eitelkeit geht über alles« (*5th Report*, S. 19). Schon Duncan (in R. Ch. Mayne, *Four years in British Columbia*, London 1862, S. 265) sagte: »der bloßen Eitelkeit wegen«. Außerdem bringt eine große Anzahl von Riten – und nicht nur der des Aufstiegs – Prinzipien dieser Art zum Ausdruck, z. B. jene, die darin bestehen, »das Kupfer zu heben« bei den Kwakiutl (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 499, Zeile 26); »den Speer heben« (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 117); »den Potlatschpfahl heben«, die Totensäule und den Torempfahl, den Hauspfosten, den alten Kletterbaum. Man darf nicht vergessen, daß mittels des Potlatsch ermittelt werden soll, welches die »höchste« Familie ist (Kommentar des Katishan-Häuptlings zu dem Mythos des Raben; Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 119, Anm. a).

139 Tregear, M.C.D., s. v. *mana*. – Der Begriff des Reichtums selbst wäre zu untersuchen. Von unserem Standpunkt aus gesehen, ist derjenige ein reicher

Potlatsch besteht darin, daß die gegenseitigen Dienste als Ehren betrachtet werden.<sup>140</sup> Sogar in wirklich primitiven Gesellschaften wie den australischen ist der »Point d'honneur« eine nicht minder kitzlige Sache als in den unseren und wird durch Leistungen, Gastmähler, Privilegien und Riten ebenso befriedigt wie durch Geschenke.<sup>141</sup> Die Menschen haben es verstanden, ihre Ehre und ihren Namen zu verpfänden, lange bevor sie zu signieren verstanden.

Der nordwestamerikanische Potlatsch ist in bezug auf alles, was die Formen des Vertrags betrifft, hinreichend untersucht worden. Dennoch ist es notwendig, die Untersuchungen von G.

Mann, der *mana* hat (in Polynesien), *auctoritas* hat (in Rom), *walas*, ein »freigebiger« Mann ist (in den amerikanischen Stämmen; Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1396). Aufzuzeigen wäre einzig und allein die Beziehung zwischen dem Begriff des Reichtums, dem der Autorität – des Rechts, denen zu befehlen, die Geschenke empfangen – und dem Potlatsch; sie ist deutlich genug. Bei den Kwakiutl z. B. ist einer der wichtigsten Clans der der Walasaka (auch Name einer Familie, eines Tanzes und einer Bruderschaft); dieser Name bedeutet »Die Großen, die von oben kommen«, die den Potlatsch verteilen; *walasila* heißt nicht nur Reichtümer, sondern auch »Verteilung von Decken anlässlich des Verkaufs einer Kupferplatte«. Eine andere Metapher besagt, daß das Individuum durch die gegebenen Potlatschs »schwer« geworden ist (Boas, *Secr. Soc.*, S. 558 f.). Der Häuptling »verschlingt die Stämme«, denen er seine Reichtümer verteilt, er »erbricht Eigentum« etc.

<sup>140</sup> In einem Tlingit-Gesang heißt es von der Raben-Phratrie: »Sie ist es, die die Wölfe »valuable« macht« (Swanton, *Tlingit T. M.*, S. 398, Nr. 38). Das Prinzip, daß die zu erweisenden und zu erwidern »Huldigungen« und »Ehrungen« in Form von Gaben zu erfolgen haben, ist in beiden Stämmen deutlich (Swanton, *Tlingit*, S. 451; *Haida*, S. 162; Befreiung von der Rückgabe bestimmter Geschenke).

<sup>141</sup> Vgl. unten, S. 164, Anm. 8. – Die Etikette des Festmahls, der Gabe, die man würdig empfängt, ohne darum zu bitten, ist in diesen Stämmen in hohem Maße ausgeprägt. Drei für uns instruktive Tatsachen (Kwakiutl, Haida und Tsimshian) mögen als Beispiele genügen: 1. Häuptlinge und Adlige essen wenig beim Gastmahl; nur Vasallen und gewöhnliche Leute stopfen sich voll (Boas, *Kwakiutl*, S. 427, 430); es ist gefährlich, viel zu essen (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 59, 149, 153 etc.; Mythen) 2. Beim Festmahl wird gesungen (Boas, *Kwakiutl*, S. 430, 437), man bläst die Schneckentrompete, »damit jeder weiß, daß wir nicht vor Hunger sterben (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 486). 3. Ein Adliger bittet nie um etwas. Der Schamane/Medizinmann fordert niemals eine Bezahlung, sein »Geist« verbietet es ihm (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 731, 742; Swanton, *Haida T. M.*, S. 238 f.) Bei den Kwakiutl gibt es indessen eine Bruderschaft und einen Tanz der »Bettelei«.

Davy und L. Adam in den größeren Rahmen unseres Themas zu stellen. Denn der Potlatsch ist weit mehr als nur ein juristisches Phänomen, er ist eines jener Phänomene, die wir »totale« zu nennen vorschlagen. Er ist religiös, mythologisch und schamanistisch, da die beteiligten Häuptlinge dabei die Vorfahren und die Götter darstellen und verkörpern, deren Namen sie tragen, deren Tänze sie tanzen und von deren Geistern sie beherrscht werden.<sup>142</sup> Er ist ökonomisch, und man muß den Wert, die Bedeutung, die Ursachen und Wirkungen dieser auch heute noch, selbst nach europäischen Maßstäben ungewöhnlich großen Transaktionen richtig einschätzen.<sup>143</sup> Der Potlatsch ist auch ein Phänomen der sozialen Morphologie: die Versammlung der Stämme, Clans und Familien, ja selbst Nationen erzeugt eine ungeheure Spannung und Erregung; man verbrüdert sich und bleibt einander dennoch fremd; Interessengemeinschaften und -gegensätze stehen einander in einem riesigen Handel und einem dauernden Kampfspiel gegenüber.<sup>144</sup> Die äußerst zahlreichen ästhetischen Phänomene lassen wir dabei unberücksichtigt. Und selbst vom juristischen Standpunkt aus bedarf das

142 Bei den Tlingit- und Haida-Potlatschs ist dieses Prinzip besonders stark entwickelt (vgl. Swanton, *Tlingit*, S. 443, 462). Vgl. die Reden in Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 373; die Geister rauchen, wenn die Gäste rauchen. Vgl. S. 385, Zeile 9: »Wir, die wir hier für euch tanzen, sind nicht wirklich wir. Es sind unsere vor langem gestorbenen Onkel, die hier tanzen.« Die Gäste sind Geister, Glücksbringer, *gona'qadet* (ibid., S. 119). Wir haben es hier lediglich mit der Vermischung der beiden Prinzipien, dem des Opfers und dem der Gabe, zu tun, die mit allen bereits zitierten Fällen, abgesehen vielleicht von der Wirkung auf die Natur, zu vergleichen ist. Den Lebenden geben heißt den Toten geben. In einer bemerkenswerten Tlingit-Geschichte (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 227) wird erzählt, daß ein wiederauferstandenes Individuum weiß, auf welche Weise für ihn der Potlatsch abgehalten wurde. Das Motiv, daß Geister den Lebenden vorwerfen, keinen Potlatsch veranstaltet zu haben, ist allgemein verbreitet. Sicher hatten die Kwakiutl die gleichen Prinzipien (siehe z. B. eine Rede bei Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 788). Die Lebenden stellen bei den Tsimshian die Toten dar; H. R. Tate schrieb an Boas: »In einigen Fällen erscheinen die Opfergaben vor allem in der Form von Geschenken während eines Festes« (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 452; historische Legenden, S. 287; für Vergleiche mit den Haida, Tlingit und Tsimshian siehe S. 846).

143 Siehe unten, S. 114, Anm. 222, einige Beispiele für den Wert der Kupferplatten.

144 Gut beschrieben von Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 240.

was wir über die Form der Verträge und über das menschliche Element des Vertrags, wie man sagen könnte, schon erwähnt haben, sowie der juristische Status der Kontrahenten (Clans, Familien, Ränge und Heiraten) noch folgender Ergänzung: auch die materiellen Gegenstände der Verträge, die Dinge, die dabei ausgetauscht werden, besitzen eine eigene Kraft, die bewirkt, daß man sie gibt und vor allem erwidert.

Es wäre zweckmäßig gewesen, vier Formen des nordwestamerikanischen Potlatsch zu unterscheiden: 1. den Potlatsch, an dem die Phratrien und die Familien der Häuptlinge allein oder fast allein beteiligt sind (Tlingit); 2. den Potlatsch, bei dem Phratrien, Clans, Häuptlinge und Familien ungefähr die gleiche Rolle spielen (Haida); 3. den Potlatsch zwischen Häuptlingen, die einander clanweise gegenüberreten (Tsimshian); 4. den Potlatsch der Häuptlinge und Bruderschaften (Kwakiutl). Doch diese Unterscheidung hätte uns hier zu weit geführt, und zudem ist der Unterschied zwischen dreien dieser Formen (die Tsimshian-Form fehlt) bereits von G. Davy beschrieben worden.<sup>145</sup> Schließlich, was unsere Untersuchung betrifft, sind die drei Elemente der Gabe – die Verpflichtung des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns – bei allen vier Formen des Potlatsch mehr oder weniger identisch.

*Die drei Verpflichtungen: Geben, Nehmen, Erwidern*  
*Die Verpflichtung des Gebens ist das Wesen des Potlatsch.* Ein Häuptling muß Potlatschs geben für sich selbst, für seinen Sohn, seinen Schwiegersohn oder seine Tochter<sup>146</sup> sowie für die

<sup>145</sup> Davy, *Foi Jurée*, S. 171 ff., 251 ff., Die Tsimshian-Form unterscheidet sich nicht wesentlich von der Haida-Form. Vielleicht tritt bei den ersteren der Clan etwas mehr hervor.

<sup>146</sup> Es erübrigt sich, den Beweis von Davy hinsichtlich der Beziehungen zwischen Potlatsch und politischem Status, insbesondere dem des Schwiegersohns und des Sohns noch einmal zu führen. Ebenso erübrigt es sich, den Solidaritätswert der Feste und Tauschgeschäfte zu erläutern. Z.B. bewirkt der Austausch von Booten zwischen zwei Geistern, daß sie nur noch »ein einziges Herz« haben, wobei das eine der Schwiegervater, das andere der Schwiegersohn ist (Boas, *Secr.Soc.*, S. 387). Und in dem Text wird hinzugefügt (Boas, *Kwa.T.1*, S. 274): »Es war, als hätten sie ihre Namen ausgetauscht.« Vgl.

Toten<sup>147</sup>. Er kann seine Autorität über den Stamm, über sein Dorf, ja über seine Familie, seinen Rang unter den Häuptlingen innerhalb und außerhalb seiner Nation nur dann aufrechterhalten<sup>148</sup>, wenn er beweisen kann, daß er von den Geistern begünstigt wird, daß er Glück und Reichtum besitzt<sup>149</sup> und von diesem besessen ist<sup>150</sup>. Und seinen Reichtum kann er nur dadurch beweisen, daß er ihn ausgibt, verteilt und damit die anderen demütigt, sie »in den Schatten seines Namens« stellt.<sup>151</sup>

auch *ibid.*, S. 23: in einem mythischen Fest der Nimkish (ein anderer Kwakiutl-Stamm) zielt das Hochzeitsmahl darauf ab, das Mädchen in das Dorf einzuführen, »in dem sie zum ersten Mal essen wird«.

147 Der Bestattungs-Potlatsch ist bei den Haida und Tlingit bezeugt und hinreichend untersucht worden; bei den Tsimshian scheint er besonders mit dem Ende der Trauerzeit verknüpft zu sein, mit der Errichtung des Totempfahls und der Einäscherung (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 534 ff.). Boas gibt uns keine Hinweise für einen Bestattungs-Potlatsch bei den Kwakiutl, doch findet man die Beschreibung eines solchen Potlatsch in einem Mythos (Boas, *Kwa.T.1*, S. 407).

148 Potlatsch zur Aufrechterhaltung des Rechts auf ein Emblem (Swanton, *Haida*, S. 107). Siehe die Geschichte von Legek (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 386). Legek ist der Titel des obersten Tsimshian-Häuptlings. Siehe auch *ibid.*, S. 364: die Geschichten des Häuptlings Nesbalas (ein anderer hoher Häuptlingstitel der Tsimshian), der den Häuptling Haimas verspottet. Einer der wichtigsten Häuptlingstitel der Kwakiutl (Lewikilaq) ist Dabend (Boas, *Kwa.T.1*, S. 19, Zeile 22). Vgl. *dabendgal'ala* (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1406), der vor dem Potlatsch einen Namen mit der Bedeutung »Unfähig, durchzustehen« trägt und nach dem Potlatsch einen Namen mit der Bedeutung »Fähig, durchzustehen« annimmt.

149 Ein Kwakiutl-Häuptling sagt: »Dies ist mein Ruhm; die Namen, die Wurzeln meiner Familie, alle meine Vorfahren waren . . .« – (hier dekliniert er seinen Namen, der ein Titel und zugleich ein gemeinsamer Name ist – » . . . Geber von *maxwa*« (großer Potlatsch; Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 887, Zeile 54; vgl. S. 843, Zeile 70).

150 Siehe unten, S. 116, Anm. 229 (in einer Rede): »Ich bin mit Eigentum bedeckt. So bin ich reich an Eigentum. So bin ich Zähler von Eigentum« (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1280, Zeile 18).

151 Eine Kupferplatte kaufen heißt, sie »unter den Namen« des Käufers stellen (Boas, *Secr. Soc.*, S. 345). Eine andere Metapher besagt, daß der Name des Potlatsch-Gebers durch den gegebenen Potlatsch »Gewicht gewinnt« (*ibid.*, S. 349) oder durch den angenommenen Potlatsch »Gewicht verliert« (*ibid.*, S. 345). Andere Ausdrücke bezeichnen die Überlegenheit des Gebers über den Empfänger. Hier liegt die Vorstellung zugrunde, daß der letztere gewissermaßen solange ein Sklave ist, bis er sich losgekauft hat. »Der Name ist schlecht«, sagen die Haida in diesem Fall (Swanton, *Haida*, S. 70. Vgl. unten, S. 101, Anm. 188); die Tlingit sagen, »man läßt die Gaben auf den

Der Kwakiutl- oder Haida-Adlige hat genau die gleiche Vorstellung vom »Gesicht« wie der chinesische Mandarin oder Offizier.<sup>152</sup> Von einem der großen mythischen Häuptlinge, der keinen Potlatsch gab, heißt es, er habe ein »verfaultes Gesicht«.<sup>153</sup> Der Ausdruck ist hier sogar noch treffender als in China; denn sein Ansehen verlieren bedeutet in Nordwestamerika, seine Seele verlieren: es ist wirklich das »Gesicht«, die Tanzmaske, das Recht, einen Geist zu verkörpern, ein Wappen oder Totem zu tragen – es ist wirklich die *persona*, die auf dem Spiel steht und die man beim Potlatsch<sup>154</sup>, dem Spiel der Gaben<sup>155</sup>, verliert, so wie man sie im Krieg<sup>156</sup> oder aufgrund eines

Rücken der Leute, die sie empfangen« (Swanton, *Tlingit*, S. 428). Die Haida haben zwei vielsagende Ausdrücke: seine Nadel »gehen«, »schnell laufen« machen (vgl. den neukaledonischen Ausdruck oben, S. 53), die offensichtlich bedeuten: »einen Untergebenen bekämpfen« (Swanton, *Haida*, S. 162).

152 Siehe die Geschichte von Haimas, der seine Freiheit verlor, seine Privilegien und Masken, seine Hilfsgeister, seine Familie und seine Besitztümer (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 361 f.).

153 Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 805; G. Hunt, der Kwakiutl-Informant von Boas, schreibt ihm: »Ich weiß nicht, warum der Häuptling Maxuyalidze (d.i. »Potlatsch-Geber«) niemals ein Fest gab. Das ist alles. Deshalb wurde er Qselsem genannt (das heißt »Verfaultes Gesicht«), einer, der kein Fest gibt« (ibid., Zeile 13 ff.).

154 Der Potlatsch ist tatsächlich eine gefährliche Angelegenheit, sei es, daß man ihn nicht gibt, sei es, daß man etwas empfängt. Die zu einem mythischen Potlatsch gekommenen Personen starben daran (Swanton, *Haida Texts*, S. 626; vgl. S. 667 den gleichen Mythos bei den Tsimshian). Zusammenstellung bei Boas, *Indianische Sagen*, S. 356, Nr. 58. Es ist gefährlich, an der Nahrung desjenigen teilzunehmen, der den Potlatsch gibt: z.B. bei einem Potlatsch der Geister aus der Unterwelt etwas zu verzehren. Kwakiutl-Legende (Heiltsuq): ibid., S. 239. Siehe den Mythos vom Raben, der die Nahrungsmittel aus seinem Leib zieht (Carlotq; ibid., S. 76, Nootka: S. 106; vgl. *Tsim.Myth.*, S. 694 f.).

155 Der Potlatsch ist in der Tat ein Spiel und eine Prüfung; eine Prüfung z.B. besteht darin, während des Festessens keinen Schluckauf zu bekommen: »Lieber sterben als den Schluckauf haben«, heißt es (Boas, *Kwakiutl*, S. 428). Siehe eine Formel der Herausforderung: »Versuchen wir, sie (die Teller) von unseren Gästen leeren zu lassen . . .« (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 991, Zeile 43; vgl. S. 992). Es gibt keine klare Unterscheidung zwischen den Bedeutungen »Nahrung geben«, »Nahrung zurückgeben« und »sich revanchieren« (ibid., Glossarium, s.v. *yenesa* und *yenka*).

156 Siehe oben, S. 86, Anm. 132, die Gleichwertigkeit von Potlatsch und Krieg. Das Messer an einem Ende eines Stabes ist ein Symbol des Kwakiutl-Potlatsch (Boas, *Kwa.T.1*, S. 483). Bei den Tlingit ist es ein erhobener Speer

Verstoßes gegen das Ritual<sup>157</sup> verlieren kann. In allen diesen Gesellschaften ist man darauf bedacht, zu geben. Es gibt keine einzige Gelegenheit (selbst außerhalb der feierlichen Winterversammlungen), wo man nicht gezwungen wäre, seine Freunde einzuladen, um mit ihnen die Jagd- oder Sammelbeute zu teilen, welche die Götter oder Totems gesandt haben<sup>158</sup> – wo man nicht gezwungen wäre, alles an sie zu verteilen, was man

(Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 117). Siehe die Riten des Entschädigungs-Potlatsch bei den Tlingit: Krieg der Leute von Kloo gegen die Tsimshian (ibid., S. 432 f., Anm. 34; Tänze, wenn jemand zum Sklaven gemacht wurde; Potlatsch ohne Tänze, wenn jemand getötet wurde). Vgl. unten, S. 117, Anm. 232, das Ritual der Kupfergabe.

157 Für die Verstöße gegen das Ritual bei den Kwakiutl siehe Boas, *Secr. Soc.*, S. 433, 507 etc. Die Sühne besteht darin, einen Potlatsch oder zumindest ein Geschenk zu geben.

In allen diesen Gesellschaften ist dies ein äußerst wichtiges Prinzip. Die Verteilung von Reichtümern spielt die Rolle einer Buße, eines Versöhnungsfestes gegenüber den Geistern und einer Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Geistern und Menschen. Pater H.A. Lambert (*Moeurs des Sauvages neo-calédoniens*, 1900, S. 66) hatte schon bei den Kanaken das Recht der mütterlichen Verwandten auf Entschädigung festgestellt, wenn einer der Ihren Blut in seiner väterlichen Familie verliert. Genau der gleichen Institution begegnen wir auch bei den Tsimshian: Duncan, in R. Ch. Mayne, *Four years in British Columbia*, London 1862, S. 265; vgl. S. 296 (Potlatsch im Fall eines Blutverlustes des Sohnes). Auch das *muw* der Maori ist wahrscheinlich mit dieser Institution vergleichbar.

Die Potlatschs zum Loskauf von Gefangenen müssen auf diese Weise interpretiert werden. Denn nicht nur um den Gefangenen zurückzugewinnen, sondern auch um den »Namen« wiederherzustellen, muß die Familie, die ihn hat zum Sklaven werden lassen, einen Potlatsch geben. Siehe die Geschichte von Dzebasa (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 388). Die gleiche Vorschrift gilt bei den Tlingit (Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 244 f.; Porter, *11th Census*, S. 54; Swanton, *Tlingit*, S. 449).

Die Potlatschs zur Sühne ritueller Vergehen sind bei den Kwakiutl zahlreich. Siehe besonders den Sühnepotlatsch der Eltern von Zwillingen, die arbeiten gehen (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 691). Einen Potlatsch schuldet man dem Schwiegervater, um eine Frau zurückzuerobern, von der man verlassen wurde – natürlich durch eigene Schuld (siehe ibid., Glossarium, S. 1423, Spalte 1). Das Prinzip kann auch fiktiv angewandt werden: wenn ein Häuptling eine Gelegenheit zum Potlatsch haben will, schickt er seine Frau zu ihrem Vater zurück, um einen Vorwand für neuerliche Güterverteilungen zu haben (Boas, *5th Report*, S. 42).

158 Eine lange Liste solcher Verpflichtungen bei Festen, nach Fischzügen, nach dem Sammeln von Früchten, der Jagd oder dem Öffnen konservierter Nahrungsmittel gibt Boas im ersten Band von *Ethn.Kwa.*, S. 757 ff.; vgl. S. 607 ff. für die Etikette, etc.

bei einem Potlatsch erhalten hat<sup>159</sup>, oder sich durch Gaben für jedweden Dienst erkenntlich zu zeigen<sup>160</sup>, ob nun für Dienste von Häuptlingen<sup>161</sup>, von Vasallen oder von Verwandten<sup>162</sup>; dieser Verpflichtung nicht nachkommen heißt – zumindest für die Adligen – die Etikette verletzen und seinen Rang verlieren<sup>163</sup>.

Die Pflicht zur Einladung tritt vor allem zwischen Clans oder zwischen Stämmen deutlich zutage. Sie ist sogar nur dann sinnvoll, wenn die Einladung anderen Leuten gilt als den Mitgliedern der eigenen Familie, des Clans oder der Phratrie.<sup>164</sup> Jeder, der beim Potlatsch anwesend sein kann und will oder tatsächlich anwesend ist, muß eingeladen werden.<sup>165</sup> Ihn zu

159 Siehe oben, S. 84, Anm. 127.

160 Siehe Boas, *Tsim.Myth.*, S. 439, 512; vgl. S. 534 für die Bezahlung von Diensten. Kwakiutl-Beispiel: Zahlung an den Zähler der Decken (*Secr.Soc.*, S. 614, 629; Sommerfest der Nimkish).

161 Eine bemerkenswerte Institution der Tsimshian bestimmt den jeweiligen Anteil der Häuptlings- und Vasallenpotlatschs. Obwohl die Rivalen innerhalb der verschiedenen, von den Clans und Phratrien überlagerten Feudalklassen gegeneinander auftreten, gibt es dennoch Rechte, die von Klasse zu Klasse zur Geltung kommen (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 539).

162 Zahlung an Verwandte (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 534; vgl. Davy, *Foi Jurée*, für die einander entgegengesetzten Systeme der Tlingit und der Haida, Potlatsch-Aufteilung nach Familien, S. 196).

163 Ein Masset-Haida-Mythos (Swanton, *Haida Texts*, Nr. 43) erzählt von einem alten Häuptling, der nicht genügend Potlatschs gibt; die anderen laden ihn nicht mehr ein, woran er stirbt. Seine Neffen machen eine Statue von ihm, geben zehn Feste in seinem Namen, und er wird wiedergeboren. In einem anderen Masset-Mythos (*ibid.*, S. 727) wendet sich ein Geist an einen Häuptling und sagt: »Du hast zu viele Besitztümer, du mußt bald einen Potlatsch geben« (*wal* = Verteilung, vgl. das Wort *Walgal*, Potlatsch). Er baut ein Haus und bezahlt die Bauleute. In einem anderen Mythos (*ibid.*, S. 723, Zeile 34) sagt ein Häuptling: »Ich werde nichts für mich behalten«; und später: »Ich werde zehnmal Potlatsch machen (*wal*).«

164 Über die Art und Weise, wie die Clans regelmäßig einander entgegen treten, siehe Boas, *Secr.Soc.*, S. 343, und *Tsim.Myth.*, S. 497. In Phratrie-Gesellschaften versteht sich dies von selbst; siehe Swanton, *Haida*, S. 162; *Tlingit*, S. 424. Dieses Prinzip ist in dem Rabenmythos vorzüglich dargelegt (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 115 ff.).

165 Die Tlingit haben einen bemerkenswerten Ausdruck: von den Gästen heißt es, sie »schwimmen«, ihre Boote »irren auf dem Meer«, der Totempfahl, den sie bringen, wird »abgetrieben«, und es ist die Einladung zum Potlatsch, die sie anhält (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 294, Nr. 22; S. 295, Nr. 24). Einer der gewöhnlichen Titel von Kwakiutl-Häuptlingen ist »Jener, zu dem man

vergessen hat schlimme Folgen.<sup>166</sup> Ein wichtiger Tsimshian-Mythos<sup>167</sup> zeigt, aus welchem Bewußtseinszustand das zentrale Motiv der europäischen Folklore entstanden ist: nämlich der Mythos der bösen Fee, die bei der Taufe oder der Hochzeit vergessen wurde. Das von ihm durchwirkte institutionelle Gewebe erscheint hier deutlich, und wir erkennen, in welcher Art Kultur es funktionierte. Eine Prinzessin aus einem Tsimshian-Dorf ist im »Land der Ottern« schwanger geworden und gebiert wunderbarerweise »Klein-Otter«. Sie kehrt mit ihrem Kind in das Dorf ihres Vaters, des Häuptlings, zurück. »Klein-Otter« fischt große Heilbutts, mit denen sein Großvater alle anderen Stammeshäuptlinge festlich bewirtet; er führt ihnen »Klein-Otter« vor und legt ihnen ans Herz, ihn nicht zu töten, falls sie ihm beim Fischen in seiner tierischen Gestalt begegnen sollten: »Dies ist mein Enkel, er hat euch diese Nahrung gebracht, die ich euch hier vorsetze, meine Gäste.« So wurde der Großvater reich gesegnet mit vielerlei Gütern, die die Häuptlinge ihm brachten, wenn sie in der winterlichen Hungerszeit zu ihm kamen, um die Walfische, Robben und frischen Fische zu essen,

hinpaddelt«, »Der Platz, wo man hinkommt« (z.B. Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 187, Zeile 10, 15).

Natürlich unterläßt man es, diejenigen einzuladen, die sich erniedrigt haben, die keine Feste geben oder keine Festnamen haben (G. Hunt in Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 707; jene, die den Potlatsch nicht erwidert haben; vgl. Glossarium, s.v. *Waya* und *Wayapo Lela*, S. 1395; vgl. 385, Zeile 25).

Siehe auch den häufigen Hinweis – er kommt auch in unserer europäischen sowie in der asiatischen Folklore vor – auf die Gefahr, die darin besteht, das Waisen- oder Findelkind und den armen, unvermuteten Gast nicht einzuladen. Vgl. Boas, *Indianische Sagen*, S. 301, 303; *Tsim.Myth.*, S. 292, 295, wo ein Bettler das Totem oder der totemistische Gott ist. Liste der Themen, *Tsim.Myth.*, S. 784 f.

166 Die Beleidigung, jemand vergessen zu haben, bewirkt, daß dessen Verwandte aus Solidarität ebenfalls dem Potlatsch fernbleiben. In einem Tsimshian-Mythos kommen die Geister nicht, wenn der Große Geist nicht eingeladen wurde (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 277). Eine Geschichte erzählt, daß, als man den großen Häuptling Nesbalas nicht eingeladen hatte, auch die anderen Häuptlinge nicht kamen; sie sagten: »Er ist Häuptling, wir können es nicht mit ihm verderben« (ibid., S. 357).

Die Beleidigung hat auch politische Folgen; vgl. z.B. einen Potlatsch der Tlingit mit den östlichen Athapasken (Swanton, *Tlingit*, S. 435; vgl. *Tlingit T.M.*, S. 117).

167 Boas, *Tsim.Myth.*, S. 170 f.

die »Klein-Otter« gefangen hatte. Doch einen Häuptling hatte man vergessen einzuladen. Und eines Tages, als die Besatzung eines Boots des vernachlässigten Stammes auf dem Meer »Klein-Otter« begegnete, der eine große Robbe im Maul hielt, tötete ihn der Bogenschütze des Boots und nahm die Robbe an sich. Und der Großvater und alle Stämme suchten »Klein-Otter«, bis sie erfuhren, was bei dem vergessenen Stamm geschehen war. Dieser entschuldigte sich; er hatte nie von »Klein-Otter« gehört. Die Prinzessin, seine Mutter, starb vor Kummer; der unfreiwillig schuldige Häuptling brachte dem Großvater, dem Häuptling, allerlei Geschenke zur Sühne. Und der Mythos schließt: »Und so veranstalten die Völker große Feste, wenn ein Häuptlingssohn geboren wird und einen Namen erhält, damit es jeder erfährt.«<sup>168</sup> Der Potlatsch – die Verteilung von Gütern – ist der grundlegende Akt der militärischen, juristischen, wirtschaftlichen, religiösen »Erkenntlichkeit«, in allen Bedeutungen des Wortes. Man »erkennt« den Häuptling oder seinen Sohn und zeigt sich ihm »erkenntlich«.<sup>169</sup>

Zuweilen kommt dieses Prinzip der obligatorischen Einladung im Ritual der Kwakiutl und anderer Stämme der gleichen Gruppe zum Ausdruck.<sup>170</sup> Ein Teil der Zeremonie beginnt mit der »Zeremonie der Hunde«. Sie wird durch maskierte Männer dargestellt, die ein Haus verlassen und mit Gewalt in ein anderes eindringen. Sie erinnert an jenes Ereignis, als die Leute der drei anderen Clans des Stammes der Kwakiutl im engen Sinn es versäumten, den ranghöchsten Clan unter ihnen, nämlich die Guetela einzuladen, die, da sie keine »Außenseiter« bleiben wollten, in das Tanzhaus eindrangen und alles zerstörten.<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Boas führt diesen Satz des Textes von Tate, seinem eingeborenen Reakteur, lediglich in einer Fußnote an (ibid., S. 171, Anm. 2), doch sollte die Moral des Mythos nicht von dem Mythos selbst getrennt werden.

<sup>169</sup> Vgl. den Tsimshian-Mythos von Neganaks, ibid., S. 287 f., und die Anmerkungen auf S. 846.

<sup>170</sup> z.B. die Einladung zum Fest der schwarzen Johannisbeeren, wo der Herold sagt: »Wir laden euch ein, die ihr noch nicht gekommen seid« (Boas, *ethn.Kwa.*, S. 752).

<sup>171</sup> Boas, *Secr.Soc.*, S. 543.

Die Pflicht des Nehmens ist nicht weniger zwingend. Man hat nicht das Recht, eine Gabe oder einen Potlatsch abzulehnen.<sup>172</sup> So zu handeln hieße zugeben, daß man sich vor der Erwiderng fürchtet, hieße befürchten, »flach gedrückt« zu werden, solange man nicht erwidert hat. In Wahrheit heißt es, bereits »flach« sein; es bedeutet, daß jemandes Name »an Gewicht verliert«, daß er sich im voraus als besiegt bekennt.<sup>173</sup> Unter bestimmten Umständen allerdings kann eine Weigerung auch als Sieg und Unbesiegbarkheit gelten.<sup>174</sup> Zumindest bei den Kwakiutl scheint es, als ob eine in der Hierarchie anerkannte Stellung oder ein Sieg bei früheren Potlatschs es gestattete, die Einladung oder falls man anwesend ist, auch die Gabe auszuschlagen, ohne daß Krieg daraus entstünde. Doch dann ist der Potlatsch für den der abgelehnt hat, obligatorisch; insbesondere muß dieser zum »Fett-Fest« beitragen, bei dem sich gerade dieses Ablehnungsritual beobachten läßt.<sup>175</sup> Der Häuptling, der sich überlegen fühlt, verweigert den Löffel voll Fett, der ihm angeboten wird. Er geht seine Kupferplatte holen, um mit ihr »das Feuer (des Fetts) zu löschen«. Es folgt eine Reihe von Formalitäten, welche die Herausforderung unterstreichen und den Häuptling, der etwas abgeschlagen hat, dazu verpflichten, seinerseits einen Potlatsch oder ein anderes Fett-Fest zu veranstalten.<sup>176</sup> Doch

172 Bei den Tlingit heißen diejenigen Gäste, die zwei Jahre gewartet haben ehe sie zu einem Potlatsch gingen, zu dem sie eingeladen waren, »Frauen« (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 119, Anm. 2).

173 Boas, *Secr.Soc.*, S. 345. Bei den Kwakiutl ist man verpflichtet, beim Robben-Fest anwesend zu sein, obgleich das Fett der Robben Erbrechen verursacht (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1046; vgl. S. 1048: »versucht, alles zu essen«).

174 Deshalb wendet man sich zuweilen mit Furcht an seine Gäste; denn falls sie das Angebot zurückweisen würden, hieße das, daß sie sich überlegen zeigten. Ein Kwakiutl-Häuptling sagt zu einem Koskimo-Häuptling (Stamm der gleichen Nation): »Schlagt mein freundliches Angebot nicht aus, sonst wäre ich beschämt, stoß mein Herz nicht zurück . . . Ich gehöre nicht zu jenen, die Ansprüche stellen, die nur denen geben, die kaufen wollen (= geben wollen). Hier, meine Freunde« (Boas, *Secr.Soc.*, S. 546).

175 *ibid.*, S. 355.

176 Siehe Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 174 ff., für eine andere Beschreibung des Öl- und Salal-Beeren-Festes (sie stammt von G. Hunt); es scheint auch, als werde dieses Ritual dann angewandt, wenn man weder Einladungen gibt noch Geschenke macht. Das Ritual eines ähnlichen Festes, das zur Verächtlichmachung

im Prinzip wird die Gabe stets angenommen und sogar gepriesen.<sup>177</sup> Die für jemand zubereitete Nahrung muß von diesem mit lauter Stimme gewürdigt werden.<sup>178</sup> Und indem er sie annimmt, verpflichtet er sich.<sup>179</sup> Man erhält eine Gabe »auf den Rücken«. <sup>180</sup> Man ist nicht nur der Nutznießer einer Sache und eines Festes, man hat auch gleichzeitig eine Herausforderung angenommen, und man konnte sie annehmen, weil man die Gewißheit besitzt, sie erwidern zu können, d. h. zu beweisen vermag, daß man dem Herausforderer gewachsen ist.<sup>181</sup> Indem die Häuptlinge einander auf diese Weise entgegentreten, geraten sie zuweilen in recht komische Situationen, die sicherlich auch als solche empfunden werden. Ähnlich wie im alten Gallien oder in Germanien – und ähnlich wie bei den Zusammenkünften unserer Studenten, Soldaten oder Bauern – macht man sich anheischig, gewaltige Mengen zu vertilgen, um dem Gastgeber auf groteske Weise »Ehre zu erweisen«, und sogar dann, wenn man nur der Erbe dessen ist, der die Herausforderung angenommen hat.<sup>182</sup> Sich des Gebens oder Nehmens enthalten<sup>183</sup>, das bedeutet

eines Rivalen gegeben wird, enthält Gesänge zur Trommel (ibid., S. 770; vgl. S. 764) wie bei den Eskimo.

<sup>177</sup> Eine Haida-Formel lautet: »Tu du das gleiche, gib mir gute Nahrung« (in einem Mythos; Swanton, *Haida Texts*, S. 685 f.; Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 767, Zeile 39; S. 738, Zeile 32; S. 770, Geschichte von Polelasa).

<sup>178</sup> Gesänge der Unzufriedenheit bei Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 396, Nr. 26, Nr. 29.

<sup>179</sup> Die Tsimshian-Häuptlinge senden gewöhnlich einen Boten aus zur Prüfung der Geschenke, die ihnen die Potlatsch-Gäste bringen (Boas, *Tsim.Myth.*, S. 184; vgl. S. 430, 434). Einer Verordnung aus dem Jahre 803 zufolge gab es am Hof Karls des Großen einen Beamten mit ähnlichen Funktionen.

<sup>180</sup> Siehe oben, S. 92, Anm. 151. Vgl. den lateinischen Ausdruck *aere obaeratus*, mit Schulden beladen.

<sup>181</sup> Der Tlingit-Mythos des Raben erzählt, wie dieser bei einem Fest abwehrend ist, weil die entgegengesetzte Phratrie laut gewesen war und die Mittellinie, die im Tanzhaus die beiden Phratrien trennt, überschritten hat. Rabe fürchtet, daß sie unbesiegbar ist (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 118).

Die Ungleichheit, die aus der Annahme resultiert, wird in Kwakiutl-Reden sehr gut dargelegt (Boas, *Secr.Soc.*, S. 355, 667, Zeile 17; vgl. S. 669, Zeile 9).

<sup>182</sup> z.B. Swanton, *Tlingit*, S. 440 f.

<sup>183</sup> Bei den Tlingit erlaubt ein Ritual dem Gastgeber, seinen Gast zur Annahme des Geschenks zu zwingen. Der nicht befriedigte Gast schickt sich zum Gehen an; der Gastgeber bietet ihm das Doppelte und erwähnt dabei den

– ebenso wie sich des Erwiderns enthalten – einen Verlust an Würde.<sup>184</sup>

*Die Pflicht des Erwiderns.* Soweit er nicht in reiner Zerstörung besteht, macht die Pflicht des Erwiderns das Wesen des Potlatsch aus.<sup>185</sup> Die Zerstörungen, die häufig den Charakter des den Geistern dargebrachten Opfers haben, scheinen nicht unbedingt eine Erwidernung zu fordern, vor allem dann nicht, wenn sie das Werk eines überlegenen Clanhäuptlings oder des Häuptlings eines bereits für überlegen anerkannten Clans sind.<sup>186</sup> Doch normalerweise muß der Potlatsch stets mit Zinsen vergolten werden, wie auch jede andere Gabe. Die Zinssätze liegen im allgemeinen zwischen 30 und 100 Prozent im Jahr. Wenn ein Untertan von seinem Häuptling für einen geleisteten Dienst eine Decke erhält, wird er ihm anlässlich einer Heirat in der Häuptlingsfamilie, der Initiation des Häuptlingssohns etc. zwei Decken zurückgeben. Freilich wird dieser wiederum alles an ihn verteilen, was er bei den späteren Potlatsch erlangen wird, bei denen die rivalisierenden Clans ihm seine Wohltaten vergelten.

Namen eines toten Verwandten (Swanton, *Tlingit*, S. 442). Wahrscheinlich hängt dieses Ritual damit zusammen, daß die beiden Kontrahenten die Eigenschaft haben, die Geister ihrer Vorfahren darzustellen.

184 Siehe Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1281 (in einer Rede): »Die Häuptlinge der Stämme erwidern (die Feste) nie . . ., sie entehren sich selbst, und du erhebst dich als großer Häuptling unter denen, die sich selbst entehrt haben.«

185 Siehe eine Rede (historische Erzählung) über den Potlatsch des großen Häuptlings Legek (Fürstentitel der Tsimshian) bei Boas, *Tsim.Myth.*, S. 386. Den Haida wird gesagt: »Ihr werdet die Letzten unter den Häuptlingen sein, da ihr nicht fähig seid, Kupferplatten ins Meer zu werfen, wie es der große Häuptling getan hat.«

186 Das Ideal wäre es, einen Potlatsch zu veranstalten, der nicht erwidert würde. Vgl. eine Rede: »Du möchtest Eigentum geben, das nicht erwidert wird« (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1282, Zeile 63). Derjenige, der einen Potlatsch gegeben hat, wird mit einem Baum oder einem Berg verglichen: »Ich bin der Häuptling, der große Baum; ihr seid unter mir . . .; ihr umgibt mich wie eine Palisade . . .; ich gebe euch Eigentum« (ibid., S. 1290, Strophe 1). »Hebt den unangreifbaren Potlatsch-Pfahl, denn er ist der einzige dicke Baum, die einzige dicke Wurzel . . .« (ibid., Strophe 2). Die Haida drücken dies durch eine Speer-Metapher aus. Diejenigen, die annehmen, »leben von des Häuptling: Speer« (Swanton, *Haida Texts*, S. 486).

Außerdem muß die Erwiderung in würdevoller Form geschehen.<sup>187</sup> Man verliert für immer sein »Gesicht«, wenn man ihn nicht erwidert oder die entsprechenden Werte nicht zerstört.<sup>188</sup>

Die Sanktion der Erwiderungspflicht ist Schuldknechtschaft. Dies gilt zumindest für die Kwakiutl, Haida und Tsimshian. Es ist dies eine ihrer Natur und Funktion nach mit dem römischen *nexum* zu vergleichende Institution. Derjenige, der das Darlehen oder den Potlatsch nicht zurückzahlen kann, verliert seinen Rang und sogar den Status eines freien Mannes. Wenn ein Individuum von schlechtem Kredit eine Anleihe macht, wird von ihm gesagt, daß er »einen Sklaven verkauft«. Wir brauchen wohl nicht auf die Identität dieses Ausdrucks mit dem römischen hinzuweisen.<sup>189</sup> Die Haida sagen sogar – als hätten sie ganz unabhängig den lateinischen Ausdruck wiederentdeckt – von der Mutter eines Mädchens, die im Hinblick auf eine künftige Verlobung der Mutter eines jungen Häuptlings ein Geschenk macht: sie »wirft einen Faden auf ihn«.<sup>190</sup>

Doch ebenso wie der trobriandische Kula nur ein extremer Fall des Gabenaustauschs ist, so ist der Potlatsch in den Gesellschaften der amerikanischen Nordwestküste gewissermaßen nur eine monströse Ausgeburt des Geschenkensystems. Zumindest im Gebiet der Phratrien, bei den Haida und Tlingit, sind noch bedeutende Spuren der alten totalen Leistung zu finden, die für die Athapasken, eine wichtige Gruppe verwandter Stämme, so charakteristisch ist; Geschenke werden bei jeder Gelegenheit und für jeden »Dienst« ausgetauscht, alles wird früher oder

<sup>187</sup> Siehe die Erzählung einer Beleidigung wegen eines schlecht erwiderten Potlatsch bei Boas, *Tsim. Myth.*, S. 314. Die Tsimshian vergessen niemals zwei Kupferplatten, die ihnen die Wursenaluk schulden (*ibid.*, S. 364).

