Soziologie und Anthropologie. Bd. 2, Gabentausch - Todesvorstellung - Körpertechniken

Mauss, Marcel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Marcel Mauss

Soziologie und Anthropologie

Band 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken

VS VERLAG

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

Übersetzt von Henning Ritter

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Carl Hanser Verlages

1. Auflage 2010

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.
Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg
Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-531-17150-0

Klassiker der Sozialwissenschaften
Herausgegeben von Klaus Lichtblau

In den Sozialwissenschaften gibt es eine ganze Reihe von Texten, die innerhalb der Scientific Community seit vielen Jahren immer wieder gelesen und zitiert werden und die deshalb zu Recht den anerkannten Status des „Klassischen" für sich in Anspruch nehmen können. Solche fraglos gültigen Bezugstexte sind nicht das Privileg einer einzelnen theoretischen Strömung, sondern im Gegenteil: Man findet sie in allen Fraktionen und weltanschaulichen Lagern innerhalb der modernen Sozialwissenschaften, so dass intersubjektiv anerkannte Klassiker die Möglichkeit eines ökumenischen Dialogs zwischen den oftmals verfeindeten Schulen eröffnen.
Man kann diese neue Schriftenreihe auch so verstehen, dass konfessionelle Zugehörigkeiten den Zugang zur eigentlichen „Sache" nicht verstellen dürfen, aufgrund der prinzipiellen Standortgebundenheit aller kultur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnis aber selbstverständlich als jeweils besondere „Perspektive" bei der Klärung der entsprechenden Sachverhalte eingebracht werden müssen. Diese neue Schriftenreihe ist deshalb darum bemüht, die unterschiedlichsten, oft zu Unrecht vergessenen Klassiker der Sozialwissenschaften anhand von ausgewählten Texten wieder einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Inhalt

Vorbemerkung zum zweiten Band

Der Essay »Die Gabe« (»Essai sur le don«), der den Schwerpunkt des Bandes ausmacht, eröffnete 1925 die Neue Folge der Zeitschrift *L'Année Sociologique,* als deren Herausgeber Mauss das Erbe Durkheims übernahm. Die Zeitschrift hat sich jedoch nicht halten können, so daß die Durkheimschule der Zwischenkriegsjahre über kein Organ der Gruppenintegration verfügte wie vor dem Ersten Weltkrieg. Das hat sich auch auf die Produktion von Marcel Mauss ausgewirkt, die in diesen Jahren breit gestreut ist. Die drei, im Anschluß an »Die Gabe« abgedruckten Studien gehen auf Vorträge zurück, die Mauss vor der Société de Psychologie gehalten hat, während die vierte Studie über den Begriff der Person 1938 vor dem Royal Anthropological Institute in London vorgetragen wurde. Es ist der letzte Vortrag, den Mauss gehalten hat. Wie die übrigen Studien wurde er in der Form mündlicher Mitteilung gedruckt. Themen und Darstellungsweise dieser Vorträge dokumentieren die Absicht, aus der soziologischen und ethnologischen Forschung Anstöße in benachbarte Gebiete und in neue Richtungen zu geben. Die 1924 vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis und zur praktischen Zusammenarbeit von Soziologie und Psychologie plädieren für eine Betrachtungsweise, die biologische, psychologische und soziale Momente der menschlichen Realität integriert. Die anschließende Studie über die kollektive Todessuggestion versteht sich als Beispiel dafür, welchen Beitrag zu dieser Zielsetzung die ethnologische Forschung liefern kann. In der Untersuchung der Körpertechniken schließlich wird von Mauss ein neuartiger Gegenstandsbereich vorgestellt, der nur gemeinsam von Biologen, Psychologen und Soziologen erschlossen werden kann, denn in den kulturell verschiedenen Körpertechniken gehen Physisches, Individualpsychisches und soziale Verhaltensmodelle eine direkte Verbindung ein.

»Die Gabe« bringen wir in der 1968 als Einzelausgabe im Suhrkamp Verlag, Frankfurt, erschienenen Übersetzung von Eva Moldenhauer. Die Studie über »Die Techniken des Körpers« ist in der Übersetzung von Axel Schmalfuß zuerst 1972 in der von René König und Axel Schmalfuß herausgegebenen Aufsatzsammlung »Kulturanthropologie« im Econ Verlag, Düsseldorf, erschienen. Beiden Verlagen und den Übersetzern danken wir für die freundliche Gewährung der Nachdruckrechte. Die Übersetzungen wurden nochmals durchgesehen und der in dieser Ausgabe verwendeten Zitierweise angeglichen. Durchweg wurde der Versuch gemacht, Literaturangaben zu identifizieren und zu überprüfen. Gelegentlich ergänzende Hin-

weise der deutschen Ausgabe erscheinen im Text in eckigen Klammern und als Fußnoten, die durch * gekennzeichnet sind; geringfügige Detailkorrekturen, vor allem in den Fußnoten, wurden nicht eigens kenntlich gemacht.

Dritter Teil

Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*

* Zuerst erschienen in *L'Année Sociologique*, N. S., Bd. 1, 1923–1924, S. 30–186.

Anmerkung zur Übersetzung. Der Übersetzung liegt der in *L'Année Sociologique* 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 Dritten Teils aufgeführt sind.

E. M.

[1] Gustav Cassel hat uns auf die Spur dieses Textes gebracht: *Theoretische Sozialökonomie*, 3. Aufl., Erlangen–Leipzig 1923, Bd. 2, S. 336. Die skandinavischen Wissenschaftler sind mit diesem Zug ihrer nationalen Vorgeschichte vertraut. [Die deutsche Übersetzung folgt Ivar Lindquist, *Die Urgestalt des Hávamál*, Lund 1956, behält jedoch die alte Anordnung von Mauss ebenso bei wie die von Maurice Cahen, dem Übersetzer ins Französische, gewählte Zeilenfolge. 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 leidig wäre der Lohn, den er empfinge.«]

[2] Die 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 von Maurice Cahen – »recevoir ne fût pas reçu« – ist dagegen wörtlich: »Der Ausdruck ist doppeldeutig«, schreibt er uns, »die einen verstehen darunter ›daß Geschenke empfangen ihm nicht angenehm war‹, die anderen interpretieren: ›daß ein Geschenk zu empfangen nicht die Verpflichtung beinhalte, 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: »Wer nimmt, hat genommen«, »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 Gegenleistungen des Gastgebers, da es Güter sind und zudem ein Mittel zur Bekräftigung des Vertrages, 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: »Empfangen sei nicht empfangen haben« (39) [siehe dagegen die Übersetzung von Lindquist], »solche, die Gaben vergelten und noch einmal geben, sind Freunde« (41), »Gabe mit Gabe vergelten« (42), »du sollst deine Gesinnung ihm offenbaren und Gaben tauschen« (44), »der unkluge Mann [Mauss: der Geizige] ängstigt sich beständig um Gaben« (48), »eine Gabe blickt immer nach Vergeltung« (145) etc. Es ist wirklich eine Sammlung von sprichwortartigen Wendungen. Jedes Sprichwort oder jeder Merksatz ist in einen 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.

Einführung

Über die Gabe und insbesondere die Verpflichtung, Geschenke zu erwidern

Die folgenden Strophen aus dem *Hávamál,* einer alten Spruchdichtung der skandinavischen *Edda,* mögen dieser Arbeit als Motto dienen, denn sie versetzen den Leser unmittelbar in jenen Bereich von Vorstellungen und Tatsachen, in dem unsere Beweisführung sich bewegen wird.[1]

39 Keinen so freigebigen Mann
oder mit Speisen so wohltätigen habe ich getroffen,
der nicht gerne etwas entgegengenommen hätte,
oder so . . .
von dem Eigenen,
daß eine empfangene Belohnung ihm unlieb gewesen wäre.[2]

41 Mit Waffen und Gewändern
sollen sich Freunde gegenseitig erfreuen;
das sieht man am besten an sich selbst.
Solche, die Gaben vergelten, und solche, die noch einmal geben,
für sie währt die Freundschaft am längsten,
wenn das Glück ihnen hold.

42 Man soll Freund
mit seinem Freunde sein
und Gabe mit Gabe vergelten.
Gelächter beantworte man mit Lachen,
aber eine Lüge mit einem Trug.

44 Wenn du weißt, daß du einen guten Freund hast,
dem du gut vertraust,
und willst du Gutes von ihm erfahren,
da sollst du deine Gesinnung ihm offenbaren
und Gaben tauschen
und ihn oft besuchen.

45 Wenn du einen anderen hast,
von dem du Schlechtes glaubst
und von dem du doch Gutes erfahren willst,
da sollst du schön mit ihm reden,

aber falsch denken
und erwidern Lüge mit Betrug.

46 Das gilt noch weiter,
wenn du schlecht von ihm glaubst
und du seine Gesinnung im Verdacht hast,
mit ihm zusammen sollst du lachen,
aber gegen deine Überzeugung reden:
Gabe sei der Gabe gleich.

48 Freigebig und tapfer
leben die Männer am besten;
selten haben sie Kummer.
Aber ein unkluger Mann fürchtet sich vor allem
und in seinem Geist ängstigt er sich beständig über Gaben.

145 Besser ist ungebeten als zu [gebeten,
besser ist ungeopfert als zu viel] geopfert:
eine Gabe blickt immer nach Vergeltung,
[besser ist nicht vernichtet
als zu viel] vernichtet.

Programm

Man 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 soziale 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« sozialen Phänomenen kommen alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische – Politik und Familie fallen hier zusammen; 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 Themen 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 eigennützigen Charakter dieser Leistungen. Fast immer nehmen sie die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsents, 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 obligatorisch 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, den 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 Austauschs 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 unseren abweicht. Wir werden einen Handel kennenlernen, der schon vor der Institution des Händlers und dessen wichtigster Erfindung, der des Geldes im eigentlichen Sinn, existierte, und der funktionierte, noch bevor die, man kann sagen: modernen (semitischen, hellenischen, hellenistischen und römischen) Formen des Vertrags entstanden waren. Wir werden die Moral und die Ökonomie kennenlernen, die bei diesen Transaktionen wirksam sind.

Und da wir feststellen werden, daß diese Moral und diese Ökonomie so-

zusagen unterschwellig auch noch in unseren eigenen Gesellschaften wirken, und da wir glauben, hier einen der Felsen 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. Dieses Kapitel der Sozialgeschichte und der theoretischen Soziologie mit seinen Folgerungen für die Moral und die politische und ökonomische Praxis führt uns im Grunde nur dazu, uns in neuen Formen ein weiteres Mal alte, doch immer wieder neue Fragen zu stellen.[3]

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 der Dokumente und der philologischen Arbeit zum Bewußtsein der Gesellschaften selbst Zugang hatten, denn es handelt sich hier um Termini und Begriffe; dies schränkte unser Vergleichsfeld abermals ein. Schließlich richtet sich jede einzelne Untersuchung auf Systeme, die wir der Reihe nach in ihrer Gesamtheit zu beschreiben 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 Potlatsch

Die vorliegende Arbeit gehört zu einer Reihe von Untersuchungen, die Georges Davy und ich selbst schon seit langem über die archaischen Formen des Vertrags anstellen.[4] 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

[3] Ich habe Burckhard, *Zum Begriff der Schenkung*, Erlangen 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. 2, S. 82): »The wide word ›gift‹ ... will cover sale, exchange, gage and lease.« Vgl. S. 12; 212 ff.: »Perhaps we may doubt wether ... a purely gratuitous promise ... would habe been enforced.« Siehe auch die Abhandlung über die germanische Mitgift von F. K. Neubecker (*Die Mitgift* ..., Leipzig 1909, S. 65 ff.).

[4] Davy, *Foi Jurée;* siehe die Bibliographie in Mauss, »Une forme archaïque de contrat chez les Thraces«, *Revue des Etudes Grecques*, Bd. 34, 1921; R. Lenoir, »L'institution du potlatch«, *Revue Philosophique*, Bd. 97, 1924, S. 232–267.

primitive oder niedere zusammenfaßt, irgend etwas gegeben, das dem gliche, was man natürliche Wirtschaft nennt.[5] In einer merkwürdigen, doch klassischen Verirrung wählte man sogar, um diesen Wirtschaftstypus zu belegen, die Texte von Cook über den Austausch und den Güterverkehr bei den Polynesiern.[6] Diese selben Polynesier 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[7]; die am Vertrag beteiligten Personen sind moralische Personen:

[5] 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.

[6] Ph. F. H. Grierson (*Silent Trade*, Edinburgh 1903) hat bereits die zur Beseitigung dieses Vorurteils nötigen Argumente geliefert; desgleichen Max Moszkowski (*Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, Jena 1911), der jedoch den Raub für ursprünglich hält und mit dem Recht des Nehmens verwechselt. Eine gute Darstellung der Verhältnisse bei den Maori findet man in W. von Brun, *Die Wirtschaftsorganisation der Maori (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte*, Hrsg. Karl Lamprecht, Bd. 18) Leipzig 1911, wo ein Kapitel dem Güterverkehr gewidmet ist. Die jüngste Arbeit über die Wirtschaft der sogenannten primitiven Völker ist: W. Koppers: »Die ethnologische Wirtschaftsforschung«, *Anthropos*, Bd. 10–11, 1915–1916, S. 600–650, S. 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 nach einem im voraus bekannten Tarif werden die gewünschten Gegenstände den Speerbündeln gegenübergelegt. Dann wird alles zu den Kakadu gebracht (Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, 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, daß auch die Eingeborenen ihn nicht sehen. Der Brauch ist aber durchaus verständlich: es ist gewisser-

Clans, Stämme und Familien treten einander gegenüber und beziehen Stellung gegeneinander, seis als Gruppen auf dem Terrain selbst, seis durch die Vermittlung ihrer Häuptlinge, oder auch auf beide Weisen zugleich.[8] Zum anderen handelt es sich bei dem, was ausgetauscht wird, nicht ausschließlich um Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tanz, 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 und 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.[9] Die Tlingit 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«.[10]

Bei diesen beiden Stämmen jedoch, wie überhaupt in diesem ganzen

maßen ein regelrechter juristischer 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.

[8] Sogar ein so später Dichter wie Pindar konnte sagen: νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, *Olympien* VII, 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, des Bündnisses, der gemeinsamen Mahlzeit und des Zutrunks, sogar das der Eifersucht, die die Heirat hervorruft – all diese Motive sind hier ausdrucksvoll dargestellt.

[9] 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.* (1905–1906), 1911, S. 197, 336.

[10] Aurel Krause (*Tlinkit-Indianer*, S. 234 ff.) hat den Charakter dieser Feste, Riten und Verträge sehr wohl erkannt, obwohl er sie nicht Potlatsch nennt. Boursin (*11th Census*, S. 54–66) und Porter (ebd., 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.*, Bd. 9, 1906–1909, S. 207, und Davy, *Foi Jurée*, S. 172.

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 Aslaska eingegangen ist. »potlatch« bedeutet im wesentlichen »ernähren«, »verbrauchen«.[11] Diese 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, mit Ausstellungen und Märkten, die zugleich die feierliche Versammlung des Stammes sind. Dieser ordnet sich hierarchisch in Bruderschaften und Geheimbünden, die oftmals mit den Stämmen und 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 sich zu einem unentwirrbaren Netz von Riten, rechtlichen und wirtschaftlichen Leistungen, wodurch die politischen Ränge innerhalb der Männerbünde, des Stammes oder der Stammeskonföderationen, ja selbst auf internationaler Ebene bestimmt werden.[12] 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 Häuptlinge und Adligen, die sich so gegenübertreten. Und andererseits geht man bis zur rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer [13], 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

[11] Für die Bedeutung des Wortes »potlatch« vgl. C. M. Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911–1912, 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. 79, Anm. 194.

[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 Seler*, 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«.

alles, was er besitzt, und für alles, was er tut.[14] 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 zwischen den Adligen, der ihren Platz innerhalb der Hierarchie bestimmt, und von dem letztlich, wenn sie erfolgreich sind, ihr eigener Clan profitiert.

Wir schlagen vor, den Namen »Potlatsch« jener Art von Institution vorzubehalten, die man unbedenklicher und präziser, aber auch umständlicher *totale Leistungen agonistischen Typs* nennen könnte.

Bisher haben wir Beispiele für diese Institution fast nur bei den nordwestamerikanischen Stämmen und in einem Teil von Nordamerika[15], in Melanesien und bei den Papua[16] angetroffen. In allen anderen Gebieten, in Afrika, Polynesien und Malaya, Südamerika und dem übrigen Nordamerika schienen uns die Grundlagen des Austauschs zwischen den Clans und Familien einem elementareren Typus der totalen Leistung anzugehören. 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, gemäßigteren Formen, wo die Kontrahenten mit Geschenken miteinander wetteifern: so rivalisieren z. B. die Franzosen mit Neujahrsgeschenken, bei Festessen, Hochzeitsfeiern und schlichten Einladungen, und wir fühlen uns noch heute verpflichtet, uns, wie die Deutschen sagen, zu »revanchieren«.[17] Solche Zwischenformen haben wir in der antiken indoeuropäischen Welt, insbesondere bei den Thrakern, festgestellt.[18]

Verschiedene Motive – Regeln und Vorstellungen – sind in derartigen Systemen enthalten. Der wichtigste dieser geistigen Mechanismen ist ganz

[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 dem Häupling bringt, 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, wennn es heißt, daß ihr euer Eigentum für einen Potlatsch gegeben habt« (S. 1342, Zeile 31 ff.).

[15] 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. 30, Anm. 42.

[16] Siehe unsere Bemerkungen in *A.S.*, Bd. 11, 1906–1909, S. 101, und Bd. 12, 1910 bis 1919, S. 372 ff., sowie in *Anthropologie*, Bd. 30, 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*, Bd. 34, 1924).

[17] R. Thurnwald (*Salomo-Inseln*, Bd. 3, S. 9) gebraucht dieses Wort.

[18] *Revue des Etudes Grecques*, Bd. 34, 1921.

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

Kapitel I

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

I. Totale Leistung. Weibliche 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 kamen, 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 verzierte Matten unter den Häuptlingen auszutauschen –, schienen uns nicht über dieser Stufe zu liegen.[1] 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[2], Beschneidung[3], Krankheit[4], Pubertät der Mädchen[5], Bestattungsriten[6], Handel[7]. Außerdem sind zwei Elemente des eigentlichen Potlatsch eindeutig

[1] Davy (*Foi Jurée*, S. 140) hat diesen Austausch im Hinblick auf den Heiratsvertrag untersucht. Wir werden sehen, daß er noch andere Implikationen hat.

[2] Turner, *Nineteen years*, S. 178; *Samoa*, S. 82 ff., J. B. Stair, *Old Samoa*, London 1897, S. 175.

[3] Stair, *Old Samoa*, S. 180; Turner, *Nineteen years*, S. 225; *Samoa*, S. 142.

[5] Turner, *Nineteen years*, S. 184; *Samoa*, S. 91.

[6] Krämer, *Samoa Inseln*, Bd. 2, S. 105 f; Turner, *Samoa*, S. 146.

[7] Krämer, *Samoa Inseln*, Bd. 2, S. 91, 166. Die Handelsexpeditionen, »malaga« (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, ebensowenig 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 gewis-

bezeugt: das der Ehre, des Prestiges, des *mana,* welches der Reichtum verleiht[8], sowie das der absoluten Verpflichtung, die Gaben zu erwidern, bei Strafe, dieses *mana,* diese Autorität, Talisman und Quelle des Reichtums, zu verlieren[9].

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«.[10] Auf der anderen Seite können diese Gaben auch obligatorisch und dauernd sein, ohne andere Gegenleistung als die, die der Rechtszustand nach sich zieht. So wird das Kind, das die Schwester und folglich auch der Schwager, der mütterliche Onkel, von ihrem Bruder und Schwager zur Erziehung erhalten, ebenfalls *tonga* genannt, ein mütterliches Gut.[11] Dieses Kind ist nun »der Kanal, durch den die heimischen Güter[12], 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 Bin-

sen 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 Tatsache gehabt. Für eine Untersuchung einiger dieser Institutionen (Nordwestmelanesien) siehe R. Lenoir, »Expéditions maritimes en Mélanésie«, *Anthropologie,* Bd. 34, 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.,* Bd. 15, 1906, S. 8; siehe unten, S. 36, 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 Nichterwiderung 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, *11h Census,* S. 34.

11 Turner (*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 jener, 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.,* Bd. 7, 1902–1903, S. 420, und die Bemerkungen von E. Durkheim, *A. S.,* Bd. 5, 1900–1901, S. 37.

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

dungen 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 Melanesien dem mütterlichen Neffen auf die Besitztümer seines Onkels allgemein zugestanden wird.[13] 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[14], welche die aus dieser Ehe hervorgehenden Mädchen erben, und die Schmuckstücke und Talismane, die unter der Bedingung der Rückgabe über die Frau in die neu gegründete Familie gelangen[15]; es sind also der Bestimmung nach unbewegliche Güter. Die *oloa* dagegen bezeichnen Sachen, meist Geräte, die das spezifische Eigentum des Ehemanns sind[16]; es sind im wesentlichen bewegliche Güter. Heute wird dieser Ausdruck auch auf Dinge angewandt, die von den Weißen stammen[17]; hier handelt es sich natürlich um einen neueren Bedeutungsinhalt. 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

[13] Siehe unsere Bemerkungen über den *vasu* der Fidschianer in »Procès verbaux de l'I.F.A.«, *Anthropologie*, Bd. 30, 1921.

[14] Krämer, *Samoa Inseln*, s. v. tonga, Bd. 1, S. 482; Bd. 2, S. 90.

[15] Ebd. Bd. 2, S. 296; vgl. S. 90 (*tonga* = Mitgift); S. 94, Tausch von *oloa* gegen *tonga*.

[16] Ebd., Bd. 1, S. 477. Bei P. L. Violette (*Dictionnaire Samoan-Français*, Paris 1879) heißt es unter dem Stichwort *tonga* 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 Flüchtigkeitsfehler.

Pater S. Ella, »Polynesian Native Clothing«, *J.P.S.*, Bd. 8, 1899, S. 169, beschreibt die *ie tonga* (feine Matten) folgendermaßen: »Sie waren 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.

dem Boden, dem Clan, der Familie und der Person verknüpft sind als andere, die *oloa* genannt werden.[18]

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 Entschädigung dienen kann.[19] Es sind ausschließlich Wertgegenstände: Talismane, Embleme, Matten und geweihte 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.[20]

II. Der Geist der gegebenen Sache (Maori)

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

Unser verstorbener Freund Robert 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.«[23] Zum Beispiel tauscht man getrockneten

18 Krämer, *Samoa Inseln*, Bd. 2, S. 90, 94.

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. 2, S. 232, *taetae*; vgl. *tiau tae-tae*, gegebene Geschenke, »Geschenke, einheimische Güter, die gegeben werden, um fremde Güter zu erhalten«. 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 *T.N.Z.I.*, Bd. 1, S. 354.

Fisch gegen eingemachte Vögel, Matten.[24] 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 Wildes, liefert uns Tamai Ranaipiri, einer der besten Maori-Informanten von Elsdon Best, ganz durch Zufall und völlig unvoreingenommen den Schlüssel zu diesem Problem.[25] »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.[26] 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)*[27], und er schenkt mir irgend etwas *(taonga).* Dieses *taonga* nun, 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, von Ihnen stammenden *taonga* 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 *(kino)* sind. Ich muß sie Ihnen geben, denn sie sind ein *hau* des *taonga,* das sie mir gegeben haben.[28] Wenn ich dieses zweite *taonga* für mich behalten würde, könnte mir ernstlich Böses und sogar der Tod daraus entstehen. So ist das mit dem *hau,* dem *hau* des persönlichen Eigentums, dem *hau* der *taonga,* dem *hau* des Waldes. *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 Ein-

[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, »Maori Forest-Lore«, *T.N.Z.I.,* Bd. 42, 1909, S. 435.

[25] Ebd., S. 431; Übersetzung des Maori-Textes: S. 439.

[26] Das Wort *hau* bedeutet, 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 Begriff aus Moral, Recht, Religion und Wirtschaft.

[28] *He hau.* Diese beiden Sätze sind in der Übersetzung von Elsdon Best gekürzt wiedergegeben; wir übernehmen sie trotzdem.

greifen 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 ein *taonga*, 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. Daß in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk etwas Verpflichtendes enthalten ist, beruht darauf, 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, eine Macht über den Dieb hat.[29] Denn das *taonga* ist vom *hau* seines Waldes, seines Ackerlandes, seines Heimatbodens beseelt, es ist wahrhaft »native«; und das *hau* verfolgt jeden, der es innehat.[30]

[29] Für einen Abschnitt seiner Arbeit *Le péché et l'expiation* hatte Robert Hertz viel beweiskräftiges Material zu dem letzten Punkt gesammelt. Es zeigt, daß die Strafe 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 umgeben und von den Zeichen des Eigentums geprägte Sache von diesen mit *hau*, mit geistiger *Macht*, aufgeladen ist. Dieses *hau* rächt den Bestohlenen, faßt den Dieb, verzaubert ihn, bringt ihn zu Tode oder zwingt zur Rückgabe. Man findet diese Tatsachen in dem Buch von Hertz, das wir demnächst veröffentlichen werden, in den dem *hau* gewidmeten Abschnitten.

[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 wohnen.

Die Dokumente von Elsdon Best verdienten in diesem Punkt eine eingehendere Erörterung, als wir sie hier geben könnnen, 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.*, Bd. 10, 1901, S. 10 (Maori-Text) und Bd. 9, 1900, S. 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 Abwendung der Seele, des *hau*, wie in jenen Fällen (die dem Diebstahl gleichgestellt werden), wo man es ablehnnt, 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 meint 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, ihr etwas schuldig zu bleiben. Mehr noch: das Wort *hau* selbst gehört in diesen Ideenkreis; bei Th. Williams (*Maori Dictionary*, S. 23) heißt es: *»hau* – Geschenk, das als Dank für ein erhaltenes Geschenk gegeben wird.«

Es verfolgt nicht nur den ersten Empfänger, eventuell sogar eine dritte Person, sondern jedes Individuum, dem das *taonga* einfach überlassen wurde.[31] 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* heftet sich an jene Reihe von Benutzern, bis diese aus ihrer Habe, ihren *taonga*, ihren Besitztümern oder 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. Dies scheint der Leitgedanke zu sein, der in Samoa und Neuseeland der obligatorischen Zirkulation von Reichtümern, Tributen und Gaben zugrunde liegt.

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 gleich 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 etwas geben soviel heißt, wie etwas von sich selbst geben. Zweitens gelangen wir zu einem besseren Verständnis des Gabentauschs und alles dessen, was wir, den »Potlatsch« eingeschlossen, totale Leistungen 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

[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 (Südinsel).« 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 Institutionen und 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*, welches 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 Jadesteine, die das geheiligte Eigentum der Häuptlinge und der Clans sind: gewöhnlich die seltenen, schön geformten *tiki*; außerdem verschiedene Arten von Matten, 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.*, Bd. 8, 1899, S. 126 (Übers. S. 133).

von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen, von seiner Seele annehmen, 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 [33], diese beweglichen oder unbeweglichen Güter, diese Riten oder Kommunionen magische und religiöse Macht über den Empfänger haben. Und schließlich ist die gegebene Sache keine leblose Sache. Beseelt, oft individualisiert, hat sie die Neigung, zu dem zurückzukehren, was Hertz ihre »Ursprungsstätte« nannte, oder für den Clan und den Boden, dem sie entstammt, etwas zu produzieren, das sie ersetzt.

III. 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 grundsätzliche Klärung dieser Form des Vertrags zwischen den polynesischen Clans liefern. Im Augenblick können wir nur andeuten, wie dieser Gegenstand zu behandeln wäre.

Material, welches die Pflicht des Nehmens betrifft, ist ohne Mühe in großer Fülle zu finden. Ein Clan, eine Hausgemeinschaft oder ein Gast haben nicht die Freiheit, Gastfreundschaft nicht in Anspruch zu nehmen [34], Geschenke nicht anzunehmen, nicht zu handeln [35], Bluts- und Heiratsverbindungen nicht einzugehen. Die Dayak haben sogar ein ganzes Rechts- und

[33] Elsdon Best, »Maori Forest-Lore«, *T.N.Z.I.*, Bd. 42, S. 449.

[34] An dieser Stelle müßte die Untersuchung jener Vorstellungen stehen, die die Maori unter dem ausdrucksvollen Wort »Verachtung des *Tahu*« klassifizieren. Das wichtigste Dokument findet sich bei Elsdon Best, »Notes on Maori Mythology«, *J.P.S.*, Bd. 8, 1899, S. 113. *Tahu* ist der »sinnbildliche« Name für die Nahrung im allgemeinen, ihre Personifizierung. Der Ausdruck *kaua e takahi i a Tahu*, »verachte nicht das *Tahu*«, 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.

[35] Siehe Elsdon Best, »Spiritual concepts . . .« *J.P.S.*, Bd. 9, S. 197 f.

Moralsystem aus der Pflicht entwickelt, an dem Mahl, dem man beiwohnt oder das man hat zubereiten sehen, teilzunehmen.[36]

Die Pflicht 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.[37] Außerdem gibt man, weil man dazu gezwungen ist, weil der Geschenknehmer eine Art Eigentumsrecht auf alles hat, was dem Geber gehört.[38] Dieses

[36] Siehe Hardeland, *Dajaksch deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, s.v. *indjok, irek, pahuni*, Bd. 1, 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*, Bd. 2, 1862, 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 meine Besprechung der Arbeit von Kruyt, *Koopen, A.S.*, N.S., Bd. 1, 1923–24, S. 671–673 [*Œuvres*, Bd. 3, S. 95–97]).

[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.*, Bd. 10, 1901, S. 76 (*tahua* heißt übrigens »gift of food«).

Das Maori-Ritual der Gastfreundschaft umfaßt: 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 (das je nach Kaste verschieden ist); sein Gastgeber muß ihm sofort ein Mahl bereiten und diesem demütig beiwohnen; zum Abschied schenkt er dem Fremden eine Wegzehrung (Tregear, *The Maori Race*, 1904, S. 29). Siehe unten die *identischen* Riten der hinduistischen Gastfreundschaft.

In Wahrheit hängen beide Regeln so eng miteinander zusammen wie die antithetischen und symmetrischen Leistungen, die sie vorschreiben. Ein Sprichwort bringt dies deutlich zum Ausdruck; R. Taylor (»Te ika a maui«, *Old New Zealand*, London 1855, Nr. 60) übersetzt in Annäherung: »When raw it is seen, when cooked it is taken«, »besser eine halbgare Nahrung essen (und nicht warten, bis Fremde da sind) als eine gare, die man mit ihnen teilen muß«. Der Legende zufolge nahm der Häuptling Hekemaru nur dann »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 und seine Umgebung bereits hinter sich hatte), für diejenigen, die sie ihm 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.*, Bd. 8, 1899, S. 113) diese Prinzipien: Wenn ein Häuptling von Ruf eine Gegend besich-

Eigentum wird als ein geistiges Band ausgedrückt und begriffen. So kann in Australien der Schwiegersohn, der die gesamte Beute seiner Jagd seinem Schwiegervater und seiner Schwiegermutter schuldet, in ihrer Gegenwart nichts verzehren, aus Angst, ihr bloßer Atem könne das, was er ißt, vergiften.[39] 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.[40]

In allen diesen Beispielen gibt es eine Reihe von Rechten und 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 zu einem gewissen Grade Seele sind, und den Individuen und Gruppen, die einander in gewissem Grade als Dinge behandeln.

Alle diese Institutionen bringen nur *eine* Tatsache, *ein* soziales System und *eine* bestimmte Mentalität zum Ausdruck: 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.

tigen 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 Clan 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 Fijins*, London 1858, Bd. 1, S. 34 f.; vgl. S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Bd. 2, Leyden 1892, 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.

IV. Geschenke 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 [41] sowie bei den Westalaska-Eskimo [42] 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 dabei assistieren und daran teilnehmen, oder deren Namen die Menschen tragen, sondern

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

[42] Das Motiv der Pflicht des Gebens ist überaus typisch für die Eskimo. Siehe unsere Arbeit »Über den jahreszeitlichen Wandel der Esikomagesellschaften« [in *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, S. 183]. 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), S. 159.

Wir haben (in »Über den jahreszeitlichen Wandel . . .«, a. a. O.) 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-Sprache zu berücksichtigen, wodurch die Theorien der Archäologen und Anthropologen über den Ursprung und die Kultur der Eskimo bestätigt werden. 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.

auch auf die Natur. Der Austausch von Geschenken zwischen »namesakes« – Menschen, die den Namen der gleichen Geister tragen – veranlassen die Geister der Toten, die Götter, die Dinge, die Tiere und die Natur, »den Menschen gegenüber großzügig zu sein«.[43] Der Austausch von Geschenken erzeugt Überfluß an Reichtümern, heißt es. Nelson und Porter verdanken wir eine vorzügliche Beschreibung der Feste und ihrer Wirkung auf die Toten, 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 Wintersiedlungen. Die Wirkung auf die Natur ist in einer der jüngsten Arbeiten über die Eskimo sehr gut dargestellt worden.[45]

Die asiatischen Eskimo, die Yuit, 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 Walrosses krönt. Die Spitze des Mastes überragt das Festzelt, dessen Mittelpunkt er ist. Innerhalb des Zeltes wird dieses Rad mit Hilfe eines weiteren Rades

[43] H. U. Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, 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.

[44] E. W. Nelson, »The Eskimo about Bering Strait«, *18th A.R.B.A.E.* (1896–97), 1899, S. 303 f., und Porter, *11th Census*, S. 138, 141, und besonders F. v. Wrangel, *Statistische und ethnographische Nachrichten 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, a. a. O., S. 3, 7; vgl. auf S. 9 die Beschreibung eines solchen Fests: Unalikit gegen Malemiut. Eines der charakteristischen Merkmale dieses Komplexes ist 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* (Schamane) bei den Geistermenschen, *innua*, deren Maske er trägt und die ihm mitteilen, ob sie an den Tänzen Gefallen gefunden haben und Wild schicken werden. Vgl. das den Robben dargebrachte Geschenk: D. Jennes, »The Life of the Copper Eskimos«, *Report of the Canadian Arctic Expedition*, Bd. 12, 1922, S. 178, Anm. 2.

Die anderen Geschenkbräuche sind ebenfalls stark ausgeprägt; so darf z. B. der Häuptling *näskuk* kein Geschenk und keine Speise, so kostbar sie auch seien, ablehnen, da er sonst für immer in Ungnade fallen würde; Hawkes, a. a. O., S. 9. – Hawkes hat vollkommen recht, wenn er meint (S. 19), die Feste der Dene (Anvik), die J. W. Chapman beschrieben hat (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, Bd. 2), seien eine Entlehnung der Indianer von den Eskimo.

gedreht, und zwar dem Umlauf der Sonne folgend. Die Verknüpfung all der verschiedenen Motive ließe sich schwerlich besser zum Ausdruck bringen.[46]

Bei den Tschuktschen und den Korjaken am äußersten Ende von Nordwestsibirien ist sie nicht minder offensichtlich.[47] 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 Opfersystem.[48]

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.[49]

Die Beziehung dieser Tauschverträge zwischen Menschen zu denen zwischen Menschen und Göttern erhellt eine wichtige Seite der Theorie des Opfers. Besonders gut zu erfassen ist sie vor allem in solchen Gesellschaften, wo diese vertraglichen und wirtschaftlichen Riten zwar zwischen Menschen ablaufen, diese Menschen jedoch maskierte, oft schamanistische und vom Geist, dessen Namen sie tragen, besessene Inkarnationen sind: sie handeln in Wahrheit als Repräsentanten der Geister.[50] 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.[51] Das ist

[46] Siehe Abbildungen in Bogoras, *Chukchee* 2, S. 403.

[47] Ebd., 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. 3, S. 78–85, 91 ff.; Bd. 10, S. 169 ff. Vgl. unten, S. 123.

[50] Zum Tlingit-Potlatsch siehe unten, S. 69, 77. 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.

[51] Siehe einen Potlatsch-Mythos in Bogoras, »Chukchee Mythology« *Jesup* VIII, 1 (1910), S. 14. Ein Dialog entspinnt sich zwischen zwei Schamanen: »What will you answer?« (d. h. »give as return present«). Der Dialog endet mit einem Kampf; doch

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.[52] 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.[53] Nicht nur um Macht, Reichtum und Uneigennützigkeit zu bekunden, werden Sklaven 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 von den Göttern gekauft werden muß und daß die Götter den Preis der Dinge zurückzuerstatten wissen. 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.[54]

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 denselben geistigen Wert haben wie der Geist selbst, daß sie Geister sind.

[52] 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).

[53] Siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 224 ff.; siehe auch unten S. 66 f.

[54] *Koopen*, S. 163–168, 158 f.; S. 3 und 5 der Übersicht.

Hinsichtlich bestimmter 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 *tauva'u* ausüben.[55] Andererseits werden anläßlich des *milamala*-Festes[56] – ein Potlatsch zu Ehren der Toten – beide Arten von *vaygu'a*, die des *kula* und jene, die Malinowski jetzt zum ersten Mal als »permanent« *vaygu'a* bezeichnet[57], 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[58], wo sie mit Reichtümern miteinander rivalisieren, wie die Lebenden miteinander rivalisieren, wenn sie von einem feierlchen *kula* zurückkehren.[59]

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.[60] 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 einen einzudringen und einen zu töten, 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 Brautpreis selbst: eine interessante These, aus der sich eine ganze Reihe von Folgerungen ergeben.[61]

55 Malinowski, *Argonauts*, S. 512.

56 Ebd., S. 72, 184.

57 Ebd., 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*, 1855, S. 213) erzählt, wie die Geister den Schatten der *pounama* (Jadesteine 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 Perlmutthalsketten und wie sie die Gunst der schönen Manapa errangen.

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 Pokkengebruiken . . .«, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde v. Nederl. Indië*, Bd. 71, S. 245 f.

61 A. E. Crawley (*The Mystic Rose*, London 1927, S. 386) hat bereits eine derartige

Wie man sieht, kann hier eine Theorie und eine Geschichte des vertraglichen Opfers ansetzen. Dieses Opfer 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 sich die beiden feierlichen Vertragsformeln – *do ut des* im Lateinischen und *dadami se, dehi me* im Sanskrit [62] – auch in religiösen Texten erhalten haben.

Das Almosen – Indessen tauchen später in der Entwicklung der Rechtsverhältnisse und Religionen die Menschen von neuem als Repräsentanten der Götter und der Toten auf, sofern sie überhaupt je aufgehört hatten, es zu sein. 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.[63] 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.[64] Diese Bräuche sind vielleicht muselmanischen Ursprungs [65] oder muselmanischen, negritischen, europäischen und berberischen Ursprungs zugleich.

Jedenfalls sieht man, daß hier eine Theorie des Almosens ansetzen kann. Das Almosen ist das Produkt eines moralischen Begriffs der Gabe und des Reichtums [66] einerseits und des Begriffs des Opfers andererseits. Die Freigebigkeit ist obligatorisch, da sich andernfalls die Nemesis für die

Hypothese aufgestellt. Auch Eduard Westermarck sieht das Problem und bringt einige Beweise vor; siehe insbesondere *The History of Human Marriage*, 2. Aufl., New York 1922, Bd. 1, S. 394 f. Aber im Grunde hat er nicht klargesehen, da er das System der totalen Leistungen und das entwickeltere System des Potlatsch nicht erkannt hat, von denen all jene Tauschvorgänge, besonders der Austausch der Frauen und die Heirat, nur ein Teil sind. Über die Sicherung der Fruchtbarkeit der Ehe durch Gaben an die Eheleute, siehe unten.

[62] *Vajasaneyi Samhita*, siehe H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *A.S.*, Bd. 2, 1897–1898, S. 105 [*Œuvres*, Bd. 1].

[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«.

[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. 2, Paris 1914, S. 67, Anm. a).

Armen und die Götter an dem Übermaß an Glück und Reichtum einiger Menschen rächt, die sich seiner entledigen müssen: es ist die alte Gabenmoral, die zum Gerechtigkeitsprinzip geworden ist; Götter wie Geister billigen es, daß die Anteile, die man ihnen gab und die bei nutzlosen Opferungen zerstört würden, den Armen und Kindern zugute kommen.[67] Eben dies ist die Geschichte der Moralvorstellungen der Semiten. Das arabische *sadaqa*[68] bedeutet ursprünglich, so wie das hebräische zedaqa, 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 *zedaqa* einen Bedeutungswandel, denn in der Bibel hieß es noch nicht Almosen.

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

Die Hauptelemente des Potlatsch sind also in Polynesien vorhanden, wenngleich die Institution als Ganzes hier fehlt[69]; jedenfalls ist der Gaben-

[67] Für die Begriffe Almosen, Großzügigkeit und Freigebigkeit siehe die Materialsammlung von Westermarck, *Origins and Development of Moral Ideas*, London 1906, Bd. 1, 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 einmal zu lesen, nachdem einige Fragen sich erst nach Abschluß der Untersuchung gestellt haben. 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 maui«, *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, der das *hakari* von Maru, dem Gott des Krieges, beschreibt: Das Verhalten der Gabenempfänger 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*.

tausch 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 Gabe* eine weit größere Verbreitung hat. Die Verbreitung der anderen Verpflichtungen werden wir ebenfalls aufzeigen und beweisen, daß unsere Interpretation für mehrere andere Gruppen von Gesellschaften gilt.

Die erste Strophe spielt zweifellos auf Stein*taonga* an. 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.*, Bd. 8, 1899, S. 156. *(Hakari de Te Toko).*

Auch wenn man annimmt, daß es den Potlatsch in den heutigen polynesischen Gesellschaften nicht gibt, so könnte er doch in den Gesellschaften existiert haben, die von der Einwanderung der Polynesier aufgesogen oder abgelöst wurden; 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 Hinfälligkeit 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. 1, S. 375, sowie den Index, s.v. *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 Potlatsch. Siehe A. und G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, Bd. 2, S. 131 ff.; vgl. S. 155.

Kapitel II

Verbreitung dieses Systems
Freigebigkeit, Ehre, Geld

I. Regeln der Großzügigkeit (Andamanen)[1]

Bräuche der Art, wie wir sie beschreiben, findet man auch bei den Pygmäen, die Pater W. Schmidt zufolge die primitivsten Menschen sind.[2] 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 allem ein moralisches: er soll freundschaftliche Gefühle zwischen den beiden beteiligten Personen hervorrufen, und wenn die Unternehmung dieses Ergebnis nicht hatte, war ihr Zweck verfehlt . . .«[3]

[1] Alle bisher und im folgenden besprochenen Tatsachen sind ganz verschiedenen ethnographischen Gebieten 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 die 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 alle von uns gezeichneten Karten 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 in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1910. In diesem Punkt stimmen wir mit Pater Schmidt nicht überein. Siehe *A.S.*, Bd. 12, 1909–12, S. 65ff. [*Œuvres*, Bd. 1, S. 504–508].

[3] *Andamans*, 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.«

»Niemandem 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.«[4] Die Geschenke besiegeln die Heirat und schaffen freundschaftliche Beziehungen zwischen den beiden Elternpaaren. Sie verleihen den beiden »Seiten« eine identische Natur, 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.[5] In Wahrheit drückt dieses Verbot sowohl die Intimität als auch die Angst aus, die zwischen jener Art von Gläubigern und Schuldnern herrscht. Daß dies das Prinzip ist, beweist die Tatsache, daß das gleiche Tabu, ein Zeichen sowohl der Intimität wie der Distanz, auch junge Leute beiderlei Geschlechts trifft, die an den Zeremonien des Schildkröten- und Schweineessens[6] gemeinsam teilgenommen haben und die ebenfalls gezwungen sind, ihr Leben lang Geschenke auszutauschen. Tatsachen dieser Art gibt es auch in Australien.[7] Radcliffe-Brown weist auch auf die Riten der Wiederbegegnung nach langer Trennung hin – Umarmungen, Tränengruß – und zeigt, daß der Geschenkaustausch ihnen entspricht[8] und wie sich hierbei sowohl Gefühle wie Personen miteinander vermischen[9].

Im Grunde handelt es sich um Vermischungen. Man mischt die Seelen unter die Dinge; man mischt die Dinge unter die Seelen. Man mischt die Leben ineinander und so verlassen die miteinander vermischten Personen und Sachen ihre jeweilige Sphäre: das eben ist die Bedeutung von Vertrag und Tausch.

[4] Ebd., S. 73, 81; vgl. S. 237. Radcliffe-Brown beobachtete sodann, wie wenig stabil diese vertragliche Tätigkeit ist, auf welche Weise sie zu plötzlichen Streitigkeiten führt, während sie doch darauf abzielt, diese zu beseitigen.

[5] Ebd., S. 237.

[6] Ebd., S. 81.

[7] Dieses Faktum ist durchaus mit den *kalduke*-Beziehungen und *ngia-ngiampe* bei den Narrinyeri und mit den *yutchin* bei den Dieri zu vergleichen.

[8] *Andamans*, S. 237.

[9] Ebd., 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*, Bd. 18, 1921 [*Œuvres*, Bd. 3, S. 269–278]).

II. Prinzipien, Gründe und Intensität des Geschenkaustauschs (Melanesien)

Die Melanesier haben den Potlatsch besser bewahrt oder höher entwickelt als die Polynesier.[10] Das gilt für das gesamte System des Gabenaustauschs. Und da bei ihnen auch der Begriff des Geldes weit stärker hervortritt als in Polynesien[11], wird das System teilweise komplizierter, aber auch verständlicher.

Neukaledonien. In den Dokumenten, die Maurice 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 *pilu-pilu*-Festes sowie des Systems der Feste, Geschenke und Leistungen aller Art, einschließlich des Geldes[12], charakterisiert diese Formen eindeutig als Potlatsch. Rechtsformeln in feierlichen Reden des Herolds sind überaus typisch. So sagt der Ausrufer z. B. zu Beginn der zeremoniellen Ausstellung des Yams des Festmahls: »Wenn es irgendeinen alten *pilu* gibt, den wir dort unten bei den Wi nicht gesehen haben..., dann wird dieser Yams dorthin eilen, so wie einst ein gleicher Yams von ihnen zu uns gekommen ist...«[13] Die Sache selber kehrt zurück. 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 dazustellen: »Unsere Feste sind die Bewegung der Nadel, die die Teile des Strohdachs zusammennäht, so daß sie ein einziges Dach bilden, ein einziges Wort.«[14] Es sind dieselben Dinge, die zurückkehren, derselbe Faden, der sich hindurchzieht.[15] Auch andere Autoren haben auf solche Tatsachen hingewiesen.[16]

[10] Siehe oben, S. 36, Anm. 69.

[11] Hier sollte man noch einmal der Frage des Geldes für Polynesien nachgehen. Siehe oben (S. 22, Anm. 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.

[12] »La monnaie Néo-Calédonienne«, *Revue d'Ethnographie*, Bd. 3, 1922, S. 328; für die Zahlungsmittel am Ende der Bestattungsfeiern siehe besonders S. 332. Siehe auch »La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie«, *Anthropologie*, Bd. 32, 1922, S. 226 ff.

[13] Ebd., S. 236 f., 247; vgl. S. 250 f.

[14] Ebd., S. 263. »La monnaie Néo-Calédonienne«, a. a. O., S. 332.

[15] Diese Formel scheint dem polynesischen Rechtssymbolismus anzugehören. Auf den Mangaia-Inseln wurde der Friede durch ein »gut überdachtes Haus« symbolisiert,

Trobriand-Inseln. Am anderen Ende der melanesischen Welt gibt es ein hochentwickeltes, dem der Neukaledonier entsprechendes System. Die Bewohner der Trobriand-Inseln gehören zu den zivilisiertesten dieser Rassen. Heute reiche Perlenfischer und vor der Ankunft der Europäer wohlhabende Hersteller von Töpferwaren, Muschelgeld, Steinbeilen und Wertgegenständen, waren sie seit jeher vorzügliche Handelsleute und kühne Seefahrer. Malinowski gibt ihnen einen äußerst treffenden Namen, wenn er sie den Begleitern Jasons vergleicht: »Argonauten des westlichen Pazifik«. In einem Buch, das zu den besten der beschreibenden Soziologie gehört und das fast ausschließlich das uns interessierende Thema behandelt, hat er uns das ganze intra- und intertribale Handelssystem beschrieben, welches den Namen *kula* trägt.[17] Er läßt uns noch auf die Beschreibung all jener Institutionen hoffen, die von den gleichen Rechts- und Wirtschaftsprinzipien gelenkt werden: Heirat, Totenfeiern, Initiation etc., weshalb die Beschreibung, die wir hier geben werden, nur provisorisch ist. Doch die Tatsachen, die uns vorliegen, sind fundamental und augenfällig.[18]

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).

[16] Pater H. A. Lambert (*Mœurs des Sauvages Néo-Calédoniens*, 1900) beschreibt zahlreiche Potlatsch: 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 Reichen ausgestellt (S. 125). Besuchsgeschenke sind obligatorisch. Sie sind die Vorbedingung der Heirat (S. 10, 93 f.); sie sind unwiderruflich, und die Gegengeschenke werden mit hohen Zinsen geleistet, insbesondere an den *bengam*, eine Art leiblicher Vetter (S. 215). Der *trianda*-Geschenktanz (S. 158) ist ein bemerkenswerter Fall von Formalismus, Ritualismus und juristischer Ästhetik in einem.

[17] Siehe »Kula«, *Man*, 1920, und *Argonauts* (wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich alle Angaben in diesem Abschnitt auf dieses Buch).

[18] Malinowski übertreibt indessen die Neuheit der Tatsachen, die er beschreibt (S. 510 ff.). Zunächst ist der *kula* im Grunde nur eine bestimmte Art des intertribalen Potlatsch, wie sie in Melanesien häufig ist und wozu 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*, Bd. 30, 1920 (Procès-verbaux de l'I.F.A.) [*Œuvres*, Bd. 3, S. 29–31]. Der Sinn des Wortes *kula* scheint mir mit dem verschiedener ähnlicher Wörter zusammenzuhängen, z. B. *ulu-ulu*. Siehe Rivers, *Melanesian*, Bd. 2, S. 415, 485; Bd. 1, S. 160. Selbst der *kula* ist in gewisser Hinsicht weniger charakteristisch als der amerikanische Potlatsch, da die Inseln hier kleiner sind, die Gesellschaften weniger reich und weniger stark als die der Küste von Britisch-Kolumbien, wo sich alle Merkmale des intertribalen Potlatsch finden. Man begegnet hier sogar wahrhaft internationalen Potlatsch, z. B. Haida gegen Tlingit (Sitka war eine gemeinsame Stadt und der Nass River ein bevorzugter Ort der Zusammenkunft); Kwakiutl gegen Bella Coola, gegen Heiltsuq; Haida gegen Tsimshian, etc. Dies liegt im übrigen in der Natur der Sache, denn die Formen des

Der *kula* ist eine Art großer Potlatsch; der intensive intertribale 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 Dobu (d'Entrecasteaux-Archipel), die von Kiriwina, Sinaketa und Vakuta (Trobriand-Inseln), von Kitava (Marshall Bennet-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), zu einem Ring geschlossen, dem sie in räumlich wie zeitlich gleichmäßiger Bewegung folgen.[19]

Der *kula* ist ein aristokratischer Handel.[20] Er scheint den Häuptlingen vorbehalten zu sein, die zugleich die Oberhäupter der *kula*-Flotte und -Boote sind, sowohl die Händler für ihre Vasallen (ihre Kinder und Schwäger) als auch die Oberhäupter verschiedener untergebener Dörfer. Dieser Handel wird auf eine vornehme, dem Anschein nach völlig desinteressierte und bescheidene Art geführt.[21] Man unterscheidet ihn streng vom einfachen Austausch nützlicher Dinge, der *gimwali* heißt.[22] Dieser findet neben dem *kula* statt, auf den großen primitiven Märkten – den Versammlungsstätten des intertribalen *kula* – oder auf den kleinen 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, es betreibe ihn »wie einen *gimwali*«. Zumindest dem Anschein nach besteht der *kula* – wie der nordwestamerikanische Potlatsch – darin, daß die einen geben und die anderen empfangen[23], 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 See-Expe-

Austauschs sind normalerweise nicht an einen Stamm oder eine Nation gebunden; hier wie anderswo sind sie zweifellos den Handelswegen zwischen jenen gleichermaßen reichen Küstenstämmen gefolgt und haben sie zugleich gebahnt.

[19] Malinowski benutzt gern den Ausdruck »kula ring«.

[20] S. 97, »noblesse oblige«.

[21] S. 473, Ausdrücke der Bescheidenheit: »Hier der Rest meiner Nahrung von heute, nimm ihn«, während man eine kostbare Halskette überreicht.

[22] S. 96, 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.

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

ditionen, *uvalaku*[24], gilt die Regel, daß man nichts zum Austauschen mitnimmt, nicht einmal als eventuelle Gegengabe für Nahrung, um die zu bitten man sich 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; die Leute von Rang selber treiben Handel, und es ist damit eine Fülle theoretischer Vorstellungen verbunden; zahlreiche Dinge werden umworben[25] 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[26]: nachdem er feierlich und unter den Klängen der Schneckentrompete sein Geschenk herbeigetragen hat, entschuldigt er sich dafür, daß er nur seine Reste gebe, und wirft die Gabe dem Rivalen und Partner zu Füßen.[27] Dennoch verkünden die Schneckentrompete und der Herold allen Anwesenden die Feierlichkeit der Übergabe. Bei alledem ist man bestrebt, Freigebigkeit, Ungebundenheit, Autonomie und zugleich Größe zu zeigen.[28] Gleichwohl wirken im Grunde Mechanismen der Verpflichtung, ja sogar einer Verpflichtung durch die Sachen selbst.

Die wesentlichen Gegenstände dieses Geschenkaustauschs sind die *vaygu'a*, eine Art von Geld.[29] Davon gibt es zweierlei Sorten: die *mwali* – schö-

[24] Vgl. den *tanarere*-Ritus, Ausstellung der Ausbeute der Expedition auf dem Strand von Muwa, S. 210, 374 f., 391. Vgl. die *uvaluka*-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.