<sup>188</sup> Der Name bleibt »zerbrochen«, solange man nicht eine der Herausforderung gleichwertige Kupferplatte zerbrochen hat (Boas, *Secr. Soc.*, S. 543).

<sup>189</sup> Wenn ein auf diese Weise diskreditiertes Individuum ein Darlehen aufnimmt, um eine notwendige Wiederverteilung vornehmen zu können, heißt es, »er verpfändet seinen Namen« oder »er verkauft einen Sklaven« (Boas, *Secr. Soc.*, S. 341; vgl. *Ethn. Kwa.*, S. 1451; S. 1424, s.v. *kelgelgend*; vgl. *ibid.* 1420).

<sup>190</sup> Die Braut braucht noch gar nicht geboren zu sein, aber der Vertrag bestet den jungen Mann bereits mit einer Hypothek (Swanton, *Haida*, S. 50).

später wieder zurückgezahlt, um augenblicks von neuem verteilt zu werden.<sup>191</sup> Die Tsimshian haben fast die gleichen Regeln.<sup>192</sup> Und bei den Kwakiutl funktionieren sie in vielen Fällen sogar außerhalb des Potlatsch.<sup>193</sup> Wir wollen auf diesen augenfälligen Punkt nicht näher eingehen; auch die alten Autoren beschreiben den Potlatsch nicht anders, so daß man sich fragen kann, ob er wirklich eine gesonderte Institution bildete.<sup>194</sup> Wir möchten lediglich daran erinnern, daß bei den

191 Siehe oben, S. 84, Anm. 127. Besonders die Friedensriten der Haida, Tsimshian und Tlingit bestehen in Leistungen mit sofortigen Gegenleistungen; im Grunde ist es ein Austausch von Pfändern (mit Emblemen verzierte Kupferplatten) und Geiseln (Sklaven und Frauen); z.B. im Krieg der Tsimshian gegen die Haida (Swanton, *Haida T.M.*, S. 395): »Sie hatten auf jeder Seite Frauen, die die Gegner heirateten, weil sie fürchteten, sie könnten von neuem in Zorn geraten, und so gab es Frieden.« In einem Krieg der Haida gegen die Tlingit gibt es einen Entschädigungs-Potlatsch (ibid., S. 396).

192 Siehe oben, S. 95, Anm. 160, und besonders Boas, *Tsim. Myth.*, S. 511 f. 193 (Kwakiutl): eine Eigentumsverteilung in beide Richtungen, Schlag auf Schlag (Boas, *Secr. Soc.*, S. 418); Rückzahlung der für rituelle Vergehen bezahlten Buße im nächsten Jahr (S. 596); wucherische Rückzahlung des Brautpreises (S. 365 f.; S. 518 ff., 563; S. 423, Zeile 1).

194 Für das Wort Potlatsch siehe oben S. 23, Anm. 11. Es scheint im übrigen, als sei weder die Vorstellung noch die Nomenklatur, welche den Gebrauch dieses Terminus voraussetzen, in den nordwestlichen Sprachen von jener Präzision, die ihnen der anglo-indianische, auf dem Chinook beruhende »Jargon« verleiht.

Jedenfalls unterscheidet die Tsimshian-Sprache zwischen dem *yaok*, dem großen intertribalen Potlatsch (Boas [H.R. Tate], *Tsim. Myth.*, S. 537; vgl. S. 511, 968, fälschlich mit Potlatsch übersetzt) und den anderen Potlatschs. Die Haida unterscheiden zwischen dem *walgal* und dem *sik'la* (Swanton, *Haida* S. 35, 68, 178 f.), dem Bestattungs-Potlatsch und dem Potlatsch aus anderen Gründen.

Das dem Kwakiutl und dem Chinook gemeinsame Wort *poLa* (sättigen) scheint nicht so sehr den Potlatsch oder dessen Wirkung zu bezeichnen als das Festmahl (Boas, *Kwa.T.1*, S. 211, Zeile 13; *poL*, gesättigt, S. 23, Zeile 7). Das Wort *poLas* bezeichnet den Veranstalter des Festessens (Boas, *Kwa.T.2*, S. 43 Zeile 2; S. 79, Zeile 14) und ebenso den Platz, wo man gesättigt wird (Legende über den Titel eines der Dzawadaenoxu-Häuptlinge). Vgl. Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 770, Zeile 30. Der verbreitetste Name in der Kwakiutl-Sprache ist *plEs*, »flach machen«, nämlich den Namen des Rivalen (*Ethn. Kwa.*, Glossarium) oder die Körbe, indem man sie leert (*Kwa.T.1*, S. 93, Zeile 1; S. 451 Zeile 4). Die großen tribalen und intertribalen Potlatschs scheinen einen besonderen Namen zu haben, *maxwa* (*Kwa.T.1*, S. 451, Zeile 15); auf etwa: unwahrscheinliche Weise leitet Boas von der Wurzel *ma* zwei andere Wörter ab: *mawil*, Initiationsraum, und den Namen für den Schwertwal (*Ethn. Kwa.*

Chinook, einem der am wenigsten bekannten Stämme, dessen Untersuchung jedoch äußerst lohnend wäre, das Wort Potlatsch »Gabe« bedeutet.<sup>195</sup>

### *Die Kraft der Dinge*

Man kann diese Analyse noch weiter treiben und beweisen, daß den beim Potlatsch ausgetauschten Sachen eine bestimmte Kraft innewohnt, die sie zwingt, zu zirkulieren, gegeben und erwidert zu werden.

Zunächst treffen zumindest die Kwakiutl und die Tsimshian zwischen den verschiedenen Arten von Eigentum die gleiche Unterscheidung wie die Römer oder die Trobriander und Samoaner. Einerseits gibt es für sie die Gegenstände des Verbrauchs und der gewöhnlichen Verteilung und vielleicht auch des Verkaufs. (Ich habe keine Spuren eines Tauschhandels gefunden.) Und zum anderen gibt es die kostbaren Familienstücke – Talismane, mit Wappen verzierte Kupferplatten, Decken aus Leder oder gemustertem Stoff.<sup>196</sup> Diese letztere Klasse von Gegenständen

Glossarium). – Tatsächlich besitzt das Kwakiutl eine Fülle von Fachausdrücken für alle möglichen Arten des Potlatsch, für Zahlungen und Rückzahlungen (oder besser Gaben und Gegengaben) bei Heiraten oder an Schamanen, für Darlehen, unbezahlte Zinsen – kurz, für alle Arten der Verteilung und Wiederverteilung; z.B. *men(a)*, »pick up« (*Ethn.Kwa.*, S. 218): »Ein kleiner Potlatsch, bei dem die Kleider des jungen Mädchens unter das Volk geworfen werden, damit dieses sie aufhebt«; *payol*, »eine Kupferplatte geben«; ein anderer Ausdruck bedeutet »ein Boot geben« (*Ethn. Kwa.*, S. 1448). Die Ausdrücke sind zahlreich, unbeständig und konkret und überschneiden sich wie in allen archaischen Nomenklaturen.

<sup>195</sup> Siehe C. M. Barbeau, »Le Potlatch«, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, III (1911), 278, Anm. 3.

<sup>196</sup> Der Unterschied zwischen Eigentum und Vorräten ist im Tsimshian sehr deutlich. Boas sagt (*Tsim.Myth.*, S. 435): »Der Besitz dessen, was »rich food« genannt wird, reichliche Nahrung (vgl. S. 406), war zur Aufrechterhaltung der Familienwürde unerläßlich. Doch wurden die Vorräte selbst nicht als den Reichtum bildend betrachtet. Zu Reichtum gelangt man durch den Verkauf [wir würden sagen: durch Gabenaustausch] von Vorräten gegen andere Güter, die, nachdem sie angehäuft worden sind, beim Potlatsch verteilt werden« (siehe oben, S. 74, Anm. 104, Melanesien).

Ebenso unterscheiden die Kwakiutl zwischen einfachen Vorräten und dem Reichtum/Eigentum. Die beiden letzteren Wörter sind einander gleichwertig. Dieses Eigentum scheint zwei Namen zu haben (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1454):

wird ebenso feierlich übergeben wie Frauen bei der Heirat, wie die »Privilegien« an den Schwiegersohn, die Namen und Ränge an Kinder und Schwiegersöhne.<sup>197</sup> Wir können in diesen Fällen

der eine ist *yak* oder *yäk* (vgl. Glossarium, S. 1393; vgl. *yaku*, verteilen). Dieses Wort hat zwei Derivative: *yeqala*, Eigentum, und *yäxulu*, Talismane, Paraphernalien (vgl. die von *yä* abgeleiteten Wörter, *ibid.*, S. 1406). Der andere Name ist *dadekas* (vgl. Boas, *Kwa.T.1*, S. 519; vgl. S. 473, Zeile 31); im Newetee-Dialekt *daoma*, *dedemala* (*Ethn.Kwa.*, Glossarium). Die Wurzel des Wortes ist *dä*. Diese bedeutet, seltsamerweise analog zum identischen indoeuropäischen Wortstamm *dä*: empfangen, nehmen, in der Hand halten, handhaben etc. – Auch die Derivative sind bezeichnend. Das eine heißt: »einen Fetzen des Kleidungsstücks des Feindes nehmen, um ihn zu verzaubern«, ein anderes: »in die Hand nehmen«, »ins Haus tragen« (zu vergleichen mit der Bedeutung von *manus* und *familia* in bezug auf Decken, die als Vorstoß für den Kauf von Kupferplatten gegeben werden und mit Zinsen zurückgezahlt werden müssen; ein anderes Wort heißt: »eine Anzahl von Decken auf den Haufen des Gegners legen«, also »sie annehmen«. Noch ein weiteres Derivativ desselben Wortstammes ist *dadeka*, »aufeinander eifersüchtig sein« (Boas, *Kwa.T.1*, S. 133, Zeile 22), ursprünglich natürlich: »die Sache, die man nimmt und die eifersüchtig macht«; vgl. *dadego*, »kämpfen«, wahrscheinlich mittels Eigentum kämpfen. Andere Wörter haben die gleiche Bedeutung, sind jedoch noch präziser, z.B. *mamekas*, »Eigentum im Haus« (*Kwa.T.1*, S. 169, Zeile 20).

<sup>197</sup> Siehe zahlreiche Reden der Übergabe in Boas und Hunt, *Ethn.Kwa.* S. 706 ff. – Es gibt fast nichts moralisch oder materiell Kostbares (mit Absicht vermeiden wir das Wort »nützlich«), das nicht derartigen Glaubensinhalten unterworfen wäre. Die »moralischen« Dinge sind in der Tat Güter, Besitztümer, Geschenk- und Tauschobjekte. So wie man beispielsweise in den primitiveren Gesellschaften, etwa den australischen, demjenigen Stamm den Corroboree (dramatischer Tanz) »läßt«, dem man ihn gegeben hat, die Darbietung, die man ihm beigebracht hat, so »läßt« man bei den Tlingit den Leuten, die den Potlatsch gegeben haben, einen Tanz (Swanton, *Tlingit*, S. 442). Das wichtigste Eigentum der Tlingit, das unverletzlichste, welches die größte Eifersucht der Leute erregt, ist der Name und das totemistische Emblem (*ibid.*, S. 416 etc.); und dieses ist es auch, das glücklich und reich macht. Totemistische Embleme, Feste und Potlatschs, bei diesen Potlatschs eroberte Namen, Geschenke, die einem die anderen vergelten müssen und die mit der veranstalteten Potlatschs verbunden sind – all dies hängt eng miteinander zusammen; Kwakiutl-Beispiel in einer Rede: »Und jetzt geht mein Fest zu ihm«, womit der Schwiegersohn gemeint ist (Boas, *Secr.Soc.*, S. 356). Die »Sitze« und auch die »Geister« der Geheimbünde werden auf diese Weise vergeben und zurückerstattet (siehe eine Rede über die Ränge des Eigentums und das Eigentum der Ränge): Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 472. Vgl. auf S. 708 eine andere Rede: »Hier euer Winterlied, euer Wintertanz, jeder wird Eigentum auf die Winterdecke nehmen; dies ist euer Lied, dies ist euer Tanz.« Ein Kwakiutl-Wort, *kleso*, »Wappen, Privileg«, bezeichnet sowohl die Talismane der adligen Familie als auch ihre Privilegien (z.B. Boas, *Kwa.T.1*, S. 122, Zeile 32).

nicht einmal von Veräußerung sprechen, denn es handelt sich eher um entliehene als um verkaufte oder wirklich abgetretene Gegenstände. Bei den Kwakiutl dürfen einige von ihnen, ob schon sie beim Potlatsch erscheinen, überhaupt nicht veräußert werden. Im Grunde sind diese Besitztümer *sacra*, von denen sich die Familie nur ungern oder niemals trennt.

Gründlichere Beobachtungen enthüllen die gleiche Unterscheidung bei den Haida. In der Tat haben diese – ähnlich den Alten – den Begriff des Eigentums und des Glücks sogar vergöttlicht. In einer in Amerika ziemlich seltenen mythologischen und religiösen Anstrengung haben sie sich dazu aufgeschwungen, eine Abstraktion zu substantialisieren: »Dame Eigentum« (die englischen Autoren sagen »Property Woman«), von der wir Mythen und Beschreibungen besitzen.<sup>198</sup> Bei ihnen ist sie nichts

Bei den Tsimshian heißen die mit Wappen verzierten Tanz- und Prunkmasken und -hüte »eine bestimmte Menge Eigentum, gemäß der beim Potlatsch gegebenen Menge« (gemäß den Geschenken der mütterlichen Tanten des Häuptlings an die »Frauen der Stämme«): Tate in Boas, *Tsim. Myth.*, S. 541.

Umgekehrt werden die Dinge (z.B. bei den Kwakiutl) nach ihrem moralischen Modus begriffen, insbesondere die kostbaren Dinge, wie die wichtigsten Talismane, der »Todbringer« (*halayu*) und das »Wasser des Lebens« (hier handelt es sich offensichtlich um Quarzkristalle), Decken usw., von denen wir gesprochen haben. In einer eigenartigen Kwakiutl-Redensart werden alle diese Paraphernalien mit dem Großvater identifiziert, was ganz natürlich ist, da sie dem Schwiegersohn nur geliehen werden, damit dieser sie später an den Enkel übergibt (Boas, *Secr. Soc.*, S. 507).

<sup>198</sup> Den Mythos von Djilaqons findet man bei Swanton, *Haida*, S. 92, 95, 171. Die Masset-Version bei Swanton, *Haida-Texts*, S. 94, 98; die Skidegate-Version bei Swanton, *Haida T.M.*, S. 458. Ihr Name taucht in einigen Haida-Familiennamen auf, die zur Adler-Phratrie gehören (siehe *Haida*, S. 282 f., 292 f.). In Masset heißt die Göttin des Glücks »Skil« (*Haida Texts*, S. 306, 665, Zeile 28; vgl. Index, S. 805). Vgl. den Vogel Skil, Skirl (*Haida*, S. 120). Skiltagos bedeutet Kupfer-Eigentum, und die Fabel, die erzählt, wie man Kupferplatten findet, hängt mit diesem Namen zusammen (vgl. S. 146, Abb. 4). Ein geschnitzter Pfahl stellt Djilqada dar, ihre Kupferplatte, ihren Pfahl und ihre Embleme (S. 125; vgl. Tafel 3, Abb. 3). Siehe die Beschreibung aus Newcombe (S. 46); vgl. die bildliche Darstellung (Abb. 4). Ihr Fetisch muß mit gestohlenen Dingen ausgestopft und selber gestohlen sein.

Ihr genauer Titel ist (S. 92) »Eigentum, das Lärm macht«. Außerdem besitzt sie noch vier zusätzliche Namen (S. 95). Sie hat einen Sohn namens »Rippen aus Stein« (in Wahrheit »aus Kupfer«; S. 110, 112). Wer ihr oder ihren Kindern begegnet, hat Glück im Spiel. Sie besitzt eine magische Pflanze,

Geringeres als die Mutter, die Gründergöttin der herrschenden Phratrie, der der Adler. Doch merkwürdigerweise – und das erinnert an die asiatische und antike Welt – scheint sie mit der »Königin« identisch zu sein, dem Hauptstab im Stäbchenspiel dem Stäbchen, das alles gewinnt und dessen Namen sie trägt.<sup>199</sup> Dieser Göttin begegnet man auch im Tlingit-Gebiet<sup>200</sup>, und ihr Mythos, wenn nicht gar ihr Kultus, findet sich bei den Tsimshian<sup>201</sup> und den Kwakiutl<sup>202</sup>.

Zusammen bilden jene kostbaren Familienstücke sozusagen das magische Leibgedinge; häufig ist es sowohl mit dem Geber wie mit dem »Kandidaten« und auch mit dem Geist identisch, der den Clan damit gesegnet hat, oder mit dem Gründerhelden des Clans, dem die Geister es gegeben haben.<sup>203</sup> Auf jeden Fall sind

und wer davon ißt, wird reich; ebenfalls reich wird, wer ihre Decke berührt, wer Muscheln findet, die sie aneinandergereiht hat, etc. (S. 29, 109). – Einer ihrer Namen ist »Reichtum, der im Haus bleibt«. Viele Individuen tragen mit »Skil« zusammengesetzte Titel: »Der auf Skil wartet«, »Weg zu Skil«. Siehe die Haida-Generalogie E. 13, 14; und in der Raben-Phratrie R 14, 15, 16. Sie scheint antithetisch »Frau Pestilenz« gegenüberzustehen (vgl. *Haida T.M.*, S. 299).

199 Zu *djil* (Haida) und *näq* (Tlingit) siehe oben, S. 85, Anm. 130.

200 Den vollständigen Mythos findet man bei den Tlingit (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 173, 292, 368; vgl. *Tlingit*, S. 460). In Sitka heißt Skil wahrscheinlich Lenaxsidek. Dies ist eine Frau, die ein Kind hat; man hört das Geräusch des an der Brust saugenden Kindes und folgt ihm. Wird man von ihm gekratzt und behält Narben zurück, so kann deren Schorf die anderen glücklich machen.

201 Der Tsimshian-Mythos ist unvollständig (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 154, 197); vgl. die Anmerkungen von Boas (S. 746, 760). Obwohl Boas die Identität nicht erwähnt, ist sie doch klar. Die Tsimshian-Göttin trägt ein »Gewand des Reichtums« (garment of wealth).

202 Es kann sein, daß der Mythos von Qominoqa, der »reichen Frau«, der gleichen Ursprung hat. Sie scheint der Gegenstand eines Kultus zu sein, der bestimmten Kwakiutl-Clans vorbehalten ist (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 862). Ein Qoexsotenoq-Held trägt den Titel »Körper aus Stein« und wird zu »Eigentum auf dem Körper« (Boas, *Kwa.T.1*, S. 187; vgl. S. 247).

203 Siehe z.B. den Mythos des Schwertwal-Clans: Boas (Hrsg.), »Handbook of American Indian Languages«, *B.B.A.E.* 40, I, 1911, S. 554–559. Der Gründerheld des Clans ist selber Mitglied des Schwertwal-Clans. »Ich versuche, ein *logwa* von euch zu bekommen« (einen Talisman; vgl. S. 554, Zeile 49), sagt er zu einem Geist, dem er begegnet und der eine menschliche Gestalt hat, jedoch ein Schwertwal [*delphinus orca*] ist (S. 557, Zeile 122). Dieser erkennt ihn als zu seinem Clan gehörig; er gibt ihm die Harpune mit der

alle diese Dinge stets geistigen Ursprungs und geistiger Natur.<sup>204</sup> Sie werden in einer großen verzierten Kiste verschlossen gehalten, die selbst eine mächtige Persönlichkeit besitzt, die spricht, ihrem Besitzer verhaftet ist, dessen Seele enthält, etc.<sup>205</sup>

kupfernen Spitze, die die Walfische tötet (im Text ausgelassen; die Schwertwale sind »killer-whales«). Er gibt ihm auch seinen Potlatsch-Namen. Er soll »Ort, wo man gesättigt wird« heißen. Sein Haus wird das »Haus des Schwertwals« sein mit einem an die Hausfront gemalten Schwertwal. »Und deine Schüssel wird eine Schwertwal-Schüssel sein (d.h. die Form eines Schwertwals haben), und auch der *halayu* (Todbringer) und das »Wasser des Lebens« und das Messer mit den Quarzzähnen, welches dein Tranchiermesser sein wird (sie sollen Schwertwale sein)«, S. 559.

204 Eine magische Kiste, die einen Walfisch barg und einem Helden ihren Namen gegeben hat, trug den Titel »Reichtum vom Ufer« (Boas, *Secr.Soc.*, S. 374). Vgl. »Eigentum, das zu mir hintreibt« (ibid., S. 247, 414). Eigentum »macht Lärm« (siehe oben). Der Titel eines der höchsten Masset-Häuptlinge ist »Der, dessen Eigentum Lärm macht« (Swanton, *Haida Texts*, S. 684). Das Eigentum lebt (Kwakiutl): »Möge unser Eigentum am Leben bleiben unter seinen Bemühungen, mögen unsere Kupferplatten nicht zerbrechen«, singen die Maamtigila (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1285, Zeile 1).

205 Der Familienbesitz, der zwischen den Männern, ihren Töchtern oder Schwiegersöhnen zirkuliert und zu den Söhnen zurückkehrt, wenn sie initiiert worden sind oder sich verheiratet haben, wird gewöhnlich in einer mit Ornamenten und Wappen geschmückten Kiste aufbewahrt, deren Muster, Konstruktion und Gebrauch für dieses Kulturen charakteristisch sind – von den kalifornischen Yurok bis hin zu den Stämmen der Beringstraße. Im allgemeinen schmücken diese Kiste die Gestalt und die Augen der Totems oder Geister, deren Attribute sie birgt, nämlich gemusterte Decken, »Lebens-« und »Todes-« Talismane, Masken, Tanzhüte, Kronen und Schießbögen. In dem Mythos steht diese Kiste und ihr Inhalt nicht selten für den Geist selbst (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 173): der *gona'qadet* wird identifiziert mit der Kiste, dem Kupfer, dem Hut und der Tanzrassel. Ihre Übergabe bei der Initiation verwandelt den Empfänger in ein »übernatürliches« Wesen – einen Schamanen, Magier, Adligen, Inhaber von Tänzen oder Sitzen in einer Bruderschaft. Siehe verschiedene Reden in den Familiengeschichten der Kwakiutl (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 965 f.; vgl. S. 1012).

Die magische Kiste ist stets geheimnisvoll und wird an geheimen Orten des Hauses aufbewahrt. Es können auch mehrere Kisten ineinandergeschachtelt sein. Für die Haida siehe Swanton, *Haida Texts*, S. 395. Sie enthält Geister, z.B. die »Maus-Frau« (Swanton, *Haida T.M.*, S. 340) oder den Raben, der einem unehrlichen Besitzer die Augen aushackt. Siehe für eine Zusammenstellung der Beispiele zu diesem Thema Boas, *Tsim.Myth.*, S. 851, 854. Der Mythos der in eine schwebende Kiste eingeschlossenen Sonne ist einer der verbreitetsten (ibid., S. 549, 641). Solche Mythen sind auch aus der alten Welt bekannt.

Eine der üblichsten Episoden in den Heldensagen ist die der ganz kleinen, einen Wal enthaltenden Kiste, die einzig der Held zu heben vermag (Boas,

Alle diese Wertsachen und Zeichen des Wohlstandes besitzen – wie auf den Trobriand-Inseln – eine Persönlichkeit, einen Namen<sup>206</sup>, bestimmte Eigenschaften und Macht<sup>207</sup>. Die großen

*Secr.Soc.*, S. 374, und *Kwa.T.2*, S. 171), deren Nahrungsvorrat unerschöpflich ist (*ibid.*, S. 223). Diese Kiste ist beseelt und schwebt aus eigener Kraft (*Secr.Soc.*, S. 374). Die Kiste von Katlian birgt Reichtümer (Swanton, *Tlingit*, S. 446, 448). Die Talismane, die sie enthält, müssen ernährt werden. – Eine von ihnen birgt den Geist »Zu stark, um angeeignet zu werden«, dessen Maske den Träger tötet (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 341).

Die Namen dieser Kisten beziehen sich häufig auf ihre Verwendung beim Potlatsch. Eine große Haida-Kiste für Fett heißt »die Mutter« (Swanton, *Haida Texts*, S. 758). Die »Kiste mit dem roten Boden« (Sonne) »verströmt das Wasser« in das »Meer der Stämme« (das Wasser sind die Decken, welche ein Häuptling verteilt; Boas, *Secr.Soc.*, S. 551 und Anm. 1, S. 564).

Die Mythologie der magischen Kiste ist auch für die asiatischen Gesellschaften des Nordpazifik charakteristisch. Ein schönes Beispiel für einen vergleichbaren Mythos findet sich in Pilsudski, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Krakau 1913, S. 124 f. Diese Kiste wird von einem Bären gegeben, und der Held muß verschiedene Tabus beachten; sie ist angefüllt mit goldenen und silbernen Dingen, Reichtum verleihenden Talismanen. – Die Konstruktion der Kiste ist auch hier überall die gleiche.

206 Die Familienbesitzer sind bei den Haida individuell benannt (Swanton, *Haida*, S. 117): Häuser, Türen, Schüsseln, geschnitzte Löffel, Boote, Lachsfallen. Vgl. den Ausdruck »ununterbrochene Kette von Besitztümern« (*ibid.*, S. 15). – Wir haben eine Liste der Dinge, die von den Kwakiutl benannt werden (nach Clans) einschließlic der veränderlichen Titel der adligen Männer und Frauen und ihrer Privilegien: Tänze, Potlatschs etc., die ebenfalls Besitzer sind. Zu den Dingen, die wir Mobilien nennen würden und die ebenfalls benannt und personifiziert sind, gehören die Schüsseln, das Haus, der Hund und das Boot (siehe Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 793 ff.). In dieser Aufstellung hat Hunt vergessen, die Namen der Kupferplatten, der Abalone-Muscheln und der Türen zu erwähnen. – Die Löffel, auf eine Schnur an einer Art bildlichem Boot aufgezogen, heißen »Ankerlinie von Löffeln« (siehe Boas, *Secr.Soc.*, S. 442, in einem Ritual bei der Zahlung einer Heiratsschuld). Bei den Tsimshian werden benannt: Boote, Kupferplatten, Löffel, Steintöpfe, Steinmesser und die Schüsseln der Häuptlingsfrauen (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 506); Sklaven und Hunde sind stets wertvolle Güter und von den Familien adoptierte Wesen.

207 Das einzige Haustier dieser Stämme ist der Hund. Sein Name ist je nach dem Clan verschieden (wahrscheinlich der der Häuptlingsfamilie), und er darf nicht verkauft werden. »Sie sind Menschen wie wir«, sagen die Kwakiutl (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1260). Sie »schützen die Familie« vor Zauberei und feindlichen Angriffen. Ein Mythos erzählt, wie ein Koskimo-Häuptling und sein Hund Waned sich gegenseitig ineinander verwandelten und denselben Namen tugen (*ibid.*, S. 835); vgl. oben, S. 44, und unten, S. 159, Anm. 4 (Celebes). Vgl. den phantastischen Mythos der vier Hunde von Lewiqilaqu (Boas, *Kwa.T.1*, S. 18, 20).

Abalone-Muscheln<sup>208</sup>, die mit ihnen belegten Schilde, die Decken, in welche Embleme, Gesichter, Augen und tierische und menschliche Gestalten gewebt sind<sup>209</sup>, Häuser, Balken und aus-

208 »Abalone« ist ein Wort des Chinook-Jargons und bezeichnet die großen Schalen der *Haliotis* (Seeohren), die als Nasen- und Ohrenschmuck dienen (Boas, *Kwakiutl*, S. 484; Swanton, *Haida*, S. 146). Sie werden auch auf Decken, Gürteln und Tanzhüten angebracht. Kwakiutl-Beispiel bei Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1069. Bei den Awikenoq und den Lasiqoala (Kwakiutl-Gruppe) werden die Abalone-Muscheln in einen Schild von seltsam europäisch anmutender Form eingelegt (Boas, *5th Report*, S. 43). Diese Art Schild scheint die ursprüngliche oder äquivalente Form der Kupferschilde zu sein, die ebenfalls mittelalterlich anmuten.

Abalone-Muscheln wurden früher wahrscheinlich auch als eine Art Geld verwendet, ähnlich wie heute die Kupferplatten. Ein Catloltq-Mythos (Süd-Salish) bringt die beiden Personen Korkois, »Kupferplatte«, und Tcadjas, »Abalone«, miteinander in Verbindung; ihr Sohn und ihre Tochter heiraten einander, und der Enkel raubt die »Metall-Kiste« des Bären, bemächtigt sich seiner Maske und seines Potlatsch (Boas, *Indianische Sagen*, S. 84 f.). Ein Awikenoq-Mythos verbindet die Namen der Muscheln, wie die Namen der Kupferplatten, mit »Töchtern des Mondes« (ibid., S. 218 f.).

Bei den Haida haben alle diese Muschelschalen – zumindest die berühmtesten und wertvollsten – einen eigenen Namen, genau wie in Melanesien (Swanton, *Haida*, S. 146). Anderswo dienen sie dazu, die Individuen oder Geister zu benennen: siehe z.B. den Index der Eigennamen bei Boas, *Tsim.Myth.*, S. 960. Vgl. bei den Kwakiutl die »Abalone-Namen« je Clan: Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1261–1275, für die Stämme Awikenoq, Naqoatok und Gwasela. Es war dies sicherlich ein international verbreiteter Brauch. – Die Abalone-Kiste der Bella Coola (eine mit Muschelschalen verzierte Kiste) wird in dem Awikenoq-Mythos eigens erwähnt und genau beschrieben; außerdem birgt sie die Abalone-Decke, und beide haben sie den Glanz der Sonne. Nun heißt aber der Häuptling, dessen Mythos die Erzählung enthält, Legck (Boas, *Indianische Sagen*, S. 218 ff.), und dies ist der Titel des höchsten Tsimshian-Häuptlings. Wie man sieht, ist also der Mythos zusammen mit der Sache gewandert. – In einem Mythos der Masset-Haida, »Rabe, der Schöpfer«, ist die Sonne, die dieser seiner Frau gibt, eine Abalone-Muschel (Swanton, *Haida Texts*, S. 227, 313). Namen von mythischen Helden, die Abalone-Titel tragen, bei Boas, *Kwa.T.1*, S. 50, 222 etc. – Bei den Tlingit werden die Muschelschalen mit den Haifiszähnen identifiziert (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 129). Vgl. den Gebrauch der Eberhauer in Melanesien.

Alle diese Stämme besitzen zusätzlich auch den Kultus der Dentalien-Halsketten (siehe insbesondere Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 185). Kurz, wir finden hier die gleichen Geldarten mit den gleichen Glaubensinhalten und Verwendungszwecken wie in Melanesien und ganz allgemein im Pazifik.

Die verschiedenen Muscheln waren im übrigen auch der Gegenstand eines Handels, der von den Russen während ihrer Besetzung Alaskas praktiziert wurde – ein Handel, der sich vom Golf von Kalifornien bis zur Beringstraße erstreckte (Swanton, *Haida Texts*, S. 313).

209 Die Decken sind ebenso mit Emblemen verziert wie die Kisten; ihre

geschmückte Wände – sie alle sind Lebewesen.<sup>210</sup> Alles spricht: das Dach, das Feuer, die Schnitzereien und Malereien; denn das magische Haus wurde nicht allein von dem Häuptling oder seinen Leuten oder den Leuten der entgegengesetzten Phratrie errichtet, sondern auch von den Göttern und Vorfahren; das Haus persönlich empfängt Geister und junge Initiierte oder speit sie aus.<sup>211</sup>

Ein jedes dieser kostbaren Dinge besitzt im übrigen Zeugungskraft in sich selbst.<sup>212</sup> Es ist nicht nur ein Zeichen und Pfand

Muster werden sogar häufig auf den Kisten abgebildet (siehe Abb. in Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 200). Sie haben stets etwas Mystisches an sich; vgl. die Haida-Ausdrücke »Geistergürtel«, zerrissene Decken (Swanton, *Haida*, S. 165; vgl. S. 174). Einige mythische Mäntel sind »Mäntel der Welt« (Lillooet), Mythos von Qäls: Boas, *Indianische Sagen*, S. 19 f.; ein Fisch-Mantel (Bella Coola): *ibid.*, S. 262; Vergleich der Beispiele zu diesem Thema: *ibid.*, S. 359, Nr. 113. – Vgl. die sprechende Matte (Swanton, *Haida Texts*, S. 430, 432). Es scheint, als müßte der Kult der Decken, Matten und zu Decken verarbeiteten Felle mit dem Kult der gemusterten Matten in Polynesien verglichen werden.

210 Bei den Tlingit glaubt man, daß alles im Haus spricht, daß die Geister mit den Pfosten und Balken des Hauses sprechen, daß die letzteren selbst sprechen und daß auf diese Weise zwischen den totemistischen Tieren, den Geistern und den Menschen und Dingen des Hauses Dialoge geführt werden; es ist dies ein durchgehendes Prinzip der Tsimshian-Religion (Beispiele in Swanton, *Tlingit*, S. 458 f.). Das Kwakiutl-Haus horcht und spricht (Boas, *Ethn.Kwa.*, S. 1279, Zeile 15).

211 Das Haus wird als eine Art Möbelstück betrachtet, wie es bekanntlich lange Zeit im germanischen Recht der Fall war. Man transportiert es, und es transportiert sich. Siehe die zahlreichen Mythen über das »magische Haus«, das in Blitzesschnelle errichtet und gewöhnlich von einem Großvater gegeben wird (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 852 f.). Für Kwakiutl-Beispiele siehe Boas, *Secr. Soc.*, S. 376, sowie die Abbildungen und Tafeln auf S. 376 und 380.

212 Zu den kostbaren, magischen und religiösen Gegenständen gehören auch: 1. Adlerfedern, oft mit dem Regen, der Nahrung, dem Quarz, der »guten Medizin« identifiziert (z. B. Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 128, 383 etc.; *Haida Texts*, S. 292). – 2. Spazierstöcke und Kämmen (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 385; *Haida*, S. 38; Boas, *Kwakiutl*, S. 455). – 3. Armringe (z. B. Stamm des unteren Fraser River; Boas, *Indianische Sagen*, S. 36; *Kwakiutl*, S. 454). – Alle diese Objekte, einschließlich der Löffel, Schüsseln und Kupferplatten heißen in der Kwakiutl-Sprache *logwa*, was Talisman, übernatürliche Sache bedeutet (vgl. unsere diesbezüglichen Bemerkungen in *Origines* sowie in der Einleitung zu Hubert und Mauss, »Mélanges d'histoire des religions«, *Travaux de l'Année Sociologique*, Paris 1909). Der Begriff *logwa* entspricht genau dem von *mana*. Doch in unserem Fall ist *logwa* die »Kraft« des Reichtums und der Nahrung, welche Reichtum und Nahrung erzeugt. In

des Lebens, sondern auch ein Zeichen und Pfand des Reichtums, eine magisch-religiöse Garantie des Rangs und Überflusses.<sup>213</sup> Die zeremoniellen Schüsseln und Löffel, in die das Clan-Totem oder Rangabzeichen geschnitzt oder gemalt ist, sind ebenfalls beseelte Dinge.<sup>214</sup> Es sind die Gegenstücke der unerschöpflichen Instrumente, der Schöpfer von Nahrungsmitteln, welche die Geister den Vorfahren gaben. Sie selbst gelten für zauberisch. So verschmelzen die Dinge mit den Geistern, ihren Schöpfern, und die Eßgeräte mit den Nahrungsmitteln. Und so sind auch die Kwakiutl-Schüsseln und Haida-Löffel wesentliche Güter eines streng geregelten Umlaufs und werden mit Sorgfalt zwischen Clans und Häuptlingsfamilien verteilt.

einer Rede wird von dem *logwa* als dem »vergangenen großen Vermehrer von Eigentum« gesprochen (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1280, Zeile 18). Ein Mythos erzählt, wie ein *logwa* gut dafür war, Eigentum zu erwerben; wie vier *logwa* (Gürtel etc.) Eigentum zusammenbrachten. Eines von ihnen heißt »Die Eigentum sich sammeln läßt« (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 108). Es ist also der Reichtum, der Reichtum schafft. Eine Haida-Redensart spricht sogar von »Eigentum, das reich macht« bezüglich einer Abalone-Muschel, die das heiratsfähige Mädchen trägt (Swanton, *Haida*, S. 48).

213 Eine Maske wird »Nahrung erlangend« genannt. Vgl.: »und ihr werdet reich sein an Nahrung« (Nimkish-Mythos; Boas, *Kwa.T. 1*, S. 36, Zeile 8). Einer der höchsten Kwakiutl-Adligen trägt den Titel »Der Einlader«, »Nahrungsgeber«, »Geber von Adlerflaum« (vgl. Boas, *Secr. Soc.*, S. 415).

Die verzierten Körbe und Kisten (z. B. jene, die bei der Beerenlese verwendet werden) sind ebenfalls magisch; z. B. in einem Haida-Mythos: Swanton, *Haida Texts*, S. 404; der wichtige Mythos von Qäls vermengt den Hecht, den Lachs, den Donnervogel sowie einen Korb, den der Speichel dieses Vogels mit Beeren füllt (Stamm des unteren Fraser River; Boas, *Indianische Sagen*, S. 34); entsprechender Awikenoq-Mythos bei Boas, *5th Report*, S. 28: ein Korb heißt »Niemals leer«.

214 Jede Schüssel wird nach ihrer Schnitzerei benannt. Bei den Kwakiutl stellen sie die »Tierhäuptlinge« dar. Vgl. oben, S. 108. Eine von ihnen heißt »Schüssel, die gefüllt bleibt« (Boas, *Kwakiutl Tales*, New York, Columbia U.P., 1910, S. 264, Zeile 11). In einem bestimmten Clan sind sie *logwa*; sie haben zu einem Vorfahren gesprochen, dem »Einlader«, und ihn aufgefordert, sie zu nehmen (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 809). Vgl. den Mythos von Kanigilak (Boas, *Indianische Sagen*, S. 198; vgl. *Kwa. T. 2*, S. 205): wie er seinem Schwiegervater (der ihn quälte) Beeren aus einem magischen Korb zu essen gab. Diese verwandelten sich in Brombeersträucher und wuchsen ihm überall aus dem Leib.

Das »Renommiergeld«<sup>215</sup>

Doch sind vor allem die mit Emblemen verzierten Kupferplatten<sup>216</sup> als höchste Potlatschgüter der Gegenstand wichtiger Glaubensinhalte, ja selbst eines Kultus.<sup>217</sup> In allen diesen Stämmen gibt es einen Kultus und einen Mythos des Kupfers als eines Lebewesens.<sup>218</sup> Zumindest die Haida und Kwakiutl identifizieren das Kupfer mit dem Lachs, der selbst Gegenstand eines Kultus ist.<sup>219</sup> Doch außer diesem metaphysischen

215 Dieser Ausdruck wurde von W. Krickeberg verwendet. Er umschreibt sehr genau die Verwendung jener Schilde, die zugleich Geldstücke sind und vor allem Prunkgegenstände, die beim Potlatsch von Häuptlingen oder denjenigen getragen werden, für die der Potlatsch gegeben wird.

216 Obwohl die Kupferindustrie von Nordwestamerika viel diskutiert wurde, wissen wir noch immer recht wenig von ihr. P. Rivet hat sie in seiner vorzüglichen Arbeit »Orfèvrerie précolombienne«, *Journal des Américanistes*, 1923, mit Absicht beiseite gelassen. Auf jeden Fall aber scheint es festzustehen, daß es diese Kunst schon vor der Ankunft der Europäer gab. Die nördlichen Stämme, Tlingit und Tsimshian, suchten, verwerteten oder erhielten das gediegene Kupfer vom Copper River. Vgl. die alten indianischen Autoren und Krause, *Tlinkit-Indianer*, S. 211. Alle diese Stämme sprechen von einem »großen Kupferberg« (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 160; *Haida*, S. 130; Boas, *Tsim. Myth.*, S. 299).

217 Wir benutzen die Gelegenheit, um einen Irrtum zu berichtigen, der uns in der Arbeit *Origines de la notion de monnaie* unterlaufen ist. Wir haben *Laqa* oder *Laqwa* mit *logwa* verwechselt. Als Entschuldigung können wir anführen, daß Boas die beiden Wörter häufig gleich schrieb. Doch inzwischen besteht kein Zweifel mehr, daß das eine »rot«, »Kupfer« bedeutet und das andere einfach »übernatürliche Sache«, »Wertsache«, »Talisman« etc. Alle Kupferplatten indes sind *logwa*, so daß unsere Beweisführung weiterhin gilt. Doch in diesem Fall ist das Wort eine Art Adjektiv und Synonym. Z. B. Boas, *Kwa. T. 1*, S. 108, zwei Namen für *logwa*, welche Kupferplatten sind: »Der leicht Eigentum erwirbt«, »Der bewirkt, daß sich Eigentum sammelt«. Doch nicht alle *logwa* sind Kupferplatten.