[28] Wir möchten hier ausnahmsweise darauf hinweisen, daß sich diese Moralvorstellungen mit den Paragraphen der Nikomachischen Ethik über die μεγαλοπρέπεια und die ἐλευθερία vergleichen lassen.

[29] *Anmerkung über den Gebrauch des Begriffes Geld.* Trotz der Einwände von Malinowski (»Primitive Currency«, *Economic Journal*, Bd. 33, 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 Standpunkt 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

ne, 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 aus dem hübschen Perlmutt der roten Spondylus-Muschel ge-

und Zeichen für Reichtum sind, wirklich zu Geld geworden sind, d. h. umgemünzt, entpersönlicht, von jeder Beziehung zu einer moralischen, seis 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. 2, S. 527; Bd. 1, S. 64, 71, 101, 160 ff. Vgl. den Ausdruck »Schulterfaden« bei Thurnwald, *Salomo-Inseln,* Bd. 3, S. 39 f., 189; »Hüftschnur«, Bd. 1, S. 263, 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, 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 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

arbeitet werden. Diese tragen die Frauen bei feierlichen Anlässen[30], 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 und 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.[31] 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. Hier begegnet dieser Handel den von Seligman beschriebenen Expeditionen gleicher Art, die aus Neuguinea (Süd-Massim) kommen.[32]

Irrtum gibt, im selben Irrtum wie wir (»A Unique Monetary System«, *Economic Journal*, Bd. 34, 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 Mittel dienen konnten, Reichtümer zu zählen und in Umlauf zu setzen. Dies ist das Stadium, das wir hier beschreiben. Die dritte Phase begann in sehr alter Zeit in 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, welche 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. 97, Anm. 9.)

[30] 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. 1, S. 138, 159, 192.

[31] Siehe die Karte auf S. 82. Vgl. »Kula«, *Man* (1920), S. 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.

[32] Für diese Kultur und diesen Handel siehe Seligman, *Melanesians*, Kap. XXXIII ff. Vgl. *A.S.*, Bd. 12, 1909–1912, S. 374; *Argonauts*, S. 86.

Theoretisch zirkulieren diese Zeichen des Reichtums unaufhörlich und unabänderlich. 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«)[33]. Man kann sie von einem *kula* bis zum anderen behalten, 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[34], doch nur, um alles wieder zurückzuerstatten und auszugeben, wenn das Fest stattfindet. Man hat also wirklich ein Eigentumsrecht an dem empfangenen 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)*[35]. 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[36]), hat einen Namen[37], 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 heilige Natur zu erkennen. Sie zu besitzen, »ist erheiternd, tröstlich und besänftigend an sich«. Ihre Besitzer befühlen und betrachten sie stundenlang. Durch bloße Berührung werden ihre Kräfte übertragen.[38] 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.[39]

[33] Die Leute in Dobu sind »schwer beim kula«, vgl. Malinowski, a. a. O., S. 94.

[34] S. 489–493.

[35] Der »remote partner« (*murimuri,* vgl. *muri* bei 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* spricht.

[38] S. 512.

[39] S. 513.

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.[40] Ein Zauberspruch, der »Spruch der Schneckentrompete« [41], dient dazu, die Dinge, die der »Partner-Kandidat« erbitten und erhalten soll, nachdem man sie beschworen hat, zu verzaubern und zu ihm hinzuziehen.[42]

(Eine Erregung [43] bemächtigt sich meines Partners,) [44]
Eine Erregung bemächtigt sich seines Hundes,
Eine Erregung bemächtigt sich seines Gürtels,
. . . seines *gwara* (Tabu auf Kokosnüssen und Betel) [45],
. . . seiner Halskette *bagido'u;*

[40] S. 340, Kommentar, S. 341.

[41] Über den Gebrauch der Schneckentrompete (Gehäuse der *cassis cornuta*) siehe S. 340, 388, 471. Vgl. Tafel LXI. Die Schneckentrompete wird bei jeder Übergabe, bei jedem feierlichen Augenblick des gemeinsamen Mahls etc. geblasen. Für die Verbreitung und die Geschichte der Schneckentrompete 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. 340 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 folgend, als ein bloßes Omen. Aber er könnte auch den bunten Schimmer des Perlmutts 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, insbesondere mit Blick auf den Potlatsch, interessant.

[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 gegeben haben 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.

. . . seiner Halskette *bagiriku;*

. . . seiner Halskette *bagidudu;*

Eine mythischere, merkwürdigere, aber verbreitetere 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* . . .[47]

Eine andere Formel des gleichen Rituals beschwört einen Raubvogel.[48] 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.[49] Das Ritual ist im übrigen sehr lang und wird viele Male 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

[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. 34) ist interessant, aber wiederum nur im Hinblick auf den Potlatsch: »Ich ›werde *kula*‹ (mein Geschäft machen), ich werde meinen *kula* (meinen Partner) täuschen. 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.

[48] S. 343. Vgl. S. 449, Text des ersten Verses mit grammatischem Kommentar.

[49] 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.

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 Scholastik, wie Malinowski sagt, aber durchaus eine Eingeborenendeutung – 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 Zauber aufgehobene Isolierung der *vaygu'a;* Menschen und kostbare Dinge, die zusammenkommen wie spielende Hunde, die auf Anruf herbeieilen.

Ein symbolischer Ausdruck ist der der Heirat der *mwali* (Armreifen und weibliche Symbole) und der *soulava* (Halsketten und männliche Symbole), die zueinander streben wie Mann und Weib.[50]

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.[51]

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«.[52] Sie »öffnet« den Empfänger, verpflichtet ihn definitiv zu einer Gegengabe, dem *yotile,* was Malinowski vorzüglich mit »clinching gift«[53] übersetzt: die Gabe, die die Transaktion »verriegelt«. Eine andere Bezeichnung für diese letztere Gabe ist *kudu* – der Zahn, der beißt, der wirklich schneidet und befreit.[54] Sie ist obligatorisch; sie wird erwartet und muß der ersten Gabe gleichwertig sein; unter Umständen darf man sie mit Gewalt oder durch Überrumpelung an sich nehmen[55]; für ein

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

[51] Hier könnte man den Ausdruck verwenden, den Lévy-Bruhl gewöhnlich gebraucht: »Partizipation«. Dieser Ausdruck hat seinen Ursprung jedoch gerade in Vermischungen, insbesondere juristischen Identifikationen und Verquickungen jener Art, wie wir sie im Augenblick zu beschreiben haben. Es kommt uns hier auf das Prinzip an, und 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.

schlechtes *yotile* darf man sich durch Magie oder zumindest durch Schmähungen[56] und Groll rächen[57]. Ist jemand nicht in der Lage, das *vaga* zu erwidern, kann er im Notfall ein *basi* anbieten, einen Zahn, der nicht durchbeißt, sondern die Haut nur »sticht» und 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.[58] Alle diese Details sind sehr merkwürdig und die Ausdrücke auffällig; aber wir kennen nicht die Sanktion. Ist sie nur moralischer und magischer Natur?[59] Wird das Individuum, das »schwer beim *kula*« ist, nur verachtet und eventuell verhext? Verliert der unehrliche Partner nicht noch etwas anderes: seinen Rang oder zumindest seine Stellung unter den Häuptlingen? Leider wissen wir das 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 Gabentausches 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.[60]

Der *kula*, die Hauptform dieser Praxis, ist selber nur ein Aspekt – der feierlichste Aspekt – eines umfassenden Systems von Leistungen und Gegenleistungen, welches das gesamte wirtschaftliche und private Leben der Trobriander zu umfassen scheint. Der *kula*, besonders der intertribale *kula*, scheint lediglich der Kulminationspunkt zu sein; zwar ist er eines der Ziele des Daseins und der großen Expeditionen, doch nehmen im wesentlichen nur die Häuptlinge daran teil und von diesen wiederum nur die Häuptlinge

[56] Heftige Klagen *(injuria)*, S. 359 (siehe zahlreiche Gesänge dieser Art in Thurnwald, *Salomo-Inseln*, Bd. 1).

[58] Von einem berühmten *vaygu'a* heißt es: »Viele Menschen sind seinetwegen gestorben.« Es scheint, daß zumindest in einem Fall (Dobu; S. 356) das *yotile* 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.

[58] Es scheint, als ob hier mehrere Systeme von Transaktionen miteinander verschmölzen. 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, große polierte Steinbeile (*beku*; S. 358, 481), die ebenfalls Geldsorten sind.

[59] S. 97, 359.

[60] 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. 3, S. 37), die »Trostgabe« in Buin, die uns auf die Spur eines Teils dieser Fakten gebracht haben.

einiger Küstenstämme. Der *kula* 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 Bitte bis zu reiner Höflichkeit, von vollständiger Gastfreundschaft bis zu 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.[61] Neben engeren Verbindungen gibt es einen freien Markt zwischen den Individuen verbündeter 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[62], 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.[63] Während man sicher weiß, 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 und bevor man sie anbietet, werden sie ausgestellt: in diesem Fall heißen sie *pari.*[64] Der Name anderer Geschenke bezeichnet die edle und magische

[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.

[64] Dies ist der allgemeine Ausdruck, »presentation 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. 270, 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.

Natur des dargebotenen Gegenstandes.[65] 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[66]: in diesem Fall wird das Geschäft als abgeschlossen betrachtet; das Geschenk ist hier im allgemeinen etwas sehr Kostbares, ein langes poliertes Steinbeil z. B. oder ein Kalklöffel aus Walfischknochen. Wenn man es 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. Bedeutung und Natur dieser Gaben rühren von dem außerordentlich ausgeprägten Wettstreit her, der unter den möglichen Partnern der ankommenden Expedition Platz 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.[67] Um auswählen zu können, muß man also verführen, betören.[68] Bei aller Respektierung der Ränge[69] 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.[70]

Dies waren also die Gaben der Ankunft; ihnen entsprechen andere, ebenso bedeutsame Gaben: die Gaben des Abschieds (in Sinaketa *talo'i* genannt[71]); sie sind den Ankunftsgaben stets überlegen. Und schon schließt sich, mit 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.[72] Überdies werden die ganze Zeit über zusätzliche Geschenke gemacht, die stets pünktlich erwidert werden. Es scheint uns sogar, als sei der Austausch die-

[65] z. B. *buna*, S. 313.

[66] z. B. die *kaributu*, S. 354, 358.

[67] Zu Malinowski sagte man: »Mein Partner, das gleiche wie mein Clanverwandter *(kakaveyogu)* – er könnte gegen mich kämpfen. Mein wahrer Verwandter *(veyogu)*, dieselbe 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 abläuft, 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.

ser *korotomna*-Gaben eine primitive Form des *kula*, bei dem noch Steinäxte [73] und gebogene Eberhauer [74] getauscht wurden.

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, während normalerweise die Clans und Dörfer innerhalb des Stammes durch Bande gleicher Art miteinander verbunden sind. Hier sind es nur die lokalen und häuslichen 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. 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)* [75] in Kitava weit mehr ein als nur den Austausch von *vaygu'a;* es gibt hier so etwas wie einen gespielten Angriff *(youlawada)* [76], 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 [77], hergestellt [78] 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 [79], 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 an der Expedition beteiligt war.[80] Auf diese Weise werden sie entschädigt.

Schließlich durchdringt – neben oder auch über, hinter und (unserer

[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.

[75] S. 486–491. Für die Verbreitung dieses Brauchs im sogenannten Nord-Massim-Gebiet siehe Seligman, *Melanesians,* S. 584. Beschreibung des *walaga*-Festes, S. 594–603; vgl. *Argonauts,* S. 486 f.

[76] S. 479.

[77] S. 472 f.

[78] Die Herstellung und Schenkung von *mwali* durch den Schwager heißt *youlo,* S. 280, 503.

[79] S. 180 f.; vgl. S. 63 f.

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

Meinung nach) in diesem System des Inland-*kula* – das System des Gabentauschs das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben der Trobriander. Es ist ein immerwährendes »Geben und Nehmen«.[81] Es wird gleichsam von einem kontinuierlichen, nach allen Richtungen fließenden Strom durchflutet, einem Strom aus Gaben, die obligatorisch und aus Eigennutz, aus 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*.[82] 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.[83] Es handelt sich hier um das gleiche Prinzip der Arbeitsteilung, das wir in Neuseeland angetroffen hatten.

Eine andere Art des Austauschs erscheint in Form von Ausstellungen.[84] Es sind dies die *sagali*, große Nahrungsmittelverteilungen, die bei verschiedenen Gelegenheiten stattfinden: Ernte, Bau der Häuptlingshütte, Bau neuer Boote, Bestattungsfeiern.[85] Diese Verteilungen kommen den Gruppen zugute, die dem Häuptling oder seinem Clan Dienste geleistet haben: durch Gartenbestellung und Transport der großen Baumstämme, aus denen die Boote und Balken gemacht werden, oder durch Totendienste, die von den Leuten des Clan des Toten geleistet wurden, etc.[86] Diese Verteilungen sind dem Tlingit-Potlatsch durchaus gleichzusetzen; sogar das Motiv des Kampfs und der Rivalität tritt hier in Erscheinung. Clans, Phratrien und verschwä-

[81] S. 167: »Das ganze Stammesleben ist durchdrungen von einem beständigen Geben und Nehmen; jede Zeremonie, jede durch Recht und Brauchtum festgelegte 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 dieselben sind, S. 193; für die Beschreibung des *wasi* siehe S. 187 f.; vgl. Tafel XXXVI.

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

[84] Siehe Tafel XXXII und XXXIII.

[85] Das Wort *sagali* bedeutet »Verteilung« (wie das polynesische *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.

gerte Familien treten gegeneinander auf, und im allgemeinen scheinen die Verteilungen in dem Maße eine Gruppenangelegenheit zu sein, als die Persönlichkeit des Häuptlings sich nicht zur Geltung bringt.

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 – auf welche Weise auch immer – gelangt ist, nicht für sich, es sei denn, man kann es nicht entbehren; man überläßt es gewöhnlich einem anderen, z. B. einem Schwager.[87] Es kann vorkommen, daß Dinge, die jemand erworben und weitergegeben hat, noch am selben Tag identisch zu ihm zurückkehren.

Alle Arten der Entschädigung für Leistungen, Dinge und Dienste fügen sich in diesen Rahmen. Hier die wichtigsten. Die *pokala*[88] und *kaributu*[89], »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 Gattungsnahme für Lohn ist *vakapula, mapula*[90]: diese Gaben sind Zeichen der Dankbarkeit und des Willkomms und auch sie müssen erwidert werden. Hier hat Malinowski unserer Ansicht nach eine große Entdeckung

[87] S. 175.

[88] S. 323 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. *vewoulo* (»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 (*uribugu* 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 Präfix ist. Für das *mapula*, das Mainowski 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.

gemacht, die die wirtschaftlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern in der Ehe erhellt[91]: die Dienste aller Art, die der Mann seiner Frau leistet, werden als Gabe/Lohn für den von der Frau geleisteten Dienst betrachtet, wenn sie ihm das leiht, was noch der Koran »den Acker« nennt.

Die etwas kindliche Rechtssprache der Trobriander hat die unterscheidenden Namen für alle möglichen Arten von Leistungen und Gegenleistungen vervielfacht: je nach dem Namen der vergoltenen Leistung[92], der gegebenen Sache[93], der Umstände[94] etc. Manche Namen berücksichtigen alle diese Aspekte; beispielsweise heißt das einem Magier oder für den Erwerb eines Titels gemachte Geschenk *laga*[95]. 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.

Andere 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[96]; anläßlich der Heirat werden zwischen den Familien Gaben ausgetauscht[97], etc. Außerdem ist das Fidschi-Geld (Walfischzähne) von genau der gleichen Art wie das der Trobriander. Es trägt die Bezeichnung *tambua*[98] und wird

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

[92] Siehe die vorhergehenden Anmerkungen; so bezeichnet z. B. *kabigidoya* (S. 163 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] *Buna,* »big cowrie shell«-Gaben, S. 313.

[94] *Youlo,* als Entgelt für Erntearbeiten gegebenes *vaygu'a,* S. 280.

[95] S. 186, 426 etc. Es bezeichnet offensichtlich 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 den Lebenden dargeboten werden (S. 183), etc.

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

[97] Ebd., S. 191.

[98] Ebd., S. 23. Man erkennt das Wort *tabu, tambu.*

durch Steine (»Mütter« der Zähne) und Schmuckstücke, »Maskottchen«, Talismane und »Glücksbringer« des Stammes ergänzt. 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.[99]

Die Melanesier von Neuguinea und einige von ihnen beeinflußte Papua nennen ihr Geld *tau-tau*[100]; es ist von der gleichen Art und Gegenstand der gleichen Überzeugungen wie das Geld der Trobriander.[101] Doch muß man diesen Namen auch mit *tahu-tahu* in Verbindung bringen, was »Darlehen an Schweinen« bedeutet (Motu und Koita).[102] Dieses Wort aber ist uns bereits vertraut als der polynesische Terminus (die Wurzel des Wortes *taonga)* für Schmuck und Vermögen der Familie in Samoa und Neuseeland.[103] Die Wörter selbst, wie auch die Dinge, sind polynesisch.[104]

Wir wissen, daß die Melanesier und die Papua aus Neuguinea den Potlatsch kennen.[105]

Die interessanten Dokumente von Thurnwald über die Stämme von Buin[106] und die Banaro[107] 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 illustriert, was man höchst unangemessen

99 Ebd., S. 24 ff.

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

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

102 Ebda., 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 gleichbedeutenden polynesischen Wort identisch ist. Wir haben oben bereits (S. 36, 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. 23, Anm. 19. Bemerkenswert ist, daß das Wort *tun* im Dialekt von Mota (Banks-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.*, Bd. 12, S. 1909–1912, S. 372, zitierten Dokumente.

106 Vgl. insbesondere *Salomo-Inseln*, Bd. 3, S. 38–41.

107 *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd. 38/39, 1921.

»Kaufehe« nennt[108]; 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 Handelsgeschäften 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. Auf äußerst wirksame Weise ersetzen sie unser Kauf- und Verkaufssystem 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 weder der Clan noch die Familie sich selbst oder ihre Handlungen voneinander zu lösen; 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 wurde immer etwas in Form eines Honorars gegeben, was dann bei Rückzahlung des Darlehens erwidert wurde.«[109] 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.

Einer der besten Ethnographen, A. C. Kruyt, beschreibt sehr genau,

[108] *Salomo-Inseln*, Bd. 2, Tafel 2, Anm. 3.

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

unter Verwendung des Wortes Verkauf, diese Geisteshaltung der Bewohner von Mittel-Celebes [110], 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 verstanden hat und noch versteht, eine Menge von Gütern in anderen Formen und aus anderen Gründen auszutauschen, als wir sie in unseren Gesellschaften kennen.

III. Ehre und Kredit (Nordwestamerika)

Aus diesen Beobachtungen bei einigen melanesischen und polynesischen Gesellschaften beginnt sich bereits ein deutliches Bild dieses Gabensystems herauszuschälen. Das materielle und moralische Leben sowie der Austausch funktionieren hier in einer uneigennützigen und zugleich obligatorischen Form. Zudem kommt diese Verpflichtung auf mythische, imaginäre und, wenn man will, symbolische und kollektive Weise zum Ausdruck; sie 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, ist 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 segmentärer 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 [111], scheint keine der beachtlichen Reichtumsübertragungen, die dort ständig getätigt werden, auf andere Weise vor sich zu gehen als in den feierlichen Formen des Potlatsch.[112] Diese Institution wollen wir nun aus unserer Sicht beschreiben.

[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.

[111] Mit den Russen seit dem 18. Jahrhundert und den französisch-kanadischen Trappern seit Anfang des 19. Jahrhunderts.

[112] Siehe indessen die Sklavenverkäufe: Swanton, *Haida T.M.*, S. 410. – Eine kurze Bibliographie der theoretischen Arbeiten über den Potlatsch haben wir oben gegeben, S. 14, Anm. 4, S. 17, Anm. 12.

Zuvor aber möchten wir eine kurze Beschreibung dieser Gesellschaften geben.[113] Alle Stämme, Völker oder besser Stammesgruppen, von denen die Rede sein wird, wohnen an der Küste Nordamerikas und Alaskas (Tlingit und Haida) sowie Britisch Kolumbiens (Haida, Tsimshian und Kwakiutl).[114]

[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 der 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*, Bd. 3, S. 153 (Pomo), S. 238 (Wintun), S. 303, 311 (Maidu); vgl. S. 247, 325, 332 f. für andere Stämme; allgemeine Beobachtungen, S. 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 ihrer 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 statistischen Erhebungen in Alaska und Britisch 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«, *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 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.

Auch sie leben am Meer oder an 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 Tsimshian- und Tlingit-Gebiet findet, zu sammeln, zu schmelzen, zu gießen und zu hämmern. Einige dieser Kupferplatten, wahre Wappenschilde, dienten ihnen als Geld. Eine andere Art des Geldes waren wohl die schön gemusterten Wolldecken, die sogenannten Chilkat-Decken, die noch heute als Schmuck dienen und von denen einige sehr wertvoll sind.[115] Diese Völker sind vorzügliche Schnitzer und Handwerker. Die aus Horn geschnitzten Pfeifen, Keulen, Blasrohre und Löffel sind 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 verschiedenen Völkerfamilien gehören.[116] 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 an einer der reichsten Küsten der Welt zusammengehäuft hat. Sogar das Privatleben spielt sich auf diese Weise ab: man lädt die

[115] Über Chilkat-Decken siehe G. T. Emmons, »The Chilkat Blanket«, *Memoirs of the A.M.N.H.*, Bd. 3, Teil 4, 1907.

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

Leute seines Clan ein, wenn man eine Robbe erlegt hat oder eine Kiste mit eingemachten Beeren oder Wurzeln öffnet, und man lädt alle Leute ein, wenn ein Wal gestrandet ist.

Auch die soziale Organisation ist erstaunlich einheitlich, wenngleich 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 Banks-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 sprechen werden, dazu bestimmt, Titel [117] und Aufstieg [118] innerhalb dieser Bruderschaften zu erwerben. Die Rituale der Bruderschaften und Clans folgen den Heiraten der Häuptlinge, dem Verkauf der Kupferplatten, den Initiationen, schamanistischen Zeremonien und Bestattungsfeiern, welch letztere bei den Haida und Tlingit stärker ausgeprägt sind. All dies spielt sich im Laufe einer langen Reihe von Potlatsch ab. Nach allen Richtungen hin werden Potlatsch gegeben, in Erwiderung anderer Potlatsch der gleichen Art. Wie in Melanesien ist dieser Prozeß ein ewiges *give and take*, Nehmen und Geben.

Der Potlatsch selbst, so typisch als Tatsache und zugleich so charakteristisch für diese Stämme, ist nichts anderes als das System des Gabentauschs.[119] 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, und vor allem bei den beiden Nordvölkern, den Tlingit und Haida, hat er eine einfachere und gröbere Struktur als in Melanesien.[120] Der kollektive Charakter des Ver-

[117] Zu den 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. 1, 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 Shushwap 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 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

trags dagegen tritt hier deutlicher in Erscheinung als in Melanesien und Polynesien.[121] 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. gegliederteren Institutionen von Polynesien: nämlich der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre.[122]

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 entgolten 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

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. 30).

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 von Britisch-Kolumbien 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 und Nachbarn 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 Ehrendienste zu leisten, sich gegenseitig »Respekt zu zeigen« [123] – alles Dinge, die man zusammen mit anderen Dingen austauscht, die desto zahlreicher und wertvoller werden, je reicher die Gesellschaft ist.

Die landläufige Wirtschafts- und Rechtstheorie ist in diesem Punkt zum größten Teil falsch. Von modernen Vorstellungen durchdrungen, tendiert sie zu apriorischen Vorstellungen von Evolution [124]; und während sie einer angeblich notwendigen Logik zu folgen vorgibt, bleibt sie in Wahrheit bei den alten Traditionen stehen. Nichts ist gefährlicher als diese »unbewußte Soziologie [sociologie inconsciente]«, wie F. Simiand sie genannt hat. So sagt z. B. E. Cuq noch 1910: »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 Barverkauf und Darlehen.« [125] In Wirklichkeit liegt der Ursprung des Kredits ganz woanders. Er ist in einer Kategorie von Rechten gegeben, welche die Juristen und Ökonomen als uninteressant vernachlässigen: nämlich in der Gabe, einem komplexen Phänomen, vor allem in seiner ältesten Form, der totalen Leistung, die wir in dieser Abhandlung nicht untersuchen. Die Gabe zieht 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

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, Rückzahlung, 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.

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

[123] Tlingit-Ausdruck; Swanton, *Tlingit*, S. 421 etc.

[124] Man 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.

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

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 »Zeitmomente« lösen, das bereits G. Davy untersucht hat.[126]

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 Clan 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. Verbrauch und Zerstörung sind so gut wie unbegrenzt. Bei einigen Potlatsch ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurückbehalten.[127] 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 durch Krieg oder Glück, durch Erbschaft, Bündnis und Heirat.[128] Doch alles wird so begriffen, als handle es sich um einen »Eigentumskrieg«.[129] Die Heiraten der Kinder, die Rangstufen in den Bruderschaften werden einzig im Rahmen von Potlatsch und Gegenpotlatsch bestimmt. Man verliert seine Stellung im Potlatsch, wie man sie im Krieg, Spiel[130], beim Rennen oder beim Kampf verliert[131]. In

[126] *Foi Jurée*, S. 207.

[127] Verteilung des gesamten Besitzes, Kwakiutl: Boas, *Secr. Soc.*, S. 469. Bei der Initiation eines Novizen: ebd., S. 551; Koskimo, Shushwap; Wiederverteilung: Boas, *7th Report*, S. 91. Swanton, *Tlingit*, S. 442 (in einer Rede): »Er hat alles ausgegeben, damit sie sie (seine Neffen) sehen.« 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 und geben einen Rache-Potlatsch, der ihn wiedererweckt.

[130] Hier wäre der Ort für eine Untersuchung des Glücksspiels, 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. *ebayu*, 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 aus-

einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückgeben, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erwecken, als legte man Wert auf eine Rückgabe.[132] Man verbrennt ganze Kisten mit Kerzenfischen

dauernde 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 *näq* 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 (ebd., 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 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«, *Festgruß 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] Über 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 (ebd., 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« (ebd., 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. 32 f.). Wenn man das Eigentum töten kann, so heißt das, daß es »lebt« (siehe unten S. 83). Ein Ausrufer sagt: »Möge unser Eigentum am Leben bleiben unter den Bemühungen unseres Häuptlings, mögen unsere Kupferplatten nicht

(»candle fish«) oder Walfischöl[133], Häuser und Tausende von Wolldecken; man zerbricht die wertvollsten Kupferplatten oder wirft sie ins Wasser, um einen Rivalen auszustechen, »flach zu machen«[134]. 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 ausgegeben und verteilt werden. Wenn man will, mag man diese Art der Verteilung Austausch oder sogar Handel und Verkauf nennen[135], 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.[136]

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*, Glossar).

Doch im Prinzip geht es, wie beim normalen Opfer, eindeutig darum, den Geistern und näher den Vorfahren des Clan 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 [»namesakes«] 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. 79, Anm. 194, zum Wort *p!Es*.

135 Es scheint, als seien der Kwakiutl-Sprache selbst die Wörter »Tausch« und »Verkauf« unbekannt. In den verschiedenen Glossaren 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« (ebd., 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; ebd., 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 gestillt, er hat sie zum Erbrechen gebracht ..., er hat sie sich auf den Rücken geladen ...« (ebd., 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

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.[137] In der Ehre, dem Ansehen, sieht er nur das Surrogat jener. Doch die Realität ist komplexer. Der Begriff der Ehre ist diesen Kulturen ebensowenig fremd wie der der Magie.[138] Auch das polynesische *mana* symbolisiert nicht allein die magische Kraft jedes Wesens, sondern auch seine Ehre, und eine der besten Übersetzungen dieses Wortes ist »Autorität, Reichtum«.[139] Das Wesen des Tlingit- und Haida-Potlatsch besteht darin,

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«, in: *Mélanges Ch. Appleton. Etudes d'histoire du droit*, Lyon 1903; *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 Totemsäule und den Totempfahl, den Hauspfosten und den alten Kletterbaum. Man darf nicht vergessen, daß durch den 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 Mann, der *mana* hat (in Polynesien), *auctoritas* hat (in Rom) und (bei den amerikanischen Stämmen) *walas*, ein »freigebiger« Mann ist (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1396). Hinzuweisen ist hier einzig und allein auf 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 Potlatsch »schwer« geworden ist (Boas, *Secr. Soc.*, S. 558 f.).

daß die gegenseitigen Dienste als Ehren betrachtet werden.[140] 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.[141] Die Menschen konnten ihre Ehre und ihren Namen 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 Georges 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.[142] Er ist ökonomisch, und man muß

Der Häuptling »verschlingt die Stämme«, denen er seine Reichtümer verteilt, er »erbricht Eigentum« etc.

[140] In einem Tlingit-Gesang heißt es von der Raben-Phratrie: »Sie ist es, die die Wolf-Phratrie ›valuable‹ macht« (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 398, Nr. 38). Das Prinzip, daß die zu erweisenden und zu erwidernden »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).

[141] Vgl. unten, S. 164. – 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«.

[142] Bei den Tlingit- und Haida-Potlatsch 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 verstorbenen Onkel, die hier tanzen.« Die Gäste sind Geister, Glücksbringer, *gona'qadet* (ebd., 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

den Wert, die Bedeutung, die Ursachen und Wirkungen dieser auch heute noch, selbst nach europäischen Maßstäben ungewöhnlich großen Transaktionen richtig einschätzen.[143] 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 Turnier gegenüber.[144] Die äußerst zahlreichen ästhetischen Phänomene lassen wir dabei unberücksichtigt. Schließlich bedarf selbst vom juristischen Standpunkt aus das, was wir über die Form der Verträge und über das, wie man sagen könnte, menschliche Element des Vertrags 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.

Wenn es der Platz erlaubt hätte, wäre es 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 gegenübertreten (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.[145] 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.

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. 89, Anm. 222, einige Beispiele für den Wert der Kupferplatten.

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

145 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.

IV. Die drei Verpflichtungen: Geben, Nehmen, Erwidern

Die Verpflichtung des Gebens ist das Wesen des Potlatsch. Ein Häuptling muß Potlatsch geben für sich selbst, für seinen Sohn, seinen Schwiegersohn oder seine Tochter[146] sowie für die Toten[147]. Er kann seine Autorität über den Stamm, über sein Dorf, ja über seine Familie und seinen Rang unter den Häuptlingen innerhalb und außerhalb seiner Nation nur dann aufrechterhalten[148], wenn er beweisen kann, daß er von den Geistern begünstigt wird, daß er Glück und Reichtum besitzt[149] und von diesem besessen ist[150]. 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.[151] Der Kwakiutl- oder Haida-Adlige hat genau die gleiche

[146] 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). In dem Text wird hinzugefügt (Boas, *Kwa. T. 1*, S. 274): »Es war, als hätten sie ihre Namen ausgetauscht.« Vgl. auch ebd., 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 ebd., 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 gewöhnlicher 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« (ebd., S. 349) oder durch den ange-

Vorstellung vom »Gesicht« wie der chinesische Mandarin oder Offizier.[152] Von einem der großen mythischen Häuptlinge, der keinen Potlatsch gab, heißt es, er habe ein »verfaultes Gesicht«.[153] 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[154], dem Spiel der Gaben[155], verliert, so wie man sie im Krieg[156] oder aufgrund eines Verstoßes gegen das Ritual[157] verlieren kann.

nommenen Potlatsch »Gewicht verliert« (ebd., 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 lädt die Gaben auf den 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 Qelsem genannt (das heißt ›Verfaultes Gesicht‹), einer, der kein Fest gibt« (ebd., 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): ebd., S. 239. Siehe den Mythos vom Raben, der die Nahrungsmittel aus seinem Leib zieht (Catlotq; ebd., 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« (ebd., Glossar, s. v. *yenesa* und *yenka*).

156 Siehe oben, S. 66, Anm. 132, die Gleichwertigkeit von Potlatsch und Krieg. Das Messer an einem Ende des Stabes ist ein Symbol des Kwakiutl-Potlatsch (Boas, *Kwa. T. I*, S. 483). Bei den Tlingit ist es ein erhobener Speer (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 117). Siehe die Riten des Entschädigungs-Potlatsch bei den Tlingit: Krieg der Leute von Kloo gegen die Tsimshian (ebd., 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.

In allen diesen Gesellschaften ist man darauf bedacht, zu geben. Es gibt keine einzige Gelegenheit (selbst außerhalb der feierlichen Winterversammlungen), wo man nicht verpflichtet wäre, seine Freunde einzuladen, um mit ihnen die Jagd- oder Sammelbeute zu teilen, welche die Götter oder Totems gesandt haben[158], und wo man nicht verpflichtet wäre, alles an sie zu verteilen, was man bei einem Potlatsch erhalten hat[159], oder sich durch Gaben für jedweden Dienst erkenntlich zu zeigen[160], ob nun für Dienste von Häuptlingen[161], von Vasallen oder von Verwandten[162]; dieser Ver-

[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 (*Mœurs des sauvages neo-calédoniens*, 1900, S. 66) hatte schon bei den Kanaken das Recht der mütterlichen Verwandten auf Entschädigung festgestellt, wenn einer von ihnen 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 *muru* der Maori ist wahrscheinlich mit dieser Institution vergleichbar.

Die Potlatsch 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 Potlatsch 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 ebd., Glossar, 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] Ein 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. über die Etikette, etc.

[159] Siehe oben, S. 65, 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 Vasallenpotlatsch. 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

pflichtung nicht nachkommen heißt – zumindest für die Adligen – die Etikette verletzen und seinen Rang verlieren [163].

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 Clan oder der Phratrie.[164] Jeder, der beim Potlatsch anwesend sein kann und will oder tatsächlich anwesend ist, muß eingeladen werden.[165] Ihn zu vergessen hat schlimme Folgen.[166] Ein wichtiger Tsimshian-Mythos [167] zeigt, aus welchem Bewußtseinszustand das zentrale Motiv der europäischen Folk-

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 Potlatsch 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 (ebd., S. 427) 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 (ebd., 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 entgegentreten, 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 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. Glossar, 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, Waisen- oder Findelkinder und den Armen 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« (ebd., 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.

lore 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, die »Klein-Otter« gefangen hatte. Doch einen Häuptling hatte man vergessen einzuladen. 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. 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.« [168] 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«.[169]

Zuweilen kommt dieses Prinzip der obligatorischen Einladung im Ritual der Kwakiutl und anderer Stämme der gleichen Gruppe zum Ausdruck.[170] 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 der Stammes der Kwakiutl im engen Sinn es versäum-

[168] Boas führt diesen Satz des Textes von Tate, seinem eingeborenen Redakteur, lediglich in einer Fußnote an (ebd., S. 171, Anm. a), doch sollte die Moral des Mythos nicht von dem Mythos selbst getrennt werden.

[169] Vgl. den Tsimshian-Mythos von Negunaks, ebd., S. 287 f., und die Anmerkungen auf S. 846.

[170] 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).

ten, den ranghöchsten Clan unter ihnen, nämlich die Guetela, einzuladen, die, da sie keine »Außenseiter« bleiben wollten, in das Tanzhaus eindrangen und alles zerstörten.[171]

Die Pflicht des Nehmens ist nicht weniger zwingend. Man hat nicht das Recht, eine Gabe oder einen Potlatsch abzulehnen.[172] So zu handeln hieße zugeben, daß man sich vor der Erwiderung fürchtet, hieße befürchten, »flachgedrückt« 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.[173] Unter bestimmten Umständen allerdings kann eine Weigerung auch als Sieg und Unbesiegbarkeit gelten.[174] Zumindest bei den Kwakiutl scheint es, als ob eine in der Hierarchie anerkannte Stellung oder ein Sieg bei früheren Potlatsch 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.[175] 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.[176] Doch im Prinzip wird die Gabe

171 Boas, *Secr. Soc.*, S. 543.

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. a).

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

177 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).

stets angenommen und sogar gepriesen.[177] Die für jemand zubereitete Nahrung muß von diesem mit lauter Stimme gewürdigt werden.[178] Und indem er sie annimmt, verpflichtet er sich.[179] Man erhält eine Gabe »auf den Rücken«.[180] 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.[181] 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.[182] Sich des Gebens oder Nehmens enthalten [183], das bedeutet – ebenso wie sich des Erwiderns enthalten – einen Verlust an Würde.[184]

Die Pflicht des Erwiderns. Soweit er nicht in reiner Zerstörung besteht, macht die Pflicht des Erwiderns das Wesen des Potlatsch aus.[185] Die Zer-

[178] Gesänge der Unzufriedenheit bei Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 396, Nr. 26, 29.

[179] 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.

[180] Siehe oben S. 71, Anm. 151. Vgl. den lateinischen Ausdruck *aere obaeratus*, mit Schulden beladen.

[181] Der Tlingit-Mythos des Raben erzählt, wie dieser bei einem Fest abwesend 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).

[182] Z. B. Swanton, *Tlingit*, S. 440 f.

[183] 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 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 zu repräsentieren.

[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.«

störungen, die häufig den Charakter eines den Geistern dargebrachten Opfers haben, scheinen nicht unbedingt eine Erwiderung zu fordern, vor allem dann nicht, wenn sie das Werk eines überlegenen Clanhäuptlings oder des Häuptlings eines bereits für überlegen anerkannten Clan sind.[186] 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 entgelten.

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

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.[189] Die Haida sagen sogar – als hätten sie den lateinischen Ausdruck ganz unabhängig entdeckt – von der Mutter eines Mädchens, die im Hinblick auf eine künf-

[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 umgebt mich wie eine Palisade . . .; ich gebe euch Eigentum« (ebd., S. 1290, Strophe 1). »Hebt den unangreifbaren Potlatsch-Pfahl, denn er ist der einzige dicke Baum, die einzige dicke Wurzel . . .« (ebd., Strophe 2). Die Haida drücken dies durch eine Speer-Metapher aus. Diejenigen, die annehmen, »leben von des Häuptlings Speer« (Swanton, *Haida Texts*, S. 486).

[187] 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 Wutsenaluk schulden (ebd., S. 364).

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

[189] 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. S. 1420).

tige Verlobung der Mutter eines jungen Häuptlings ein Geschenk macht: sie »wirft einen Faden auf ihn«.[190]

Doch ebenso wie der trobriandische Kula nur ein extremer Fall des Gabentauschs ist, so ist der Potlatsch in den Gesellschaften der amerikanischen Nordwestküste gewissermaßen nur eine monströse Ausgeburt des Geschenksystems. 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 später wieder zurückgezahlt, um augenblicks von neuem verteilt zu werden.[191] Die Tsimshian haben fast die gleichen Regeln.[192] Bei den Kwakiutl funktionieren sie in vielen Fällen sogar außerhalb des Potlatsch.[193] 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.[194] Wir möchten lediglich daran erinnern, daß bei den

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

191 Siehe oben, S. 65, 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 Tsmishian 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 (ebd., S. 396).

192 Siehe oben, 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. 17, 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 Potlatsch. Die Haida unterscheiden zwischen dem *walgal* und dem *sitka* (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 (Boa, *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 *p!Es*, »flach machen«, nämlich den Namen des Rivalen

Chinook, einem der am wenigsten bekannten Stämme, dessen Untersuchung jedoch äußerst lohnend wäre, das Wort Potlatsch »Gabe« bedeutet.[195]

V. 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.) Zum anderen gibt es die kostbaren Familienstücke – Talismane, mit Wappen verzierte Kupferplatten, Decken aus Leder oder gemustertem Stoff.[196] Diese letztere Klasse von Gegenständen wird ebenso feierlich über-

(*Ethn. Kwa.*, Glossar) oder die Körbe, indem man sie leert (*Kwa. T. 1*, S. 93, Zeile 1; S. 451, Zeile 4). Die großen tribalen und intertribalen Potlatsch scheinen einen besonderen Namen zu haben, *maxwa (Kwa. T. 1*, S. 451, Zeile 15); auf etwas unwahrscheinliche Weise leitet Boas von der Wurzel *ma* zwei andere Wörter ab: *mawil*, Initiationsraum, und den Namen für den Schwertwal (*Ethn. Kwa.*, Glossar). – 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.

[195] Siehe C. M. Barbeau, »Le potlatch«, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, Bd. 3, 1911, S. 278, Anm. 3.

[196] 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 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. 56 f., Melanesien).

Ebenso unterscheiden die Kwakiutl zwischen einfachen Vorräten und Reichtum/Eigentum. Die beiden letzteren Wörter sind einander gleichwertig. Dieses Eigentum scheint zwei Namen zu haben (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 1454): der eine ist *yak* oder *yäk* (vgl. Glossar, S. 1393; vgl. *yaku*, verteilen). Dieses Wort hat zwei Derivative: *yeqala*, Eigentum, und *yäxulu*, Talismane, Paraphernalien (vgl. die von *yä* abgeleiteten Wörter, ebd., S. 1406). Der andere Name ist *dadekas* (vgl. Boas, *Kwa. T. 1*, S. 519; vgl. S. 473, Zeile 31); im Newettee-Dialekt *daoma, dedemala* (*Ethn. Kwa.*, Glossar). Die Wurzel

geben wie Frauen bei der Heirat, wie die »Privilegien« an den Schwiegersohn, die Namen und Ränge an Kinder und Schwiegersöhne.[197] Wir können in diesen Fällen 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, obschon sie beim Potlatsch erscheinen, überhaupt nicht veräußert werden. Im Grunde sind diese Besitztümer *sacra,* von denen sich die Familien nur ungern oder niemals trennt.

des Wortes ist *dä.* Diese bedeutet, seltsamerweise analog zum identischen indoeuropäischen Wortstamm *dä:* empfangen, nehmen, in der Hand halten, handhaben etc. – Auch die Derivate 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 Vorschuß für den Kauf von Kupferplatten gegeben werden und mit Zinsen zurückgezahlt werden müssen; ein anderes Wort heißt: »eine Anzahl von Dekken 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).

[197] 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 Gegenstand derartiger Glaubensvorstellungne wäre. Die »moralischen «Dinge sind in der Tat Güter, Besitztümer, Geschenk- und Tauschobjekte. So wie man beispielsweise in den primitiveren Zivilisationen, etwa den australischen, den Corroboree (dramatischer Tanz) demjenigen Stamm »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 (ebd., S. 416 etc.); und diese sind es auch, die glücklich und reich machen.

Totemistische Embleme, Feste und Potlatsch, bei diesen Potlatsch eroberte Namen, Geschenke, die einem die anderen vergelten müssen und die mit den veranstalteten Potlatsch 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).

Bei den Tsimshian heißen die mit Wappen verzierten Tanz- und Prunkmasken und -hüte »eine bestimmte Menge Eigentum, welche der beim Potlatsch gegebenen Menge folgt« (entsprechend 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) in moralischer Weise begriffen,

Gründlichere Beobachtungen enthüllen die gleiche Unterscheidung bei den Haida. In der Tat haben diese – ähnlich den Alten – den Begriff des Eigentums und des Vermögens 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.[198] Bei ihnen ist sie nichts Geringeres als die Mutter, die Gründergöttin der herrschenden Phratrie, 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.[199] Dieser Göttin begegnet man auch im Tlingit-Gebiet[200], und ihr Mythos, wenn nicht gar ihr Kultus, findet sich bei den Tsimshian[201] und den Kwakiutl[202].

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).

198 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, Shirl (*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.

Der genaue Titel lautet (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, 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-Genealogie 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 *dijl* (Haida) und *näq* (Tlingit) siehe oben, S. 65, 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 Lenaxxidek. 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

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 Clan, dem die Geister es gegeben haben.[203] Auf jeden Fall sind alle diese Dinge stets geistigen Ursprungs und geistiger Natur.[204] 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.[205]

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«, den 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. I*, S. 187; vgl. S. 247).

203 Siehe z. B. den Mythos des Schwertwal-Clan: 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-Clan. »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 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 des Meeres mit den Quarzzähnen, welches dein Tranchiermesser sein wird (sie sollen Schwertwale sein)«, S. 559.

204 Eine Wunderkiste, 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« (ebd., 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 Maamtagila (Boas, *Ethn. Kwa.*, 1285, Zeile 1).

205 Der Familienbesitz, der zwischen den Männern, ihren Töchtern oder Schwiegersöhnen zirkuliert und zu den Söhnen zurückführt, 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 diese Zivilisationen 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 Schießbogen. Im 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

Alle diese Wertsachen und Zeichen des Wohlstandes besitzen – wie auf den Trobriand-Inseln – eine Persönlichkeit, einen Namen[206], bestimmte Eigenschaften und Macht[207]. Die großen Abalone-Muscheln[208], die mit ihnen belegten Schilde, die Decken, in welche Embleme, Gesichter, Augen

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 (ebd., S. 549, 641). Solche Mythen sind auch aus der alten Welt bekannt.

Eine der verbreitetsten Episoden in den Heldensagen ist die der ganz kleinen, einen Wal enthaltenden Kiste, die einzig der Held zu heben vermag (Boas, *Secr.Soc.*, S. 374, und *Kwa. T. 2*, S. 171), deren Nahrungsvorrat unerschöpflich ist (ebd., 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 einen 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 Familienbesitztümer werden bei den Haida individuell benannt (Swanton, *Haida*, S. 117): Häuser, Türen, Schüsseln, geschnitzte Löffel, Boote, Lachsfallen. Vgl. den Ausdruck »ununterbrochene Kette von Besitztümern« (ebd., S. 15) – Wir haben eine Liste der Dinge, die von den Kwakiutl benannt werden (nach Clans) einschließlich der veränderlichen Titel der adligen Männer und Frauen und ihrer Privilegien: Tänze, Potlatsch etc., die ebenfalls Besitztümer sind. Zu den Dingen, die wir Mobilien nennen würden und die ebenfalls benannt und personifizierbar 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 ver-

und tierische und menschliche Gestalten gewebt sind[209], Häuser, Balken und geschmückte Wände – sie alle sind Lebewesen.[210] Alles spricht: das Dach, das Feuer, die Schnitzereien und Malereien; denn das magische

kauft 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 trugen (ebd., S. 835); vgl. oben, und unten, S. 124, Anm. 4 (Celebes). Vgl. den phantastischen Mythos der vier Hunde von Lewiqilaqu (Boas, *Kwa.T.1*, 18, 20).

[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-Gruppen) 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 Ctatloltq-Mythos (Süd-Salish) bringt die beiden Personen Korkois, »Kupferplatte«, und Teadjas, »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« (ebd., 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, Legek (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 Haifischzähnen 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 in Alaska praktiziert wurde – ein Handel, der sich vom Golf von Kalifornien bis zur Beringstraße erstreckte (Swanton, *Haida Texts*, S. 313).

[209] Die Decken sind ebenso verziert wie die Kisten; ihre Muster werden sogar häufig

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.[211]

Ein jedes dieser kostbaren Dinge besitzt im übrigen Zeugungskraft in sich selbst.[212] Es ist nicht nur ein Zeichen und Pfand des Lebens, sondern auch ein Zeichen und Pfand des Reichtums, eine magisch-religiöse Garantie des Rangs und Überflusses.[213] Die zeremoniellen Schüsseln und Löffel,

auf die Kisten übertragen (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): ebd., S. 262; Vergleich der Beispiele zu diesem Thema: 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 est dies ein durchgehendes Prinzip der Tsimshian-Religion (Beispiele bei 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 Mobilie 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. 367, 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 und der »guten Medizin« identifiziert (z. B. Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 128, 383 etc.; *Haida Texts*, S. 292). – 2. Spazierstöcke und Kämme (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 385; *Haida*, S. 38; Boas, *Kwakiutl*, S. 455). – 3. Armringe (z. B. Stamm des Lower 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 [*Œuvres*, Bd. 1, S. 20 ff.]). 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 einer Rede wird von dem *logwa* als dem »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 »Wodurch Eigentum sich ansammelt« (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

in die das Clan-Totem oder Rangabzeichen geschnitzt oder gemalt ist, sind ebenfalls beseelte Dinge.[214] 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. So sind auch die Kwakiutl-Schüsseln und Haida-Löffel wesentliche Güter eines streng geregelten Umlaufs und werden mit Sorgfalt zwischen Clans und Häuptlingsfamilien verteilt.

VI. Das »Renommiergeld«[215]

Vor allem die mit Emblemen verzierten Kupferplatten[216] sind als höchste Potlatschgüter der Gegenstand wichtiger Glaubensvorstellungen, ja selbst

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 am Lower 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. 84. Eine von ihnen heißt »Schüssel, die gefüllt bleibt« (Boas, *Kwakiutl Tales*, New York 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.

[215] Dieser Ausdruck wurde von W. Krickeberg verwendet. Er beschreibt 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 Tsimhian, 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).

eines Kultus.[217] In allen diesen Stämmen gibt es einen Kultus und einen Mythos des Kupfers als eines Lebewesens.[218] Zumindest die Haida und Kwakiutl identifizieren das Kupfer mit dem Lachs, der selbst Gegenstand eines Kultus ist.[219] Doch außer diesem metaphysischen und technischen Element der Mythologie ist auch jede einzelne Kupferplatte für sich der

[217] Wir benutzen die Gelegenheit, um einen Irrtum zu berichtigen, der uns in der Arbeit *Origines* 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 ebd., 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. 1, 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. 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 ausgeprägt (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 die genaue Entsprechung 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: ebd. 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. 2*, 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); Jadestein spricht und gibt Namen (Sitka; ebd., S. 416). Schließlich ist noch der Kult der Muschelschalen sowie dessen Verbindungen mit dem des Kupfers zu erwähnen.

Gegenstand individueller und spezieller Glaubensvorstellungen.[220] Jede wichtige Kupferplatte der Familien der Clanhäuptlinge hat einen eigenen Namen und eine eigene Persönlichkeit[221], ebenso einen eigenen Wert[222], und zwar im vollen magischen und ökonomischen Sinn des Wortes, einen Wert, der sich nach den Wechselfällen der verschiedenen Potlatsch richtet, durch die die Kupferplatte hindurchgeht, und sogar nach ihrer partiellen oder vollständigen Zerstörung[223].

[220] 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 Dzawadaenoqu 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. 1*, 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 (ebd., S. 61–67).

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

[221] 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 sie gegeben hat; z. B. Dzonoqoa (ebd., 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 Potlatsch 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. ebd., Zeile 28, wo das Kupfer mit einem »Walfischleib« verglichen wird).

[223] Über das Prinzip der Zerstörung siehe oben. Die Zerstörung von Kupferplatten indessen scheint einen besonderen Charakter zu haben. Bei den Kwakiutl geschieht sie

Kupferplatten besitzen außerdem eine Kraft, die andere Kupferplatten anzieht, so wie der Reichtum Reichtum anzieht und die Würden Ehren nach sich ziehen, Inbesitznahme der Geister und günstige Verbindungen, und umgekehrt.[224] So leben sie, bewegen sich selbständig und ziehen andere Kupferplatten an sich.[225] 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.[226] 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.[227] Sie sind »die göttlichen flachen

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).

[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 ersten 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 ist schlecht. Halte Gomsiwa (Name einer Stadt und eines Helden) auf; 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 Kupfer.« Wörtlich heißt es in dem Kwakiutl-Text »L'aqwagila«, der »Macher« von Kupfer, nicht nur der »Bringer«.

[227] Beispiel in einer Potlatsch-Rede der Tlingit (Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 379). Eine

Dinge« des Hauses.[228] Oft identifiziert der Mythos alles miteinander: die kupfergebenden Geister, die Eigentümer der Kupferplatten und die Kupferplatten selbst.[229] Es ist unmöglich zu entscheiden, was die Geister-Kraft des einen und den Reichtum des anderen ausmacht: der Kupfer spricht und murrt, bittet darum, weggegeben oder zerstört zu werden[230]; man legt Decken auf ihn, um ihn warm zu halten, so wie man den Häuptling unter den Decken begräbt, die er verteilen soll.[231]

Auf der anderen Seite überträgt man gleichzeitig mit den Gütern auch

Tsimshian-Kupferplatte ist ein »Schild« (Boas, *Tsim. Myth.*, S. 385). In einer Rede anläßlich der Schenkung von Kupferplatten zu Ehren eines solchen initiierten Sohnes sind die weggegebenen Kupferplatten ein »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-Geweih« 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« (ebd., S. 326), als »Exkremente der Geister« (*Tsim. Myth.*, S. 837), als Klauen der Landotter-Frau (ebd., S. 563). Die Kupferplatten werden in einem Potlatsch gebraucht, den die Geister untereinander veranstalten (ebd., S. 285; Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 51). Die Kupferplatten »gefallen ihnen«. Für Vergleichungen siehe Boas, *Tsim. Myth.*, S. 846. Siehe oben, S. 43.

230 Die Kupferplatte Dandalayu »murrt 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« (ebd., 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 Potlatsch).

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

den Reichtum und das Glück.[232] Die Geister und Hilfsgeister eines Initiierten machen ihn zum Besitzer von Kupferplatten und Talismanen, die ihm wiederum als 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.[233] Durch sie gelangt man zu Würden; weil jemand zu Reichtum kommt, kommt er zu einem Geist, der wiederum ihn besitzt und dazu befähigt, alle Hindernisse heldenhaft zu überwinden; dieser Held läßt sich dann später seine schamanistischen Trancezustände, seine rituellen Tänze und die Dienste (seiner Herrschaft) bezahlen. Eins folgt aus dem anderen, alles ist ineinander verwoben; die Sachen haben eine Persönlichkeit, und die Personen sind gewissermaßen bleibender Besitz des Clan. Titel, Talismane, Kupferplatten und Häuptlingsgeister sind Homonyme und Synonyme, sie haben die gleiche Natur und die gleiche Funktion.[234] Der Umlauf von Gütern folgt dem von Menschen, Frauen

[232] *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; ebd., 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).

[233] 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.

[234] In der Regel sind sie identisch, zumindest bei den Kwakiutl. Bestimmte Adlige werden mit ihren Potlatsch identifiziert. Der Haupttitel des obersten Häuptlings ist einfach Maxwa, »Großer Potlatsch« (Boas, *Ethn. Kwa.*, S. 972, 976, 805) Vgl. im selben Clan die Namen »Potlatschgeber« etc. bei einem anderen Kwakiutl-Stamm, den Dza-

und Kindern, von Festen, Riten, Zeremonien und Tänzen, ja sogar von Scherzen und Schmähungen. Im Grunde ist es ein einziger Umlauf. Wenn man die Dinge gibt und zurückgibt, so eben deshalb, weil man *sich* »Ehrfurchtsbezeigungen« und »Höflichkeiten« erweist und sie erwidert. Aber außerdem gibt man beim Geben *sich* selbst, indem man gibt, und wenn man *sich* gibt, dann darum, weil man *sich* selbst – sich und seine Besitztümer – den anderen »schuldet«.

VII. Erste Schlußfolgerung

In vier wichtigen Bevölkerungsgruppen haben wir also folgendes gefunden: zunächst in zwei oder drei Gruppen den Potlatsch, dann seine hauptsächlichen Motive und seine normale Form und schließlich darüber hinaus 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 Gabentauschs für jene Gesellschaften charakteristisch gewesen sein muß, welche die Phase der »totalen Leistung« (von Clan zu Clan und Familie zu Familie) hinter sich gelassen, 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.

wadaenoxu, ist einer der Haupttitel *PoLas* (siehe oben, S. 79, 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« (ebd., 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« (ebd., S. 191; vgl. S. 187, Zeile 14). Die Naqoatoq-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‹« (ebd., 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« (ebd.) Vgl. oben die Titel »Eigentum im Haus«.

Kapitel III

Weiterleben dieser Prinzipien in den alten Rechts- und Wirtschaftsordnungen

Alle bisher angeführten Tatsachen entstammen dem Bereich der Ethnographie, und speziell den Gesellschaften am Rand des Pazifik.[1] 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, einen Moment der sozialen Evolution 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 eigenen 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 glauben in der Tat beweisen zu können, daß unsere Rechts- und Wirtschaftssysteme aus ähnlichen Institutionen wie den erwähnten hervorgegangen sind.[2]

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- 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 Gabentauschs, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen,

[1] Wir wissen natürlich, daß sie viel weiter verbreitet sind (siehe unten, S. 137, Anm. 30), und die Untersuchung macht nur vorläufig hier halt.

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.

I. 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 [3], 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*.[4]

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.[5] Doch diese letztere Erklärung gilt nur für einen Teil der Tat-

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

[3] Abgesehen von der hypothetischen Rekonstruktion der *Zwölf Tafeln* und einigen als Inschriften erhaltenen Gesetzestexten verfügen wir bekanntlich nur über sehr dürftige Quellen für die vier ersten Jahrhunderte des römischen Rechts. Dennoch machen wir uns nicht die hyperkritische Haltung von Lambert in »L'histoire traditionelle 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.

[4] Für das *nexum* siehe P. Huvelin, »Nexum«, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, hrsg. Daremberg und Saglio, Bd. II, 2; *Magie et droit*, sowie seine Analysen und Besprechungen in *A.S.*, Bd. 7, S. 472 ff., Bd. 9, S. 412 ff., Bd. 11, S. 442 ff., Bd. 12, S. 482 ff.; Davy, *Foi Jurée*, S. 135; für die Bibliographie und die Theorien der 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 hingewiesen haben (*A.S.*, N.S., Bd. 1, 1923–1924), die »joking relationships« insbesondere der Winnebago (Sioux).

[5] Huvelin, *Magie et droit*.

sachen. Die magische Sanktion bleibt eine nur 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.[6] Die verpfändete Sache ist gewöhnlich von geringem Wert: z. B. ein Stab, die römische *stips*[7], oder die *festuca notata* in der germanischen Stipulation; selbst das Angeld *(arrha)*, semitischen Ursprungs, ist mehr als nur eine Vorauszahlung[8]. Sie alle sind belebte 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.[9]

[6] Siehe unten S. 118 f. Für die *wadiatio* siehe Davy, *A.S.*, Bd. 12, 1909–12, S. 522 f.

[7] 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. 507, 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, S. 467).

[8] Siehe Huvelin, *Magie et droit*, S. 33.

[9] 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 Eigentumstabu an, das mittels Strohknoten 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 (Sklavenverkäufe). 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

Der Formalismus, mit dem sie ausgetauscht wurden, beweist ihre Bedeutung. Im quiritischen römischen Recht geschah eine 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.[10] 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 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.

geschenkt, nämlich der Bestimmung des Erzbarren, des *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 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).

[10] Varro, *De re rustica*, II, 1, 15.

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

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*.[11] 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 zu Nahrung und Lebensunterhalt der Familie.[12] Die beste Etymologie des Wortes *familia* ist wahrscheinlich jene, die es mit Sanskrit *dhaman*, Wohnstätte, in Zusammenhang bringt.[13]

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.[14] Und man unterschied auch zwischen *res mancipi* und *res nec mancipi*, je nach der Verkaufsform.[15] Was die ersteren betrifft, die die Wertsachen

[11] Für *familia* siehe *Digesten*, L, XVI, *De verb. sign.*, Nr. 195, § 1. »Familiae appelatio, ... 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, Bd. 1, S. 37. Gaius (II, 224) gibt diesen Text wieder und sagt »super familia pecuniaque«. *Familia* ist gleich *rex* und *substantia*, noch im *Codex*, VI, XXX, 5. Vgl. auch »familia rustica et urbana«, *Digesten*, L, XVI, *De verb. sign.*, Nr. 166.

[12] Cicero, *De oratore*, 56; *Pro Caecina* VII. Terenz: »decem dierum vix mihi est familia«.

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

[14] Für die Unterscheidung *familia pecuniaque*, die von den *sacratae 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, 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

bildeten, einschließlich des Grundeigentums und selbst der Kinder, konnte eine Entäußerung einzig in den Formen der *mancipatio* erfolgen, »des in die Hände *(manu)* Nehmens *(capere)*«.[16] 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 dies 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).[17] Die *res* muß ursprünglich vor allem das gewesen sein, was einem anderen Freude bereitet.[18] Zudem war die Sache stets mit einem Familiensiegel oder Eigentumszeichen markiert. So wird es also verständlich, daß die feierliche Übergabe *(mancipatio)* dieser »hingegebenen« Sache ein Rechtsband schuf. Denn selbst in den Händen des *accipiens* blieb sie für eine gewisse Zeit noch in 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 Verpflichtun-

532 v. Chr. aus dem römischen Recht verschwunden, durch eine ausdrückliche Aufhebung des quiritischen Rechts.

[16] Zu *mancipatio,* siehe unten. Die Tatsache, daß sie bis in so späte Zeit 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 Freude bereitet *(res),* und der Sache, deren man bedarf und auf die man wartet *(egmo).*

gen, die er nach sich zog, eindeutig die Folge dieser Kraft.[19] Sie besaß *aeterna auctoritas* durch sich selbst[20], 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.[21]

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* btrachtet.[22] Doch das war verhängnisvoll. Denn selbst in unseren heutigen Rechtsordnungen ist es, ebensowenig wie im römischen Recht, nicht möglich, ältere Rechtsvorschriften auszuschalten[23]: 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 Wiederrufbarkeit der Schenkung wegen Undankbarkeit, die dem jüngeren römischen Recht entstammt[24] und auch in unserem Recht immer vorhanden war, ein normales, man könnte sagen, ein natürliches Rechtsinstitut ist.

Doch diese Tatsachen sind nur Bruchstücke und haben nur für bestimmte Verträge Beweiskraft. Unsere These aber soll allgemeiner sein. Wir glauben, daß im alten römischen Recht der Akt der *traditio* einer *res* immer einer der wesentlichen Faktoren gewesen ist – und nicht nur Worte oder Geschriebenes. Das römische Recht selbst hat in dieser Frage im übrigen stets geschwankt.[25] 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«[26], proklamiert es zugleich, und zwar noch zur Zeit Diokletians (298 v. Ch.): »Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur.«[27] Die *res,* Leistung oder Sache, ist ein wesentliches Element des Vertrags. Doch sind

[19] Siehe P. Huvelin, »Furtum«, *Mélanges Girard*, S. 159–175.

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

[21] Siehe unten. Bei den Haida braucht der Bestohlene nur eine Schüssel vor die Tür des Diebes zu stellen, und gewöhnlich kommt die Sache zurück.

[22] Girard, *Manuel*, S. 265 [646 f.]. Vgl. *Digesten*, XIX, IV, *De rer. permut.*, 1, 2: »permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet«.

[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.

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

Fast 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 *traditio* geschaffen werden.

Der Kontrahent ist zunächst *reus;* er ist vor allem derjenige, der die *res* eines anderen erhalten hat und in dieser Eigenschaft sein *reus* wird, d. h. allein durch die Sache mit ihm verbunden ist bzw. durch ihren Geist.[28] 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.[29] Zwar übersetzt Hirt und nach ihm Walde[30] *res* mit »Prozeß« und *re(i)os* mit »am Prozeß beteiligt«[31], doch diese Übersetzung

[28] 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 ursprünglichen Form des Rechts macht und im Sachenrecht und in den Verträgen moderne verfeinerte Phänomene sieht. Während es doch so einfach wäre, die Rechte aus dem Vertrag selbst herzuleiten!
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 zu der 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* = *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.

[29] *Indogermanische Forschungen,* XIV, S. 131.

[30] *Walde,* S. 524, ad verb. *reus.*

[31] 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 die 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. Festus (ad verb. *reus,* vgl. auch das Fragment »pro utroque ponitur«) zitiert in seinem Kommentar der *Zwölf Tafeln* zwei sehr alte römische Rechtsgelehrte zu diesem Punkt. Vgl. Ulpian, *Digesten,* II, XI, 2, 3, »alteruter ex litigatoribus«. Die beiden Parteien sind gleichermaßen durch den Vorgang verbunden. Man darf vermuten, daß sie ehemals auch durch die Sachen verbunden waren.

ist willkürlich und setzt voraus, 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.[32] 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)*, geistiger Unterlegenheit und moralischer Ungleichheit *(magister, minister)* gegenüber dem Geber, dem *tradens*.[33]

Mit diesen Vorstellungen bringen wir auch einige sehr alte Züge der *mancipatio* in Zusammenhang[34], des Kaufs und Verkaufs, der im alten

[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 jenem Bürgschaftssystem, das man als die Korrealität (Gesamtschuldverhältnisse) 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 unlösbaren 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 19), 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 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. Scaevola, geworden sind. Die *Zwölf Tafeln* verwenden den Ausdruck *venum duit* 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, fand 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 verwechselt 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.

römischen Recht zur *emptio venditio* wird.[35] Halten wir uns als erstes vor Augen, daß sie stets eine *traditio* enthält.[36] 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«. Man ist es gewohnt, den vorsichtigen Römern folgend, nur eine einzige »*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.[37]

Ebenso ist es eine vieldiskutierte Frage, ob die *emptio venditio* zwei getrennten Handlungen entspricht oder nur einer einzigen.[38] 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.[39]

Man braucht tatsächlich fast nur auf die feierlichen Formeln zu achten, deren man sich bediente: die der *mancipatio*, das Erzstück betreffend, und

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

35 *Emptio* beinhaltet für Varro die *mancipatio* (*De re rustica*, II, 1, 150; II, 2, 5; II, 5, 11; II, 10, 4).

36 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. *puri*) 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 sicher schließen lassen.

Wir erinnern auch daran, daß dieser Ritus mit dem »Schlagen« mit den Haida-Kupferplatten identisch ist, siehe oben, S. 92, Anm. 232.

37 Siehe oben die Bemerkungen über das *nexum*.

38 E. Cuq, *Les institutions juridiques des Romains*, Paris 1902, Bd. 2, 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.

die der Annahme des Goldes des sich freikaufenden Sklaven (dieses Gold muß »rein, redlich, ungeweiht, sein eigen« sein: *puri, probi, profani, sui*[40]; diese beiden Formln sind identisch. Beide sind das Echo von Formeln der noch älteren *emptio,* der des Viehs und der Sklaven, die uns im *ius civile* erhalten sind.[41] 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 *reddit pretium, reddere* etc., in denen noch die Wurzel *dare* durchscheint.[42]

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 Ausdruck in *emptio venditio* scheint ebenfalls auf ein anderes Recht hinzudeuten als auf das der vorsichtigen Römer[44], 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, ὠνή, Sanskrit *vasnah,* das Hirt mit einem bulgarischen Wort der Bedeutung »Mitgift«, »Kaufpreis der Braut« vergleicht.[46]

Andere indoeuropäische Rechtssysteme. Diese Hypothesen über das älteste römische Recht sind eher prähistorischer Art. Recht, Moral und Wirtschaft

[40] Festus *(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.

[43] *Walde,* S. 192.

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

[45] Für die Wörter dieses Typus siehe A. Ernout, »Credo-Craddhâ«, *Mélanges Sylvain Lévi,* 1911. Eine weitere Identität zwischen dem italo-keltischen und dem indoiranischen 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 mercando sive pugnando contendentes«, sagt noch Festus (ad verb. *licitati*); vgl. den Tlingit- und Kwakiutl-Ausdruck »Eigentumskrieg«; siehe oben, S. 65, Anm. 128, für Versteigerungen und Potlatsch.

der Lateiner hatten sicher diese Formen gehabt, doch sie waren vergessen, als ihre Institutionen in die Geschichte eintraten. Denn es waren gerade diese Römer und Griechen, die, möglicherweise 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 abgesondert und vor allem den Unterschied zwischen Riten, Rechten und Interessen begrifflich gefaßt haben.[47] 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 und im Grunde zu jener Zeit antiökonomisch 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 ozeanischen und amerikanischen Gesellschaften beschrieben haben, die, obwohl sie gewöhnlich »primitiv« genannt werden, bestenfalls archaisch sind. Wir können also mit einiger Berechtigung verallgemeinern.

Die beiden indoeuropäischen Systeme, die diese Spuren am besten ge-

[47] 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, »Ἐγγύαι«, *Revue des Etudes Grecques*, 1917; vgl. O. G. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence*, 1920/22, Bd. 2, 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 ἀντιδωρεάς, wie sie εἰς τὰ κοινά ausgaben, und er fügt hinzu, τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον – Gaben stehen in einer gewissen Analogie zu Weihen (vgl. oben, S. 69, 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: Maxime 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. Chr.). 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.*, Bd. 12, 1909–1912, S. 508, und E. Cuq, »Etudes sur les contrats de l'époque de la 1re dynastie babylonienne«, *Nouvelle Revue de l'Histoire du Droit*, 1910).

wahrt haben, sind das germanische und das hinduistische Recht. Sie sind es auch, über die uns die meisten Texte vorliegen.

II. Theorie der Gabe (Klassisches Hindu-Recht)[48]

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.[49] Sie geben 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

[48] 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 für 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. LXXff.). 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.

[49] Es liegt in mehr als einer Hinsicht auf der Hand, daß die Vorschriften, zumindest die Abfassung der Shastras und der Epen später sind als der Kampf gegen den Buddhis-

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.[50] Er fand 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.[51] 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«.[52] Institutionen

mus, auf den sie sich beziehen. Dies gilt auf jeden Fall für das *Anushasanaparvan*, das voller Anspielungen auf diese Religion steckt (siehe insbesondere *Adhaya* 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 angeboten hat . . ., sieht man, was man geben muß.«

[50] Damit wollen wir keineswegs abstreiten, daß schon in sehr alter Zeit (seit der Zeit der Abfassung des *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 *Atharvaveda* ist mit dieser Ökonomie vertraut. Indra selbst ist ein Händler (Hymne III, 15; im *Kaushika-sutra*, VII, 1, Ritual eines Mannes, der zu einem Verkauf geht). Siehe jedoch *dhanada*, ebd., v. 1, und Epithethon von Indra, ebd.

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.

[51] Insbesondere muß es – so wie bei den heutigen Eingeborenen – totale Leistungen von Clans und Dörfern gegeben haben. Das Verbot, dem die Brahmanen unterlagen (*Vasista*, 14, 10; *Gautama*, XIII, 17; *Manu*, IV, 217), irgend etwas von »Mengen« anzunehmen, vor allem an einem von ihnen angebotenen Festmahl teilzunehmen, deutet sicher auf Gebräuche dieser Art.

[53] *Anush.*, 5051, 5054 (= Adh. 104, v. 95, 98): »Daß er nicht Flüssigkeit zu sich nehme,

gleicher Art, wenn nicht der gleichen Gattung, haben Spuren im ältesten Veda hinterlassen. Da wir sie fast überall in der indoeuropäischen Welt antreffen[53], besteht Grund zu der Annahme, daß auch die Arier sie mit nach Indien brachten.[54] Die beiden Strömungen 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

der ihr Wesen entzogen ist, ... und ohne demjenigen davon zu geben, der mit ihm bei Tisch sitzt« (Kommentar: den er zum Platznehmen aufgefordert hat und der mit ihm essen soll).

53 Z. B. *adanam*, Geschenk, das die Freunde den Eltern des jungen Geschorenen oder Intiierten, der Braut oder dem Bräutigam etc. machen, ist selbst dem Namen nach mit der germanischen *Gabe* identisch, von der später die Rede sein wird. (Siehe H. Oldenberg »Grhyasutras« [häusliche Rituale], *S.B.E.*, Bd. 30, Index).

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

54 Eine etymologische und semantische Untersuchung würde ähnliche Resultate 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 auf den Markt und den Verkauf bezüglichen Ausdrücke – 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 Kampfgeist, Brautpreis, Lohn für sexuelle Dienste, Steuer, Tribut. Und *pan*, das im *Rigveda* 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. Dieses ganze Vokabular verknüpft Vorstellungen, die man einizg 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.

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.[55] Wiederholungen des gleichen Legendenzyklus sind in den schönsten Episoden des Epos anzutreffen; z. B. erzählt die Geschichte von Nala und Damayanti, wie überhaupt das ganze *Mahabharata*, den gemeinschaftlichen Bau eines Hauses, eines Würfelspiels etc.[56] 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.[57] 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. 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 Formen des gesellschaftlichen Lebens zu beschreiben und ihre Ursachen zu untersuchen. Die bloße Beschreibung wird bereits hinreichend beweiskräftig sein.

[55] Siehe die Zusammenfassung des Epos im *Mahabharata, Adiparvan*, 6.

[56] Siehe z. B. die Legende von Harishandra, *Sabhaparvan* (*Mahabharata*, 2. Buch, 12; siehe auch *Virataparvan*, 72.

[57] 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 Erwiderung verbietet. Es scheint, daß ursprünglich das *craddha*, 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.*, 4311, 4315 (= Adh. 90, v. 43 f.): »Wer nur Freunde zum craddha 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 *picaca* (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 Schule (*Vaikhanasa Shruti*, ebd., 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 er tut es im übrigen noch heute. Doch obwohl der Brahmane Geschenke nicht erwiderte, niemanden einlud – und im Grunde auch nichts annahm –, gibt es in ihren Kodizes genügend Dokumente, die unseren Gegenstand illustrieren.

Die gegebene Sache erzeugt ihren Lohn in diesem wie in jenem Leben. Im Diesseits bringt sie dem Geber automatisch ein Äquivalent: sie ist nicht verloren, sie reproduziert sich; im Jenseits findet man dieselbe Sache vor, nur vergrößert.[58] 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.[59] 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.[60] Diese ganze juristisch-ökonomische Theologie entwikkelt sich in langen Sentenzen und zahllosen Versen ins Unendliche: die Kodizes wie die Epen sind in diesem Thema unerschöpflich.[61]

Land, Nahrungsmittel, oder was immer man verschenkt, ist zudem personifiziert; es sind lebende Wesen, mit denen man Zwiesprache hält und die

[58] *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.

[59] *Anush.*, 3212; sogar Nahrung, die man den Hunden und dem Shudra anbietet, dem, »der für den Hund kocht«, *cvapaka* (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). Die Sanktionen, die den Geizigen betreffen, sind in derselben Lesung dargelegt (v. 15–23); »er wird in einer armen Familie wiedergeboren«.

[60] *Anush.*, 3135; vgl. 3162 (= Adh. 62, v. 33, 90).

[61] Dieser ganze Parvan, dieser Gesang des *Mahabbarata* ist im Grunde eine 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. 113, 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 Gewinns (5657 = Adh. 112, v. 27): »Jeder soll seine Tage dadurch fruchtbar machen, daß er Nahrungsmittel verteilt.«

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 (Empfänger)
Gib mich (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.«[62] 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 *vaicvadeva* 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.[63]

Es gehört zum Wesen der Nahrung, geteilt zu werden; wer 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.[64] Der Reichtum ist dazu geschaffen, verschenkt zu werden. Gäbe es keine Brahmanen, ihn zu empfangen, »so wäre eitel der Reichtum der Reichen«.[65]

[62] Der Vers 3136 (= Adh. 62, v. 34) nennt diese Strophe eine *gatha*. Sie ist keine *cloka;* 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.«

[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 Vischnuismus dauerte, in den er integriert wurde. – *Vaicvadeva* 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).

Wer ohne Wissen ißt, tötet die Nahrung, und gegessen tötet sie ihn.[66]

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 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.[67] 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.«[68] 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[69], 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 Seinigen:

> 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)

[66] 5832 (= Adh. 121, v. 12). Zu lesen ist *annam* nach der Ausgabe von Kalkutta 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 einen *Rishi* (5834 = Adh. 121, v. 14): »der Weise, der die Nahrung ißt, bringt sie zur Wiedergeburt, er, der Meister – und ihrerseits bringt die Nahrung ihn zur Wiedergeburt« (5863). »Das ist die Entwicklung (der Dinge). Denn das Verdienst des Gebers ist das Verdienst des Empfängers (und vice versa), denn hier ist nur *ein* Rad, das sich in eine einzige Richtung dreht.« Die Übersetzung von Pratap *(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, 3, 7: »Wer früher ißt als sein Gast, zerstört die Nahrung, das Eigentum, die Nachkommen, das Vieh, das Verdienst seiner Familie.«

[67] *Atharvaveda*, V, 18, 3; vgl. V, 19, 10.

[68] *Baudh.*, I, 5, 16 (vgl. oben die *aeterna auctoritas* der gestohlenen *res*).

[69] *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.[70]

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.[71] König Dharma (das Gesetz), Judhishthira 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.[72] Drei Tage und drei Nächte lang imitiert ihn der Eigentümer der wegzugebenden Kuh und befolgt das »Gelübde der Kuh«.[73] 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 belätigen«, sich somit im Geist mit ihnen identifizierend.[74] Wenn er in den Stall kommt und sie bei ihren heiligen Namen nennt[75], fügt er hinzu: »Die Kuh ist meine Mutter, der Stier ist mein Vater« etc. Die erste Formel wird er dann beim Akt der Schenkung wiederholen. 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.[76]

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

[76] *Anush.*, 3676. Genau: »Als Geber von euch bin ich Geber meiner selbst.«

Und der Empfänger sagt, wenn er sie erhält (das *pratigrahana*[77] vollziehend):

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

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.[79] Inmitten einer Volkswirtschaft mit Städten, Märkten und Geld bleibt der Brahmane der Wirtschaft und Moral der alten indo-iranischen Hirten und anderer eingeborener Akkerbauern der Ebenen treu. Er verharrt in der würdigen Haltung eines Adligen, der die ihm dargebrachte Gabe als Beleidigung betrachtet.[80] Zwei Abschnitte des *Mahabharata* erzählen, wie die sieben Riśi, die heiligen Seher, und ihre Schüler, als sie in Zeiten der Hungersnot aufbrachen, um den Leib des Sohnes von König Sibi zu essen, die riesigen Geschenke und goldenen Feigen zurückwiesen, die der König Śaivya Vrasadarbha ihnen darbot, und ihm antworteten:

> O König, von Königen zu nehmen ist am Anfang Honig, doch am Ende Gift.[81]

Darauf folgen zwei Reihen von Flüchen. Diese Theorie entbehrt nicht der Komik. Eine ganze Kaste, die von Gaben lebt, gibt vor, sie abzulehnen[82], schließt dann einen Kompromiß und nimmt nur jene Gaben an, die aus freien Stücken dargeboten werden[83]; dann stellt sie lange Listen auf über Leute[84], von denen, und Umständen, unter denen man Geschenke

[77] »Akt des Nehmens«; das Wort ist das genaue Äquivalent von *accipere*, λαμβάνειν, *take* etc.

[78] *Anush.*, 3677. Das Ritual sieht vor, daß man Kühe »in Gestalt von Kuchen aus Sesam oder ranziger Butter« anbieten kann, ebenso Kühe aus Gold oder Silber. In diesem Fall wurden sie wie wirkliche Kühe behandelt (vgl. 3523, 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.

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

[80] Vgl. oben, S. 28, Anm. 37; S. 42, Anm. 20 (Melanesien, Polynesien); vgl. unten (Germanien) S. 120; *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.

annehmen darf, sowie über Dinge[85], die angenommen werden dürfen; und sie läßt schließlich alle Gaben zu im Fall einer Hungersnot[86] – freilich unter der Bedingung einiger leichter Bußübungen[87].

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 allzu eng miteinander verbunden. Der Nehmer gerät gegenüber dem Geber in einen Zustand der Abhängigkeit.[88] 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. Auf der Seite des Königs ist die Art und Weise, wie er gibt, ebenso wichtig wie das, was er gibt.[89]

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[90], und im Grunde ist jeder vom anderen abhängig. So darf man z. B. auch nicht mit seinem Feind essen.[91]

Es werden alle möglichen Vorsichtsmaßregeln getroffen. Die Autoren der Kodizes und der Epen verbreiten sich, wie das nur Hindu-Schriftsteller können, über das Thema, das die 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.[92] Alles beruht auf Etikette; es ist nicht wie auf einem Markt, wo man

[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 = *Rigveda*, IX, 58.

[88] »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).

[89] *Gautama Dh.*, XVII, 19, 12 ff., *Ap.Dh.*, I, 17, 2. Etikette der Gabe, *Manu*, VII, 86.

[90] *Krodho hanti yad danam*, »Zorn tötet die Gabe«, *Anush.*, 3638 (= Adh. 75, v. 16).

[91] *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.

[92] 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.

objektiv, zu einem bestimmten Preis, eine Sache nimmt. Nichts bleibt hier dem Zufall überlassen.[93] Verträge, Bündnisse, Übergabe von Gütern, von solchen Übergaben geschaffene Bindungen zwischen den gebenden und den nehmenden Personen – jedes Stadium wird moralisch und ökonomisch 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.«[94]

III. 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.[95]

Auch die germanische Kultur kannte lange Zeit keine Märkte.[96] Sie

[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, *kuca*. 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 ihnen 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 (ebd., XV). Wenn sich zum 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.

[96] Siehe O. Schrader und seine Belege in *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Straßburg 1901, s. v. *Markt, Kauf*.

blieb im wesentlichen feudal und bäuerlich; der Begriff und sogar die Wörter für Preis, Kauf und Verkauf scheinen neueren Ursprungs zu sein.[97] 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 ökonomisch nicht auf den geschlossenen Kreis ihrer eigenen Gruppe beschränkt; sie verkehrten miteinander, halfen einander und verbündeten sich mittels Pfändern, Geiseln, Festessen und großen Geschenken.[98] Am Anfang dieser Arbeit haben wir bereits die dem *Hávamál* entnommene Litanei der Geschenke zitiert. Hierzu möchten wir noch drei weitere Tatsachen anführen.

Eine gründliche Untersuchung des reichen, von den Wörtern *geben* und *Gabe* abgeleiteten Vokabulars steht noch aus.[99] Es 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.[100] Hingegen ist das System der Geschenke, einschließlich der Verpflichtung zur Erwiderung, und seine Bedeutung in der Überlieferung und Folklore von Richard Meyer in einer der besten volkskundlichen Arbeiten, die wir kennen, vorzüglich beschrieben worden.[101] Wir möchten

[97] Das Wort *Kauf* sowie seine Ableitungen kommen bekanntlich vom lateinischen *caupo,* Händler. Die Ungewißheit hinsichtlich der Bedeutung der Wörter *leihen, lehnen, Lohn, bürgen, borgen* etc. ist bekannt und beweist, daß ihre technische Verwendung jüngeren Datums ist.

[98] Für uns erhebt sich hier nicht die Frage der »geschlossenen Hauswirtschaft«, vgl. K. Bücher, *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.

[99] Siehe diese Wörter bei Kluge/Götze und in anderen etymologischen Wörterbüchern der germanischen Sprachen. Siehe K. v. Amira über Abgabe, Ausgabe, Morgengabe in *Nordgermanisches Obligationsrecht,* Leipzig 1892/95, 2. Bd.

[100] Die besten Arbeiten sind immer noch: J. Grimm, »Über schenken und geben«, *Kleinere Schriften,* Berlin 1865, Bd. 2, S. 173 ff.; und H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte,* Berlin 1887, passim. Siehe auch J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer,* 4. Aufl., Leipzig 1899, Bd. 1, 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,* Bd. 5, S. 18 ff.

sie hier lediglich erwähnen und im Augenblick nur die scharfsinnigen Bemerkungen über die Kraft des verpflichtenden Bandes, das *Angebinde*, 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*.[102] 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 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.[103] 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.[104] 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.[105] In der Tat erlaubt das angenommene Pfand,

[102] Siehe E. H. Meyer, *Deutsche Volkskunde*, Straßburg 1898, S. 115, 168, 181, 183 etc., sowie alle Handbücher über germanische Volkskunde (K. Wuttke etc.).

[103] Hier finden wir eine andere Antwort auf die von F.D.E. van Ossenbruggen gestellte Frage (siehe oben, S. 34, 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 in Morocco*, London 1914, S. 361 ff.

[104] 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* vermengt; so heißt z. B. das Handgeld in einigen Tiroler Mundarten »Harren«. Wir unterlassen 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.

[105] *A.S.*, Bd. 9, 1904–1905, S. 29 ff.; vgl. M. Kovalewski, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, S. 111 ff.

Für das germanische *wadium* siehe M. Thévenin, »Contributions à l'étude du droit

so wie Huvelin es interpretiert, den Kontrahenten im germanischen Recht aufeinander einzuwirken, weil der eine etwas vom anderen besitzt, der es, da er einmal Eigentümer der Sache gewesen ist, verzaubert haben kann, oder weil das in zwei Teile zerbrochene Pfand zu je 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 *mana* dessen, der es gibt.[106] Er bleibt solange in einer unterlegenen Stellung, bis er sich von seiner »Wette« befreit hat. Denn die Wörter *Wette* und *wetten*[107], Übersetzungen für das

germanique«, *Nouvelle Revue d'Histoire du Droit*, Bd. 4, S. 72; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Leipzig 1899, Bd. 2, S. 149, 169 f.; K. v. Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig 1892/95, und *Handbuch Hermann Paul* I, S. 248, 254.

Für die *wadiatio* vgl. G. Davy, *A.S.*, Bd. 12, 1909–1912, 522 f.

[106] J. Brissaud, *Manuel d'histoire du droit français*, 1904, S. 1381. – Huvelin (a. a. O., S. 31, Anm. 4) interpretiert diese Tatsache ausschließlich als einen Verfall des primitiven magischen Ritus, der zu einem bloßen Moralmotiv geworden sei. Doch ist dies nur eine partielle und unnötige Erklärung (siehe oben, S. 68, Anm. 137) und schließt die von uns vorgeschlagene nicht aus.

[107] Auf die Verwandtschaft der Wörter *Wette* und *wedding* möchten wir später einmal zurückkommen [siehe hier Bd. 1, S. 19, Anm. 20. In der Bibliographie *Œuvres*, Bd. 3, nicht nachgewiesen]. Der Doppelsinn: »Wette« und »Vertrag«, ist selbst im Französischen zu bemerken, z. B. se *défier* und *défier*.

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 Trobriand-Inseln 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 behält oder auch nicht, empfängt er dies auf der Erde oder in seinem Schoß *(in laisum),* aber nicht in seiner Hand.[108] 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.

Schließlich die dritte Tatsache. Die Gefahr, welche die gegebene oder übergebene Sache darstellt, ist wohl nirgends 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.[109] Das Motiv der unheilbringenden Gaben, Geschenke oder Gü-

[108] Für die *festuca notata* siehe A. Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts,* Leipzig 1885–1886, Bd. 1, S. 76 ff.; Huvelin (a. a. O., S. 33) scheint unserer Meinung nach den Brauch der Kerbhölzer vernachlässigt zu haben.

[109] »Gift, gift«, *Mélanges Ch. Andler,* Strasbourg 1924 [*Œuvres,* Bd. 3, S. 46–51]. 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, *Mémoire de la Société de Linguistique,* S. 410) zwischen *venia, venus, venenum* – von Sanskrit *vanati,* Vergnügen bereiten – und *gewinnen, to win.*

ter, die sich in Gift verwandeln, ist in der germanischen Folklore grundlegend. Das Rheingold wird dem, der es gewinnt, zum Verhängnis; Hagens Kelch 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.« [110]

Keltisches Recht. Eine andere Familie der indoeuropäischen Gesellschaften hat diese Institutionen mit Sicherheit gekannt: die keltischen Völker. Henri Hubert und ich haben begonnen, den Beweis für diese Behauptung anzutreten. [Die angekündigte Arbeit »Le suicide du chef Gaulois«, mit Anmerkungen von H. Hubert ist in der Bibliographie, *Œuvres*, Bd. 3, nicht nachgewiesen.]

Chinesisches Recht. Schließlich hat noch eine andere große Kultur, die chinesische, aus archaischen Zeiten eben jenes Rechtsprinzip bewahrt, das uns interessiert; sie anerkennt das unlösbare 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«.[111] Pater Hoang

Auch müssen wir einen Fehler berichtigen. Gellius hat zwar diese Wörter behandelt, doch nicht er ist es, der Homer zitiert (*Odyssee*, IV, 226), sondern Gais, der Rechtsgelehrte selbst, in seinem Buch über die *Zwölf Tafeln* (*Digesten*, L. 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 loszukaufen, daß sie den Balg von Otr mit Gold füllten und von außen mit Gold bedeckten. Doch der Gott Loki verfluchte dieses Gold, worauf Hreidmar mit der zitierten Strophe antwortet. Wir verdanken diesen Hinweis Maurice Cahen, der zu Vers 3 bemerkt, daß »aus holdem Herzen« – klassische Übersetzung von *of heilom hug* – in Wahrheit »von glückbringender Geisteshaltung« bedeutet.

[111] Das chinesische Grundstücksrecht, wie auch das germanische und unser eigenes altes Recht, enthält das Recht der Verwandten, die Grundstücke zurückzukaufen, die nicht aus dem Erbbesitz hätten herausgenommen werden dürfen. Siehe Pater Hoang, *Notions techniques sur la propriété en Chine*, Schanghai 1897 (*Variétés sinologiques*, Bd. 11) S. 8f. 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

hat solche »Seufzerbillets« zusammengestellt, die der Verkäufer dem Käufer übergibt.[112] Es ist eine Art »Folgerecht« an der Sache, vermischt mit einem »Folgerecht« an der Person, und der Verkäufer behält dies 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 keine nur momentane, sondern die Kontrahenten stehen in immerwährender gegenseitiger Abhängigkeit.

In der annamitischen Moral ist die Annahme eines Geschenks gefährlich. Westermarck, der auf diese Tatsachen hinweist, hat ihre Bedeutung zum Teil erkannt.[113]

Boden und des Bodens mit der Familie herrührten, daß der Beweis allzu leicht gefallen 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.

[112] Siehe Pater Hoang, a. a. O., S. 10, 109, 133.

[113] *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London 1906, Bd. 1, S. 594. Westermarck hat gespürt, daß es ein Problem dieser Art gibt, hat es 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 in Morocco*, London, S. 365; vgl. *Anthropological Essays to E. B. Taylor*, S. 373 ff.

Kapitel IV

Schlußfolgerungen

I. Moralische Schlußfolgerungen

Wir wollen diese Beobachtungen nun auf unsere heutigen Gesellschaften ausdehnen. Ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin verharrt noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe. Zum Glück ist noch nicht alles ausschließlich in Begriffen des Kaufs und Verkaufs klassifiziert. Die Dinge haben neben ihrem materiellen noch einen Gefühlswert. Wir haben nicht ausschließlich eine Händlermoral. 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 Erwiderung annimmt. Wenn wir an den eigenartigen Essay von Ralph Waldo Emerson, »Gifts«[1], 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.[2]

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 menschlicher Tätigkeit wirken: den Wettstreit zwischen Personen desselben Geschlechts, jenen grundlegenden »Imperialismus« der Menschen – teils sozialen, teils animalischen oder psychologischen Ursprungs.[3] In dieser gesonderten Sphäre unseres Lebens – dem sozialen Leben – 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

[1] *Essays*, 2. Serie, *Complete Works*, Cambridge 1876, Bd. 3.
[2] Vgl. *Koran*, Sura II, 265; vgl. J. Kohler in *Jewish Encyclopaedia*, Bd. 1, S. 465.
[3] William James, *Principles of Psychology*, London 1890, Bd. 2, S. 409.

sagen, daß ein Teil unseres Volkes sich ständig so verhält und mit vollen Händen für seine Gäste, Parties und Neujahrsgaben 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 irgendjemand abseits, so war dies ein schlechtes Zeichen, ein Beweis der Mißgunst, ein verhängnisvolles Omen. In vielen Gebieten Frankreichs hat noch jedermann an den Ereignissen teil. 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 einem Tal der Vogesen, in Cornimont, 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 den Kesselhaken bewegt 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 französiche Bräuche zeigen, daß die verkaufte Sache von dem Verkäufer gelöst werden muß, z. B. indem man der zu verkaufenden Sache einen Schlag versetzt, das Schaf peitscht, das man verkauft, etc.[4]

Man kann sagen, daß heute ein großer Teil des industriellen und kommerziellen Rechts mit der Moral in Konflikt steht. Die ökonomischen Vorurteile des Volkes, 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.

Noch heute widerstreben die alten Prinzipien der Härte, der Abstraktion und der Unmenschlichkeit unserer Gesetzbücher. In dieser Hinsicht geht es einem großen Teil unserer sich neubildenden Rechtsprinzipien und Bräuche darum, die Uhr zurückzudrehen. Diese Reaktion gegen die römische und sächsische Gefühllosigkeit in unseren Verhältnissen ist durchaus gesund und gut. Einige neuere Entwicklungen in unserem Recht und unseren Bräuchen lassen sich so interpretieren.

[4] Kruyt (*Koopen*, S. 12 des Auszugs) zitiert Tatsachen dieser Art auf Celebes. »De Toradjas . . .«, *Tijdschr. van het Konink. Bataviasch. Genootsch* . . ., 1924, 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 Katze wird unter keinen Umständen verkauft, aber verliehen, etc.

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 zu Lebzeiten des Künstlers und seiner direkten Erben das französische Gesetz vom September 1923 inspiriert, das dem Künstler und seinen Erben ein Folgerecht an jenem Wertzuwachs seiner Werke zubilligt.[5]

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 Arbeitgeber hingibt; wenn der Arbeiter 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 Arbeitgeber, 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, die Individuen an sich zu binden und ihren Verpflichtungen und dem materiellen und moralischen Interesse, das diese Verpflichtungen darstellen, Rechnung zu tragen.[6] Ähnliche Institutionen funktionieren auch in Deutschland und Belgien mit ebenso großem Erfolg. In Großbritannien

[5] Dieses Gesetz ist nicht vom Prinzip der Unrechtmäßigkeit des Gewinns der verschiedenen Besitzer inspiriert. Es wird wenig angewandt.

Es ist interessant, den Wandel der sowjetischen Gesetzgebung zum literarischen Eigentum unter diesem Gesichtspunkt zu studieren: zunächst hat man alles vergesellschaftet; dann hat man bemerkt, daß man damit nur den lebenden Künstler schädigte und keineswegs ausreichende Ressourcen für das nationale Editionsmonopol schuf. Man hat also die Autorenrechte, und zwar sogar für die ältesten Klassiker, die Rechte des Allgemeinguts und die mäßigen Gesetze wieder eingeführt, die in Rußland die Autoren schützten. Heute, heißt es, haben die Sowjets ein Gesetz modernen Zuschnitts angenommen. In Wirklichkeit sind die Sowjets ebenso wie unsere Moral in diesen Fragen unsicher und wissen nicht, für welches Recht sie optieren sollen. – Recht der Person oder Recht über Sachen.

[6] G. Pirou hat bereits Beobachtungen dieser Art gemacht.

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 Industrie und die allgemeinen Marktverhältnisse 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 nötigen 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 eine Rückkehr zum Recht.[7] 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 Gruppenmoral 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, umsorgt es in einer merkwürdigen Geisteshaltung, in der sich das Gefühl für seine Rechte mit anderen, reineren Gefühlen vermischt: Wohltätigkeit, »soziale Dienste« und Solidarität. Die Themen der Gabe, der Freiwilligkeit und des Zwangs der Gabe, der Großzügigkeit und des Interesses, tauchen in unserer Gesellschaft wieder auf wie ein beherrschendes, doch lange vergessenes Motiv.

Aber es genügt nicht, diese Vorgänge festzustellen, man muß auch eine Praxis, eine moralische Lehre daraus ableiten. Es genügt nicht zu sagen, daß das Recht auf dem Wege ist, sich einiger Abstraktionen zu entledigen

[7] 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 naturrechtlichen Prinzipien 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 in den ihr zukommenden Grenzen.

– der Unterscheidung zwischen Personen- und Sachenrecht –, oder daß es dabei ist, dem brutalen Recht des Verkaufs und der Bezahlung von Diensten einige neue Gesetze hinzuzufügen. Man muß auch sagen, daß diese Revolution gut 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 hochzivilisiert – 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 Ausgaben 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. 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 seine Interessen verteidigen, persönlich und in Gruppen. Ein Übermaß an Großzügigkeit und der Kommunismus wären 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 Archaischem und Elementarem zurückkehren; man wird dann Handlungsmotive entdecken, die zahlreiche Gesellschaften und Klassen noch kennen: die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an großzügiger künstlerischer Verausgabung; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes. Die Sozialversicherung, der Wunsch nach Gegenseitigkeit und Kooperation der Berufsgruppe 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 ausgehändigte tägliche Lohn gewährt, mehr sogar als kapitalistische Ersparnisse, die nur auf einem schwankenden Kredit gründen.

Wir können uns sogar denken, wie eine Gesellschaft aussehen würde, in

der solche Prinzipien herrschen. In den freien Berufen unserer großen Nationen funktioniert bereits in gewissem Grad eine Moral und Ökonomie dieser Art. Denn Ehre, Selbstlosigkeit und korporative Solidarität sind weder leere Wörter, noch laufen sie den Notwendigkeiten der 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 und 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 der nächsten Zukunft 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 Gesellschaft und die Gefühle der Menschen aus Geist, Fleisch und Bein – die seit jeher und überall handeln und gehandelt haben.

Weisen wir dies nach. Das System, welches wir das System der totalen Leistungen 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 Geschenktauschs erhebt. Und eben dies ist der Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Proportionen – gerne würden 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 Montain (östliches Zentral-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.« [8]

[8] P. Roth, »Games«, *Bulletin of the Ethnology of Queensland*, S. 23, Nr. 28. Diese Verkündung des Namens des besuchenden Clan ist ein in ganz Ostaustralien verbrei-

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.[9] Anläßlich des Clanfestes kocht jeder Clan Essen für die Vertreter der anderen Clans und bereitet Tabak für sie. Zur Illustrierung hier einige Auszüge aus den Reden der Häuptlinge des Schlangenclans: »Ich grüße euch; es 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 ...« Wenn einer der Häuptlinge gegessen hat, wird ein Tabakopfer in das Feuer gelegt, und die Schlußformel 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.« [10]

So gibt es in der ganzen menschlichen Entwicklung nur *eine* Weisheit. Wir täten also gut daran, zum Prinzip unseres Lebens zu nehmen, was schon immer ein Prinzip war und es immer sein wird: aus sich herausgehen, Gaben geben, freiwillig und obligatorisch; darin liegt keinerlei Gefahr eines Irrtums. Ein schönes Maori-Sprichtwort lautet:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mai,
Ka ngohe ngohe.

»Gib, soviel du empfängst, und alles wird zum besten stehen.« [11]

teter 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 Geschenktauschs 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.)

[10] A. a. O. S. 326. Ausnahmsweise sind zwei der eingeladenen Häuptlinge Mitglieder des Schlagenclan. Vgl. die fast identischen Reden eines Totenfestes der Tlingit (Tabak): Swanton, *Tlingit T.M.*, S. 372.

[11] R. Taylor, (»Te ika a maui«, *Old New Zealand*, London 1855, S. 130) übersetzt reichlich kurz: »give as well as take and all will be right«, doch die wörtliche Überletzung lautet wahrscheinlich: »Soviel Maru gibt, soviel Maru nimmt, und das ist sehr gut« (Maru ist der Gott des Krieges und der Gerechtigkeit).

II. 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 ökonomischen Tatsachen 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 Geschenktauschs sich in den Rahmen der sogenannten natürlichen Ökonomie, des Utilitarismus fügte. Alle Phänomene des wirtschaftlichen Lebens der untersuchten Völker (und diese sind gute Repräsentanten 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.[12] Wir fügen unsere eigenen Beobachtungen denen von Malinowski hinzu, der ein ganzes Werk darauf verwandt hat, die herrschenden Doktrinen über die »primitive« Ökonomie zu sprengen.[13]

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 Gewinnsucht[14]; es werden Zeichen des Reichtums, eine Art Geld, ausgetauscht[15]. Doch ist diese überaus reiche Wirtschaft noch mit religiösen Elementen durchsetzt: das Geld hat noch einen magischen 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 wirksamen Charakter.[16] Sie haben ihre eigenen Riten und Rechtsformen. Hier ist die Antwort auf die bereits von Durkheim über den religiösen Ursprung des ökonomischen Wertbegriffs gestellte Frage.[17] Desgleichen beantworten diese Tatsachen eine Fülle von Fragen hinsichtlich der Formen und des Ursprungs dessen, was man so unzureichend mit dem Wort Aus-

[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] Eine der extremsten Tatsachen, die wir zitieren können, ist das Hundeopfer bei den Tschuktschen. Es kommt vor, daß die Besitzer der schönsten Zwinger alle ihre Schlittengespanne massakrieren und gezwungen sind, neue zu kaufen.

[15] Siehe oben, S. 87, etc.

[16] *Argonauts*, S. 95; vgl. das Vorwort von Frazer.

[17] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, S. 598, Anm. 2.

tausch bezeichnet, des Tauschs oder der *permutatio* von nützlichen Dingen [18], worin die Wirtschaftshistoriker, den vorsichtigen Lateinern folgend, die ihrerseits in der aristotelischen Tradition standen [19], 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 und sie auflösen. Unsere Ausdrücke »Geschenk« und »Gabe« sind selber nicht ganz exakt, aber wir haben keine anderen. Es wäre gut, wenn die rechtlichen und ökonomischen Begriffe, die wir gern einander gegenüberstellen – Freiheit und Verpflichtung, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Verschwendung einerseits und Ersparnis, Interesse, Nützlichkeit andererseits – wieder einmal einer Prüfung zu unterziehen. wir können nur einige Hinweise geben: nehmen wir beispielsweise die Trobriander.[20] Hier inspiriert ein komplexer Begriff alle ökonomischen Handlungen, die wir beschrieben haben, und dieser Begriff ist weder der einer 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.[21] Doch im Grunde ist eine solche Klassifizierung unanwendbar. So wäre nach Malinowski der Typus der reinen Gabe die zwischen den Ehegatten. Aber eine der wichtigsten Tatsachen, auf die Malinowski hingewiesen hat und die ein helles Licht auf alle sexuellen

[18] *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: ὠνίζοντο heißt zwar kaufen, aber das griechische Geld bestand in Bronze, Eisen, Häuten, Kühen und Sklaven, die alle einen ganz bestimmten Wert besaßen.

[19] *Politik* I, 1257 ff.; siehe das Wort μετάδοσις, ebd., 25.

[20] Wir könnten ebensogut das arabische *sadaqa* wählen: Almosen, Brautpreis, Gerechtigkeit, Steuer. Vgl. oben S. 35.

[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.

Beziehungen der ganzen Menschheit wirft, ist das *mapula,* die ständige Zahlung des Ehemannes an seine Frau als eine Art Lohn für sexuelle Dienste.[22] 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.[23] 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[24], das nicht einmal abgelehnt werden kann, wie z. B. die Partnerschaft zwischen Fischerstämmen und ackerbauenden Stämmen oder Töpfern[25]. Dies ist eine weit verbreitete Tatsache, die wir z. B. bei den Maori, den Tsimshian und anderen angetroffen haben.[26] 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, den 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 gleichwohl 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[27], Tausch- und Zahlungsmittel

[22] A. a. O., 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. 54, Anm. 85. Das Wort *sagali* (vgl. *hakari*) heißt Nahrungsmittelverteilung.

[24] Vgl. oben, S. 55, Anm. 90, insbesondere die *uribugu*-Gabe an den Schwager; Ernteerzeugnisse gegen Arbeit.

[25] Siehe oben, S. 54, Anm. 82 *(wasi).*

[26] Maori: siehe oben, S. 24, Anm. 24. Die Arbeitsteilung und ihre Funktionsweise bei den intertribalen Festen der Tsimshian 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. 43, 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.

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 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 seines 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.[28] 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 zwischen Vasallen und Knappen etabliert sich mittels solcher Gaben die Hierarchie. Geben heißt seine Überlegenheit beweisen, zeigen, daß man mehr ist und höher steht, *magister* ist; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt 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

[28] Siehe Davy, *Foi Jurée*, S. 344 ff. In *Des clans aux empires*, Paris 1923, hat Davy die Bedeutung dieser Tatsachen übertrieben. Der Potlatsch ist nützlich um eine Hierarchie zu etablieren und er etabliert sie auch oft, aber er ist dafür nicht unbedingt notwendig. 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.

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.« [29] 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? 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 Nützlichem. 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 Motiven 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«, »Lehnsmänner« 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 Ökonomie im Innern der Untergruppen, welche das Leben der australischen oder nordamerikanischen Clans regelt, und der individualisierten reinen Interessenökonomie, die unsere Gesellschaften in gewissem Maße immer kannten, seit die Grie-

[29] *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. 95, Anm. 233.

chen und Semiten sie begründet haben, zwischen diesen beiden Wirtschaftsformen findet sich eine lange Reihe von Institutionen und ökonomischen Vorgängen, die nicht von jenem ökonomischen 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 von 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 Kategorien des Handelns eine andere Vorstellung gemacht als wir. Die heiligen Bücher des alten Indien unterteilten die menschlichen Tätigkeiten bereits 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 *Nitishastra* 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, daß er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine.

In anderer Hinsicht sind wir glücklicherweise noch weit von diesem kalten Nützlichkeitskalkül 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 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 reine Verausgabung. Unserer Meinung nach liegt die Methode der besten Ökonomie nicht in der Berechnung individueller Bedürfnisse. Ich glaube, daß wir, sofern wir unseren Wohlstand weiterentwickeln wollen, etwas anderes noch sein müssen als bessere Finanzmänner, Buchführer und Verwalter. Die brutale Verfolgung individueller Zwecke schadet den Zwekken 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 ihre Angestellten gruppenweise 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 der Korporation 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 Gewißtheit 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 schärfer –, daß er mehr als nur Produkte oder Arbeitszeit austauscht, daß er ein Stück von sich selbst gibt: seine Zeit und sein Leben. Also möchte er für diese Gabe, wie bescheiden auch immer, entschädigt werden. 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 über »gegenseitige Täuschung« (Letztes Gericht), 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, wo wird Er es euch um ein Vielfaches vermehren und wird euch vergeben; denn Allah ist erkenntlich, langmütig.

19 Wisser des Verborgenen und des Sichtbaren, der Allmächtige, der Weise.

Ersetzen wir den Namen Allah durch den der Gesellschaft und der Berufsgruppen oder vereinen wir alle drei, falls wir religiös sind; ersetzen wir den Begriff Almosen durch den der Kooperation, einer mit Blick auf den anderen vollbrachten Arbeit und Leistung, so haben wir eine gute Vorstellung von der ökonomischen Praxis, die jetzt mühsam geboren wird. In einigen ökonomischen Gruppen und in den Herzen der Massen, die oftmals besser als ihre Führer einen Sinn für ihr eigenes wie das gemeinsame Interesse haben, 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 Ökonomie einschlagen müssen.

III. 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.[30] Im Grunde stellen wir den Historikern und 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.

Wenn dem so ist, so rührt das 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 gegenübertretende Clans, einander besuchende Stämme etc.), in anderen Fällen eine große Zahl von In-

[30] 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. Schließlich haben die Berber die bemerkenswerten *thaoussa*-Bräuche entwickelt (vgl. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, London 1914, 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.

stitutionen, nämlich dort, wo Austausch und Verträge mehr das Individuum angehen.

All dies sind gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische und morphologische Phänomene. Juristisch sind sie 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 Sinne von Religion, Magie, Animismus und diffuser religiöser Mentalität. Sie sind ökonomisch, weil die Begriffe des Wertes, Nutzens, Interesses, Luxus, Reichtums, Erwerbs und der Akkumulation einerseits und die des Verbrauchs und der reinen und 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 bewußt ausgeklammert haben; doch die wechselseitig aufgeführten Tänze, die Gesänge und Schaufeste aller Art, die dramatischen Vorführungen, die von den Lagern oder den Verbündeten einander gegeben werden, 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 und nicht nur moralischer oder interessebestimmter Gefühle.[31] Das gilt nicht allein für Melanesien, sondern spezieller für das Potlatsch-System der Nordwestamerikaner und noch mehr für die festlichen Märkte der indoeuropäischen Welt.[32] Und schließlich handelt es sich auch deutlich um 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*.[33]

[31] Siehe das »Schönheitsritual« im trobriandischen Kula: *Argonauts*, S. 335 f.: »Unser Partner sieht uns, sieht, daß unsere Gesichter schön sind; er wirft uns seine *vaygu'a* zu. Vgl. Thurnwald über den Gebrauch des Geldes als Schmuck: *Salomo-Inseln*, Bd. 3, S. 39; vgl. S. 35 den Ausdruck »Prachtbaum« (S. 144, Vers 6, 13; S. 156, Vers 12) zur Bezeichnung mit Geld geschmückter Männer oder Frauen. Der Häuptling ist ein »Baum«, Bd. 1, S. 298; der geschmückte Mann strömt einen Duft aus, S. 192.