218 Das Kupfer ist etwas Lebendiges; die Kupfermine und der Kupferberg sind magisch, bedeckt mit »Reichtum spendenden Pflanzen« (Swanton, *Haida Texts*, S. 681, 692; vgl. *Haida*, S. 146). Es hat einen Geruch (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 64, Zeile 8). Das Privileg, das Kupfer zu bearbeiten, ist der Gegenstand eines wichtigen Legendenzyklus der Tsimshian: Mythen von Tsauda und Gao (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 306 ff.). Für die Liste entsprechender Themen siehe *ibid.*, S. 856. Bei den Bella Coola scheint das Kupfer personalisiert gewesen zu sein (Boas, *Indianische Sagen*, S. 261; vgl. auch Boas, »The Mythology of the Bella Coola Indians«, *Jesup*, Bd. I, Teil 2, 1900, S. 71); hier wird der Mythos des Lachses mit dem der Abalone-Muschel verbunden. Der Tsimshian-Mythos von Tsauda hängt mit dem des Lachses zusammen, von dem im folgenden die Rede sein wird.

219 Insofern es rot ist, wird das Kupfer mit der Sonne identifiziert (vgl.

Element ist auch jede einzelne Kupferplatte für sich der Gegenstand individueller Glaubensinhalte.<sup>220</sup> Jede wichtige Kupferplatte der Familien der Clanhäuptlinge hat einen eigenen Namen und eine eigene Persönlichkeit<sup>221</sup>, ebenso einen eigenen

Swanton, *Tlingit T.M.*, Nr. 39, Nr. 81), mit dem »Feuer, vom Himmel gefallen« (Name einer Kupferplatte), und in allen Fällen mit dem Lachs. Besonders deutlich ist diese Identifizierung im Kultus der Zwillinge bei den Kwakiutl, den Leuten des Lachses und des Kupfers (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 685 ff.). Die mythische Sequenz scheint die folgende zu sein: Frühling, Ankunft des Lachses, neue Sonne, rote Farbe, Kupfer. Bei den nördlichen Völkern ist die Identität von Kupfer und Lachs ausgeprägter (siehe die Liste der entsprechenden Zyklen bei Boas, *Tsim. Myth.*, S. 856), z. B. Swanton, *Haida Texts*, S. 689, 691, Zeile 6 f., Anm. 1; man findet hier das genaue Äquivalent zum Mythos vom Ring des Polykrates: den des Lachses, der Kupfer verschluckt hat (Swanton, *Haida T.M.*, S. 82). Die Tlingit (und in ihrem Gefolge die Haida) haben den Mythos des Wesens, dessen Namen im Englischen mit »mouldy-end« (Name eines Lachses) übersetzt wird; siehe den Mythos von Sitka: Kupfer- und Lachsketten (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 307). Ein Lachs in einer Kiste wird ein Mensch; eine Version von Wrangell: *ibid.*, Nr. 5. Siehe auch Boas, *Tsim. Myth.*, S. 857: eine Tsimshian-Kupferplatte heißt »Kupfer, das flußaufwärts zieht«, deutliche Anspielung auf den Lachs.

Es wäre interessant, die Beziehungen zwischen dem Kupferkult und dem Quarzkult zu untersuchen; siehe den Mythos des Quarzberges (Boas, *Kwa. T.*, S. 111). Desgleichen könnte der Jadekult – zumindest bei den Tlingit – mit dem Kupferkult in Zusammenhang gebracht werden: ein Jade-Lachs spricht (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 5); ein Jadestein spricht und gibt Namen (Sitka; *ibid.*, S. 416). Schließlich ist noch der Kult der Muschelschalen sowie dessen Verbindungen mit dem des Kupfers zu erwähnen.

<sup>220</sup> Wie wir gesehen haben, scheint bei den Tsimshian die Familie der Tsauda die Gründerin des Kupfers zu sein und dessen Geheimnisse zu besitzen. Möglicherweise ist der Kwakiutl-Mythos der prinzlichen Familie Dzwawadaenoqu ein Mythos der gleichen Art. Er assoziiert Laqwagila, den Kupfermacher, mit Qomqomgila, dem »reichen Mann«, und Qomoqoa, der »reichen Frau«, die Kupferplatten macht (Boas, *Kwa. T.*, S. 50), und bringt alle in Zusammenhang mit einem weißen Vogel (Sonne), dem Sohn des Donnervogels, der nach Kupfer riecht, sich in eine Frau verwandelt, die Zwillingen das Leben schenkt, die nach Kupfer riechen (*ibid.*, S. 61–67).

Der Awikenoq-Mythos über die Vorfahren und Adligen, die ebenfalls den Titel »Kupfermacher« tragen, ist weniger interessant.

<sup>221</sup> Jede Kupferplatte hat einen Namen. »Die großen Kupferplatten haben Namen«, heißt es in den Kwakiutl-Reden (Boas, *Secr. Soc.*, S. 348 ff.; Liste der Kupferplattennamen, leider ohne Angabe des besitzenden Clans, S. 344). Über die Namen der großen Kwakiutl-Kupferplatten sind wir recht gut unterrichtet. Sie verweisen auf die mit ihnen verbundenen Kulte und Glaubensinhalte. Eine von ihnen heißt »Mond« (Nisqa-Stamm; Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 856), andere tragen den Namen des Geistes, den sie verkörpern und der

Wert<sup>222</sup>, und zwar im vollen magischen und wirtschaftlichen Sinn des Wortes, einen Wert, der sich nach den Wechselfällen der verschiedenen Potlatschs richtet, durch die die Kupferplatte hindurchgeht, und sogar nach ihrer partiellen oder vollständigen Zerstörung<sup>223</sup>. Außerdem besitzen sie eine Kraft, die andere Kupferplatten anzieht, so wie der Reichtum Reich-

sie gegeben hat; z. B. Dzonogoa (*ibid.*, S. 1421). Andere tragen den Namen von Geistern, die Totems gründeten: eine Kupferplatte heißt »Bibergesicht« (S. 1427), eine andere »Seelöwe« (S. 894). Andere spielen nur auf die Form an: »T-förmiges Kupfer« oder »langes Oberteil« (S. 862). Wieder andere heißen einfach »Großes Kupfer« (S. 1289), »Tönendes Kupfer« (S. 962; auch Name eines Häuptlings). Andere Namen spielen auf den Potlatsch an, den sie verkörpern und deren Wert sie in sich vereinen. Der Name der Kupferplatte Maxtoselem bedeutet »Dessen sich die anderen schämen«. Vgl. *Kwa. T. 1*, S. 452, Anm. 1: »Sie schämen sich ihrer Schulden« (Schulden: *gagim*). Ein anderer Name ist »Streitverursacher« (*Ethn. Kwa.*, S. 893, 1026 etc.).

Für die Namen der Tlingit-Kupferplatten siehe Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 405, 421. Die meisten sind totemistische Namen. Von den Kupferplatten der Haida und Tsimshian kennen wir nur solche, die den gleichen Namen tragen wie die Häuptlinge, die sie besitzen.

222 Der Wert der Tlingit-Kupferplatten variiert mit ihrer Größe und wurde nach Sklaven bemessen (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 131, 260, 337; Tate in Boas, *Tsim. Myth.*, S. 540; vgl. S. 436). Entsprechendes Prinzip bei den Haida (Swanton, *Haida*, S. 146).

Boas hat sehr gut untersucht, auf welche Weise der Wert der einzelnen Kupferplatten mit den verschiedenen Potlatschs steigt; der Wert der Kupferplatte Lesaxalayo betrug um das Jahr 1906/10 z. B. 9000 Wolldecken (je 4 Dollar), 50 Boote, 6000 Decken mit Knöpfen, 260 Silberarmreifen, 60 Goldarmreifen, 70 Goldohrringe, 40 Nähmaschinen, 25 Grammophone, 50 Masken; und der Sprecher sagte: »Dem Prinzen Laqwagila werde ich jetzt all diese armseligen Dinge geben (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1352; vgl. *ibid.*, Zeile 28, wo das Kupfer mit einem »Walfischleib« verglichen wird).

223 Für das Prinzip der Zerstörung siehe oben. Die Zerstörung von Kupferplatten indessen scheint einen besonderen Charakter zu haben. Bei den Kwakiutl geschieht sie stückweise, indem man bei jedem Potlatsch ein neues Teil herausbricht. Und man rechnet es sich zur Ehre an, im Laufe anderer Potlatschs die einzelnen Teile zurückzuerobern und sie von neuem zu einer Kupferplatte zusammenzuschmieden, die dann an Wert gewinnt (Boas, *Secr. Soc.*, S. 334).

Die Kupferplatte weggeben, sie zerbrechen, heißt auf jeden Fall sie »töten« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1285, Zeile 8 f.). Der allgemeine Ausdruck lautet: »sie ins Meer werfen«; auch bei den Tlingit ist er üblich (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 399, Gesang Nr. 43). Wenn sie nicht ertrinken, nicht untergehen, nicht sterben, dann sind sie falsch, aus Holz – sie schwimmen (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 369). Von den zerbrochenen heißt es bei den Kwakiutl, daß sie »auf dem Strand gestorben« sind (Boas, *Secr. Soc.*, S. 564 und Anm. 5).

tum anzieht und die Würden Ehren nach sich ziehen, den Besitz von Geistern und günstigen Verbindungen, und umgekehrt.<sup>224</sup> So leben sie ihr eigenes Leben und ziehen andere Kupferplatten an sich.<sup>225</sup> Eine Kwakiutl-Platte heißt »Bringer von Kupferplatten«, und eine Formel schildert, wie die Kupferplatten sich um sie scharen, während gleichzeitig ihr Besitzer den Namen »Kupfer, das zu mir fließt« trägt.<sup>226</sup> Bei den Haida und den Tlingit bilden die Kupferplatten eine »Festung« rings um die Prinzessin, die sie herbeibringt; anderswo wird der Häuptling, der sie besitzt, unbesiegbar.<sup>227</sup> Sie sind

224 Bei den Kwakiutl scheint es zweierlei Arten von Kupferplatten gegeben zu haben: die wichtigen, die die Familie nicht verlassen, die man nur zerbrechen kann, um sie wieder zusammenzuschweißen, und andere von geringerem Wert, die unbeschädigt zirkulieren und Satelliten der ersteren zu sein scheinen (Boas, *Secr. Soc.* S. 564, 579). Der Besitz dieser sekundären Kupferplatten entspricht bei den Kwakiutl zweifellos dem der zweitrangigen Adelstitel und Ränge, mit denen sie von Häuptling zu Häuptling, von Familie zu Familie, zwischen Generationen und Geschlechtern reisen, während die großen Titel und großen Kupferplatten innerhalb der Clans oder der Stämme unveränderlich bleiben.

225 Ein Haida-Mythos über den Potlatsch des Häuptlings Haiya erzählt, wie eine Kupferplatte singt: »Diese Sache ist schlecht. Halte Gomsiva auf (Name einer Stadt und eines Helden); rings um die kleine Kupferplatte gibt es viele Kupferplatten« (Swanton, *Haida Texts*, S. 760): eine »kleine Kupferplatte« wird von selbst »groß«, und andere scharen sich um sie. — In einem Kinderlied (Boas, *Ethn., Kwa.*, S. 1312, Zeile 1, 3, 14) heißt es: »Die Kupferplatten mit den großen Namen der großen Häuptlinge der Stämme werden sich um sie versammeln.« Die Kupferplatten sollen, so heißt es, »von selbst in das Haus des Häuptlings fallen« (Swanton, *Haida*, S. 274, E). Sie »treffen im Haus zusammen«, sie sind die »flachen Dinge, die sich dort vereinen« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 701).

226 Vgl. den Mythos des »Bringers von Kupfer« im Mythos des »Einladers« (Qoexsot'enox; Boas, *Kwa. T. 1*, S. 248, Zeile 25 f.). Dieselbe Kupferplatte wird »Bringer von Eigentum« genannt (Boas, *Secr. Soc.*, S. 415). Der Geheimgesang des Adligen, der den Titel »Der Einlader« trägt, lautet: »Mein Name wird sein »Eigentum, das zu mir kommt«, wegen meines »Bringers« von Eigentum. Das Kupfer wird zu mir kommen wegen des »Bringers« von Kupfer.« Wörtlich heißt es in dem Kwakiutl-Text »L'aqwa-gila«, der »Macher« von Kupfer, nicht nur der »Bringer«.

227 Beispiel in einer Potlatsch-Rede der Tlingit (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 379). Eine Tsimshian-Kupferplatte ist ein »Schild« (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 385). In einer Rede anlässlich der Schenkung von Kupferplatten zu Ehren eines soeben initiierten Sohnes sind die weggegebenen Kupferplatten ein

»die göttlichen flachen Dinge« des Hauses.<sup>228</sup> Oft identifiziert der Mythos alles miteinander: die kupfergebenden Geister, die Eigentümer der Kupferplatten und die Kupferplatten selbst.<sup>229</sup> Es ist unmöglich zu entscheiden, was die Geister-Kraft des einen und den Reichtum des anderen ausmacht: der Kupfer spricht und murr, bittet darum, weggegeben oder zerstört zu werden<sup>230</sup>; man legt Decken auf ihn, um ihn warm zu halten,

»Harnisch aus Eigentum« (Anspielung auf die Kupferstücke, die um den Hals hängen; Boas, *Secr. Soc.*, S. 557). Der Titel des jungen Mannes ist Yaqois, »Träger von Eigentum«.

228 In einem wichtigen Ritual bei der Absonderung der heiratsfähigen Kwakiutl-Prinzessinnen kommen diese Überzeugungen sehr deutlich zum Ausdruck: die Mädchen tragen Kupferstücke und Abalone-Muscheln und nehmen selbst die Namen von Kupferplatten an, von »flachen und göttlichen Dingen, die im Haus zusammentreffen«. Es heißt dann, daß »sie und ihre Ehemänner mühelos Kupfer haben werden« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 701).

»Kupfer im Haus« ist der Titel der Schwester eines Awikenoq-Helden (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 430). Der Gesang eines adligen Kwakiutl-Mädchens lautet: »Ich sitze auf Kupferplatten . . . Meine Mutter hat mir meinen Gürtel gewebt, den ich trage, wenn ich nach den Schüsseln sehen werde . . .« (*Ethn. Kwa.*, S. 1314).

229 Häufig werden die Kupferplatten mit den Geistern identifiziert. Es ist das wohlbekannte Motiv des beseelten heraldischen Wappenschildes. Identität des Kupfers mit Dzonoqoa und Qominoqa (Boas, *Ethn. Kwa.* S. 860, 1421). Manche Kupferplatten sind totemistische Tiere (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 460). In anderen Fällen sind sie nur Attribute gewisser mythischer Tiere. Der »Kupfer-Damhirsch« und sein »Kupfer-Geweihe« spielen in den Kwakiutl-Sommerfesten eine Rolle (Boas, *Secr. Soc.*, S. 630 f.; vgl. S. 729: »Größe auf seinem Leib«, wörtlich: Reichtum auf seinem Leib). Die Tsimshian betrachten die Kupferplatten als »das Haar der Geister« (ibid., S. 326), als »Exkreme der Geister« (*Tsim. Myth.*, S. 837), als Klauen der Landotter-Frau (ibid., S. 563). Die Kupferplatten werden in einem Potlatsch gebraucht, den die Geister untereinander veranstalten (ibid., S. 285; Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 51). Die Kupferplatten »gefallen ihnen«. Für Vergleichen siehe Boas, *Tsim. Myth.*, S. 846. Siehe oben, S. 43.

230 Die Kupferplatte Dandalayu »murr in ihrem Haus«, damit man sie weggibt (Boas, *Secr. Soc.*, S. 622). Die Kupferplatte Maxtoslem »beklagt sich, daß sie nicht zerbrochen wird«. Die Decken, mit denen man sie bezahlt, »halten sie warm« (ibid., S. 572). Ihr Name bedeutet: »Jene, die die anderen Kupferplatten sich anzuschauen schämen«. Eine andere Kupferplatte nimmt an einem Potlatsch teil und »schämt sich« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 882, Zeile. 32). Eine Haida-Kupferplatte (Swanton, *Haida Texts*, S. 689), Eigentum des Häuptlings »Dessen Eigentum Lärm macht«, singt, nachdem sie zerbrochen wurde: »Ich werde hier verfaulen; ich habe viele Leute mitgenommen« (in den Tod, im Laufe der verschiedenen Potlatschs).

so wie man den Häuptling unter den Decken begräbt, die er verteilen soll.<sup>231</sup>

Auf der anderen Seite überträgt man gleichzeitig mit den Gütern auch den Reichtum und das Glück.<sup>232</sup> Die Geister und Hilfsgeister eines Initiierten machen ihn zum Besitzer von Kupferplatten und Talismanen, die ihm wiederum zum Mittel dienen, Kupfer, Reichtümer, Ränge und weitere Geister zu erwerben (was alles gleichwertige Dinge sind). Wenn wir die Kupferplatten mit den anderen beständigen Formen des Reichtums vergleichen, die ebenfalls Gegenstand des Hortens und des Potlatsch sind – Masken, Talismane etc. –, sehen wir, daß sie alle in ihrem Gebrauch und ihrer Wirkung in eins gesetzt werden.<sup>233</sup> Durch sie gelangt man zu den Würden; weil je-

<sup>231</sup> Die beiden Rituale des unter den Deckenhaufen begrabenen oder auf ihm gehenden Gebers oder Empfängers entsprechen einander: im einen Fall ist man seinem eigenen Reichtum überlegen, im anderen unterlegen.

<sup>232</sup> *Allgemeine Bemerkung.* Wir wissen ziemlich genau, wie, warum und im Laufe welcher Zeremonien Verschwendung und Güterzerstörungen im nordwestlichen Amerika stattfinden. Schlecht unterrichtet jedoch sind wir noch hinsichtlich der Form, die der eigentliche Akt der Übergabe von Sachen, insbesondere von Kupferplatten annimmt. Diese Frage müßte noch geklärt werden. Das wenige, das wir wissen, ist äußerst interessant und weist hin auf das Band zwischen Eigentum und Eigentümer. So heißt die Vergabe einer Kupferplatte bei den Kwakiutl »Das Kupfer in den Schatten des Namens stellen«, und ihre Erwerbung gibt dem neuen Eigentümer »Gewicht« (Boas, *Secr. Soc.*, S. 349); so hebt man bei den Haida, um kundzutun, daß man ein Stück Land kauft, eine Kupferplatte hoch (Swanton, *Haida T.M.*, S. 86), und schlägt – wie im römischen Recht – die Leute damit, denen man sie gibt (ein in einer Geschichte bezeugtes Ritual; *ibid.*, S. 432). Die von dem Kupfer berührten Dinge werden ihm einverleibt, von ihm getötet; es ist dies im übrigen ein Ritual des »Friedens« und der »Gabe«. – Zumindest in einem Mythos haben die Kwakiutl (Boas, *Secr. Soc.*, S. 383, 385; vgl. S. 677, Zeile 10) die Erinnerung an einen Übertragungs-Ritus bewahrt, der sich auch bei den Eskimo findet: der Held beißt alles, was er weggibt. Ein Haida-Mythos beschreibt, wie Dame Maus alles, was sie gab, »ableckte« (Swanton, *Haida Texts*, S. 191).

<sup>233</sup> In dem Heiratsritus des Zerbrechens des symbolischen Boots singt man:

Ich werde gehen und den Stevens-Berg in Stücke schlagen,  
ich werde Steine daraus machen für mein Feuer.

Ich werde gehen und den Qatsai-Berg in Stücke schlagen,  
ich werde Steine daraus machen für mein Feuer.

Reichtum rollt ihm entgegen von den großen Häuptlingen,

Reichtum rollt ihm entgegen von allen Seiten.

Alle großen Häuptlinge werden sich mit ihm schützen.

mand zu Reichtum kommt, kommt er zu einem Geist, der wiederum dazu befähigt, alle Hindernisse heldenhaft zu überwinden; und dieser Held läßt sich dann später seine schamanistischen Trancezustände, seine rituellen Tänze und seine Dienste (seine Herrschaft) bezahlen. Eins folgt aus dem anderen, alles ist ineinander verwoben; die Sachen haben eine Persönlichkeit, und die Personen sind gewissermaßen bleibender Besitz des Clans. Titel, Talismane, Kupferplatten und Häuptlingsgeister sind Homonyme und Synonyme, sie haben die gleiche Natur und die gleiche Funktion.<sup>234</sup> Der Umlauf von Gütern folgt dem von Menschen, Frauen und Kindern, von Festen, Riten, Zeremonien und Tänzen, ja sogar von Scherzen und Schmähungen. Im Grunde ist er ein und derselbe. Wenn man die Dinge gibt und zurückgibt, so eben deshalb, weil man sich »Ehrfurchtsbezeugungen« und »Höflichkeiten« erweist und sie erwidert. Aber außerdem gibt man beim Geben sich selbst, und zwar darum, weil man sich selbst – sich und seine Besitztümer – den anderen »schuldet«.

234 In der Regel sind sie identisch, zumindest bei den Kwakiutl. Bestimmte Adlige werden mit ihren Potlatschs identifiziert. Der Haupttitel des obersten Häuptlings ist einfach Maxwa, »Großer Potlatsch« (Boas, *Ethn. Kaw.*, S. 972, 976, 805). Vgl. im selben Clan die Namen »Potlatschgeber« etc. Bei einem anderen Kwakiutl-Stamm, den Dzawadaenoxu, ist einer der Haupttitel *PoLas* (siehe oben, S. 102, Anm. 194). Siehe Boas, *Kwa.T.* 1, S. 43, für die Genealogie. Der oberste Häuptling der Heiltsuq steht in Beziehung mit dem Geist Qominoqa, der »reichen Frau«, und heißt »Erzeuger von Reichtum« (ibid., S. 424, 427). Die Qaqtsenoqu-Prinzen haben »Sommernamen«, d. h. Clannamen, die ausschließlich mit dem Wort »Eigentum« gebildet sind, mit *yaq*: »Eigentum auf dem Körper«, »Großes Eigentum«, »Eigentum habend«, »Ort des Eigentums« (ibid., S. 191; vgl. S. 187, Zeile 14). Die Naqoatq-Kwakiutl geben ihrem Häuptling den Titel Maxwa und Yaxlem, »Potlatsch«, »Eigentum«; dieser Name kommt in dem Mythos vom »Körper aus Stein« vor (vgl. Steinrippen, Sohn der Dame Glück; Haida). Der Geist sagt zu ihm: »Dein Name wird »Eigentum« sein, »Yaxlem« « (ibid., S. 215, Zeile 39). – So heißt auch bei den Haida ein Häuptling: »Der, den man nicht kaufen kann« (die Kupferplatte, die der Rivale nicht kaufen kann; Swanton, *Haida*, S. 294). Derselbe Häuptling trägt auch den Titel »Alle vermischt«, d. h. »Potlatsch-Versammlung« (ibid.). Vgl. oben die Titel »Eigentum im Haus«.

### *Erste Schlußfolgerung*

In vier wichtigen Bevölkerungsgruppen haben wir also folgendes gefunden: zunächst in zwei oder drei Gruppen den Potlatsch, seine hauptsächlichlichen Motive und seine typische Form. Darüberhinaus sahen wir in allen Gruppen die archaische Form des Austauschs: die Gabe und die Gegengabe. Zudem haben wir nebeneinander den Umlauf von Sachen und den Umlauf von Rechten und Personen identifiziert. Eigentlich könnten wir es dabei bewenden lassen. Die Zahl, die Verbreitung und die Bedeutung dieser Tatsachen geben uns die volle Berechtigung, uns eine Gesellschaftsordnung vorzustellen, die einen sehr großen Teil der Menschheit während einer langen Übergangsphase umfaßte und die auch heute noch weiterlebt, nicht nur in den von uns beschriebenen Völkern. Sie berechtigen uns zu der Auffassung, daß das Prinzip des Geschenkaustauschs für jene Gesellschaften charakteristisch gewesen sein muß, welche die Phase der »totalen Leistung« hinter sich gelassen haben (eine Leistung von Clan zu Clan und Familie zu Familie), jedoch noch nicht das Stadium des reinen Individualvertrags, des Geldmarktes, des eigentlichen Verkaufs erreicht haben und vor allem nicht zum Begriff des festen Preises und des gewogenen und gemünzten Geldes gelangt sind.

### KAPITEL III

## Weiterleben dieser Prinzipien in den alten Rechts- und Wirtschaftsordnungen

Alle angeführten Tatsachen entstammen dem Bereich der Ethnographie, und speziell den Gesellschaften am Rand des Pazifik.<sup>1</sup> Gewöhnlich werden derartige Tatsachen nur der Kuriosität halber oder allenfalls zum Zwecke des Vergleichs herangezogen, um zu zeigen, wie fern oder wie nahe unsere eigenen Gesellschaften solchen Institutionen stehen, die man »primitive« nennt.

Nichtsdestoweniger sind sie von allgemeinem soziologischen Wert, denn sie ermöglichen es uns, ein Moment der gesellschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Doch auch sozialgeschichtlich sind sie von Bedeutung, denn Institutionen dieses Typus haben den Übergang zu unseren eigenen Rechts- und Wirtschaftsformen gebildet und können daher zur historischen Erklärung unserer Gesellschaften dienen. Die Moral und die Praxis des Austauschs der uns unmittelbar vorangegangenen Gesellschaften bewahren mehr oder minder deutliche Spuren all jener Prinzipien, die wir analysiert haben. Wir meinen in der Tat beweisen zu können, daß unsere Rechts- und Wirtschaftssysteme aus ähnlichen Institutionen wie den erwähnten hervorgegangen sind.<sup>2</sup>

Wir leben in einer Gesellschaft, die streng unterscheidet (die Trennung wird heute von den Juristen selbst kritisiert) zwischen den dinglichen Rechten und den persönlichen Rechten, zwischen Personen und Sachen. Die Unterscheidung ist grundlegend, und sie bildet die Basis für einen Teil unseres Eigentums-, Verkaufs-

<sup>1</sup> Wir wissen natürlich, daß sie viel weiter verbreitet sind (siehe unten, S. 175, Anm. 30), und die Untersuchung macht nur vorläufig hier halt.

<sup>2</sup> A. Meillet und H. Lévy-Bruhl sowie unser verstorbener Kollege P. Huvelin haben uns wertvolle Hinweise für den folgenden Abschnitt gegeben.

und Tauschsystems. Doch der Rechtsordnung, die wir untersucht haben, ist sie fremd. Desgleichen unterscheiden unsere Kulturen, angefangen von der semitischen, griechischen und römischen Kultur, streng zwischen der Verpflichtung und der nicht unentgeltlichen Leistung einerseits und dem Geschenk andererseits. Aber sind diese Unterscheidungen nicht relativ jungen Datums in den Rechtssystemen der großen Kulturen? Haben diese nicht eine frühere Phase durchlaufen, in der man noch weniger kalt und berechnend dachte? Haben sie diese Bräuche des Gabenaustauschs, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen, nicht selbst praktiziert? Die Analyse einiger Aspekte der indoeuropäischen Rechtsordnungen wird uns zeigen, daß sie tatsächlich eine Umwandlung erfahren haben. In Rom werden wir nur Restspuren der früheren Phase finden. In Indien und Germanien aber haben jene Institutionen noch vor relativ kurzer Zeit funktioniert.

### 1. Personen- und Sachenrecht (Altes römisches Recht)

Ein Vergleich jener archaischen Rechtsordnungen mit dem römischen Recht vor der relativ späten Zeit, da es wirklich in die Geschichte eintritt<sup>3</sup>, sowie dem germanischen Recht zur Zeit, da es geschichtlich wird, wirft Licht auf diese beiden Rechtssysteme. Insbesondere erlaubt er uns, eine der umstrittensten Fragen der Rechtsgeschichte neu zu stellen, die Theorie des *nexum*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Abgesehen von der hypothetischen Rekonstruktion der *Zwölf Tafeln* und einigen als Inschriften erhaltenen Gesetzestexten verfügen wir bekanntlich nur über sehr dürftige Quellen hinsichtlich der vier ersten Jahrhunderte des römischen Rechts. Dennoch machen wir uns nicht die hyperkritische Haltung von Lambert in »L'Histoire traditionnelle des Douze Tables«, *Mélanges Appleton*, 1906, zu eigen. Allerdings muß man einräumen, daß die Theorien der Romanisten und sogar die der antiken Schriftsteller selbst zum größten Teil als Hypothesen zu behandeln sind. Wir erlauben uns, dieser Liste eine weitere Hypothese hinzuzufügen.

<sup>4</sup> Für das *nexum* siehe P. Huvelin, »Nexum«, in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, VII, 1, 1904; *Magie et Droit*, sowie seine Analysen und Besprechungen in *A.S.*, VII, 472 ff., IX, 412 ff., XI, 442 ff., XII, 482 ff.; Davy, *Foi Jurée*, S. 135; für die Bibliographie und die Theorien der

Huvelin vergleicht das *nexum* höchst sinnvoll mit dem germanischen *wadium* und ganz allgemein mit den »zusätzlichen Pfändern« (Togo, Kaukasien etc.), die anlässlich eines Vertrags gegeben werden, und bringt diese dann mit der sympathetischen Magie und der Macht in Zusammenhang, die einer Partei aus jeder Sache erwächst, die mit dem Kontrahenten in Berührung war.<sup>5</sup> Doch diese letztere Erklärung gilt nur für einen Teil der Tatsachen. Die magische Sanktion ist nur eine mögliche, und sie ist nur die Folge der Natur und des geistigen Charakters der gegebenen Sache. Zum einen ist das zusätzliche Pfand und vor allem das germanische *wadium* mehr als nur ein Austausch von Pfändern, sogar mehr als Lebenspfänder, die dazu bestimmt sind, einen möglichen magischen Einfluß zu begründen.<sup>6</sup> Die verpfändete Sache ist gewöhnlich von geringem Wert: z. B. ein Stab, die römische *stips*<sup>7</sup>, oder die *festuca notata* in der germanischen Stipulation; selbst das Angeld (*arrha*), semitischen Ursprungs, ist mehr als nur eine Vorauszahlung<sup>8</sup>. Sie alle sind be-

Romanisten siehe Girard, *Manuel*, S. 354 [519 f.] – Huvelin und Girard scheinen uns in jeder Hinsicht der Wahrheit ziemlich nahezukommen. Zur Theorie von Huvelin möchten wir nur eine Ergänzung und einen Einwand in Vorschlag bringen. Die »Schmähungsklausel« (*Magie et Droit*, S. 28; vgl. »Injuria«, *Mélanges Appleton*, 1906) hat unserer Meinung nach nicht allein magischen Charakter. Sie ist ein deutlicher Überrest alter Potlatschregeln. Die Tatsache, daß der eine Schuldner ist und der andere Gläubiger, befähigt denjenigen, der auf diese Weise überlegen ist, seinen Gegner und Schuldner zu schmähen. Hieraus resultiert eine ganze Reihe von »scherzhaften« Beziehungen, auf die wir hinweisen möchten (*A.S.*, I, N.S., 1923/24), die »Joking relationships« insbesondere der Winnebago (Sioux).

<sup>5</sup> Huvelin, *Magie et Droit*.

<sup>6</sup> Siehe unten S. 152. Für die *wadiatio* siehe Davy, *A.S.*, XII (1909/12), 522 f.

<sup>7</sup> Unserer Interpretation des Wortes *stips* liegt die von Isidorus zugrunde (V, S. 24, 30). Siehe Huvelin, »Stips, stipulatio et sacramentum«, *Mélanges Fadda*, 1906. Girard (*Manuel*, S. 307, Anm. 4 [527, Anm. 1]) hält, im Anschluß an K. v. Savigny, die Texte von Varro und Festus dieser rein bildlichen Interpretation entgegen. Doch Festus erwähnt, nachdem er in der Tat von »stipulus« und »firmus« gesprochen hat, in einem leider verstümmelten Satz wahrscheinlich ein »[. . . ?] defixus«, vielleicht einen in die Erde gerammten Stab (vgl. den Stabwurf anlässlich eines Landverkaufs bei den Verträgen zur Zeit Hammurabis in Babylon; siehe E. Cuq, »Etude sur les contrats . . .«, *Nouvelle Revue d'Histoire du Droit*, 1910, 467).

<sup>8</sup> Siehe Huvelin, *Magie et Droit*, S. 33.

lebte Sachen, und sie müssen als Restspuren der alten obligatorischen, auf Gegenseitigkeit beruhenden Gaben angesehen werden; die Kontrahenten werden durch sie gebunden. In dieser Eigenschaft sind jene zusätzlichen Tauschgeschäfte der fiktive Ausdruck jenes Hin und Her der ineinander verwobenen Seelen und Dinge. Das *nexum*, das rechtliche »Band«, rührt ebenso von den Sachen her wie von den Menschen.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Wir wollen hier nicht auf die Diskussion der Romanisten eingehen; doch möchten wir den Bemerkungen von Huvelin und Girard über das *nexum* noch einige hinzufügen. 1. Das Wort selbst kommt von *nectere*, und hinsichtlich des letzteren hat Festus (ad verb.; vgl. s. v. *obnectere*) eines der seltenen uns überkommenen Dokumente der Pontifices bewahrt: *napuras stramentis nectito*. Das Dokument spielt unverkennbar auf das Eigentumstabus an, das mittels Strohknotten bezeichnet wurde. Die Sache, die *tradita* ist, wurde also selbst gezeichnet und gebunden und kam dem mit diesem Band belasteten *accipiens* zu. Sie konnte ihn also binden. – 2. Das Individuum, das *nexus* wird, ist der Empfänger, *accipiens*. Nun setzt aber die feierliche Formel des *nexum* voraus, daß er *emptus* ist, »gekauft«, wie man gewöhnlich übersetzt. Doch *emptus* bedeutet in Wirklichkeit *acceptus* (siehe unten). Das Individuum, das die Sache empfangen hat, ist nicht nur »gekauft«, sondern auch durch das Darlehen »angenommen«: weil er die Sache erhalten hat und weil er das Kupferstück erhalten hat, das ihm das Darlehen zusätzlich zu der Sache gibt. Es ist eine vieldiskutierte Frage, ob in dieser Operation *damnatio, mancipatio* etc. vorliegt (Girard, *Manuel*, S. 503 [522 f.]). Ohne diese Frage hier entscheiden zu wollen, glauben wir, daß es sich dabei um mehr oder weniger synonyme Ausdrücke handelt. Vgl. den Ausdruck *nexo mancipioque* und *emit mancipioque accepit* der Inschriften (Skavenverkäufe). Und diese Synonymie bereitet keinerlei Schwierigkeiten, da die bloße Tatsache, etwas von jemand angenommen zu haben, zu dessen Schuldner macht: *damnatus, emptus, nexus*. – 3. Es scheint uns, als hätten die Romanisten und selbst Huvelin einem formalistischen Detail des *nexum* nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt, nämlich der Bestimmung des Erzbarren, dem *aes nexum*, über das sich Festus so weitläufig ausläßt (ad verb. *nexum*). Dieses Erzstück wird bei der Festsetzung des *nexum* von dem *tradens* an den *accipiens* übergeben. Doch, so glauben wir, wenn der letztere sich befreit, so nicht nur dadurch, daß er die versprochene Leistung erfüllt oder die Sache oder ihren Preis ausliefert, sondern vor allem dadurch, daß er mit derselben Waage und denselben Zeugen dieses selbe *aes* dem Geber, Verkäufer etc. zurückgibt. Also kauft er es, empfängt es seinerseits. Dieser Ritus der *solutio* des *nexum* ist von Gaius sehr genau beschrieben worden (III, 174; der Text ist ziemlich verstümmelt; wir machen uns die Version von Girard zu eigen, vgl. *Manuel*, S. 501, Anm. [520]; vgl. S. 751 [773 f.]). Bei einem Verkauf gegen Barzahlung, wo die beiden Handlungen sich sozusagen gleichzeitig vollziehen oder innerhalb sehr kurzer Zeiträume, tritt die doppelte Symbolik weniger zutage als bei einem Kreditverkauf oder einem feierlichen Darlehen; deshalb hat man sie nicht bemerkt. Doch sie war stets vorhanden. Wenn

Der Formalismus, mit dem sie ausgetauscht werden, beweist ihre Bedeutung. Im quiritischen römischen Recht geschah die Übergabe von Eigentum (wichtigstes Eigentum waren Sklaven und Vieh, später Grund und Boden) niemals einfach und formlos. Stets war die Transaktion eine feierliche und zweiseitige Angelegenheit, die in Anwesenheit von fünf Zeugen oder zumindest Freunden und dem »Waaghalter« vollzogen wurde.<sup>10</sup> Sie war mit allen möglichen Überlegungen verknüpft, die unseren modernen, rein juristischen und wirtschaftlichen Auffassungen fremd sind. Das *nexum*, das sie schuf, enthielt also noch viele religiöse Vorstellungen (die Huvelin, der sie richtig erkannt hat, jedoch für ausschließlich magisch hält).

Gewiß, die älteste Form des Vertrags im römischen Recht, das *nexum*, hebt sich bereits ab vom Kollektivvertrag und dem alten System der verpflichtenden Gaben. Die Vorgeschichte des römischen Systems der Verbindlichkeiten wird vielleicht niemals mit Sicherheit geschrieben werden können. Dennoch glauben wir angeben zu können, welche Richtung die Untersuchung hier einzuschlagen hätte.

Ganz sicher gab es ein verknüpfendes Band in den Dingen, noch außer dem magischen und religiösen – ein Band, das von den

unsere Interpretation stimmt, dann gibt es außer dem *nexum*, das von den feierlichen Formen und von der Sache herrührt, noch ein anderes *nexum*, das sich von jenem wechselseitig gegebenen und empfangenen und mit derselben Waage von den beiden so gebundenen Kontrahenten gewogenen Erzstück herleitet, »hanc tibi libram primam postremamque«. – 4. Nehmen wir zudem einen Augenblick an, wir könnten uns einen römischen Vertrag vorstellen, der schon vor der Zeit des Bronzegeldes funktionierte und selbst vor der Zeit jener gewogenen Erzstücke oder der Bronzestücke in Form einer Kuh, dem *aes flatum* (bekanntlich wurden die ersten römischen Münzen von den *gentes* in der Form von Vieh geprägt und deshalb zweifellos als Zeichen betrachtet, die das Vieh jener *gentes* darstellten). Stellen wir uns einen Verkauf vor, bei dem der Preis in wirklichem oder bildlichem Vieh bezahlt wird. Man braucht sich dann nur noch vor Augen zu halten, daß die Übergabe des Viehpreises oder seines Äquivalents die Kontrahenten, insbesondere den Käufer und Verkäufer, zusammenbrachte; wie bei jedem Verkauf oder jeder Übergabe von Vieh bleibt der Käufer oder letzte Besitzer für eine gewisse Zeit (Rückgängigmachung bei Mängeln etc.) mit dem Verkäufer oder vorherigen Besitzer in Berührung (siehe unten die Tatsachen des Hindu-Rechts und der Folklore).

<sup>10</sup> Varro, *de re rustica*, II, 1, 15.

Wörtern und Gesten des juristischen Formalismus geschaffen wurde. In einigen sehr alten Ausdrücken des lateinischen und italischen Rechts ist dieses Band noch deutlich zu erkennen. Die Etymologie einiger dieser Termini scheint in diese Richtung zu weisen. Das Folgende möchten wir als Hypothese vorbringen.

Sicher hatten ursprünglich die Sachen selbst Persönlichkeit und Kraft. Die Sachen sind nicht jene leblosen Objekte, als welche sie das Justinianische und unser eigenes Recht verstehen. Zunächst sind sie ein Teil der Familie: die römische *familia* umfaßt sowohl die *res* wie die *personae*.<sup>11</sup> Sie wird in den Digesten definiert, und es ist bemerkenswert, daß, je weiter wir in das Altertum zurückgehen, desto mehr das Wort *familia* die *res* bezeichnet, aus denen sie besteht, sogar bis hin zur Nahrung und dem Lebensunterhalt der Familie.<sup>12</sup> Die beste Etymologie des Wortes *familia* ist wahrscheinlich jene, die es mit Sanskrit *dhaman*, Wohnstätte, in Zusammenhang bringt.<sup>13</sup>

Außerdem gab es zweierlei Arten von Sachen. Man unterschied zwischen *familia* und *pecunia*, zwischen den Sachen des Hauses (Sklaven, Pferde, Maulesel, Esel) und dem Vieh, das auf den Feldern fern den Ställen lebt.<sup>14</sup> Und man unterschied auch zwi-

<sup>11</sup> Für *familia* siehe Digesten, L, XVI, *de verb. sign.*, Nr. 195, § 1. »Familiae appellatio, . . . et in res, et in personas diducitur . . .« (Ulpian). Vgl. Isidorus, XV, 9, 5. Noch im späten römischen Recht wurde die Erbschaftsteilung *familiae erciscundae* genannt (Digesten, XI, II; und noch im Codex, III, XXXVIII). Umgekehrt ist *res* gleich *familia*; Zwölf Tafeln, V, 3, »super pecunia tutelave suae rei«. Vgl. Girard, *Textes de droit romain*, 3. Aufl. 1903, S. 322; *Manuel*, S. 869 [874]; E. Cuq, *Les Institutions juridiques des Romains*, Paris 1902, I, S. 37. Gaius (II, 224) gibt diesen Text wieder und sagt »super familia pecuniaque«. *Familia* ist gleich *res* und *substantia*, noch im Codex, VI, XXX, 5. Vgl. auch »familia rustica et urbana«, Digesten, L, XVI, *de verb. sign.*, Nr. 166.

<sup>12</sup> Cicero, *de oratore*, 56; *pro Caecina*, VII. Terenz: »decem dierum vix mihi est familia«.

<sup>13</sup> Walde, S. 206. Walde ist sich unschlüssig über die von ihm vorgeschlagene Etymologie, doch dazu besteht kein Grund. Zudem ist die hauptsächliche Sache, das *mancipium* der Familie par excellence, der Sklave (*mancipium*), dessen anderer Name, *famulus*, die gleiche Etymologie hat wie *familia*.

<sup>14</sup> Für die Unterscheidung *familia pecuniaque*, die von den *sacrae leges* (siehe Festus, *ad verb.*) und zahlreichen Texten bezeugt ist, siehe Girard, *Textes de droit romain*, 3. Aufl., 1903, S. 841, Anm. 2; *Manuel*, S. 263,

schen *res Mancipi* und *res nec Mancipi*, je nach der Verkaufsform.<sup>15</sup> Was die ersteren betrifft, die die Wertsachen bildeten, einschließlich des Grundeigentums und selbst der Kinder, konnte eine Entäußerung einzig nach den Formen der *Mancipatio* erfolgen, »des in die Hände (*manu*) Nehmens (*capere*)«. <sup>16</sup> Es wird viel darüber debattiert, ob die Unterscheidung zwischen *familia* und *pecunia* mit der zwischen *res Mancipi* und *res nec Mancipi* zusammenfiel. Für uns unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß dem ursprünglich so war. Die Sachen, die der *Mancipatio* entgehen, waren gerade das Vieh auf den Feldern und die *pecunia*, das Geld, dessen Idee, Name und Form vom Vieh herrührt. Es sieht so aus, als hätten die römischen *veteres* die gleiche Unterscheidung getroffen, wie es die Tsimshian und Kwakiutl tun, nämlich die zwischen den dauernden und wesentlichen Gütern des Hauses und den Dingen, die fortgehen – Lebensmittel, Tiere auf entfernten Weiden, Metalle –, mit denen also auch der nicht emanzipierte Sohn Handel treiben konnte. Schließlich war die *res* ursprünglich sicher nicht die rohe und lediglich berührbare Sache, das einfache, passive Transaktionsobjekt, zu dem sie geworden ist. Die beste Etymologie scheint die zu sein, die das Wort mit Sanskrit *rah*, *ratih* vergleicht (Verleihung, Gunst).<sup>17</sup> Die *res* muß ursprünglich vor allem das gewesen sein, was einem anderen Freude bereitet.<sup>18</sup> Zudem war

274 [275, 285]. Gewiß war die Nomenklatur nicht immer sehr sicher, doch entgegen der Ansicht von Girard glauben wir, daß ursprünglich eine klare Unterscheidung vorlag. Sie findet sich im übrigen im oskischen *famelo in eituo* (*Lex Bantina*, Zeile 13).

15 Die Unterscheidung zwischen *res Mancipi* und *res nec Mancipi* ist erst im Jahre 532 v. Ch. aus dem römischen Recht verschwunden, durch eine ausdrückliche Aufhebung des quiritischen Rechts.

16 Für *Mancipatio* siehe unten. Die Tatsache, daß sie bis in so späte Zeiten erforderlich oder zumindest zulässig war, beweist, wie schwer sich die *familia* von den *res Mancipi* löste.

17 Für diese Etymologie siehe Walde, S. 523, ad verb. Vgl. *rayih*, Gabe, Besitz, Kleinod; vgl. avestisch *rae*, *rayyi*, mit den gleichen Bedeutungen; vgl. altirisch *rath*, »Gnade«.

18 Das oskische Wort für *res* ist *egmo*; vgl. *Lex Bantina*, Zeile 6, 11 etc. Walde verbindet *egmo* mit *egere*, d. h. »Mangel haben, darben« (S. 190). Es ist gut möglich, daß die alten italischen Sprachen zwei entsprechende und antithetische Wörter besaßen zur Bezeichnung der Sache, die man gibt und

die Sache stets mit einem Familiensiegel oder Eigentumszeichen markiert. So wird es also verständlich, daß die feierliche Übergabe (*mancipatio*) dieser »hingeebenen« Sache ein Rechtsband schuf. Denn selbst in den Händen des *accipiens* blieb sie für eine gewisse Zeit noch ein Faktor der »Familie« des ersten Besitzers; sie blieb ihr verbunden, bis dieser sich durch die Erfüllung des Vertrags, d. h. durch die Übergabe des entschädigenden Gegenstandes, Preises oder Dienstes befreit hatte, der wiederum den ersten Kontrahenten band.

### Scholie

Die Vorstellung einer der Sache innewohnenden Kraft war im übrigen hinsichtlich zweier Punkte im römischen Recht stets vorhanden: beim Diebstahl (*furtum*) und bei den Verträgen (*re*).

Was den Diebstahl betrifft, so waren die Wirkungen und Zwänge, die er nach sich zog, eindeutig die Folge dieser Kraft.<sup>19</sup> Sie besaß *aeterna auctoritas* durch sich selbst<sup>20</sup>, die sich bemerkbar machte, wenn die Sache gestohlen wurde. In dieser Beziehung unterscheidet sich die römische *res* nicht von dem Eigentum der Hindu oder Haida.<sup>21</sup>

Die Verträge, *re*, bestanden in vier der wichtigsten Rechtsverträge: Darlehen, Hinterlegung, Pfandvertrag und Gebrauchsleihe. Eine gewisse Anzahl auch ungenannter Verträge, insbesondere die Gabe und der Tausch, von denen wir glauben, daß sie zusammen mit dem Verkauf die ursprünglichen Vertragsformen bildeten, wurde gleichfalls als *re* betrachtet.<sup>22</sup> Doch das war verhängnisvoll. Denn selbst in unseren heutigen Rechtsord-

die Freude bereitet (*res*), und die Sache, deren man bedarf und auf die man wartet (*egmo*).

<sup>19</sup> Siehe P. Huvelin, »Furtum«, *Mélanges Girard*, S. 159–175.

<sup>20</sup> Ausdruck eines sehr alten Gesetzes, *Lex Atinia*, wiedergegeben von Gellius, XVII, 7, »Quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas est.« Vgl. Ulpian, III, 4, 6; vgl. Huvelin, *Magie et Droit*, S. 19 f.

<sup>21</sup> Siehe unten. Bei den Haida braucht der Bestohlene nur eine Schlüssel vor die Tür des Diebes zu stellen, und gewöhnlich kommt die Sache zurück.

<sup>22</sup> Girard, *Manuel*, S. 265 [646 f.]. Vgl. *Digesten*, XIX, IV, *de rer. permut.*, 1, 2: »permutio autem ex re tradita initium obligationi praebet«.

nungen ist es nicht möglich, ältere Rechtsvorschriften auszuscheiden<sup>23</sup>: damit ein Geschenk gegeben werden kann, muß eine Sache oder ein Dienst vorausgesetzt sein, die eine Verpflichtung mit sich bringen. Es liegt z. B. auf der Hand, daß die Widerrufbarkeit der Schenkung wegen Undankbarkeit, die dem jüngeren römischen Recht entstammt<sup>24</sup> und auch in unserem Recht immer vorhanden war, ein normales, man könnte sagen, ein natürliches Rechtsinstitut ist.

Doch diese Tatsachen sind nur Bruchstücke und gelten für wenige Verträge. Unsere These aber soll allgemeiner sein. Wir glauben, daß im alten römischen Recht der Akt der *traditio* einer *res* immer einer der wichtigsten Faktoren gewesen ist – und nicht nur die Reden oder Aufzeichnungen. Das römische Recht selbst hat in dieser Frage im übrigen stets geschwankt.<sup>25</sup> Denn obwohl es einerseits proklamiert, daß die Feierlichkeit des Austauschs und zumindest der Vertrag notwendig sei – wie es in den archaischen Rechtsordnungen der Fall ist, die wir beschrieben haben – und obwohl es sagt »numquam nuda traditio transfert dominium«<sup>26</sup>, proklamiert es zugleich, und zwar noch zur Zeit Diokletians (298 v. Ch.): »Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur.«<sup>27</sup> Die *res*, Leistung oder Sache, ist ein wesentliches Element des Vertrags. Doch sind wir aufgrund der dürftigen Quellen schwerlich in der Lage, diese so umstrittenen Probleme etymologischer und begrifflicher Art zu lösen.

Bis hierher sind wir uns unserer Sache ziemlich sicher. Wenn wir nun noch weitergehen, ist es vielleicht möglich, den Juristen und Philologen einen Weg der Untersuchung zu zeigen, an dessen Ende möglicherweise ein Rechtssystem zu erkennen ist, das zur Zeit der *Zwölf Tafeln* und wahrscheinlich noch früher bereits untergegangen war. Nicht nur Ausdrücke wie *familia* und *res*

23 *Mod. Regul. in Digesten*, XLIV, VII, *de obl. et act.*, 52, »re obligamur cum res ipsa intercedit«.

24 Justinian, *Codex*, VIII, LVI, 10.

25 Girard, *Manuel*, S. 308 [323].

26 Paulus, *Digesten*, XLI, I, 31, 1.

27 *Codex*, I, III, *de pactis*, 20.

vielen Anhaltspunkte für eine gründliche Analyse. Wir wollen eine Reihe von Hypothesen skizzieren, von denen die einzelnen vielleicht nicht sehr wichtig sind, die jedoch in ihrer Gesamtheit einiges Gewicht haben.

Nast alle Ausdrücke des Vertrags und der Verpflichtung sowie einige Vertragsformen scheinen mit dem System der geistigen Bindungen verknüpft zu sein, die durch die bloße Tatsache der *aditio* geschaffen werden.

Der Kontrahent ist zunächst *reus*; er ist vor allem derjenige, der die *res* eines anderen erhalten hat und in dieser Eigenschaft ein *reus* wird, d. h. allein durch die Sache mit ihm verbunden ist, bzw. durch ihren Geist.<sup>28</sup> H. Hirt hat eine Etymologie vorgeschlagen, die oft als sinnlos verworfen wurde, obwohl ihr Sinn klar zutage liegt. Wie Hirt bemerkt, war *reus* ursprünglich ein Genetiv von *res* und ersetzte *re(i)os*: derjenige, der von der Sache besessen ist.<sup>29</sup> Zwar übersetzt Hirt und nach ihm Walde<sup>30</sup> *res* mit »Prozeß« und *re(i)os* mit »am Prozeß beteiligt«<sup>31</sup>, doch diese Übersetzung ist willkürlich und setzt voraus,

Für die Bedeutung des Wortes *reus*, Beklagter, siehe Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Graz 1899, S. 89 f. Die klassische Interpretation rührt von einer Art historischem Apriori her, das das öffentliche Personenrecht und insbesondere das Strafrecht zur primitiven Form des Rechts macht und das Sachenrecht und in den Verträgen moderne und verfeinerte Phänomene einschließt. Während es doch so einfach wäre, die Vertragsrechte aus dem Vertragsrecht abzuleiten!

*reus* gehört im übrigen ebenso zur Sprache der Religion (siehe G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, S. 320, Anm. 3, 4) wie zur Sprache des Rechts: *voti reus* (*Aeneis*, v. 237; »*reus qui voto se numinibus obligat*«, *Servius ad Aen.*, IV, v. 699). Das Äquivalent von *reus* ist *voti damnatus* (Vergil, *Eclogae*, v. 80); und dies ist sehr bedeutsam, da *damnatus* den *reus* *nexus*. Derjenige, der einen Wunsch äußert, ist in der gleichen Lage wie jener, der eine Sache versprochen oder empfangen hat. Er ist solange *damnatus*, bis er seine Verbindlichkeit erfüllt hat.

*Indogermanische Forschungen*, XIV, S. 131.

Walde, S. 524, ad verb. *reus*.

Dies ist die Interpretation der ältesten römischen Juristen selbst (Cicero, *De oratore*, II, 183: »*Rei omnes quorum de re disceptatur*«); ihnen war die Bedeutung von *res* = Geschäft stets gegenwärtig. Interessant ist sie, weil sie eine Erinnerung an die Zeit der *Zwölf Tafeln* bewahrt (II, 2), wo *reus* nicht nur den Angeklagten bezeichnet, sondern die beiden Parteien in jeder Art von Geschäft – den *actor* und den *reus* der späteren Rechtsverfahren. Cicero (ad verb. *reus*, vgl. auch das Fragment »*pro utroque ponitur*«) zitiert

daß *res* vor allem ein Verfahrensterminus ist. Akzeptiert man hingegen unsere Ableitung, wonach jede *res* und jede *traditio* von *res* der Gegenstand eines »Geschäfts«, eines öffentlichen Prozesses ist, dann wird deutlich, daß »am Prozeß beteiligt« nur eine abgeleitete Bedeutung sein kann. Und noch mehr abgeleitet ist folglich die Bedeutung »Angeklagter« für *reus*. Wir möchten die Genealogie in genau der entgegengesetzten Richtung nachzeichnen und sagen, das Wort bedeutet 1. das von der Sache besessene Individuum; 2. das Individuum, welches an dem durch die *traditio* der Sache herbeigeführten Geschäft beteiligt ist; 3. schließlich den Angeklagten und Verantwortlichen.<sup>32</sup>

Aus diesem Blickwinkel gesehen erhellen sich ein wenig die vielen Theorien über das »Quasi-Delikt«, den Ursprung des Vertrags, das *nexum* und die *actio*. Die einfache Tatsache, die Sache zu haben, versetzt den *accipiens* in den ungewissen Zustand einer Quasi-Schuld (*damnatus, nexus, aere obaeratus*), geistige Unterlegenheit, moralischer Ungleichheit (*magister, minister*) gegenüber dem Geber, dem *tradens*.<sup>33</sup>

Mit diesen Vorstellungen bringen wir auch einige sehr alte Züge der *mancipatio* in Zusammenhang<sup>34</sup>, des Kaufs und Verkauf

in seinem Kommentar der *Zwölf Tafeln* zwei sehr alte römische Rechtsgelehrte zu diesem Punkt. Vgl. Ulpian, *Digesten*, II, XI, 2, 3, »alteruter (litigatoribus«. Die beiden Parteien sind gleichermaßen durch den Vorgang verbunden. Man darf vermuten, daß sie ehemals auch durch die Sache verbunden waren.

32 Der Begriff *reus* (für eine Sache verantwortlich, durch die Sache verantwortlich geworden) ist den alten römischen Rechtsgelehrten, die Festus zitiert (ad verb.), noch vertraut, »reus stipulando est idem qui stipulator dicitur . . . reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit«, etc. Festus spielt offensichtlich an auf den Bedeutungswandel dieser Wörter in jenseitigen Bürgschaftssystem, das man als die Korrealität (Gesamtschuldverhältnis) bezeichnet; doch die alten Autoren sprachen von etwas anderem. Im übrigen hat die Korrealität (Ulpian, *Digesten*, XIV, VI, 7, 1, sowie die Überschrift in den *Digesten* (XLV, II), *de duo. reis const.*, die Bedeutung dieses unklaren Bandes behalten, welches das Individuum mit der Sache und näher mit dem Geschäft verbindet und mit ihm auch »seine Freunde und Verwandten«.

33 In der oskischen *Lex Bantina* ist *minstreis* gleich *minoris partis* (Zeile 15) die Partei, die im Prozeß unterliegt. Die Bedeutung dieser Termini in den italienischen Dialekten ist also niemals verlorengegangen.

34 Die Romanisten scheinen die Trennung zwischen *mancipatio* und *emptio*

Der im alten römischen Recht zur *emptio venditio* wird.<sup>35</sup> Halten wir uns als erstes vor Augen, daß sie stets eine *traditio* enthält.<sup>36</sup> Der erste Inhaber, *tradens*, zeigt sein Eigentum vor, löst sich feierlich von ihm, liefert es aus und kauft somit den *accipiens*. Zweitens entspricht dieser Operation die eigentliche *mancipatio*. Derjenige, der die Sache empfängt, nimmt sie in die Hand (*manu*) und erkennt nicht nur sie als empfangen an, sondern erkennt auch sich selbst bis zur Bezahlung als »gekauft«

*venditio* zu früh anzusetzen: Es ist wenig wahrscheinlich, daß es zur Zeit der *Zwölf Tafeln* und sogar noch später Verkaufsverträge gab, die reine Konsensualverträge waren, wie sie es später, ungefähr zur Zeit von Q. M. Acacvola, geworden sind. Die *Zwölf Tafeln* verwenden den Ausdruck *venum* mit lediglich, um den feierlichsten aller Verkäufe zu bezeichnen, der sicherlich nur durch *mancipatio* getätigt werden konnte – den Verkauf eines Sohnes (VI, 2). Andererseits, zumindest was die Dinge betrifft, die *mancipi* sind, und zu jener Zeit der Verkauf ausschließlich durch *mancipatio* statt; alle diese Termini waren also synonym. Die Alten bewahrten die Erinnerung an jene Identität. Siehe Pomponius, *Digesten*, XL, VII, *de statu liberis*: quoniam Lex XII. T. emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur. Umgekehrt bezeichnete das Wort *mancipatio* lange Zeit Handlungen, die reine Konsensualverträge sind, wie die *fiducia*, mit der sie zuweilen erwechselt wird. Siehe die Dokumente in Girard, *Manuel*, S. 545 [564 f.]. Selbst *mancipatio*, *mancipium* und *nexum* wurden zweifellos in sehr alter Zeit ziemlich unterschiedslos gebraucht.

Dennoch betrachten wir im Folgenden, unter Vorbehalt dieser Synonymie, ausschließlich die *mancipatio* solcher *res*, die zur *familia* gehören, und wir sehen von dem Prinzip aus, das Ulpian (XIX, 3) bewahrt hat: »*mancipatio . . . propria alienatio rerum Mancipi*« (vgl. Girard, *Manuel*, S. 303 [317]).

*Emptio* beinhaltet für Varro die *mancipatio* (*de re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, 5, 11; II, 10, 4).

Man könnte sich sogar vorstellen, daß diese *traditio* von ähnlichen Riten begleitet wurde wie die im Formalismus der *manumissio* enthaltenen, der Freilassung eines Sklaven, von dem es heißt, er kaufe sich selbst. Wir wissen wenig über das Verhalten der beiden Parteien bei der *mancipatio*; andererseits ist es bemerkenswert, daß die Formel der *manumissio* (Festus, s. v. *eri*) im Grunde mit der der *emptio venditio* des Viehs identisch ist. Vielleicht hat der *tradens* die zu überreichende Sache, nachdem er sie in die Hand genommen hat, mit dem Handballen geschlagen. Der *vus rave*, der einem Schwein gegebene Schlag (Banks-Inseln, Melanesien) und, auf unseren Märkten, der Schlag auf das Hinterteil des verkauften Viehs ließen sich miteinander vergleichen. Diese Hypothesen würden wir nicht vorbringen, wenn die Texte (insbesondere Gaius) nicht genau an dieser Stelle viele Lücken aufwiesen, die sich durch die Auffindung neuer Manuskripte eines Tages schließen lassen.

Wir erinnern auch daran, daß dieser Ritus mit dem »Schlagen« mit den *aida*-Kupferplatten identisch ist, siehe oben, S. 117, Anm. 232.

an. Man ist es gewohnt, den vorsichtigen Römern folgend, nur eine »*mancipatio*« in Erwägung zu ziehen und sie nur als Inbesitznahme zu betrachten; doch diese eine Operation schließt mehrere symmetrische Inbesitznahmen sowohl von Sachen als von Personen ein.<sup>37</sup>

Ebenso ist es eine vieldiskutierte Frage, ob die *emptio venditio* zwei getrennten Handlungen entspricht oder nur einer einzigen.<sup>38</sup> Wir geben einen weiteren Grund dafür an, daß man deren zwei annehmen muß, wenngleich sie beim Verkauf fast unmittelbar aufeinander folgen können. So wie es in den archaischen Rechtsgebräuchen die Gabe gibt, der die Gegengabe folgt, so gibt es im alten römischen Recht den Verkauf und dann die Bezahlung. Somit besteht keine Schwierigkeit, das ganze System einschließlich der *Stipulation*, zu verstehen.<sup>39</sup>

Man braucht tatsächlich fast nur auf die feierlichen Formeln zu achten, deren man sich bediente: die der *mancipatio*, das Erbstück betreffend, und die der Annahme des Goldes des sich freikaufenden Sklaven (dieses Gold muß »rein, redlich, ungeweiht sein eigen« sein: *puri, probi, profani, sui*<sup>40</sup>; diese beiden Formeln sind identisch. Und beide sind das Echo von Formeln der noch älteren *emptio*, der des Viehs und der Sklaven, die uns in *iuris civile* erhalten sind.<sup>41</sup> Der zweite Besitzer nimmt die Sache nur dann an, wenn sie frei ist von Mängeln, vor allem von magischen Mängeln; und er nimmt sie nur deshalb an, weil er in der Lage ist, etwas zurückzugeben, den Preis zu bezahlen. Man beachte die Ausdrücke *reddidit pretium, reddere* etc., in denen noch die Wurzel *dare* durchscheint.<sup>42</sup>

37 Siehe oben die Bemerkungen über das *nexum*.

38 E. Cuq, *Les Institutions juridiques des Romains*, Paris 1902, Bd. I S. 454.

39 Siehe oben. Die *stipulatio*, der Stab-Austausch der beiden Parteien, entspricht nicht nur den alten Pfändern, sondern auch den alten zusätzlichen Gaben.

40 Festus (ad *manumissio*).

41 Siehe Varro, *de re rustica*, 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos*, etc.

42 Siehe auch die Ausdrücke *mutui datio* etc. Tatsächlich hatten die Römer nur das Wort *dare* zur Bezeichnung aller Handlungen, aus denen die *traditio* bestand.

Im übrigen hat uns Festus die Bedeutung des Ausdrucks *emere* (kaufen) bewahrt und sogar die Rechtsform, die er impliziert. Er sagt: »abemito significat demito vel auferto; emere enim antiqui dicebant pro accipere« (s. v. *abemito*), und kommt an anderer Stelle auf diese Bedeutung zurück: »Emere quod nunc est mercare antiqui accipiebant pro sumere« (s. v. *emere*), was im übrigen die indoeuropäische Bedeutung des Wortes ist, an die sich das lateinische knüpft. *Emere* heißt »nehmen, kaufen«.43

Der zweite Terminus von *emptio venditio* scheint ebenfalls auf ein anderes Recht hinzudeuten als auf das der vorsichtigen Römer44, für die es bei Abwesenheit von Preis und Geld, den Zeichen des Verkaufs, nur Tausch und Schenkung gab. *Vendere*, ursprünglich *venum dare*, ist ein zusammengesetztes Wort archaischen Typs.45 Ohne allen Zweifel enthält es das Element *dare*, das an die Gabe oder Übergabe erinnert. Das andere Element scheint einen indoeuropäischen Terminus zu entlehnen, der bereits nicht mehr den Kauf, sondern den Kaufpreis bedeutet, *वन्*, Sanskrit *vasnah*, das Hirt mit einem bulgarischen Wort der Bedeutung »Mitgift«, »Kaufpreis der Braut« vergleicht.46

### *Andere indoeuropäische Rechtssysteme*

Diese Hypothesen bezüglich des ältesten römischen Rechts sind eher prähistorischer Art. Recht, Moral und Wirtschaft der Latiner hatten sicher diese Formen gehabt, doch sie waren vergessen, als die Institutionen in die Geschichte eintraten. Denn es waren gerade diese Römer und Griechen, die, möglicher-

43 Walde, S. 192.

44 Paulus, *Digesten*, XVIII, I, 33.

45 Für die Wörter dieses Typus siehe A. Ernout, »Credo-Cradhâ«, *Mélanges Sylvain Lévi*, 1911. Eine weitere Identität zwischen dem italo-keltischen und dem indo-iranischen juristischen Vokabular. Man beachte die archaischen Formen all dieser Wörter: *tradere*, *reddere*.

46 Siehe Walde, s. v. *venus*. – Es ist sogar möglich, daß der sehr alte Ausdruck *licitatio* einen Anklang an die Äquivalenz von Krieg und Verkauf (Versteigerung) bewahrt: »Licitati in mercado sive pugnando contententes«, sagt noch Festus (ad verb. *licitati*); vgl. den Tlingit- und Kwakiutl-Ausdruck »Eigentumskrieg«; siehe oben, S. 85, Anm. 128, für Versteigerungen und Potlatschs.

weise den nördlichen und westlichen Semiten folgend, die Unterscheidung zwischen persönlichen und dinglichen Rechten getroffen, den Verkauf von der Gabe und dem Tausch getrennt, die moralische Verpflichtung und den Vertrag absondert und vor allem den Unterschied zwischen Riten, Rechten und Interessen begrifflich gefaßt haben.<sup>47</sup> Durch eine große Revolution haben sie jene veraltete Moral und jene allzu gefährliche und kostspielige Gabenwirtschaft überwunden, die so sehr von persönlichen Erwägungen durchsetzt und mit der Entwicklung des Marktes unvereinbar war, kurz, die zu jener Zeit unökonomisch war.

Unsere Rekonstruktion ist lediglich eine wahrscheinliche Hypothese; doch wächst ihr Wahrscheinlichkeitsgrad durch die Tatsache, daß andere indoeuropäische – wirkliche und geschriebene – Rechtsordnungen sicherlich in einer schon historischen Zeit ein ähnliches System gekannt hatten, wie wir es in den ozea-

<sup>47</sup> Wir haben dem griechischen Recht bzw. den Überbleibseln des Rechts das den Kodifizierungen der Ionier und Dorer vorausging, nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt, um sagen zu können, ob die verschiedenen griechischen Völker diese Regeln der Gabe gekannt haben oder nicht. Dazu wäre es erforderlich, eine ausgedehnte Literatur bezüglich der verschiedensten Fragen noch einmal nachzulesen: bezüglich Gaben, Heiraten, Pfändern (siehe L. Gernet, »Εγγύται«, *Revue des Etudes Grecques*, 1917; vgl. O. G. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence*, 1920/22, Bd. II, S. 235). Gastfreundschaft, Interessen und Verträgen, und auch hier werden wir nur Fragmente finden. Erwähnen möchten wir nur Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, 1123 ff.), der hinsichtlich des hochherzigen Bürgers, seiner öffentlichen und privaten Ausgaben, seiner Pflichten und Bürden, den Empfang von Fremden und Gesandtschaften erwähnte, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεὰς, wie sie εἰς τὰ κοινὰ ausgaben, und er fügt hinzu, τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθημασιν ἔχει τι ὁμοίον – Gaben stehen in einer gewissen Analogie zu Weihen (vgl. oben, S. 90, Anm. 142; Tsimshian).

Zwei andere lebende indoeuropäische Rechtssysteme haben Institutionen dieses Typs, das albanische und das ossetische. Wir erwähnen hier nur die modernen Gesetze oder Verordnungen, die bei diesen Völkern übermäßige Verschwendung bei Heirat, Todesfällen usw. verbieten oder einschränken: M. Kovalewski, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, S. 187.

Bekanntlich sind die meisten Vertragsformen durch die aramäischen Papyri der Juden von Philae in Ägypten bezeugt (5. Jh.v.Ch.). Siehe A.E. Cowley, *Aramaic Papyri*, Oxford 1923. Bekannt sind auch die Arbeiten von A. Ungnad über die babylonischen Verträge (siehe P. Huvelin in *A.S.*, XII (1909/12), 508, und E. Cuq, »Etudes sur les contrats de l'époque de la 1<sup>re</sup> Dynastie babylonienne«, *Nouvelle Revue de l'Histoire du Droit*, 1910).

nischen und amerikanischen Gesellschaften beschrieben haben, die, obwohl sie gewöhnlich »primitiv« genannt werden, allerhöchstens archaisch sind. Wir können also mit einiger Berechtigung verallgemeinern. Die beiden indoeuropäischen Systeme, die diese Spuren am besten bewahrt haben, sind das germanische und das hinduistische Recht. Sie sind es auch, über die uns die meisten Texte vorliegen.

2. Theorie der Gabe (Klassisches Hindu-Recht)<sup>48</sup>

Bei der Verwendung der hinduistischen Rechtsdokumente besteht eine ernste Schwierigkeit. Die Kodizes und die epischen Bücher, die ihnen an Autorität gleichkommen, sind von Brahmanen redigiert worden, wenn nicht gerade für sie selbst, so doch zu ihrem Vorteil, in der Zeit ihres Triumphes.<sup>49</sup> Sie ge-

<sup>48</sup> Das alte Hindu-Recht ist uns aus zwei, im Vergleich zu den anderen Schriften ziemlich spät redigierten Sammlungen bekannt. Die älteste Reihe bilden die *Dharmasutras*, die G. Bühler vor die Zeit des Buddhismus datiert (S.B.E., XIV, Einl.). Doch es kann durchaus sein, daß ein Teil dieser *Sutras* – zumindest die Tradition, auf der sie gründen – der nach-buddhistischen Zeit angehört. Jedenfalls sind sie ein Teil dessen, was die Hindu *Shruti* nennen, die Offenbarung. Die andere Reihe ist die der *Smriti*, der heiligen Überlieferung, oder der *Dharmashastras*, Gesetzbücher, deren wichtigstes das berühmte Gesetzbuch von Manu ist, das selbst kaum älter ist als die *Sutras*.

Wir haben indessen ein langes episches Dokument vorgezogen, das in der brahmanischen Tradition den Wert von *Smriti* und *Shastra* hat (Tradition und gelehrtes Recht). Das *Anushasanaparvan* (13. Buch des *Mahabharata*) ist im Hinblick auf die Moral der Gabe weit aufschlußreicher als die Gesetzbücher. Zudem besitzt es ebensoviel Autorität und atmet den gleichen Geist wie jene. Vor allem scheint es in der gleichen Tradition der brahmanischen Schule der *Manava* zu stehen wie die Gesetze von Manu selbst (siehe G. Bühler [Übers.], *The Laws of Manu*, S.B.E., Bd. 25, 1886, S. LXX ff.). Im übrigen sieht es so aus, als zitierten sich dieser *Parvan* und Manu gegenseitig.

Jedenfalls ist dieses Buch von unschätzbarem Wert. Es ist ein riesiges Epos über die Gabe, *dana-dharmakathanam*, wie es im Kommentar heißt, der über ein Drittel des Buches, mehr als 40 »Lesungen« gewidmet sind. Außerdem ist es ein äußerst populäres Buch in Indien. Das Gedicht erzählt, wie es unter tragischen Umständen dem großen König Yudhishthira, der Inkarnation von Dharma, dem Gesetz, von dem Seher-König Bhima vorgetragen wurde, als er sterbend auf seinem Bett aus Pfeilen lag.

<sup>49</sup> Es liegt in mehr als einer Hinsicht auf der Hand, daß die Vorschriften,

ben uns lediglich ein theoretisches Recht. Wir können also nur durch Rekonstruktion – aufgrund der zahlreichen unzusammenhängenden Aussagen, die in dieser Literatur enthalten sind – erschließen, wie Recht und Wirtschaft der anderen Kasten, der Kshatriyas und Vaishyas, beschaffen waren. Die Theorie des *danadharma*, des »Gesetzes der Gabe«, die wir erörtern wollen, bezieht sich einzig auf die Brahmanen – wie sie die Gabe erbitten und erhalten und allein durch ihre religiösen Dienste vergelten; sie zeigt auch, auf welche Weise ihnen Gaben geschuldet werden. Natürlich ist diese Pflicht, den Brahmanen zu geben, Gegenstand zahlreicher Vorschriften. Wahrscheinlich herrschten ganz andere Beziehungen unter vornehmen Leuten, adligen Familien und zwischen den zahlreichen Kasten und Rassen der gewöhnlichen Leute. Das wird wohl kaum zu ermitteln sein.

Das alte Indien war unmittelbar nach der arischen Kolonisation in doppelter Hinsicht ein Land des Potlatsch.<sup>50</sup> Er fand

zumindest die Abfassung der Shastras und der Epen später sind als der Kampf gegen den Buddhismus, auf den sie sich beziehen. Dies gilt auf jeden Fall für das *Anushasanaparvan*, das voller Anspielungen auf diese Religion steckt (siehe insbesondere *Adhyaya* 120). Vielleicht könnte man sogar – so spät mag nämlich die endgültige Abfassung liegen – im selben Parvan (Adh. 114, v. 10) eine Anspielung auf das Christentum finden, wo Vyasa bezüglich der Theorie der Gaben sagt: »So lautet das spitzfindig gelehrte Gesetz (*nipunena*, Calcutta; *naipunena*, Bombay), daß er anderen nichts tue, was er sich selbst nicht täte; das ist das Gesetz (*dharma*) in Kürze« (5673). Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Brahmanen, jene Verfertiger von Formeln und Sprüchen, von selbst auf diese Idee gekommen sind. In der Tat hat der vorhergehende Vers (5672 = Adh. 114, v. 9) einen durch und durch brahmanischen Stil: »Jener läßt sich vom Begehren leiten (und irrt sich). In der Ablehnung und in der Gabe, im Glück und im Unglück, im Vergnügen und im Verdruß mißt der Mensch sie (die Sachen) in bezug auf sich selbst« etc. Der Kommentar von Nilakantha ist formell und durchaus originell, nicht-christlich: »So, wie jemand sich gegenüber anderen verhält, so (verhalten sich die anderen ihm gegenüber). Daran, daß man spürt, wie man selbst eine Ablehnung empfinden würde, wenn man gegeben hat . . ., sieht man, was man geben muß.«

50 Damit wollen wir keineswegs abstreiten, daß schon in sehr alter Zeit (seit der Zeit der Abfassung der *Rig-Veda*) die nach Nordostindien gekommenen Arier Markt, Händler, Preis, Geld und Verkauf kannten (siehe H. Zimmer, *Altindisches Leben*, Berlin 1879, S. 257 ff.): *Rig-Veda*, IV, 24, 9. Vor allem der *Arthavaveda* ist mit dieser Ökonomie vertraut. Indra selbst ist ein Händler (Hymne III, 15; im *Kaushika-sutra*, VII, 1, Ritual eines Mannes,

sich noch bei zwei großen Gruppen, die einst weit zahlreicher gewesen waren und die das Substrat eines großen Teils der indischen Bevölkerung bildeten: die Tibeto-Burmanen von Assam und die Stämme des Munda-Sprachstammes, die Austro-Asiaten. Man darf sogar vermuten, daß gerade die Tradition dieser Stämme sich in einer brahmanischen Aufmachung erhalten hat.<sup>51</sup> So könnte man z. B. Spuren einer Institution, die an das *indjok* der Batak und die anderen malaiischen Regeln der Gastfreundschaft gemahnen, in jenen Vorschriften erblicken, die es verbieten, in Anwesenheit eines nicht eingeladenen Gastes zu essen: »er ißt Fisch ohne die Teilnahme seines Freundes«.<sup>52</sup> Institutionen gleicher Art, wenn nicht der gleichen Gattung, haben Spuren im ältesten Veda hinterlassen. Und da wir sie fast überall in der indoeuropäischen Welt antreffen<sup>53</sup>, besteht Grund zu der Annahme, daß auch die Arier sie mit nach Indien brachten.<sup>54</sup> Die beiden Strömun-

der zu einem Verkauf geht). Siehe jedoch *dhanada*, *ibid.*, v. 1, und *vajin*, Epitheton von Indra, *ibid.*)

Ebensowenig wollen wir behaupten, daß dies der einzige Ursprung des Vertrags in Indien war, und auch nicht, daß es in Indien keine anderen Formen der Verpflichtung gegeben hätte, z.B. das Quasi-Delikt. Wir möchten nur zeigen, daß neben diesen Rechten noch ein anderes Recht, eine andere Wirtschaft und eine andere Mentalität fortbestand.

<sup>51</sup> Insbesondere muß es – so wie bei den heutigen Eingeborenen – totale Leistungen von Clans und Dörfern gegeben haben. Das Verbot, dem die Brahmanen unterlagen (*Vasishtha*, 14, 10; *Gautama*, XIII, 17; *Manu*, IV, 17), irgend etwas von »Mengen« anzunehmen, vor allem an einem von ihnen angebotenen Festmahl teilzunehmen, deutet sicher auf Gebräuche dieser Art.

<sup>52</sup> *Anush.*, 5051, 5045 (= *Adh.* 104, v. 95, 98): »Daß er nicht Flüssigkeit zu sich nehme, der ihr Wesen entzogen ist, . . . und ohne demjenigen davon zu leben, der mit ihm bei Tisch sitzt« (Kommentar: den er zum Platznehmen aufgefordert hat und der mit ihm essen soll).

<sup>53</sup> z.B. *adanam*, Geschenk, das die Freunde den Eltern des jungen Geschorenen oder Initiierten, der Braut oder dem Bräutigam etc. machen, ist selbst dem Namen nach mit der germanischen *Gaben* identisch, von der später die Rede sein wird. (Siehe H. Oldenberg »Grhyasutras« [häusliche Rituale], *B.E.*, XXX, Index.)

Ein weiteres Beispiel ist die Ehre, die aus den (Nahrungs-)Gaben erwächst, *Anush.*, 5850 (= *Adh.* 122, v. 12, 13, 14): »Gehrt, sie ehren, geschmückt, sie schmücken. »Es gibt einen Geber hier oder dort«, heißt es, überall wird der Geber verherrlicht.«

<sup>54</sup> Eine etymologische und semantische Untersuchung würde ähnliche Re-

gen vereinten sich wahrscheinlich zu einer Zeit, die man fast genau auf die Epoche der älteren Teile des Veda und der Kolonisation der beiden großen Flußebenen des Indus und Ganges datieren kann. Zweifellos verstärkten sich beide Strömungen gegenseitig. So finden wir auch, sobald wir die vedische Periode der Literatur verlassen, diese Theorie wie ihre Bräuche in außerordentlich entwickelter Form. Das *Mahabharata* ist die Geschichte eines riesigen Potlatsch: da gibt es ein Würfelspiel der Kauravas gegen die Pandavas, ein Kampfspiel, bei dem Draupadi, die Schwester und polyandrische Gattin der Pandavas, sich ihre Gatten auswählt.<sup>55</sup> Wiederholungen des gleichen Legendenzyklus sind in den schönsten Episoden des Epos anzutreffen; z.B. erzählt die Geschichte

sultate liefern, wie wir sie hinsichtlich des römischen Rechts erzielt haben. Die ältesten vedischen Dokumente wimmeln von Wörtern, deren Ableitungen noch klarer sind als die der lateinischen Termini und die alle – sogar die der Markt und den Verkauf betreffenden Termini – ein anderes System voraussetzen, in dem Tauschgeschäfte, Gaben und Wetten die Stelle von Verträgen einnehmen, an die wir gewöhnlich denken, wenn wir von diesen Dingen sprechen. Man hat sich oft (was übrigens für alle indoeuropäischen Sprachen gilt) auf die Ungewißheit in bezug auf die Bedeutung der Sanskrit-Wörter berufen, die wir mit »geben« übersetzen: *da* und seine zahllosen Ableitungen, z.B. *ada*, empfangen, nehmen, etc.

Ein anderes Beispiel wären die beiden vedischen Wörter, die den technischen Akt des Verkaufs am besten bezeichnen: *parada çulkaya*, zu einem Preis verkaufen, sowie alle von *pan* abgeleiteten Wörter, wie beispielsweise *pani* Händler. *Paradan* enthält *da* (geben), und *çulca*, das wahrscheinlich die technische Bedeutung des lateinischen *pretium* hat, meint noch etwas ganz anderes, nämlich nicht nur Wert und Preis, sondern auch Kampfpriß, Brautpreis, Lohn für sexuelle Dienste, Steuer, Tribut. Und *pan*, das im *Rig Veda* zu *pani* (Händler, geizig, schuld, und Name für Fremde) und zu dem Wort für Geld, *pana* (später das berühmte *karsapana*) geworden ist, bedeutet sowohl verkaufen wie spielen, wetten, sich um eine Sache schlagen, geben, austauschen, riskieren, wagen, gewinnen, aufs Spiel setzen. Außerdem braucht man zweifellos nicht anzunehmen, daß *pan* in der Bedeutung von ehren, loben, schätzen, ein anderes Wort ist. *Pana*, Geld, bezeichnet auch die verkaufte Sache, Lohn, Gegenstand der Wette oder des Spiels, das Spielhaus und sogar die Herberge, die die Gastfreundschaft ersetzt hat. Dies ganze Vokabular verknüpft Vorstellungen, die man einzig im Potlatsch miteinander verknüpft findet; alles offenbart das ursprüngliche System, das dem späteren System des eigentlichen Verkaufs als Grundlage diente. Doch diese etymologische Rekonstruktion ist für Indien nicht notwendig; sie würde uns sehr weit führen, zweifellos über die indoeuropäische Welt hinaus.

<sup>55</sup> Siehe die Zusammenfassung des Epos im *Mahabharata*, *Adiparvan*, 6.

von Nala und Damayanti, wie überhaupt das ganze *Mahabharata*, den gemeinschaftlichen Bau eines Hauses, eines Würfelspiels etc.<sup>56</sup> Doch ist alles durch die literarische und theologische Ausgestaltung der Erzählung entstellt.

Im übrigen zwingt uns unsere gegenwärtige Beweisführung nicht dazu, diese zahlreichen Ursprünge gegeneinander abzuwägen und eine hypothetische Rekonstruktion des ganzen Systems vorzunehmen.<sup>57</sup> Ebenso ist die Zahl der Klassen, die im Spiel waren, und die genaue Zeit, in der das System blühte, für eine vergleichende Studie unerheblich. Aus Gründen, die uns hier nicht zu interessieren brauchen, verschwand dieses Recht, außer bei den Brahmanen; doch läßt sich mit Sicherheit sagen, daß es ungefähr sechs bis acht Jahrhunderte lang, nämlich zwischen dem 8. Jahrhundert v. Ch. und dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Ch. in Kraft war. Und das genügt für unsere Zwecke. Das Epos und die brahmanischen Gesetze bewegen sich in der alten Atmosphäre, in der Geschenke noch obligatorisch sind, Sachen besondere Kräfte besitzen und einen Teil der Person ausmachen. Wir beschränken uns hier darauf, diese

<sup>56</sup> Siehe z.B. die Legende von Harishandra, *Sabhaparvan* (*Mahabharata*, 1. Buch), 12; siehe auch *Virataparvan*, 72.