[32] A. a. O., Brautmarkt; Begriff des Festes, *feria, foire*.

[33] A. a. O., Bd. 3, S. 36.

Es handelt sich also um mehr als nur um Motive oder institutionelle Elemente, um mehr als um 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 ihrem dynamischen oder physiologischen Zustand gesehen. Wir haben sie nicht beschrieben, als seien sie versteinert, in einem statischen oder skelettartigen Zustand, und noch weniger haben wir sie seziert und 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 ihrer 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 Tatsachen.

Sein Vorteil ist ein doppelter. Erstens hat es den Vorteil der Allgemeinheit, denn Tatsachen allgemeiner Funktionsfähigkeit sind sehr wahrscheinlich universeller als die verschiedenen 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 sind. Wir erfassen nicht nur Vorstellungen oder Regeln, 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 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 als solche. Nachdem die Soziologen gezwungenermaßen etwas zuviel analysiert und abstrahiert haben, sollen sie sich nun bemühen, das Ganze wieder zusammenzusetzen. Auf diese Weise werden sie auf fruchtbare Tatsachen stoßen. Sie werden auch den Weg finden, die Psychologen zu befriedigen, die ihre Sonderstellung sehr lebhaft empfinden und – insbesondere die Psychopathologen – gewiß sind, das Konkrete zu 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 ihre Organismen und ihre *psychai* und zugleich das Verhalten dieser Massen 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 gewöhnlich Vorstellungen und Gefühle 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 war hier nicht möglich und 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 wir eine solche Untersuchung weiterführen würden.

Alle Gesellschaften, die wir hier beschrieben haben, sind mit Ausnahme unserer europäischen Gesellschaften segmentäre 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 egoistisch, als wir es sind; zumindest äußerlich waren oder sind sie großzügiger und freigebiger als wir. Zu den Zeiten, da bei Stammesfesten und Zeremonien der rivalisierenden Clans und Familien, die sich miteinander verbünden oder sich bei der Initiation helfen, die Gruppen einander Besuche abstatten und 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 Waffen 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 verschreiben.

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 sieh! Ich spucke die verzauberte Ingwerwurzel aus, und ihr Geist wandelt sich. Sie legen ihre Speere nieder, sie empfangen uns freundlich.« [34] Nichts könnte besser zum Ausdruck bringen, wie nahe Fest und Krieg beieinanderliegen.

Einer der besten Ethnologen, Richard Thurnwald, beschreibt anhand genealogischen Materials eines anderen melanesischen Stammes ein Ereignis, das ebenso deutlich zeigt, wie diese Leute als Gruppe und mit einem Schlag vom Fest zum Kampf übergehen.[35] 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. Um zu handeln, mußten die Menschen es zunächst fertigbringen, die Speere niederzulegen. Dann konnte es ihnen gelingen, Güter und Personen auszutauschen, und zwar nicht nur zwischen Clans, sondern zwischen Stäm-

[34] *Argonauts*, S. 346.
[35] *Salomo-Inseln*, Bd. 3, Tafel 35, Anm. 2.

men 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 umzubringen, 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 Ökonomie und keine andere gesellschaftliche Praxis als diese. Die bretonischen *Chroniques d'Arthur*[26] erzählen, wie König Arthur mit Hilfe eines Zimmermanns aus Cornouailles das Wunderwerk seines Hofs erfand, die Tafelrunde, an der die Ritter sich nicht mehr schlugen. 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. So tun es auch heute noch die starken, glücklichen und guten Nationen. Völker, Klassen, Familien, Individuen können reich werden, doch sie können 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 man in bestimmten Fällen das totale menschliche Verhalten, das gesamte gesellschaftliche Leben untersuchen kann und wie diese konkrete Untersuchung nicht nur zu einer Wissenschaft der Sitten, zu einer partiellen Sozialwissenschaft führt, sondern sogar zu moralischen Schlußfolgerungen – »zivilen«, »staatsbürgerlichen«, wie man heute sagt. Durch Untersuchungen dieser Art können wir die verschiedenen ästhetischen, moralischen, religiösen und ökonomischen Triebfedern sowie die materiellen und demographischen Faktoren aufspüren und abschätzen, 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.

[26] *Layamon's Brut*, Vers 2736 ff., 9994 ff.

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 Anthropological Institute
S.B.E.	Sacred Books of the East, Hrsg. Max Müller, 50 Bde., Oxford 1879 ff.
T.N.Z.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* = *La foi jurée. La formation du lien contractuel,* Paris 1922 (Travaux de L'Année Sociologique)

Girard, P. F.
– *Manuel* = *Manuel élementaire 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.*, Bd. 10, 1905–1906
Jochelson, W.
– *Koryak* = »The Koryak. Religion and Myths«, *Jesup*, VI, 1, 1905
Krämer, H.
– *Salomon 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 Wetenschapen, 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.), Bd. 25, 1914 [*Œuvres*, Bd. 2, S. 106–112, 114–115]
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

Vierter Teil

Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie*

* Vorgetragen vor der Société de Psychologie am 10. Januar 1924. Zuerst erschienen in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Bd. 21, 1924, S. 892–922.

Es liegt eine Gefahr in der Ehre, die Sie uns erweisen, wenn Sie diejenigen als zu Ihnen gehörig betrachten, die Ihrer Wissenschaft der Psychologie zwar nicht völlig fremd gegenüberstehen, gleichwohl aber bloße Amateure sind. Sie verstehen es, unser Bestes aus uns herauszulocken, was wir Ihnen gewiß nicht verübeln. Es ist geradezu unsere Pflicht, daß wir Ihnen unsere Ideen und unsere Tatsachen unterbreiten. Doch andererseits können wir uns bei diesem Abenteuer empfindlich täuschen, so daß Sie sich also hüten sollten, uns durch legitime Kritik zu entmutigen und daran zu hindern, Untersuchungen weiter zu verfolgen, deren Reichweite wir noch nicht erwiesen haben können und die unter einem vom psychologischen verschiedenen Gesichtspunkt durchaus anerkennenswert und wahr wären.

Ich werde heute nicht den Versuch machen, Ihnen einen wirklichen Beitrag zu Ihrer Wissenschaft vorzulegen. Ich werde mich einer leichter zu erfüllenden Pflicht unterziehen und so etwas wie eine Art Gesamtübersicht, Vergleich oder Bilanz dieser beiden Wissenschaften geben, wie dies von Zeit zu Zeit seinen Nutzen hat.

Ich weiß – einer meiner Freunde und einer der besten Soziologen hat dies einmal witzig so formuliert: »Die, die eine Wissenschaft nicht betreiben können, schreiben ihre Geschichte, diskutieren ihre Methode oder kritisieren ihre Geltungsansprüche«.

In gewissem Maße ergreife ich in der Tat einen Vorwand, um eine Aufgabe durchzuführen, die einfacher ist als schöpferische Arbeit. Die Diskussion des Verhältnisses unserer Wissenschaften scheint ansprechender und philosophischer, ist jedoch sicherlich weniger wichtig als der geringste Fortschritt der Tatsachenkenntnis oder der Theorie eines bestimmten Problems. Doch ist eine, so wie ich es verstehe, praktische Diskussion des praktischen Verhältnisses und wirklicher Beziehungen, die gegenwärtig und für eine gewisse Zeit die Soziologie und die Psychologie verbinden und verbinden müssen, nicht ganz ohne Nutzen und ohne unmittelbare Bedeutung.

Es handelt sich nämlich nicht mehr um Philosophie. Wir haben weder die Psychologie noch die Soziologie zu verteidigen. Die heroischen Zeiten – verzeihen Sie dieses Wort – von [Ernst Heinrich] Weber und [Gustav Theodor] Fechner, von [Wilhelm] Wundt und [Théodule] Ribot liegen längst hinter uns. Schon lange hat sich die Psychologie von ihrer Nährmutter Philosophie gelöst. Ebenso sind schon mehr als dreißig Jahre vergangen, seit es Durkheim gelang, die Soziologie gegen die individualistischen Vereinfachungen von [Gabriel] Tarde, gegen die brutalen Vereinfachungen von [Herbert] Spencer und gegen die Metaphysiker der Moral und der Religion zu verteidigen. Die Fortschritte unserer beiden Wissenschaften

werden heute von niemandem mehr bestritten. Zwei Generationen von Wissenschaftlern, die zu gleicher Zeit in diesen beiden neuen Abteilungen der Naturwissenschaften gearbeitet haben, haben uns vor den Theologen und den Dialektikern der Seele, des Seins und des Guten an sich in Sicherheit gebracht. Unter diesen gemeinsamen Gründern nenne ich [Theodor] Waitz und Wundt in Deutschland, [George G.] Romanes und [Sir John] Lubbock in England, und in Frankreich [Alfred] Espinas. Dank vierzigjähriger Bemühungen sind unsere Wissenschaften Phänomenologien geworden. Wir wissen, daß zwei gesonderte Reiche existieren: das Reich des Bewußtseins einerseits und das Reich des Kollektivbewußtseins und der Kollektivität andererseits. Wir wissen, daß diese beiden Reiche in der Welt und im Leben, daß sie in der Natur bestehen. Das ist schon etwas, denn dies erlaubt es uns – jedem auf unserer Seite – seit einem Vierteljahrhundert zu arbeiten, den einen an der Naturgeschichte des Menschen, der in Gesellschaft lebt, und den anderen an der Theorie der Phänomene des individuellen Bewußtseins. Über diese beiden fundamentalen Punkte: den phänomenologischen und experimentellen Charakter unserer beiden Wissenschaften und die Aufteilung unserer Wissenschaften, sind wir alle einer Meinung. Die einzigen Fragen, die uns trennen, sind Fragen des Maßes und Tatsachenfragen.

Wir werden also lediglich eine praktische und Tatsachen betreffende Frage stellen: Welches sind die gegenwärtig bestehenden Beziehungen zwischen unseren beiden Gruppen von Wissenschaftlern und welche, jedenfalls aber enge Beziehungen sind wünschenswert? Wo ist die Zusammenarbeit zu suchen und welches sind die Konflikte? Welche Übergriffe der einen Gruppe auf das Terrain der anderen haben wir zu unterlassen? Außerdem, welche Fragen werden von der Psychologie an uns gerichtet, und könnten gegenwärtig von uns beantwortet werden? Aber auch, welche Fragen haben die Psychologen bereits hinreichend erhellt, so daß diese Fortschritte unsere Forschungen fördern können? Welche mehr oder weniger dringlichen Fragen haben wir an die Psychologie zu richten und wo erwarten wir einen Fortschritt von ihr, um unsererseits unseren Karren voranzubringen?

Dies ist alles, was ich heute vor Ihnen erörtern will.

Sehen wir zunächst, welches genau die gegenwärtig bestehenden Beziehungen zwischen unseren Wissenschaften sind.

Kapitel I

Ort der Soziologie in der Anthropologie

Die Frage dieser Beziehungen wird sich bereits ganz deutlich stellen, wenn wir uns, ohne vorweg die psychologischen Phänomene und die soziologischen Phänomene zu definieren, damit begnügen, letztere einfach in der Ordnung der Tatsachen und in der Ordnung der Wissenschaften zu situieren.

Außerdem wird es sich zeigen, daß diese Art der Fragestellung uns erlauben wird, das so umstrittene Problem der Kollektivpsychologie zu lösen.

Zunächst gibt es Gesellschaft nur unter Lebendigen. Die soziologischen Phänomene sind solche des Lebens. Die Soziologie ist also ganz wie die Psychologie nur ein Teil der Biologie, denn die eine wie die andere hat es mit Menschen aus Fleisch und Knochen zu tun, die leben oder gelebt haben.

Sodann ist die Soziologie wie die *Human*-Psychologie ein Teil jenes Teiles der Biologie, welcher Anthropologie ist, das heißt die Summe der Wissenschaften, die den Menschen als bewußtes und geselliges Lebewesen betrachten.

Erlauben Sie mir hier, daß ich, der ich in dem Maße als ich aus dem engen Kreis meiner Wissenschaft heraustrete, nur beanspruche, Historiker oder Anthropologe und hin und wieder Psychologe zu sein, genauer sage, was unter der Behauptung zu verstehen ist, die Soziologie sei ausschließlich anthropologisch. Während die Psychologie sich ebensowenig wie die Physiologie auf die Erforschung des Menschen beschränkt, und während zum Beispiel unsere Kollegen E. Rabaud und H. Piéron den Gegenstand ihrer Experimente auf der ganzen Stufenleiter der Lebewesen wählen, konstatieren und registrieren wir anderen Soziologen ausschließlich menschliche Tatsachen.

Wir wollen diesen Punkt klar bezeichnen. Ich weiß, daß ich hier die schwierige Frage der Tiergesellschaften berühre. Ich hoffe, daß sie eines Tages die Aufmerksamkeit junger Forscher auf sich ziehen wird, die in dieser Frage zweifellos neue Fortschritte erzielen werden. Die menschlichen Gesellschaften sind von Natur Tiergesellschaften, deren Züge sich alle in ihnen wiederfinden lassen. Es gibt jedoch andere Züge, die sie davon geradezu als eine neue Ordnung unterscheiden. Im Verhalten der am besten ausgebildeten Anthropoiden, in den geschlossensten und beständigsten Her-

den von Säugetieren und in den am höchsten entwickelten Insektengesellschaften können wir weder diesen allgemeinen Willen wahrnehmen, noch jenen Druck des Bewußtseins der einen auf das Bewußtsein der anderen, diesen Austausch von Ideen, diese Sprache, diese praktischen und ästhetischen Künste, diese Gruppenbildungen und Religionen – mit einem Wort, die Institutionen, die das Merkmal unseres Lebens in Gemeinschaft sind. Sie nun sind es, die uns, wie wir deutlich empfinden, – und das ist für uns eine erste Tatsache, eine Evidenz, ein *cogito ergo sum* – nicht nur zum gesellschaftlichen Menschen machen, sondern überhaupt erst zum Menschen. Wenn man mir eines Tages auch nur entfernte Äquivalente von Institutionen in den Tiergesellschaften zeigt, werde ich mich verneigen und sagen, daß die Soziologie die Tiergesellschaften berücksichtigen muß. Doch man hat mir noch nichts dieser Art gezeigt. Und bis es soweit ist, kann ich mich durchaus in der Humansoziologie einquartieren. Also der erste Unterschied: Die Psychologie ist nicht nur die Psychologie des Menschen, während die Soziologie im strengen Sinne Humansoziologie ist.

Doch es gibt andere Unterschiede, die auf anderen Merkmalen der Gesellschaft beruhen. Selbst insofern sie anthropologische Wissenschaften sind, haben die Humanpsychologie und -soziologie ein verschiedenes Gebiet. Zwischen beiden gibt es tatsächlich einen kapitalen Unterschied. Die Humanpsychologie untersucht Tatsachen, die ausschließlich am Verhalten des Individuums beobachtet wurden. In diesem Zusammenhang können wir Stellung beziehen zu der noch immer unentschiedenen Debatte, die wir auch nicht zu schließen beanspruchen, über die umstrittene Disziplin der *Kollektivpsychologie*. Insbesondere können wir präzisieren, was wir unter diesem Begriff verstehen. Tun wir dies, indem wir den Gegensatz zu McDougall entwickeln. Für ihn ist die Soziologie im Grunde eine Kollektivpsychologie, und auch wenn er von Zeit zu Zeit einige Brocken für uns aufhebt und wenn er andererseits glaubt, daß dieser Teil der Psychologie ein ganz spezieller Teil von ihr sei, erkennt er im Grunde doch nur diese an und reduziert sie auf die Untersuchung individueller Interaktionen. Wir wollen diese wohlbekannten Ideen nicht ausführlich darstellen. (Wir verweisen auf Georges Davys Besprechungen der Bücher von [William] McDougall, *Social Psychology* und *Group Mind*, in *Journal de Psychologie*)

Wenn die Gesellschaften im Grunde nichts anderes als Individuen umfaßten und wenn die Soziologen in diesen nichts anderes betrachteten als Bewußtseinsphänomene – und sogar jene Art Vorstellung, die das Kennzeichen des Kollektiven trägt –, wären wir vielleicht mit McDougall einig und würden sagen: »Die Soziologie oder Kollektivpsychologie ist nur ein Kapitel der Psychologie«; denn selbst die verschiedenen Zeichen, an welchen man erkennt, daß die Kollektivität gegenwärtig ist, und an welchen man spürt, daß sie es ist, die die Vorstellung inspiriert: das Arbiträre,

das Symbolische, die äußere Suggestion, die Vor-verknüpfung und vor allem der Zwang (der nichts anderes ist als eine der bewußten Wirkungen der Anderen), sogar diese Zeichen können insgesamt durch eine Interpsychologie interpretiert werden. Infolgedessen wäre es nicht sehr nützlich, eine spezielle Wissenschaft zu konstruieren, wenn diese keinen anderen Gegenstand hätte als die Kollektivvorstellungen und selbst noch die Vervielfältigung der Bewußtseinstatsachen durch den Druck der Bewußtseine aufeinander. Wenn es nur dies in der Gesellschaft gäbe, dann genügte die Kollektivpsychologie und wir würden es dabei belassen. Doch so ausgezeichnet die Beschreibung ist, die McDougall vom *group mind*, vom Geist der Gruppe, gibt, sie ist unzureichend. Sie geht von einer mißbräuchlichen Abstraktion aus. Sie trennt das Bewußtsein der Gruppe von seinem ganzen materiellen und konkreten Substrat. In der Gesellschaft gibt es noch anderes als Kollektivvorstellungen, so wichtig und dominierend diese auch sein mögen; ebenso wie es in Frankreich auch anderes gibt als die Idee des Vaterlandes: es gibt seinen Boden, sein Kapital, seine Adaptation; vor allem gibt es die Franzosen, ihre Verteilung und ihre Geschichte. Mit einem Wort, hinter dem Geist der Gruppe gibt es die Gruppe, die unter drei Gesichtspunkten eine Untersuchung verdient, und in diesen drei Punkten entzieht sich die Soziologie der Zuständigkeit der Psychologie. Es sind die folgenden:

1. Es gibt Dinge und Menschen, also Physikalisches, Materielles zunächst, sodann Zahlenmäßiges. Tatsächlich erfassen, zählen, klassifizieren und verteilen sich diese Dinge und diese Menschen nach Orten, nach Zeiten etc. Männer, Frauen, Kinder und Greise bilden Generationen, deren Zahlenverhältnisse variieren. Das ist der Grund, warum die Soziologie und die Soziologen beständig vom »group mind« zur »group« und von der »group« auf ihr von Grenzen umschlossenes Territorium übergehen, auf ihr Herdengefühl, auf ihre willentliche Begrenzung durch Abstammung und Adoption und auf die in ihr bestehenden Beziehungen zwischen Geschlechtern, Alter, Geburten und Sterblichkeit. Es gibt, mit einem Wort, die morphologischen Phänomene.

2. Es sind jedoch nicht nur die morphologischen Phänomene, die zahlenmäßig bestimmt wären. Es gibt andere statistische Phänomene, die zur Physiologie, das heißt zur Wirkungsweise der Gesellschaft gehören. Selbst die reinen Begriffe, die Kollektivvorstellungen erhalten durch diesen Umweg einen außerordentlichen numerischen Aspekt. Beispielsweise der des Wertes, des Geldes, welches dazu dient, den Preis zu messen, das ökonomische Maß, das einzig genaue, und von dem bereits Aristoteles sagte, daß es zum Zählen diente: Jeder Franzose bekommt gegenwärtig sowohl die Macht als auch die schicksalhafte Unabhängigkeit und den numerischen Charakter dieser Kollektivvorstellung zu spüren. Doch es gibt eine ganze

Reihe anderer Tatsachen, die die Anwendung von Methoden dieser Art nach sich ziehen. Statistisch gemessen werden die Lebenslust, die bei der Post unterlaufenden Irrtümer, die Kriminalität, die Intensität des religiösen Gefühls etc. Nebenbei sei gesagt, daß unter diesem Gesichtspunkt der Soziologe über Tests und Meßverfahren verfügt, an denen es dem Psychologen fehlt und um die er uns beneiden könnte, wenn der Soziologe nicht als guter Diener die schon verarbeiteten Tatsachen dem Urteil der Psychologen unterbreiten würde.

3. Schließlich stehen hinter jeder sozialen Tatsache Geschichte, Tradition, Sprache und Gewohnheiten. Gegenwärtig wird heftig über Fragen der Anwendung der historischen Methode oder der soziologischen Methode diskutiert. Für einige glänzende Köpfe, zu welchen auch unser verstorbener Freund W. H. R. Rivers und G. Elliot Smith zählen, sind Ethnographie und Soziologie nur in dem Maße von Interesse, als die Naturgeschichte der Gesellschaften ganz einfach dazu dienen kann, ihre Geschichte zu schreiben. Die Debatte ist heftig und dennoch vor allem ein Streit um Worte. Denn dieselben sozialen Tatsachen können in verschiedenen Ordnungen dargeboten werden und die Ordnung der Vergleiche schließt die der historischen Filiationen nicht aus. Festzuhalten ist jedoch, daß der Soziologe immer spüren muß, daß eine beliebige soziale Tatsache, selbst dann, wenn sie neu und revolutionär erscheint, beispielsweise eine Erfindung, ganz von Vergangenheit belastet ist. Sie ist Frucht der entferntesten Umstände in der Zeit und der mannigfaltigsten Verknüpfungen in der Geschichte und der Geographie, und darf also niemals, nicht einmal durch höchste Abstraktion weder von ihrer Lokalfarbe noch ihren historischen Schlacken abgelöst werden.

Unter diesen drei Gesichtspunkten – dem morphologischen, statistischen und historischen – hat unsere Wissenschaft also keine Fragen an die Psychologie zu richten. Sie erwartet eine Unterstützung von ihr nur für jenen wichtigen Teil ihrer Arbeit, der die Kollektivvorstellungen zum Gegenstand hat: das heißt die Ideen, die für sie konstitutiven Antriebe und die sozialen Praktiken oder Verhaltensweisen, die ihnen korrespondieren. Nennen wir dieses Kapitel, wenn Sie wollen, Kollektivpsychologie, wenngleich es besser schlicht Soziologie hieße.

Dieser Teil unserer Wissenschaft ist vielleicht wesentlich, denn hier dreht es sich um gemeinsame Ideen, wie Religion, Vaterland, Geld, genau so wie um den Boden, auf welchem sich die Menschen mit ihren Sachen, ihren Zahlen und ihren Geschichten gruppieren. Sogar die Phänomene unterschiedlichster Ordnungen, selbst die physischsten, sind viel mehr Funktion von Ideen als von Dingen. Nur ist diese Frage der relativen Unabhängigkeit der Tatsachen verschiedener biologischer und psychologischer Ordnungen von den sozialen Tatsachen noch nicht messend erfaßt und die

Beziehung der psychischen und der materiellen Tatsachen der Gesellschaft bleibt zu entdecken. Da wir außerdem sagten, daß dieser Teil der Soziologie, der sich mit der Kollektivpsychologie befaßt, ein wesentlicher Teil ist, verneinen wir, daß er von den übrigen getrennt werden kann, und wir werden nicht sagen, daß er nur zur Psychologie gehöre. Denn diese Kollektivpsychologie oder »psychologische Soziologie« ist mehr als das. Und die Psychologie selber hat ihre Übergriffe und ihre Schlußfolgerungen zu fürchten.

Hier ist es nicht mehr die Soziologie, die in Frage steht. Durch eine merkwürdige Umkehrung ist es die Psychologie selbst. Die Psychologen, die unsere Mitarbeit annehmen, täten vielleicht besser daran, sich zu verteidigen. Tatsächlich spielen die Kollektivvorstellungen: Ideen, Begriffe, Kategorien, Triebfedern von Handlungen und traditionalen Praktiken, Kollektivempfindungen und geronnene Ausdrücke von Gefühlen und Empfindungen sogar im individuellen Bewußtsein (dessen Untersuchung wir mit so viel Energie fordern) eine so beachtliche Rolle, daß wir momentan alle Forschungen in den höheren Schichten des individuellen Bewußtseins für uns beanspruchen zu wollen scheinen. Die höheren Empfindungen sind in ihrer Mehrzahl sozial: Vernunft, Persönlichkeit, Wahl oder Freiheit, praktische Gewohnheit, mentaler Habitus oder Charakter, Veränderung dieser Gewohnheiten, für all dies und für viele andere Dinge mehr erklären wir uns als zuständig. Ebenso für Rhythmus und Gesang, diese erstaunlichen Tatsachen, die vielleicht zu den entscheidenden Tatsachen bei der Bildung der Religion und der Menschheit gehörten: Die Vereinigung im Ton und in der Zeit und sogar die Vereinigung der Gebärde und der Stimme, und noch mehr die Vereinigung in der simultanen Äußerung des musikalischen Lauts und der Bewegungen des Tanzes, all dies geht uns an.

Wir gehen sogar noch weiter, und ich weiß, daß ich hier mit unseren Freunden [Georges] Dumas und [Charles] Blondel ebenso einig bin wie ich es mit meinem verstorbenen Freunde Rivers war. Wir erreichen die Physiologie, die Phänomene des Lebens des Körpers, an solchen Punkten, daß zwischen dem Physiologischen und dem Sozialen nur eine ganz schmale Schicht des individuellen Bewußtseins zu liegen scheint: Lachen, Tränen, Trauerklagen, rituelle Ergüsse sind ebenso physiologische Reaktionen wie Gebärden und obligatorische Zeichen, Empfindungen, die obligatorisch oder notwendig sind, oder von der Kollektivität mit einem präzisen Ziel suggeriert und eingesetzt werden, mit Blick auf eine Art physischer und moralischer Entladung ihrer Spannungen, die ebenfalls physisch und moralisch sind.

Doch haben Sie keine Sorge. Wir sind die ersten, die, mit Sinn für das Recht, die Grenzen der Psychologie respektieren wollen, und es genügt, daß es nur ein Element von individuellem Bewußtsein gibt, gleichgültig ob

klein oder groß, um die Existenz einer Disziplin zu legitimieren, die – individuell – sich ihm widmet. Wir denken durchaus nicht daran, sie zu verneinen. Selbst wenn der Geist des Individuums ganz und gar von einer Kollektivvorstellung oder einem kollektiven Gefühl überwältigt, selbst wenn seine Aktivität ganz einem kollektiven Werk gewidmet ist: ein Schiff treideln, kämpfen, in einer Schlacht vorrücken oder fliehen – selbst dann, so geben wir zu, ist das Individuum die Quelle des Handelns und besonderer Eindrücke. Sein Bewußtsein kann und muß sogar in diesen Fällen Gegenstand psychologischer Betrachtungen sein und wir selbst sind gehalten, dem Rechnung zu tragen. Denn wie groß auch die Macht der Suggestion der Kollektivität sein mag, sie läßt dem Individuum immer ein Heiligtum, sein Bewußtsein, für welches die Psychologie zuständig bleibt.

Überdies wollen wir die Sachlage nicht noch weiter komplizieren. Ich hätte von diesen Fragen der Grenzen der Wissenschaften nicht einmal gesprochen, wenn diese Beschreibung unserer gegenseitigen Grenzen nicht meinen praktischen Zielen dienlich wäre. Denn in den Randgebieten der Wissenschaften, an ihren äußeren Rändern, werden die Fortschritte der Wissenschaften ebenso häufig gemacht wie in ihren Prinzipien, in ihrem Kern und Mittelpunkt. Da ich nicht die Frage der Methode aufwerfe, unter welchen Gesichtspunkten wir zueinander in Gegensatz treten können und müssen, sondern nach den gemeinsamen Tatsachen frage, bei deren Untersuchung wir unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammenarbeiten können, so bedeutet die Kennzeichnung dieser Randgebiete bereits, daß man sagt, welche Richtung man unseren Forschungen geben wollen kann. In diesem Geiste werde ich einige Fälle von Zusammenarbeit von Soziologen und Psychologen nennen, die bereits vorliegen, und angeben, welche anderen gemeinschaftlichen Unternehmungen wünschenswert wären.

Kapitel II

Neuere Dienste der Psychologie für die Soziologie

Natürlich muß zunächst von den Kenntnissen die Rede sein, die Sie uns vermittelt haben und die ich von Ihnen noch empfangen werde.

Die ganze Theorie der Kollektivvorstellungen und Kollektivpraktiken, jener ganze psychologische Teil unserer Studien, ist außer von unserer eigenen Wissenschaft ausschließlich von drei Wissenschaften abhängig: der Statistik und der Geschichte, die uns, wie ich schon gesagt habe, mit den Tatsachen und ihren Umständen bekannt machen, und schließlich von einer dritten Wissenschaft, der Psychologie, die uns diese Tatsachen zu verstehen erlaubt, das heißt, was immer sie sein mögen, in präzise, verstandesmäßige und wissenschaftliche Ausdrücke zu übersetzen ermöglicht. Nur von der dritten dieser Wissenschaften habe ich zu sprechen.

Schon als ich von Kollektivvorstellungen und -praktiken sprach, also von habituellen Akten und Ideen, habe ich mich notwendigerweise einer psychologischen Sprache bedient. Unsere Analyse kollektiver Bewußtseinstatsachen kann sich durchaus keiner anderen als der psychologischen Sprache bedienen. Vielleicht nur an einigen seltenen Punkten und für einige große ausschließlich soziale Tatsachen: Wert, Heiliges, rhythmisierte Zeit, Grenz- und Zentralräume, Techniken etc. müssen wir uns an unser eigenes System von Ausdrücken halten. Doch selbst dann, wenn es sich darum handelt, diese Allgemeinbegriffe zu übersetzen, und in allen Fragen der Kollektivpsychologie kann uns keiner der von der Psychologie bei der Analyse der Elemente des Bewußtseins oder bei der Analyse der Anordnung der Elemente des Bewußtseins gemachten Fortschritte gleichgültig sein. Aus diesem Grunde waren Durkheim als Schüler von Wundt und von Ribot, Espinas, der Freund Ribots, und wir anderen, die in der Nachfolge dieser Lehrer stehen, immer bereit, die Fortschritte der Psychologie aufzunehmen. Denn neben unseren eigenen Arbeiten stellt uns allein die Psychologie die notwendigen Begriffe zur Verfügung sowie die Worte, die dazu dienen können, die zahlenmäßig umfassendsten Tatsachen zu denotieren und die klarsten und wesentlichsten Ideen zu konnotieren.

Diese Bilanz glaube ich ziehen zu können, wenn ich auf die Dienste zurückblicke, welche die Psychologen der Soziologie in den letzten zwanzig Jahren geleistet haben. Erlauben Sie, daß ich nur einige der von den Psychologen in Umlauf gebrachten Ideen auswähle, um Ihnen zu verdeutlichen, wie sehr sie uns von Nutzen gewesen sind und was sie für uns noch

zu leisten haben. Außerdem möchte ich schon jetzt darauf hinweisen, daß fast alle diese Ideen nicht aus der fragmentarischen Untersuchung dieser oder jener Ordnung von Bewußtseinstatsachen stammen, sondern aus dem umfassenden Studium des Bewußtseins im ganzen und in seinen Beziehungen zum Körper. Später werden Sie sehen, warum dies so ist. Ich wähle vier von diesen Ideen: den Begriff der geistigen oder nervlichen Stärke oder Schwäche; den Begriff der Psychose; den Begriff des Symbols und den Begriff des Instinktes.

1. Der Begriff geistiger Stärke. Die von der französischen Schule der Psychiatrie und Neurologie im Anschluß an [J.-F. F.] Babinski und [Pierre] Janet über Stärke und Schwäche, geistige – wenn Sie wollen nervöse – Asthenie und Sthenie eingeführten Vorstellungen haben bei uns ein Echo gefunden. Noch in diesem Jahr hoffe ich Ihnen einen neuen Beweis für ihre Triftigkeit und vielleicht sogar einen neuen Beitrag zu ihrer Erforschung vorlegen zu können.* Ich meine die in Polynesien und Australien normale Tatsache, die ich »Thanatomanie« zu nennen vorschlage. In diesen Zivilisationen überlassen sich Individuen, die sich im Zustand von Sünde oder Behexung wähnen, dem Tod und tatsächlich sterben sie ohne sichtbare Läsion, gelegentlich zu vorher angezeigter Stunde und oft sehr schnell. Diese Studie wird mir auch gestatten, die so subtile und tiefgreifende Untersuchung weiterzutreiben, die Durkheim dem Verhältnis von Individuellem und Sozialem im Fall des *Selbstmordes* [*Le suicide,* Paris 1897] gewidmet hat. In dem Buch dieses Titels, ein Werk, das Typus und Modell für den soziologischen und statistischen Beweis ist, besteht Durkheim auf der Seltenheit des Selbstmordes in Perioden großer sozialer Krise wie Krieg und Revolution. Im Grunde benutzte Durkheim bereits jene Begriffe von Sthenie und Asthenie, von Mut und Schwäche gegenüber dem Leben – doch wieviel präziser wäre seine Beschreibung heute. Im übrigen hat Durkheim in den *Formes élémentaires de la vie religieuse* [Paris 1912] weitläufigen Gebrauch von diesen Ideen gemacht. Sie sind uns in der Tat hilfreich. Gewiß, das soziale Phänomen bleibt immer ein spezifisches, doch die Beschreibung der Art und Weise, wie es sich im individuellen Bewußtsein manifestiert, läßt sich präzisieren und nuancieren. Ich selber habe an mir während des Krieges Beobachtungen machen können und durch gewaltsame Erfahrungen weiß ich, was es mit der physischen und geistigen Kraft auf sich hat, die man wohlgeordneten Nerven verdankt. Ich weiß jedoch auch, welche Kraft einem die physische Empfindung der geistigen und physischen Kraft derer vermittelt, die mit einem kämpfen. Auch habe ich die Angst kennengelernt und gesehen, wie sie durch Panik bis zu dem Punkt

* Siehe hier den fünften Teil über die »Todesvorstellung«, S. 175 ff.

gesteigert wird, wo nicht nur die Gruppe sondern sogar der individuelle Wille und der rohe Instinkt des Lebens selber sich gleichzeitig auflösen.

2. Der Begriff der Psychose. – Ein zweiter Fortschritt ist erzielt worden, als die französischen Neurologen und die deutschen Psychiater den Begriff der fixen Idee durch den der Psychose ersetzt haben. Für uns ist dieser Begriff fruchtbar und wir schließen uns hier eng an diese Untersuchungen an. Die Hypothese eines Zustandes des gesamten Bewußtseins, eines Zustands, der durch sich selbst eine Kraft der Entwicklung, Wucherung, Vervielfältigung und Verzweigung besitzt, eines Zustandes, der das ganze psychologische Wesen erfaßt – diese Hypothese muß eine uns gemeinsame werden. Gewiß verfallen wir nicht in die Überspitzungen der Psychoanalyse. Bei *Totem und Tabu* handelt es sich durchaus um etwas anderes als Psychosen, um nur das letzte Buch Freuds zu nennen, eines dieser letzten Bücher, die ein System entwickeln und ein Rätsel entschlüsseln, ohne daß es einen Grund gäbe, daß diese Werke nicht sich in endloser Folge noch vervielfältigen. Wenngleich wir also dieser Übertreibung abhold sind, halten wir diese Ideen doch für unendlich entwicklungsfähig und dauerhaft, und durch die Art und Weise, in der sie das individuelle Bewußtsein heimsuchen, verstehen wir besser, wie sie dann geglaubt werden, wenn sie, von der Gruppe insgesamt praktiziert, durch die gemeinsame Zwangsvorstellung der Gruppe bewahrheitet werden. Mythomanie, Rechtswahn (folie judiciaire), Fanatismus und Gruppenvendetta, Halluzinationen des Grabkultes; die Haltung der australischen Witwen beispielsweise, die sich einem Leben in Schweigen weihen; kollektive Halluzinationen und Träume: all dies läßt sich durch Anwendung der von Psychologen gemachten Beobachtungen erhellen. Ebensowenig sollte uns irgend etwas von den neuesten Traumtheorien entgehen. In diesem Zusammenhang lassen Sie mich die hübsche Entdeckung würdigen, die einer von Ihnen, Dr. [Bernard] Leroy gemacht hat und die uns aus der Bewahrung von Kindheitseindrücken im Traum die Eigenheit jener Träume erklärt, die so treffend »liliputanisch« genannt werden. Ich möchte hinzufügen, daß damit auf einem genau umrissenen Gebiet der Schlüssel zu sehr zahlreichen Mythen gefunden ist, die man in allen Mythologien antrifft. Diese Entdeckung ist von derselben Art wie die nicht weniger hübsche Erklärung, die Wundt für den komischen Charakter und, ich füge hinzu, die Winzigkeit der Kobolde, der Elfen und Wichtelmännchen gegeben hat. Sie hat mit dem übereinzukommen, was Wundt über den »Fratzentraum« ausgeführt hat*, und sie vervollständigt diese Physiognomie so vieler anderer Mythen, Erzählungen und Fabeln einerseits und so vieler unserer Träume andererseits.

FEHLT SATZ

* *Völkerpsychologie*, Bd. 4: *Mythos und Religion*, 1. Teil, 2. Aufl. Leipzig 1910, S. 202 ff.

3. Der Begriff des Symbols und der wesentlich symbolischen Tätigkeit des Geistes. – Hier haben die Arbeiten von [Henry] Head bei uns selbstverständliche Aufnahme gefunden und wir haben von ihnen nach dem Krieg mit Enthusiasmus Kenntnis genommen. Ich selbst habe das Glück einer völligen Übereinstimmung mit Head und unserem lieben Rivers bei einem jener wissenschaftlichen Gespräche erfahren, die die reinste Freude unseres Gelehrtenlebens sind. Diese Begegnung war 1920 in den wunderbaren Gärten des New College in Oxford. Die schönen Forschungen von Head über die Aphasie, die mit den unabhängig angestellten Beobachtungen von Dr. Mourgue über dieselben Tatsachen übereinkamen, entsprachen zu sehr unseren eigenen ältesten Ansichten, um uns nicht für sich einzunehmen. Daß die Mehrzahl der mentalen Zustände keine isolierten Elemente sind – Bergson hatte schon seit langem dem psychologischen Atomismus den Prozeß gemacht, und zwar just im Zusammenhang mit der Aphasie – war bereits begriffen. Daß jedoch die Mehrzahl von ihnen noch etwas mehr waren als das, was das Wort »mentaler Zustand« bezeichnet, nämlich Zeichen und Symbole des allgemeinen Zustandes und einer Fülle von Tätigkeiten und Bildern, und vor allem, daß sie – und dies war neu – von den tiefstsitzenden Mechanismen des Bewußtseins als solche Zeichen verwendet werden, war für uns von entscheidender Wichtigkeit. Im übrigen erstaunte es uns nicht, es bettete im Gegenteil unsere Theorien in allgemeinere Zusammenhänge ein. Denn der Begriff des Symbols – und um ihn handelt es sich doch wohl? – ist uns in seiner Herkunft aus Religion und Recht ganz zu eigen. Schon lange ist es Durkheims und unsere Lehre, daß Gemeinschaft und Kommunikation zwischen Menschen nur durch Symbole möglich sind und durch Zeichen, die gemeinsam, beständig und den bloß sukzessiv aufeinanderfolgenden mentalen Zuständen der Individuen äußerlich sind, von Zeichen für Gruppen von Zuständen, welche dann für Realitäten genommen werden. Wir hatten sogar Vermutungen darüber angestellt, warum sie sich aufdrängen: durch Gesicht und Gehör, durch die Tatsache, daß man den Schrei hört und ihn spürt und daß man die Gebärde des anderen gleichzeitig mit der eigenen sieht, nimmt man sie für Wahrheiten. Schon lange also haben wir für eines der Merkmale der sozialen Tatsache eben ihren symbolischen Aspekt gehalten. Bei der Mehrzahl der Kollektivvorstellungen handelt es sich nicht um eine einzige Vorstellung einer einzigen Sache, sondern um eine Vorstellung, die willkürlich oder mehr oder weniger willkürlich gewählt wird, um andere Vorstellungen zu bezeichnen oder Praktiken anzuleiten.

Durch die Tatsache unserer Übereinstimmung mit der Psychologie sind wir unserer Theorie jetzt sicher. Gilt das von der Psychologie Behauptete für das individuelle Bewußtsein, wieviel mehr noch für das Kollektivbewußtsein! Ein Beispiel wird verdeutlichen, worin die Bedeutung dieser

Übereinstimmung in der Forschungsrichtung liegt. Bei einem Ritus der Aranda oder Arunta (Zentralaustralien), der für Wasser sorgen soll, unterziehen sich die Akteure einem schmerzlichen Aderlaß – der den Regen symbolisiert – und währenddessen wird im Chor gesungen: »ngai, ngai, ngai...« (Carl Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien,* Bd. 3, S. 132). Wir wüßten nicht, was dieser Schrei bedeuten soll, und nicht einmal, daß es sich um eine Lautmalerei handelt, wenn Strehlow uns nicht von seiten seiner eingeborenen Autoren die Mitteilung übermittelte, daß dieses Wort das Geräusch von Wassertropfen nachahmt, die auf den Felsen fallen. Nicht nur gibt dieses Wort doch einigermaßen gut den Laut der wirklichen Tropfen wieder, sondern jenen Laut, der von den Tropfen des mythischen Unwetters hervorgerufen wurde, welches früher die Götterahnen des totemistischen Clan des Wassers entfesselten. Dieser rituelle Ruf des Clan ist Lautmalerei, Anspielung auf den Mythos und Symbol, all dies in einer Silbe. Die primitivsten Worte, Verse und Gesänge haben ihren Wert nur durch den Kommentar, mit dem man ihr Geheimnis einkreisen kann. Die Tätigkeit des Kollektivgeistes ist also noch symbolischer als die des individuellen Geistes, doch ist sie es genau in demselben Sinne. Unter diesem Gesichtspunkt gibt es nur Unterschiede der Intensität und Artverschiedenheiten, nicht aber solche der Gattung.

Diese Idee des Symbols kann neben den vorgenannten Begriffen verwendet werden, und alle zusammengenommen – der Analyse folgt die Synthese – vermögen wichtige Elemente der Mythen, Riten und Überzeugungen, des Glaubens an ihre Wirksamkeit, der Illusion und religiösen oder ästhetischen Halluzination, der Täuschung und des kollektiven Deliriums und seiner Besserung zu erklären.

4. Der Begriff des Instinktes. – Der vierte Begriff, den wir von der Psychologie gelernt haben und den die ganze vergleichende Psychologie und Psychopathologie wieder zu Ehren gebracht haben, ist der des Instinktes.

Babinski, Monakow und Rivers haben gezeigt, welch beachtliche Rolle dieser Teil des mentalen Lebens, der früher so sehr vernachlässigt wurde, bei der psychologischen Deutung der Hysterien spielt.

Auch hier noch stoßen wir auf eine für uns fruchtbare Ader: Bisher hat sich in diesem Stollen kein Soziologe genügend umgetan, doch führt er zweifellos auf reiche Lagerungen von Tatsachen. Die Idee, die Repräsentation und der Akt, ob Flucht oder Beutegriff, sind für die Psychologie nicht nur die Übersetzung einer bestimmten Funktion oder eines bestimmten mentalen Zustandes in seinem Verhältnis zu den Dingen, sondern gleichzeitig manifestieren sie auf eine immer symbolische und partielle Weise das Verhältnis, welches zwischen den Dingen und dem Leib und vor allem den Instinkten, dem »Trieb« (i. O. dt.) des ganzen Wesens und

seinen voll ausgeprägten psychophysiologischen Mechanismen besteht. Wenn der Instinkt jedoch eine solche Rolle in der Individualpsychologie spielt, so ist sie in Sachen der Kollektivpsychologie durchaus noch viel größer. Denn gemeinsam sind den Menschen nicht nur die von denselben Dingen in ihrem Bewußtsein erzeugten identischen Bilder, sondern vor allem ist es die Identität der von diesen Dingen affizierten Instinkte. Die Menschen kommunizieren durch Symbole, haben wir gesagt; genauer gesprochen, können sie diese Symbole jedoch nur haben und durch sie kommunizieren, weil sie dieselben Instinkte haben. Die Erregungen und Ekstasen, durch welche die Symbole geschaffen werden, sind Wucherungen des Instinktes, wie dies von unserem Freunde Rivers sehr gut gezeigt wurde. Die Bedürfnisse, Grenz-Bedürfnisse, deren Untersuchung von einer ganzen ökonomischen Schule an die Stelle der Untersuchung des vagen Begriffs des Interesses gesetzt wird, sind im Grunde nichts anderes als direkter oder indirekter Ausdruck des Instinktes. Die Wichtigkeit des Instinktes auf dem Gebiete der Kollektivpsychologie zu erweisen, werden wir nicht müde werden. Auf der einen Seite ist das soziale Leben – wie die Psychologen immer schon gewußt haben – nichts als der hypertrophe, abgewandelte, verwandelte und korrigierte Herdentrieb. Auch hier haben mich meine normalen menschlichen Erfahrungen im Kriege gewaltsam diese physische und moralische, gleichzeitig sowohl segregative wie aggregative, zugleich expansive wie inhibierende Kraft des Instinktes spüren lassen, die das ganze Wesen belebt oder entmutigt, je nachdem, ob unsere Persönlichkeit bedroht ist oder nicht. Auch habe ich zu spüren bekommen, daß der starke Mann vor allem der ist, der dem Trieb widersteht oder genauer derjenige, der ihn mittels anderer Instinkte korrigiert.

Daß die Begriffe der Normalpsychologie, in welche wir diese Tatsachen alle übersetzen können, um sie unmittelbar und universell verständlich zu machen, wirklich geklärt werden, verdankt sich also der Psychologie.

Hier muß jedoch eine bemerkenswerte und nicht zufällige Koinzidenz festgehalten werden: Alle diese Fortschritte, die wir der Psychologie verdanken, beruhen nicht auf Fortschritten der Psychologie als solcher, sondern insofern sie sich auf eine mentale Biologie, eine Art wirklicher Psycho-Physiologie zubewegt; auf der anderen Seite ergeben sie sich nicht daraus, daß die Psychologie diese oder jene mentale Funktion berücksichtigt, sondern die Mentalität des Individuums in ihrer Gesamtheit. Es wird sichtbar werden, daß diejenigen Tatsachen, die wir im Tausch der psychologischen Reflexion unterbreiten können, derselben Ordnung angehören. Dies ist ebensowenig zufällig und läßt sich mit guten Gründen erklären, die ich in meinen Schlußbemerkungen anführen werde.

Kapitel III

Künftige Dienste der Soziologie für die Psychologie

Wir verdanken der Psychologie also eine Menge, und ich glaube nicht, daß wir unsere Schuld jemals begleichen werden. Vielleicht werden wir sie sogar nur durch neue Übergriffe entgelten. Ich möchte Ihnen gegenüber jedoch den loyalen Versuch machen und einige nützliche Tatsachen anführen, die wir der Psychologie in sehr großen Mengen liefern können und von denen ich hoffe, daß ihre Aufzählung bei Ihnen kritische wie theoretische Beobachtungen und Reflexionen in Gang setzen wird. Unserer Ansicht nach – die Idee stammt nicht von uns, sondern von einem der gemeinsamen Begründer unserer Wissenschaften, nämlich von [Theodor] Waitz – ist eine der hauptsächlichen Gruppen von Bewußtseinstatsachen, die anders als durch Introspektion beobachtbar sind, die der Tatsachen des Kollektivbewußtseins. Ihre Wiederholung, ihr Durchschnitts- und Normalcharakter oder, besser gesagt, ihre statistische Natur, kurz ihre Zahl, ist, wie wir seit je behauptet haben und wie dies in diesem Kreise der bedeutende Chemiker Urbain hervorgehoben hat, ein unterscheidendes Merkmal. Dadurch werden sie zu Dokumenten, die für das menschliche Verhalten typisch sind, und sie gewinnen damit eine besondere Verläßlichkeit. Da sie andererseits einer Mehrzahl von Individuen gemeinsam sind und häufig in vollkommen abgestimmten Symbolen ausgedrückt werden, die in beständigen Praktiken erprobt, mit Bewußtsein weitergegeben und als solche mündlich gelehrt wurden, so kann man in ihrem Fall sicher sein, daß das Verhalten dem zumindest teilweise klaren Bewußtseinszustand entspricht.

Die Geistesverwirrungen und die Deutungen, die Kontraste und Hemmungen und die Delirien und Halluzinationen, welche Sie nur unter Schwierigkeiten und in pathologischen Fällen beobachten, halten wir für Sie in Millionen von Exemplaren und – was noch wichtiger ist – als *normale* Fälle bereit. Die »Thanatomanie« beispielsweise, über die ich etwas sagen werde, diese gewaltsame Verneinung des Lebenstriebes durch den Sozialtrieb, ist bei den Australiern und bei den Maori nicht anormal sondern normal. Desgleichen kennen alle Maori, ein großer Teil der Malaien und eine Vielzahl Polynesier das halluzinatorische Rasen der Vendetta, den so oft beschriebenen »Amok«. Wir verfügen also über das reichste Register psychologischer Tatsachen. Wir wollen es Ihnen öffnen.*

* Siehe hier über die »Todesvorstellung«, S. 175 ff.

Ich spreche nicht von der Sprache, obgleich ihre Erforschung unmittelbar in den Sinn kommt. Unter den Soziologen haben die Linguisten das Glück gehabt, als erste zu wissen, daß die von ihnen erforschten Phänomene, wie alle sozialen Phänomene, zunächst soziale, gleichzeitig und ineins aber physiologische und psychologische waren. Sie haben immer gewußt, daß die Sprachen außer den Gruppen auch deren Geschichte zur Voraussetzung hatten. Die Soziologie hätte gewiß größere Fortschritte gemacht, wenn sie sich überall an das Vorbild der Linguisten gehalten hätte und nicht auf die beiden Irrwege geraten wäre: die Philosophie der Geschichte und die Philosophie der Gesellschaft.

Ich möchte Sie nur auf Ordnungen von Tatsachen hinweisen, wo wir Ihnen von jetzt an wirklich instruktive Beobachtungen zur Verfügung stellen können: die Erforschung von Symbol und Rhythmus.

1. Mythische und moralische Symbole als psychologische Tatsachen. – Es kann auf den ersten Blick so aussehen, daß die Soziologie kaum neue Tatsachen psychologischer und auch psycho-physiologischer Symbolisierungen bereitstellen kann, da die mentalen Mechanismen des Kollektivlebens des Individuums sich als solche nicht von den Mechanismen des bewußten individuellen Lebens unterscheiden. Doch während Sie diese Fälle von Symbolismus nur ganz selten und dann oft in Reihen anormaler Tatbestände antreffen, bekommen wir sie regelmäßig in großer Zahl und in unübersehbaren Reihen normaler Tatbestände zu fassen. Ich habe Ihnen bereits eine hinreichend instruktive Tatsache genannt: die Wahl des onomatopoetischen Ausdrucks; ich nenne außerdem noch die arbiträre Wahl der rituellen Gebärde, die mimetisch und ansteckend ist. Doch überschreiten wir ruhig die Grenzen der Linguistik, der Magie und des Rituals, wo wir uns mit zu großer Leichtigkeit bewegen, wenn wir von Symbolen sprechen. In allen Gebieten der Soziologie können wir eine große Menge von Symbolen einsammeln und diese Garbe Ihnen zu Füßen werfen.

Wundt hat in seiner *Völkerpsychologie* [*Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte,* 10 Bde., Stuttgart 1900 bis 1921] diese ausdruckshafte Seite des religiösen und ästhetischen Lebens bereits entwickelt. An anderer Stelle, in Aufsätzen in der *Revue Philosophique* [Bd. 66, 1908: »L'art et le mythe d'après M. Wundt«. *Œuvres,* Bd. 2, S. 195–227] habe ich die Überspitzungen dieser Deutung schon herausgestellt; im Gegenzug jedoch habe ich auch auf einige andere Punkte hingewiesen, wo man weitergehen könnte. In der Tat kann man diese Idee des Symbolismus von durchaus anderen Standpunkten fortentwickeln.

Nehmen wir Zeichen und Symbole, die Laute und Worte, die Gesten und Riten, die beispielsweise zur Etikette und zur Moral gehören. Im Grunde sind dies Übersetzungen. Tatsächlich übersetzen sie zunächst die Prä-

senz der Gruppe; doch außerdem drücken sie noch die Aktionen und Reaktionen der Instinkte der Gruppenmitglieder aus, die unmittelbaren Bedürfnisse eines jeden und aller, ihrer Persönlichkeit und ihrer gegenseitigen Beziehungen. Nehmen wir ein Beispiel. Eines der Tabus, welche man häufig, vor allem in Polynesien (Maori, Hawaii etc.), aber auch in Nordafrika, antrifft, besteht darin, daß man sich vorsieht, seinen Schatten nicht auf jemand anderes fallen zu lassen oder auch nur zuzulassen, daß dies geschieht. Was bringt dieses, freilich negative, Ritual zum Ausdruck? Es bekundet den Instinkt einer starken Persönlichkeit, die um sich eine Art Sphäre errichtet, und zu gleicher Zeit den Respekt, den die anderen für sie haben. Das heißt, kurz gesagt, daß dieser negative Ritus nichts anderes ist als das Symbol der Verhältnisse der Instinkte der einen und der Instinkte der anderen. Von daher werden Sie auch unschwer unsere Gebräuche des Vorrangs begreifen. Dies läßt sich jedoch auf nahezu alle Sitten ausdehnen. Die Worte, die Begrüßungen, die feierlich ausgetauschten, empfangenen und unter Strafe des Krieges obligatorisch erwiderten Geschenke, was sind sie anderes als Symbole? Und was, wenn nicht Symbole, sind die Überzeugungen, die zum Glauben verleiten, die inspirieren, sowie die Vermischungen bestimmter Dinge untereinander und die Verbote, welche die Dinge voneinander trennen?