<sup>57</sup> Wir müssen gestehen, daß es hinsichtlich der Verpflichtung, die Gaben zu erwidern – unser Hauptthema –, nur wenige Tatsachen im Hindu-Recht gibt, außer vielleicht im *Gesetzbuch von Manu*, VIII, 213. Noch der deutlichste Hinweis besteht in der Vorschrift, die eine Erwidern verbietet. Es scheint, daß ursprünglich das *śradddha*, das von den Brahmanen so hoch entwickelte Totenmahl, eine Gelegenheit war, einander einzuladen und die Einladungen zu erwidern. Es war jedoch ausdrücklich verboten, so zu verfahren. *Anush.*, 311, 4315 (= Adh. 90, v. 43 f.): »Wer nur Freunde zum *śradddha* einlädt, kommt nicht in den Himmel. Man soll weder Freunde noch Feinde einladen, sondern neutrale Personen.« Der Lohn der Priester, der solchen Priestern angeboten wird, die Freunde sind, heißt *piçaca* (dämonisch), 4316. Dieses Verbot war zweifellos eine Revolution in bezug auf die herrschenden Bräuche. Doch der juristische Dichter verknüpft sie mit einer bestimmten Periode und *chule* (*Vaikhānasa Shrutī*, *ibid.*, 4323 [= Adh. 90, v. 51]). Die gewitzten Brahmanen haben in der Tat die Götter und Manen dazu verpflichtet, die Geschenke, die man ihnen selbst gab, zu erwidern. Der gewöhnliche Sterbliche hat sicher auch weiterhin seine Freunde zum Totenmahl eingeladen, und tut es im übrigen noch heute. Doch obwohl der Brahmané Geschenke nicht erwiderte, niemand einlud – und im Grunde auch nichts annahm –, gibt es in ihren Kodizes genügend Dokumente, die unseren Gegenstand illustrieren.

Formen des gesellschaftlichen Lebens zu beschreiben und ihre Ursachen zu untersuchen. Die bloße Beschreibung wird bereits hinreichend beweiskräftig sein.

Die gegebene Sache erzeugt von sich aus ihren Lohn in diesem wie in jenem Leben. Im Diesseits bringt sie dem Geber automatisch ein Äquivalent: sie ist nicht verloren, sie reproduziert sich; und im Jenseits findet man dieselbe Sache vor, nur vergrößert.<sup>58</sup> Fortgegebene Nahrung bedeutet Nahrung, die noch in dieser Welt dem Geber zurückkommt; und sie bedeutet auch Nahrung für ihn im Jenseits sowie in der Reihe seiner Wiedergeburten: Wasser, Brunnen, Fontänen, die man verschenkt, sind eine Garantie gegen den Durst; die Kleider, das Gold, die Sonnenschirme, die Sandalen zum Schutz vor dem heißen Boden kommen in diesem wie in jenem Leben zurück.<sup>59</sup> Das Land, das du verschenkt hast und das Früchte für den anderen hervorbringt, erhöht deine eigenen Vorteile im Diesseits wie im Jenseits und in den zukünftigen Wiedergeburten. »So wie der zunehmende Mond von Tag zu Tag wächst, so wächst das fortgegebene Land von Jahr zu Jahr (von Ernte zu Ernte).« Das Land erzeugt Ernten, Renten und Steuern, Mineralien und Vieh. Das Geschenk an Land bereichert Geber wie Nehmer mit den gleichen Früchten.<sup>60</sup> Diese ganze juristisch-wirtschaftliche Theologie entwickelt sich in langen Sentenzen und zahllosen Versen ins Unendliche: die Kodizes wie die Epen sind in diesem Thema unerschöpflich.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> *Vasishtha Dharma*, XXIX, 1, 8, 9, 11–19 = *Manu*, IV, 229 ff. Vgl. *Anush.*, Adh. 64–69 (mit den Zitaten von Parashara). Dieser ganze Abschnitt des Buches scheint eine Art Litanei zu sein; er ist zum Teil astrologisch und beginnt mit einem *danakalpa*, der die Konstellationen festlegt, unter denen welche Sache von welcher Person und wem gegeben werden soll.

<sup>59</sup> *Anush.*, 3212; sogar Nahrung, die man den Hunden und dem Shudra anbietet, dem, »der für den Hund kocht«, *çvapaka* (Adh. 63, v. 13. Vgl. v. 45 = 3243, 3248). Siehe die allgemeinen Prinzipien über die Art und Weise, wie man verschenkte Sachen in der Reihe der Wiedergeburten zurückgewinnt (Adh. 145, v. 1–8, 23, 30). Die Sanktionen, die den Geizigen betreffen, sind in derselben Lesung dargelegt (v. 15–23); »er wird in einer armen Familie wiedergeboren«.

<sup>60</sup> *Anush.*, 3135; vgl. 3162 (= Adh. 62, v. 33, 90).

<sup>61</sup> Dieser ganze Parvan, dieser Gesang des *Mahabharata* ist im Grunde eine

Land, Nahrungsmittel, oder was immer man verschenkt, ist zudem personifiziert; es sind lebende Wesen, mit denen man Zwiesprache hält und die am Vertrag teilnehmen. Sie äußern den Wunsch, weggegeben zu werden. So sprach einst die Erde mit dem Sonnenhelden Rama, dem Sohn von Jamadagni; und als er ihren Gesang vernahm, gab er sie dem *Rishi* Kashyapa; sie sagte ihm in ihrer zweifellos altertümlichen Sprache:

Empfange mich (zum Empfänger)

Gib mich (zum Geber)

Gib mich und du wirst mich von neuem erhalten.

Und sie fügte hinzu, mit einem etwas platten brahmanischen Zungenschlag: »In dieser wie in jener Welt wird, was gegeben, von neuem gewonnen.«<sup>62</sup> Ein sehr alter Kodex sagt, daß Anna, die vergöttlichte Nahrung, den folgenden Vers verkündete:

Wer, ohne mich den Göttern oder Manen, seinen Dienern oder Gästen zu geben, [mich] zubereitet und verzehrt und in seinem Wahnsinn [somit] Gift verzehrt, den verzehre ich, ich bin sein Tod.

Doch dem, der das *agnihotra* darbietet, das *vaiçvadeva*

Antwort auf die Frage: wie erringt man Glück, *Shri*, die wankelmütige Göttin? Eine erste Antwort ist, daß *Shri* unter den Kühen lebt, in ihren Fladen und ihrem Urin, wo die Kühe, diese Göttinnen, ihr erlaubt haben zu wohnen. Deshalb sichert das Verschenken einer Kuh das Glück (Adh. 82; siehe unten, S. 144, Anm. 71). Eine zweite Antwort, auf der alle moralischen Doktrinen Indiens beruhen, grundlegend Hindu, lehrt, daß das Geheimnis von Glück und Reichtum im Geben liegt; man soll nichts behalten, nicht nach Reichtum streben, sondern ihn austeilen, damit er sowohl in dieser Welt aus eigenem Antrieb, und zwar in der Form, in der man ihn gegeben hat, als auch in der anderen Welt zurückkehrt (Adh. 163). Sich selbst entsagen, erwerben, nur um zu geben – das ist das Gesetz der Natur und die wahre Quelle des Gewinn (3657 = Adh. 112, v. 27): »Jeder soll seine Tage dadurch fruchtbar machen, daß er Nahrungsmittel verteilt.«

Der Vers 3136 (= Adh. 62, v. 34) nennt diese Strophe eine *gatha*. Sie ist keine *çloka*; sie entstammt also einer alten Tradition. Zudem bin ich der Ansicht, daß der erste Halbvers, *mamevadattha, mam dattha, mam dattva mamevapsyaya* (3337 = Adh. 62, v. 35) sehr gut vom zweiten getrennt werden kann. Im übrigen tut das der Vers 3132 schon im voraus (= Adh. 62, v. 30): »So wie eine Kuh zu ihrem Kalb eilt, wobei aus ihrem prallen Euter die Milch tropft, so eilt die geweihte Erde zum Schenker von Land.«

vollzieht und sodann – in Zufriedenheit, Reinheit und Glauben – das verspeist, was übrigbleibt, wenn er jene genährt hat, die er nähren soll, dem werde ich zu Ambrosia, und er wird sich meiner erfreuen.<sup>63</sup>

Es gehört zum Wesen der Nahrung, geteilt zu werden; wenn den anderen nichts davon abgibt, »tötet ihr Wesen«, zerstört sie für sich und die anderen. Das ist die materialistische und zugleich idealistische Interpretation, die der Brahmanismus der Nächstenliebe und Gastfreundschaft gegeben hat.<sup>64</sup> Der Reichtum ist dazu geschaffen, verschenkt zu werden. Gäbe es keine Brahmanen, ihn zu empfangen, »so wäre eitel der Reichtum der Reichen«.<sup>65</sup>

Wer ohne Wissen ißt, tötet die Nahrung, und gegessen tötet sie ihn.<sup>66</sup>

Der Geiz unterbricht den Kreis des Rechts, der Verdienste, der Nahrungsmittel, die sich unaufhörlich gegenseitig erzeugen. Auf der anderen Seite hat der Brahmanismus in diesem

63 *Baudhayana Dharma*, II, 18 – eindeutig nicht nur gleichzeitig mit jenen Regeln der Gastfreundschaft, sondern auch mit dem Kultus der Nahrung, von dem man sagen kann, daß er zur gleichen Zeit wie die späteren Formen der vedischen Religion vorhanden war und bis zum Vishnuismus dauerte, in den er integriert wurde. – *Vaiṣṇadeva* sind brahmanische Opfer der spätvedischen Zeit. Vgl. *Baudh.Dh.*, II, 6, 41, 42; vgl. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.  
64 Die gesamte Theorie ist in der berühmten Unterhaltung zwischen dem *Rishi* Maitreya und Vyasa niedergelegt, der Inkarnation von Krishna Dvaipayana (*Anush.*, Adh. 120 f.). Darin sind Spuren des Kampfes zwischen Brahmanismus und Buddhismus zu finden (siehe besonders Vers 5802 = Adh. 120, v. 10) und sicher auch Anspielungen auf eine Zeit, da der Krishnaismus gesiegt hat. Doch die Doktrin, die gelehrt wird, gehört durchaus zur alten brahmanischen Theologie und vielleicht sogar zur ältesten nationalen Moral Indiens vor den Ariern.

65 5831 (= Adh. 121, v. 11).

66 5832 (= Adh. 121, v. 12). Zu lesen ist *annam* nach der Ausgabe von Calcutta anstelle von *artham* (Bombay). Der zweite Halbvers ist dunkel und zweifellos schlecht wiedergegeben: »Diese Nahrung, die er ißt, das, worin sie Nahrung ist, dessen ist er der Mörder, der getötet wird, der Unwissende.« Die beiden folgenden Verse sind ebenfalls rätselhaft, bringen jedoch die Vorstellung klarer zum Ausdruck und spielen auf eine Doktrin an, die sicher einen Namen hatte, nämlich den eines *Rishi* (5834 = Adh. 121, v. 14): »der Weise, der die Nahrung ißt, bringt sie zur Wiedergeburt, ihn, den Meister – und ihrerseits bringt die Nahrung ihn zur Wiedergeburt« (5863). »Das ist die Entwicklung (der Dinge). Denn das Verdienst des Ge-

Spiel des Austauschs, wie auch hinsichtlich des Diebstahls, das persönliche Eigentum deutlich herausgehoben. Das Eigentum des Brahmanen ist der Brahmane selbst. »Die Kuh des Brahmanen, sie ist Gift, eine giftige Schlange«, sagt schon der *Veda* der Magier.<sup>67</sup> Der alte Kodex von Baudhayana verkündet: »Das Eigentum des Brahmanen tötet [den Schuldigen] durch die Söhne und Enkel; das Gift ist nicht [Gift]; das Eigentum des Brahmanen wird [wahres] Gift genannt.«<sup>68</sup> Es enthält seine Strafe in sich selbst, weil es tatsächlich das ist, was an dem Brahmanen Schreckliches ist. Der Diebstahl am Eigentum des Brahmanen braucht nicht einmal bewußt und gewollt zu sein. Ein ganzer Abschnitt des Parvan<sup>69</sup>, jenes Teils des *Mahabharata*, der für uns am aufschlußreichsten ist, berichtet, wie Nrga, der König der Yadus, in eine Eidechse verwandelt wurde, weil er, durch die Schuld seiner Leute, einem Brahmanen eine Kuh gegeben hatte, die einem anderen Brahmanen gehörte. Derjenige, der sie in gutem Glauben empfangen hat, will sich nicht von ihr trennen, auch nicht für hunderttausend andere; sie ist ein Teil seines Hauses, sie gehört zu dem Seienden:

Sie ist an die Orte und Zeiten gewöhnt, sie gibt viel Milch, ist friedlich und sehr anhänglich. Ihre Milch ist süß, sehr kostbar, und stets habe ich welche in meinem Haus. [3466]

Sie nährt ein kleines Kind von mir, das schwach ist und schon entwöhnt. Ich kann sie nicht fortgeben . . . [3467]

ers ist das Verdienst des Empfängers (und vice versa), denn hier ist nur ein Rad, das sich in eine einzige Richtung dreht.« Die Übersetzung von Prap (Mahabharata) ist stark paraphrasiert, gründet aber hier auf ausgezeichneten Kommentaren und verdiente es, übersetzt zu werden (nur durch einen Fehler ist sie verunziert: *evam janayati* (Adh. 121, v. 14) ist die Nahrung und nicht die erzeugte Nachkommenschaft). Vgl. *Apastamba Dharma*, su. 11, 1, 7: »Wer früher ißt als sein Gast, zerstört die Nahrung, das Eigentum, die Nachkommen, das Vieh, das Verdienst seiner Familie.«

<sup>67</sup> *Arthavaveda*, V, 18, 3; vgl. V, 19, 10.

<sup>68</sup> *Baudh.*, I, 5, 16 (vgl. oben die *aeterna auctoritas* der gestohlenen *res*).

<sup>69</sup> *Anush.*, Adh. 70. Er bezieht sich auf das Geschenk der Kühe, deren Ritual in Adh. 69 gegeben wird.

Ebensowenig akzeptiert der andere Brahmane, dem die Kuh genommen wurde, eine andere. Sie ist unwiderrufliches Eigentum beider Brahmanen. So blieb der unglückliche König tausend Jahre lang verzaubert durch den Fluch, den diese beiden Weigerungen in sich schlossen.<sup>70</sup>

Nirgends besteht eine engere Verbindung zwischen der gegebenen Sache und dem Geber, zwischen dem Eigentum und dem Eigentümer als in den berühmten Vorschriften, die sich auf die Kuhgabe beziehen.<sup>71</sup> König Dharma (das Gesetz), Yudhishtira selbst, der Hauptheld des Epos, der diese Gebote beachtete, unter dem Vieh lebte, sich von Hirse und Fladen nährte und auf der Erde schlief, wurde somit ein »Stier« unter den Königen.<sup>72</sup> Drei Tage und drei Nächte lang imitiert ihn der Eigentümer der wegzugehenden Kuh und befolgt das »Gelübde der Kuh«.<sup>73</sup> Jede dritte Nacht nährt er sich ausschließlich von den »Säften der Kuh« – Wasser, Fladen, Urin (im Urin wohnt Shri selbst, das Glück). Jede dritte Nacht schläft er mit den Kühen auf dem Boden, und zwar, wie der Kommentar hinzufügt, »ohne sich zu kratzen, ohne das Ungeziefer zu belästigen«, sich somit im Geist mit ihnen identifizierend.<sup>74</sup> Wenn er in den Stall kommt und sie bei ihren heiligen Namen nennt<sup>75</sup>, fügt er hinzu: »Die Kuh ist meine Mutter, der Stier ist mein Vater« etc. Die erste Formel wird

70 Vers 14 ff. »Das Eigentum der Brahmanen tötet, wie die Kuh des Brahmanen Nrga (tötet)«, 3462 (= Adh. 70, v. 33); vgl. 3519 (= Adh. 71, v. 36)

71 *Anush.*, Adh. 72, 76, 77. Diese Vorschriften werden mit einem etwas unwahrscheinlichen und sicher rein theoretischen Aufwand an Einzelheiten wie dergegeben. Das Ritual wird der Schule von Brhaspati zugeschrieben (Adh. 76). Es dauert drei Tage und drei Nächte vor dem Ereignis und drei Tage nach ihm, zuweilen sogar zehn Tage (3532 = Adh. 71, v. 49; 3417 = Adh. 71, v. 32; 3597 = Adh. 73, v. 40).

72 Er lebte in einem immerwährenden »Geben von Kühen« (*gavam pradana*), 3695 (= Adh. 76, v. 30).

73 Es handelt sich hier um eine wahre Initiation des Gebers durch die Kühe und der Kühe durch den Geber; es ist eine Art Mysterium, »*upanitesu gosu*«, 3667 (= Adh. 76, v. 2).

74 Dies ist gleichzeitig ein Reinigungsritual. Damit befreit er sich von aller Sünde (3673 = Adh. 76, v. 8).

75 *Samanga* (alle ihre Glieder habend), *Bahula* (breit, fett), 3760. Vgl. 6042

er dann beim Akt der Schenkung wiederholen. Und hier nun der feierliche Augenblick der Übergabe. Nachdem er den Lobpreis der Kühe angestimmt hat, sagt der Geber:

Wie ihr seid, so bin ich; am heutigen Tag bin ich euer Wesen geworden, und indem ich euch gebe, gebe ich mich selbst.<sup>76</sup>

Und der Empfänger sagt, wenn er sie erhält (das *pratigrabana*<sup>77</sup> vollziehend):

Bewegt [übergeben] im Geist, empfangen im Geist, verherrlicht uns beide, ihr, die ihr die Gestalt von Soma [Mond] und Ugra [Sonne] habt.<sup>78</sup>

Andere Prinzipien des brahmanischen Rechts erinnern uns an gewisse polynesische, melanesische und amerikanische Bräuche, die wir oben beschrieben haben. Die Art und Weise, wie das Geschenk empfangen wird, ist seltsam analog. Der Brahmane hat einen unbezwingbaren Stolz. Er weigert sich, auch nur das geringste mit dem Markt zu tun zu haben. Er darf nicht einmal annehmen, was von dort kommt.<sup>79</sup> Inmitten einer Volkswirtschaft mit Städten, Märkten und Geld bleibt der Brahmane der Wirtschaft und Moral der alten indo-iranischen Hirten und anderer eingeborener Ackerbauern der Ebenen treu. Er verharret in der würdigen Haltung eines Adligen, der

die Kühe sagen: »Bahula, Samanga. Du bist ohne Furcht, du bist besänftigt, du bist eine gute Freundin.« Das Epos erwähnt auch, daß diese Namen aus dem Veda und der Shruti stammen. Die heiligen Namen finden sich in der Tat im *Arthavaveda*, V, 4, 18, Vers 3 f.

<sup>76</sup> *Anush.*, 3676. Genau: »Als Geber von euch bin ich Geber meiner selbst.«  
<sup>77</sup> »Akt des Nehmens«; das Wort ist das genaue Äquivalent von *accipere*, λαμβάνειν, take etc.

<sup>78</sup> *Anush.*, 3677. Das Ritual sieht vor, daß man Kühe »in Gestalt von Kühen aus Sesam oder ranziger Butter« anbieten kann, ebenso Kühe aus Gold oder Silber. In diesem Fall wurden sie wie wirkliche Kühe behandelt (vgl. S. 523, 3839). Die Riten, vor allem die der Übergabe, sind hier etwas ausgebildeter. Den Kühen werden rituelle Namen gegeben. Eine heißt »Die Zukünftige«. Der Aufenthalt unter den Kühen und »das Gelübde der Kuh« sind stärker ausgeprägt.

<sup>79</sup> *Ap.Dh.*, I, 14, 17; *Manu*, X, 86–94. Der Brahmane kann verkaufen, was nicht gekauft worden ist. Vgl. *Ap.Dh.*, I, 19, 11.

die ihm dargebrachte Gabe als Beleidigung betrachtet.<sup>80</sup> Zwei Abschnitte des *Mahabharata* erzählen, wie die sieben Rishi, die heiligen Seher, und ihre Schüler, als sie in Zeiten der Hungersnot aufbrachen, um den Leib des Sohnes von König Shibi zu essen, die riesigen Geschenke und goldenen Feigen zurückwiesen, die der König Shaivya Vrasadarbha ihnen darbot, und ihm antworteten:

O König, von Königen zu nehmen ist am Anfang Honig,  
doch am Ende Gift.<sup>81</sup>

Darauf folgen zwei Reihen von Flüchen. Diese Theorie entbehrt nicht der Komik. Eine ganze Kaste, die von Gaben lebt, gibt vor, sie abzulehnen<sup>82</sup>, schließt dann einen Kompromiß und nimmt nur jene Gaben an, die aus freien Stücken dargeboten werden<sup>83</sup>; dann stellt sie lange Listen auf über Leute<sup>84</sup>, von denen, und Umständen, unter denen man Geschenke annehmen darf, sowie über Dinge<sup>85</sup>, die angenommen werden dürfen; und sie läßt schließlich alle Gaben zu im Fall einer Hungersnot<sup>86</sup> – freilich unter der Bedingung einiger leichter Bußübungen<sup>87</sup>.

Das heißt, daß das Band, das die Gabe zwischen Geber und Nehmer herstellt, zu stark für sie ist. Wie in allen Systemen, die wir bisher untersucht haben, und sogar noch in verstärktem Maße, sind die beiden allzueng miteinander verbunden. Der Nehmer gerät gegenüber dem Geber in einen Zustand

80 Vgl. oben, S. 37, Anm. 37; S. 55, Anm. 20 (Melanesien, Polynesien); vgl. unten (Germanien) S. 153; *Ap.Dh.*, I, 19; *Gautama Dh.*, XVII, 3; *Anush.*, Adh. 93 f.

81 *Anush.*, 4459 (= Adh. 93, v. 34).

82 *Ap.Dh.*, I, 19 und 13, 3, wo Kanva, eine andere brahmanische Schule, zitiert wird.

83 *Manu*, IV, 233.

84 *Gautama Dh.*, XVII, 6, 7; *Manu*, IV, 253. Liste der Leute, von denen der Brahmane nichts annehmen darf: *Gautama Dh.*, XVII, 17; vgl. *Manu*, IV, 215–217.

85 Liste der Sachen, die nicht abgelehnt werden müssen: *Ap.Dh.*, I, 18; *Gautama Dh.*, XVII; vgl. *Manu*, IV, 247–250.

86 Siehe *Anush.*, Adh. 136; vgl. *Manu*, IV, 33; X, 101 ff.; *Ap.Dh.*, I, 18, 5–8; 14–15; *Gautama Dh.*, VII, 4, 5.

87 *Baudh. Dh.*, II, 5, 8; IV, 2, 5; das Aufsagen der Taratsamandi = *Rig-Veda*, IX, 58.

der Abhängigkeit.<sup>88</sup> Deshalb darf der Brahmane nichts »annehmen« und noch weniger den König bitten. Als Gottheit unter Gottheiten ist er dem König überlegen und würde sich erniedrigen, wenn er etwas anderes täte, als nur zu nehmen. Und auf der Seite des Königs ist die Art und Weise, wie er gibt, ebenso wichtig wie das, was er gibt.<sup>89</sup>

Die Gabe ist also etwas, das gegeben werden muß, das empfangen werden muß und das anzunehmen dennoch zugleich gefährlich ist. Das rührt daher, daß die gegebene Sache selbst eine wechselseitige und unwiderrufliche Bindung schafft, vor allem dann, wenn es sich um eine Nahrungsgabe handelt. Der Nehmer ist vom Zorn des Gebers abhängig<sup>90</sup>, und im Grunde ist jeder vom anderen abhängig. So darf man z. B. auch nicht mit seinem Feind essen.<sup>91</sup>

Es werden alle möglichen Vorsichtsmaßregeln getroffen. Die Autoren der Kodizes und der Epen verbreiten sich, wie das nur Hindu-Schriftsteller können, über das Thema, daß die Termini Gaben, Geber, gegebene Sache stets aufs genaueste und gewissenhafteste in ihrem Kontext betrachtet werden müssen, damit bei der Art des Gebens und Nehmens kein Fehler auftreten kann.<sup>92</sup> Alles beruht auf Etikette; es ist nicht wie auf einem Markt, wo man objektiv, zu einem bestimmten

<sup>88</sup> »Die Energie und der Glanz der Weisen werden durch die Tatsache zerstört, daß sie empfangen.« »Vor denen, die nichts annehmen wollen, hüte dich, o König« (*Anush.*, 2164 = *Adh.* 35, v. 34).

<sup>89</sup> *Gautama Dh.*, XVII, 19, 12 ff.; *Ap.Dh.*, I, 17, 2. Etikette der Gabe, *Manu*, VII, 86.

<sup>90</sup> *Krodho hanti yad danam*, »Zorn tötet die Gabe«, *Anush.*, 3638 (= *Adh.* 35, v. 16).

<sup>91</sup> *Ap.Dh.*, II, 6, 19; vgl. *Manu*, III, 144, mit der absurden theologischen Interpretation: »man ißt die Verfehlung seines Gastes«. Diese Interpretation bezieht sich auf das den Brahmanen von den Gesetzen auferlegte allgemeine Verbot, eines ihrer wesentlichen Geschäfte auszuüben, das sie noch heute ausüben, obwohl sie es angeblich nicht tun: nämlich das »Essen« von Sünden. Es bedeutet jedenfalls, daß für keinen der Beteiligten Gutes aus der Schenkung erwächst.

<sup>92</sup> Man wird in der anderen Welt mit der Natur derer wiedergeboren, deren Nahrung man angenommen hat, oder derer, deren Nahrung man im Bauch hat, oder mit der Natur der Nahrung selbst.

Preis, eine Sache nimmt. Nichts ist hier dem Zufall überlassen.<sup>93</sup> Verträge, Bündnisse, Übergabe von Gütern, von solchen Übergaben geschaffene Bindungen zwischen den gebenden und den nehmenden Personen – jedes Stadium wird moralisch und wirtschaftlich geregelt. Die Natur und Absicht der Kontrahenten und die Natur der gegebenen Sache sind unteilbar. Der juristische Poet bringt das, was wir beschreiben wollen, ausgezeichnet zum Ausdruck: »Hier ist nur *ein* Rad, das sich in eine einzige Richtung dreht.«<sup>94</sup>

### 3. Pfand und Gabe (Germanisches Recht)

Die germanischen Gesellschaften haben uns zwar nicht ebenso alte und bedeutungsvolle Spuren ihrer Theorie der Gaben hinterlassen, aber sie besaßen nichtsdestoweniger ein deutlich entwickeltes System des Austauschs in Form von freiwillig oder unter Zwang gegebenen, empfangenen und vergoltenen Gaben. Nur wenige Systeme sind so typisch.<sup>95</sup>

93 Die gesamte Theorie ist in einem wahrscheinlich jüngeren Abschnitt (*Anush.*, Adh. 131) unter dem Titel *danadharma* (6278 = Adh. 131, 3) zusammengefaßt: »Welche Gaben, wem, wann und von wem«. Hier werden auch die fünf Motive des Gebens sehr hübsch dargelegt: Pflicht, wenn man dem Brahmanen spontan gibt; Eigennutz (»er gibt mir, er hat mir gegeben, er wird mir geben«); Furcht (»ich bin nicht sein, er ist nicht mein, er könnte mir Böses tun«); Liebe (»er ist mir teuer, ich bin ihm teuer« – »er gibt mir ohne Zögern«); Mitleid (»er ist arm und mit wenigem zufrieden«). Siehe auch Adh. 37.

94 *Anush.*, 5834. Hier sollte man auch das Ritual untersuchen, durch das die gegebene Sache gereinigt wird, das aber natürlich ebenso ein Mittel ist, sie vom Geber loszulösen. Man besprengt sie mit Wasser mittels eines Grashalms, *kuṣa*. Für die Nahrung siehe *Gautama Dh.*, V, 21, 18 f.; *Ap.Dh.*, II, 9, 8. Vgl. das Wasser, welches von Schulden reinigt, *Anush.*, Adh. 69, v. 21, und die Kommentare von Pratap (ad locum, S. 313).

95 Die Tatsachen sind aus relativ späten Denkmälern bekannt. Die alten Gesänge der *Edda* stammen aus der Zeit nach der Bekehrung der Skandinavier zum Christentum. Doch die Tradition kann sehr viel älter sein, und selbst ihre ältesten bekannten Formen können älter sein als diese Institutionen selbst. Es besteht keinerlei Gefahr in der Verwendung so alter Tatsachen. Denn zum einen gehört ein Teil der Gaben, die in dem Recht, das wir beschreiben, einen so großen Platz einnehmen, zu den frühesten Institutionen, die uns von den Germanen bezeugt sind. Tacitus hat zweierlei Arten von

uch die germanische Kultur kannte lange Zeit keine Märkte.<sup>96</sup> Sie blieb im wesentlichen feudal und bäuerlich; der Begriff und sogar die Termini für Preis, Kauf und Verkauf scheinen neueren Ursprungs zu sein.<sup>97</sup> In früheren Zeiten hatte sie das gesamte Potlatschsystem, insbesondere das System der Gaben, in hohem Grad entwickelt. Die Clans innerhalb der Stämme, die Großfamilien innerhalb der Clans, die Stämme unter sich, Häuptlinge und selbst Könige waren moralisch und wirtschaftlich nicht auf den geschlossenen Kreis ihrer eigenen Gruppe beschränkt; sie verkehrten miteinander, halfen einander und verbündeten sich mittels Pfändern, Geiseln, Festessen und großen Geschenken.<sup>98</sup> Am Anfang dieser Arbeit haben wir bereits die dem *Havamal* entnommene Litanei der Geschenke zitiert. Hierzu möchten wir noch drei weitere Tatsachen anführen.

Eine gründliche Untersuchung des reichen, von den Wörtern *leihen* und *Gabe* abgeleiteten Vokabulars steht noch aus.<sup>99</sup> Es

wurden beschrieben: die Hochzeitsgaben und wie sie in die Familie des Gebers zurückkehren (*Germania*, XVIII); und die »edlen« Gaben, vor allem die dem Häuptling oder vom Häuptling gegebenen (ibid., XV). Und wenn sich um anderen diese Bräuche so lange erhalten haben, daß noch heute Spuren von ihnen zu beobachten sind, so heißt das, daß sie in der germanischen Gesellschaft fest verwurzelt waren.

<sup>96</sup> Siehe O. Schrader und seine Belege in *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Straßburg 1901, s.v. *Markt, Kauf*.

<sup>97</sup> Das Wort *Kauf* sowie seine Ableitungen kommen bekanntlich vom lateinischen *caupo*, Händler. Die Ungewißheit hinsichtlich der Bedeutung der Wörter *leihen*, *leihen*, *Lohn*, *bürgen*, *borgen* etc. ist bekannt und beweist, daß ihre technische Verwendung jüngeren Datums ist.

<sup>98</sup> Für uns erhebt sich hier nicht die Frage der »geschlossenen Hauswirtschaft«, vgl. K. Bühler, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 3. Aufl. Tübingen 1901. Wir meinen, daß dies ein falsch gestelltes Problem ist. Sobald es in einer Gesellschaft zwei Clans gab, haben sie notwendigerweise miteinander Verträge geschlossen und nicht nur Frauen (Exogamie) und Riten ausgetauscht, sondern auch Güter, zumindest zu gewissen Zeiten des Jahres und bei bestimmten Gelegenheiten. Die übrige Zeit lebte die Familie, die oft klein war, in sich zurückgezogen. Doch niemals hat es eine Zeit gegeben, wo sie das ganze Jahr so lebte.

<sup>99</sup> Siehe diese Wörter bei Kluge/Götze und in anderen etymologischen Wörterbüchern der germanischen Sprachen. Siehe K.v. Amira über *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* in *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig 1892/95, 1. Bd.

ist außerordentlich groß: *Ausgabe, Abgabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe, die seltsame Trostgabe, vorgeben, vergeben* (im Sinne von »vergeuden« und »verzeihen«), *widergeben* und *wiedergeben*; desgleichen fehlt eine Untersuchung über *Gift, Mitgift* etc. sowie über die durch diese Wörter bezeichneten Institutionen.<sup>100</sup> Hingegen ist das System der Geschenke einschließlich der Verpflichtung zur Erwidrung, und seine Bedeutung in der Überlieferung und Folklore von Richard Meyer in einer der besten volkskundlichen Arbeiten, die wir kennen, vorzüglich beschrieben worden.<sup>101</sup> Wir möchten sie hier lediglich erwähnen und im Augenblick nur die scharfsinnigen Bemerkungen über die Kraft des verpflichtenden Bandes, das *Angebände*, festhalten, das durch Tausch, Angebot, Annahme dieses Angebots und die Verpflichtung zur Gegengabe geschaffen wird.

Im übrigen gibt es eine weitere Institution, die noch bis vor kurzem in Kraft war und wahrscheinlich noch heute in Sitten und Bräuchen einiger deutscher Dörfer fortlebt: nämlich die des *Gaben* (= Schenkung), des genauen Gegenstücks zum hinduistischen *adanam*.<sup>102</sup> Bei der Taufe, Erstkommunion, Verlobung und Hochzeit bringen die Gäste – die oft das ganze Dorf umfassen – z. B. nach dem Hochzeitsessen oder am Tag vorher oder nachher (Guldentag) Hochzeitsgeschenke, deren Gesamtwert die Kosten der Hochzeit bei weitem übersteigt. In einigen Gebieten Deutschlands bilden diese Gaben sogar

100 Die besten Arbeiten sind immer noch: J. Grimm, »Über schenken und geben«, *Kleinere Schriften*, Berlin 1865, Bd. II, S. 173 ff.; und H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Berlin 1887, passim. Siehe auch J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4. Aufl., Leipzig 1899, Bd. I, S. 413, 297, über Bete = Gabe. Die Hypothese, derzufolge sich die obligatorische Form der Gabe aus der bedingungslosen Gabe entwickelt habe, ist unhaltbar. Immer hat es beide Formen nebeneinander gegeben, und vor allem waren im germanischen Recht beide Merkmale stets miteinander vermischt.

101 »Zur Geschichte des Schenkens«, *Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte*, V, 18 ff.

102 Siehe E.H. Meyer, *Deutsche Volkskunde*, Straßburg 1898, S. 115, 168, 181, 183 etc., sowie alle Handbücher über germanische Volkskunde (K. Wuttke etc.).

die Mitgift der Braut, die ihr am Morgen nach der Trauung überreicht wird, eben die *Morgengabe*. In einigen Gegenden ist die Großzügigkeit dieser Gaben ein Pfand der Fruchtbarkeit des jungen Paares.<sup>103</sup> Das Eingehen von Heiratsbeziehungen und die verschiedenen Geschenke der Paten zu allen wichtigen Ereignissen im Leben ihrer Patenkinder sind nicht minder wichtig. Man erkennt dieses Motiv auch noch in unseren Sitten, Erzählungen, Einladungsmärchen, im Fluch der Nichteingeladenen, den Segnungen und der Großzügigkeit der Eingeladenen, besonders der Feen.

Eine zweite Institution hat den gleichen Ursprung, nämlich die Notwendigkeit des Pfandes in allen germanischen Verträgen.<sup>104</sup> Sogar das französische Wort *gage* hängt mit *wadium* zusammen (vgl. das englische *wage*, Lohn). P. Huvelin hat bereits gezeigt, daß das germanische *wadium* ein Mittel zum Verständnis des Vertragsbandes liefert, und hat es mit dem römischen *nexum* verglichen.<sup>105</sup> In der Tat erlaubt das angenommene Pfand, so wie Huvelin es interpretiert, den Kontrahenten im germanischen Recht aufeinander einzuwir-

<sup>103</sup> Hier finden wir eine andere Antwort auf die von F.D.E. van Ossenbruggen gestellte Frage (siehe oben, S. 43, Anm. 60) über die magische und juristische Natur des »Brautpreises«. Siehe zu diesem Thema die bemerkenswerte Theorie der Beziehungen zwischen den verschiedenen Leistungen an die und durch die Ehegatten in Marokko bei E. Westermarck, *Marriage Ceremonies*, S. 361 ff.

<sup>104</sup> Im Folgenden unterscheiden wir durchaus das Pfand von dem Angeld (*arrha*), obwohl dieses – semitischen Ursprungs (worauf die griechischen und lateinischen Namen deuten) – im späteren germanischen Recht bekannt war. In einigen Bräuchen hat es sich sogar mit dem alten *Gaben* vermischt; so heißt z.B. das Handgeld in einigen Tiroler Mundarten »Harren«. Wir unterscheiden es auch, die Bedeutung des Begriffs des Pfandes bei der Heirat aufzuzeigen. Wir weisen lediglich darauf hin, daß der »Kaufpreis« in einigen germanischen Mundarten *Pfand*, *Wette*, *Trügge* oder *Ehetaler* heißt.

<sup>105</sup> *A.S.*, IX (1904/05), 29 ff.; vgl. M. Kovalewski, *Contume contemporaine et Loi ancienne*, S. 111 ff.

Für das germanische *wadium* siehe M. Thévenin, »Contributions à l'étude du droit germanique«, *Nouvelle Revue d'Histoire du Droit*, IV, 72; J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, Leipzig 1899, Bd. II, S. 149, 169 f.; K.v. Amira, *Vordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig 1892/95, und *Handbuch Hermann Paul*, I, S. 248, 254.

Für die *wadiatio* vgl. G. Davy, *A.S.*, XII (1909/12), 522 f.

ken, weil der eine etwas vom anderen besitzt, der, da er einmal Eigentümer der Sache gewesen ist, sie verzaubert haben kann; oder weil das in zwei Teile zerbrochene Pfand zu einer Hälfte von jedem der beiden Partner aufbewahrt wurde. Doch man könnte noch eine direktere Erklärung vorschlagen. Die magische Sanktion mag zwar ins Spiel kommen, aber das ist nicht die einzige Bindung. Die als Pfand gegebene Sache ist durch sich selbst schon ein Band. Zunächst einmal *muß* ein Pfand gegeben werden. Im germanischen Recht erfordert jeder Vertrag, Verkauf oder Kauf, jedes Darlehen und jede Hinterlegung, ein Pfand; dem Partner wird ein meist geringwertiger Gegenstand gegeben – ein Handschuh, ein Geldstück (*Treugeld*), ein Messer –, der zurückgegeben wird, wenn die gelieferte Sache bezahlt ist. Huvelin hat bereits bemerkt, daß es sich um eine geringwertige und meist persönliche Sache handelt und er vergleicht dies zu Recht mit dem Motiv des »gage de vie«, »life-token«, des Lebenspfandes. Die so gegebene Sache ist tatsächlich von der Individualität des Gebers erfüllt. Die Tatsache, daß sie sich in den Händen des Nehmers befindet, drängt den Geber dazu, den Vertrag zu erfüllen, sich dadurch zurückzukaufen, daß er die Sache zurückkauft. So liegt das *nexum* also in dieser als Pfand gegebenen Sache und nicht nur in den magischen Handlungen oder den feierlichen Vertragsformeln, den Wörtern, Schwüren, ausgetauschten Riten und geschüttelten Händen; es liegt nicht allein in den Schriftstücken, den magischen »Akten«, den »Kerbhölzern«, von denen jeder Partner seinen Teil behält, oder den gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten, wo jeder am Wesen des anderen teilhat; es liegt auch in der Sache selbst. Zwei Merkmale der *wadiatio* beweisen im übrigen das Vorhandensein jener Kraft der Sache. Erstens verpflichtet und bindet das Pfand nicht nur, sondern es verpfändet auch die Ehre, die Autorität, das *manu* dessen, der es gibt.<sup>106</sup> Er bleibt solange in einer unterlegeneren

106 J. Brissaud, *Manuel d'histoire du Droit français*, 1904, S. 1381. Huvelin (l.c., S. 31, Anm. 4) interpretiert diese Tatsache ausschließlich als einen Verfall des primitiven magischen Ritus, der zu einem bloßen Moral

stellung, bis er sich von seiner »Wette« befreit hat. Denn die Wörter *Wette* und *wetten*<sup>107</sup>, Übersetzungen für das juristische *wadium*, haben die Bedeutung sowohl von »Wette« wie von »Pfand«. Das Pfand ist mehr der Preis eines Wettstreits und die Bestätigung einer Herausforderung als ein Mittel, den Schuldner zu nötigen; solange der Vertrag nicht abgeschlossen ist, ist dieser gleichsam der Verlierer der Wette, der Zweite im Wettlauf, und so verliert er mehr, als er einsetzt, mehr als er zu zahlen hat; ganz abgesehen davon, daß er Gefahr läuft, die Sache zu verlieren, die er empfangen hat und die der Eigentümer so lange zurückfordern darf, solange das Pfand nicht eingelöst ist. – Der andere Aspekt weist auf die Gefahr hin, die die Annahme des Pfandes birgt. Denn nicht nur derjenige, der gibt, bindet sich, sondern auch derjenige, der empfängt. So wie der Empfänger auf den Trobriandinseln mißtraut er der gegebenen Sache. Deshalb wird sie ihm zu Füßen geworfen; wenn es eine mit Runen beschriftete *festuca notata* ist oder ein Kerbholz, von dem er einen Teil erhält oder auch nicht, empfängt er dies auf der Erde oder in seinem Schoß (*in laisum*), aber nicht in seiner Hand.<sup>108</sup> Das ganze Ritual nimmt die Form der Herausforderung und des Mißtrauens an und ist ein Ausdruck für beides. Noch heute entspricht das englische »to throw the gage« dem »to throw down the gauntlet«. Das heißt, daß das Pfand, als eine gegebene Sache, für beide Parteien Gefahren birgt. Und hier nun die dritte Tatsache. Die Gefahr, welche die gegebene oder übergebene Sache darstellt, ist wohl nirgends

motiv geworden sei. Doch ist dies nur eine partielle und unnötige Erklärung (siehe oben, S. 88, Anm. 137) und schließt die von uns vorgeschlagene nicht

7 Auf die Verwandtschaft der Wörter *Wette* und *wedding* möchten wir hier einmal zurückkommen [erschien 1928 unter dem Titel »Wette, Wedding«, *Procès-verbaux de la Société d'Histoire du Droit*; Anm.d.Ü.]. Der Doppelsinn: »Wette« und »Vertrag«, ist selbst im Französischen zu bemerken, z.B. *se défier* und *défier*.