Kommen wir nun zu jenem gigantischen Aufwachsen des sozialen Lebens selbst, dieser Welt symbolischer Beziehungen, die wir zu unseren Nachbarn haben. Können sie nicht unmittelbar mit dem mythischen Bild verglichen werden und sind sie nicht wie dieses eine Spiegelung ihrer selbst ins Unendliche?

Es sind uns nämlich, vor allem in der Mythologie, Fälle zugänglich, die ich als »mentale Spiegelung« bezeichne, wo das Bild sich sozusagen ohne Ende vervielfältigt. So die Arme Vischnus, deren jeder Träger eines Attributes ist. So der Federkopfschmuck des Priestergottes der Azteken, wo jede Feder eine verschiedene Parzelle der Seele des Gottes ist. Denn hier haben wir es mit einem Sachverhalt zu tun, der grundlegend ist zugleich für das soziale Leben und das Leben des individuellen Bewußtseins: das Symbol – zur Erscheinung gebrachter Geist – hat sein Eigenleben; es handelt und reproduziert sich unbegrenzt.

2. Rhythmus. Gehen wir zum Rhythmus über. Er ist eine der grundlegenden Tatsachen, von denen ich schon gesprochen habe. Wundt hatte seine Bedeutung und seine zugleich physiologische, psychologische und soziologische Natur schon bemerkt, als er in seinem Werk *Die Sprache* [*Völkerpsychologie*, Bd. 1 und 2] die Erforschung des Rhythmus in den Zusammenhang der Kollektivpsychologie und nicht einfach der Psychologie stellte, wobei er sich in diesem Punkte übrigens sowohl an [Ernst] Grosse wie

an [Karl] Bücher und Ribot anschloß. Überdies jedoch glaube ich, daß im Falle des Rhythmus die Untersuchung gerade dessen, was er an Ansteckendem hat, in der Analyse weiterführt als jede Untersuchung, die sich nur mit dem befaßte, was sich in einem einzigen Individuum abspielt. Lassen wir einen Augenblick die soziale Natur des Rhythmus beiseite. Ist es nicht beispielsweise evident, daß sogar schon eine oberflächliche Untersuchung des Tanzes, die freilich in soziologischer Absicht vorgenommen wird, zeigt, daß er einerseits Atem-, Herz- und Muskelbewegungen korrespondiert, die bei allen Individuen identisch sind und oft sogar von den Hörern geteilt werden, und daß er gleichzeitig eine Abfolge von Bildern voraussetzt und ihr folgt; diese Reihe ist selbst dasjenige, was das Symbol des Tanzes zugleich bei den einen wie bei den anderen wachruft. Auch hier erfassen wir die unmittelbare Verbindung des Soziologischen und des Physiologischen und nicht bloß des Sozialen und des Psychologischen.

Wenn wir beim Rhythmus – und auch beim Tanz – die eine seiner Wirkungen betrachten, nämlich das von ihm Besessensein, die Art und Weise, wie er diejenigen verfolgt, die unter seinem Eindruck gestanden haben, kommen wir dann nicht zu denselben Resultaten? An diesem Punkt gibt es nun zahlreiche Tatsachen, die anzuführen wären, nämlich unglaubliche rituelle Stereotypien: wie zum Beispiel bei den Tänzen, die oft von einem einfachen unaufhörlich ausgestoßenen Schrei oder von einigen Versen, die kaum ein einfaches Lied ergeben, begleitet werden und die tage- und nächtelang dauern und in denen Gruppen von oft beachtlichem Umfang zugleich sowohl die Tätigkeit wie die Erschöpfung, Erregung und Ekstase suchen – Ursachen und Wirkungen zur gleichen Zeit und abwechselnd. Diese Tatsachen findet man im Übermaß in Australien und in Südamerika.

Ich erinnere an das, was ich über die Einheit der Gesichtspunkte gesagt habe. Auch hier noch kommen das Soziale, das Psychologische und das Physiologische zur Koinzidenz, und dies nicht nur vom Rhythmus her gesehen, sondern auch noch im Ton.

Damit habe ich zwei genau umrissene Gruppen von Tatsachen ein wenig detaillierter bezeichnet. Im Grunde jedoch gibt es keine soziale Tatsache psychischer Natur, die für die Psychologie nicht instruktiv sein könnte.

Überall, in allen diesen Ordnungen von Dingen, erscheint die allgemeine psychologische Tatsache in ihrer ganzen Ausgeprägtheit, weil sie sozial ist; sie ist all denen gemeinsam, die daran teilhaben, und weil sie gemeinschaftlich ist, macht sie sich von individuellen Varianten frei. Die sozialen Tatsachen sind eine Art natürliches Laborexperiment, welches die Obertöne zum Verschwinden bringt, um sozusagen nur den reinen Ton zurückzulassen.

Hier einige Beispiele, auf die ich jetzt nur summarisch hinweise.

In einer neueren, Monakow gewidmeten Untersuchung vergleicht Mourgue die von ihm bei seinen Kranken festgestellten Tatsachen mit Tatsachen, wie wir sie untersuchen. Er sieht eine Verwandtschaft zwischen den »Partizipationen«, die [Lucien] Lévy-Bruhl für ein charakteristisches Merkmal der sogenannten primitiven Mentalitäten gehalten hat und dem, was er mit einem ziemlich anspruchsvollen Namen als »Gesetz des Alles oder Nichts« bezeichnet. Ich ziehe diesen psychologischen Ausdruck bereits vor, denn er erinnert an die wesentliche Tatsache, nämlich die »Totalität« in ihrer positiven und negativen Form. Denn »Partizipationen« im Sinne Lévy-Bruhls einerseits und Kontraste und Mischungstabus, »Oppositionen« wie wir sagen würden, andererseits – die ebenso bedeutsam sind wie die Partizipationen und Mischungen – sind Manifestationen von »Totalität«. Die einen wie die anderen drücken diese positiven und negativen Zusammenballungen von Trieben und von Wollungen und von Bildern, Vorstellungen von Individuen aus, Zusammenballungen, die eben gerade durch Anwesenheit der Gruppe gebildet und verstärkt werden. Die einen wie die anderen sind eine Übersetzung des Strebens nach Assimilation und Ansehen, Identität und Opposition, Liebe und Haß. Im Grunde übersetzen sie die Gruppe und das heißt ein Ganzes, eine Verbindung von Individuen – doch diese sind selber »Ganze« und sie denken und handeln als solche. Die Untersuchung dieser Aktionen und Reaktionen und die Untersuchung ihrer Beziehungen zur Ideation sind im Falle des Sozialphänomens außerordentlich einfach.

Ein anderes Beispiel, das nicht mehr bloß dem religiösen Leben entnommen ist, sondern der Moral, ist jene Thanatomanie, von der ich bereits gesprochen habe und die ich Ihnen gründlich darstellen werde. In der Tat werden Sie dadurch instand gesetzt, genau zu sehen, was vom Lebenstrieb beim Menschen zu denken ist: bis zu welchem Grade er von der Gesellschaft abhängig ist und vom Individuum selbst aus außerindividuellen Gründen verneint werden kann. Im Grunde wird es sich bei dem, was ich Ihnen vorlegen werde, um eine Studie zur »Moral« des Menschen (die Engländer sagen *morale*) handeln, und man wird daran sehen können, in welcher Weise das Soziale, das Psychologische und das Physiologische sich miteinander vermischen. Umgekehrt gilt schon seit langem die Abwesenheit des Sozialtriebes, Immoralität und Amoralität, für Psychologen wie für Richter als ein sicheres Symptom einer bestimmten Art von Wahnsinn.

Doch damit nicht genug. Wo kann man beispielsweise den Arbeitstrieb, den Sinn der Verursachung, besser untersuchen als anhand des technischen Sinnes, wenn der Mensch mit seinem Geist und seinen Gliedern von seiner Arbeit absorbiert ist?

Ein anderes psychologisches und physiologisches Problem – diesmal *spezifisch anthropologisch* und folglich auch spezifisch sozial – ist von unserem

verstorbenen Kollegen Robert Hertz in ein lebhaftes Licht gerückt worden *: die Unterscheidung von rechts und links, die zugleich religiös und technisch ist; in der physischen und erblichen Natur des Menschen verankert, entstammt sie vielleicht der Gesellschaft. Jedenfalls setzt sie die kombinierte Untersuchung der drei Elemente: Körper, Geist und Gesellschaft voraus. Zum Beispiel setzt alles, was mit dem Begriff eines in links und rechts geteilten Raumes zusammenhängt, alle drei genannten Elemente noch mehr voraus.

Ehe ich schließlich über die Erwartung sprechen werde, ein Phänomen, welches ebenso wie die anderen dreidimensional ist, muß ich die versprochene Bemerkung über alle diese Tatsachen machen.

Alle von mir genannten Tatsachen und die mich interessierenden Neuentdeckungen der Psychologie gehören nicht allein der Ordnung des reinen Bewußtseins an, sondern einer solchen Ordnung, die sie in ihrem Verhältnis zum Körper mitumfaßt. In Wirklichkeit treffen wir in unserer Wissenschaft, der Soziologie, den Menschen kaum oder sogar fast niemals, außer in Fragen der reinen Literatur, der reinen Wissenschaft, in Vermögen geteilt. Wir haben es immer mit seinem Körper und seiner Mentalität im ganzen zu tun, wie sie zugleich und auf einen Schlag gegeben sind. Körper, Seele, Gesellschaft – im Grunde vermischt sich hier alles miteinander. Es handelt sich nicht mehr um Spezialtatsachen dieses oder jenes Teils der Mentalität, sondern uns interessieren Tatsachen einer sehr komplexen, der komplexesten vorstellbaren Ordnung. Ich schlage vor, sie *Totalitäts*phänomene zu nennen, an welchen nicht nur die Gruppe teilhat, sondern durch sie alle Personen, alle Individuen in ihrer moralischen, sozialen, mentalen und vor allem körperlichen oder materiellen Gesamtheit. Das Studium dieser komplexen Phänomene verlangt gerade von seiten der Psychologie eine bestimmte Zahl von Fortschritten. Das führt mich dazu, als Soziologe einige Fragen an die Psychologie zu richten und um ihre Aufklärung zu bitten.

* Robert Hertz, »La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse«, *Revue Philosophique*, Bd. 68, 1909, wieder abgedruckt in ders., *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928.

Kapitel IV

Fragen an die Psychologie

Die aneinander grenzenden Gebiete unserer Wissenschaften, in denen wir uns heute umgetan haben, gehören alle zu ein und derselben Ordnung. Die Kollektivpsychologie, die Soziologie der Vorstellungen und der Handlungen, sowie die Statistik bewegen sich ganz genau so wie die jüngsten psychologischen Forschungen in derselben Sphäre, der Betrachtung nicht dieses oder jenes Vermögens des Menschen, sondern der des vollständigen, konkreten Menschen.

Das Studium dieses vollständigen Menschen gehört zu den dringendsten Unternehmungen, die zu verfolgen wir die Psychologen auffordern. Außerhalb der Psychopathologie sind die psychologischen Forschungen vor allem in den für die Psychologie sehr wesentlichen, aber sehr speziellen und im Grunde untergeordneten Abteilungen fruchtbar gewesen: der Theorie der Empfindung und der Theorie der Gemütsbewegung. Sicherlich wäre ich der letzte, der nicht zugestehen würde, daß eine Wissenschaft ihre Fortschritte macht, wie sie es vermag und folglich auf gut Glück! Ist es uns – als Soziologen – gleichwohl gestattet, in unserem eigensten Interesse und in dem uns allen gemeinsamen Interesse noch verstärkt auf ihrem normalen Feld, auf dem durch die Psychopathologie erschlossenen Gebiet der Erforschung des vollständigen und nicht parzellierten Menschen zu arbeiten? Es ist dieser Mensch, dieses unteilbare, wägbare aber unzerlegbare Wesen, welches wir in unseren moralischen, ökonomischen und demographischen Statistiken vor uns haben. Ihm begegnen wir in der Geschichte der Massen und der Völker und ihrer Praktiken ebenso wie die Geschichte ihn in der Geschichte der Individuen antrifft. Das Verhalten und die Vorstellungen von Durchschnittsmenschen, die durchschnittlich mit einem vollständigen Durchschnittsleben ausgestattet sind, werden von uns am häufigsten behandelt. Ausnahmsweise können wir uns Ausnahme-Individuen zuwenden. Doch auch noch der Heros ist ein Mensch wie alle übrigen auch.

1. Der totale Mensch. – Ob wir nun spezielle Tatsachen untersuchen oder allgemeine, im Grunde haben wir es, wie ich bereits sagte, immer mit dem vollständigen Menschen zu tun. Rhythmen und Symbole beispielsweise beziehen nicht nur die ästhetischen oder imaginativen Fähigkeiten des Menschen ein, sondern seinen ganzen Leib und seine Seele zugleich. Selbst in der Gesellschaft haben wir es bei der Untersuchung einer speziellen Tat-

sache mit dem psycho-physischen Totalkomplex zu tun. Wir können den Zustand eines »verpflichteten«, das heißt moralisch gebundenen und von seinen Verpflichtungen, beispielsweise einem Ehrgefühl, besessenen Individuum nur beschreiben, wenn wir wissen, welches die physiologische und nicht nur die psychologische Wirkung des Sinnes dieser Verpflichtung ist. Wir können nicht begreifen, daß der Mensch beispielsweise beim Gebet glauben kann, daß es eine wirkende Ursache ist, wenn wir nicht begreifen, wie er sich, während er spricht, vernimmt und glaubt, er atme sich durch alle Fibern seines Wesens aus.

Geben Sie uns also eine Theorie der Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Abteilungen der Mentalität bestehen, und von den Beziehungen zwischen diesen Abteilungen und dem Organismus.

Selbst die für den Soziologen ausschlaggebende Frage nach dem Durchschnittsmenschen – und auch die Frage nach dem Normalmenschen – ist nur durch Vermittlung der Psychologie lösbar, wenn diese untersucht, welches die normale Durchschnittsmischung der verschiedenen Teile des Geistes ist. Insbesondere verzeichnet die Psychologie die große Wichtigkeit des Triebes beim Durchschnittsmenschen sogar in unseren modernen Gesellschaften. Doch hier wären weitere Entwicklungen nötig. Nehmen wir die beachtliche Menge von Augenblicken des alltäglichen Lebens, die nichts als »Reaktionen« sind. Die Mutter, die auf das Schreien ihres Kindes hin aufsteht, der Arbeiter, der auf sein Werkzeug reagiert, sobald er es handhabt, oder derjenige, der dem Tier folgt, welches er zu lenken glaubt, und der es seinerseits lenkt. Es sind ungeheure Reihen instinktiver Handlungen, aus denen sich nicht nur unser materielles Leben aufbaut, sondern unser soziales und familiäres Leben selbst. Bestimmen Sie dieses Triebquantum und dann können wir diese Theorie weiter vorantreiben. Vielleicht können wir dann jene Massen- und Gruppenbewegungen begreifen, die die Sozialphänomene ausmachen, wenn es sich dabei, wie wir glauben, um Instinkte und Reflexe handelt, die nur selten durch eine geringe Anzahl Ideen/Zeichen erhellt werden, die an sie geheftet sind und durch welche die Menschen miteinander Gemeinschaft haben und kommunizieren.

Diese Forschung hat für uns ein besonderes Interesse unter zwei Gesichtspunkten: für die Untersuchung der am wenigsten entwickelten Formen sozialen Lebens und für die Untersuchung statistischer Tatsachen. Zunächst, je mehr wir auf die weniger entwickelten Formen des sozialen Lebens zurückgehen – wirklich ursprünglich-einfache sind uns nicht bekannt – um so mehr haben wir es mit instinkthaften Menschen zu tun oder, wenn Sie mir den Ausdruck erlauben, möchte ich sagen: mit *totalen* Menschen. Ebenso treffen wir diese »totalen« Menschen in den umfänglichsten Schichten unserer Bevölkerung und vor allem in den rückständigsten. Sie sind es also, die in den statistischen Elementen, über die wir verfügen, insbeson-

dere in der Moralstatistik, die Mehrheit bilden, während die wirklich zivilisierten Klassen selbst in den reichsten Nationen numerisch noch relativ schwach sind.

Tatsächlich ist es allein der Mensch der hohen Kasten unserer Zivilisationen und einer geringen Zahl anderer, früherer, orientalischer oder rückständiger Zivilisationen, der die verschiedenen Sphären seines Bewußtseins zu kontrollieren vermag. Er unterscheidet sich von den übrigen Menschen. Er ist spezialisiert, häufig erblich differenziert durch die Teilung der gesellschaftlichen Arbeit, die ihrerseits oft auch erblich ist. Vor allem aber ist er in seinem eigenen Bewußtsein gespalten, er ist bewußt. Er vermag also dem Trieb zu widerstehen; er kann dank seiner Erziehung, seiner Begriffe und überlegten Entscheidungen eine Kontrolle über jede seiner Handlungen ausüben. Der Mensch der Elite ist nicht einfach ein *homo duplex*, er ist mehr als nur in sich verdoppelt; er ist, wenn Sie mir auch diesen Ausdruck gestatten wollen, »gespalten«: seine Intelligenz, sein Wille, der ihr folgt, der Aufschub, welchen er dem Ausdruck seiner Gemütsbewegungen zukommen läßt, die Art und Weise, wie er diese beherrscht, seine – oft exzessive – Kritik hindern ihn daran, sein ganzes Bewußtsein den gewaltsamen Antrieben des Augenblicks auszuliefern. Was Cicero schon in *Pro Cluentio* (I,5) von dem Recht sagt, welches die Scheidung des Hasses und des Urteils voraussetzt, gilt nicht nur für das soziale Leben, sondern von seiner höchsten Wirkung im individuellen Leben.

Es sind jedoch nicht diese Menschen, die wir Soziologen im allgemeinen zu untersuchen haben. Der gewöhnliche Mensch ist bereits verdoppelt und fühlt sich als Seele, doch er ist nicht Herr seiner selbst. Der Durchschnittsmensch unserer Tage – und dies gilt vor allem für die Frauen – und fast alle Menschen der archaischen oder rückständigen Gesellschaften ist etwas »Totales«: er wird in seinem ganzen Wesen von der geringsten seiner Wahrnehmungen oder durch den geringsten mentalen Schock affiziert. Das Studium dieser »Totalität« ist folglich von entscheidender Bedeutung für alles, was nicht die Elite unserer modernen Gesellschaften betrifft. Es ist ein verbreiteter Irrtum der Soziologie, an die Gleichförmigkeit einer Mentalität zu glauben, die man sich im ganzen von einer Mentalität her vorstellt, die von der Art der unseren ist. Helfen Sie uns, diese falsche Methode zu korrigieren.

2. Die Erwartung. – In diesem Zusammenhang möchte ich auf eines der Phänomene hinweisen, worüber wir von der Psychologie Aufklärung benötigen, dessen Erforschung für uns höchst dringlich ist und welches eben die genannte Berücksichtigung der Totalität des Menschen – seines Körpers, seiner Triebe, seiner Gefühle, seines Willens, seiner Wahrnehmungen und seines Verstandes – voraussetzt: die Erwartung *(attente)*, die wir

Soziologen oder Anhänger der Kollektivpsychologie nicht mit der Aufmerksamkeit verwechseln.

Ich möchte Ihnen sagen, daß ich viel von der ausgezeichneten Abhandlung von Morand über die Erwartung erhofft habe, die in einem der letzten Bände von *L'Année Psychologique* veröffentlicht wurde. Nicht daß ich zuviel von einer Arbeit erwartet hätte, die auf Laborexperimenten beruht und bei der es sich vor allem um Psychophysiologie und eher um Bedingungen, Syndrome und Symptome als um Wirkungen der Erwartung handelt. Gleichwohl hat mich diese Untersuchung leicht enttäuscht. Tatsächlich glaube ich, daß die Psychologie – im Labor und in der Klinik – die Untersuchung der Wirkungen der Erwartung viel weiter treiben könnte. Ich erinnere an das schöne Buch des verstorbenen Kopenhagener Psychologen Alfred Lehmann über *Aberglaube und Zauberei* [Stuttgart 1898. Vgl. hier Bd. 1, S. 47 und 162 f.]. Dieses Buch ist eines der besten mir bekannten Beispiele einer gleichzeitigen Behandlung sowohl der Magie wie der Psychologie der Erwartung. Lehmann zeigt dort, daß die Tricks der Magie wie der Taschenspielerkunst und der immer wiederkehrende Schwindel, auf dem sie beruhen, immer die Erwartung der Zuschauer, die von ihr verursachte Illusion und die von ihr bewirkte Gedankenlosigkeit voraussetzen. Er leitet daraus die Ursache des Glaubens an die Wirksamkeit zumindest eines Teils der magischen Handlungen her.

Die Forschungen Lehmanns sollten zur Nachahmung anregen. Wir stünden solchen Unternehmungen durchaus nicht indifferent gegenüber. Denn überall in der Gesellschaft und nicht nur in Magie und Religion treffen wir auf diese unbestimmte oder bestimmte Erwartung, die vorweg alle Wunder und alle Rechte »rechtfertigt« oder aus der man sie – wie Kant sagte – »deduzieren« würde.

Die Erwartung ist eines der Phänomene der Soziologie, welche dem Psychischen und Physischen zugleich am nächsten sind, und gleichzeitig ist sie eines der am häufigsten auftretenden Phänomene.

Erwartung ist ein ganzer Teil des Rechts. Emmanuel Lévy hat dies sehr schön gezeigt, daß das Recht bürgerlicher Verantwortlichkeit eine Erwartung ist, während die Verletzung der Gesetze, das Verbrechen, nichts anderes als der Bruch einer Erwartung ist, denn die Leute erwarten immer, daß weder die Gesetze noch die Dinge sich verändern. Die Idee der Ordnung ist nichts anderes als das Symbol ihrer Erwartungen. Zu einem Teil ist die Kunst nichts als ein System von erregten Erwartungen, die sich entladen, ein System alternierender Spiele von enttäuschten und erfüllten Erwartungen. Henri Bergson hat diesen Gedanken im Zusammenhang des Komischen entwickelt. Er ist schon bei Aristoteles zu finden, der die so einfache und treffende Theorie der Reinigung, im Grunde der Abführung der Erwartung, vorgetragen hat und damit zahlreiche Riten und die – frü-

her rituelle – Verwendung des Komischen und Tragischen erklärt. Ein unübersehbar großer Teil der Wirkungen der Kunst, des Romans, der Musik, der Spiele und die Einübung fiktiver Leidenschaften ersetzen so bei uns die finsteren Dramen wirklicher, barbarischer, antiker oder wilder Leidenschaft. – Selbst ökonomische Tatsachen sind nach einer Seite hin immer Phänomene der Erwartung: Lotterie, Spekulation, Kredit, Diskont und Geld (von dem man glaubt, daß es umlaufen wird) entsprechen Erwartungen. – Vom Standpunkt der allgemeinen Soziologie könnte man die Spannungszustände der Völker zitieren; die sogenannten diplomatischen Spannungen; das »Achtung!« des Soldaten in Reih und Glied und auf Posten. Bei der Technologie denke man an die Angst, die die meisten technischen Arbeiten begleitet.

Fruchtbar ist insbesondere die Untersuchung der Erwartung und der moralischen Illusion, die Untersuchung der Dementis, die der Erwartung von Individuen und Kollektivitäten entgegentreten, und der Reaktionen darauf. In einem Abschnitt des Buches von Robert Hertz über Sünde und Entsühnung *(Le péché et l'expiation)* – ein Buch, das ich überarbeiten konnte und das bald erscheinen wird * – wird man wichtige Aufzeichnungen finden, die Hertz zu diesem Problem vorbereitet hatte.

Eine gute psychologische und vor allem physiologische Beschreibung wird uns instand setzen, jene »unbestimmten Ängste« – die man für wahnhaft hält –, die genauen Bilder, die an ihre Stelle treten, und die gewaltsamen Bewegungen und absoluten Hemmungen, welche die Erwartung in uns verursacht, besser zu beschreiben. In dem glücklichen, weltlichen und bürgerlichen Leben, das das unsere gewesen ist, sind diese Tatsachen selten, doch der Krieg hat uns Erfahrungen dieser Art spüren und erleben lassen. Im Leben der Menschen, die uns umgeben, und im Leben derer, die uns vorhergegangen sind, sind diese Erfahrungen unendlich viel häufiger.

Schließlich ist die Erwartung eine jener Tatsachen, wo die Gemütsbewegung, die Wahrnehmung und genauer die Bewegung und der Zustand des Körpers unmittelbar den sozialen Zustand bedingen und von ihm bedingt sind. Wie bei allen Tatsachen, die ich genannt habe, muß die dreidimensionale Berücksichtigung des Körpers, des Geistes und des sozialen Milieus ineinandergreifen.

Wenn einer von Ihnen uns über Tatsachen dieser Art Auskünfte geben möchte, so würde ich nicht glauben, Ihre Erwartung mißbraucht zu haben, und Sie hätten die meine über die Maßen erfüllt.

Gleichwohl möchte ich Sie um Verzeihung bitten, daß ich vor Ihnen

* Die Bearbeitung ist nie erschienen; die Einleitung hatte Mauss 1922 in der *Révue de l'histoire des religions,* Bd. 86, publiziert.

nichts als allgemeine Hinweise habe aufleuchten lassen. Doch diese Aufzählungen von Gedanken können von Interesse sein und ich möchte nur den Wunsch aussprechen, daß meine Anwesenheit in diesem Kreis eine flüchtige und bescheidene Spur hinterläßt.

Schlußbemerkung zur Diskussion

Das sehr schwierige Problem der Kategorien des Geistes ist aufgeworfen worden; mit Recht, denn ihre Erforschung ist einer der Punkte, wo sich unsere Arbeiten vereinen, weil wir genau wie Sie wollen, daß diese Kategorien auf konkrete Weise und nicht mehr dialektisch analysiert werden. Warum ich mich dennoch auf dieses Feld nicht vorgewagt habe, will ich erklären: es ist hier nämlich noch eine Menge Vorarbeit nötig und es wäre zweifellos verfrüht, mehr als nur Hinweise geben zu wollen. Andererseits gehören die notwendigsten dieser langwierigen und dringlichen Untersuchungen nicht in unser gemeinsames Gebiet, sondern es sind historische Studien, worüber ich zu Ihnen gerade nicht zu sprechen hatte.

Tatsächlich sind die aristotelischen Kategorien nicht die einzigen, die in unserem Geist existieren oder im Geist existiert haben und die abzuhandeln wären. Es gilt vor allem, den größtmöglichen Katalog von Kategorien anzulegen; man muß von allen Kategorien ausgehen, von denen man nur wissen kann, daß die Menschen sich ihrer bedient haben. Man wird dann sehen, daß es sehr wohl noch tote oder trübe oder dunkle Monde am Firmament der Vernunft gibt. Klein und groß, beseelt und unbeseelt, rechts und links sind einmal Kategorien gewesen. Von den uns bekannten Kategorien nehmen wir zum Beispiel die Kategorie der Substanz, der ich eine ganz technische Aufmerksamkeit gewidmet habe: welchen Wechselfällen ist sie unterworfen gewesen! Eine ihrer Urformen beispielsweise, vor allem in Indien und Griechenland, ist ein anderer Begriff gewesen: der Begriff der Nahrung.

Alle diese Kategorien sind nur allgemeine Symbole, die wie alle anderen nur sehr langsam von der Menschheit erworben wurden. Diese Arbeit der Konstruktion ist zu beschreiben und dies ist eines der wichtigsten Kapitel einer vom historischen Standpunkt her verstandenen Soziologie. Die Konstruktionsarbeit selber ist komplex, risikoreich und von Zufällen abhängig gewesen. Mit allen Mitteln hat die Menschheit das Gebäude ihres Geistes errichtet: mit technischen und nicht technischen, mystischen und nicht mystischen Mitteln; sie hat sich dabei ihres Geistes (Sinne, Gefühl und Verstand) ebenso bedient wie ihres Körpers und sie hat ihr Werk dem Zufall der Wahl, der Dinge und der Zeiten und der Willkür der Völker, ihren Taten oder ihren Ruinen anheimgegeben.

Unsere allgemeinen Begriffe sind noch immer unbeständig und unvollkommen. Es ist meine aufrichtige Überzeugung, daß vereinte Anstrengungen, die freilich aus entgegengesetzten Richtungen kommen, unsere psychologischen, soziologischen und historischen Wissenschaften eines Tages in die Lage versetzen können, eine Beschreibung dieser verwickelten Geschichte zu versuchen. Ich glaube, daß diese Wissenschaft und der Sinn für die gegenwärtige Relativität unserer Vernunft vielleicht die beste Philosophie inspirieren wird. Erlauben Sie, daß ich damit schließe.

Fünfter Teil

Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum*

(Australien und Neuseeland)

* Vorgetragen vor der Société de Psychologie. Zuerst erschienen in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Bd. 23, 1926, S. 653–669.

Die Studie über die Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie[1] war ganz und gar methodischer Art. Eine Methode rechtfertigt sich jedoch nur dadurch, daß sie einen Weg eröffnet: μέθοδος – wenn sie also ein Mittel ist, um Tatsachen zu klassifizieren, die sich bisher der Klassifizierung widersetzt hatten. Sie ist nur dann von Interesse, wenn sie einen heuristischen Wert hat. Gehen wir also an die positive Arbeit, um zu zeigen, daß hinter den Behauptungen, die aufzustellen ich mir erlaubt habe, Tatsachen standen, und zwar vor allem Tatsachen, aus denen hervorgeht, daß beim Menschen das Physische, das Psychische und das Moralische, das heißt das Soziale, unmittelbar miteinander verknüpft sind.

Ich habe angedeutet, daß in einer sehr großen Zahl von Gesellschaften eine Zwangsvorstellung vom Tode, die rein sozialer Herkunft ist und ohne jede Mischung mit individuellen Faktoren, zu einer solchen geistigen und physischen Verheerung im Bewußtsein und im Körper des Individuums zu führen vermag, daß binnen kurzem, ohne sichtbare oder erkennbare Läsion, sein Tod herbeigeführt wird. Ich habe außerdem versprochen, Dokumente und Beweise vorzulegen und eine Analyse, wenn nicht durchzuführen so doch vorzuschlagen. Hiermit stelle ich sie zur Debatte und unterbreite sie Ihrer Kritik. Doch wir wollen zuerst das Problem definieren.

* Vgl. hier S. 145 ff.

Kapitel I

Definition der kollektiven Suggestion der Todesvorstellung

Nicht zu verwechseln sind die uns hier beschäftigenden Tatsachen mit den freilich benachbarten Tatsachen, die man früher mit ihnen unter dem Namen der *Thanatomanie* zusammengeworfen hat. In den Gesellschaften, die wir untersuchen werden, ist der Selbstmord oft Resultat einer Zwangsvorstellung von derselben Art; die Art und Weise, wie das Individuum, vor allem im Land der Maori, in bestimmten Zuständen von Sünde oder Magie seine Anschläge auf sein Leben vervielfältigt, bezeugt diese eindringliche Suggestion. Die Thanatomanie kann also genau dieselben Formen annehmen, doch sie hat in dem System von Tatsachen, welches wir beschreiben wollen, verschiedene Folgen.[1] Denn in diesem Falle treten der Wille und der brutale Akt der Selbsttötung dazwischen. Der Einfluß des Sozialen aufs Physische hat eine offenkundige psychische Vermittlung; es ist die Person, die sich selbst zerstört, und der Akt ist unbewußt.

Die Ordnung von Tatsachen, über welche ich hier berichten will, ist aus unserer Perspektive und für unsere Beweisabsicht auf andere Weise erstaunlich. Es handelt sich um Todesfälle, die bei einer großen Zahl von Individuen auf eine brutale und elementare Weise einfach dadurch herbeigeführt werden, daß sie wissen oder glauben (was dasselbe ist), daß sie sterben werden.

Aus diesen zuletzt genannten Tatsachen sind diejenigen auszusondern, bei denen dieser Glaube und dieses Wissen individuellen Ursprungs sind oder sein können. Man wird gleich sehen, daß sie sich in den von uns betrachteten Zivilisationen häufig mit den Fällen vermischen, die wir genauer ins Auge fassen wollen. Gleichwohl ist es klar, daß man, wenn das Individuum krank ist und glaubt, daß es selbst dann sterben wird, wenn die Krankheit seiner Auffassung nach durch Hexerei eines anderen oder durch eigene Versündigung (durch Begehen einer Handlung oder ihre Unterlassung) verursacht ist, zu der Annahme berechtigt ist, daß die Vorstellung der

[1] Einige Fälle dieser Art finden sich in der sehr guten Aufstellung der in Afrika nachweisbaren Fälle bei S. R. Steinmetz, »Der Selbstmord bei den afrikanischen Naturvölkern«, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Bd. 10, 1907. Man beachte vor allem die Selbstmorde aus Verlust des Ansehens, die auch bei uns und in China sehr häufig sind und die in der Antike so ungewöhnlich zahlreich waren.

Krankheit »Mittel/Ursache« des (bewußten oder unterbewußten) Gedankenganges ist.

Wir berücksichtigen also nur die Fälle, wo *das Wesen, das stirbt,* sich nicht krank glaubt oder weiß, sondern nur *glaubt, daß es aufgrund bestimmter kollektiver Ursachen sich in einem Zustand nahe am Tode befindet.* Dieser Zustand fällt allgemein zusammen mit einem durch Magie oder durch Sünde bedingten Bruch der Gemeinschaft mit den heiligen Mächten oder Dingen, deren Gegenwart normalerweise den einzelnen erhält. Das Bewußtsein ist also ganz von Vorstellungen und Gefühlen besetzt, die ausschließlich kollektiven Ursprungs sind und keinerlei physische Störung verraten. Die Analyse trifft auf keinerlei Element von Wille, Wahl oder auch nur willkürlicher Vorstellung von seiten des Patienten oder gar auf eine individuelle Geistesstörung, die von der Kollektivsuggestion selbst noch zu unterscheiden wäre. Der einzelne glaubt sich behext oder glaubt, daß er gefehlt hat, und stirbt aus diesem Grunde. Es ist diese Gattung von Ereignissen, auf welche wir unsere Fragestellung einschränken. Andere Tatsachen wie der durch eben dieselben Zustände von Sünde und Behexung veranlaßte Selbstmord oder die dadurch motivierte Krankheit sind offenkundig weniger typisch. Indem wir unsere Studie durch eine so detaillierte Eingrenzung komplizieren, wird sie vereinfacht, anschaulicher und beweiskräftiger.

Die genannten Tatsachen sind in zahlreichen Zivilisationen niederer Stufe, wie man gewöhnlich sagt, wohlbekannt. In unseren Zivilisationen scheinen sie jedoch selten oder überhaupt nicht vorzukommen. Dadurch erhalten sie einen sehr ausgeprägten sozialen Charakter, denn offensichtlich sind sie abhängig von der Anwesenheit oder dem Fehlen einer bestimmten Zahl von Institutionen und Überzeugungen, die aus dem Zusammenhang unserer Gesellschaften verschwunden sind, nämlich Magie, Verbote oder Tabus, etc. Doch so zahlreich und so bekannt diese Erscheinungen bei diesen Völkern auch sind, sind sie bisher, soviel ich weiß, noch nicht Gegenstand einer tiefergreifenden psychologichen oder soziologischen Studie gewesen. Bartels[2] und Stoll[3] erwähnen eine große Zahl von Fällen, doch werfen sie sie mit den anderen zusammen und gehen nicht über eine Sammlung von Tatsachen hinaus, die sie aus allen möglichen Völkern zusammentragen. Diese schönen alten Bücher geben jedenfalls eine Vorstellung davon, wie verbreitet diese Art Tatsachen in der Menschheit sind. Wir wollen jedoch methodischer vorgehen und unsere Studie auf zwei Gruppen von Tatsachen aus zwei Gruppen von Zivilisationen konzentrieren, von denen die eine die niedrigste mögliche oder besser die niedrigste uns bekannte ist, nämlich die

[2] Max Bartels, *Die Medizin der Naturvölker,* Leipzig 1893.

[3] O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.* 2. Aufl., Leipzig 1904.

australische, während die andere schon sehr entwickelt ist und ohne Zweifel schon schicksalhafte Wendungen durchgemacht hat, nämlich die Zivilisation der Maori, der Malaio-Polynesier Neuseelands. Ich werde mich auf eine Auswahl aus der Sammlung von Tatsachen beschränken, die der verstorbene Robert Hertz mit mir zusammengetragen hat.[4] Ohne Schwierigkeit hätten sich die Vergleiche vermehren lassen; insbesondere in Nordamerika und in Afrika[5] sind Tatsachen derselben Art sehr häufig und sind von älteren Autoren sogar sehr gut beschrieben worden. Es bringt jedoch mehr, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Arten benachbarter Tatsachen konzentrieren, die gleichwohl weit genug voneinander entfernt sind, um einen Vergleich zu ermöglichen, und deren Natur und Funktionsweise für sich und im Verhältnis zum sozialen Milieu und zum Individuum uns gut bekannt ist.

Eine kurze Beschreibung der mentalen, physischen und sozialen Bedingungen, unter denen Fälle dieser Art sich ausbilden, ist nicht nutzlos. Paul Fauconnet[6] beispielsweise hat im Zusammenhang mit dem Problem der Verantwortung in verschiedenen Gesellschaften und Durkheim hat anläßlich einer Vielzahl australischer religiöser Tatsachen, wie den Bestattungsritualen und anderen[7], genau beschrieben, welche gewaltsamen Triebkräfte die Gruppen beseelen und welchen Ängsten und gewaltsamen Reaktionen sie zum Opfer fallen können. Doch es handelt sich nicht allein um diese in der Gruppe und durch die Gruppe erzeugten totalen Bemächtigungen des individuellen Bewußtseins. Die so entwickelten Ideen erhalten und reproduzieren sich im Individuum unter diesem permanenten Druck der Gruppe, der Erziehung, etc. Bei erstbester Gelegenheit lassen sie Stürme losbrechen oder führen zu einer Übererregung von Kräften.

Selbst die Intensität dieser Wirkungen des Moralischen aufs Physische ist um so bemerkenswerter, als die physische Verfassung dieser Völker kräfti-

[4] Robert Hertz hatte den größten Teil der vor dem ersten Weltkrieg über Neuseeland veröffentlichten Dokumente auf bewundernswerte Weise bereits gesichtet und bereitete eine umfangreiche Arbeit über »Sünde und Entsühnung« *(Le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures)* vor, deren Einleitung 1922 in der *Revue de l'Histoire des Religions* erschienen ist und deren übrige Teile ich aufgrund der bewundernswerten Aufzeichnungen und wichtiger Fragmente, die von diesem großen Werk vorliegen, in einer eigenen Bearbeitung vorzulegen hoffe. Hertz hat seine Fragestellung ausgehend vom Begriff der Todsünde entwickelt. Ich habe aus seinen Sammlungen Material schöpfen können und bin selber von Untersuchungen über den Ursprung des Glaubens an die Wirksamkeit der Worte bei den australischen Eingeborenen ausgegangen, wobei ich die ethnographischen Publikationen ebenfalls einigermaßen vollständig gesichtet habe. Ich werde jedoch näher nur auf einige wenige Beschreibungen eingehen, die schwierig zu finden sind, und werde die bekannten Autoren beiseite lassen.

[5] Beispielsweise E. Casalis, *The Basutos*, London 1861, S. 269.

[6] *La responsabilité*, Paris 1920.

[7] *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

ger, ungeschlachter und animalischer ist als die unsere. Es ist eine in der australischen Ethnographie ebenso wie anderen Ethnographien gängige Beobachtung, daß der Körper des Eingeborenen eine erstaunliche physische Widerstandskraft besitzt. Ob durch die Wirkung der Sonne und eines Lebens in vollkommener oder fast vollkommener Nacktheit, ob aufgrund der vor Ankunft der Europäer sehr geringen Septizität der Umwelt und der Werkzeuge, oder schließlich aufgrund bestimmter Besonderheiten dieser gerade für diese Lebensweise ausgelesenen Rassen (insbesondere mag es in ihren Organismen physiologische Elemente, Seren und anderes geben, die sich von denen der schwächeren Rassen unterscheiden, Elemente, deren Erforschung von Eugène Fischer mit geringem Erfolg begonnen wurde) – was immer die Ursache dieser besonderen Widerstandskraft sein mag, es gilt jedenfalls, daß der Organismus des Australiers selbst im Vergleich mit den Schwarzen Afrikas erstaunliche Fähigkeiten der Regeneration zeigt. Die Frau, die entbunden hat, kehrt unmittelbar zu ihrer Arbeit zurück, nach wenigen Stunden schon ist sie wieder auf den Beinen; tiefe Fleischwunden vernarben rasch; bei einer Anzahl von Stämmen ist es eine gebräuchliche Strafe, mit einer Klinge in den Schenkel der Frau oder des jungen Mannes zu stechen; gebrochene Arme verheilen sehr schnell bei nur leichter Schienung. All diese Fälle kontrastieren in höchst bemerkenswerter Weise mit anderen Vorgängen. Ein Individuum wird verwundet, und dies sogar nur leicht; dennoch hat es nicht die geringste Chance der Genesung, wenn es glaubt, daß die Lanze behext war; es bricht sich irgendein Glied und wird sich erst von dem Tage an schnell wiederherstellen, da es mit den Regeln, die es verletzt hat, seinen Frieden gemacht hat, und so fort. Maximale Wirkungen solcher Art von Moralischem auf Physisches sind offenkundig in den Fällen noch weit stärker spürbar, wo keinerlei Verwundung gegeben ist, und diese Fälle sind es, auf die wir uns im weiteren beschränken wollen.

Das neuseeländische Beobachtungsfeld ist gleichermaßen reich an typischen Fällen, obgleich die Neuseeländer schon feinere Organismen haben, die weniger widerstandsfähig gegen physische Einwirkungen sind als die der Australier. Es ist ein Gemeinplatz der neuseeländischen Ethnographie, vor allem der älteren, ehe die Neuseeländer durch die Blattern und andere Krankheiten der Europäer dezimiert wurden, daß sie von einer auffälligen Kraft und Gesundheit waren, daß bei ihnen die Narbenbildung und die Genesung allgemein rasch vonstatten ging, solange Moralisches nicht berührt war. Für uns sind sie jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt interessant. Die Neuseeländer haben wie alle Malaio-Polynesier am stärksten von allen Menschen die Neigung zu jenen »panischen« Zuständen, von denen der malaiische *amok* allgemein bekannt ist: Sogar noch in unseren Tagen und selbst in den sehr großen Städten kommt es vor, daß Männer

– und zwar ausschließlich Männer –, um den Tod eines ihrer Leute oder eine Beleidigung zu rächen, »Amok laufen« und unterwegs so viele Menschen töten wie sie können, bis sie selbst erschlagen werden. Die Menschen in Neuseeland und der malaiisch-polynesische Mensch allgemein zeichnen sich durch die Wahl derartiger Erregungszustände aus. Durch eine glückliche Entscheidung hatte Robert Hertz hier begonnen, diese erstaunlichen Wirkungen der Mechanismen des moralischen Bewußtseins zu analysieren. Insbesondere sind es die Maori, bei denen jene Maxima an geistiger und physischer Kraft aus moralischen und mystischen Ursachen und aus denselben Gründen auch jenes Minimum an Depression anzutreffen sind. In dem Buch von Hertz wird man alle Einzelheiten dieses Nachweises finden, den wir nicht vorweg enthüllen wollen.

Kapitel II

Australische Tatsachen

Die Australier betrachten als natürlich nur die Tode, die wir gewaltsam nennen. Eine Verwundung, ein Mord oder ein Bruch sind natürliche Ursachen. Die Vendetta richtet sich mit viel geringerer Gewalt gegen den Mörder als gegen den Zauberer. Alle anderen Todesfälle haben eine Ursache magischen oder auch religiösen Ursprungs.[1] Allein, in Neuseeland sind es Ereignisse moralischer und religiöser Ordnung, die dem einzelnen die beherrschende Vorstellung suggerieren, daß er sterben wird, und selbst von den Behexungen weiß man, daß sie gewöhnlich dazu verleiten sollen, eine Sünde zu begehen. Demgegenüber zeigen die australischen Tatsachen eine umgekehrte Proportion. Die Zahl der Fälle, wo der Tod durch die Vorstellung verursacht wird, daß er die schicksalhafte Folge einer Sünde ist, ist – soviel wir wissen – ganz gering und wir haben nur wenige Beispiele dafür finden können, die im übrigen in ihrer Mehrzahl mit Verbrechen zu tun haben, die das Totem betreffen, insbesondere dessen Verzehr[2], oder auch die nach Altersklassen verbotenen Speisen. Ich nenne zwei einigermaßen typische Fälle der letztgenannten Art, die Durkheim nicht zu berücksichtigen hatte.[3] »Wenn ein junger Wakelbure (Knabe oder Mädchen) von verbotenem Wild etc. ißt, so wird er krank, mit großer Wahrscheinlichkeit siecht er dahin und stirbt, wobei er Schreie des betreffenden Tieres ausstößt.« Der Geist jener Kreatur ist in ihn gefahren und tötet ihn.[4] Der andere Fall gehört zu jener Gruppe[5], die uns in erster Linie

[1] Lucien Lévy-Bruhl hat diese Tatsachen mehrfach unter dem Gesichtspunkt des Begriffs der Ursache untersucht: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910, und *La mentalité primitive*, Paris 1922.

[2] Durkheim und ich haben diese Tatsachen sorgfältig gesammelt. Eine Übersicht findet man in *Les formes élémentaires*, a. a. O., S. 84, Nr. 1–4; vgl. auch S. 184, Anm. 2. Vor allem sind sie anzutreffen bei den Stämmen Zentral- und Südaustraliens, den Narrinyerri, Encounter Bay Tribe etc. Präzisierend wollen wir noch darauf hinweisen, daß es sich im Falle des Yunbeai-Tabus (K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe. A Study of Aboriginal Life in Australia*, London 1905, S. 20), um das individuelle Totem und nicht das Clan-Totem handelt.

[3] A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, S. 769.

[4] Dieser Fall von Zwangsvorstellung ist von unserem Standpunkt gesehen typisch (vgl. Samoa) und auch unter dem Gesichtspunkt der Beziehungen zwischen dem Individuum und den Mächten, die böse werden und ihren Geist an die Stelle seines eigenen setzen können.

[5] Ebd.

beschäftigt. Ein junger Kurnai stand in den Jahren 1856–1857 in den Diensten von McAlpine, ein kräftiger und gesunder Neger. Eines Tages wurde er krank angetroffen und erklärt, er habe etwas getan, was er nicht durfte. Er hatte ein »Opossum«-Weibchen gestohlen, ohne die Erlaubnis zu haben, davon zu essen. Die Alten hatten das entdeckt, und er wußte, daß er nicht mehr weiterleben würde. Sozusagen unter der Einwirkung dieses Glaubens legte er sich hin und erhob sich nicht wieder, sondern starb nach drei Wochen.

Moralische und religiöse Ursachen können also auch bei den Australiern durch Suggestion den Tod verursachen. Das letzte Beispiel hängt auch mit den Fällen eines Todes rein magischen Ursprungs zusammen. Es ging eine Drohung der Alten vorher. Da im übrigen eine große Zahl der Fälle, in denen der Tod durch Magie verhängt wird, im Verlauf einer Vendetta vorkommen oder mit Strafen [6] zusammenhängen, die im Rat beschlossen werden und also im Grunde Sanktionen sind, ist der einzelne, der sich durch diesen Rechtszauber behext glaubt auch im strengen Wortsinne moralisch betroffen, und der Komplex der australischen Tatsachen ist von dem Gesamtkomplex, wie er bei den Maori vorliegt, nicht so weit entfernt wie man glauben könnte. Gleichwohl handelt es sich im Normalfall um Magie. Ein Mensch, der sich behext glaubt, stirbt – das ist die brutale Tatsache, die ungezählte Male vorkommt. Wir wollen einige vorzugsweise alte und gut gesicherte Beobachtungen anführen, die möglichst im Verlauf klar umrissener Vorgänge und sogar von Naturforschern und Ärzten gemacht wurden. Backhouse [7] berichtet vor 1840 von einem Fall auf Bourne Island, wo ein Mann sich behext glaubt, sagt, daß er am folgenden Tage sterben werde und stirbt. Im Kennedydistrikt im Jahre 1865 tadelte im Hause der Eden [8] eine alte irische Dienerin ein schwarzes Mädchen wegen seines Egoismus und sagt: »Du wirst bald daran sterben, daß du so grausam bist.« Die Frau sah sie eine Minute an, die Hände sanken ihr herab, sie erbleichte ... und verzweifelt durch den Eindruck dieser Worte siechte sie dahin und starb in weniger als einem Monat.

Ältere Autoren berichten solche Tatsachen in allgemeinerer Form. Austin, der Erforscher des Kimberleydistriktes [9] vermerkt im Jahre 1843

[6] Beispielsweise die Beschreibung der *kurdaitscha* bei den Aranda und Loritja, siehe C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Bd. 4, S. 20 etc., Zauberei aus Trauer, S. 34. Selbstmordfälle sind in Australien selten. Strehlow versichert uns zweimal, daß sie bei den Aranda und Loritja unbekannt sind: sie hängen zu sehr am Leben.

[7] *Narrative of a Visit to the South Australian Colonies*, 1843, S. 105.

[8] C. H. Eden, *My Wife and I in Queensland*, 1872, S. 110–111.

[9] Veröffentlicht von W. E. Roth in: *Royal Geographical Society of Queensland*, 1902, S. 47 und 49.

die erstaunliche Vitalität der Schwarzen und ihre ebenso erstaunliche tödliche Schwäche bei der Vorstellung, daß sie behext seien. [Walter Wilson] Froggatt[10], ein Naturforscher berichtet: Wenn »ein Schwarzer weiß, daß dies (die Behexung) gegen ihn ausgesprochen ist, so verzehrt er sich durch seine Angst (waste away with fright)«. Ein anderer Autor hat um 1870 die Beobachtung gemacht, daß ein Mann, der erklärt hatte, er würde an einem bestimmten Tage sterben, zu diesem Zeitpunkt auch wirklich starb – »bloß durch seine Einbildungskraft«[11]. Reverend [John] Bulmer, der Missionar im nördlichen Victoria, bestätigt diese Tatsache sehr nachdrücklich für einige Stämme[12], wo er Fälle dieser Art beobachtet hat. Bei einem der noch unberührtesten Stämme von Queensland präzisiert der Missionar, daß in dem Falle, wo sich kein Gegenzauber findet, das »Blut schlecht wird (go bad) und der Behexte stirbt«[13] (handelt es sich um eine Redewendung des anglo-australischen »Kauderwelsch« oder um eine Tatsache?).

Man hat von Fällen berichtet, wo das Individuum sogar zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt. Das geschieht auch in den ziemlich seltenen Fällen, wo keinerlei Zauberei im Spiel ist, die aber mit dem Sozialen und Religiösen in Zusammenhang stehen und bei denen es sich um ein Besessensein durch einen Toten handelt. Wiederum Backhouse erzählt, wie ein Schwarzer aus Molonbah innerhalb von zwei Tagen starb, nachdem er einen »bleichen« Toten gesehen hatte, der ihm sagte, er werde innerhalb dieses Zeitraums sterben.[14] Der Mörder des Botanikers Stevens starb 1864 binnen eines Monats in seinem Gefängnis an Hunger. Der Tote hatte ihn über die Schulter angeblickt.[15] Eine Legende der Dieri, deren Transskription nichts zu wünschen übrig läßt[16], (derartige Zeugnisse sind in unseren Augen jeder Beobachtung gleichwertig) berichtet, wie ein göttlicher Ahn, der Mura Wáruwóndina, aus seinem Lager ausgestoßen, sterben wollte und starb. Er behexte sich selbst durch den Ritus des Knochens im Feuer. Je mehr er litt, desto mehr freute er sich. Er endete, wie er es sich gewünscht hatte.

Die Untersuchung der Heilung dieser Zwangsvorstellungen und dieser Krankheiten ist ebenso aufschlußreich wie das Studium ihrer tödlichen Folgen. Das Individuum findet Heilung, wenn die magische Zeremonie des

10 »Notes of a Naturalist in the District of W. Kimberley«, *Proceedings of the Linnaean Society of N. S. Wales*, N.S., Bd. 3, 1888, S. 654.

11 H.-P., »Australien Blacks (Lachlan River)«, *Australian Anthropological Journal. Science of Man.* (1. Serie, Bd. 1), S. 100, Kol. 1.

12 »The Aborigines of the Tower Murray«, *Royal Geographical Society of South Australia*, Bd. 5, S. 13.