11 Für die *festuca notata* siehe A. Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Leipzig 1885/86, Bd. I. S. 76 ff.; Huvelin (l. c., S. 33) scheint meiner Meinung nach den Brauch der Kerbhölzer vernachlässigt zu haben.

besser empfunden worden als im alten germanischen Recht und den alten germanischen Sprachen. Das erklärt den Doppelsinn des Wortes *Gift*, einerseits Gabe, andererseits Gift. Die semantische Geschichte dieses Wortes haben wir an anderer Stelle dargelegt.<sup>109</sup> Das Motiv der unheilbringenden Gaben, Geschenke oder Güter, die sich in Gift verwandeln, ist in der germanischen Folklore grundlegend. Das Rheingold wird dem, der es gewinnt, zum Verhängnis; Hagens Keld bringt dem Helden, der daraus trinkt, Unheil; zahllose Erzählungen und Sagen dieser Art, germanische wie keltische, spuken noch heute in unserer Phantasie. Zitieren wir die Strophe, in der ein Held der *Edda*, Hreidmar, den Verwünschungen Lokis antwortet:

»Gaben gabst du, doch gabst du als Freund nicht  
gabst aus holdem Herzen nicht;  
ledig wärt ihr des Lebens jetzt,  
hätt ich früher gekannt die Gefahr.«<sup>110</sup>

109 »Gift, gift«, *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg 1924. Wir sind gefragt worden, weshalb wir nicht die Etymologie von *gift* untersucht haben, eine Übersetzung des lateinischen *dosis*, das selbst wiederum eine Transkription des griechischen δόσις ist, eine Dosis Gift. Diese Etymologie würde voraussetzen, daß die ober- und niederdeutschen Dialekte einer gewöhnlichen Sache einen wissenschaftlichen Namen gegeben hätten, und das widerspricht dem üblichen semantischen Gesetz. Zudem müßte noch die Wahl des Wortes *Gift* erklärt werden sowie andererseits das Sprachtabu, das auf der Bedeutung »Gabe« dieses Wortes lag. Schließlich beweist der lateinische und vor allem der griechische Gebrauch des Wortes *dosis* für Gift, daß es auch bei den Alten eine Verbindung von Vorstellungen und Moralregeln jener Art gab, wie wir sie hier beschreiben.

Wir haben die Ungewißheit über die Bedeutung von Gift mit der über das lateinische *venenum* und das griechische φίλτρον und φάρμακον verglichen; hinzuzufügen wäre noch die Verbindung (M. Bréal, *Mémoires de la Société de Linguistique*, III, S. 410) zwischen *venia*, *venus*, *venenum* – von Sanskrit *vanati*, Vergnügen bereiten – und *gewinnen*, *to win*.

Auch müssen wir einen Fehler berichtigen. Gellius hat zwar diese Wörter behandelt, doch nicht er ist es, der Homer zitiert (*Odyssee*, IV, S. 226), sondern Gaius, der Rechtsgelehrte selbst, in seinem Buch über die *Zwölf Tafeln* (*Digesten*, I, XVI, *de verb. sign.*, 326).

110 *Reginsmal*, 7 [Übers. H. Gering, Leipzig-Wien 1892]. Die Götter haben Otr getötet, den Sohn von Hreidmar, und wurden gezwungen, sich dadurch

## Chinesisches Recht

Schließlich hat noch eine andere große Kultur, die chinesische, aus archaischen Zeiten eben jenes Rechtsprinzip bewahrt, das uns interessiert; sie anerkennt das unlösliche Band einer jeden Sache mit ihrem ursprünglichen Besitzer. Selbst heute noch behält derjenige, der Eigentum verkauft, auch wenn es sich um bewegliches Eigentum handelt, sein Leben lang das Recht, »sein Eigentum zu beweinen«. <sup>111</sup> Pater Hoang hat solche »Seufzerlillets« zusammengestellt, die der Verkäufer dem Käufer überliefert. <sup>112</sup> Es ist eine Art »Folgerecht« an der Sache, vermischt mit einem »Folgerecht« an der Person, und der Verkäufer behält dieses Recht noch lange, nachdem die Sache endgültig in andere Hände übergegangen ist und alle Ziele des »unwiderruflichen« Vertrags erfüllt sind. Durch die übergebene Sache (sei diese nun ersetzbar oder nicht) ist die eingegangene Verbindung eine nur momentane, sondern die Kontrahenten stehen in dauerwährender gegenseitiger Abhängigkeit.

zuzukaufen, daß sie den Balg von Otr mit Gold füllten und von außen mit Gold bedeckten. Doch der Gott Loki verfluchte dieses Gold, worauf Hreidmar auf die zitierten Strophe antwortet. Wir verdanken diesen Hinweis M. Ahn, der zu Vers 3 bemerkt, daß »aus holdem Herzen« – klassische Übersetzung von *of heilom hug* – in Wahrheit »von glückbringender Geisteshaltung« bedeutet.

<sup>111</sup> Das chinesische Grundstücksrecht, wie auch das germanische und unser altes Recht, enthält das Recht der Verwandten, die Grundstücke zurückzukaufen, die nicht aus dem Erbbesitz hätten herausgenommen werden dürfen. Siehe Pater Hoang, »Variétés sinologiques«, *Notions techniques sur propriété en Chine*, 1897, S. 8 f. Doch wir schenken dieser Tatsache weniger Beachtung. Denn der Verkauf von Grund und Boden ist in der Geschichte und besonders in China etwas ziemlich Neues; bis hinein ins römische Recht und dann wieder in den alten germanischen und französischen Rechtsordnungen, unterlag er so vielen Einschränkungen, die von der engen Familiengemeinschaft und der tiefen Verbundenheit der Familie mit dem Boden und des Bodens mit der Familie herrührten, daß der Beweis allzu leicht fallen wäre; da Familie gleich Herd und Land ist, ist es natürlich, daß das Land sich dem Recht und der Wirtschaft des Kapitals entzieht. Die alten und neuen Gesetze betreffend das »homestead« und die neueren französischen Gesetzgebungen über das unveräußerliche Familieneigentum sind die Fortsetzung eines alten Zustandes und eine Rückkehr zu ihm. Wir sprechen daher in erster Linie von beweglichem Eigentum.

<sup>112</sup> Siehe Pater Hoang, *ibid.*, S. 10, 109, 133.

In der annamitischen Moral ist die Annahme eines Geschenks gefährlich. Westermarck, der auf diese Tatsachen hinweist, hat ihre Bedeutung zum Teil erkannt.<sup>113</sup>

<sup>113</sup> *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London 1906, Bd. S. 594. Westermarck hat gespürt, daß es ein Problem dieser Art gibt, hat jedoch nur unter dem Gesichtspunkt des Rechts der Gastfreundschaft behandelt. Dennoch lesenswert sind seine wichtigen Bemerkungen über den marokkanischen Brauch des *ar* (Opfer, das dem Bittenden einen Zwang auferlegt) S. 386) sowie über das Prinzip »Gott und die Nahrung werden ihn bezahlen« (bemerkenswert identisch mit dem Hindu-Recht). Siehe auch Westermarck *Marriage Ceremonies*, S. 365; vgl. *Anthropological Essays to E.B. Taylor* S. 373 ff.

ganzes Kap.

#### KAPITEL IV

### Schlußfolgerungen

#### 1. Moralische Schlußfolgerungen

Wir wollen diese Beobachtungen nun auf unsere heutigen Gesellschaften ausdehnen. Ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin steht noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe. Zum Glück ist noch nicht alles in Begriffen des Kaufs und Verkaufs klassifiziert. Die Dinge haben neben ihrem materiellen auch einen Gefühlswert. Unsere Moral ist nicht ausschließlich eine kommerzielle. Noch immer gibt es bei uns Leute und Klassen, die an vergangenen Sitten festhalten, und wir alle beugen uns diesen Sitten bei besonderen Anlässen und zu bestimmten Zeiten des Jahres.

Die nicht erwiderte Gabe erniedrigt auch heute noch denjenigen, der sie angenommen hat, vor allem, wenn er sie ohne den Gedanken an eine Erwidern annimmt. Wenn wir an den eigentümlichen Essay von R. W. Emerson, *Gifts*<sup>1</sup>, erinnern, so verlassen wir nicht den germanischen Bereich. Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewußte schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen »Almosengebers« zu vermeiden.<sup>2</sup>

Gleich der »Höflichkeit« muß auch eine Einladung erwidert werden. Wir finden hier Spuren der traditionellen Basis, des alten aristokratischen Potlatsch, und wir sehen auch einige der grundlegenden Motive der menschlichen Tätigkeit wirken: den Wettstreit zwischen Personen desselben Geschlechts, jenen grundlegenden »Imperialismus« der Menschen – teils sozialen, teils animalischen oder psychologischen Ursprungs.<sup>3</sup> In dieser geson-

<sup>1</sup> *Essays*, 2. Serie, *Complete Works*, Cambridge 1876, Bd. 3.

<sup>2</sup> Vgl. *Koran*, Sura II, 265; vgl. J. Kohler in *Jewish Encyclopaedia*, Bd. I, 465.

<sup>3</sup> William James, *Principles of Psychology*, London 1890, Bd. II, S. 409.

derthen Sphäre unseres gesellschaftlichen Lebens können wir nicht »in Rückstand bleiben«. Immer müssen wir mehr zurückgeben, als wir erhalten. Die »Runde« wird immer teurer und kostspieliger. In meiner Kindheit gab es in einem Dorf der Lorraine Familien, die in normalen Zeiten sehr eingeschränkt lebten, sich aber anlässlich von Kirchweihen, Hochzeiten, Erstkommunionen und Beerdigungen für ihre Gäste ruinierten. Bei solchen Gelegenheiten galt es, ein »großer Herr« zu sein. Man kann sogar sagen, daß ein Teil unseres Volkes sich ständig so verhält und mit vollen Händen für seine Gäste, Parties und Weihnachtsgeschenke Geld ausgibt.

Einladungen müssen ausgesprochen und müssen angenommen werden. Dieser Brauch existiert noch in unseren heutigen liberalen Gesellschaften. Noch vor knapp fünfzig Jahren (in einigen Teilen Deutschlands und Frankreichs vielleicht vor noch kürzerer Zeit) pflegte das ganze Dorf am Hochzeitsmahl teilzunehmen; hielt sich irgendetwas abseits, so war dies ein schlechtes Zeichen, ein Beweis der Mißgunst, ein verhängnisvolles Omen. In vielen Gebieten Frankreichs hat noch jeder Mann teil an den Ereignissen. In der Provence bringen noch alle Dorfbewohner bei der Geburt eines Kindes ihr Ei oder andere symbolische Geschenke.

Auch heute noch haben die verkauften Sachen eine Seele, werden von ihrem ehemaligen Besitzer verfolgt und verfolgen ihn. In Cornimont, einem Tal der Vogesen, war bis vor kurzem folgender Brauch verbreitet, der sich vielleicht bis heute in einigen Familien hält: damit die gekauften Tiere ihren alten Herrn vergäßen und nicht in Versuchung kämen, zu ihm zurückzukehren, schlug man ein Kreuz über dem Fenstersturz der Stalltür; der Halfter des Verkäufers wurde aufbewahrt, und man gab den Tieren Salz aus der Hand zu fressen. In Raon-aux-Bois wurde eine Butterstulle dreimal um das Zahnrad gedreht und den Tieren mit der rechten Hand dargereicht. Es handelt sich hier zwar um das Großvieh, das zur Familie gehört, da der Stall zum Haus gehört. Doch auch zahlreiche andere französische Bräuche zeigen, daß die verkaufte Sache von dem Ver-

käufer gelöst werden muß, z. B. indem man der zu verkaufenden Sache einen Schlag versetzt, das Schaf peitscht, das man verkauft, etc.<sup>4</sup>

Man kann sagen, daß heute ein großer Teil des industriellen und kommerziellen Rechts mit der Moral in Konflikt steht. Die wirtschaftlichen Vorurteile des Volkes und der Produzenten entspringen ihrem festen Willen, der Sache zu folgen, die sie produziert haben, und der intensiven Empfindung, daß ihre Arbeit weiterverkauft wird, ohne daß sie am Gewinn teilhaben. Die alten Prinzipien wirken der Härte, der Abstraktion und der Unmenschlichkeit unserer Gesetzbücher entgegen. In dieser Hinsicht besteht ein großer Teil unserer sich neubildenden Rechtsprinzipien und Bräuche darin, die Uhr zurückzudrehen. Und diese Reaktion gegen die römische und sächsische Gefühlslosigkeit in unseren Verhältnissen ist durchaus gesund und gut. Einige neuere Entwicklungen in unserem Recht und unseren Bräuchen lassen sich so interpretieren.

Es hat lange gedauert, bis man das künstlerische, literarische und wissenschaftliche Eigentum, über den rohen Verkauf des Manuskripts, der Erfindung oder des Kunstwerks hinaus, anerkannte. Die Gesellschaften haben in der Tat wenig Interesse daran, den Erben des Autors oder Erfinders – dieses Wohltäters der Menschheit – mehr als einige armselige Rechte auf die von ihm geschaffenen Dinge zuzugestehen; eilfertig verkündet man, diese seien nicht minder das Produkt des kollektiven Geistes als des individuellen; jedermann wünscht, daß sie so schnell wie möglich der Öffentlichkeit oder der allgemeinen Zirkulation der Reichtümer anheimfallen. Dennoch hat der Skandal des Wertzuwachses der Gemälde, Skulpturen und Kunstgegenstände in den Lebzeiten des Künstlers und seiner direkten Erben das fran-

Kruyt (*Koopen*, S. 12 des Auszugs) zitiert Tatsachen dieser Art auf Celebes. »De Toradjas . . .«, *Tijd.v.Kon.Batav.Gen.*, LXIII 2; S. 299: Ritus des Einbringens des Büffels in den Stall; S. 296: Ritual des Kaufs des Hundes, den man Glied für Glied kauft und in dessen Nahrung man spuckt; S. 281: die Leiche wird unter keinen Umständen verkauft, aber verliehen, etc.

zösische Gesetz vom September 1923 inspiriert, das dem Künstler und seinen Erben ein Folgerecht an jenem Wertzuwachs seiner Werke zubilligt.<sup>5</sup>

Die gesamte französische Gesetzgebung der Sozialversicherung, dieser schon verwirklichte Staatssozialismus, ist von dem Prinzip durchdrungen, daß der Arbeiter sein Leben und seine Arbeit teils der Gemeinschaft, teils seinem Dienstherrn hingibt; wenn er an dem Versicherungswerk mitarbeiten soll, so sind diejenigen, die aus seinen Diensten Nutzen gezogen haben, nicht schon durch die Zahlung eines Lohns aller Schuld ihm gegenüber enthoben; der Staat, der die Gemeinschaft repräsentiert, schuldet ihm, zusammen mit seinem Dienstherrn, eine gewisse Sicherung seines Lebens gegen Arbeitslosigkeit, Krankheit, Alter und Tod.

Ebenso sind einige sinnreiche Neuerungen, wie z. B. die Familienbeihilfen, die unsere französischen Industriellen freiwillig und tatkräftig zugunsten kinderreicher Arbeiter entwickelt haben, eine spontane Antwort auf das Bedürfnis der Arbeitgeber, die Individuen an sich zu binden, deren Verpflichtungen und dem materiellen und moralischen Interesse, das diese Verpflichtungen darstellen, Rechnung zu tragen.<sup>6</sup>

Ähnliche Institutionen funktionieren auch in Deutschland und Belgien mit ebenso großem Erfolg. In Großbritannien hat die lange, schreckliche Periode der Arbeitslosigkeit, von der Millionen Arbeiter betroffen waren, eine große Bewegung für eine obligatorische und in Korporationen organisierte Arbeitslosenversicherung ausgelöst. Die Städte und der Staat sind es müde, die hohen Kosten für die Unterstützung der Arbeitslosen zu tragen, deren Lage einzig durch die Lage der Industrie und die allgemeine Marktlage verursacht ist. Deshalb bemühen sich einige verdienstvolle Ökonomen und Industriekapitäne (Mr. Pybus, Sir Lynden Macassey) darum, daß die Unternehmen selbst diese Arbeitslosenversicherungen organisieren und die nö-

<sup>5</sup> Dieses Gesetz ist nicht vom Prinzip der Unrechtmäßigkeit des Gewinns der verschiedenen Besitzer inspiriert. Es wird wenig angewandt.

<sup>6</sup> G. Pirou hat bereits Beobachtungen dieser Art gemacht.

tigen Opfer bringen. Sie möchten also, daß die Kosten für die Sicherung der Arbeiter gegen Arbeitslosigkeit ein Teil der allgemeinen Unkosten der einzelnen Industriezweige bilden.

Diese Vorstellungen und Gesetzgebungen sind unserer Meinung nach nicht Zeichen der Unruhe, sondern einer Rückkehr zum Recht.<sup>7</sup> Auf der einen Seite sehen wir das Erwachen und die Verwirklichung der Berufsmoral und des Vereinsrechts. Diese Ersatzkassen und Gesellschaften auf Gegenseitigkeit, welche die industriellen Gruppen zugunsten der Arbeiter organisieren, haben, in den Augen der reinen Moral, nur einen einzigen Fehler: ihre Verwaltung liegt ausschließlich in der Hand der Arbeitgeber. Gleichwohl ist es eine Gruppentätigkeit; der Staat, die Gemeinden, die öffentlichen Fürsorgeeinrichtungen, Alters- und Sparkassen, Arbeitgeber und Lohnempfänger – sie alle sind miteinander verknüpft, wie z. B. in der Sozialgesetzgebung von Deutschland und Elsaß-Lothringen und demnächst auch in Frankreich. Wir kehren also zu einer Gruppemoral zurück.

Auf der anderen Seite ist es das Individuum, für das der Staat und seine Untergruppen sorgen wollen. Die Gesellschaft möchte die soziale »Zelle« wiederentdecken. Sie zielt auf das Individuum, umsort es in einer merkwürdigen Geisteshaltung, in der sich das Gefühl für seine Rechte mit anderen, reineren Gefühlen vermischt: Wohltätigkeit, »soziale Dienste« und Solidarität. Das Thema der Gabe, der Freiwilligkeit und des Zwangs der Gabe, der Großzügigkeit und des Interesses, taucht in unserer Gesellschaft wieder auf wie ein beherrschendes, doch lange veressenes Motiv.

Aber es genügt nicht, diese Vorgänge festzustellen, man muß auch eine Praxis, eine moralische Lehre daraus ziehen. Es genügt

<sup>7</sup> Es versteht sich von selbst, daß wir keinerlei Zerstörung empfehlen. Die Rechtsprinzipien, die den Markt, den Kauf und Verkauf beherrschen und die unerläßliche Vorbedingung für die Bildung von Kapital sind, müssen und können neben neuen und alten Prinzipien bestehen. Doch sollten sich der Moralist und der Gesetzgeber nicht von sogenannten natürlichen Rechtsprinzipien hemmen lassen; z.B. sollte die Unterscheidung zwischen Sachenrecht und Personenrecht nur als eine Abstraktion, ein theoretischer Extrakt aus einigen unserer Gesetze betrachtet werden. Sie sollte zwar bestehen dürfen, aber nur auf dem ihr zukommenden Platz.

nicht zu sagen, daß das Recht auf dem Wege ist, sich einiger Abstraktionen zu entledigen – der Unterscheidung zwischen Personen- und Sachenrecht – oder daß es dabei ist, der groben Gesetzgebung für den Verkauf und die Bezahlung von Diensten einige neue Gesetze hinzuzufügen. Man muß auch sagen, daß diese Revolution eine gute ist.

Zum einen kehren wir, wie wir es in der Tat tun müssen, zu den alten Bräuchen der »edlen« Verschwendung zurück. Es ist wichtig, daß – wie in den angelsächsischen Ländern und vielen anderen zeitgenössischen Gesellschaften, ob wild oder hoch zivilisiert – die Reichen (freiwillig oder durch Zwang) wieder dahin kommen, sich gleichsam als die Schatzmeister ihrer Mitbürger zu betrachten. Von den alten Zivilisationen, aus denen die unseren hervorgegangen sind, besaßen die einen das Jubelfest, die anderen die Liturgie, die Choregie, die Trierarchie, die Syssitien (gemeinsame Mahlzeiten) oder die obligatorischen Spenden des Ädils und der Konsuln. Man sollte zu Bräuchen dieser Art zurückkehren. Außerdem bedarf es größerer Fürsorge für das Individuum, für sein Leben, seine Gesundheit und Erziehung, für seine Familie und deren Zukunft. Wir brauchen mehr guten Willen, Großzügigkeit bei Dienstmietverträgen, bei der Wohnungsvermietung und beim Verkauf von lebenswichtigen Gütern. Und wir müssen ein Mittel finden, um die Einkünfte aus Spekulation und Wucher einzuschränken. Nichtsdestoweniger muß das Individuum arbeiten. Es muß veranlaßt werden, mehr auf sich selbst zu bauen als auf andere. Andererseits muß es sowohl seine Gruppeninteressen wie seine persönlichen Interessen verteidigen. Allzuviel Großzügigkeit und Kommunismus wäre ihm und der Gesellschaft ebenso abträglich wie die Selbstsucht unserer Zeitgenossen und der Individualismus unserer Gesetze. Im *Mahabharata* erklärt ein böser Waldgeist einem Brahmanen, der zuviel und an die falschen Leute weggegeben hat: »Das ist der Grund, weshalb du mager und bleich bist.« Das Leben eines Mönchs muß ebenso vermieden werden wie das eines Shylock. Diese neue Moral wird eine glückliche Mischung von Wirklichkeit und Ideal sein.

So kann und soll man zu archaischen und elementaren Prinzipien zurückkehren; man wird dann Handlungsmotive entdecken, die zahlreiche Gesellschaften und Klassen noch kennen: die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an ästhetischem Luxus; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes. Die Sozialversicherung, die gemeinsame oder gegenseitige Fürsorge der Berufsgruppen und all jener moralischen Personen, denen das englische Recht den Namen »Friendly Societies« verleiht, sind mehr wert als die bloße persönliche Sicherheit, die der Adlige seinem Lehnsmann gibt, mehr als das karge Leben, das der vom Arbeitgeber ausgehängte tägliche Lohn gewährt, mehr sogar als kapitalistische Ersparnisse, die nur auf einem schwankenden Kredit gründen.

Wir können uns eine Gesellschaft denken, in der solche Prinzipien herrschen. In den freien Berufen funktioniert bereits in gewissem Grad eine Moral und Ökonomie dieser Art. Denn Ehre, Selbstlosigkeit und korporative Solidarität sind weder leere Wörter, noch laufen sie der Notwendigkeit zur Arbeit zuwider. Humanisieren wir auch die anderen professionellen Gruppen: damit wäre ein Fortschritt erzielt, den schon Durkheim häufig empfohlen hat.

Wenn wir dies tun, so kehren wir zu den konstanten Grundlagen des Rechts, zum Prinzip des normalen gesellschaftlichen Lebens selbst zurück. Man sollte sich den Bürger nicht zu gut und zu subjektiv oder zu gefühllos und zu realistisch wünschen. Er sollte ein lebhaftes Bewußtsein seiner selbst besitzen, aber auch der anderen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit (und welche andere Wirklichkeit gibt es denn in diesen moralischen Dingen?). Er muß handeln, mit voller Berücksichtigung seiner selbst, der Gesellschaft und ihrer Untergruppen. Diese Basis des moralischen Handelns ist unvergänglich; sie ist allen Gesellschaften gemeinsam, den entwickeltsten wie den am wenigsten fortgeschrittenen. Hier rühren wir an den Felsen. Wir sprechen nicht einmal mehr in Ausdrücken des Rechts, wir sprechen von Menschen und Gruppen, weil sie es sind, die seit jeher und überall in Aktion waren und sind.

Dies wollen wir nachweisen. Das System, das wir das System der totalen Leistung zu nennen vorschlagen (Leistungen von Clan zu Clan, bei denen die Individuen und Gruppen alles untereinander austauschen), bildet die älteste Wirtschafts- und Rechtsordnung, die wir kennen und uns vorstellen können. Es ist die Basis, auf der sich die Moral des Geschenkaustauschs erhebt. Und das gerade ist der Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Verhältnissen – gerne würdigen zusteuern sehen. Um diese fernen Epochen des Rechts besser zu verstehen, führen wir zwei Beispiele aus ganz verschiedenen Gesellschaften an.

Bei einem Corroboree (öffentlicher dramatischer Tanz) von Pine Mountain (mittlerer Osten von Queensland) betreten alle Individuen der Reihe nach die geheiligte Stätte, in der einen Hand eine Speerschleuder, die andere Hand hinter dem Rücken; jeder wirft seine Waffe in einen Kreis am anderen Ende des Tanzbodens, wobei er mit lauter Stimme den Ort seiner Herkunft verkündet, z. B.: »Kunyan ist meine Heimat«. Dann steht er einen Moment still, während seine Freunde ihm Geschenke – eine Lanze, einen Bumerang oder eine andere Waffe – in seine andere Hand legen. »Ein guter Krieger kann auf diese Weise mehr bekommen, als seine Hand halten kann, vor allem wenn er heiratsfähige Töchter hat.«<sup>8</sup>

In einem Stamm der Winnebago richten die Clanhäuptlinge an ihre Kollegen, die Häuptlinge anderer Clans, lange Reden; dies ist ein äußerst charakteristisches Beispiel für eine in allen nordamerikanischen Indianerkulturen verbreitete Zeremonie.<sup>9</sup> Anlässlich des Clanfestes kocht jeder Clan Nahrung für die Vertreter der anderen Clans und bereitet Tabak für sie zu. Zur

8 P. Roth, »Games«, *Bulletin of the Ethnology of Queensland*, S. 23, Nr. 28. Diese Verkündung des Namens des besuchenden Clans ist ein in ganz Ostaustralien verbreiteter Brauch und hängt mit dem System der Ehre und der Kraft des Namens zusammen. Der letzte Satz läßt vermuten, daß Verlobungen hier auf dem Weg des Geschenkaustauschs geschlossen werden.

9 P. Radin, »Winnebago Tribe«, *37th A.R.B.A.E.*, S. 230 ff. (Siehe den Artikel »Etiquette« in W. Hodge, »Handbook of American Indians«, *B.B.A.E.* 30, 1910.)

Illustrierung hier einige Auszüge aus den Reden der Häuptlinge des Schlangenc clans: »Ich grüße euch; das ist gut; wie könnte ich es anders sagen? Ich bin ein armer Mann ohne Wert, und ihr habt euch meiner erinnert. Das ist gut . . . Ihr habt an die Geister gedacht, und ihr seid gekommen, euch mit mir hinzusetzen . . . Bald werden eure Teller gefüllt sein, und ich grüße euch nochmals, euch Menschen, die ihr den Platz der Geister einnehmt . . .« Und wenn einer der Häuptlinge gegessen hat, wird ein Tabakopfer in das Feuer gelegt, und die Endformel bringt die moralische Bedeutung des Festes und all jener Leistungen zum Ausdruck: »Ich danke euch, daß ihr gekommen seid, diesen Sitz einzunehmen, ich bin euch dankbar. Ihr habt mich ermutigt . . . Die Wohltaten eurer Großväter [die Offenbarungen hatten und die ihr verkörpert] sind denen der Geister gleich. Es ist gut, daß ihr an meinem Fest teilgenommen habt. So soll es sein, wie unsere Alten sagten: »Euer Leben ist schwach und kann nur gestärkt werden durch den Rat der tapferen Krieger.« Ihr habt mich beraten, und das bedeutet Leben für mich.«<sup>10</sup>

So gibt es in der ganzen menschlichen Entwicklung nur *eine* Weisheit, und wir täten gut daran, als Prinzip unseres Lebens das anzunehmen, was schon immer ein Handlungsprinzip war und es immer sein wird: wir sollten aus uns herausgehen, Gaben geben, freiwillig und obligatorisch, denn darin liegt kein Risiko. Ein schönes Maori-Sprichwort lautet:

Ko Maru kai atu

Ko Maru kai mai,

Ka nghoe nghoe.

»Gib, soviel du empfängst, und alles wird zum besten stehen.«<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ibid., S. 326. Ausnahmsweise sind zwei der eingeladenen Häuptlinge Mitglieder des Schlagenclans. Vgl. die fast identischen Reden eines Totenfestes der Tlingit (Tabak): Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 372.

<sup>11</sup> R. Taylor, (»Te ika a mau«, *Old New Zealand*, London 1855, S. 130) übersetzt reichlich kurz: »give as well as take and all will be right«, doch die wörtliche Übersetzung lautet wahrscheinlich: »Soviel Maru gibt, soviel Maru nimmt, und das ist sehr gut« (Maru ist der Gott des Krieges und der Gerechtigkeit).

## 2. Sozial- und nationalökonomische Schlußfolgerungen

Diese Tatsachen erhellen nicht allein unsere Moral und tragen nicht nur dazu bei, unser Ideal zu steuern; sie helfen uns auch, die allgemeinsten wirtschaftlichen Fakten besser zu analysieren, und diese Analyse kann uns zeigen, wie unsere Gesellschaft besser zu verwalten wäre.

Wiederholt haben wir darauf hingewiesen, wie wenig diese Ökonomie des Geschenkaustauschs sich in den Rahmen der sogenannten natürlichen Wirtschaft, den Utilitarismus fügte. Alle Phänomene des wirtschaftlichen Lebens der untersuchten Völker (und diese sind gute Vertreter der großen neolithischen Zivilisation) und all die Überreste jener Traditionen in Gesellschaften, die uns näherstehen, und selbst in unseren eigenen Bräuchen, entziehen sich dem Schema der wenigen Ökonomen, die versucht haben, die verschiedenen Wirtschaftsformen miteinander zu vergleichen.<sup>12</sup> Wir fügen unsere eigenen Beobachtungen denen von Malinowski hinzu, der ein ganzes Werk darauf verwandt hat, die herrschenden Doktrinen über die »primitive« Wirtschaft zu sprengen.<sup>13</sup>

Hier nun eine ganze Kette unzweifelhafter Tatsachen. Der Wertbegriff existiert in diesen Gesellschaften. Es werden Überschüsse angehäuft, die selbst nach europäischen Maßstäben sehr groß sind, und diese werden oft mit reinem Verlust ausgegeben, mit relativ hohem Aufwand und ohne eine Spur von Gewinn-sucht<sup>14</sup>; es werden Zeichen des Reichtums, eine Art Geld, ausgetauscht<sup>15</sup>. Doch ist diese überaus reiche Wirtschaft noch mit religiösen Elementen durchsetzt: das Geld hat noch einen magi-

12 K. Bücher, (*Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 3. Aufl. Tübingen 1901, S. 73) hat diese wirtschaftlichen Phänomene erkannt, aber ihre Bedeutung unterschätzt, indem er sie alle auf die Gastfreundschaft zurückführte.

13 *Argonauts*, S. 167 ff.; »Primitive Economics«, *Economic Journal*, März 1921. Siehe das Vorwort von J.G. Frazer zu *Argonauts*.

14 Eines der extremsten Fakten, die wir zitieren können, ist das Hundepfer bei den Tschuktschen. Es kommt vor, daß die Besitzer der schönsten Zwingen alle ihre Schlittengespanne massakrieren und gezwungen sind, neue zu kaufen.

15 Siehe oben, S. 112, etc.

schen Wert und ist mit dem Clan oder dem Individuum verknüpft; die verschiedenen wirtschaftlichen Tätigkeitsbereiche, z. B. der Markt, sind von Riten und Mythen durchdrungen; sie bewahren einen zeremoniellen, obligatorischen und zweckdienlichen Charakter.<sup>16</sup> Sie haben ihre eigenen Riten und Rechtsformen. Hier ist die Antwort auf die bereits von Durkheim über den religiösen Ursprung des wirtschaftlichen Wertbegriffs gestellte Frage.<sup>17</sup> Desgleichen beantworten diese Tatsachen eine Fülle von Fragen hinsichtlich der Formen und des Ursprungs dessen, was man so unzureichend mit dem Wort Austausch bezeichnet, des Tauschs oder der *permutatio* von nützlichen Dingen<sup>18</sup>, worin die Wirtschaftshistoriker, den vorsichtigen Lateinern folgend, die ihrerseits Aristoteles folgten<sup>19</sup>, a priori den Ursprung der Arbeitsteilung sehen. In diesen mannigfaltigen und zum Teil ziemlich aufgeklärten Gesellschaften zirkuliert etwas ganz anderes als das Nützliche. Clans, Altersgruppen und Geschlechter befinden sich – aufgrund der zahlreichen Beziehungen, die sich aus ihren Kontakten miteinander ergeben – in einem Zustand beständiger wirtschaftlicher Erregung, die selbst recht wenig Materialistisches an sich hat; sie ist viel weniger prosaisch als unser Kauf und Verkauf, als unsere Arbeitsverhältnisse oder Börsenspekulationen.

Wir können jedoch noch weiter gehen und die wesentlichen Begriffe, deren wir uns bedient haben, anders betrachten. Unsere Ausdrücke »Geschenk« und »Gabe« sind nicht ganz exakt, aber wir haben keine anderen. Es wäre gut, wenn die Rechts- und Wirtschaftsbegriffe, die wir gern einander gegenüberstellen – Freiheit und Verpflichtung; Freigebigkeit, Großzügigkeit, Ver-

<sup>16</sup> *Argonauts*, S. 95; vgl. das Vorwort von Frazer.

<sup>17</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, S. 598, Anm. 2.

<sup>18</sup> *Digesten*, XVIII, I, *de contr.emt.* 1. Paulus erklärt die große Debatte unter den vorsichtigen Römern über die Frage, ob die *permutatio* ein Verkauf war. Dieser ganze Abschnitt ist interessant, auch der Irrtum des Juristen in seiner Interpretation Homers, *Ilias*, VII, 472–475: *οὐνίοντο* heißt zwar kaufen, aber das griechische Geld bestand in Bronze, Eisen, Häuten, Kühen und Sklaven, die alle einen ganz bestimmten Wert besaßen.

<sup>19</sup> *Pol*, I, 1257 ff.; siehe das Wort *μεταδόσις*, *ibid.*, 25.

schwendung einerseits und Ersparnis, Interesse, Nützlichkeit andererseits – wieder einmal einer Prüfung zu unterziehen. Wir können nur einige Hinweise geben: nehmen wir z. B. die Trobriander.<sup>20</sup>

Hier inspiriert ein komplexer Begriff alle wirtschaftlichen Handlungen, die wir beschrieben haben, ein Begriff weder der ausschließlich freien und kostenlosen Leistung noch des ausschließlich eigennützigen und utilitaristischen Produzierens und Austauschens. Es ist hier eine Art Hybride aufgeblüht.

Malinowski hat sich bemüht, alle Transaktionen, die er bei den Trobriandern entdeckte, hinsichtlich der Triebfedern des Interesses oder Desinteresses zu klassifizieren; er staffelt sie zwischen der reinen Gabe und dem reinen Feilschhandel.<sup>21</sup> Doch im Grunde ist eine solche Klassifizierung unanwendbar. So soll nach Malinowski der Typus der reinen Gabe diejenige zwischen den Ehegatten sein. Aber eine der wichtigsten Tatsachen, auf die Malinowski hingewiesen hat und die ein helles Licht auf alle sexuellen Beziehungen der Menschheit wirft, ist das *mapula*, die ständige Zahlung seitens des Ehemannes an seine Frau als eine Art Lohn für sexuelle Dienste.<sup>22</sup> Desgleichen sind die Geschenke an den Häuptling Tribute; die Verteilung von Nahrungsmitteln (*sagali*) sind Entschädigungen für Arbeiten oder vollzogene Riten, z. B. die der Totenwache.<sup>23</sup> Im Grunde sind also selbst diese Gaben zum größten Teil Gegenleistungen und werden nicht nur gegeben, um Dienste oder Sachen zu bezahlen, sondern auch, um ein nutzbringendes Bündnis aufrechtzuerhalten<sup>24</sup>, das nicht einmal abgelehnt werden kann, wie z. B. die Partnerschaft

20 Wir könnten ebenso gut das arabische *sadaqa* wählen: Almosen, Brautpreis, Gerechtigkeit, Steuer. Vgl. oben, S. 47.

21 *Argonauts*, S. 177. Es ist bemerkenswert, daß in diesem Fall kein Verkauf vorliegt, da keine *vaygu'a* ausgetauscht werden. Die Trobriander gehen nicht so weit, daß sie bei ihrem Austausch Geld verwenden.

22 *Ibid.*, S. 177, *pure gift*; siehe S. 179. Anwendung des Wortes *mapula* für die Bezahlung einer Art zulässiger Prostitution der nicht verheirateten Töchter, S. 183.

23 Siehe oben, S. 71, Anm. 85. Das Wort *sagali* (vgl. *hakari*) heißt Nahrungsmittelverteilung.

24 Vgl. oben, S. 72, Anm. 90, insbesondere die *wribugu*-Gabe an den Schwager; Ernteerzeugnisse gegen Arbeit.

zwischen Fischerstämmen und ackerbauenden Stämmen oder Töpfern<sup>25</sup>. Und dies ist ein weit verbreitetes Faktum: wir haben es z. B. bei den Maori, den Tsimshian und anderen angetroffen.<sup>26</sup> Man sieht also, worauf diese mystische, aber auch praktische Kraft beruht, welche die Clans zusammenschweißt und gleichzeitig voneinander trennt, ihre Arbeit teilt und sie gleichzeitig zum Austausch zwingt. Selbst in diesen Gesellschaften haben die Individuen und Gruppen, oder vielmehr die Untergruppen, von jeher das souveräne Recht verspürt, einen Vertrag abzulehnen, und das ist es, was dem Güterumlauf den Aspekt der Großzügigkeit verleiht. Doch hatten sie andererseits zu einer solchen Ablehnung normalerweise kein Recht und auch kein Interesse daran, und eben darin scheinen diese fernen Gesellschaften den unseren verwandt.

Der Gebrauch des Geldes könnte noch zu anderen Überlegungen anregen. Die *vaygu'a* der Trobriander, Armreifen und Halsketten, sind gleich den nordwestamerikanischen Kupferplatten oder den irokesischen *wampun* zugleich Reichtümer, Zeichen für Reichtum<sup>27</sup>, Tausch- und Zahlungsmittel sowie Sachen, die man weggeben bzw. zerstören muß. Aber es sind auch Pfänder, die mit den Personen, die sie verwenden, verknüpft sind und sie untereinander verbinden. Doch da sie andererseits auch als Zeichen für Geld dienen, besteht ein Interesse, sie wegzugeben, um neue besitzen zu können, indem man

25 Siehe oben, S. 70, Anm. 82 (*wasi*).

26 Maori: siehe oben, S. 32, Anm. 24. Die Arbeitsteilung und wie sie bei den intertribalen Tsimshian-Festen funktioniert, ist sehr schön in einem Potlatsch-Mythos beschrieben (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 274 f., vgl. S. 378). Beispiele dieser Art gibt es unendlich viele. Diese wirtschaftlichen Institutionen existieren sogar in weit weniger entwickelten Gesellschaften; siehe z.B. in Australien die bemerkenswerte Stellung der lokalen Gruppe, die Eigentümer eines Ockerlagers ist (Aiston und Horne, *Savage Life in Central Australia*, London 1924, S. 81, 130).

27 Siehe oben, S. 57, Anm. 29. Die Gleichwertigkeit der Wörter *token* und *Zeichen* in den germanischen Sprachen für Geld im allgemeinen ist ein Überrest dieser Institutionen. Das Zeichen, welches das Geld ist, das Zeichen, das es trägt, und das Pfand, das es darstellt, sind ein und dasselbe, so wie die Unterschrift eines Menschen noch immer ein Zeichen für seine Verantwortlichkeit ist.

sie in Waren oder Dienste umwandelt, die sich ihrerseits wiederum in Geld umwandeln werden. Man könnte sagen, daß der Trobriand- oder Tsimshianhäuptling in gewissem Maße wie der Kapitalist handelt, der sich zum richtigen Zeitpunkt seine Geldes zu entledigen weiß, um dann sein bewegliches Kapital von neuem aufzubauen. Beides, Interesse und Desinteresse, erklärt diese Form des Güterumlaufs und des archaischen Umlaufs von Zeichen des Reichtums, die ihm folgen.