13 A. Ward, *The Miracle of Mapoon*, London 1908 (gemeinsam mit Hey, dem Mitarbeiter Roths, gemachte Beobachtungen).

14 A. a. O., S. 105 (um 1850).

15 *Letters of Victorian Pioneers.*

16 Otto Siebert, »Sagen und Sitten der Dieri«, *Globus*, Bd. 97, 1910, S. 47, Kol. 2.

Exorzismus, der Gegenzauber, zur Wirkung kommt, und zwar mit derselben Sicherheit, mit welcher es im entgegengesetzten Falle stirbt.[17] Kürzlich haben zwei Beobachter, einer von ihnen ein Arzt, mitgeteilt, wie man bei den Wonkanguru am »Todesknochen« stirbt: man ist in einem Zustand äußerster Angst. Wenn dieser Knochen wiedergefunden wird, geht es dem Behexten besser, wenn nicht, so verschlechtert sich sein Zustand. »Die europäische Medizin weckt kein Vertrauen. Sie kann nichts ausrichten und gehört nicht zur selben Kategorie wie der Zauber.« [18] Man muß die ganze Geschichte lesen, die dem großen Physiologen und Anthropologen Sir Baldwin Spencer von einem Kakadugreis, einem gewissen Mukalakki, erzählt worden ist.[19] Als junger Mann hatte er versehentlich von einer bestimmten seinem Alter verbotenen Schlange gegessen, und einer der Alten hatte das bemerkt. »Warum hast du davon gegessen? Du bist ein kleiner Mensch ... du wirst sehr krank werden«, sagte er ihm, und ganz erschrokken, antwortete er: »Was, werde ich sterben?« Worauf der Alte ausrief: »Ja, Schritt für Schritt sterben.« [20] Fünfzehn Jahre später wurde Mukalakki krank und ein alter Medizinmann fragte ihn: »Was hast du gegessen?« Er erinnerte sich und erzählte von dem weit zurückliegenden Vorfall. »Gut, heute stirbst du« [21], sagte darauf der eingeborene Arzt. Im Laufe des Tages ging es ihm immer schlechter und es brauchte drei Männer, ihn festzuhalten. Der Geist der Schlange hatte sich in seinem Körper zusammengerollt und von Zeit zu Zeit kam er aus seiner Stirn hervor, zischelte in seinem Mund, etc. Es war beängstigend. Man ging sogar soweit, eine Inkarnation eines berühmten Medizinmannes aufzusuchen, der einen großen Ruf genoß, und Morpun, um den es sich handelte, kam, weil die konvulsivischen Zuckungen der Schlange und Mukalakkis immer fürchterlicher wurden. Er schickte die Leute fort, betrachtete Mukalakki schweigend, sah die mystische Schlange, nahm sie, tat sie in einen Medizinbeutel und brachte sie in ihre Gegend zurück, wo er sie in ein Wasserloch setzte und ihr befahl, dort zu bleiben. Mukalakki »fühlte sich unendlich erleichtert. Er schwitzte ungeheuer, schlief und fand sich am nächsten Morgen wiederhergestellt ... Wenn Morpun nicht dagewesen wäre, um die Schlange herauszuholen, wäre Mukalakki gestorben. Allein Morpun besaß die Macht, dies zu vollbringen ...«

[17] Newland, »Parkingi«, *Royal Geographical Society of South Australia*, Bd. 2, S. 126.

[18] Aiston und Horne, *Savage Life in Central Australia*, London 1924, S. 150 und 152.

[19] Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914, S. 349–350.

[20] Man sieht hier, daß die Behexung die physisch-moralische Sanktion des Tabus verdoppelt.

[21] Wiederholung der Behexung.

Whitnell[22] berichtet von den Stämmen des Nordens (diesmal aber weiter westlich), daß die »larlow« (die Totemheiligtümer und -zeremonien) Heilkräfte dieser Art besitzen und ihre Wirkung sogar auf den Geist kleiner Kinder ausüben. Im Grund handelt es sich darum, die Gemeinschaft mit dem wesentlichen heiligen Ding zum Ausdruck kommen zu lassen und wiederherzustellen. So rettet sich auch der Dieri, der sich behext glaubt, dadurch, daß er den Gesang seines Clan, seines Ahnen, den *mura-wima*[23], oder auch das Lied eines bestimmten unbesiegbar gewordenen Ahnen[24] singt. In einem in diesen Zusammenhang verpflanzten Lied christlichen Ursprungs, das Bulmer[25] aufgezeichnet hat und das zum Begräbnis eines bekehrten Schwarzen komponiert wurde, heißt es, daß er am Abgrund des Todes stand, »cheered by your helping spirit«. Einer der besten Ethnographen Zentralaustraliens[26] stützt die Deutung, die Guyon und Howitt für die Initiations- und Versöhnungszeremonien Mindari und die Rituale des Gegenzaubers wie der *intichiuma*-Zeremonie gegeben haben. Ihr Sinn bestand darin, den Menschen zu zeigen, daß sie mit der ganzen Welt in Frieden lebten.

Diese Mentalitäten sind ganz von dem Glauben an die Wirksamkeit der Worte und an die Gefährlichkeit dunkler Handlungen durchdrungen. Außerdem sind sie ganz von einer Art Mystik des Seelenfriedens beherrscht. So kann es geschehen, daß das schwache Vertrauen ins Leben endgültig zusammenbricht oder daß das Gleichgewicht durch einen Gehilfen, Magier oder Schutzgeist, der seinerseits ebenso kollektiv ist wie der Bruch des Gleichgewichts selber, wiederhergestellt wird.

[22] *Customs and Traditions of Aboriginals of Western Australia*, Roebourne 1904, S. 6.

[23] Siebert, a. a. O., S. 46, Kol. 2.

[24] Lied des Wadámpa, ebd., S. 48, Kol. 1.

[25] *Royal Geographical Society of South Australia*, Bd. 5, S. 43.

[26] Worsnop, »Prehistoric Arts«, *Journal of the Royal Geographical Society of South Australia*, 1886, S. 11.

Kapitel III

Neuseeländische und polynesische Tatsachen

Diese Beschreibungen sind gleichfalls so etwas wie ein roter Faden der Ethnographie der Maori und ganz Polynesiens. Einer der besten Kenner, [Edward] Tregear [1], hat dieses Thema wiederholt behandelt. Die physische Standfestigkeit der Maori ist außerordentlich und berühmt. Vielleicht ist sie nicht größer als die unserer Vorfahren vor zweitausend Jahren. Ganz außergewöhnlich jedoch waren die Vernarbungen, von denen Tregear einige bemerkenswerte Fälle erwähnt: beispielsweise den eines Mannes, der ein hohes Alter erreichte, obwohl er im Jahre 1843 alle Kieferknochen durch ein Geschoß verloren hatte. In starkem Gegensatz zu dieser Widerstandsfähigkeit steht die Schwäche gegenüber Krankheiten, die durch Sünde oder durch Zauberei oder auch durch die Leichtigkeit, mit der es dazu kommen kann, verursacht wurden. Der ausgezeichnete ältere Autor Jarvis Hawaii beschreibt den dadurch hervorgerufenen Zustand in einer außerordentlich treffenden Begrifflichkeit: Folge der Behexung ist der Tod »durch einen Mangel an Lebensappetit«, durch einen Geist »zerstörerischer Hoffnungslosigkeit (fatal despondency)« und »reine Apathie«.[2] Ein Sprichwort von den Marquesasinseln aus der Zeit vor der Ankunft der Europäer lautete: »Wir sind Sünder, wir sterben.« Das ganze Bewußtsein ist von einer Alternative beherrscht, die kein Mittleres zuläßt: Einerseits physische Kraft, Fröhlichkeit, Festigkeit, Roheit und geistige Einfachheit; auf der anderen Seite, übergangslos, eine grenzenlose und haltlose Erschütterung [3] durch Trauer und Beleidigung, oder eine ebenfalls grenzenlose und unaufhaltsame Depression, aus der es keinen Ausweg gibt, die Klage über den Verlust, die Verzweiflung und schließlich die Suggestion der Vorstellung des Todes.[4] [Alfred K.] Newman [5] nimmt an, daß dadurch sogar die Sterblichkeitsziffer beeinflußt wird. »Ganz ohne Zweifel sterben viele Maori an kleinen Indis-

[1] »Physical Endurance«, *Journal of the Polynesian Society*, Bd. 2, 1893, S. 71 und 73; ders., *The Maori Race*, 1904, S. 20 ff.

[2] Jarvis Hawaii, S. 20, 191: »want exertion to live«.

[3] Laut Colenso (siehe die folgende Anm.) geht sie bis zum Mord oder Selbstmord.

[4] Zusammenfassung der Beschreibung dieser Mentalität bei William Colenso (in einer 1840 zusammengetragenen Dokumentation), *Transactions of the New Zealand Institute*, Bd. 1, 1868, S. 380.

[5] »Causes Leading to the Extinction of the Maori«, *Transactions of the New Zealand Institute*, Bd. 14, S. 371.

positionen einfach deswegen, weil sie, davon befallen, nicht gegen die Krankheit ankämpfen und auch nicht versuchen, ihren Verheerungen zu widerstehen, sondern sich auf ihr Lager verkriechen und sich einfach zum Sterben niederlegen. Sie scheinen keine seelische Kraft mehr zu besitzen und ihre Freunde sehen sie an, ohne sie anzuhören und ohne irgend etwas zu tun und akzeptieren ihr Los ohne Not.« Jedenfalls klassifizieren die Maori selbst die Todesursachen und -arten folgendermaßen [6]: a) Tod durch Geister (Tabuverletzung, Magie, etc.); b) Tod im Kampf: c) Tod durch natürlichen Verfall: d) Tod durch Unglücksfall oder Selbstmord.[7] Der ersten dieser Todesursachen messen sie dabei die größte Bedeutung zu.

Das System dieser Überzeugungen ist also mit dem australischen identisch und nur die Resultate und infolgedessen auch die Intensität des Glaubens weichen voneinander ab. Beherrschend sind die rein moralischen und religiösen Begriffe. Die Behexung und Bezauberung spielen zwar dieselbe Rolle wie in Australien, doch ist die Moral des Polynesiers, die reich entwickelt und verschlungen und dennoch in ihren Umschwüngen oder in ihren Wirkungen roh und einfach ist, die Ursache der meisten Todesfälle. Jedenfalls kann ich den kontinuierlichen Zusammenhang der beiden Typen mit einigen Tatsachen belegen.

Zunächst einmal hat der polynesische Totemismus, obwohl er vor allem in Neuseeland weitgehend verschwunden ist, gerade als Mittel, bestimmte Todesursachen auszumachen, seine Spuren hinterlassen. Besonders von Tonga [8] berichtet Mariner, daß einem Mann, der die verbotene Schildkröte gegessen hatte, die Leber anschwoll und er daran starb. In erster Linie jedoch kennt man die Rache der verletzten (totemistischen) Tabus von Samoa her. Das Tier, das verzehrt wurde, wirkt im Inneren, zerstört den Menschen und frißt ihn auf, so daß er stirbt.[9] Sehr häufig ist auch der Tod durch Magie. Mariner erzählt [10], wie ein weiblicher Geist den Geist eines jungen Häuptlings heimsucht und der *tohunga* ihm sagt, er werde in zwei Tagen sterben, und er stirbt. Anderswo ist es ein göttliches Ungeheuer, das

[6] Elsdon Best in: Goldie, »Maori Medical Lore«, *Transactions of the New Zealand Institute*, Bd. 37, 1904, S. 3; vgl. ebd., Bd. 38, 1905, S. 221.

[7] Man sieht, daß sie nicht den Fehler begehen, Selbstmord und tödliche Depression zusammenzuwerfen. Andererseits soll man in diesen Unterscheidungen, die bei den Theologen des Tuhoe-Stammes aufgezeichnet wurden, nicht eine Genauigkeit finden wollen, die nicht darin steckt. Die im Krieg empfangenen Wunden sind beispielsweise ebenfalls die Folgen eines Zaubers oder einer Sünde.

[8] William Mariner und John Martin, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, Bd. 2, London 1817, S. 133.

[9] G. Turner, *Samoa a Hundred Years ago and long before*, London 1884, S. 50–51. In Neuseeland scheint diese Vorstellung nur bei den Sanktionen des Eidechsenkultes Anwendung zu finden. Siehe Goldie, a. a. O., S. 17.

[10] Bd. 1, S. 109–111.

durch Behexung stirbt.[11] Ebenso verbreitet sind Todesfälle im Gefolge eines bösen Vorzeichens.[12]

Im wesentlichen ist jedoch der Tod durch eine »Todsünde« am verbreitetsten, vor allem im Land der Maori. Die Bezeichnung als »Todsünde« stammt übrigens von ihnen selbst. Die unzähligen Beschreibungen sind gewöhnlich sehr umständlich und umfassen zahlreiche mythologische Alternativen: die Seele wird schwer; sie wird gefesselt und mit Stricken, Fäden und Knoten gebunden; sie ist abwesend; sie wird gefangengenommen; sie ist nicht der einzige Geist, der den Körper bewohnt; sie hat einen Nachbarn, der sie heimsucht, oder sie wird von einem Lebewesen oder Ding getroffen, die sich des Körpers oder ihrer selbst bemächtigen. Alle diese Ausdrücke sind dem Neurologen oder Psychologen durchaus vertraut, doch sie finden hier eine breite traditionale und individuelle Verwendung.

Man darf jedoch die Wirkung nicht allzu sehr von ihrer Ursache abstrahieren. Die Maori haben eine fein entwickelte Moral und sind voller Bedenklichkeiten. Die gelungene Analyse, die Robert Hertz von diesen komplizierten und typischen Mechanismen gegeben hat, wollen wir hier nicht mitteilen, sondern entnehmen ihr nur zwei Hinweise: der Tod durch Magie wird sehr häufig gedacht und ist sehr häufig nur möglich, nachdem eine Sünde vorhergegangen ist. Umgekehrt ist der Tod aufgrund einer Sünde oft nur das Ergebnis eines magischen Einflusses, der zu der Sünde geführt hat.[13] Wahrsagekunst, Vorbedeutungen und Geister (»aitu«, »atua«) können sich außerdem noch in diesen Vorgang einmischen.[14] Es sind wirklich Gewissensqualen, die den Zustand einer zerstörerischen Depression nach sich ziehen[15] und die ihrerseits durch jene Magie der Sünde verursacht sind, welche bewirkt, daß der einzelne sich schuldig und in seine Schuld verstrickt glaubt.[16] Wir verfügen glücklicherweise über eine umfangreiche medizinische Untersuchung dieses Tatsachenkomplexes. Mit Hil-

[11] (Ngai Tahu Mythos). H.-T. (de Croisielles) in *Journal of the Polynesian Society*, Bd. 10, 1901, S. 73.

[12] Elsdon Best, »Omens and Superstitious Beliefs«, *Journal of the Polynesian Society*, Bd. 7, 1898, S. 13. Zu diesen Todesarten, Zwangsvorstellungen etc. vgl. White, *Maori Customs*, 1864; Goldie, »Maori Medical Lore«, a. a. O., S. 7.

[13] Über *makula*, Zauberei, und *pahunu*, angestiftete Sünde, siehe Tregear, a. a. O., S. 201.

[14] Tuhoc-Stämme. Elsdon Best, »Omens . . .«, a. a. O., S. 119 ff. Wenn das *atua*, der Hilfsgeist nicht stärker ist, schwindet er dahin (»waste away«).

[15] Über *whakapahunu*, sündigen lassen, siehe Elsdon Best, »Maori Magic«, *Transactions of the New Zealand Institute*, Bd. 34, 1901, S. 81; »Notes on the Art of War as Conducted by the Maori of New Zealand«, *Journal of the Polynesian Society*, Bd. 11, 1902. S. 52: bewirken, daß den Behexten »das Gewissen beißt«.

[16] Über das »sündigen lassen« *(whakahehe)*, siehe Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, London 1854, S. 20.

fe von Elsdon Best, einem der führenden Ethnographen, hat Dr. Goldie eine Theorie dieser Tatsachen aufgestellt, die sogar vergleichend verfährt.[17] Das betreffende Kapitel trägt die Überschrift: »Melancholie mit tödlichem Ausgang«, die Leute haben selber einen »Willen zum Tode« (»will to death«).[18] Dafür einige von ihm angeführte Belege. Doktor (später Sir) Barry Tuke kannte einen Mann von bester Gesundheit, von herkulischer Konstitution, der in weniger als drei Tagen an dieser »Melancholie« gestorben ist. Ein anderer, der ausgezeichnet aussah und »ganz gewiß keine Läsion der Thoraxorgane aufwies«, ist »vor Kummer aus dem Leben geschieden«; er sagte, er werde innerhalb zehn Tagen sterben und so geschah es. In der Mehrzahl der von diesem Arzt untersuchten Fälle umfaßte dieser Zeitraum zwei oder drei Tage.

Andere Fälle sind historisch belegt und von Shortland, Taylor und anderen bezeugt. Sie haben sich in aller Öffentlichkeit abgespielt. Es geschah an Bord des Schiffes des Gouverneurs, daß der alte Häuptling Kukatai, als er das Nordkap und die Klippen, das Tor zum Land der Toten, sah, die Seelen besänftigte, indem er zunächst die Kleider der Besatzung einschließlich der Geistlichen und schließlich seine eigenen Kleider über Bord warf; »sein Zusammenbruch war derart, daß man um sein Leben fürchtete«.

Ich möchte jedoch noch eher als diese konkreten Tatsachen literarische Zeugnisse der Maori beibringen. Ein berühmter Gesang der Tochter Kikokkos faßt die Gefühle des Kranken gut zusammen[19]:

Leuchtende Sonne, du verharrst noch am Himmel,
Beleuchtest mit deinen Strahlen den Gipfel von Pukihinau.

[17] »Maori Medical Lore«, a. a. O., S. 78 f. Vergleichsfälle aus Andrew Lang, *Myth Ritual and Religion*, London 1887 (Atkinson, ein Neffe von Andrew Lang, berichtet von einem Fall bei den Kanaken, Fison und ein Informant von Howitt über Fälle auf den Fidschi-Inseln und in Australien, Codrington über Melanesien). Goldie, a. a. O., S. 80, verwendet den Ausdruck Thanatomanie und bemerkt, daß die Zahl der Fälle unübersehbar sei. In Hawaii ist ein Zauberer, dem ein Europäer gesagt hatte, er selbst sei auch Zauberer, an Schwäche gestorben. Auf den Sandwich-Inseln (Hawaii) sind im Jahre 1847 viele Menschen während einer Epidemie nicht nur an der Krankheit zugrunde gegangen, sondern am Schrecken und an todbringender Melancholie. Man nannte diese Epidemie *okuu*, weil die Menschen ihre Seelen zurückwiesen *(okuu)* und dadurch gestorben sind. Ebenso geschieht es auf den Fidschi-Inseln, daß die Menschen bei einer Epidemie unfähig werden, sich zu retten und andere zu retten; man sagt, sie seien »taqaya«, zu Boden geschmettert, verzweifelt, angstbesessen und sie haben allen Lebensmut verloren.

[18] Ebd., S. 77 und 81.

[19] Die Fassung von Goldie (a. a. O., S. 79) erreicht weder den vollständigen Text noch die Übersetzung von C. O. Davis, *Maori Mementoes*, S. 192 (Text), S. 191 (Übersetzung), vor allem aber nicht die Fassung, die Hertz vorbereitet hatte. Goldie hat die ganz euripideische Anrufung der Sonne ausgelassen.

Bleibe noch da, Sonne, daß wir zusammen blieben!
... Oh Du kannst nichts sagen, Freundin (Mutter).
Whir (Gott des Krieges und der Strafen) hat so entschieden,
Er hat sein Beil in meine Knochen geschlagen und sie zerbrochen,
Zerstückelt bin ich wie ein von seinem Stamm
Gerissener Ast, der vom Hieb getroffen
Krachend stürzt und in Stücke bricht ...
... Ich habe es getan. Ich habe diesen Tod,
Der von Gott kommt, auf mich gezogen.
Jetzt bin ich hier wie verlassen und
Aller Hilfe beraubt,
Verzehrt, verloren,
Erschöpft durch die Qualen
Meines Körpers
Lege ich mich nieder, um zu sterben.[20]

Dr. Goldie zieht daraus folgenden Schluß:

»Diese so häufig beobachtete fatalistische Tendenz, die nach einer mehr oder weniger langen depressiven Phase, tiefer Depression und völligem Mangel an Lebenstrieb zum Tode führt, ist die Wirkung einer abergläubischen Furcht, die auf ein besonders empfängliches Nervensystem trifft ...

Soviel ich sehe, hat noch niemand den Versuch gemacht, die Todesursache, die in dieser eigenartigen Form von Melancholie gelegen ist, zu erklären. Volkstümlich unterstellt man, daß das Opfer ›sich den Tod gibt‹, doch läßt sich dieser tödliche Ausgang nicht ernstlich auf die Willenskraft des Wilden zurückführen. Das hervorstechendste Kennzeichen des Geistes der Maori ist seine Unbeständigkeit. Sein geistiges Gleichgewicht ist Tausenden von alltäglichen Vorkommnissen ausgesetzt und ist Spielball äußerer Umstände. Da sein Gehirn keine anhaltende und methodische moralische und intellektuelle Bildung erfahren hat, mangelt es ihm an jener geistigen Ausgeglichenheit, die das Merkmal der hochzivilisierten Völker ist. Der Maori ist unfähig, sich zu beherrschen. Er schreit und lacht aus den geringfügigsten Ursachen; Ausbrüche von Freude oder Trauer können bei ihm in einem einzigen Augenblick wie weggewischt sein ... (Goldie nennt zahlreiche Beispiele dafür).

In diesem eigenartigen Geisteszustand, der ›Pazifische Hysterie‹ genannt wird, kommt es nach einer vorbereitenden Periode der Depression zu einer plötzlichen Erregung, und der Patient ergreift ein Messer oder eine andere Waffe, stürzt durch das Dorf, sticht auf alle Leute ein und richtet unendli-

[20] Ein anderer Gesang beschreibt die Zwangsvorstellung eines, diesmal durch Zauberei, ins Fleisch eingepflanzten Tieres.

chen Schaden an, bis er erschöpft zusammenbricht. Wenn er kein Messer finden kann, so kommt es vor, daß er bis zu den Klippen läuft, sich ins Meer stürzt und meilenweit schwimmt, bis er gerettet wird oder ertrinkt. Diese heftige hysterische Erregung ist auf allen Inseln ebenso anzutreffen wie der entgegengesetzte Zustand plötzlicher und tiefer Depression... (Es folgt die Beschreibung der bedauerlichen Folgen einer Geisterbeschwörung im Anschluß an ein Begräbnis. Eine der jüngeren Schwestern hört den Geist des Toten, erregt sich und bricht zusammen, entschließt sich, ihm zu folgen, und bringt sich innerhalb einiger Stunden zu Tode.)

Es handelt sich also um ein Volk von äußerster Emotionalität, dessen Gehirn sich in einem Zustand instabilen Gleichgewichts befindet und entweder exzessiver Erregung oder einer tiefen Melancholie ausgesetzt ist; es ist ein Volk, das keine Furcht vor dem Tode kennt und bei dem der Selbsterhaltungstrieb des Lebens erstaunlich schwach entwickelt ist; außerdem ist es tief abergläubisch und versieht böse Gottheiten und schwarze Magier mit unzähligen bösen Kräften; wer die genannten geistigen Merkmale in einem hervorstechenden Maße besitzt, ist davon überzeugt, daß er Opfer eines mächtigen Gottes oder eines *tohunga* (Magiers) ist, und der exzessive Nervenschock versetzt das ganze Nervensystem in einen ›paretischen‹ Zustand: der dann eintretenden Erstarrung bietet es keinen Widerstand mehr; das Individuum verzehrt sich in sich und fixiert sich an die Vorstellung seiner ungeheuer großen Sünde und der Ausweglosigkeit seines Falles; es ist einer wahnhaften Melancholie hoffnungslos zum Opfer gefallen. Es ist in einen Wahn verfallen, der alles vermag, es hat die Götter verletzt und wird sterben. Das Interesse an den äußeren Dingen schwindet, der Krankheitszustand wird in einer außerordentlich heftigen Weise zugespitzt, die nervöse Depression ist groß, es kommt zu Verlusten physischer Energie, und diese sekundäre Depression breitet sich schrittweise über alle Organe aus, bis die Vitalfunktionen geschwächt sind, das Herz nachläßt, die unwillkürlichen Muskelbewegungen einschlafen und schließlich eine vollständige ›Anergie‹ oder der Tod eintritt. Der Geist, der sein Gleichgewicht verloren hat, unterliegt kampflos der Gewalt des Schocks einer überhandnehmenden abergläubischen Furcht.« (A. a. O., S. 77, 79–81)

Diese Folgerungen möchte ich lediglich zu bedenken geben. Trotz ihrer vom medizinischen Standpunkt veralteten Sprache hat diese Darstellung ihre Bedeutung und wird zweifellos einen dauerhaften Wert behalten.

Die Größenordnung dieser Tatsachen kann im übrigen kaum übertrieben werden. Wir haben nur einen äußerst schmalen Ausschnitt uns bekannter Fälle angeführt. Wir wollen zum Schluß kommen. Eines der bemerkenswertesten und tragischsten Vorkommnisse ist der Untergang der Moriori der Chatham Inseln, die von den Maori 1835 erobert wurden: von den 2000, die sie gewesen waren, wurden sie auf 25 reduziert. Shand, einer von

ihnen, zugleich ihr Dolmetscher, berichtet, wie sie auf die Südinsel gebracht wurden und was die Sieger zu ihnen sagten [21]:

Die Maori sagten: »Nicht durch die Zahl derer, die wir selbst getötet haben, sind sie derart zurückgegangen. Sondern, als wir sie zu Sklaven gemacht hatten, haben wir sie sehr oft morgens in ihren Häusern tot gefunden. Der Verstoß gegen ihr eigenes *tapu* (die Pflicht, Handlungen vorzunehmen, die ihr *tapu* entweihen würden) hat sie getötet. Sie sind ein von ihrem *tapu* außerordentlich beherrschtes Volk gewesen.«

Man denke auch an den sehr berühmten Text im Buch Hiob [22], der noch tiefe Übereinstimmungen mit Mentalitäten hat, die wir als anormal bezeichnen, die es jedoch in diesen Zivilisationen nicht gewesen sind:

»... da öffnet [Gott] das Ohr der Leute und schreckt sie und züchtigt sie,
daß er den Menschen von seinem Vornehmen wende und behüte ihn vor Hoffart
und verschone seine Seele vor dem Verderben und sein Leben, daß es nicht ins Schwert falle.
Auch straft er ihn mit Schmerzen auf seinem Bette und alle seine Gebeine heftig
und richtet ihm sein Leben so zu, daß ihm vor der Speise ekelt, und seine Seele, daß sie nicht Lust zu essen hat.
Sein Fleisch verschwindet, daß man's nimmer sehen kann; und seine Gebeine werden zerschlagen, daß man sie nicht gern ansieht,
daß seine Seele naht zum Verderben und sein Leben zu den Toten.«

Soweit die Tatsachen. Ich erspare Ihnen jegliche psychopathologische und neuropathologische Diskussion. Es wird von allen Zeugen, selbst von Medizinern, bekräftigt, daß es in diesen Fällen keinerlei sichtbare Läsion oder irgendein auskultierbares Übel gibt, etc. – ich weiß es nicht. Beobachtungen wären dringend notwendig und vielleicht ließen sie sich (von der Société de Psychologie) in die Wege leiten.

Als Soziologe kann ich mich jedoch damit begnügen, eine Richtung anzuzeigen, wo ich zahlreiche durchaus normale, jedenfalls aber in ihrer Anormalität sehr verbreitete Beispiele angetroffen habe. Soviel hatte ich versprochen.

Sodann handelt es sich um Fälle solcher Art, die meiner Ansicht nach rasch erforscht werden sollten – jene nämlich, in welchen die soziale Natur des Menschen ganz direkt mit seiner biologischen Natur verbunden ist. Die panische Angst, die alles im Bewußtsein desorganisiert bis hin zu dem, was man den Selbsterhaltungstrieb nennt, desorganisiert vor allem das Leben

[21] Shand, »Morioris«, *Journal of the Polynesian Society*, Bd. 3, 1894, S. 79.
[22] *Das Buch Hiob*, 33. Kap., 16–22.

selbst. Das psychologische Zwischenglied ist sichtbar und fest: das Bewußtsein. Doch es ist nicht stark, so daß der Behexte oder der, der sich in einem Zustand der Todsünde befindet, alle Kontrolle über sein Leben, jede Wahl, jede Unabhängigkeit und schließlich seine ganze Persönlichkeit verliert.

Diese Tatsachen gehören außerdem zu jenen »totalen« Tatsachen, die meiner Meinung nach erforscht werden sollten. Die Berücksichtigung des Psychischen oder besser des Psychisch-Organischen genügt hier durchaus nicht, nicht einmal, um den Gesamtkomplex zu beschreiben. Das Soziale muß Berücksichtigung finden. Umgekehrt ist die ausschließliche Untersuchung dieses Bruchstücks unseres Lebens, das unser Leben in Gesellschaft ist, alleine nicht hinreichend. Man sieht hier, wie der »homo duplex« Durkheims präziser faßbar wird und wie man seine doppelte Natur ins Auge fassen kann.

Die angeführten Tatsachen sind schließlich, so meine ich, unter dem doppelten Gesichtspunkt einer Untersuchung der Totalität des Bewußtseins und der Totalität des Verhaltens von Interesse. Sie bringen die »Totalität« derer, die man unpassend Primitive nennt, in Gegensatz zur »Dissoziation« derjenigen unter den Menschen, die wir selber sind, die wir uns als Personen fühlen und als Individuen, die der Kollektivität widerstehen. Die Unbeständigkeit des ganzen Charakters und des Lebens eines Australiers und eines Maori ist augenfällig. Die kollektiven oder individuellen »Hysterien«, wie Goldie sie noch nennt, sind bei uns nur noch Sache der Krankenhäuser oder des Knüppels. Sie sind die Schlacken gewesen, von denen sich unsere moralische Festigkeit allmählich befreit hat.

Zum Schluß möchte ich noch erwähnen, daß diese Tatsachen die Theorie des anomischen Selbstmords bestätigen und erweitern, die von Durkheim in einem Buch dargelegt wurde, welches das Muster eines soziologischen Beweises darstellt.[23]

[23] Emile Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris 1897 [deutsch erstmals 1973: *Der Selbstmord*. Mit einer Einleitung von Klaus Dörner und einem Nachwort von René König. Neuwied/Berlin].

Sechster Teil

Die Techniken des Körpers*

* Vorgetragen vor der Société de Psychologie am 17. 5. 1934. Zuerst erschienen in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Bd. 32, Heft 3–4, 1935, S. 271–293.

Kapitel I

Der Begriff der Technik des Körpers

Ich sage ausdrücklich *die* Techniken des Körpers, weil man die Theorie von *der* Technik des Körpers von einer Untersuchung, einer Darstellung, einer ganz einfachen Beschreibung der Techniken des Körpers ausgehend bilden kann. Ich verstehe darunter die Weisen, in der sich die Menschen in der einen wie der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen. Jedenfalls muß man vom Konkreten zum Abstrakten vorgehen und nicht umgekehrt.

Ich möchte Mitteilung geben von dem, was ein Teil meines Unterrichts ist, der meiner Ansicht nach anderswo nicht behandelt wird und den ich in einer Vorlesung über deskriptive Ethnologie wiederhole (die Publikation der *Instructions sommaires* und der *Instructions à l'usage des ethnographes* steht zu erwarten) * und bereits mehrere Male in meinem Unterricht am Institut d'Ethnologie der Universität von Paris erprobt habe.

Wenn eine Naturwissenschaft Fortschritte macht, macht sie diese nur in der Richtung aufs Konkrete und immer in der Richtung aufs Unbekannte. Doch das Unbekannte befindet sich an den Grenzen zwischen den Wissenschaften, dort, wo die Professoren »sich gegenseitig aufessen«, wie Goethe sagt (ich sage aufessen, Goethe aber ist nicht so höflich). Meistens ruhen in diesen schlecht abgegrenzten Gebieten die dringlichen Probleme. Dieses Ödland besitzt übrigens ein Merkmal. In den Naturwissenschaften, so wie sie existieren, findet man stets eine unschöne Kategorie. Es gibt immer einen Augenblick, in dem man, da die Kenntnis gewisser Tatsachen noch nicht in Konzepten gefaßt ist, und diese Tatsachen noch nicht einmal organisch gruppiert sind, diese Masse von Phänomenen mit dem Etikett der Unwissenheit versieht und unter die Rubrik »Verschiedenes« einordnet. Hier muß die Forschung einsetzen. Hier kann man sicher sein, Wahrheiten zu finden: Zunächst, weil man weiß, daß man nichts weiß, dann, weil einem die Menge der Tatsachen klar bewußt ist. Über viele Jahre war ich in meiner Vorlesung über deskriptive Ethnologie gezwungen, mit diesem Schandfleck und dieser Schmach des »Verschiedenen« an einem Punkt zu arbeiten, an dem diese Rubrik »Verschiedenes« wirklich heteroklit war. Ich wußte wohl,

* Die Vorlesungen »Instruction d'ethnographie descriptive« sind zuerst 1947 erschienen und liegen unter dem Titel *Manuel d'ethnographie* in zweiter Auflage in der Petite Bibliothèque Payot, Paris 1967, vor.

daß der Gang, daß das Schwimmen beispielsweise, alle Dinge dieser Art jeder Gesellschaft eigen sind; daß die Polynesier nicht wie wir schwimmen, daß meine Generation nicht geschwommen ist, wie die augenblickliche Generation schwimmt. Aber welche sozialen Phänomene waren das? Es waren »verschiedene« soziale Phänomene, und da diese Kategorie fürchterlich ist, habe ich oft an diese Rubrik »Verschiedenes« gedacht, zumindest jedesmal, wenn ich gezwungen war, darüber zu sprechen, und oftmals auch zwischendurch.

Um die Bildung des Begriffs der Körpertechniken selber vorzuführen, möchte ich davon berichten, bei welchen Gelegenheiten ich das allgemeine Problem weiter verfolgen konnte und wie es mir gelungen ist, es klar zu formulieren. Es ist eine Reihe von Schritten gewesen, die bewußt und unbewußt getan wurden.

1898 war ich mit jemandem befreundet, an dessen Initialien ich mich wohl, an dessen Namen ich mich aber nicht mehr erinnere. Ich bin zu faul gewesen, nachzuforschen. Er war es, der einen ausgezeichneten Artikel über das Schwimmen für die Ausgabe der *Encyclopaedia Britannica* von 1902 verfaßte, die damals im Druck war. (Die Artikel »Schwimmen« in den beiden folgenden Ausgaben waren weniger gut.) Er hat in mir das historische und ethnographische Interesse an der Frage geweckt. Das wurde zum Ausgangspunkt, zum Beobachtungsrahmen. In der Folge – ich habe es selbst bemerkt – habe ich eine Änderung der Schwimmtechnik am lebenden Beispiel unserer Generation beobachten können. Ein Beispiel wird uns unverzüglich zum Kern der Dinge führen: uns, die Psychologen, wie die Biologen, wie die Soziologen. Früher lernte man tauchen, nachdem man schwimmen gelernt hatte. Und als man uns tauchen lehrte, lehrte man uns, die Augen zu schließen und sie dann im Wasser zu öffnen. Heute ist die Technik genau umgekehrt. Man beginnt die ganze Schulung damit, indem man das Kind daran gewöhnt, sich im Wasser mit offenen Augen zu halten. Auf diese Weise zwingt man die Kinder, schon bevor sie schwimmen können, die gefährlichen, aber instinktiven Reflexe der Augen zu unterdrücken, man gewöhnt sie vor allem an das Wasser, man verhindert Ängste, man schafft eine gewisse Sicherheit, man entscheidet über Pausen und Bewegung. Es gibt also eine Technik des Tauchens und eine Technik der Erziehung zum Tauchen, die zu meiner Zeit gefunden worden sind. Und Sie sehen, daß es sich in der Tat um eine Lehre der Technik handelt und daß es, wie für jede Technik, ein Erlernen des Schwimmens gibt. Außerdem hat unsere Generation hier an einer vollkommenen Veränderung der Technik teilgenommen: wir haben die Ablösung des Brustschwimmens und des Kopf-überdem-Wasser-Haltens durch die verschiedenen Arten des *crawl* beobachtet. Zusätzlich hat man die Gewohnheit aufgegeben, Wasser zu schlucken und es wieder auszuspucken. Denn die Schwimmer zu meiner Zeit betrachteten

sich als eine Art Dampfschiff. Das war dumm, aber ich vollziehe immer noch diese Geste: ich kann mich nicht von meiner Technik trennen. Das wäre also eine spezifische Technik des Körpers, eine perfektionierte sportliche Kunst unserer Zeit.

Diese Eigenheit ist jedoch Merkmal aller Techniken. Ein Beispiel: Während des Kriegs habe ich zahlreiche Beobachtungen über diese Eigenheit der Techniken anstellen können. Beispielsweise über die Technik des Grabens. Die englischen Truppen, bei denen ich war, konnten sich nicht der französischen Spaten bedienen. Das bedeutete, daß jeweils 8000 Spaten pro Division geändert werden mußten, sobald eine französische Division abgelöst wurde – und umgekehrt. Das ist ein Beweis dafür, daß eine Fertigkeit sich nur langsam erlernen läßt. Jede Technik im eigentlichen Sinne hat ihre spezifische Form.

Das Gleiche gilt jedoch für jedes Verhalten des Körpers. Jede Gesellschaft hat ihre eigenen Gewohnheiten. In der gleichen Zeit hatte ich häufig Gelegenheit, die Unterschiede von einer Armee zur anderen zu beobachten. Eine Anekdote über das *Marschieren*. Sie wissen alle, daß die britische Infanterie in einem anderen Schritt als die französische marschiert: unterschiedlich hinsichtlich der Häufigkeit und der Länge. Im Augenblick spreche ich weder vom englischen Balancieren noch von der Bewegung des Knies usw. Das Regiment von Worcester, das während der Schlacht an der Aisne Seite an Seite mit der französischen Infanterie bedeutende Gebietsgewinne gemacht hatte, bat um die königliche Erlaubnis, französische Schellen und Schlagzeug und eine Gruppe französischer Trompeter und Trommler einsetzen zu dürfen. Das Resultat war entmutigend. Fast sechs Monate lang sah ich in den Straßen von Bailleul, lange nach der Schlacht an der Aisne, folgendes Schauspiel: das Regiment hatte seinen englischen Marschschritt behalten und paßte ihn dem französischen Takt an. Es hatte sogar seinem Musikzug einen kleinen französischen Feldjägeradjutanten an die Seite gestellt, der die Trompete schwenken konnte und den Takt besser als seine Männer anschlug. Das unglückliche Regiment der großen Engländer konnte nicht defilieren. Der Marsch war ein einziger Mißklang. Wenn das Regiment im Gleichschritt zu marschieren versuchte, stimmte die Musik nicht mit dem Schritt überein. Daher war das Regiment von Worcester gezwungen, seine französischen Marschklänge aufzugeben. Tatsächlich waren die Marschsignale, die früher während des Krimkrieges von Armee zu Armee übernommen wurden, nur die für »Pause«, »Rückzug« usw. Ebenso habe ich häufig und sehr genau nicht nur hinsichtlich des Marschierens, sondern auch hinsichtlich des Laufens und Verfolgens die Unterschiede der elementaren sowie sportlichen Techniken der Engländer und der Franzosen bemerkt. Professor Curt Sachs, der damals bei uns lebte, hat dieselbe Beobachtung gemacht. In mehreren seiner Vorträge hat er darüber berichtet.

Er konnte auf große Entfernung den Gang eines Engländers und eines Franzosen unterscheiden.

Dies alles waren jedoch nur erste Annäherungen an den Gegenstand.

Eine Art Erleuchtung kam mir im Krankenhaus. Ich war krank in New York. Ich fragte mich, wo ich junge Mädchen gesehen hatte, die wie meine Krankenschwestern gingen. Ich hatte genug Zeit, darüber nachzudenken. Ich fand schließlich heraus, daß es im Kino gewesen war. Nach Frankreich zurückgekehrt, bemerkte ich vor allem in Paris die Häufigkeit dieser Gangart; die jungen Mädchen waren Französinnen und gingen auch in dieser Weise. In der Tat begann die amerikanische Gangart durch das Kino bei uns verbreitet zu werden. Dies war ein Gedanke, den ich verallgemeinern konnte. Die Stellung der Arme, der Hände während des Gehens, stellen eine soziale Eigenheit dar und sind nicht einfach ein Produkt irgendwelcher rein individueller, fast ausschließlich psychisch bedingter Handlungen und Mechanismen. Beispiel: Ich glaube, ein junges Mädchen erkennen zu können, das im Kloster erzogen wurde. Sie geht meistens mit geschlossenen Fäusten. Ich erinnere mich auch noch an meinen Lehrer in der Tertia, der mir zurief: »Du komische Kreatur, was läßt Du beim Gehen immer Deine großen Hände geöffnet!« Also gibt es ebenso eine Erziehung zum Gehen.

Anderes Beispiel: es gibt Stellungen der Hand beim Essen, schickliche und unschickliche. So können Sie mit Sicherheit annehmen, daß, wenn ein Kind am Tisch mit an den Körper gepreßten Ellbogen sitzt und – wenn es nicht ißt – die Hände auf den Knien liegen hat, es sich um einen Engländer handelt. Ein junger Franzose hat keine gute Haltung mehr: Er hat die Ellbogen abgespreizt; er stützt sie auf den Tisch und so weiter.

Was schließlich das Laufen betrifft, habe ich – ebenso wie Sie alle – die Veränderung der Technik beobachtet. Stellen Sie sich vor, mein Sportlehrer, der einer der Besten um 1860 in Joinville war, hat mir beigebracht, mit den Fäusten am Körper zu laufen: eine Bewegung, die allen Laufbewegungen zuwider ist; ich mußte 1890 professionelle Läufer sehen, um zu begreifen, daß man anders laufen muß.

Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des »habitus«. Ich bitte Sie zu bemerken, daß ich in gutem Lateinisch, das in Frankreich verstanden wird, »habitus« sage. Dieses Wort ist weitaus besser als »Gewohnheit«, »das Bestehende«, »das Erworbene« und die »Fähigkeit« im Sinne von Aristoteles (der ein Psychologe war). Es bezeichnet nicht jene metaphysischen Gewohnheiten, jene mysteriöse »Erinnerung«, Thema umfangreicher Bücher oder kurzer, berühmter Abhandlungen. Diese »Gewohnheiten« variieren nicht nur mit den Invididuen und ihren Nachahmungen, sie variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven

praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht.

Auf diese Weise kam ich zu einer Auffassung, die hier, in unserer Gesellschaft, von einer bestimmten Anzahl, dem Beispiel Comtes folgend, geteilt wird: die von Dumas, beispielsweise, die in den konstanten Beziehungen zwischen dem Biologischen und dem Soziologischen keinen großen Raum für den psychologischen Mittelteil läßt. Und ich schloß daraus, daß man keinen klaren Einblick in alle diese Tatsachen: Laufen, Schwimmen usw. haben könnte, wenn man nicht eine dreifache Betrachtung statt einer einzigen anstellte, die mechanisch und physikalisch sein, wie eine anatomische und physiologische Theorie des Gangs, oder die im Gegensatz dazu psychologisch oder soziologisch sein könnte. Die dreifache Betrachtungsweise, die des »totalen Menschen«, ist notwendig.

Schließlich drängte sich eine andere Reihe von Tatsachen auf. In allen diesen Elementen der Kunst, sich des Körpers zu bedienen, dominierten die Einflüsse der *Erziehung*. Der Begriff der Erziehung konnte sich über dem der Nachahmung einstufen. Es gibt nämlich besondere Kinder, die sehr große Fähigkeiten zu Nachahmung besitzen, andere wiederum sehr schwach ausgebildete, alle erhalten aber die gleiche Erziehung, wodurch wir die Konsequenzen verstehen können. Das, was vor sich geht, ist eine in ihrer Perfektion bestehende Nachahmung. Das Kind, auch der Erwachsene, imitiert Handlungen, die Erfolg hatten, die zudem bei Personen Erfolg hatten, in die es Vertrauen setzt, und die Autorität auf es ausüben. Das Verhalten wird von außen her, von oben vorgegeben, es sei denn, es handele sich um einen ausschließlich biologischen Vorgang, der den Körper betrifft. Das Individuum übernimmt den Bewegungsablauf aus dem Verhalten, das von anderen vor ihm oder mit ihm praktiziert wird.

Genau in diesem Begriff des Prestiges der Person, die im Hinblick auf das nachahmende Individuum befiehlt, herrscht, bestimmt, befindet sich das ganze soziale Element. In der folgenden Nachahmung liegen das psychologische und das biologische Element.

Die Gesamtheit wird jedoch von den drei Elementen bestimmt, die unlösbar miteinander verbunden sind.

All das verbindet sich leicht mit einigen anderen Tatsachen. In einem Buch von Elsdon Best, das 1925 hier eingegangen ist [*The Maori*, Wellington 1924, 2 Bde.], befindet sich ein bemerkenswertes Dokument über die Gangart der Maorifrau (Neuseeland). (Sagen Sie nicht, es handele sich hierbei um Primitive; ich halte sie in mancher Hinsicht für den Kelten und Germanen überlegen.) »Die eingeborenen Frauen besitzen ein gewisses ›gait‹, eine Gangart (der englische Ausdruck ist köstlich): das heißt, ein gelockertes und doch ausgeprägtes Balancieren der Hüften, das uns plump er-

scheint, von den Maoris aber hoch geschätzt wird. Die Mütter dressierten (der Autor sagt »drill«) ihre Töchter auf diese Gangart. Sie heißt »onioi«. ich habe Mütter zu ihren Töchtern sagen hören (ich übersetze): »Du machst keinen onioi«, wenn ein kleines Mädchen dieses Balancieren vernachlässigte (a. a. O. Bd. 1, S. 408 f., vgl. S. 135). Es handelte sich um eine erlernte und nicht um eine natürliche Gangart. Kurz gesagt, vielleicht gibt es beim Erwachsenen gar keine »natürliche Art« zu gehen. Dies gilt um so mehr, wenn andere technische Mittel hinzukommen. Was zum Beispiel uns betrifft, so ändert die Tatsache, daß wir Schuhe tragen, die Stellung unserer Füße; wenn wir ohne Schuhe gehen, spüren wir dies deutlich.

Außerdem stellte sich mir die gleiche fundamentale Frage von einer anderen Seite her, ausgehend von all den Vorstellungen über die magische Kraft, über den Glauben an die nicht nur physische, sondern orale, magische, rituelle Wirksamkeit bestimmter Handlungen. Ich befinde mich hier vielleicht noch viel mehr auf meinem Gebiet als auf dem abenteuerlichen Feld der Psycho-Physiologie der Gangweisen, auf das ich mich vor Ihren Augen wage.

Zunächst ein noch »primitiver« Tatbestand, diesmal australischen Ursprungs: eine Ritualformel für die Jagd und gleichzeitig für das Laufen. Man weiß, daß es dem Australier gelingt, Känguruhs, Emus, wie auch den wilden Hund, im Lauf zu überwältigen. Er vermag das Opossum hoch oben im Baum zu fangen, obwohl das Tier einen besonders starken Widerstand leistet. Eines dieser Laufrituale, das vor jetzt hundert Jahren beobachtet wurde, ist das der Jagd auf den wilden Hund, den Dingo, bei den Stämmen in der Umgebung von Adelaide. Der Jäger singt unentwegt die folgende Formel:

schlag' ihn mit dem Büschel aus Adlerfedern (der Imitation usw.)
schlag' ihn mit dem Gürtel
schlag' ihn mit dem Stirnband
schlag' ihn mit dem Beschneidungsblut
schlag' ihn mit dem Blut des Armes
schlag' ihn mit dem Menstruationsblut der Frau
schläfre ihn ein, usw.[1]

Während einer anderen Zeremonie, der für die Jagd auf das Opossum, trägt der Jäger in seinem Mund ein Stück Bergkristall *(kawemukka)*, vor allem ein magischer Stein, und singt eine Formel der gleichen Art und, auf diese Weise unterstützt, kann er das Opossum ausfindig machen, hinaufklettern und an seinem Gürtel aufgehängt hoch im Baum bleiben und dann das scheue Wild fangen und töten.

[1] Teichelmann und Schurmann, *Outlines of a Grammar, Vocabulary, ... South-Australia*, Adelaide 1840. Zitiert bei Eyre, *Journal*, Bd. 2, S, 241.

Die Beziehungen zwischen den magischen Vorgängen und den Techniken der Jagd sind zu offensichtlich und zu universal, um darauf weiter eingehen zu müssen.

Das psychologische Phänomen, das wir hier erfassen, ist augenscheinlich, vom üblichen Standpunkt der Soziologen aus, zu leicht zu erkennen und zu begreifen. Aber was wir jetzt erfassen wollen, ist das Vertrauen, das psychologische *momentum,* das sich mit einer Handlung verbinden kann, die vor allem eine Sache biologischen Widerstandes ist, und das dank der Worte und eines magischen Objektes erlangt wurde.

Technische Handlung, physische Handlung, magisch-religiöse Handlung sind für den Handelnden verschmolzen. Dies sind die Elemente, über die ich verfügen konnte.

Alles dies befriedigte mich nicht. Ich sah wohl, wie sich alles beschreiben, aber nicht, wie es sich ordnen ließ; ich wußte nicht, welcher Name, welche Bezeichnung all dem gegeben werden sollte.

Es war sehr einfach, ich mußte mich nur an die meines Erachtens begründete Trennung der traditionalen Handlungen in Techniken und in Riten halten. Alle diese Handlungsweisen waren Techniken, es sind die Techniken des Körpers.

Wir alle und auch ich sind während mehrerer Jahre der grundsätzlich irrigen Meinung gewesen, etwas nur dann als Technik anzusehen, wenn es ein Instrument dazu gab. Man hatte zu den älteren Vorstellungen zurückzukehren, zu den Ausführungen Platons über die Technik, da Platon von einer Technik der Musik und insbesondere des Tanzes sprach, und diese Vorstellung zu erweitern.

Ich bezeichne mit Technik eine *traditionelle, wirksame* Handlung (und Sie sehen, daß sich dies nicht von der magischen, religiösen, symbolischen Handlung unterscheidet). Es ist notwendig, daß sie *traditionell* und *wirksam* ist. Es gibt keine Technik und keine Überlieferung, wenn es keine Tradition gibt. Darin vor allem unterscheidet sich der Mensch von den Tieren: durch die Überlieferung seiner Techniken und sehr wahrscheinlich durch ihre mündliche Überlieferung.

Erlauben Sie mir, davon auszugehen, daß meine Definitionen Zustimmung finden. Welches ist jedoch der Unterschied zwischen der traditionellen, wirksamen Handlung der Religion, der traditionellen, wirksamen, symbolischen, juristischen Handlung, den Handlungen des gemeinschaftlichen Lebens, den moralischen Handlungen einerseits und den traditionellen Handlungen der Techniken andererseits? Der Unterschied ist der, daß der Handelnde sie als eine Handlung *mechanisch-physischer* oder *physisch-chemischer Ordnung* wahrnimmt und sie zu diesem Zwecke durchführt.

Unter diesen Umständen muß man ganz einfach sagen: wir haben es mit

den *Techniken des Körpers* zu tun. Der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen. Oder genauer gesagt, ohne von Instrument zu sprechen, das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper. Jetzt verschwindet diese große Kategorie, die ich mit den Worten der deskriptiven Soziologie als »Verschiedenes« klassifizierte, und nimmt Form und Gestalt an: wir wissen, wo wir alles einzuordnen haben.

Vor den Techniken mit Instrumenten steht die Gesamtheit der Techniken des Körpers. Ich übertreibe nicht die Wichtigkeit dieser Art von Leistung, Leistung psycho-soziologischer Taxinomie. Aber das ist wenigstens etwas: die Ordnung, die innerhalb der Ideen hergestellt wurde, dort, wo vorher keine herrschte. Selbst innerhalb dieser Gruppierung von Fakten erlaubte das Prinzip eine genaue Klassifikation. Diese ständige Anpassung an ein physisches, mechanisches, chemisches Ziel (zum Beispiel wenn wir trinken) wird in einer Reihe festgelegter Handlungen verfolgt, und zwar beim Individuum nicht einfach von ihnen selbst festgelegt, sondern durch seine ganze Erziehung durch die ganze Gesellschaft, dessen Teil es ist, an dem Platz in ihr, den es einnimmt.

Außerdem ordneten sich alle diese Techniken sehr leicht in ein System ein, das uns gemeinsam ist: die fundamentale Vorstellung der Psychologen, vor allem von Rivers und Head, über das symbolische Leben des Geistes; diese Vorstellung, die wir von der Tätigkeit des Bewußtseins als vornehmlich einem System symbolischer Anordnungen haben.

Ich käme nie zum Ende, wenn ich alle die Fakten aufzeigen wollte, die wir aufzählen könnten, um das Zusammenspiel von Körper und moralischen oder intellektuellen Symbolen sichtbar zu machen. Betrachten wir uns in diesem Augenblick einmal selbst. Alles in uns wird vorgegeben. Ich bin unter Ihnen der Vortragende, Sie erkennen dies an meiner sitzenden Haltung und an meiner Stimme, und Sie hören mir sitzend und ruhig zu. Wir verfügen über eine Reihe erlaubter und unerlaubter, natürlicher und unnatürlicher Haltungen. So geben wir einer Handlung, wie jemanden starr anzublicken, unterschiedliche Bewertungen: sie ist Zeichen von Höflichkeit bei der Armee und Zeichen der Unhöflichkeit im täglichen Leben.

Kapitel II

Klassifikationsprinzipien der Techniken des Körpers

Zwei Dinge waren, ausgehend von diesem Begriff der Techniken des Körpers, sofort sichtbar geworden: sie sind nach Geschlecht *und* Alter geteilt und verschieden.

1. Aufteilung der Techniken des Körpers nach den Geschlechtern (und nicht einfach Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern). Die Angelegenheit ist ziemlich bedeutsam. Die Beobachtungen von Yerkes und Köhler über die Stellung der Objekte im Verhältnis zum Körper und insbesondere zum Schoß, hier beim Affen, können zu allgemeinen Betrachtungen über den Unterschied der Haltungen des Körpers in Bewegung im Verhältnis zu sich bewegenden Objekten bei den beiden Geschlechtern führen. Darüber gibt es übrigens klassische Beobachtungen hinsichtlich des Menschen. Man müßte sie vervollständigen. Ich erlaube mir, meine Freunde die Psychologen auf diese Reihe von Untersuchungen aufmerksam zu machen. Meine Kompetenz würde nicht ausreichen und außerdem fehlte es mir an Zeit. Nehmen wir beispielsweise die Art, die Faust zu schließen. Der Mann schließt normalerweise die Faust mit dem Daumen nach außen, die Frau schließt sie mit dem Daumen nach innen; vielleicht, weil sie nicht dazu erzogen worden ist, aber ich bin sicher, daß es ihr, wenn man sie dazu erzöge, schwer fiele. Der Faustschlag, das Zum-Schlag-Ausholen sind kraftlos. Und alle Welt weiß, daß das Ausholen und Werfen der Frau, der Steinwurf der Frau, nicht nur kraftlos sondern immer verschieden von dem des Mannes sind: vertikal statt horizontal.