Sogar die reine Zerstörung von Reichtümern entspricht nicht jener vollständigen Entsagung, die man darin zu finden meint. Auch diese Akte der Großmut sind nicht frei von Eigennutz. Die verschwenderische, fast immer übertriebene und oft rein zerstörerische Form der Konsumtion vor allem beim Potlatsch, wo beträchtliche und lange aufgehäufte Güter auf einen Schlag weggegeben oder zerstört werden, verleiht diesen Institutionen den Anschein von reinen Vergeudungsausgaben und kindlicher Verschwendungssucht.<sup>28</sup> In der Tat werden hier nicht nur wertvolle Dinge fortgeworfen und Nahrungsmittel im Übermaß verzehrt, sondern man zerstört um der Zerstörung willen – z. B. werden Kupferplatten von den Tsimshian-, Tlingit- und Haidahäuptlingen ins Meer geworfen und von den Kwakiutlhäuptlingen und den mit ihnen verbündeten Stämmen zerbrochen. Doch das Motiv dieser übertriebenen Gaben und dieser rücksichtslosen Konsumtion, dieser unsinnigen Verluste und Eigentumszerstörungen ist in keiner Weise uneigennützig, vor allem nicht in den Potlatsch-Gesellschaften. Zwischen Häuptlingen und Vasallen und deren Dienern etabliert sich mittels solcher Gaben die Hierarchie. Geben heißt Überlegenheit beweisen, zeigen, daß man mehr ist und höher steht, *magister* ist, annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt

28 Siehe Davy, *Foi jurée*, S. 344 ff. In »Des clans aux empires«, *Éléments de Sociologie*, I, übertreibt er nur die Bedeutung dieser Tatsachen. Der Potlatsch ist nützlich, um eine Hierarchie zu etablieren, und er etabliert sie auch oft; aber er ist kein unbedingt notwendiges Element dafür. So haben die afrikanischen Gesellschaften, die den Potlatsch gar nicht, zumindest nicht in entwickelter Form kennen, oder ihn vielleicht verloren haben, dennoch alle erdenklichen Formen politischer Organisation.

sich unterordnen, Gefolge und Knecht werden, tiefer sinken, *minister* werden.

Das magische, *mwasila* genannte Kula-Ritual enthält viele Sprüche und Symbole, die zeigen, daß der künftige Vertragspartner in erster Linie am Profit in Form sozialer, man könnte fast sagen animalischer Überlegenheit interessiert ist. So verzaubert der Magier die Betelnuß, deren er sich zusammen mit seinen Partnern bedienen wird, wirft einen Zauber über den Häuptling und dessen Gefährten, über seine Schweine, seine Halsketten, seinen Kopf und dessen »Öffnungen«, sodann über alles, was er herbeibringt, die *pari* (Eröffnungsgaben) etc. – und nachdem er dies alles verzaubert hat, singt er nicht ohne Übertreibung:

Ich werde den Berg umstoßen, der Berg schwankt. . . der Berg bricht zusammen . . . Mein Zauber geht zum Gipfel des Berges von Dobu . . . Mein Boot wird sinken . . . Mein Ruhm ist wie Donner, mein Schritt wie das Röcheln der fliegenden Hexen . . . Tudududu.<sup>29</sup>

Der Erste, Schönste, Erfolgreichste, Stärkste und Reichste sein – danach strebt man. Später bestätigt der Häuptling sein *mana*, indem er unter seine Vasallen und Verwandten austeilt, was er soeben empfangen hat; er erhält seinen Rang unter den Häuptlingen aufrecht, indem er Armbänder für Halsketten gibt, Gastfreundschaft für Besuche, und so fort. In diesem Fall ist der Reichtum in jeder Hinsicht ebensosehr ein Prestigeobjekt wie eine nützliche Sache. Doch sind wir sicher, daß unser eigener Standpunkt sehr viel anders ist und daß bei uns der Reichtum nicht in erster Linie ein Mittel ist, andere Menschen zu kontrollieren?

*Bang zum Kapitalismus*

Unterziehen wir nun den anderen Begriff einer Prüfung, den wir der Gabe und der Selbstlosigkeit gegenübergestellt haben: den des Interesses und des individuellen Strebens nach Nütz-

<sup>29</sup> *Argonauts*, S. 199 ff., 203. Der »Berg« ist hier die Gruppe der d'Entrecasteau-Inseln. Das Boot wird unter der Last der beim Kula erworbenen Ware sinken. Vgl. eine andere Formel, S. 200, Text mit Kommentar, S. 441. Vgl. S. 442 das bemerkenswerte Spiel mit dem Wort »schäumen« und die Formel S. 205. Vgl. oben, S. 117, Anm. 233.

lichem. Dieser stimmt ebensowenig mit unseren Theorien überein. Wenn trobriandische, amerikanische und andamanische Clans, wenn großzügige Hindus, adlige Germanen und Kelten in ihrem Geben und Austeilen auch von ähnlichen Motive durchdrungen sind, so entstammen diese doch nicht der kalten Berechnung des Kaufmanns, Bankiers oder Kapitalisten. Auch in diesen Kulturen hat man Interessen, aber sie sind von denen unserer Zeit verschieden. Man hortet dort Schätze, aber nur, um sie später auszugeben, um sich Leute zu »verpflichten«, »Lehnmänner« zu gewinnen. Man tauscht aus, aber vor allem Luxusgüter, wie Kleider und Schmuck oder Feste und sonstige Dinge, die sofort verbraucht werden. Man vergilt mit Zinsen, aber lediglich, um den Geber oder Tauschpartner zu erniedrigen, und nicht deshalb, um ihn für den Verlust zu entschädigen, der ihm aus dem »aufgeschobenen Verbrauch« erwächst. Man hat ein Interesse, aber es ist dem, das als unser Leitprinzip gilt, lediglich analog.

Zwischen der relativ amorphen und selbstlosen Wirtschaft im Innern der Untergruppen, welche das Leben der australischen oder nordamerikanischen Clans regelt, und der individualisierten reinen Interessengemeinschaft, die unsere Gesellschaften in gewissem Maße immer kannten, seit die Griechen und Semiten sie begründet haben, zwischen diesen beiden Wirtschaftsformen findet sich eine lange Reihe von Institutionen und wirtschaftlichen Vorgängen, die nicht von jenem Rationalismus geleitet werden, den die Theorie so bereitwillig unterstellt.

Das Wort »Interesse« selbst ist jüngeren Datums und geht zurück auf das lateinische *interest*, das in den Rechnungsbüchern über den einzunehmenden Einkünften geschrieben stand. In den epikureischsten der alten Moralsysteme strebte man nach dem Guten und dem Vergnügen, und nicht nach materieller Nützlichkeit. Es bedurfte des Sieges des Rationalismus und Merkantilismus, damit die Begriffe Profit und Individuum Geltung erlangen und zu Prinzipien erhoben werden konnten. Der Triumph des Begriffs des individuellen Interesses ist ungefähr datierbar: nach Mandeville und seiner *Bienenfabel*.

Nur durch schwerfällige Umschreibung läßt sich der Ausdruck »individuelles Interesse« ins Lateinische, Griechische oder Arabische übersetzen. Selbst diejenigen, die im klassischen Sanskrit schrieben und das Wort *artha* verwendeten, das unseren Vorstellungen von Interesse ziemlich nahekommt, haben sich von ihm wie auch von anderen Handlungskategorien eine andere Vorstellung gemacht als wir. Die heiligen Bücher des alten Indien unterteilten bereits die menschlichen Tätigkeiten in die Kategorien Recht (*dharma*), Interesse (*artha*) und Begehren (*kama*). Doch bezieht sich *artha* vor allem auf das politische Interesse des Königs, der Brahmanen und Minister oder auf das des Königreichs und der verschiedenen Kasten. Die umfangreiche Literatur des *Nitiśāstra* ist nicht ökonomisch gefärbt.

Erst unsere westlichen Gesellschaften haben, vor relativ kurzer Zeit, den Menschen zu einem »ökonomischen Tier« gemacht. Doch sind wir noch nicht alle Wesen dieser Art. Sowohl in den unteren wie in den höheren Klassen ist die reine, irrationale Ausgabe eine geläufige Praxis; sie ist noch immer charakteristisch für die wenigen Fossile unseres Adels. Der *homo oeconomicus* steht nicht hinter uns, sondern vor uns – wie der moralische Mensch, der pflichtbewußte Mensch, der wissenschaftliche Mensch und der vernünftige Mensch. Lange Zeit war der Mensch etwas anderes; und es ist noch nicht sehr lange her, seit er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine.

In anderer Hinsicht sind wir glücklicherweise noch weit von diesem kalten Nützlichkeitsrechnen entfernt. Man mache, wie es Halbwachs für die Arbeiterklassen getan hat, eine gründliche statistische Analyse des Verbrauchs und der Ausgaben unserer europäischen Mittelklassen. Wieviele Bedürfnisse befriedigen wir? Und wieviele Wünsche befriedigen wir, deren letztes Ziel der Nutzen ist? Wieviel seines Einkommens kann und will der reiche Mann seinem persönlichen Nutzen widmen? Erinnern seine Ausgaben für Luxus, Kunst, Extravaganzen und Bedienstete nicht an die des Adligen früherer Zeiten oder des barbarischen Häuptlings, dessen Sitten wir beschrieben haben?

Eine andere Frage ist es, ob dieser Zustand gut sei. Es mag gut

sein, daß es noch andere Möglichkeiten der Ausgabe und des Austauschs gibt als die rein ökonomischen. Unserer Meinung nach ist die beste Ökonomie nicht in der Berechnung individueller Bedürfnisse zu finden. Ich glaube, daß wir, sofern wir unseren Wohlstand weiterentwickeln wollen, mehr werden müssen als bessere Finanzmänner, Buchführer und Verwalter. Die bloße Verfolgung individueller Zwecke schadet den Zwecken und dem Frieden des Ganzen, dem Rhythmus unserer Arbeit und unserer Freuden und damit letztlich dem Einzelnen selbst. Wir sahen bereits, daß bedeutende Gruppen und Verbände unserer kapitalistischen Unternehmen Gruppen ihrer Angestellten an sich zu binden suchen. Andererseits versichern alle syndikalistischen Gruppen, die der Arbeitgeber wie die der Lohnempfänger, daß sie das allgemeine Interesse mit ebensoviel Eifer verteidigen und repräsentieren wie das partikulare Interesse ihrer Mitglieder oder das der Gruppe selbst. Diese schönen Reden sind zwar mit vielen Metaphern aufgeputzt; dennoch muß man zugeben, daß nicht nur Ethik und Philosophie, sondern auch die ökonomische Meinung und Praxis beginnen, sich zu diesem »sozialen« Niveau zu erheben. Man spürt, daß es keinen besseren Weg gibt, Menschen zur Arbeit zu bringen, als dadurch, daß man ihnen die Gewißheit gibt, ihr Leben lang loyal bezahlt zu werden für die Arbeit, die sie loyal ausgeführt haben, und zwar sowohl für andere wie für sich selbst. Der austauschende Produzent spürt wieder, wie er es schon immer gespürt hat – doch diesmal spürt er es schärfer –, daß er mehr als nur Produkte oder Arbeitszeit austauscht, daß er ein Stück von sich selbst, seine Zeit und sein Leben gibt. Also möchte er für diese Gabe, wie bescheiden auch immer, entschädigt werden. Und ihm diese Entschädigung verweigern hieße, ihn zur Faulheit und zu geringerer Leistung treiben.

Vielleicht dürfen wir hier eine soziologische und zugleich praktische Schlußfolgerung aufzeigen. In der berühmten Sure 64, gegeben zu Mekka an Mohammed, heißt es:

16 Eure Reichtümer und eure Kinder sind nur eine Versuchung;  
doch bei Allah ist unendlicher Lohn.

- 17 So fürchtet Allah, soviel ihr nur könnt, und höret und gehorchet und spendet Almosen (*sadaqa*); es wird für euch selbst besser sein. Und wer vor seiner eigenen Habsucht bewahrt ist – das sind die, denen es wohl ergehen soll.
- 18 Wenn ihr Allah ein stattliches Darlehen gewährt, so wird Er es euch um ein Vielfaches vermehren und wird euch vergeben; denn Allah ist erkenntlich, langmütig.
- 19 Wissener des Verborgenen und des Sichtbaren, der Allmächtige, der Weise.

Ersetzen wir den Namen Allah durch den der Gesellschaft und der Berufsgruppe oder vereinen wir alle drei, falls wir religiös sind; ersetzen wir den Begriff Almosen durch den der Zusammenarbeit, einer für andere geleisteten Arbeit, so haben wir eine gute Vorstellung von der ökonomischen Praxis, die jetzt mühsam zustandekommt. In einigen ökonomischen Gruppen und in den Herzen der Massen, die oftmals besser als ihre Führer ihr eigenes wie das gemeinsame Interesse kennen, sieht man diese Praxis bereits am Werk.

Vielleicht gelingt es uns, wenn wir diese dunklen Seiten des gesellschaftlichen Lebens untersuchen, den Weg ein wenig zu erhellen, den unsere Nationen, ihre Moral und zugleich ihre Wirtschaft einschlagen müssen.

### 3. Allgemeine soziologische und moralische Schlußfolgerung

Man gestatte uns noch eine weitere Bemerkung über unsere Methode. Keineswegs wollen wir diese Arbeit als ein Modell verstanden wissen; sie liefert lediglich ein paar Hinweise. Sie ist unvollständig: die Analyse könnte noch sehr viel weiter getrieben werden.<sup>30</sup> Im Grunde stellen wir den Historikern und

<sup>30</sup> Vielleicht hätten wir auch Mikronesien untersuchen sollen. Es gibt hier ein höchst bedeutendes Geld- und Vertragssystem, besonders auf Yap und den Palau-Inseln. In Indochina, vor allem bei den Mon-Khmer, in Assam und bei den Tibeto-Burmanen bestehen ebenfalls Institutionen dieser Art. Schließ-

Ethnologen nur Fragen und schlagen ihnen eher mögliche Gegenstände der Untersuchung vor, als daß wir ein Problem lösen und definitive Antworten geben. Im Augenblick genügt uns die Überzeugung, daß in dieser Richtung zahlreiche Tatsachen zu finden sein werden.

Daß dem so ist, rührt daher, daß unsere Art der Problembehandlung ein heuristisches Element enthält, das wir gern herausarbeiten möchten. Die Tatsachen, die wir untersucht haben, sind – man gestatte uns den Ausdruck – »totale« gesellschaftliche Tatsachen (man mag das Wort »allgemein« vorziehen, das wir hingegen weniger schätzen), d. h. Tatsachen, die in einigen Fällen die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang halten (wie Potlatsch, einander gegenüber tretende Clans, einander besuchende Stämme etc.), in anderen Fällen eine große Zahl von Institutionen, nämlich dort, wo Austausch und Verträge mehr das Individuum angehen.

All dies sind gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische, morphologische Phänomene. Juristisch darin, daß sie privates und öffentliches Recht betreffen, organisierte und diffuse Moral; sie können streng obligatorisch sein oder einfach dem Lob oder Tadel unterliegen. Sie sind politisch und zugleich familial, da sie sowohl gesellschaftliche Klassen wie Clans und Familien angehen. Sie sind religiös: im Hinblick auf Religion, Magie, Animismus und diffuse religiöse Mentalität. Wirtschaftlich, weil die Begriffe des Wertes, Nutzens, Interesses, Luxus, Reichtums, Erwerbs und der Akkumulation einerseits und die des Verbrauchs und der rein verschwenderischen Ausgabe andererseits überall gegenwärtig sind, wenn auch vielleicht nicht in ihrem modernen Sinn. Zudem haben diese Institutionen auch einen bedeutenden ästhetischen Aspekt, den wir hier ausgeklammert haben; doch die wechselseitig vollführten Tänze,

lich haben die Berber die bemerkenswerten *thaoussa*-Bräuche entwickelt (vgl. Westermarck, *Marriage Ceremonies*, Index, s.v. »present«). E. Doutté und R. Maunier, die kompetenter sind als wir, haben sich die Untersuchung dieser Tatsache vorbehalten. Das alte semitische Recht sowie die beduinische Sitte könnten ebenfalls wertvolles Material liefern.

die Gesänge und Schaufeste aller Art, die dramatischen Vorführungen, die zwischen Lagern oder Verbündeten stattfinden, die mannigfaltigen Gegenstände, die man herstellt, benutzt, schmückt, poliert, sammelt und mit Liebe weiterreicht, alles, was man mit Freude empfängt und mit Triumph wegschenkt, die Feste, an denen jedermann teilnimmt – all dies, Nahrungsmittel, Gegenstände, Dienste (selbst der »Respekt«, wie die Tlingit sagen), ist eine Quelle ästhetischer Gefühle, nicht nur moralischer oder selbstüchtiger Gefühle.<sup>31</sup> Das gilt nicht allein für Melanesien, sondern noch spezieller für das Potlatsch-System der Nordwestamerikaner und noch mehr für die festlichen Märkte der indoeuropäischen Welt.<sup>32</sup> Und schließlich sind es auch deutlich morphologische Phänomene. Alles, was im Laufe von Versammlungen und Märkten oder auf Festen geschieht, setzt Gruppierungen voraus, die länger dauern als die Zeiten gesellschaftlicher Konzentration, z. B. der Winter-Potlatsch der Kwakiutl oder die wenigen Wochen der überseeischen Expeditionen der Melanesier. Außerdem muß es Straßen geben, Meere oder Seen, auf denen man sich in Frieden fortbewegen kann, und es bedarf tribaler, intertribaler und internationaler Bündnisse – *commercium* und *connubium*.<sup>33</sup>

Es handelt sich also um mehr als nur um Motive oder institutionelle Elemente, um mehr als komplexe Institutionen, sogar um mehr als Systeme von Institutionen, unterteilt in Religion, Recht, Wirtschaft etc. Wir haben es mit »Ganzheiten« zu tun, mit gesellschaftlichen Systemen in ihrer Gesamtheit. Wir haben Gesellschaften in ihrer Dynamik gesehen. Wir haben sie nicht beschrieben, als seien sie versteinert, in einem statischen oder

Siehe das »Schönheitsritual« im trobriandischen Kula: *Argonauts*, S. 144, f.: »Unser Partner sieht uns, sieht, daß unsere Gesichter schön sind; er schenkt uns seine *vaygu'a* zu.« Vgl. Thurnwald über den Gebrauch des Geldes und Schmuck: *Salomo-Inseln*, Bd. III, S. 39; vgl. S. 35 den Ausdruck »Prachtum« (S. 144, Vers 6, 13; S. 156, Vers 12) zur Bezeichnung mit Geld geschmückter Männer oder Frauen. Der Häuptling ist ein »Baum«, Bd. I, S. 144; der geschmückte Mann strömt einen Duft aus, S. 192.

*ibid.*, Brautmarkt; Begriff des Festes, *feria, foire*.

*ibid.*, Bd. III, S. 36.

skelettartigen Zustand, und noch weniger haben wir sie sezirt in Rechtsvorschriften, Mythen, Werte usw. zerlegt. Nur indem wir sie als Ganzheiten untersuchten, konnten wir ihr Wesen aufspüren, ihren Prozeß und ihren lebendigen Aspekt, den flüchtigen Augenblick fassen, da die Gesellschaft und ihre Mitglieder ein gefühlsmäßiges Bewußtsein ihrer selbst und ihre Situation gegenüber den anderen erlangen. Nur durch eine solche konkrete Beobachtung des gesellschaftlichen Lebens können neue Tatsachen gefunden werden, die wir erst zu ahnen beginnen. Nichts ist unserer Meinung nach dringender und hoffnungsvoller als ein solches Studium der totalen gesellschaftlichen Phänomene.

Sein Vorteil ist ein doppelter. Erstens hat es den Vorteil der Allgemeinheit, denn Tatsachen von weiter Verbreitung sind sehr wahrscheinlich universeller als einzelne Institutionen oder Motive, die stets eine mehr oder weniger zufällige lokale Färbung aufweisen. Doch der größte Vorteil ist der der Realität: wir sehen die gesellschaftlichen Dinge selbst, konkret, so, wie sie wirklich sind. Wir erfassen nicht nur Vorstellungen oder Vorschriften, sondern auch Menschen und Gruppen und ihre Verhaltensweisen. Wir sehen sie in Bewegung, so wie ein Mechaniker Massen und Systeme sieht, oder wie wir im Meer Polypen und Seerosen sehen. Wir entdecken Gruppen von Menschen und ihre Triebkräfte, eingetaucht in ihr Milieu und ihre Gefühle.

Die Historiker glauben und kritisieren zu recht, daß die Soziologen allzusehr abstrahieren und die vielfältigen Elemente der Gesellschaft zu sehr voneinander trennen. Wir sollten ihnen folgen und das Gegebene beobachten. Das Gegebene ist Rom oder Athen oder der durchschnittliche Franzose, der Melanesier dieser oder jener Insel, nicht aber das Gebet oder das Recht an solche. Nachdem die Soziologen gezwungenermaßen etwas zu viel analysiert und abstrahiert haben, sollten sie sich nun bemühen, das Ganze wieder zusammzusetzen. Auf diese Weise werden sie auf fruchtbare Tatsachen stoßen. Sie werden auch den Weg finden, die Psychologen zu befriedigen, die einen selbstdezierten Standpunkt haben, insbesondere die Psychopathen

logen, da sie unzweifelhaft das Konkrete untersuchen. Sie alle beobachten (oder sollten es zumindest tun) das Verhalten von totalen Wesen, nicht das von in Eigenschaften zerlegten Wesen. Diesem Beispiel sollten wir nacheifern. Die Untersuchung des Konkreten – und das ist die Untersuchung des Ganzen – ist nicht nur möglich, sie ist vor allem interessanter und aufschlußreicher. Auch wir beobachten ganze und komplexe Reaktionen von numerisch definierten Quantitäten von Menschen, ganzen und komplexen Wesen. Auch wir beschreiben ihren Organismus und ihre Psyche und zugleich ihr Gruppenverhalten und die ihm entsprechenden Psychosen: Gefühle, Vorstellungen und Wünsche der Massen, der organisierten Gesellschaften und ihrer Untergruppen. Auch wir sehen Körper und die Reaktionen dieser Körper, für welche Vorstellungen und Gefühle gewöhnlich die Interpretation und seltener die Motive sind. Aufgabe und Prinzip der Soziologie ist es, die gesamte Gruppe in ihrem gesamten Verhalten zu beobachten und zu verstehen.

Es ist hier nicht möglich – es würde eine beschränkte Studie ungebührlich ausweiten – nach den morphologischen Implikationen all unserer Tatsachen zu forschen. Doch mag es nützlich sein, die Methode anzugeben, nach der eine solche Untersuchung vorgehen könnte.

Alle Gesellschaften, die wir hier beschrieben haben, sind mit Ausnahme unserer europäischen Gesellschaften segmentierte Gesellschaften. Selbst die indoeuropäische, die römische vor der Zeit der *Zwölf Tafeln*, die germanische bis zur Zeit der *Edda*, die irische bis zur Zeit ihrer wesentlichen Literatur beruhten noch auf Clans oder Großfamilien, die im Innern mehr oder weniger geteilt und nach außen mehr oder weniger voneinander isoliert waren. Alle diese Gesellschaften sind oder waren weit entfernt von jener Einheitlichkeit, die eine unzulängliche Geschichtsschreibung ihnen unterstellt, weil sie sich an unseren Verhältnissen orientiert. Andererseits waren die einflußreichsten Individuen innerhalb dieser Gruppen weniger verdrossen, weniger ernst, weniger geizig und weniger egoistisch, als wir es

sind; zumindest äußerlich waren oder sind sie großzügiger freigeber als wir. Zu den Zeiten, da bei Stammesfesten und Zeremonien der rivalisierenden Clans und Familien, die sich miteinander verbündeten oder sich bei der Initiation halfen, die Gruppen einander Besuche abstatten; da in fortgeschritteneren Gesellschaften – als das »Gesetz der Gastfreundschaft« entstand – die Regeln der Freundschaft und der Vertrag zusammen mit den Göttern den Frieden der Märkte und Dörfer sicherten während dieses langen Zeitraums also haben sich die Menschen in zahlreichen Gesellschaften in einer seltsamen Geisteshaltung einander genähert, mit übertriebener Furcht und Feindseligkeit die jedoch nur in unseren Augen töricht erscheint. In allen Gesellschaften, die uns unmittelbar vorausgegangen sind oder die uns noch heute umgeben, und selbst in zahlreichen Bräuchen unseres eigenen Volkes gibt es keinen Mittelweg: entweder volles Vertrauen oder volles Mißtrauen. Man legt seine Waffe nieder, entsagt der Magie und verschenkt alles, von gelegentlicher Gastfreundschaft bis zu Töchtern und Gütern. Unter solchen Bedingungen haben die Menschen gelernt, auf das Ihrige zu verzichten und sich dem Geben und Erwidern zu verpflichten. Sie hatten auch keine andere Wahl. Wenn zwei Menschengruppen einander begegnen, können sie entweder einander ausweichen – und sich schlagen im Falle des Mißtrauens oder der Herausforderung –, oder aber miteinander handeln. Bis in die jüngste Zeit wurden Geschäfte immer mit Fremden getätigt mochten sie auch Verbündete sein. Die Leute von Kiriwina auf den Trobriand-Inseln sagten zu Malinowski: »Der Mann von Dobu ist nicht so gut wie wir; er ist grausam, er ist ein Menschenfresser! Wenn wir nach Dobu kommen, fürchten wir ihn er könnte uns töten. Doch sehen Sie! ich spucke die verzauberte Ingwerwurzel aus, und ihr Geist wandelt sich. Sie legen ihr Speere nieder, sie empfangen uns freundlich.«<sup>34</sup> Nichts könnte besser zum Ausdruck bringen, wie nahe Fest und Krieg bei einanderliegen. Einer der besten Ethnologen, R. Thurnwald beschreibt anhand genealogischen Materials eines anderen m

<sup>34</sup> *Argonauts*, S. 346.

lanesischen Stammes ein Ereignis, das ebenso deutlich zeigt, wie diese Leute als Gruppe und mit einem Schlag vom Fest zum Kampf übergehen.<sup>35</sup> Buleau, ein Häuptling, hatte Bobal, einen anderen Häuptling, und dessen Leute zu einem Fest eingeladen, das wahrscheinlich das erste einer langen Reihe von Festen war. Die ganze Nacht hindurch wurde getanzt und gesungen. Am nächsten Morgen waren alle von der schlaflosen Nacht, von Tanz und Gesang berauscht. Auf eine harmlose Bemerkung von Buleau hin tötete ihn einer der Männer von Bobal; und man raste gegen die Leute des Bobal, erschlug viele Männer und Kinder und schleppte die Weiber mit sich fort. »Buleau und Bobal galten eher als Freunde, wohl waren sie vielleicht Rivalen«, sagte man Thurnwald. Solche Dinge haben wir alle schon in unserer eigenen Umgebung beobachtet.

Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellen und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstaten geltend machen, gelingt es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Kriegs, der Isolierung und der Stagnation zu setzen.

Die vorgeschlagene Untersuchung könnte also zu Folgerungen dieser Art führen. Die Gesellschaften haben in dem Maße Fortschritte gemacht, wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Zuerst mußten die Menschen es fertigbringen, die Speere niederzulegen. Dann konnte es ihnen gelingen, Güter und Personen auszutauschen, und zwar nicht nur zwischen Clans, sondern zwischen Stämmen und Nationen und vor allem zwischen Individuen. Und erst dann konnten sich die Leute Interessen schaffen, sie gegenseitig befriedigen und sie verteidigen, ohne zu den Waffen zu greifen. Auf diese Weise haben es die Clans, Stämme und Völker gelernt – so wie es in der Zukunft in unserer sogenannten zivilisierten Welt die Klassen, Nationen und Individuen lernen werden – einander gegenüberzutreten, ohne sich gegenseitig um-

<sup>35</sup> *Salomo-Inseln*, Bd. III, Tafel 35, Anm. 2.

zubringen, und zu geben, ohne sich anderen zu opfern. Dies ist eines der Geheimnisse ihrer Weisheit und ihrer Solidarität.

Es gibt keine andere Moral, keine andere Wirtschaft, keine andere gesellschaftliche Praxis als diese. Die bretonischen *Chroniques d'Arthur*<sup>36</sup> erzählen, wie König Arthur mit Hilfe eines Zimmermanns aus Cornouailles das Wunderwerk seines Hofes erfand, die Tafelrunde, an der die Ritter sich nicht mehr schlügen. Früher hatten »aufgrund schäbigen Neids« und törichter Scharmützel Duelle und Morde die schönsten Feste mit Blut besudelt. Der Zimmermann sagt zu Arthur: »Ich werde dir einen wunderschönen Tisch machen, an dem sechzehnhundert Männer und mehr sitzen können und von dem niemand ausgeschlossen zu werden braucht . . . Und kein Ritter kann sich hier zum Kampf erheben, denn der am höchsten Sitzende wird auf gleicher Stufe mit dem Niedrigsten sein.« Es gibt kein »Kopfende« und folglich keinen Streit mehr. Wo immer Arthur seinen Tisch hintrug, blieb seine adlige Gesellschaft fröhlich und unbesiegbar. Und so tun es auch heute die starken, glücklichen und guten Nationen. Völker, Klassen, Familien, Individuen können reich werden, doch nur dann glücklich sein, wenn sie es lernen, sich wie die Ritter rund um ihren gemeinsamen Reichtum zu scharen. Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind.

Man sieht, auf welche Weise sich in bestimmten Fällen das totale menschliche Verhalten, das gesamte gesellschaftliche Leben untersuchen läßt und wie diese konkrete Untersuchung nicht nur zu einer Wissenschaft der Sitten, zu einer partiellen Gesellschaftswissenschaft führt, sondern sogar zu moralischen Schlußfolgerungen – »zivilen«, »staatsbürgerlichen«, wie man heute sagt. Durch Untersuchungen dieser Art können wir die verschiedenen ästhetischen, moralischen, religiösen und wirtschaftlichen Triebfedern aufspüren und abschätzen, die materiellen und

<sup>36</sup> *Layamon's Brut*, Vers 2736 ff., 9994 ff.

demographischen Faktoren, deren Gesamtheit die Basis der Gesellschaft ist und das Gemeinschaftsleben konstituiert und deren bewußte Lenkung die höchste Kunst darstellt, *Politik* im sokratischen Sinn des Wortes.

### *Anmerkung zur Übersetzung*

Der Übersetzung des Essays von Marcel Mauss liegt der in der *Année Sociologique* (2. Serie, Bd. I, 1923/24) erschienene Erstdruck zugrunde. Es erwies sich als notwendig, viele Literaturangaben und Verweise zu korrigieren und zu vervollständigen. Dies konnte allerdings nur dort geschehen, wo die zitierten Werke erreichbar bzw. identifizierbar waren. Alle Literaturangaben wurden vereinheitlicht; verschiedene Fußnoten wurden, der besseren Übersichtlichkeit wegen, zusammengefaßt. Zur Entlastung der Fußnoten und zur leichteren Orientierung wurden für häufig wiederkehrende Titel bestimmte Abkürzungen gebraucht, die in einer Bibliographie am Schluß des Bandes aufgeführt sind.

## Bibliographie und Abkürzungen

### 1. Zeitschriften, Reihen, Sammelwerke etc.

- A.M.N.H.* Report of the American Museum of Natural History  
*A.R.B.A.E.* Annual Report of the Bureau of American Ethnology  
*A.S.* L'Année Sociologique  
*B.B.A.E.* Bulletin of the Bureau of American Ethnology  
*11th Census* »Report on the Population . . . of Alaska«, *Eleventh Alaskan Census*, 1900  
*I.F.A.* Institut Français d'Anthropologie  
*Jesup* Publications of the Jesup North Pacific Expedition (Memoirs of the American Museum of Natural History). Hrsg. F. Boas, Leiden und New York  
*J.P.S.* Journal of the Polynesian Society  
*J.R.A.I.* Journal of the Royal Anthropological Institute  
*S.B.E.* Sacred Books of the East, Hrsg. Max Müller, 50 Bde., Oxford 1879 ff.  
*T.N.C.I.* Transactions of the New Zealand Institute

### 2. Häufig zitierte Werke

- Anush.* = *Anushasanaparvan*, 13. Buch des *Mahabharata*  
Boas, F.  
- *5th Report* etc. = »5th, 7th, 9th, 12th Report of the Committee on the North-Western Tribes of the Dominion of Canada«, *British Association for the Advancement of Science*, London 1890/99  
- *Ethn. Kwa.* = »Ethnology of the Kwakiutl Indians«, *35th A.R.B.A.E.* (1914), 1921  
- *Indianische Sagen* = *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895  
- *Kwakiutl* = »The Kwakiutl of Vancouver Island«, *Jesup*, V, 2, 1909  
- *Kwa. T. 1* = »Kwakiutl Texts«, 1. Serie, *Jesup*, III, 1905  
- *Kwa. T. 2* = »Kwakiutl Texts«, 2. Serie, *Jesup*, X, 1908 (in Zusammenarbeit mit G. Hunt)  
- *Secr. Soc.* = »The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians«, *A.M.N.H.* (1895), 1897  
- *Tsim.Myth.* = »Tsimshian Mythology«, *31st A.R.B.A.E.* (1909), 1916

- Bogoras, W.  
 - *Chukchee* 1 = »The Chukchee. Material Culture«, *Jesup*, VII, 1, 1904  
 - *Chukchee* 2 = »The Chukchee. Religion«, *Jesup*, VII, 2, 1907  
 - *Chukchee* 3 = »The Chukchee. Social Organization«, *Jesup*, VII, 3, 1909
- Davy, G.  
 - *Foi jurée* = »Foi jurée«, *Travaux de l'Année Sociologique*, 1922
- Girard, P. F.  
 - *Manuel* = *Manuel élémentaire de droit romain*, 5. Aufl., Paris 1911 [*Geschichte und System des römischen Rechts*, Berlin 1908]
- Huvelin, P.  
 - *Magie et droit* = »Magie et droit individuels«, A.S., X (1905/06)
- Jochelson, W.  
 - *Koryak* = »The Koryak. Religion and Myths«, *Jesup*, VI, 1, 1905
- Krämer, H.  
 - *Salomo Inseln* = *Die Salomo Inseln*, Stuttgart 1902/03
- Krause, A.  
 - *Tlinkit-Indianer* = *Die Tlinkit-Indianer*, Jena 1885
- Kruyt, A. C.  
 - *Koopen* = »Koopen in Midden Celebes«, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afded. Letterk.*, Deel 56, Serie B. Nr. 5, 1923
- Malinowski, B.  
 - *Argonauts* = *The Argonauts of the Western Pacific*, London 1922
- Mauss, M.  
 - *Origines* = »Origines de la notion de monnaie«, *Anthropologie* (Procès-verbaux de l'I.F.A.), XXV, 1914
- Radcliffe-Brown, A. (A. R. Brown)  
 - *Andamans* = *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922
- Rivers, W. H. R.  
 - *Melanesian* = *The History of Melanesian Society*, Cambridge 1914
- Seligman, C. G.  
 - *Melanesians* = *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910
- Swanton, J. R.  
 - *Haida* = »Contributions to the Ethnology of the Haida«, *Jesup*, V, 1, 1905  
 - *Haida Texts* = »Haida Texts« (Masset-Dialekt), *Jesup*, VI, 1908  
 - *Haida T. M.* = »Haida Texts and Myths« (Skidegate-Dialekt), *B.B.A.E.* 29, 1905  
 - *Tlingit* = »Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationships of the Tlingit Indians«, *26th A.R.B.A.E.* (1904), 1908

- *Tlingit T. M.* = »Tlingit Texts and Myths«, *B.B.A.E.* 39
- Thurnwald, M.
- *Salomo-Inseln* = *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, Berlin 1912
- Tregear, E.
- *M.C.D.* = *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington 1891
- Turner, G.
- *Nineteen years* = *Nineteen years in Polynesia*, London 1864
- *Samoa* = *Samoa a hundred years ago and long before . . .*, London 1884
- Walde, A.
- *Walde* = *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1906
- Westermarck, E.
- *Marriage Ceremonies* = *Marriage Ceremonies in Morocco*, London 1914

Henning Ritter  
Die ethnologische Wende  
Über Marcel Mauss

Alors que tout est en nuances . . .

Marcel Mauss

Als in Frankreich im Jahre 1950 unter dem Titel *Soziologie und Anthropologie* eine Sammlung von Studien erschien, herausgegeben von dem Soziologen Georges Gurvitch und eingeleitet von dem Anthropologen Claude Lévi-Strauss, der zehn Jahre später als Strukturalist berühmt wurde, da war der Name ihres Autors Marcel Mauss in soziologischen und ethnologischen Fachkreisen sicherlich weithin bekannt. Doch ebenso sicher hatte kaum jemand außerhalb des engsten Kreises von Fächgenossen eine Veröffentlichung von ihm zur Kenntnis genommen, und auch von diesen besaßen nur die wenigsten ein zutreffendes Bild von Art und Umfang seiner Produktion. Das war damals auch kaum möglich. Denn die einzige Buchveröffentlichung lag einige Jahrzehnte zurück, eine gemeinsam mit Henri Hubert veröffentlichte Aufsatzsammlung religionsgeschichtlichen Inhalts (*Mélanges d'histoire des religions*, 1909). Bei einer zweiten Buchveröffentlichung, einem 1947 erschienenen Handbuch der Ethnographie, handelte es sich um eine von einer Studentin, Denise Paulme, redigierte Mitschrift von Vorlesungen über beschreibende Ethnographie, die Mauss von 1926 bis 1939 am Institut d'Ethnologie gehalten hatte. Beide Arbeiten repräsentieren zwei wichtige Phasen der Mauss'schen Forschungen: die Religionsgeschichte bzw. Religionssoziologie des Kreises, den Emile Durkheim, der Begründer der französischen Universitätssoziologie, um die Zeitschrift »L'Année sociologique« versammelt hatte, und eine von Disziplin und Argumentationsstil der Durkheimschule emanzipierte ethnologische Forschung, durch welche Mauss die erste Generation französischer Ethnologen stark geprägt hat. Sicher-

lich zwei wichtige Elemente des Lebenswerkes von Marcel Mauss, doch im Verhältnis zu den Dimensionen der von ihm bearbeiteten Themen, die in der genannten Aufsatzsammlung erstmals sichtbar wurden, nur ein bescheidener Ausschnitt. Als dann 1968/1969 eine dreibändige, rund 15 000 Seiten umfassende Ausgabe der *Cœuvres* von Marcel Mauss erschien, in einer systematisch geordneten Präsentation von Victor Karady, war dann ein Überblick über die gesamte Produktion möglich geworden, wie ihn Lévi-Strauss in seiner *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss* 1950 auf einer noch unvollständigen und unsicheren Textgrundlage skizziert hatte.

Diese editionsgeschichtliche Notiz bezeichnet an sich keinen ungewöhnlichen Vorgang. Daß das Werk eines Gelehrten sich in fragmentarisch bleibenden Forschungen, in Rezensionen, in Aufsätzen, die in Fachzeitschriften vergraben sind, in Hinweisen und Anregungen darstellt, die mündlich übermittelt werden: dies alles gehört zum Alltag gerade wissenschaftlich produktiver Disziplinen. Auch die Verkennung der Tragweite von Fragestellungen und am Detail entwickelten Antworten ist, als Indiz für die Widerständigkeit und Trägheit eingespielter Erklärungen und Interpretationen, ein gleichsam natürliches Element des Erkenntnisprozesses. Mauss selbst hat gelegentlich einmal bemerkt:

Es ist nicht nötig, immer alles zu sagen, was man denkt, und es ist keineswegs ein Zeichen mangelnder Offenheit, wenn man notwendige, nützliche und interessante Arbeitshypothesen für sich behält, für die Forschung, bestenfalls für den Unterricht und für seine Freunde...

Man wird Worte wie diese nicht als Ausdruck der trägen Esoterik eines eingefahrenen Wissenschaftsbetriebes mißverstehen, wenn man daneben eine andere Äußerung von Mauss hält, die das Erkenntnispathos der modernen Ethnologie und Anthropologie formuliert:

Jeder Tag, der verfließt, ohne daß man diese Bruchstücke der Menschheit einsammelt, ist ein verlorener Tag für die Wissenschaft von der Gesellschaft, für die Geschichte des Menschen und die Freilegung von Tatsachen, von denen in diesem Augenblick niemand sagen kann, an welchem Punkte sie einmal ihren Nutzen finden werden für die Philosophie und für das Bewußtsein, welches die Menschheit von sich selbst gewinnt.

Dieses pathosgeladene Programm einer, wie Lévi-Strauss sagt, »Erweiterung der Vernunft« ist in dem Werk von Mauss eine eigentümliche Verbindung mit einer esoterischen Forschungsweise und wissenschaftlichen Routineaufgaben eingegangen. Es gibt keine Arbeit von Mauss, in der sich seine theoretische Perspektive gültig formuliert hätte. Die Mehrzahl seiner Arbeiten hat die Form der Rezension, der Stellungnahme zu einem konkreten Detail, der Notiz, der programmatischen, aber immer zugleich auf die unmittelbar aktuelle Problemlage bezogenen Skizze. Sogar die selbständigen wissenschaftlichen Abhandlungen stehen über weite Strecken der Form der Rezension näher als dem Aufsatz. Der äußere Eindruck seiner ethnologischen Abhandlungen, wie der Studie über den *Jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften* oder über *Die Gabe* gemahnt mehr an einen philologischen Traktat als an eine ethnographische Beschreibung und Analyse. Der den Text oft erdrückende Apparat von Zitatnachweisen, Quellenkritik und Notizen »unter dem Strich«, der wie das Exerzitium einer Disziplin abweisend wirkt, bindet den Gedankengang in ein Geflecht von sachlichen Bedingungen ein, aus dem er kaum herauszulösen ist.

Es muß also erstaunen, daß Lévi-Strauss in diesen Bruchstücken eines Werkes die Elemente zu dem »novum organum« der Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts bereitliegen sieht. Er erkennt nicht, daß wir etwa in dem Hauptwerk von Mauss, der Abhandlung *Die Gabe*, nur so etwas wie eine »Kladde« vor uns haben, »ungeordnete Seiten« voller »impressionistischer Notizen«. Aber er sieht in ihnen auch eine inspirierte Gelehrsamkeit,

die wie auf gut Glück amerikanische, indische, keltische, griechische und ozeanische Belege aufzugreifen scheint, immer gleichermaßen beweiskräftig. Kaum einer hat *Die Gabe* lesen können, ohne die ganze Skala der Empfindungen zu durchlaufen, die Malebranche in Erinnerung an seine erste Descartes-Lektüre so gut beschrieben hat: Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein.