Vielleicht besteht hier der Fall zweier verschiedener Anleitungen. Denn es gibt eine Gesellschaft von Männern und eine Gesellschaft von Frauen. Ich glaube indessen, daß vielleicht auch biologische und andere psychologische Faktoren zu finden sind. Aber hier gilt wieder einmal, daß der Psychologe allein nur zweifelhafte Erklärungen geben kann, und er die Mitarbeit der beiden Nachbarwissenschaften benötigt: Physiologie und Soziologie.

2. Veränderung der Techniken des Körpers mit dem Alter. Das Kind hockt sich normalerweise nieder. Wir können uns nicht mehr niederhocken. Ich betrachte das als eine Absurdität und eine Unterlegenheit unserer Rassen, Zivilisationen, Gesellschaften. Ein Beispiel: Ich habe an der Front mit

(weißen) Australiern gelebt. Sie waren mir eindeutig überlegen. Wenn wir im Schlamm oder im Wasser anhielten, konnten sie sich auf die Fersen setzen, sich ausruhen, und die »Brühe«, wie man sagte, blieb unterhalb ihrer Fersen. Ich war gezwungen, mit meinen Stiefeln stehen zu bleiben, den ganzen Fuß im Wasser. Die Hockstellung ist, meiner Meinung nach, eine vorteilhafte Haltung, die man bei einem Kind bewahren sollte. Es wäre ein sehr großer Irrtum, sie ihm abzugewöhnen. Die ganze Menschheit, außer unseren Gesellschaften, hat sie beibehalten.

Es scheint übrigens, daß mit der Zeit diese Körperhaltung ebenso ihre Bedeutung geändert hat. Sie erinnern sich, daß man früher die Krümmung der unteren Gliedmaßen als Zeichen der Degenerierung ansah. Man gab diesem Rassenmerkmal eine physiologische Erklärung. Derjenige, den Virchow noch als einen armen Degenerierten ansah, war kein geringerer als der Neandertaler, der krumme Beine hatte. Das heißt, daß er normalerweise in der Hocke lebte. Es gibt also Dinge, die wir für ererbt ansehen, die in Wirklichkeit jedoch physiologische, psychologische und soziale Folgen darstellen. Eine bestimmte Form der Sehnen und sogar der Knochen ist nichts als die Folge einer bestimmten Art sich zu bewegen und sich zu setzen.

Das ist ziemlich eindeutig. So wird es möglich, nicht nur die Techniken, sondern auch ihre Variationen nach Alter und Geschlecht zu klassifizieren.

Nach Aufstellung dieser Klassifikation, die für alle Klassen der Gesellschaft gilt, wird eine dritte Klassifikation sichtbar.

3. Klassifikation der Techniken des Körpers in bezug auf ihre Leistung. Die Techniken des Körpers können nach ihrer Leistung, nach den Resultaten der Dressur klassifiziert werden. Die Dressur ist, wie beim Bau einer Maschine, das Streben nach oder der Erhalt einer Leistung. Hier handelt es sich um menschliche Leistung. Diese Techniken sind also die menschlichen Normen der menschlichen Dressur. Diese Vorgehensweisen, die wir bei Tieren anwenden, haben die Menschen freiwillig auf sich und ihre Kinder angewandt. Sie sind wahrscheinlich die ersten Wesen, die so dressiert wurden, noch vor allen Tieren, die zunächst erst gezähmt werden mußten. Ich könnte also diese Vorgehensweisen und ihre Überlieferung bis zu einem gewissen Grad mit Dressuren vergleichen und sie nach ihrer Wirksamkeit einteilen.

Hierher gehört der Begriff der Geschicklichkeit, der höchst wichtig ist in der Psychologie wie in der Soziologie. Aber im Französischen haben wir nur einen schwachen Ausdruck, »habile«, der das lateinische »habilis« schlecht übersetzt, das so viel besser geeignet ist, Menschen zu bezeichnen, die das Gespür für die Anpassung aller ihrer gut koordinierten Bewegungen an ihre Ziele haben, die Übung besitzen und »wissen, was zu tun ist«. Die

englischen Ausdrucke »craft« und »clever« (Geschicklichkeit, Geistesgegenwart und Übung) bedeuten Fähigkeit zu etwas. Hier sind wir wiederum mitten im technischen Bereich.

4. Überlieferung der Form der Techniken. Letzter Gesichtspunkt: Da die Lehre der Techniken von grundlegender Bedeutung ist, können wir diese in bezug auf die Natur dieser Erziehung und Dressur klassifizieren. Sofort haben wir ein neues Untersuchungsfeld: eine riesige Menge unbeobachteter und zu beobachtender Details bilden die Erziehung des Körpers aller Altersstufen und der beiden Geschlechter. Die Erziehung des Kindes ist voll von Details, die jedoch wesentlich sind. Zum Beispiel das Problem der Beidhändigkeit; wir vernachlässigen die Beobachtung der Bewegungen der rechten und die der linken Hand und wissen kaum, in welch hohem Grade sie alle erlernt sind. Man erkennt auf den ersten Blick einen frommen Mohammedaner: Selbst, wenn er Messer und Gabel benutzt (was selten ist), wird er alles unternehmen, um sich ausschließlich seiner rechten Hand zu bedienen. Er darf die Nahrung nie mit seiner linken, bestimmte Teile seines Körpers nie mit der rechten Hand berühren. Um zu wissen, warum er nicht diese, sondern eine andere Geste macht, genügen weder Physiologie noch Psychologie der Asymmetrie der Bewegungen beim Menschen, sondern man muß die Traditionen kennen, die das fordern. Robert Hertz hat dieses Problem gut aufgezeigt.[2] Überlegungen dieser und anderer Art können jedoch auf alles, was die soziale Auswahl der Bewegungsprinzipien angeht, angewendet werden.

Es gibt Grund genug, alle Arten von Dressur, Nachahmung und ganz besonders diese grundlegenden Formen zu untersuchen, die man den Lebensstil, den *modus*, den *tonus*, den »Grundstoff« *(matière)*, die »Manieren« *(manières)*, die »Haltung« *(façon)* nennen kann.

Folge nun eine erste Klassifikation, beziehungsweise vier Gesichtspunkte.

[2] »La préeminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse«, *Revue Philosophique*, Bd. 68, 1909, S. 553–580. Wiederabgedruckt in Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928.

Kapitel III

Biographische Aufzählung der Techniken des Körpers

Eine ganz andere Klassifizierung ist – ich sage nicht logischer – jedoch leichter für den Beobachter: nämlich eine einfache Aufzählung. Ich hatte ursprünglich vor, eine Reihe kleiner Tafeln vorzulegen, wie dies die amerikanischen Professoren zu tun pflegen. Wir werden ganz einfach mit wenigen Ausnahmen die Altersstufen des Menschen verfolgen, die normale Biographie eines Individuums, um die Techniken des Körpers zu ordnen, die es betreffen oder die man ihm beibringt.

1. Techniken der Geburt und der Geburtshilfe. Die Fakten hierzu sind relativ wenig bekannt, und viele klassische Auskünfte darüber sind anfechtbar.[3] Zu den guten Informationen gehören die von Walther Roth über australische Stämme in Queensland und British Guayana.

Die Methoden der Geburtshilfe sind sehr unterschiedlich. Das Kind Buddha wurde geboren, indem seine Mutter Mâya sich aufrecht an einem Ast festhielt. Sie gebar stehend. Ein großer Teil der indischen Frauen gebärt heute noch so. Dinge, die wir für normal halten, das heißt die Niederkunft in der Rückenlage, sind nicht normaler als andere, zum Beispiel die Stellung auf allen vieren. Es gibt Techniken der Geburt, sei es auf seiten der Mutter, sei es auf seiten der Helfer, die das Ergreifen des Kindes betreffen; Abbinden und Durchschneiden der Nabelschnur; Pflege der Mutter; Pflege des Kindes. Es handelt sich hierbei um eine Menge von Fragen, die bedeutsam genug sind. Und es folgen weitere: die Auswahl des Kindes, das Aussetzen von Kranken, die Tötung von Zwillingen sind entscheidende Momente in der Geschichte einer Rasse. Im Altertum wie in anderen Kulturen ist die Anerkennung des Kindes ein Ereignis von höchster Bedeutung.

2. Techniken der Kindheit. – Erziehung und Ernährung des Kindes. Attitüden der zwei zusammengehörigen Menschen: Mutter und Kind. Was das Kind betrifft: das Saugen an der Brust usw., das Tragen usw. Die Geschichte des Tragens ist sehr wichtig. Das Kind, das während zwei oder

[3] Sogar die letzten Ausgaben von H. H. Ploss, *Das Weib in Natur- und Völkerkunde* (Anthropologische Studien von H. H. Ploss und M. und P. Bartels, Bd. 1–3), Berlin 1927, lassen in diesem Punkte zu wünschen übrig.

drei Jahren direkt an der Haut der Mutter getragen wird, hat eine ganz andere Einstellung zu seiner Mutter als ein Kind, das nicht getragen wurde.[4] Es hat einen ganz anderen Kontakt zu seiner Mutter als das Kind bei uns. Es hält sich am Hals, an der Schulter fest, sitzt rittlings auf den Hüften. Das ist eine bemerkenswerte Gymnastik, die für sein ganzes Leben bedeutsam ist. Und es bedeutet zusätzlich eine Gymnastik für die Mutter, das Kind zu tragen. Ebenso scheint hier der Ursprung für verschwundene psychische Zustände unserer Kindheit zu liegen. Es handelt sich um die Kontakte der Geschlechter und der Haut usw.

Entwöhnung. Sehr langwierig, meist 2 oder 3 Jahre. Die Verpflichtung zu nähren, manchmal sogar Tiere zu nähren. Die Frau hat sehr lange Milch zur Verfügung. Es bestehen weiterhin Beziehungen zwischen der Entwöhnung und der Fortpflanzung: es gibt Fortpflanzungspausen während der Entwöhnung.[5]

Die Menschheit kann sehr gut in Menschen mit Wiegen und Menschen ohne Wiegen unterteilt werden. Denn es gibt Techniken des Körpers, die ein Instrument voraussetzen. Unter die Länder mit Wiegen sind fast alle Völker der zwei nördlichen Hemisphären einzuordnen, die der Andenregion, sowie eine gewisse Anzahl von Stämmen in Zentralafrika. In den beiden letzten Gruppen fällt der Gebrauch der Wiege mit einer Deformierung des Schädels zusammen (die vielleicht schwerwiegende physiologische Folgen hat).

Das Kind nach der Entwöhnung. Es kann essen und trinken; es hat Laufen gelernt; man übt seinen Blick, sein Gehör, seinen Sinn für Rhythmus, Form und Bewegung, oft für den Tanz und die Musik.

Es erlernte die Begriffe und die Anwendungen von Schlaf, Atmung. Es übernimmt gewisse Körperhaltungen, die ihm oft aufgezwungen werden.

3. Techniken der Adoleszenz. Vor allem beim Mann zu beobachten. Weniger wichtig bei Mädchen in den Gesellschaften, die üblicherweise im Rahmen der Ethnologie untersucht werden. Der große Moment für die Erziehung des Körpers ist in der Tat die Initiation. Wir stellen uns vor, mit Blick auf die Art der Erziehung unserer Söhne und Töchter, daß überall die einen wie die anderen die gleichen Manieren und Körperhaltungen erwerben und die gleiche Schulung erhalten. Diese Idee ist schon bei uns irrig, sie ist vollkommen abwegig bei den sogenannten primitiven Kulturen. Außerdem beschreiben wir die Tatsachen, als ob schon immer und überall etwas wie die Schule bei uns existiert hätte, die sehr früh einsetzt und das

[4] Man beginnt heute, Beobachtungen zu diesem Punkt zu veröffentlichen.

[5] Die große Sammlung von Tatsachen, die Ploss angelegt hat und die von Bartels bearbeitet wurde, ist in diesem Punkte befriedigend.

Kind für und auf das Leben hin behüten und dressieren soll. Das Gegenteil ist die Regel. In allen schwarzen Gesellschaften zum Beispiel intensiviert sich die Erziehung des Jungen in der Pubertät, die der Frauen bleibt gewissermaßen traditional. Es gibt keine Schulen für die Frauen. Sie gehen bei ihrer Mutter in die Schule und bilden sich dort kontinuierlich aus, um, bis auf Ausnahmen, direkt zum Stand von Ehefrauen überzuwechseln. Das männliche Kind tritt in die Gesellschaft der Männer ein, wo es sein Handwerk und vor allem seinen Beruf als Krieger erlernt. Unterdessen ist für die Männer wie für die Frauen der entscheidende Augenblick der der Adoleszenz. Zu diesem Zeitpunkt erlernen sie in entscheidendem Maße die Techniken des Körpers, die sie während ihres ganzen Erwachsenenalters beibehalten.

4. Techniken des Erwachsenenalters. Um sie zu inventarisieren, kann man den verschiedenen Zeiten eines Tagesablaufs folgen, auf die sich die koordinierten Bewegungen und Ruhepausen verteilen.

a. *Techniken des Schlafes.* Die Vorstellung, daß das Sich-schlafen-Legen etwas Natürliches sei, ist vollkommen falsch. Ich kann Ihnen sagen, daß der Krieg mich gelehrt hat, überall, beispielsweise auf einem Haufen Kieselsteine zu schlafen, daß ich aber niemals das Bett wechseln konnte, ohne eine Zeitlang unter Schlaflosigkeit zu leiden: erst am zweiten Tag kann ich schnell einschlafen.

Einfach ist nur, daß man zwischen Gesellschaften unterscheiden kann, die zum Schlafen nichts als die »harte Erde« haben und andere, die sich dazu eines Instrumentes bedienen. Die »Zivilisation unter dem 15. Breitengrad« von der Graebner spricht[6] wird unter anderem dadurch gekennzeichnet, daß sie zum Schlafen eine Stütze für den Hinterkopf gebraucht. Die Stütze ist häufig ein Totem, manchmal sind es Skulpturen von hockenden Menschen oder von Totemtieren. – Es gibt die Leute mit Matten und die Leute ohne Matten (Asien, Ozeanien, ein Teil von Amerika). – Es gibt die Leute mit Kopfkissen und die Leute ohne Kopfkissen. – Es gibt Stämme, die sich ganz eng zusammengerückt im Kreis zum Schlafen legen, um ein Feuer herum oder sogar ohne ein Feuer. Es gibt primitive Weisen, sich warm zu halten oder seine Füße zu wärmen. Die Feuerländer, die in einer sehr kalten Gegend leben, können sich nur während des Schlafens die Füße wärmen, weil sie nur eine einzige Felldecke haben *(guanaco).* – Schließlich gibt es auch den Schlaf im Stehen. Die Massai können stehend schlafen. Ich habe stehend im Gebirge geschlafen. Ich habe sogar auf dem Pferderücken geschlafen, sogar beim Reiten: das Pferd war klüger als

[6] Fritz Graebner, »Ethnologie«, in Schwalbe und Fischer, *Anthropologie,* Leipzig 1923.

ich. Die alten Historiker berichten über die Invasionen und darüber, daß die Hunnen und Mongolen zu Pferd schliefen. Das ist immer noch so und die schlafenden Reiter ließen die Pferde weiterlaufen.

Es gibt den Gebrauch der Decke. Leute, die bedeckt, und andere, die unbedeckt schlafen. Es gibt Hängematten und somit die Art, in der Luft schwebend zu schlafen.

Es gibt also eine große Anzahl von Praktiken, die einmal Techniken des Körpers darstellen und gleichzeitig weitreichende biologische Wirkungen haben. All das kann und muß im Feld beobachtet werden, Hunderte von Dingen sind noch zu erkennen.

b. *Wachsein: Techniken des Ausruhens.* Die Ruhe kann vollkommenes Ausruhen oder eine einfache Pause sein: ausgestreckt, sitzend, hockend usw. Versuchen Sie einmal, sich niederzuhocken. Sie werden sehen, was für eine Tortur es für Sie bedeutet, beispielsweise an einem marokkanischen Mahl mit allen Riten teilzunehmen. Die Art und Weise Platz zu nehmen, ist wesentlich. Sie können die hockende Menschheit von der sitzenden Menschheit trennen. Und bei den einen können Sie noch zwischen den Leuten auf Bänken und den Leuten ohne Bänke und Erhöhungen, den Leuten auf Stühlen und den Leuten ohne Stühle unterscheiden. Der Holzsitz, der von hockenden Figuren getragen wird, ist bemerkenswerterweise in allen Regionen des 15. nördlichen Breitengrades und des Äquators auf beiden Kontinenten verbreitet.[7] Es gibt Leute, die Tische haben, und Leute, die keine haben. Der Tisch, die griechische »trapeza«, ist weit davon entfernt, universal zu sein. Normalerweise ist es im ganzen Orient noch ein Teppich, eine Matte. All das ist ziemlich kompliziert, denn dieses Ausruhen schließt die Mahlzeit, die Unterhaltung usw. ein. Gewisse Gesellschaften ruhen sich in eigenartigen Positionen aus. So ist ganz Afrika entlang des Nils und ein Teil des Tschad bis nach Tanganjika von Menschen bewohnt, die sich auf den Feldern auf Stelzen stützen, um sich auszuruhen. Einigen gelingt es, ohne Stock auf einem Bein zu stehen, andere stützen sich auf einen Stab. Es handelt sich dabei um echte kulturelle Merkmale, die einer großen Anzahl von Menschen, gewissen Völkerfamilien gemeinsam sind, die diese Techniken des Ausruhens ausbilden. Nichts scheint den Psychologen natürlicher; ich weiß nicht, ob sie ganz meiner Meinung sind, aber ich glaube daß diese Körperhaltungen in der Savanne von der Höhe der Gräser bedingt sind, von der Tätigkeit als Schäfer, als Wachposten usw.; sie sind auf schwierige Art und Weise durch Erziehung erlernt und beibehalten worden.

Dann gibt es die aktive, im allgemeinen ästhetische Ruhe; so wird sogar während der Ruhepause häufig getanzt. Wir kommen darauf noch zurück.

c. *Techniken der Aktivität, der Bewegung.* Von der Definition her ist

[7] Dies ist eine gute Beobachtung von Graebner, ebd.

das Ausruhen die Abwesenheit von Bewegungen, die Bewegung die Abwesenheit von Ausruhen. Es folgt eine einfache Aufzählung:

Bewegungen des ganzen Körpers: kriechen, stampfen, gehen. Der Gang: Habitus des aufrechten Körpers beim Gehen, Atmung, Schrittrhythmus, Hinundherbewegen der Fäuste, der Ellbogen, Vorbeugen des Oberkörpers oder abwechselndes Vorschieben jeweils einer Körperseite (wir sind daran gewöhnt, den ganzen Körper ruckartig vorzuschieben). Füße nach außen, Füße nach innen. Ausstrecken des Beins. Man macht sich über den »Gänsemarsch« lustig. Für die deutsche Armee ist das ein Mittel, das Bein möglichst weit ausstrecken zu können, wo doch die Gesamtheit der langbeinigen Menschen aus dem Norden ohnehin gern die Schritte so groß wie möglich macht. Aus Mangel an diesen Übungen bleibt eine große Anzahl bei uns in Frankreich zu einem gewissen Grad krummbeinig. Hier handelt es sich um eine dieser Eigenarten, die gleichzeitig der Rasse, der individuellen und der kollektiven Mentalität zuzuschreiben sind. Die Techniken wie die der Kehrwendung sind die merkwürdigsten. Die »prinzipielle« Kehrtwendung in englischer Weise ist so verschieden von der unsrigen, daß es Mühe macht, sie zu erlernen.

Laufen. Stellung des Fußes, Stellung der Arme, Atmung, Magie des Laufens, Ausdauer. Ich habe in Washington den Häuptling der Brüderschaft des Feuers der Hopi-Indianer gesehen, der mit vier seiner Männer kam, um gegen das Verbot zu protestieren, sich bei ihren Zeremonien gewisser alkoholischer Getränke zu bedienen. Das war sicher der beste Läufer der Welt. Er war ohne Pause 250 Meilen gelaufen. Alle Puebloindianer sind an die verschiedensten physischen Höchstleistungen gewöhnt. [Henri] Hubert, der sie gesehen hatte, verglich sie körperlich mit japanischen Athleten. Der erwähnte Indianer war auch ein unvergleichlicher Tänzer.

Schließlich kommen wir zu den Techniken des aktiven Ausruhens, die nicht nur der Ästhetik entspringen, sondern auch Spiele des Körpers sind.

Tanz. Sie haben vielleicht die Vorlesungen von Hornbostel und Curt Sachs gehört. Ich empfehle Ihnen die ausgezeichnete Geschichte des Tanzes des letzteren.[8] Ich nehme ihre Unterscheidung zwischen Tänzen zur Ruhezeit und Tänzen als Tätigkeit an. Weniger überzeugt bin ich von der Hypothese, die sie über die Verbreitung dieser Tänze aufstellen. Sie sind Opfer des grundlegenden Irrtums, von dem ein Teil der Soziologie lebt. Danach soll es Gesellschaften geben, die ausschließlich männlichen Ursprungs, und andere, die weiblichen Ursprungs sind. Die einen, verweiblicht, sollen eher auf der Stelle tanzen; die anderen, männlicher Herkunft, finden vor allem Freude an der Fortbewegung.

Curt Sachs hat diese Tänze besser in extravertierte und intravertierte

[8] Curt Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes,* Berlin 1933.

Tänze eingeteilt. Wir befinden uns mitten in der Psychoanalyse, die hier wahrscheinlich recht am Platze ist. In Wahrheit muß der Soziologe die Dinge viel komplexer sehen. So bewegen sich die Polynesier und besonders die Maori sehr stark auf der Stelle, oder sie wechseln den Platz, wenn sie Raum dazu haben.

Man muß den Tanz der Männer und den der Frauen, der oft gegensätzlich ist, unterscheiden.

Schließlich muß man wissen, daß der eng umschlungene Tanz ein Produkt moderner europäischer Zivilisation ist. Das zeigt, daß Dinge, die uns absolut natürlich erscheinen, historisch sind. Sie stellen überdies für die ganze Welt eine Abscheulichkeit dar, außer für uns selbst.

Ich gehe nun zu den Techniken des Körpers über, die selbst Funktionen von Tätigkeiten und Teilen von Tätigkeiten oder von komplexeren Techniken sind.

Sprung. Wir haben die Veränderung der Sprungtechnik beobachten können. Wir alle sind ursprünglich von einem Sprungbrett gesprungen und dies mit dem Gesicht nach vorne. Das hat glücklicherweise aufgehört. Gegenwärtig springt man – zum Glück – seitwärts. Weitsprung, Hochsprung, Tiefsprung, Sprung aus dem Stand, Stabhochsprung. Hier haben wir die Gegenstände der Reflexion unserer Freunde Köhler, Guillaume und Meyerson. Ich sage nicht mehr darüber. Diese Techniken variieren unendlich.

Klettern. Ich kann Ihnen verraten, daß ich ein sehr schlechter Kletterer auf Bäume, jedoch ein passabler in den Bergen und auf Felsen bin. Unterschied der Erziehung, folglich der Methode.

Eine Methode, auf einen Baum zu klettern, indem man Körper und Baum mit einem Gürtel umschlingt, ist grundsätzlich bei allen sogenannten Primitiven zu finden. Nun benutzen wir aber nicht einmal diesen Gürtel. Wir sehen die Telegraphenarbeiter nur mit ihren Steigeisen und ohne Gürtel klettern. Man müßte ihnen diese Methode beibringen.[9] Die Geschichte der Methoden des Alpinismus ist sehr bemerkenswert. Sie hat während meiner Zeit fabelhafte Fortschritte gemacht.

Abstieg. Nichts jagt mehr Schwindelgefühle ein, als einen Kabylen mit seinen Lederpantoffeln absteigen zu sehen. Wie kann er sich halten und seine Pantoffeln nicht verlieren? Ich habe versucht, es genau zu beobachten, es selbst zu tun, aber ich verstehe es nicht.

Ich verstehe übrigens auch immer noch nicht, wie die Damen auf ihren hohen Absätzen gehen können. So gilt es alles zu beobachten und nicht nur zu vergleichen.

Schwimmen. Ich habe Ihnen bereits gesagt, was ich darüber denke. Tauchen, Schwimmen; Gebrauch zusätzlicher Mittel: Schläuche, Bretter usw.

[9] Ich habe festgestellt, daß sie jetzt endlich in Gebrauch ist (Frühjahr 1935).

Wir sind der Entdeckung der Navigation auf der Spur. Ich war einer derjenigen, die das Buch der de Rougés über Australien kritisierten, ihre Plagiate aufzeigte, an ihre groben Nachlässigkeiten glaubte. Zusammen mit soundsoviel anderen habe ich ihren Bericht für eine Legende gehalten: sie hatten die Niol-Niol auf großen Wasserschildkröten reiten sehen (W. Australien N.). Wir haben nun aber inzwischen ausgezeichnete Photographien, auf denen man sieht, daß diese Menschen tatsächlich auf den Schildkröten reiten. Auf die gleiche Weise ist die Geschichte des Stückes Holz, auf dem die Ashanti schwimmen, von Rattray aufgezeichnet worden. Das trifft außerdem mit großer Sicherheit auf die Eingeborenen fast aller Lagunen von Guinea, von Porto-Novo, unserer eigenen Kolonien zu.

Kraftakte. Stoßen, ziehen, heben. Jederman weiß, was ein Nierenhaken ist. Es handelt sich um eine erlernte Technik und nicht nur um eine einfache Abfolge von Bewegungen.

Schleudern, hochwerfen, falsch werfen usw.; die Art und Weise, das Wurfobjekt in den Fingern zu halten, ist bemerkenswert und weist große Variationen auf.

Halten. Mit den Zähnen halten, Gebrauch der Zehen, der Schulterachsel usw.

Alle diese Untersuchungen der mechanischen Bewegungen sind gut in Angriff genommen worden. Es handelt sich um die Bildung mechanischer Gleichschaltungen mit dem Körper.

Sie erinnern sich sicherlich an die großartige Theorie von [Franz] Reuleaux über die Bildung dieser Gleichschaltungen. Man denke hier auch an den großen Namen [Louis-Hubert] Farabeuf. Sobald ich mich meiner Faust bediene, um so mehr seit der Mensch den Faustkeil der Chelléen-Kultur hatte, haben sich »Gleichschaltungen« gebildet.

Hierher gehören auch alle die Kunstgriffe der Hand, die Taschenspielerkunst, die Leichtathletik, die Akrobatik usw. Seit je habe ich, wie ich gestehen muß, die größte Bewunderung für die Taschenspieler und die Turner gehabt und habe sie immer noch.

d. *Techniken der Körperpflege, Abreiben, Waschen, Einseifen.* Diese Dinge stammen fast von gestern. Die Erfinder der Seife waren nicht die Alten, die haben sich nicht eingeseift. Es waren die Gallier. Andererseits, unabhängig davon, seifte sich ganz Zentralamerika und Südamerika (im Nordosten) mit dem Panamaholz ein, dem »Brasil«, daher der Name dieses Reiches.

Pflege des Rachens. Technik des Hustens und Ausspuckens. Dazu eine persönliche Beobachtung. Ein kleines Mädchen konnte nicht ausspucken und sein Schnupfen verschlechterte sich jedesmal dadurch. Ich habe mich darüber informiert. Im Dorf seines Vaters, in Berry, und besonders in der Familie seines Vaters, kann man nicht spucken. Ich habe ihm beigebracht

auszuspucken. Ich gab ihm vier Sous für jedes Ausspucken. Da es unbedingt ein Fahrrad haben wollte, hat das Mädchen Ausspucken gelernt. Sie ist die erste in der Familie, die ausspucken kann.

Hygiene der natürlichen Bedürfnisse. Hierzu könnte ich unzählige Fakten aufzählen.

e. *Technik des Verzehrs. Essen.* Sie erinnern sich an die Anekdote über den Schah von Persien: die von [Harald] Höffding wiederholt wird. Der Schah, bei Napoleon III. eingeladen, ißt mit seinen Fingern; der Kaiser besteht darauf, daß er sich einer goldenen Gabel bedient. »Sie wissen nicht, welches Vergnügen Sie sich versagen«, antwortet ihm der Schah.

Fehlen und Gebrauch des Messers. Einen großen Irrtum beging MacGee, der beobachtet zu haben glaubte, daß die Seri (Halbinsel von Madeleine, Kalifornien), die nichts vom Messer hielten, zu den primitivsten Menschen gehörten. Sie haben einfach kein Messer zum Essen, das ist alles!

Trinken. Es ist sehr nützlich, den Kindern beizubringen, direkt aus der Quelle zu trinken, vom Strahl usw. oder aus Bächen usw., gleich aus der Flasche zu trinken usw.

f. *Techniken der Fortpflanzung.* Nichts ist technischer als sexuelle Stellungen. Sehr wenige Autoren hatten den Mut, diese Frage zu berühren. Man muß Krauss dankbar sein, seine große Sammlung *Anthropophytheia* veröffentlicht zu haben.* Nehmen wir zum Beispiel diese Technik der sexuellen Stellung: die Frau hängt ihre Beine an den Knien in die Ellbogen des Mannes ein. Dies ist eine *spezifische* Technik im ganzen pazifischen Raum, von Australien bis nach Peru, über die Behringstraße, während sie anderswo sehr selten ist.

Es gibt alle möglichen Techniken normaler und anormaler Geschlechtsakte. Berührungen mit dem Geschlechtsteil, Vermischung des Atems, Küsse usw. Hier stehen die Techniken und die Sexualmoral in sehr engen Beziehungen zueinander.

g. Es gibt schließlich die *Techniken der Pflege, des Anormalen:* Massagen usw. Aber lassen wir das.

* Friedrich Salomo Krauss, *Anthropophyteia.* Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, 10 Bde., Wien 1904–13.

Kapitel IV

Allgemeine Betrachtungen

Allgemeine Fragen werden vielleicht ein größeres Interesse finden als diese Aufzählungen von Techniken, bei denen ich so lange geblieben bin.

Was hieraus sehr deutlich sichtbar wird, ist, daß wir uns überall in der Gegenwart physisch-psychisch-soziologischer Verbindungen von Handlungsreihen finden. Diese Handlungen sind im Leben eines Individuums und in der Geschichte der Gesellschaft mehr oder weniger gewohnheitsmäßig und mehr oder weniger althergebracht.

Wir wollen weitergehen: Einer der Gründe, weshalb diese Handlungsreihen leichter beim Individuum aufzubauen sind, ist der, daß sie eben durch und für die soziale Autorität aufgebaut werden. Als ich Korporal war, lehrte ich den Grund dafür, in aufgeschlossenen Reihen zu exerzieren, zu viert und im Gleichschritt zu marschieren. Dann verbot ich, im Gleichschritt zu marschieren und sich zu vieren in Reihe und Glied zu stellen, und befahl der Korporalschaft, auf dem Hof zwischen zwei Bäumen hindurchzugehen. Sie traten sich gegenseitig auf die Füße. Es wurde ihnen klar, daß das, was man ihnen befahl, gar nicht so dumm war. Es gibt im gesamten Gruppenleben eine Art Erziehung zur Bewegung in Reih und Glied.

In allen Gesellschaften weiß jeder und muß jeder wissen und lernen, was er unter allen Umständen tun muß. Natürlich ist das soziale Leben nicht frei von Dummheit und Abnormitäten. Der Irrtum kann ein Prinzip sein. Erst seit kurzem bringt die französische Marine ihren Matrosen das Schwimmen bei. Aber Muster und Ordnung, das ist das Prinzip. Es besteht also, wie Sie hoffentlich zugestehen werden, eine starke soziologische Ursache bei all diesen Tatsachen.

Wenn es sich außerdem um Bewegungen des Körpers handelt, setzt das Ganze einen enormen biologischen, physiologischen Apparat voraus. Wie stark ist das psychologische Getriebe? Ich sage ausdrücklich Getriebe. Ein Anhänger Comtes würde sagen, daß es keinen Abstand zwischen dem Sozialen und dem Biologischen gibt. Was ich Ihnen dazu sagen kann, ist, daß ich hier die psychologischen Tatsachen als Getriebe und nicht als Ursachen sehe, außer in den Augenblicken der Neuschöpfung oder der Reform. Die Fälle von Erfindungen und prinzipiellen Änderungen sind spärlich. Die Fälle von Anpassung sind eine individuelle psychologische Angelegenheit. Aber im allgemeinen werden sie durch die Erziehung und zu-

mindest durch die Umstände des gemeinsamen Lebens, des Kontaktes, bestimmt.

Andererseits stehen zwei bedeutende Fragen auf der Tagesordnung der Psychologie: die der individuellen Fähigkeit, der technischen Orientierung, und die der Charakterologie, der Biotypologie, die zu dieser kurzen Untersuchung, die wir gerade gemacht haben, beitragen können. Die großen Fortschritte der Psychologie in der letzten Zeit sind meiner Meinung nach nicht hinsichtlich der sogenannten psychischen Elementarfähigkeiten gemacht worden, sondern in der Psychotechnik und in der Analyse psychischer »Gesamtheiten«.

Hier trifft der Ethnologe auf die bedeutenden Fragen der psychischen Möglichkeiten dieser oder jener Rasse und dieser oder jener biologischen Struktur dieses oder jenes Volkes. Das sind grundlegende Fragen. Ich glaube, daß wir auch hier noch, was immer der Anschein sagen mag, biologisch-soziologischen Phänomenen gegenüberstehen. Ich glaube, daß die grundlegende Erziehung zu all diesen Techniken darin besteht, den Körper seinem Gebrauch anzupassen. Beispielsweise zielen die großen Prüfungen im Ertragen von Schmerzen usw., die bei der Initiation im größten Teil der Menschheit eine Rolle spielen, darauf ab, Kaltblütigkeit, Widerstandsvermögen, Ernsthaftigkeit, Geistesgegenwart, Würde usw. zu erlernen. Der hauptsächliche Nutzen, den ich heute in meiner früheren Bergsteigerei sehen kann, war die Erziehung zur Kaltblütigkeit, die es mir erlaubte, stehend auf einem winzigen Vorsprung am Rande des Abgrundes zu schlafen.

Ich glaube, daß diese ganze Vorstellung der Erziehung der Rassen, die sich im Hinblick auf eine bestimmte Leistung unterscheiden, eines der grundlegenden Momente der Geschichte selbst ist. Erziehung des Sehens, des Gangs – steigen, absteigen, laufen. Sie besteht besonders in der Erziehung zur Kaltblütigkeit. Und sie ist vor allem ein Mechanismus der Verzögerung, der Hemmung unbeherrschter Bewegungen; diese Verzögerung erlaubt eine unmittelbar folgende koordinierte Reaktion koordinierter Bewegungen, in der Richtung des einmal gewählten Ziels. Dieser Widerstand gegen die aufsteigenden Emotionen stellt etwas Grundlegendes im sozialen und im mentalen Leben dar. Er trennt die beiden Bereiche, er klassifiziert sogar die sogenannten primitiven Gesellschaften: je nachdem, ob die Reaktionen mehr oder weniger brutal, unreflektiert, unbewußt oder im Gegenteil distanziert, präzise, von einem klaren Bewußtsein diktiert sind.

Dank der Gesellschaft gibt es eine Intervention des Bewußtseins. Nicht dank des Unbewußtseins gibt es eine Intervention der Gesellschaft. Dank der Gesellschaft gibt es die Sicherheit einsatzbereiter Bewegungen, die Herrschaft des Bewußten über die Emotion und das Unbewußtsein.

Es geschieht aus Vernunftgründen, daß die französische Marine ihre Matrosen verpflichtet, schwimmen zu lernen.

Von hier aus würden wir leicht zu Problemen ungleich philosophischeren Charakters übergehen können.

Ich weiß nicht, ob Sie auf das geachtet haben, worauf unser Freund [Marcel] Granet mit seinen großen Untersuchungen über die Techniken des Taoismus und die Techniken des Körpers, insbesondere der Atmung, schon hingewiesen hat. Ich habe genug Sanskrittexte über Joga studiert, um zu wissen, daß man in Indien auf die gleichen Tatsachen trifft. Ich glaube, daß es bestimmt und sogar als Grundlage all unserer mystischen Zustände, Techniken des Körpers gibt, die noch nicht untersucht worden sind, und die in China und Indien ausgezeichnet studiert wurden, und zwar zu einer sehr frühen Zeit. Diese sozio-psycho-biologische Untersuchung des Mystischen muß unternommen werden. Ich glaube, daß es notwendigerweise biologische Mittel gibt, um in »Kommunikation mit Gott« zu treten. Wenn auch die Technik der Atmung usw. einzig in China und Indien der grundlegende Gesichtspunkt ist, so halte ich sie doch für viel allgemeiner verbreitet. Wir können jedenfalls auf diese Weise eine große Anzahl von Phänomenen verstehen, die wir bisher nicht verstanden haben. Ich glaube sogar, daß all die kürzlich gemachten Entdeckungen auf dem Gebiet der Reflextherapie, unsere Aufmerksamkeit, das heißt vor allem die der Soziologen, und danach der Biologen und Psychologen verdienen, die viel kompetenter sind als wir.

Siebenter Teil

Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »Ich«*

* Zuerst erschienen in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 68, 1938, (Huxley Memorial Lecture, 1938) S. 263–281.

Kapitel I

Das Thema: Die Person[1]

Die Nachsicht meiner Zuhörer und meiner Leser muß groß sein, denn das Thema, das ich behandeln will, ist unermeßlich und in den fünfundfünfzig Minuten, die mir zur Verfügung stehen, kann ich nur eine Vorstellung davon vermitteln, auf welche Weise dieses Thema zu behandeln wäre. Es geht um nichts Geringeres als zu erklären, wie eine der Kategorien des menschlichen Geistes – eine jener Ideen, die wir für angeboren halten – ganz allmählich entstanden, in einer langen Reihe von Jahrhunderten herangewachsen ist und eine große Zahl von Wechselfällen durchlaufen hat und so zu dem wurde, was sie auch heute noch ist – die schwankende, heikle, kostbare und allererst noch ganz zu entfaltende Idee der »Person« und des »Ich«. Jedermann findet diese Idee natürlich, im Grunde seines Bewußtseins verankert und auf dem Boden der Moral fußend, welche sich daraus herleitet. Es gilt diese naive Ansicht der Geschichte und des gegenwärtigen Wertes dieser Idee durch eine präzisere Auffassung zu ersetzen.

Ein Wort über das Prinzip dieser Forschung. Dieser Versuch wird eine – hinter den Erwartungen vielleicht zurückbleibende – Probe der Arbeiten der Französischen Schule der Soziologie geben. Eines unserer speziellen Forschungsgebiete ist die Sozialgeschichte der Kategorien des menschlichen Geistes, die wir eine nach der anderen zu erklären versuchen, wobei wir ganz einfach und durchaus provisorisch von der Liste der aristotelischen Kategorien ausgehen.[2] Wir gehen so vor, daß wir bestimmte Formen ihrer in einigen Zivilisationen beschreiben und uns durch diesen Vergleich dazu nötigen, ihre veränderliche Natur und dadurch die Gründe ihres Soseins aufzusuchen. Auf diese Weise glaubten [Henri] Hubert und ich durch die Entfaltung des Begriffs des *mana* nicht nur die archaische Grundlage der Magie, sondern auch die sehr allgemeine und wahrscheinlich sehr ursprüngliche Form des Begriffs der Ursache aufzufinden; eben-

[1] Zwei »thèses« der Ecole des Hautes Etudes haben sich schon mit Problemen dieser Art beschäftigt: Charles Le Coeur, *Le culte de la génération en Guinée* (Bd. 45 der Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses) und V. Larock, *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms des personnes dans les sociétés inférieures*, Paris 1932.

[2] Hubert und Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, Vorwort (1909) [*Œuvres*, Bd. 1, S. 3–39].

so hat Hubert bestimmte Merkmale des Begriffs der Zeit beschrieben, und unser verstorbener Kollege, Freund und Schüler S. Czarnowsky hat den Ansatz einer – leider unvollendet gebliebenen – Theorie der »Gliederung des Raumes«, anders gesagt, eines Grundzuges und bestimmter Aspekte des Raumbegriffs entwickelt; ganz ebenso hat auch mein Onkel und Lehrer Durkheim vom Begriff des *Ganzen* gehandelt, nachdem er gemeinsam mit mir den Begriff der Art untersucht hatte.* Seit vielen Jahren bereite ich Studien über den Begriff der Substanz vor, von denen ich lediglich einen ganz abwegigen Auszug veröffentlicht habe, der in der gegenwärtigen Form eine Lektüre nicht lohnt.** Ich will noch erwähnen, daß Lucien Lévy-Bruhl diese Fragen vielfältig berührt hat in der Gesamtheit seiner Werke, die sich mit der »primitiven Mentalität« beschäftigen – insbesondere hat unser Thema direkt mit dem zu tun, was er als »primitive Seele« bezeichnet. Lévy-Bruhl jedoch widmet sich nicht jeder Kategorie einzeln, sondern aus all diesen Kategorien, einschließlich derjenigen des »Ich«, will er in erster Linie das herausholen, was an »Prälogischem« in der Mentalität von Völkern enthalten ist, die eher zur Anthropologie und Ethnologie als zur Geschichte gehören.

Mit Ihrem Einverständnis will ich jedoch methodischer vorgehen und mich auf die Untersuchung einer einzigen dieser Kategorien, nämlich auf die des »Ich«, beschränken. Das wird schon genug sein. In der gedrängten Zeit werde ich, nicht ohne einige Kühnheit, gemeinsam mit Ihnen in äußerster Geschwindigkeit die Welt und die Zeit durchqueren und Sie von Australien bis zu unseren europäischen Gesellschaften und von sehr alten Geschichten zu denen unserer Tage führen. Man könnte weit umfangreichere Forschungen unternehmen und jede von ihnen könnte ungleich tiefer angelegt sein, doch mir geht es nur darum, Ihnen vorzuführen, wie man diese Forschungen organisieren könnte. Was ich vor Augen habe, ist nämlich der Versuch, in geraffter Form einen Katalog all der Formen aufzustellen, welche dieser Begriff an verschiedenen Orten angenommen hat, und zu zeigen, wie er dann Körper, Materie, Gestalt und Grenzen annimmt, und zwar bis in unsere Zeit, wo er schließlich in unseren Zivilisationen – in unseren fast erst heute und immer noch nicht in allen – Klarheit und Bestimmtheit gewonnen hat. Ich werde nicht mehr als eine Skizze, den Ansatz einer Skizze, ein Tonmodell geben, und ich bin noch weit entfernt, den ganzen Block oder das Bild in endgültiger Gestalt ausgebeutet herausgeholt zu haben.

So werde ich die linguistische Problematik nicht berühren, die ich in einer

* Durkheim und Mauss, »De quelques formes primitives de classification«, *L'Année Sociologique*, Bd. 6, 1901–1902, [*Œuvres*, Bd. 2, S. 13–89] und Durkheim, *Les formes élémentaires de la religieuse*, Paris 1912.

vollständigen Darstellung eingehend behandeln müßte. Keinesfalls bin ich der Ansicht, daß es irgendeinen Stamm, oder eine Sprache gegeben hat, wo das Wort »ich« (das [in einigen Sprachen, wie dem Englischen und dem Französischen] noch in zwei Ausdrücken dekliniert wird [»je-moi«, »I-me«]), nicht existiert und keine klar vorgestellte Sache ausgedrückt hat. Im Gegenteil sind eine ganze Reihe von Sprachen dadurch ausgezeichnet, daß sie zahllose Suffixe verwenden, die größtenteils mit den Beziehungen zu tun haben, welche in Raum und Zeit zwischen sprechendem Subjekt und besprochenem Objekt bestehen. Hier ist das »Ich« überall anwesend und wird doch nicht durch »ich« ausgedrückt. Auf diesem weiten Feld von Sprachen habe ich jedoch nur mäßige Kenntnisse, und so wird meine Untersuchung ganz und gar eine Untersuchung von Recht und Moral sein.

Ebensowenig wie über Linguistik werde ich über psychologische Fragen sprechen, sondern alles, was mit dem »Ich« im Sinne bewußter Persönlichkeit als solcher zu tun hat, werde ich beiseite lassen. Ich werde lediglich sagen: es ist – vor allem für uns – evident, daß es niemals ein menschliches Wesen gegeben hat, welches abgesehen von dem Gefühl seiner Körperlichkeit keinerlei Sinn für seine zugleich geistige wie körperliche Individualität gehabt hätte. Die Psychologie dieses Sinnes hat im Laufe des vergangenen Jahrhunderts, seit nahezu hundert Jahren, ungeahnte Fortschritte gemacht. Die französischen, englischen und deutschen Neurologen, unter ihnen mein Lehrer [Théodule] Ribot und unser geschätzter Kollege [Henry] Head, haben in dieser Frage eine Menge Kenntnisse gesammelt, und zwar darüber, wie sich dieser Sinn bildet, funktioniert, nachläßt, abweichend entwickelt und verfällt, und welche bedeutende Rolle ihm zukommt.

Mein Gegenstand ist ein ganz anderer und unabhängig davon. Es handelt sich hier um ein Thema der Sozialgeschichte. Wie hat sich im Laufe der Jahrhunderte und in den verschiedenen Gesellschaften nicht nur das »Ich«-Gefühl sondern wie haben sich Vorstellung und Begriff entwickelt, die die Menschen verschiedener Zeiten sich davon gebildet haben? Was ich Ihnen vorführen will, ist die Reihe der Gestalten, die dieser Begriff im Leben der Menschen in der Gesellschaft angenommen hat, entsprechend ihrem Recht, ihrer Religion, ihren Bräuchen, ihren sozialen Strukturen und ihren Mentalitäten.

Die Zielrichtung meiner Beweisführung können Sie sich daran verdeutlichen, daß ich zeigen werde, wie jungen Datums das philosophische Wort des »Ich«, wie jung die »Kategorie des Ich«, der Kult des »Ich« und die Achtung vor dem Ich sind – insbesondere die Achtung vor dem der anderen.

Klassifizieren wir also. Ohne den Anspruch zu erheben, eine allgemeine Geschichte nachzuzeichnen, die von der Vorgeschichte bis in unsere Tage reicht, wollen wir zunächst einige der Formen des »Ich«-Begriffs untersuchen und dann mit den Griechen in die Geschichte eintreten, um schließ-

lich von dort aus einige unbestreitbare Zusammenhänge nachzuzeichnen. Zuvor jedoch wollen wir, ohne uns auf etwas anderes als die Logik zu verlassen, in einer Art Museum ergehen, einem Museum von Tatsachen, welche uns die Ethnographie zur Verfügung stellt (und die ich ungern *survivals,* »Überlebsel« nenne, wo es sich doch um Institutionen handelt, die noch lebendig und fruchtbar sind.

Kapitel II

Die »Figur«* und der Platz der »Person«

Die Pueblos. Beginnen wir mit der Tatsache, von der alle diese Forschungen ausgegangen sind. Ich beziehe mich dabei auf die Pueblo-Indianer, die Zuñi oder genauer die Indianer des Pueblo von Zuñi, die von Frank Hamilton Cushing (der ins Pueblo voll initiiert war) und von Mathilda Cox Stevenson und ihrem Gatten über viele Jahre hin erforscht wurden. Ihr Werk ist auf Kritik gestoßen, doch ich halte es für verläßlich und jedenfalls für einzigartig. Nichts »sehr Primitives«, in der Tat. »Die Städte von Cibola« sind einst zum Christentum bekehrt worden und ihre Taufregister haben sich erhalten, gleichzeitig jedoch haben sie ihre alten Rechte und Religionen praktiziert – fast im »Ursprungszustand« *(état natif)*, wenn man so sagen kann, und in größter Nähe zu ihren Vorgängern, den *cliff dwellers* und den Bewohnern der *mesa* bis nach Mexiko. Sie waren und sind noch heute in ihrer materiellen Kultur und Gesellschaftsverfassung den Mexikanern und den Zivilisiertesten unter den Indianern beider Amerika vergleichbar. »Mexiko, dieses Pueblo«, so formuliert auf bewundernswerte Weise der große und so ungerecht behandelte Lewis Henry Morgan, der Begründer unserer Wissenschaften.[1]

Das nachfolgende Dokument stammt von Frank Hamilton Cushing, einem Autor, der heftig kritisiert worden ist, und zwar sogar von seinen Kollegen des *Bureau of American Ethnology*, den ich jedoch, in Kenntnis seines gesamten publizierten Werkes und der sonstigen Veröffentlichungen über die Zuñi und die Pueblos überhaupt, bestärkt auch durch alles, was ich über eine große Zahl amerikanischer Gesellschaften zu wissen glaube, weiterhin für einen der besten Gesellschaftsschilderer aller Zeiten halte.

Ich übergehe alles, was die Orientierung und Aufteilung der Figuren *(personnages)* des Rituals betrifft, obwohl dies von sehr großer Bedeutung

* Mauss spricht von *personnage* im Sinne einer vom Einzelnen ausgefüllten Rolle.

[1] Zur Datierung der verschiedenen Zivilisationen dieses Gebiets, der Korbflechter, der *basket people*, der *cliff dwellers*, der Leute der Ruinen der *mesa* und schließlich der (rechteckigen und runden) *pueblo* findet man eine gute Aufstellung der neuesten wahrscheinlichen Hypothesen bei F. H. H. Roberts, *The Village of the Great Kivas on the Zuñi Reservation* (Nr. 111 des *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*), Washington 1932, S. 23 ff., und ders., *Early Pueblo Ruins*, a. a. O. Nr. 90, S. 9.

ist, wie wir anderswo bereits gezeigt haben, doch zwei Punkte übergehe ich nicht:

*Es existiert eine bestimmte Anzahl von Vornamen je Clan und die Rolle, die jeder von ihnen in der Gestaltung des Clan spielt und die durch diesen Namen ausgedrückt wird, wird genau definiert.**

»In jedem Clan gibt es eine Reihe von Namen, die Namen der Kindheit *(names of childhood)* heißen. Diese Namen haben mehr den Charakter von Titeln als von Zunamen. Sie werden bestimmt nach soziologischen und divinatorischen Modi und sie werden in der Kindheit verliehen als die *verity names* oder Titel der Kinder. Alle diese Namen jedoch, die sich auf die Totems beziehen – beispielsweise auf eines der Tiertotems – sind nicht Namen etwa des Totemtieres selbst, sondern sind immer Namen sowohl des Totems in seinen verschiedenen Zuständen wie auch Namen verschiedener Teile des Totems oder seiner Funktionen oder seiner – wirklichen oder mythischen – Eigenschaften. Diese Teile oder Funktionen, oder Eigenschaften von Teilen oder Funktionen, sind nun wiederum in sechsfacher Weise unterteilt, so daß der Name, der sich auf ein Glied des Totem bezieht – beispielsweise wie der rechte Arm oder das Bein des zugehörigen Tieres – dem Norden entsprechen würde und hinsichtlich der Ehre in einem Clan (der selbst nicht zur nördlichen Gruppe gehört) an erster Stelle stünde; dann würde der einem anderen Glied – etwa dem linken Bein oder Arm und dessen Kräften, etc. – zugeordnete Name zum Westen gehören und in der Ehre den zweiten Platz einnehmen; ein anderes Glied – der rechte Fuß – würde zum Süden gehören und an dritter Stelle stehen; ein weiteres Glied – der linke Fuß – zum Osten und den vierten Platz innehaben; der Kopf würde dann beispielsweise den oberen Regionen zugeordnet sein und die fünfte Stelle der Ehrenskala einnehmen und der Schwanz gehörte zur unteren Region und hätte den sechsten Platz inne, während das Herz oder der Nabel und Mittelpunkt des Tieres sowohl den ersten wie den letzten Platz hätten. Die Forschungen von Major Powell bei den Maskoki und bei anderen Stämmen haben sehr deutlich gezeigt, daß sogenannte Verwandtschaftstermini bei anderen Indianderstämmen (und die Regel wird nicht weniger, eher noch strenger, für die Zuñi gelten) eher Verfahren darstellen, Rang- und Autoritätsverhältnisse zu bestimmen, welche durch das relative Alter – jünger oder älter – derjenigen Person bezeichnet werden, die angeredet oder von der mittels des Verwandtschaftsterms gesprochen wird. Daher ist es für einen Zuñi ganz unmöglich, zu einem anderen, mit dem er spricht, einfach Bruder zu sagen; es ist jeweils notwendig, älterer oder jüngerer Bruder zu sagen, wodurch der Sprecher selbst sein relatives Alter oder seinen

* Das folgende Zitat i. O. englisch.

relativen Rang bekräftigt. Außerdem ist es Brauch, daß ein Clanmitglied ein anderes Clanmitglied mit demselben Verwandtschaftsnamen ›älterer Bruder‹ oder ›jüngerer Bruder‹, Onkel oder Neffe etc. anredet. Doch je nachdem, ob der Clan des Angeredeten höher oder niedriger rangiert als der Clan dessen, der die Anrede benutzt, muß das Wort-Symbol für die älter- oder jünger-Beziehung verwendet werden.