Man kann hier einen Augenblick innehalten, um sich dessen zu vergewissern, worum es hier geht. In den einleitenden Sätzen zu

seinem Essay über Bachofen spricht Walter Benjamin von »wissenschaftliche Prophetien«, die sich von wissenschaftlichen Voraussagen unterscheiden. Sie verdienen ihren Namen deswegen, weil ein mehr oder weniger geschärftes Gespür für das Kommende Untersuchungen antreibt, die, von sich aus, keineswegs aus dem allgemeinen Rahmen der Wissenschaft heraustreten. Deshalb schlummern diese Prophetien in Spezialuntersuchungen, die dem großen Publikum verschlossen bleiben und deren Autoren in der Mehrzahl kaum in ihrer Rolle als Vorläufer erscheinen, weder in ihren eigenen Augen, noch in denen der Nachwelt.

Woran geben solche wissenschaftlichen Prophetien sich zu erkennen, da sie sich doch nicht in prognostischen Aussagen, sondern als ein eingespielter wissenschaftlicher Diskurs darstellen? Erkennbar werden sie wohl nur im Lichte von allgemeineren Wahrnehmungs- und Einstellungsänderungen, auf die sie vorzugreifen scheinen, ohne auf diesen Einstellungswandel direkt eingewirkt zu haben. Als Beispiel innerhalb des Erfahrungshorizontes seiner Generation nennt Benjamin die Untersuchungen zweier Wiener Kunsthistoriker, Alois Riegls *Spätromische Kunstindustrie* und Franz Wickhoffs *Wiener Genesis*, die, ohne den Rahmen ihrer Wissenschaft zu überschreiten, dem vorgegriffen haben, was dann als Expressionismus sich Bahn brach. Rückblickend betrachtet, können sich unterschiedliche Äußerungsformen, wissenschaftliche wie künstlerische, als Elemente eines gemeinsamen geistigen Habitus zusammenschließen, ohne daß die aus dem historischen Abstand auffallenden Ähnlichkeiten ihnen selbst hätten bewußt werden können. Dieses Phänomen, welches aus der Geschichte künstlerischer Produktionen allgemein vertraut ist als Epochenstil und Zeitsignatur, beschäftigt heute auch die Wissenschaftsgeschichte unter der Fage nach der »Entstehung des Neuen«.

Einen Sonderfall dieses allgemeinen Problems, das gegenwärtig eine größere Aufmerksamkeit findet, bildet die Konstellation eines wissenschaftlichen Werkes und einer Deutung, die es in legitimierender Absicht als Vorläufer in Anspruch nimmt, um durch diesen Rückgriff eine neuartige theoretische Konzeption in der Tradition einer Disziplin zu verankern. Die meisten wissen-

schaftlichen Disziplinen kennen in diesem Sinne Autoren und Texte, denen sie als Grundkoordinaten ihrer theoretischen Bemühungen einen besonderen Rang geben, indem sie sie archivieren, kodifizieren und interpretierend ihre Aktualität wahren. Das Besondere an ihnen ist, wie Michel Foucault formuliert hat,

daß sie nicht nur die Autoren ihrer Werke, ihrer Bücher sind. Sie haben noch mehr geschaffen: die Möglichkeit und die Bildungsgesetze für andere Texte.

Die Betonung liegt hier auf: *andere* Texte, und in gewissem Sinne überragt das Werk solcher Autoren das, was ihnen folgt, auch wenn sie dadurch »überholt« werden.

In der von uns hier betrachteten Konstellation des Werkes von Mauss und seiner Entdeckung durch Lévi-Strauss im Zeichen des entstehenden Strukturalismus handelt es sich offenbar um beides: sowohl um einen legitimierenden Rückgriff als auch um eine distanzierte Analyse einer Entstehung des Neuen. Das wirkliche Werk des Autors ist die Unterlage eines anderen Werkes, das sich darin, unbestimmt noch, erst abzuzeichnen beginnt.

Die Anfänge des wirklichen Werkes von Mauss sind im Zusammenhang eines Forschungsprogramms aufzusuchen, mit dem Emile Durkheim die von ihm methodisch begründete Soziologie zu einer wissenschaftlichen Disziplin auszubauen unternahm. Unter den zahlreichen Begründungsversuchen der Soziologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zeichnet sich der Durkheimsche Versuch durch etwas aus, was als »Imperialismus« seines Vorgehens bezeichnet worden ist: die Anknüpfung an Fragestellungen und materiale Einsichten anderer Disziplinen, die in spezifisch soziologische Problemstellungen übersetzt und nach deren Maßgabe neu formuliert und revidiert werden. Das Werk Durkheims und seiner Schule ist aber auch ein Beispiel dafür, welche Risiken ein solches Vorgehen einschließt: es läuft Gefahr, in das Gravitationsfeld von Themenstellungen zu geraten, die von dem ursprünglich anvisierten Gegenstandsbereich ablenken. So ist, wohl zu Recht, von der Durkheimschule gesagt worden, daß sie von den Problemen ihrer Gegenwartsgesellschaft ausgegangen sei, sie

aber schließlich so gut wie gar nicht mehr behandelt habe. Gemeint ist damit, daß innerhalb der Soziologie Durkheims und seiner Schule von einem bestimmten Zeitpunkt an Fragen der Religionsgeschichte und der damals so genannten Primitivgesellschaften ein vorrangiges Interesse gewinnen. Von Durkheim selbst ist es bezeugt, daß ihm das Problem der Religionssoziologie erst nach seinen frühen Hauptwerken über die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Regeln der soziologischen Methode aufgegangen ist, und erst nach Erscheinen seines dritten soziologischen Hauptwerkes, der Studie über den Selbstmord, hat sich dieses neue Interesse wissenschaftlich niedergeschlagen.

Es war nicht vor 1895, daß ich eine klare Ansicht über die wesentliche Rolle gewann, die die Religion im sozialen Leben spielt. In jenem Jahr fand ich zum ersten Mal das Mittel zu einer soziologischen Behandlung der Religion. Dies war eine Offenbarung für mich. Die Vorlesung von 1895 [über Religion] bezeichnet einen Einschnitt in der Entwicklung meines Denkens, und zwar derart, daß alle meine früheren Forschungen von neuem aufgenommen werden mußten, um in Einklang mit diesen neuen Einsichten gebracht zu werden. [Diese Neuorientierung] verdankte sich ganz den religionsgeschichtlichen Studien, die ich gerade unternommen hatte...

Man kann geradezu von einer Ansteckung aller Fragen der Gesellschaftstheorie der Gegenwart durch das Religionsproblem sprechen. Das ist um so überraschender, als Durkheim selbst einen strikt laizistischen Standpunkt eingenommen hat und von der Schwächung des religiösen Faktors im Laufe der modernen gesellschaftlichen Entwicklung ausgegangen ist. Ohne diese Überzeugungen zu revidieren, rückt das Thema der Religion in das Zentrum des soziologischen Interesses und bestimmt die Formulierung der Hauptprobleme der Durkheimschen Soziologie. Wie ist das möglich? Die entscheidende Voraussetzung für diese Neuorientierung ist die Überzeugung, daß eine radikale Soziologisierung des Religionsproblems in der Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft in den sogenannten primitiven Gesellschaften vollzogen werden kann, daß in ihnen die Religion die Manifestation des Kollektivbewußtseins ist, dessen theoretische wie praktische Bestimmung in der Gegenwart die Aufgabe der

Wissenschaft ist. Einerseits schließt dies eine genetische These über den Ursprung moderner säkularer Institutionen, Vorstellungs- und Handlungsweisen ein. Diesen Gesichtspunkt hat Durkheim klar formuliert:

Die Religion enthält von Anbeginn an, doch in verworrenem Zustand, alle Elemente, die, indem sie sich auf tausenderlei Weise dissoziieren, bestimmen und miteinander verbinden, die verschiedenen Manifestationen des kollektiven Lebens haben entstehen lassen. Aus Mythen und Legenden sind die Wissenschaft und die Poesie hervorgegangen; aus der religiösen Ornamentik und den kultischen Zeremonien stammen die bildenden Künste, Recht und Moral sind aus rituellen Praktiken geboren worden.

Eine ähnliche Ursprungsbestimmtheit sieht Durkheim für die philosophischen Vorstellungen, für Verwandtschaftsformen, Strafe, Vertrag und Geschenk; einzig im Falle der wirtschaftlichen Organisation macht er eine vorläufige Einschränkung.

Die genetische These wird auf der anderen Seite ergänzt durch die Durkheims Soziologie von Anfang an bestimmende Frage nach den Gründen des Verpflichtungsgehalts gesellschaftlicher Institutionen: Wie erklärt sich die Macht, welche die Gesellschaft über das individuelle Bewußtsein ausübt, und wie läßt sie sich rechtfertigen? Das durch die Krise der Gegenwartsgesellschaft aufgebene Problem versucht Durkheim zu lösen, indem er den gesellschaftlichen Ursprüngen der Religion nachgeht, die in einem frühen Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung eine verbindliche Lösung eben dieses Problems in einer dem wissenschaftlichen Geist der modernen Welt freilich nicht adäquaten Form zu geben vermochte.

Um die sozialen Erscheinungen von heute in einem für die Lenkung ihrer weiteren Entwicklung nötigen Maße zu begreifen, genügt es da nicht, sie so, wie sie in unserer gegenwärtigen Erfahrung vorkommen, zu beobachten? (...) Dieses rasche Vorgehen steckt jedoch voller Täuschungen. Man kennt die soziale Wirklichkeit nicht, wenn man sie nur von außen gesehen hat und wenn man ihre Unterlage nicht kennt. Um zu wissen, wie sie beschaffen ist, muß man wissen, wie sie sich gebildet hat. (...) Um mit einigen Chancen auf Erfolg sagen zu können, was sein wird und was die Gesellschaft von morgen sein soll, ist es unerläßlich, zunächst die sozialen Formen der entferntesten Vergangenheit zu untersuchen. Um die Gegenwart zu begreifen, muß man sie verlassen.

Die Antworten, die Durkheim auf diesem Umweg gefunden hat, haben die Forschungen, die er so inaugurierte, bis heute belastet. In der Summe seiner Soziologie, der Untersuchung über die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* kommt er nämlich zu dem befremdlichen Ergebnis, daß in allen Äußerungsformen des religiösen Lebens die Gesellschaft selbst in ihrer »Heiligkeit« für das Individuum sich darstelle und daß diese Fähigkeit der Gesellschaft, sich selbst zu vergöttlichen, eine Quelle der moralischen Erneuerung der modernen Gesellschaft sein könne. Dieser soziologische Glaube Durkheims hat ihm und seiner Schule früh den Vorwurf der Metaphysik, dann unter dem Eindruck des Faschismus den der Autoritätshörigkeit und Kollektivgläubigkeit eingebracht. Raymond Aron und Theodor W. Adorno haben so argumentiert.

Als man diesen Vorwurf der geistigen Nähe zum Faschismus in den dreißiger Jahren zuerst erhob, zwanzig Jahre nach Durkheims Tod im Jahre 1917, hat Marcel Mauss zu ihm Stellung genommen:

Durkheim und nach ihm die übrigen unseres Kreises sind es, glaube ich, gewesen, die die Theorie der Autorität der Kollektivvorstellung begründet haben. Etwas, was wir im Grunde nicht vorhergesehen haben, war, daß viele große moderne Gesellschaften, die im übrigen mehr oder weniger aus dem Mittelalter hervorgegangen sind, so hypnotisiert werden könnten wie die Australier bei ihren Tänzen. (...) Diese Rückkehr zum Primitiven lag nicht in unserem Sinn. Wir beschränkten uns auf Hinweise auf Massensituationen, während es in Wirklichkeit um etwas anderes ging. Wir beschränkten uns auch auf den Nachweis, daß das Individuum in Kollektivgeist die Grundlage und Stütze seiner Freiheit, seiner Unabhängigkeit, seiner Persönlichkeit und seiner Kritik finden könne. Im Grunde haben wir die außerordentlichen neuen Möglichkeiten nie zugelassen. (...) Ich glaube, daß dies alles eine wirkliche Tragödie für uns ist, eine zu machtvolle Bewahrheitung von Dingen, auf die wir hingewiesen hatten, und der Beweis, daß wir ihre Bewahrheitung eher im Bösen als im Guten hätten erwarten sollen.

Was es mit dieser Rückkehr zum Primitiven, die sich in der Forschungsrichtung des Durkheimkreises anzeigte, auf sich hat, läßt sich nur im Vorfeld jener letzten Antworten klären, zu denen Durkheim sich aufgrund seiner religionssoziologischen For-

schungen berechtigt glaubte. Marcel Mauss ist ein verlässlicher Zeuge dieser Bewegung, die er von Anfang an mitbestimmt hat und deren Erbe er nach Durkheims Tod fortführte. Seine besondere Nähe zu Durkheim erhellt aus seiner Biographie. Er war Durkheims Neffe, vierzehn Jahre jünger als dieser, 1872 in demselben Ort in den Vogesen geboren, und man kann annehmen, daß die Loslösung von den Traditionen der frommen jüdischen Familie, die mehrere Rabbiner hervorgebracht hatte, sich nicht ohne den Einfluß des Onkels vollzog, der in den achtziger Jahren in Bordeaux Pädagogik und Soziologie zu lehren begann. Mauss studierte unter Anleitung Durkheims in Bordeaux Philosophie und wandte sich dann der Religionsgeschichte und Indologie sowie sprachwissenschaftlichen Studien zu. Die Verbindung von historischen, sprachwissenschaftlichen und ethnologischen Interessen war eine optimale Voraussetzung für seine Mitarbeit an der Zeitschrift »L'Année sociologique«, mit der Durkheim eine jährliche Bilanz der für die Soziologie relevanten Materialien aus den Nachbardisziplinen, vor allem den historischen Wissenschaften, und eine Auseinandersetzung mit den international konkurrierenden soziologischen und sozialphilosophischen Theorien im engeren Sinne anstrebte. Von Anfang an ging es dabei vor allem um eine Erweiterung des Gegenstandsbereiches der Soziologie oder, anders gesehen, um eine Soziologisierung der Nachbardisziplinen.

Das wohl bedeutsamste Ergebnis dieser Aufgabenstellung kann als eine »ethnologische Wende« innerhalb der Soziologie der Durkheimschule bezeichnet werden. Lévi-Strauss hat darauf hingewiesen, daß Durkheim noch in den »Regeln der soziologischen Methode« äußerst mißtrauisch gegen die ethnographische Literatur ist, deren »wirre und flüchtige Beobachtungen« er den »präzisen Texten der Geschichte« unterordnet. Und auch Mauss und sein Kollege Hubert übernehmen in ihrer Abhandlung über das Opfer dieses Urteil, wenn sie die von den Ethnographen gesammelten Fakten als entstellt durch flüchtige Beobachtung und verfälscht durch die Übersetzung in die »Genauigkeit unserer Sprachen« bezeichnen. Es führt sie aber nicht dazu, diese Dokumente

zu entwerten, sondern die Betrachtungsweise zu ändern: historische und ethnographische Quellen sollen nicht dazu dienen, ein Entwicklungsschema und eine Genese des Opfers zu illustrieren, sondern sie sollen das Schema oder, wie man heute wohl sagen würde, die Struktur der Institution des Opfers erkennen lassen. Ethnographische und historische Quellen sind hier gleichgeordnet. Die neue methodische Überzeugung, die hinter der sich hier abzeichnenden Umwertung des Verhältnisses von Ethnographie und Geschichte steht, hat Durkheim dann zusammengefaßt in einer Revision seines eigenen früheren Urteils:

Nichts also ist ungerechter als die Verachtung, mit der allzu viele Historiker noch immer die Arbeiten der Ethnologen behandeln. Fest steht im Gegenteil, daß die Ethnographie sehr häufig in den verschiedenen Zweigen der Soziologie die fruchtbarsten Revolutionen eingeleitet hat.

Die primitiven Zivilisationen werden für Durkheim und seinen Kreis zu »privilegierten Fällen, weil es einfache Fälle sind«, und weil in ihnen »die Beziehungen zwischen den Tatsachen offener zutage liegen«. Man kann sich fragen, ob diese vorgebliche Einfachheit nicht eine Täuschung ist und eher auf den Wandel der Betrachtungsweise als auf Eigenschaften der primitiven Gesellschaften zurückgeführt werden muß. Sie sind nämlich, wie Lévi-Strauss in einer Würdigung des Durkheimschen Beitrags zur Ethnologie betont, nicht mehr Gegenstand einer antiquarischen Neugier, die sich von der Fremdheit und Bizarrheit ihrer Funde angezogen fühlt, und auch nicht mehr bloß Beispiel für spekulative Hypothesen über Ursprung und Entwicklung der Menschheit. Innertheoretische Motive der Durkheimschen Soziologie – vor allem das aktuelle Interesse an der soziologischen Bestimmung der Funktion der Religion – lassen die ethnographischen Tatsachen in einem neuen Licht erscheinen. Sie werden nun Elemente einer Art experimenteller Anordnung zur Analyse elementarer gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge und gewinnen als solche eine neuartige Authentizität. Es kommt hinzu, daß neuere ethnographische Literatur, die nun zur Kenntnis genommen wird, in ihrer empirischen Fülle sich in die einfachen Schemata von Stufen und Unterstufen der gesellschaftlichen Evolu-

tion nicht mehr schlüssig einordnen läßt. Die dadurch bedingte Neuorientierung kommt in den Arbeiten von Mauss unbefangener zum Ausdruck als bei Durkheim selbst, dessen Begriff logischer Einfachheit vom entwicklungsgeschichtlichen Denken bestimmt bleibt; er ist gleichsam dessen logisches Destillat. Mauss dagegen erklärt schon 1902 bei der Übernahme des Lehrstuhls für »Religionsgeschichte nichtzivilisierter Völker«, daß es keine nichtzivilisierten Völker gebe, sondern nur Völker *verschiedener* Zivilisationen und daß die religiösen Erscheinungen, die die Ethnologen etwa in Australien beobachten, weder einfach noch primitiv seien. Die Implikationen dieses Entwurfs kommen erst spät zur Entfaltung, bei Mauss selbst in der Skizze einer Zivilisationstheorie, mit der er die sehr moderne Auffassung vertritt, daß jede Zivilisation aus einem Fundus verschiedener Möglichkeiten *wählte*, oder in der Anthropologie von Lévi-Strauss, die sich auch als eine Theorie zivilisatorischer Verschiedenheit ausdrücklich versteht.

Auch die ethnologische Wende in der Soziologie zeichnet sich zunächst nur skizzenhaft ab. Sie ist keine Wende zur wirklichen Ethnographie, wie sie von Malinowski mit der Forderung der unbedingten Teilnahme am Leben und Denken der Eingeborenen eingeführt wurde, sondern sie stellt sich dar als Einführung der direkten Beobachtung in den Zusammenhang von Problemen hohen Abstraktionsgrades und äußerst vermittelter Gegebenheitsweise. Die von Mauss geforderte und praktizierte Beobachtung und Beschreibung ist die des Theoretikers auf der Suche nach einer authentischen Realität gerade der ungreifbaren gesellschaftlichen Erfahrungen und der schwer faßbaren begrifflichen Vorstellungen.

Selbst dort, wo Mauss einer wirklichen ethnographischen Beschreibung einer konkreten Gesellschaft am nächsten kommt, wie in seiner Abhandlung über den *Jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften*, geschieht dies im Modus des »als ob«. Es ist eine Ethnographie von Ethnographien. Die gesamte Literatur über die Eskimos, die Mauss 1904 zugänglich war, wird gleichsam übereinandergelegt zu einem Modell dessen, was in der

Durkheimschule unter dem neu geprägten Begriff der »sozialen Morphologie« verstanden wurde, nämlich:

das materielle Substrat der Gesellschaften (...), das heißt die Form, die sie annehmen, wenn sie sich auf einem Territorium niederlassen, Größe und Dichte der Bevölkerung, die Art und Weise, wie diese verteilt ist, sowie das Ensemble der Dinge, in denen das kollektive Leben seinen Sitz hat.

Was Mauss nun in der Beschreibung der Eskimogesellschaften unter diesen Gesichtspunkten entdeckt, ist die Tatsache einer doppelten Morphologie des Lebens in den Winterquartieren und in den Sommerlagern, die nicht nur Ausdruck äußerer Erfordernisse und Bedingungen ist, sondern in der sich so etwas wie eine allgemeine Rhythmik des sozialen Lebens darstellt. Er entdeckt, daß die Menschen sich nach zwei verschiedenen Weisen gruppieren und daß diesen Gruppenformen zwei Rechtssysteme, zwei Moralen und zwei Arten von Hauswirtschaft und religiösem Leben entsprechen. Einer wirklichen Gemeinschaft von Ideen und Interessen in der dichten Zusammenballung des Winters und einer starken religiösen und moralischen geistigen Einheit stehen Isolierung, brüchige Sozialbeziehungen und eine extreme moralische und religiöse Armut in der Zersplitterung des Sommers gegenüber.

Das Pathos intensiver Beobachtung dieses durch vielerlei Bedingungen äußerer Natur erzwungenen Falles einer doppelten sozialen Morphologie ist spürbar bestimmt von dem, »was um uns herum geschieht, in unseren westlichen Gesellschaften«, ohne dort den Grad der Kristallisation im Feld des Beobachtbaren zu erreichen. Ist nicht das Leben in diesen Gesellschaften ebenfalls rhythmischen Schwankungen unterworfen, der Zerstreung des Sommers in den Ferien, nach denen sich

das Leben wieder aufzurichten [trachtet] und in ansteigender Bewegung und regelmäßig [verläuft] bis zum Juni, um dann wieder in sich zusammenzusinken ...,

und ist es nicht ein allgemeines Gesetz, daß sich das soziale Leben zu den verschiedenen Zeiten des Jahres nicht auf demselben Niveau hält,

sondern (...) einander regelmäßig folgende Phasen zunehmender und abnehmender Intensität, von Ruhe und Aktivität, von Verausgabung und Wiederherstellung [durchläuft]?

Der ruhigen Beobachtung des Modellfalles der Eskimogesellschaft korrespondiert eine schwer bestimmbare Unruhe der gesellschaftlichen Erfahrung des Beobachters, der in der Spannung von kollektiven Zwängen und individuellem Entzugsbedürfnis und gleichzeitig von individueller Isolation und dem Bedürfnis nach Ausschweifungen kollektiven Lebens steht. Diese Spannung, um nicht zu sagen Ambivalenz, hat sich den theoretischen Anstrengungen der Soziologie der Durkheimschule insgesamt eingeprägt und zu endlosen Diskussionen über Individualismus und Kollektivismus ihrer letzten Orientierungen Anlaß gegeben. Aber man wird kaum einen Satz finden, der sie so unbelastet und nüchtern zum Ausdruck bringt wie die folgende eingestreute Bemerkung in Mauss' Essay über die Eskimogesellschaften:

Man kann sagen, daß das soziale Leben auf den Organismus und das Bewußtsein der Individuen eine Gewalt ausübt, die sie nur eine gewisse Zeit lang ertragen können, und daß ein Moment kommt, wo sie genötigt sind, es zu verlangsamen und sich ihm teilweise zu entziehen.

Die ethnologische Beobachtung, die von Mauss praktiziert wird, durchquert mehrere Schichten des Gegebenen. Zunächst richtet sie sich auf das, was sich – etwa im Falle der magischen Praktiken und der Opferrituale – aus authentischen Dokumenten, im Idealfall aus Zeugnissen, deren Autor die Akteure selbst sind, entnehmen läßt, auf Vorgänge, Handlungsfolgen und Dinge, die der einfachen Beschreibung zugänglich sind. Aber in dieser Beschreibung und durch sie wird eine zweite Ebene zu fassen versucht, die Mauss etwa in seiner Analyse des Opfers als Einheit des Opfersystems, als den verbindenden Mechanismus bezeichnet, der die Dinge, Vorstellungen und Handlungen aufeinander bezieht. Die Beschreibung des Opfers oder der Magie in ihren typischen Milieus, Verlaufsformen und Gliederungen ist jedoch zugleich immer auch noch der Versuch der Beschreibung von etwas anderem. In seinem *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* bestimmt Mauss diesen eigentlichen Gegenstand als die Beschreibung dessen, was begrifflich nicht faßbar ist,

Ideen, von denen wir uns befreit glauben und die wir infolgedessen nur mit Mühe begrifflich fassen können (...), dunkel und verschwommen und doch von einem auf befremdliche Weise genau bestimmten Gebrauch, (...) abstrakt und allgemein und dennoch von Konkretem erfüllt. Ihre Ursprüngliche, das heißt komplexe und verworrene Natur verbietet es uns, eine logische Analyse vorzunehmen, wir müssen uns darauf beschränken, sie zu beschreiben.

Diese Beschreibung oder ihr unsicherer Versuch wird freilich in der Erwartung vorgenommen, zu einer »anderen Logik« vorzustoßen oder zu einer nicht intellektualistischen oder individualistischen Psychologie, die die nur mit Mühe begreifbaren Operationen zu integrieren und zu erklären vermag. Es ist eine Eigentümlichkeit der von der Durkheimschule inaugurierten ethnologischen Beobachtung, daß sie in ihrem Konkretismus sehr rasch zu Gegebenheiten vordringt, die sie als tieferliegend erkennt als das, was der introspektiven Reflexion erreichbar ist. Schon sehr früh spricht Mauss von den unbewußten Ideen, die in der Magie, wie in der Religion, wie in der Linguistik determinierend sind. Hinweise wie dieser sind jedoch bei Mauss nur tastende Versuche geblieben, sich dem soziologischen Erklärungsschema Durkheimischer Provenienz zu entwinden. Der Rückgriff auf das Kollektivbewußtsein als den eigentlichen Akteur in allen jenen Äußerungsformen des sozialen Lebens, die gegenüber dem Individuum und seinen ihm selbst durchsichtigen Handlungs- und Denkweisen als überwertig erscheinen, hat sich hier gewiß als eine Hemmung bemerkbar gemacht, nach anderen Erklärungsformen zu suchen. Die Situation, die durch die ethnologische Wende herbeigeführt wird, ermangelt nicht der paradoxen Züge. Sie war in dem Augenblick möglich geworden, als die Vermutung auftauchte, die Religion, die alle Dinge und Vorgänge in heilige und profane ordnet, lasse sich restlos als Projektion des Sozialen erklären. Waren dann nicht die sogenannten primitiven Gesellschaften als einfache Modelle für den Mechanismus des Sozialen zu betrachten, der sich in ihnen zwar in phantastischer, für das moderne Individualbewußtsein nicht nachvollziehbarer Form, in seinen Gehalten fremdartig, aber in seiner Wirkungsweise gleichsam reibungslos darstellt? So hat man im Kreise der Anhänger Durk-

heims nicht zu Unrecht gesagt, daß die primitiven Gesellschaften das Paradies des Kollektivbewußtseins seien, wo dieses unbestritten herrsche, ohne Widerstand zu dulden oder auf Widerstand zu treffen. Doch auf dem Umweg über die ethnographische Betrachtung der primitiven Gesellschaften reicherte sich das Bild der in ihnen wirksamen Funktionszusammenhänge derart an, daß die Erklärung durchs Kollektivbewußtsein nicht mehr greifen konnte oder seinerseits weiterer Differenzierung bedurfte. An diesem Übergangspunkt sind die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von Mauss angesiedelt, und sie scheinen bei allem Reichtum der von ihnen beschreibbar gemachten Zusammenhänge von rituellen Formen, Mythen, religiösen Vorstellungen und Gesellschaftsformen blockiert durch die soziologische Erklärung. Das bleibt bis in Formulierungen spürbar, die die Identität des Heiligen und des Sozialen gegen die verflochtenen Beziehungen des realen und gedanklichen Milieus der Religion zu wahren suchen:

Die heiligen Dinge sind soziale Dinge (. . .). Unserer Ansicht nach wird als heilig alles das begriffen, was für die Gruppe und ihre Mitglieder die Gesellschaft qualifiziert. Wenn die Götter dann, jeder zu seiner Stunde, den Tempel verlassen und profan werden, so sehen wir dort menschliche, aber soziale Dinge nacheinander einziehen, das Vaterland, das Eigentum, die Arbeit, die menschliche Person (. . .). Hinter [der Vorstellung des Heiligen und] den Vorstellungen von Trennung, Reinheit und Unreinheit stehen Respekt, Liebe, Abstoßung, Angst, verschiedene starke, stimmungsgeladene Gefühle, die von Natur dazu drängen, sich in Gebärden und Gedanken zu übersetzen. Der Begriff [des Heiligen] ist komplexer, reicher, allgemeiner und praktischer, als es zunächst schien. Er ist ganz ohne Zweifel die Vorstellung-Kraft [idée-force], um die herum die Riten und Mythen sich anordnen. Sie stellte sich uns nun als das zentrale Phänomen unter allen religiösen Erscheinungen dar. Wir haben uns die Aufgabe gestellt, sie zu begreifen und zu verifizieren, was wir über die Identität des Heiligen und des Sozialen gesagt haben.

Was Mauss hier in einer eigentümlichen Prägung als Vorstellungskraft bezeichnet, als Einheit von Vorstellung und Äußerungskraft, wäre dasjenige, was als zentrales Phänomen des Heiligen eigentlich der Erklärung befürfte, ein Erklärungsanspruch, der aber durch die soziologische Erklärung blockiert bleibt. Denn sie vermag nur episodische Bedingungen zu nennen, unter denen

es zu einer für das individuelle Bewußtsein so schwer begreiflichen Verschmelzung von Vorstellung und Äußerungskraft kommen kann. Am Parallellfall der Mauss' schen Theorie der Magie läßt sich dies deutlicher machen. Nachdem er die Logik der Magie beschrieben hat, die eine Logik des Verlangens ist und die Wunschvorstellungen als Wirklichkeit setzt, das Zeichen das Ding, den Teil das Ganze, das Wort das Ereignis schaffen läßt, weist die soziologische Erklärung auf Kollektivzustände hin, in welchen solche Verletzungen der gewöhnlichen Logik und der individuellen Psychologie möglich sind.

Der ganze soziale Körper wird von einer einzigen Bewegung belebt. Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder besser noch die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzender und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre, welches auch heute noch in den genannten Fällen und auch anderswo wiederkehrt. Seine rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck des Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Ziels übermannt wird. Alle Leiber haben dieselben Schwingungen, alle Gesichter tragen dieselbe Maske, und alle Stimmen sind ein einziger Schrei, ganz abgesehen von dem tiefen Eindruck, den der Takt, die Musik und der Gesang hinterlassen. Um in allen Gestalten das Bild seines Verlangens zu sehen, um aus allen Mündern den Beweis seiner Gewißheit zu vernehmen, fühlt sich ein jeder ohne irgend möglichen Widerstand von der Überzeugtheit aller mitgerissen. In der Bewegung ihres Tanzes und im Fieber ihrer Erregung durcheinandergewürfelt, bilden sie nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele. Erst dann ist also der soziale Körper wahrhaft realisiert, denn in diesem Augenblick sind seine Zellen, die Individuen, vielleicht ebensowenig voneinander isoliert wie die des individuellen Organismus. Unter solchen Bedingungen (die in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen realisiert werden, die man anderswo aber durchaus noch antreffen kann) vermag die universelle Übereinstimmung Realitäten zu schaffen. (...) Die Gesetze der kollektiven Psychologie verletzen hier die der individuellen Psychologie. Die ganze Reihe von Phänomenen, die normalerweise nacheinander auftreten, Willensakt, Vorstellung, Muskelbewegung, Befriedigung des Bedürfnisses, wird damit absolut simultan.

Man kann leicht erkennen, daß hier die soziologische Erklärung leerläuft. Das, was die ethnologische Wende der Soziologie als

Gewinn brachte, die Anreicherung durch die Erfahrung anderer unserer Gesellschaften fremder sozialer Formen und der differenzierten Operationsweisen ihrer »Logik«, wird in solchen Passagen einer vorschnellen scheinsoziologischen Erklärung gefertigt. Denn entweder sind die primitiven Gesellschaften in ihrer nicht akut erregten Normalzustand nur erstarrte und kaschierende Formen des Massenwahns, oder die hier angezogene Erklärung kann deren Normalzustand ebensowenig erfassen wie den unserer eigenen Gesellschaft, die sich zu dem Zeitpunkt, als Mauss dieses schrieb – im Jahre 1902 –, gegen den akuten Massenwahns gefeit glaubte.

Was beschreibend der Sphäre der Verächtlichkeit entrisse wurde, die uns unverständlichen magischen Operationen, die zwischen Gewalt und Aufhebung der Gewalt oszillierenden Operationen, wird in Passagen wie diesen wieder ins Verworrene und Unbegreifliche zurückgestoßen. Es ist der Moment einer Beschwörung in der Soziologie selbst, dem wir hier beiwohnen – die Beschwörung des Ursprungs der kollektiven Logik und der Logik des Sozialen aus der Erregung einer Masse. Die Erregtheit der Beschreibung aber ist die Erregung des beschreibenden Soziologen, der bei der Entstehung der ihm nicht weiter analysierbaren Kategorien anwesend zu sein glaubt.

Lévi-Strauss hat von einem »Engpaß« im Denken von Mauss gesprochen, den er nicht überwinden konnte,

wie Moses, der sein Volk bis an die Grenze des gelobten Landes führte, dessen Herrlichkeit er selbst nie geschaut hat. Es muß irgendwo eine entscheidenden Engpaß geben, den Mauss nie überwunden hat und das zweifellos zu erklären vermag, warum das *novum organum* der Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts, das man von ihm erwarten konnte und dessen Fäden er alle in der Hand hielt, sich niemals anders als in Form von Fragmenten zu erkennen gegeben hat.

Das »gelobte Land«, in welches der Strukturalist Lévi-Strauss die Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts führt, ist die Theorie des Unbewußten und der Logik der symbolischen Funktion des menschlichen Geistes. In der Tat ist es eine einfache Wendung die Lévi-Strauss den Mauss' schen Einsichten gibt: wenn es nicht

möglich ist, die von Mauss beschriebenen Denksysteme und Praktiken anders als durch einen Rückgriff auf verworrene, alles verschmelzende Affektzustände soziologisch zu erklären, sie also nicht wirklich zu erklären, dann muß die soziologische Erklärung selbst preisgegeben werden. Diese Konsequenz hat Lévi-Strauss gezogen, bevor seine ersten strukturalistischen Untersuchungen über die elementaren Verwandtschaftssysteme vorlagen, und sie läßt sich auch ohne das neue theoretische Instrumentarium plausibel machen, wenn auch nicht in ihrer Fruchtbarkeit erweisen. Sie ist die Konsequenz aus dem gescheiterten Versuch der Durkheimschule, das symbolische Denken in seiner Genese aus seiner sozialen Funktion zu erklären, und sie setzt statt dessen die menschlichen Symbolisierungsleistungen der Gesellschaft als eine nicht weiter ableitbare Gegebenheit voraus:

Die Soziologie kann die Genese des symbolischen Denkens nicht erklären, sie muß es als gegeben annehmen. (...) Die Gesellschaft kann nicht ohne Symbolik existieren, [man muß] zeigen, wie das Erscheinen des symbolischen Denkens das soziale Leben zugleich möglich und notwendig macht.

Es gibt zahlreiche Stellen im Werk von Mauss, die auf diese Position vorweisen, ohne sie jedoch einzunehmen. Er postuliert eine »nicht intellektualistische Psychologie«, die die dem »Verstand erwachsener Europäer« fremden Kategorien zu verstehen erlaubt; er sieht die Gemeinsamkeit der in der Magie, der Religion wie der Linguistik wirksamen unbewußten Ideen; er konstatiert die Sprachähnlichkeit der von ihm untersuchten sozialen Tatsachen; und gelegentlich umkreist er den Begriff des Unbewußten, ohne ihn doch auszusprechen. In sehr schwierigen, tastenden Formulierungen versucht er das Verhältnis von Sprache und Gesellschaft zu bestimmen, ohne den Knoten der verflochtenen Beziehungen zwischen sprachlichen und sozialen Tatsachen lösen zu können. Man muß solchen Formulierungen ein Stück weit folgen, um die Hindernisse zu erkennen, die Mauss den strukturalistischen Ausweg versperren. In seiner 1927 erschienenen Abhandlung über die *Gliederung der Soziologie* sieht Mauss es als einen Mangel der Soziologie der Durkheimschule, daß sie die

technischen, ästhetischen und vor allem die linguistischen Phänomene vernachlässigt habe. Denn in der Sprache finden im Grunde alle anderen Äußerungen und Tätigkeiten der Gesellschaft ihren Ausdruck, und sprachlich in erster Linie werden sie tradiert. In ihr ruhen die meisten der Begriffe und Ordnungen der Kollektivitäten, was freilich nicht heißt, daß es in der Gesellschaft nichts gibt, was sich nicht in Worte übersetzt, im Gegenteil, es gibt Kategorien des Denkens, die ohne grammatikalische, logische oder überhaupt ausdrucksmäßige Entsprechung eine Fülle von Handlungen und Vorstellungen lenken und gleichwohl in der Mythologie und Philosophie, in der technischen Arbeitsteilung und selbst in der Anordnung der Dinge und Personen wirksam sind.

Wohl nirgends ist Mauss den Theorien von Lévi-Strauss nähergekommen, doch er zieht sich von diesem vorgeschobenen Postulat mit der Überlegung zurück, daß, wenn auch das Soziale sich nicht notwendig bewußt oder verbal darstellen muß, jedenfalls alles Verbale bewußt und sozial ist. Noch wichtiger erscheint ihm, daß alles Verbale stärker als jede andere kollektive Praktik oder Vorstellung die spezifische Eigenschaft hat, jede Zivilisation und jede Gesellschaft zu vereinzeln, indem es einer bestimmten Gemeinschaft angehört. Das Sprachliche gehört zugleich zur Ordnung des Allgemeinen und des Besonderen, denn es ist allgemein für alle Individuen, die zu der Sprachgemeinschaft gehören, aber es ist auch nur ihnen gemeinsam, und jeder einzelne individualisiert den sprachlichen Ausdruck in seinem Gebrauch. Die Sprache ist also gemeinsames und gleichsam natürliches Mittel, worin Denken und Handeln sich darstellen, zugleich aber hat sie in ihrem individuellen Gebrauch das Merkmal des Künstlichen und Arbiträren. Dieser Doppelcharakter des sprachlichen Ausdrucks wurzelt für Mauss in dem Verhältnis von Vorstellen und Handeln im sozialen Bewußtsein, ein Problem, von dem er sagt, daß bisher niemand gewagt habe, es anzugehen, und das zu stellen vielleicht nicht so bald möglich sein werde.

Man kann nur vermuten, wie Mauss die strukturalistische Lösung dieses Problems beurteilt, ob er sie als Lösung überhaupt akzeptiert hätte. Auf der höchsten Stufe der Abstraktion, zu der Mauss

theoretisch vorgedrungen ist, hat er die Möglichkeit einer *allgemeinen* Lösung des Problems der Beziehung zwischen Vorstellen und Handeln, die Idee einer gemeinsamen anthropologischen Wurzel der konkreten Synthesen, die in sozialen Institutionen und Denksystemen sich darstellen, ausdrücklich ausgeschlossen, und dies in einer Argumentation, mit der er sich aus der Sicht seiner Nachfolger bereits mitten im Strukturalismus bewegt:

Es gibt eine tiefliegende Eigenschaft, die allen sozialen Phänomenen gemeinsam ist und die selbst an denen hervortritt, die nicht nur für eine einzige Gesellschaft charakteristisch sind, sondern mehreren Gesellschaften größerer oder geringerer Zahl, die eine mehr oder weniger lange Zeit gemeinsam gelebt haben. *Jedes soziale Phänomen* hat in der Tat eine wesentliche Eigenschaft: ob es nun ein Symbol, ein Wort, ein Instrument, eine Institution ist, ob es selbst die Sprache ist oder die ausgebildetste Wissenschaft, ob es gar das den besten und den meisten Zwecken am besten angepaßte Instrument ist, ob es so vernünftig und menschlich ist wie nur möglich – *es ist immer noch arbiträr.*

Alle sozialen Phänomene sind bis zu einem gewissen Grade Werk des kollektiven Willens, und wer menschlicher Wille sagt, sagt Wahl zwischen verschiedenen möglichen Optionen. Ein bestimmtes Ding, ein Wort, eine Erzählung, eine bestimmte Art der Bodenbearbeitung, die innere oder äußere Struktur eines Hauses, ein Gefäß, ein Werkzeug, alles hat einen Typus und einen bestimmten Modus und in vielen Fällen zusätzlich zu seiner Natur und seiner Urform einen eigenen Modus der Verwendung. Das Gebiet des Sozialen ist das Gebiet der Modalität.

In diesem Gebiet der Modalität, des Wie der konkreten Äußerungen des sozialen Verhaltens und der allgemeinen sozialen Formen und Funktionszusammenhänge hat Mauss als ein eminenter Beobachter sich bewegt mit dem Risiko des Irrtums, gegen den sich eine grenzenlose Neugier nur dadurch zu schützen weiß, daß sie nicht innehält. Wenn er die Menschheit aufteilt in Zivilisationen, in denen die Kinder *mit* Wiegen oder *ohne* Wiegen aufgezogen werden, in Zivilisationen, in denen *mit* Salz oder *ohne* Salz gegessen wird, so sind das kleine, gewagte Beobachtungen, aber gleichsam Markierungspunkte, die bei der raschen Durchquerung eines noch unbekanntem Terrains hinterlassen wurden. Wenn es eines Tages – und nur in dieser Unbestimmtheit hat Mauss die Zukunft seiner Forschungen gesehen – eine Wissenschaft vom Menschen

geben sollte, so müßte sie solche Markierungszeichen miteinbeziehen, vielleicht umsetzen, in jedem Falle aber eine solche Verbindung von Allgemeinheit und Konkretion erreichen.