Bei einem solchen System von Regelungen, als welches dieses alles betrachtet werden kann, mit einem so einfachen Verfahren der Symbolisierung dieser Regelungen (nicht nur nach der Zahl der Regionen und ihrer Unterabteilungen in ihrer relativen Abfolge und der Abfolge ihrer Elemente und Jahreszeiten, aber auch in den ihnen zugeordneten Farben, etc.) und schließlich mit einer solchen Anordnung von Namen, die entsprechend klassifiziert sind, und von Beziehungstermen, die den Rang und nicht Blutsbande bezeichnen, ist es schlicht unmöglich, einen Fehler in der Ordnung des Zeremoniells, einer Prozession oder eines Rates zu begehen und man könnte sagen, daß die Verwendung solcher Verfahren bedeutet, daß die Menschen ihren Status und ihre Gesetze in alle ihre täglichen Beziehungen und Äußerungen eingeschrieben haben.«

So wird der Clan einerseits begriffen als durch eine *bestimmte Anzahl von Personen,* in Wahrheit von Figuren, konstituiert, und andererseits haben alle diese Figuren, jede für ihren Teil, in Wirklichkeit die präfigurierte Totalität des Clan darzustellen.

So verhält es sich also mit den Personen und dem Clan. Die »Bruderschaften« sind noch komplizierter. Bei den Zuñi Pueblo und offensichtlich auch bei den anderen Stämmen, bei den Sia, Tusayan, Hopi, Walpi und Mishongnovi entsprechen die Namen nicht einfach der Clanorganisation, den Prozessionen und den öffentlichen wie privaten Zeremonien des Clan, sondern vor allem der Rangordnung in den Bruderschaften, welche nach der alten Nomenklatur von Powell und dem *Bureau of American Ethnology* als »fraternities« und »secret societies« bezeichnet wurden und die sich sehr genau mit den Kollegien der römischen Religion vergleichen ließen. Die Maskentänze, vor allem der Katcina, des Besuchs der Geister, die durch ihre Rechtsvertreter auf Erden die Träger ihrer Titel, repräsentiert werden, sind in ihren Vorbereitungen geheim ebenso wie viele feierliche Zeremonien, die der Gesellschaft der Männer (Kaka oder Koko, Koyemishi etc.) vorbehalten sind, sie sind aber auch öffentliche – fast theaterartige – Vorführungen, vor allem in Zuñi und bei den Hopi. All diese Zeremonien, die heute ein Schauspiel für Touristen geworden sind, waren vor weniger als fünfzig Jahren noch vollkommen lebendig und sind es gelegentlich auch heute noch.

Unsere Kenntnisse dieser Zeremonien verdanken heute ihre Erweiterung

und Bestätigung B. Freire Marecco (jetzt Mrs. Aitken) und E. Clews Parsons.

Wenn man nun weitergeht und feststellt, daß das Leben der Individuen, das die Clans und die sie übergreifenden Gesellschaften in Gang hält, nicht nur das Leben der Dinge und der Götter, sondern auch das »Eigentum« der Dinge sicherstellt, und daß außerdem dadurch nicht nur das Leben der Menschen hier und im Jenseits, sondern auch die Wiedergeburt der (männlichen) Individuen als der einzigen Erben der Träger der ihnen verliehenen Namen sicherstellen (während die Reinkarnation der Frauen auf gänzlich andere Weise geschieht), so wird begreiflich, daß wir insgesamt gesehen bei den Pueblos einen Begriff der Person und des Individuums vor uns haben, das noch ganz mit dem Clan verschmolzen, doch auch schon von ihm abgelöst ist im Zeremoniell, durch die Maske, seinen Titel und Rang, seine Rolle, sein Eigentum und durch sein Fortleben und Wiedererscheinen auf Erden in einem seiner Abkömmlinge, der mit denselben Stellungen, Vornamen, Titeln, Rechten und Funktionen ausgestattet ist.

Nordwestamerika. Eine andere Gruppe amerikanischer Stämme verdiente, in unserer Studie eingehender auf dieselben Tatsachen hin untersucht zu werden, wenn die Zeit dafür ausreichen würde. Es handelt sich dabei um Stämme Nordwestamerikas, deren Institutionen zuerst vom *Royal Anthropological Institute* und der *British Association* zum Gegenstand einer vollständigen Analyse gemacht wurden: begonnen wurden diese Studien von Dawson, dem großen Geologen, und fanden dann ihre eindrucksvolle Fortsetzung, wenn nicht Vollendung in den großen Arbeiten von Boas und seinen indianischen Mitarbeitern Hunt und Tate, sowie in den Forschungen von Sapir, Swanton, Barbeau und anderen.

Auch dort stellt sich, in anderen Begriffen zwar, doch identisch in Wesen und Funktion, dasselbe Problem des Namens, der sozialen Stellung und der rechtlichen und religiösen »Abstammung« jedes freien Mannes und a fortiori jedes Adligen und jedes Fürsten.

Als Ausganspunkt wähle ich die am besten bekannte dieser bedeutsamen Gesellschaften, die Kwakiutl, und werde mich auf einige Hinweise beschränken.

Eine Warnung: Ebensowenig wie im Falle der Pueblos ist im Zusammenhang mit den Indianern des Nordwestens an irgend so etwas wie Primitivität zu denken. Ein Teil dieser Indianer, und zwar die Tlingit und Haida im Norden sprechen Sprachen, die nach Ansicht von Edward Sapir tonal sind und verwandt mit den Sprachen, die sich aus dem jetzt üblicherweise proto-sino-tibeto-birmanisch genannten Stamm herleiten. Wenn ich einen meiner ethnographischen Eindrücke schildern darf, der zwar nicht in der Feldforschung, sondern »im Museum« gewonnen wurde, so ist dies die außer-

ordentlich starke Erinnerung, die ich an eine Kwakiutl-Ausstellung des verehrten Putnam bewahre, eines der Begründer der ethnologischen Abteilung des *American Museum of Natural History:* ein großes zeremonielles Boot mit menschlichen Figuren in natürlicher Größe in ihrem ganzen religiösen und rechtlichen Gepränge – es handelte sich um Hamatsé, kannibalische Fürsten, die übers Meer zu einem Ritual, offensichtlich einem Heiratsritual kommen. In ihren sehr reichen Gewändern, mit ihren Kronen aus roter Zedernrinde und ihren weniger reich gekleideten aber ruhmvollen Mannschaften gaben sie mir geradezu ein Bild davon, wie es beispielsweise in sehr alten Zeiten im Norden Chinas ausgesehen haben mag. Dieses Boot und diese etwas romantische Darbietung ist, glaube ich, nicht mehr zu sehen, da so etwas heute in den ethnographischen Museen aus der Mode gekommen ist. Gleichviel, diese Darstellung hat wenigstens auf mich ihre Wirkung nicht verfehlt. Sogar die Gesichter der Indianer haben mich lebhaft an die Gesichter der »Altasiaten« (wie man sagt, weil man ihre Sprachen nicht einordnen kann) erinnert. Ausgehend von diesem Punkt der Zivilisation und Bevölkerung müssen wir eine lange Reihe vielfältiger Evolutionen, Revolutionen und Neuformationen durchlaufen, die unser geschätzter Kollege Franz Boas – vielleicht ein wenig zu rasch – nachzuzeichnen versucht.

All diese Indianerstämme und insbesondere die Kwakiutl haben immer ein ganzes soziales und religiöses System, in welchem in einem ungeheuren Austausch von Rechten, Leistungen, Gütern, Tänzen, Zeremonien, Privilegien und Rängen die Personen zur gleichen Zeit wie die sozialen Gruppen befriedigen.[2] Man kann dort ganz deutlich sehen, wie ausgehend von Klassen und Clans die »menschlichen Personen« sich anordnen und wie sich ausgehend von diesen die Gebärden der Schauspieler in einem Drama organisieren. Hier sind *alle* Akteure theoretisch *alle* freien Männer. Das Drama ist dabei jedoch mehr als ein nur ästhetischer Vorgang. Es ist religiös und zu gleicher Zeit ist es kosmisch, mythologisch, sozial und persönlich.

Zunächst hat – wie bei den Zuñi – jedes Individuum in jedem Clan einen – oder sogar zwei – Namen für jede Jahreszeit: profan (Sommer) *(WiXsa)* und heilig (Winter) *(LaXsa)*. Diese Namen werden unter die getrennten Familien, die »geheimen Gesellschaften«, die in den Ritualen zusammenarbeitenden Clans und auf die Zeiten verteilt, wo sich die Häuptlinge und die

[2] Vgl. Georges Davy, *La foi jurée*, Paris 1922; Mauss, »Die Gabe«, hier S. 11 ff., wo ich nicht auf die Tatsache der »Person«, ihrer Rechte, Pflichten und religiösen Kräfte, sowie die Namensfolge etc. eingehen konnte. Weder Davy noch ich haben die Tatsache nachdrücklich genug betont, daß der Potlatsch neben dem *Austausch* von Männern, Frauen, Erbgütern, Verträgen, Gütern und rituellen Leistungen, zunächst natürlich von Tänzen und Initiationen, noch viel mehr einschließt: Ekstasen und Besessensein von ewigen und reinkarnierten Geistern. *Alles, selbst die Kriege und Kämpfe, vollzieht sich nur zwischen Trägern dieser erblichen Titel, die diese Seelen inkarnieren.*

Familien in den unzähligen und nicht endenwollenden Potlatsch gegenüberstehen, von denen ich andernorts eine Vorstellung zu vermitteln versucht habe.* Jeder Clan hat zwei vollständige Reihen seiner Eigennamen oder besser Vornamen, von denen die eine geläufig, die andere geheim ist. Diese selber ist jedoch nicht einfach, denn der Vorname vor allem des Adligen wandelt sich mit dem Alter und den Funktionen, die der einzelne entsprechend seines Alters ausfüllt.[3] Einer Rede aus dem Clan der Adler zufolge gilt für eine Art privilegierter Gruppe unter den privilegierten Clans folgendes:

»Denn daß sie ihre Namen nicht ändern hat seinen (zeitlichen) Ursprung damals, als vor langer Zeit// Öɛmaxt! älaLēɛ, der Vorfahr des numaym G. īg.îlgām der / Q!ōmoyâɛyē, die Sitze der Adler machte; und diese gingen hinab zu den/ numayms. Und der Namensverwahrer Wiltseɛstala sagt/ ›Nun, unsere Häuptlinge haben alles erhalten und ich werde (entsprechend der Rangordnung) vorgehen.‹/ So spricht er, während er das Eigentum ausgibt: denn ich will eben die Namen nennen// von einem der Oberhäuptlinge der numayms der/ Kwakiutl-Stämme. Sie ändern niemals ihre Namen, von Anbeginn an,/ als die ersten menschlichen Wesen in der Welt lebten; denn Namen können/ die Familie der Oberhäupter der numayms nicht verlassen, außer sie gehen über auf den ältesten/ der Söhne des Oberhäuptlings.//«

Hier steht also mehr auf dem Spiel als das Prestige und die Autorität des Häuptlings und des Clans, nämlich zugleich deren eigene Existenz wie die der Ahnen, die sich in den Trägern ihrer Rechte inkarnieren und in den Körpern derer wieder zum Leben kommen, die ihre Namen tragen und deren Fortbestand durch das Ritual in allen seinen Phasen sichergestellt wird. Der Fortbestand der Dinge und der Seelen wird allein durch den Bestand der Namen der Individuen, der Personen, gesichert. Letztere werden nur als Eigenschaften wirksam, und umgekehrt sind sie für ihren ganzen Clan, ihre Familien und ihre Stämme verantwortlich. Zum Beispiel ein Rang, eine Macht, eine religiöse und ästhetische Funktion, Paraphernalien und Kupfer in Gestalt von Schilden – wirkliche Wappenschilde aus Kupfer –, die das Geld für gegenwärtige und künftige Potlatsch sind, lassen sich im Krieg erobern: es genügt, ihren Besitzer zu töten – oder rituelles Gerät, Gewänder oder Masken in seinen Besitz zu bringen –, um seine Namen, seine Güter, Ämter, Ahnen und seiner Person – im vollen Sinne des Wortes – zu erben.[4] Auf diese Weise erwirbt man Ränge, Güter, persönliche Rechte, Dinge und gleichzeitig ihren individuellen Geist.

* vgl. »Die Gabe«, hier S. 11 ff.

[3] Franz Boas, »Ethnology of the Kwakiutl Indians« *(35th Annual Report of the Bureau of Amerivan Ethnology, 1913–1914)*, Washington 1921, S. 431.

[4] Die beste allgemeine Exposition von Boas findet sich in: »The Social Organization

Diese ganze ungeheure Maskerade, dieses Drama und komplizierte Ballett von Ekstasen betrifft ebenso die Vergangenheit wie die Zukunft, ist eine Probe des Offizianten und Beweis dafür, daß in ihm *naualaka* (ebd., S. 396) gegenwärtig ist, ein Element unpersönlicher Kraft des Ahnen oder des persönlichen Gottes, jedenfalls einer übermenschlichen, spirituellen und unverbrüchlichen Macht. Der siegreiche Potlatsch und das eroberte Kupfer entsprechen dem Tanz ohne Fehler (ebd., S. 565) und der geglückten Besessenheit (ebd., S. 658, 555, 465 etc.).

Es bleibt uns nicht die Zeit, um alle diese Themen zu entwickeln. Aus einer fast anekdotischen Sicht will ich auf eine Institution und ein Objekt hinweisen, das von den Nootka bis zu den Tlingit im Norden [Süden] Alaskas Gemeingut ist: der Gebrauch jener bemerkenswerten doppelten und dreifachen Masken, die sich öffnen, und die zwei oder drei Wesen (übereinander liegende Totems) sehen lassen, welche der Träger der Maske personifiziert.[5] Sehr schöne Beispiele dafür sind im British Museum zu sehen. All die berühmten Totempfähle, die Steatitpfeifen und alle Objekte, die jetzt Schmuckstücke für Touristen geworden sind und auf den Eisenbahnen und Dampfbooten gehandelt werden, können in diesem Zusammenhang analysiert werden. Eine Pfeife, die wie ich meine von den Haida stammt und der ich kaum Aufmerksamkeit geschenkt habe, stellt einen jungen Initiierten dar mit seinem spitzen Hut, präsentiert von seinem väterlichen Geist mit einem Hut, einen Seehund tragend, und zu Füßen des Initiierten, dem sie in absteigender Reihe untergeordnet sind: ein Frosch, zweifellos seine Mutter, und der Rabe, zweifellos sein Großvater (mütterlicherseits).

Der sehr wichtige Vorgang von Änderungen des Namens im Laufe des Lebens – vor allem der Adligen – wird uns nicht beschäftigen; man müßte eine ganze Reihe merkwürdiger Tatsachen von Statthalterschaft entwickeln: der – unmündige – Sohn wird zeitweise durch seinen Vater repräsentiert, der vorübergehend den Geist des verstorbenen Großvaters aufnimmt; wir müßten in diesem Zusammenhang einen Beweis dafür führen, daß bei den Kwakiutl die doppelte, weibliche und männliche, Abstammung und ein System alternierender und gegeneinander verschobener Generationen vorliegt.

Darüber hinaus ist es sehr auffällig, daß bei den Kwakiutl (und ihren nächsten Verwandten, den Heiltsuk, Bellacoola etc.) jeder Augenblick des Lebens mit einem neuen Namen und einem neuen Titel des Kindes, des Heranwachsenden und des (weiblichen und männlichen) Erwachsenen benannt und durch ihn personifiziert wird; dann besitzt man einen Namen

and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians« *(Report of the United States National Museum, 1895)*, S. 396 ff.

[5] Die letzte Klappe öffnet sich zwar nicht immer über dem ganzen Gesicht, doch meistens über den Augen und dem Mund (vgl. ebd., S. 628, Abb. 195).

als Krieger (natürlich nicht die Frauen), als Prinz und Prinzessin, als männlicher oder weiblicher Häuptling, einen Namen für das Fest, welches sie (Männer und Frauen) geben, sowie für das besondere Zeremoniell, das ihnen eignet, für ihr Alter, in dem sie sich zurückziehen, und ihren Namen in der Robbengesellschaft (derer, die sich zurückgezogen haben und ohne Ekstasen, Besessenheit, Verantwortung und Gewinn leben – vielmehr allein von ihren Erinnerungen); einen Namen erhalten schließlich noch *ihr* jeweiliger »Geheimbund«, in dem sie eine Rolle spielen (sie treten dort auf als Bär – häufig ist dies bei den Frauen, die durch ihre Männer oder Söhne repräsentiert werden – oder als Wölfe, Hamatsa – Kannibalen –, etc.) und außerdem das Haus des Häuptlings (mit seinen Dächern, Pfosten, Türen, Verzierungen, Deckenbalken und Öffnungen in Gestalt einer Schlange mit doppeltem Kopf und Doppelgesicht), das Prunkkanu und die Hunde. Den in »Ethnology of the Kwakiutl«[6] aufgeführten Verzeichnissen ist hinzuzufügen, daß die Platten, Gabeln und Kupfer alle wappenartig verziert sind, beseelt und Teil der *persona* des Eigentümers und der *familia* und der *res* seines Clan.

Wir haben die Kwakiutl und überhaupt die Leute aus dem Nordwesten zum Ausgangspunkt genommen, weil sie wirklich Maxima, Extreme darstellen, an welchen die Tatsachen besser sichtbar werden als dort, wo sie, obgleich nicht weniger wesentlich, noch unscheinbar und unentwickelt sind. Man muß jedoch wissen, daß ein großer Teil der Prärievölker, insbesondere die Sioux, Institutionen dieser Art haben. Ebenso haben auch die Winnebago, die von unserem Kollegen [Paul] Radin erforscht werden, gerade solche Reihen von Vornamen, die durch die Clans und Familien festgelegt werden, die sie untereinander nach einer bestimmten Ordnung aufteilen, wobei sie immer einer Art logischer Verteilung der Attribute oder Kräfte und Naturen folgen[7], die auf dem Ursprungsmythos des Clan fußt und die Fähigkeit des einen oder anderen begründet, die Figuren mit diesen Attributen zu versehen.

Ein detailliertes Beispiel für diesen Ursprung der Individuennamen gibt Radin in der von ihm herausgegebenen Modellautobiographie von Crashing Thunder:

> »Wenn nun in unserem Clan ein Kind einen Namen erhalten sollte, so fiel meinem Vater diese Aufgabe zu. Jetzt hat er dieses Recht an meinen Bruder weitergegeben.

[6] A. a. O., S. 792–801.

[7] Paul Radin, »The Winnebago Tribe«, *37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1923, S. 246: Namen des Büffelclan, und im folgenden der anderen Clans; siehe vor allem die Verteilung der vier bis sechs ersten Vornamen für die Männer und ebensoviel für die Frauen. Vgl. andere Aufstellungen, die von Dorsey stammen (S. 221).

Im Anfang schickte Earthmaker vier Männer von oben zur Erde, und als sie dorthin kamen, wurde alles, was ihnen begegnete, verwandt, um Eigennamen zu bilden. So erzählte uns unser Vater. Da sie von oben herabgekommen waren, entsprang daraus ein Name Kommt-von-oben, und da sie wie Geister kamen, haben wir einen Namen Geister-Mann. Als sie kamen, war Nieselregen und daher die Namen Gehend-im-Nebel, Kommt-im-Nebel, Niesel-Regen. Es heißt, daß sie, als sie nach Withinlake kamen, auf einem kleinen Strauch landeten – daher der Name Biegt-den-Strauch; und da sie auf einer Eiche landeten, der Name Eich-Baum. Da unsere Ahnen mit den Donnervögeln kamen, haben wir einen Namen Donnervogel, und da dies die Vögel sind, die den Donner verursachen, haben wir den Namen Der-der-donnert.

Auf ähnliche Weise kommen wir zu den Namen Geht-mit-mächtigem-Strick, Drückt-die-Erde-hinab-mit-seiner-Kraft, Kommt-mit-Wind-und-Hagel, Blitzt-in-alle-Richtungen, Nur-ein-Blitzstrahl, Blitz-Schlag, Geht-in-den-Wolken, Der-der-lange-Flügel-hat, Fällt-den-Baum.

Die Donnervögel kommen mit fürchterlichen Donnerschlägen. Alles auf der Erde, Tiere, Pflanzen, alles wird von Regen überschwemmt. Überall hallen fürchterliche Donnerschläge wieder. Aus all dem wird ein Name abgeleitet und dies ist mein Name – Krachender-Donner.« [8]

Die Namen der Donnervögel, die sich nach den verschiedenen Momenten des Donnertotems gliedern, sind jeweils die der Ahnen, die sich fortwährend *reinkarniert* haben. (Wir haben sogar die Geschichte von zwei Reinkarnationen.) [9] Die Männer, die sie reinkarnieren, sind Mittler zwischen dem Totemtier und dem Schutzgeist einerseits, den wappenartig verzierten Dingen und den Riten des Clans oder der großen »Medizin« andererseits. Alle diese Namen und Vererbungen von Persönlichkeiten sind durch Offenbarungen festgelegt, deren Grenzen derjenige, dem sie zugutekommen, schon im voraus kennt, da sie ihm von seiner Großmutter oder den Alten gewiesen wurden. Wir können, wenn nicht dieselben Tatsachen, so doch dieselbe Art von Tatsachen nahezu überall in Amerika antreffen, und unser Beweis ließe sich in der Welt der Irokesen, der Algonkin etc. weiterführen.

Australien. Es empfiehlt sich, nochmals kurz auf gedrängtere, primitivere Tatsachen zurückzukommen. Zwei oder drei Hinweise beziehen sich auf Australien.

Auch hier wird der Clan keinesfalls bloß als reduziert auf ein unpersönliches und kollektives Wesen, das Totem, dargestellt, repräsentiert durch

[8] Vgl. denselben Sachverhalt, in anderer Darstellung: »The Winnbeago Tribe«, a. a. O., S. 194.

[9] Paul Radin, *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*, New York 1947, S. 41.

eine Tierspezies und nicht etwa durch die Individuen – auf der einen Seite Menschen, auf der anderen Seite Tiere.[10] Unter seinem menschlichen Aspekt ist der Clan Erzeugnis der Reinkarnationen von im Clan herumschwärmenden und immer neu belebten Geistern (dies ist der Fall bei den Aranda, Loritja, Kakadu etc.). Selbst bei den Aranda und Loritja verkörpern sich diese Geister mit großer Präzision wieder in der dritten Generation (Großvater-Enkel) und in der fünften Generation, wo Ahne und Urenkel Homonyme sind. Auch hier noch entspringt der Clan einer weiblichen Deszendenz, die mit der männlichen gekreuzt ist. – Man kann zum Beispiel an der Verteilung der Namen auf die Individuen, den Clan und die genau bestimmte matrimoniale *Klasse* (acht Klassen bei den Aranda) die Beziehung dieser Namen zu den ewigen Ahnen, den *ratapa,* in ihrer Gestalt im Augenblick der Empfängnis, den Ungeborenen und Kindern, die sie ans Licht des Tages drängen, und zwischen den Namen dieser *ratapa* und den Erwachsenennamen (die vor allem Namen von Funktionen sind, die bei den Clan- und Stammeszeremonien erfüllt werden) untersuchen.[11] Die Kunst dieser Aufteilungen besteht nicht nur darin, auf die Religion ausgerichtet zu sein, sondern auch darin, die Stellung des Individuums in seinen Rechten und seinen Platz im Stamm wie in den Riten zu definieren.

Außerdem, wenn ich aus Gründen, die sofort deutlich werden, vor allem von dauerhaft bestehenden Maskengesellschaften gesprochen habe (Zuñi, Kwakiutl), dann darf man nicht vergessen, daß die zeitweiligen Maskeraden in Australien und anderswo bloß Maskenzeremonien sind, die nicht fortwährend bestehen. In ihnen stellt der Mensch sich eine zusätzliche Persönlichkeit her, die im Falle des Rituals wahr und im Falle des Spiels bloß erdichtet ist. Zwischen einem Bild des Kopfes und oft des Körpers und einem Gewand und einer Maske besteht nur ein gradueller Unterschied und keinerlei Unterschied der Funktion. Hier wie dort läuft alles auf eine ekstatische Repräsentation des Ahnen hinaus.

Im übrigen sind Vorliegen oder Fehlen der Maske eher Merkmal sozialer, historischer und kultureller Zufälligkeit, wie man sagt, als wesentliche Züge. So besitzen die Kiwai, Papua von der Insel Kiwai, bewundernswerte Masken, die sich sogar neben denen der Tlingit in Nordamerika sehen las-

[10] Formen dieser Art von Totemismus findet man in Französisch West-Afrika und in Nigeria, wo die Zahl der Lamantinen und Krokodile dieses oder jenes Flußarms der Zahl der lebenden Individuen entspricht. Anderswo werden wahrscheinlich die einzelnen Tiere wie die einzelnen Menschen gezählt.

[11] Zu diesen drei Reihen von Namen siehe die unteren Abschnitte der fünf genealogischen Tafeln der Aranda bei C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien,* Tafeln, Bd. 5, Frankfurt 1907–1908. Interessant wäre es, die Fälle der Jerramba (Honigameise) und der Malbanka (der Träger der Namen des Kulturheroen und Gründers des Clan der Wildkatze) zu verfolgen, die verschiedentlich in den völlig gesicherten Genealogien auftauchen.

sen können, während ihre nicht weit entfernten Nachbarn, die Marind-Anim, gerade nur eine einzige ganz einfache Maske, wohl aber bewundernswerte Festlichkeiten der Clans und Bruderschaften haben, bei denen sie von Kopf bis Fuß geschmückt und unter ihrem Schmuck nicht wiederzuerkennen sind.

Wir wollen mit dem ersten Teil unseres Beweises zum Schluß kommen. Es geht daraus offenbar hervor, daß eine unübersehbare Menge von Gesellschaften zum Begriff der Person *(personnage)* gelangt sind im Sinne der in heiligen Dramen vom Einzelnen ausgefüllten Rollen, so wie der einzelne auch im Familienleben eine Rolle spielt. Die Funktion hat bereits die Formel geschaffen – von den ganz primitiven Gesellschaften bis zu unseren. Institutionen wie die der »zurückgezogen« Lebenden, der Kwakiutl-Robben, – ein Brauch, der dem der Aranda entspricht, die den, der nicht mehr tanzen kann, »der sein *kabara* verloren hat« zu den Leuten ohne Einfluß verbannen – sind durchaus typisch.

Ein anderer Gesichtspunkt, von dem ich weiterhin ein wenig abstrahiere, ist der der Vorstellung der Reinkarnation einer Reihe von Geistern, die in einer festgelegten Zahl – in der Körperschaft einer festgelegten Zahl von Individuen – benannt werden. Gleichwohl: B. und C. G. Seligman haben durchaus mit Grund die Dokumente von Deacon veröffentlicht, der diesen Sachverhalt in Melanesien gesehen hatte. Rattray hat ihn im Zusammenhang mit den *ntoro* der Ashanti beobachtet.[12] Ich kann außerdem darauf hinweisen, daß Maupoil darin eines der wichtigsten Elemente des Fa-Kultes (Dahomey und Nigeria) aufgefunden hat. – Ich lasse dies alles unberücksichtigt.

Wir wollen nun von dem Begriff der Figur *(personnage)* zum Begriff der Person und des »Ich« übergehen.

[12] Siehe den Aufsatz von Melville Herskovits, »The Ashanti Ntoro«, *Journal of the Royal Anthropological Instiute,* Bd. 67, S. 287–296. Ein gutes Beispiel für das Wiedererscheinen von Namen in den Bantuländern haben E. W. Smith und A. Dale nachgewiesen: *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia,* London 1920; C. G. und B. Seligman haben diese Frage nie aus den Augen verloren.

Kapitel III

Die lateinische »persona«

Es ist allseits bekannt, wie normal und klassisch die Vorstellung der lateinischen *persona* ist: Maske, tragische Maske, rituelle Maske und Ahnenmaske. Sie ist mit dem Beginn der lateinischen Zivilisation gegeben.

Ich habe zu zeigen, in welcher Weise diese Vorstellung zu der unseren werden konnte, denn Raum, Zeit und andere Unterschiede, die diesen Anfang und dieses Ende voneinander trennen, sind beträchtlich. Evolutionen und Revolutionen überlagern einander, diesmal historisch und präzise datierbar und in ihren Ursachen, die wir beschreiben werden, greifbar. Diese Kategorie des Geistes hat hier unsicheren Stand gehabt, während sie sich dort tief verwurzelte.

Selbst von den sehr großen und sehr alten Gesellschaften, die davon zuerst ein Bewußtsein gewonnen haben, haben zwei diese Kategorie sozusagen erfunden, um sie jedoch so gut wie endgültig wieder aufzulösen, und dies alles in den beiden letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. Ihr Beispiel ist aufschlußreich: es handelt sich um das brahmanische und buddhistische Indien und das antike China.

Indien. Indien scheint die älteste Zivilisation gewesen zu sein, die den Begriff des Individuums und seines Bewußtseins, was sage ich: des »Ich«, besessen hat. *Ahamkāra,* die »Herstellung des ich«, ist das Wort für das individuelle Bewußtsein, *akam* = ich (es ist dasselbe indoeuropäische Wort wie *ego*). Das Wort *ahamkāra* ist offensichtlich ein technischer Ausdruck, der von irgendeiner Schule hellsichtiger Weiser gebildet wurde, die allen psychologischen Illusionen überlegen waren. *Samkhya,* die Schule, die dem Buddhismus unmittelbar vorhergegangen sein muß, behauptet den zusammengesetzten Charakter der Dinge und der Geister (*samkhya* hat eben die Bedeutung: Zusammensetzung), und sie ist der Auffassung, daß das »Ich« ein illusorisches Ding ist. Der Buddhismus seinerseits dekretierte in einer ersten Phase seiner Geschichte, daß es sich nur um ein zusammengesetztes, teilbares und zerlegbares *skandha* handelt und setzte sich seine Auslöschung im Mönch zum Ziel.

Die großen Schulen des Brahmanismus der Upanischaden, die dem *samkhya* selber ebenso wie den beiden darauf folgenden orthodoxen Formen des Vedanta vorausgegangen sind, stammen alle vom Spruch der »Sehenden« bis hinauf zum Dialog Vischnus, der im Bhagavadgita Arunja die

Wahrheit weist mit den Worten:»tat tvam asi«, was auf englisch nahezu wörtlich heißt »that thou art« – das bist du (das Universum). Selbst schon das spätere vedische Ritual und seine Kommentare waren von dieser Metaphysik durchdrungen.

China. Über China weiß ich nur, was mein Kollege und Freund Marcel Granet mich lehrt. Nirgendwo – und das gilt selbst heute noch – wird mehr Rücksicht auf das Individuum, insbesondere sein soziales Sein, genommen und nirgendwo wird es strenger klassifiziert. Aus den bewundernswerten Arbeiten von Marcel Granet erhellt die Kraft und Größe von Institutionen im alten China, die den Institutionen Nordwestamerikas vergleichbar sind. Die Ordnung der Geburten, der Rang und das Spiel der sozialen Klassen fixieren die Namen, die Lebensform des Individuums und sein »Gesicht«, wie man noch heute sagt (und auch bei uns bürgert sich diese Redeweise ein). Seine Individualität ist sein *ming*, sein Name. China hat die archaischen Vorstellungen bewahrt, gleichzeitig jedoch hat es der Individualität allen Charakter von dauerndem Bestand und Unauflöslichkeit genommen. Der Name, *ming*, ist ein Kollektiv, ein Ding, welches von woanders kommt: der zugehörige Ahne hat ihn getragen ebenso wie er wieder dem Nachkommen des Trägers zukommen wird. Wenn man nun philosophierte und in bestimmten metaphysischen Systemen auszudrücken versuchte, was das Individuum denn sei, so hat man von ihm gesagt, es sei – während dieses Lebens – eine Zusammensetzung aus *shen* und *kwei* (wiederum zwei Kollektiva). Auch Taoismus und Buddhismus sind darüber hinweggegangen und der Begriff der Person hat sich nicht weiter entwickelt.

Andere Nationen haben Ideen derselben Art gekannt, während die, die aus der menschlichen Person eine vollständige und von jeder anderen, außer Gott, unabhängige Entität gemacht haben, eine Seltenheit darstellen.

Die wichtigste von ihnen ist die römische: dort, in Rom, hat sich unserer Ansicht nach diese Auffassung von der Person gebildet.

Kapitel IV

Die »persona«

Im Gegensatz zu den Hindu und den Chinesen scheinen die Römer, besser gesagt: die Lateiner, diejenigen gewesen zu sein, die den Begriff der *Person*, deren Name eben das lateinische Wort geblieben ist, etabliert haben. Ganz am Anfang werden wir in dieselben Systeme von Tatsachen versetzt wie die, welche vorhergingen, freilich schon jetzt durch eine neue Form bereichert: die »Person« ist mehr als eine Tatsache der Organisation, mehr als ein Name oder ein Recht auf eine Rolle *(personnage)* oder eine rituelle Maske, sondern sie ist eine fundamentale Tatsache des Rechts. Im Recht, so sagen die Juristen, gibt es nichts als die *personae*, die *res* und die *actiones:* dieses Prinzip beherrscht auch noch die Unterscheidungen unserer Gesetzeswerke. Daß es dahin kommen konnte, geht auf eine spezielle Entwicklung im Römischen Recht zurück.

Hier, mit einiger Kühnheit, eine Skizze davon, wie ich mir diese Geschichte veranschauliche.[1] Es hat durchaus den Anschein, als sei der ursprüngliche Sinn des Wortes ausschließlich »Maske«. Die Erklärung der lateinischen Etymologen, denen zufolge *persona* von *per-sonare* komme, der Maske durch welche *(per)* die Stimme (des Schauspielers) hindurchtöne, ist natürlich eine nachträgliche Erfindung. (Wenngleich wir zwischen *persona* und *persona muta*, dem stummen Akteur des Dramas und der Pantomime unterscheiden.) In Wirklichkeit scheint das Wort nicht einmal einen lateinischen Ursprung zu haben; man glaubt, daß es etruskischer Herkunft ist, wie andere Namen auf *na* (Porsenna, Caecina etc.). A. Meillet und A. Ernout vergleichen es in ihrem *Dictionnaire étymologique de la langue latine* mit dem schlecht überlieferten Wort *farsu* und [Emile] Benveniste teilt mir mit, daß es möglicherweise eine etruskische Übernahme des griechischen πρόσωπον *(perso)* ist. Sogar die Institution der Masken und

[1] Der Soziologe und Historiker des Römischen Rechts ist durch die Tatsache behindert, daß wir fast keine authentischen Zeugnisse des ältesten Rechts besitzen: einige Fragmente aus der Epoche der Könige (Numa) und einige Stücke des *Zwölftafelgesetzes*, im übrigen nur sehr viel später aufgezeichnete Tatsachen. Vom vollständigen Römischen Recht beginnen wir erst eine gesicherte Vorstellung zu haben durch Texte, die nicht vor dem dritten und zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und sogar noch später einschlägig berichten. Gleichwohl müssen wir uns eine Vergangenheit des Rechtssystems und der Stadt vorstellen, für deren früheste Geschichte man auf die Bücher von André Piganiol und Jérôme Carcopino zurückgreifen kann.

insbesondere der Ahnenmasken scheint materiell ihre hauptsächliche Stätte in Etrurien gehabt zu haben. Die Etrusker besaßen eine Masken-Zivilisation. Es gibt keinen Vergleich zwischen den Massen von Masken aus Holz und aus Terrakotta – die Wachsmasken sind verschwunden –, den Massen von Bildern von schlafenden und sitzenden Ahnen, die bei den Ausgrabungen des gewaltigen tyrrhenischen Reiches gefunden wurden, und denen, die man in Rom, Latium oder in Magna Graecia gefunden hat; selbst diese stammen meiner Meinung nach sehr häufig aus etruskischer Herstellung.

Doch wenn es auch nicht die Lateiner gewesen sind, die das Wort und die Institutionen erfunden haben, so sind sie es jedenfalls gewesen, die ihm den ursprünglichen Sinn gegeben haben, der der unsere geworden ist. Dieser Prozeß hat sich folgendermaßen abgespielt.

Erstens findet man bei ihnen eindeutige Spuren von Institutionen von der Art der Clanzeremonien, Masken und Gemälde, auf denen sich die Akteure entsprechend den Namen, die sie tragen, schmücken. Zumindest eines der großen Rituale des ältesten Rom entspricht sehr genau dem allgemeinen Typus, dessen ausgeprägte Formen wir beschrieben haben. Dieses Ritual ist das der *hirpi sorani,* der Wölfe vom Soracte (*hirpi:* der samnitische Name für Wölfe). *Irpini apellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere,* lehrt Festus (93,25).[2]

Die zu diesen Familien gehörigen Leute gingen über glühende Kohlen zum Heiligtum der Göttin Feronia und genossen Privilegien und waren von den Steuern befreit. Sir James G. Frazer hat schon die Vermutung ausgesprochen, daß es sich hier um Überreste eines alten Clan handelt, der zu einer Bruderschaft geworden ist, die Namen, Felle und Masken trägt. Es erweckt durchaus den Eindruck, als hätten wir hier den Mythos von Rom selbst vor uns. *Acca larentia,* die Alte, die Mutter der Laren, deren Fest an den Larentalien (im Dezember) ist, ist nichts anderes als das *indigitamentum,* der geheime Name der römischen Wölfin, der Mutter von Romulus und Remus (Ovid, *Fasti,* I, 55 f.)[3] – Ein Clan, Tänze, Masken, ein Name, Namen, ein Ritual. Die Sache ist, wie ich annehmen möchte, irgendwie in zwei Elemente auseinandergebrochen: eine Bruderschaft, welche überlebt, und ein Mythos, der mitteilt, was Rom selbst vorausgegangen ist. Doch beide Elemente bilden ein vollständiges Ganzes. Die Untersuchung anderer

[2] Deutliche Anspielung auf die Gestalt eines Wolf-Totem des Korngottes: germ. »Roggenwolf«. Auf das Wort *hirpex* ist *herse* (Egge) zurückzuführen (vgl. *lupatum*). Siehe Meillet und Ernout, a. a. O.

[3] Vgl. Frazers Kommentare zu der zitierten Stelle in seiner Ausgabe der *Fasten* [*Fastorum libri VI,* Hrsg. J. G. Frazer, 5 Bde., London 1929] siehe dort auch Vers 453. Acca klagt über dem Fell des von Romulus getöteten Remus; Gründung der Lemuria, des düsteren Festes der Lemuren, der Seelen der in ihrem Blute Umgekommenen; Wortspiel *R*emuria – *L*emuria.

römischer Kollegien würde erlauben, andere Hypothesen zu bilden. Im Grunde haben Samniten, Etrusker und Lateiner noch in einer Atmosphäre gelebt, die wir schon verlassen haben: *personae,* Masken und Namen, individuelle Rechte auf Riten und Privilegien.

Von da aus ist nur ein Schritt zum Begriff der Person. Vielleicht wurde dieser Schritt gleich getan. Ich nehme an, daß die Legenden wie die vom Konsul Brutus und seinen Söhnen über das Ende des Rechts des Vaters, seine Söhne – die *sui* – zu töten, eine Übersetzung des Vorgangs darstellen, daß die Söhne sich die *persona* aneignen, und dies gar noch zu Lebzeiten ihres Vaters. Ich glaube, daß die Revolte der Plebs und das volle Stadtrecht, welches – nach den Söhnen der Senatorenfamilien – alle plebeischen Mitglieder der *gentes* erworben haben, entscheidend gewesen sind. Römische Bürger waren alle freien Männer Roms und alle hatten sie die bürgerliche *persona;* einige wurden religiöse *personae,* und einige Masken, Namen und Rituale blieben an einige privilegierte Familien aus religiösen Kollegien gebunden.

Ein anderer Brauch führte zu denselben Ergebnissen: der Brauch der Namen, der Vornamen und der Zunamen. Der römische Bürger hat das Recht auf *nomen, praenomen* und *cognomen,* die seine *gens* ihm verleiht. Der Vorname beispielsweise drückt die Ordnung der Geburt aus, in welcher der Ahne, der ihn trug, gestanden hat: Primus, Secundus. Der Name ist der heilige Name *(nomen – numen)* der *gens. Cognomen* ist der Zuname (im Sinne des Namens, nicht als zusätzlicher Name): z. B. Naso, Cicero etc.[4] Ein Senatoren-Rat bestimmte (offensichtlich muß es hier Mißbrauch

[4] Wir müßten die Frage der Beziehungen in Rom zwischen der *persona* und der *imago,* sowie der letzteren zum Namen weiter entfalten: *nomen, praenomen* und vor allem *cognomen.* Dazu fehlt uns einfach die Zeit. Die Person – das ist *conditio, status, munus. Conditio* ist der Rang (z. B. *secunda persona Epaminondae:* die zweite Figur nach Epaminondas). *Status* ist der Stand im bürgerlichen Leben. *Munus* bezeichnet die Ämter und Ehren im zivilen und militärischen Leben. All dies ist durch den Namen festgelegt, der selber durch Familie, Klasse und Geburt bestimmt wird. Man muß in der Übersetzung und gem bewundernswürdigen Kommentar von Sir J. G. Frazer (s. vorige Anm.) die Passage lesen, wo der Ursprung des Namens Augustus behandelt wird (II, 476, vgl. I, 489) und warum Octavius Augustus weder den Namen des Romulus noch den des Quirinus (*qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit* [wer dieses *numen* innehat, war einst Romulus]) annehmen wollte, sondern einen Namen wählte, der den heiligen Charakter aller übrigen zusammenfaßt (siehe Frazer, a. a. O., zu Vers 40). Hier hat man die ganze römische Namenstheorie. Ebenso bei Vergil: Marcellus, der Sohn des Augustus ist bereits in limbo benannt, wo sein »Vater« Aeneas ihn sieht.

Hier wäre auch eine Betrachtung des *titulus* fällig, um den es in diesen Versen geht. Alfred Ernout teilt mir mit, daß er das Wort selber eher für etruskischen Ursprungs hält.

Ebenso müßte der grammatische Begriff der »Person«, den wir noch verwenden, *persona* (griechisch πρόσωπον der Grammatiker), berücksichtigt werden.

gegeben haben), daß man nicht das Recht hatte, ein *praenomen* irgendeiner anderen *gens* als der eigenen zu übernehmen oder sich seiner zu bedienen. Das *cognomen* hat eine andere Geschichte, die damit endet, daß man schließlich das *cognomen*, den Zunamen, den man tragen kann, mit der *imago*, der auf dem Gesicht modellierten Wachsmaske, dem πρόσωπον des verstorbenen Ahnen, die in den Flügeln der Halle des Hauses der Familie bewahrt wurde, verwechselte. Der Brauch dieser Masken und Statuen muß sehr lange den Patrizierfamilien vorbehalten gewesen sein, und de facto – mehr noch als de jure – scheint er sich nie sehr weit in der Plebs ausgebreitet zu haben. Vielmehr sind es Usurpatoren, Fremde, die die *cognomina* übernehmen, die ihnen nicht gehören. Sogar die Wörter *cognomen* und *imago* sind in den so gut wie geläufigen Formeln sozusagen unlöslich miteinander verknüpft.

Hier eine der, meiner Ansicht nach typischen, Tatsachen, von denen ich für alle diese Forschungen ausgegangen bin und die ich gefunden habe, ohne sie zu suchen. Es handelt sich um ein zweifelhaftes Individuum Staienus, gegen den Cicero für Cluentius plädiert. Die Szene ist folgende: *Tum appelat hilari vultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. »Quid tu, inquit, Paete?« Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videretur.*[5] Paetus ist ein *cognomen* der Aelii, auf welches Staienus als Ligurer keinerlei Recht hatte, das er aber usurpierte, um seine Nationalität zu verbergen und eine andere Herkunft als seine wirkliche vorzutäuschen: Usurpation der Person und Fiktion der Person, des Titels und der Abstammung.

Eines der schönsten und authentischsten Dokumente ist die von Kaiser Claudius in Bronze (so wie uns das *Monumentum Ancyranum* des Augustus überliefert ist) aufgezeichnete Tafel von Lyon (aus dem Jahre 48), die die kaiserliche Rede über den Senatsbeschluß *De jure honorum Gallis dando* wiedergibt, wonach die neu zur Kurie zugelassenen jungen gallischen Senatoren das Recht auf Bilder und auf *cognomina* ihrer Ahnen erhalten. Hinfort wird es ihnen an nichts mehr fehlen: »Wie Persicus, mein lieber Freund (der diesen fremden Beinamen hatte annehmen müssen, da es diesen Senatsbeschluß nicht gab) und der jetzt in der Lage ist *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere:* seinen Namen Allobrogicus unter den Bildern seiner Ahnen auszuwählen.«

Bis zum Ende hin wird der römische Senat begriffen als zusammengesetzt aus einer bestimmten Anzahl von *patres*, die die Personen und Bilder ihrer Ahnen repräsentieren.

Das Eigentum an den *simulacra* und *imagines* (Lucretius *[De nat. rer.]* 4,

[5] *Pro Cluentio, 72.*

296) ist das Attribut der *persona* (vgl. Plinius *[Nat. hist.]* 35, 43, und *Digesten,* 19,1,17, gegen Ende).

Einerseits hat das Wort *persona,* künstliche Person, Maske und Rolle in Komödie und Tragödie, bei Betrügerei und Schauspielerei – dem »Ich« fremd – seinen Weg fortgesetzt. Doch der persönliche Charakter des Rechts war schon begründet [6], und *persona* war auch schon synonym mit der wahren Natur des Individuums geworden.[7]

Auf der anderen Seite ist das Recht auf die *persona* begründet worden. Allein der Sklave war daraus ausgeschlossen: *servus non habet personam.* Er hat keine Persönlichkeit, er hat seinen Körper nicht, er hat keine Ahnen, keinen Namen, kein *cognomen* und keine eigenen Güter. Noch das alte germanische Recht unterscheidet ihn vom freien Mann, dem Eigentümer seines Leibes als »leibeigen« [i. O. dt.]. In dem Augenblick jedoch, wo das Recht der Sachsen und Schwaben niedergelegt wird, da hatten die Leibeigenen, wenn sie zwar nicht ihren Leib besaßen, doch schon eine Seele, die ihnen das Christentum gegeben hatte.

Bevor wir jedoch darauf zurückkommen, müssen wir eine andere Bereicherung [dieser Geschichte] nachzeichnen, an der nicht bloß die Lateiner, sondern auch ihre griechischen Gehilfen, ihre Lehrer und Interpreten teilgehabt haben. Zwischen griechischen Philosophen und römischen Adligen und Legisten ist ein ganz anderes Gebäude errichtet worden.

[6] Andere Beispiele für eine Usurpation der *praenomina* bei Suetonius, *Nero* 1.

[7] So sagt Cicero: *Ad Atticum: naturam et personam meam* und an anderer Stelle *personam sceleris.*

Kapitel V

Die Person – eine moralische Tatsache

Ich präzisiere: Ich denke, daß diese Arbeit des Fortschritts vor allem mit Zutun der Stoiker geleistet wurde, deren voluntaristische und persönliche Moral den römischen Begriff der Person bereichern konnte und sich selbst zugleich mit der Wirkung auf das Recht reicher bestimmt hat.[1] Ich glaube, kann es leider aber nur zu beweisen beginnen, daß man den Einfluß der Schulen von Athen und Rhodos auf die Entwicklung des lateinischen moralischen Denkens nicht überbetonen kann – ebensowenig wie umgekehrt den Einfluß der römischen Verhältnisse und der Erfordernisse der Erziehung der jungen Römer auf die griechischen Denker. Polybios und Cicero bezeugen dies schon hinreichend, ebenso wie Seneca, Marc Aurel, Epiktet und andere in späterer Zeit.

Das Wort πρόσωπον hatte durchaus dieselbe Bedeutung wie *persona*, doch es kann auch die Figur *(personnage)* bezeichnen, die jeder ist und sein will, seinen Charakter (beide Worte kommen oft in Verbindung miteinander vor) und das wahre Gesicht. Sehr schnell nimmt es – seit dem zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung – den Sinn von *persona* an. Obgleich eine genaue Übersetzung von *persona*, Person, Recht, behält das Wort immer noch etwas von der Bedeutung eines vorgehaltenen Bildes – wie beispielsweise in der Gestalt der Galionsfiguren (der Schiffe der Kelten, etc.). Es bedeutet jedoch auch menschliche oder göttliche Persönlichkeit. All das ist vom Kontext abhängig. Das Wort πρόσωπον wird auch auf das Individuum in seiner nackten Natur ausgedehnt, wenn jegliche Maske gefallen ist, und umgekehrt hält man damit die Bedeutung des Künstlichen fest: den Sinn dessen, was das Innere dieser Person ist und den Sinn dessen, was an ihr angenommene Figur ist.

Alles klingt anders bei den klassischen lateinischen und griechischen Moralphilosophen (zwischen zweitem Jahrhundert v. Chr. und viertem Jahrhundert n. Chr.): πρόσωπον ist nichts als *persona*, und das Entscheidende ist dann, daß man die juristische Bedeutung zusätzlich durch eine moralische Bedeutung erweitert: die Bedeutung eines bewußten, unabhängigen, autonomen, freien und verantwortlichen Wesens. Das moralische Bewußtsein führt das Bewußtsein/Gewissen *(conscience)* in die juristische

[1] Zur stoischen Ethik ist, soweit ich informiert bin, immer noch die beste Arbeit: Adolf Bonhoeffer, *Ethik der Stoa*, 1894.

Rechtsauffassung ein. Zu den Funktionen, den Ehren, Ämtern und Rechten tritt die bewußte moralische Person hinzu. Ich wage mich hier vielleicht weiter vor, bin aber auch genauer als [Léon] Brunschvicg, der in seinem großen Werk *Les progrès de la conscience* (2 Bde., Paris 1927) diese Fragen häufiger berührt hat (insbesondere im ersten Band, S. 69 ff.). Meiner Ansicht nach sind die Worte, die zunächst das Bewußtsein, dann das psychologische Bewußtsein bezeichnen – συνείδησις und τὸ συνειδός – wirklich stoisch, und es hat den Anschein, als seien es technische Ausdrücke, die eine genaue Übersetzung sind von *conscius, conscientia* des römischen Rechts. Man kann sogar zwischen dem alten Stoizismus und dem der griechisch-lateinischen Epoche den Fortschritt und den Wandel wahrnehmen, der endgültig in der Epoche von Epiktet und Marc Aurel eingetreten ist. Von einer ursprünglichen Bedeutung des Mitwissers, dessen, »der mitgesehen hat« – σύνοιδε – und des Zeugen ist man übergegangen zu der Bedeutung von »Bewußtsein des Guten und Bösen«. Im Lateinischen in dieser Verwendung geläufig, nimmt das Wort schließlich diese Bedeutung bei den Griechen an, bei Diodorus Siculus, bei Lukian, bei Dionys von Halikarnass, und das Selbstbewußtsein wird zur Ausstattung der moralischen Person. Epiktet hält noch den Sinn der beiden Bilder, an denen diese Zivilisation gearbeitet hat, fest, wenn er, nach einem Zitat bei Marc Aurel, schreibt: »meiße deine Maske«, richte deine »Person« *(personnage)* auf, deinen »Typus« und deinen »Charakter« – womit Epiktet zu dem auffordert, was heute unsere Gewissensprüfung geworden ist. [Ernest] Renan hat die Bedeutung dieses Augenblicks im Leben des Geistes gesehen.

Dem Begriff der Person fehlt jedoch noch eine sichere metaphysische Basis. Diese Grundlegung verdankt er dem Christentum.

Kapitel VI

Die christliche Person

Es sind die Christen gewesen, die aus der moralischen Person eine metaphysische Entität gemacht haben, nachdem sie ihre religiöse Kraft gespürt hatten. Der uns vertraute Begriff der Person ist immer noch grundlegend der christliche Begriff. Ich brauche hier nur dem ausgezeichneten Buch von [Siegmund] Schlossmann zu folgen[1], der, nicht als erster aber besser als andere, den Übergang von Begriff der *persona: dem mit einem Stand bekleideten Menschen,* zum Begriff des bloßen Menschen, der menschlichen Person deutlich gesehen hat.

Der Begriff der »moralischen Person« war im übrigen derart klar geworden, daß er sich vom Anbeginn unserer Ära und schon vorher in Rom, im ganzen Imperium, an alle fiktiven Persönlichkeiten heftete, die wir noch heute als »moralische Personen« bezeichnen: Korporationen, fromme Stiftungen etc. – sie waren »Personen« geworden. Das Wort πρόσωπον bezeichnete sie und tut dies noch bis in die jüngsten Gesetzesnovellen und Verfassungen. Eine *universitas* ist eine Person aus Personen, doch wie eine Stadt, wie Rom, ist sie eine *Sache,* eine Entität. *Magistratus gerit personam civitatis,* heißt es bei Cicero, *De officiis,* I, 34. L. I. von Carolsfeld zieht hier den Galaterbrief (3,28) heran und kommentiert ihn sehr gut: »Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal *einer,* εἷς, in Christo Jesu.«

Damit war die Frage der Einheit der Person und der Einheit der Kirche im Verhältnis zur Einheit des einen – εἷς – Gottes. Nach einer ganzen Reihe von Auseinandersetzungen wurde diese Einheit zerlegt. Die ganze Kirchengeschichte müßte man hier nachzeichnen (siehe *Suidas,* s. v., und die einschlägigen Abschnitte der berühmten Rede des hl. Gregor von Nazianz über die Offenbarung (39, 630, A). Der Streit um die Trinität und die Monophysiten-Debatte haben die Geister noch lange erregt, bis die Kirche diese Kontroverse abschnitt, indem sie sich auf das göttliche Mysterium zurückzog, aber auch mit einer Sicherheit und endgültigen Klarheit beim Konzil von Nicaea sagte: *unitas in tres personas, una persona in duas na-*

[1] *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma,* Leipzig 1906. Henri Lévy-Bruhl hat mich vor langer Zeit auf dieses Buch aufmerksam gemacht und hat damit diese ganze Beweisführung gefördert. Siehe auch den ersten Teil des ersten Bandes von L. I. von Carolsfeld, *Geschichte der juristischen Person.*

turas, Einheit der drei Personen der Trinität und Einheit der zwei Naturen Christi. Ausgehend also vom Begriff des *Eins* wird der Begriff der *Person* geprägt, wie ich seit langem glaube: mit Rücksicht auf göttliche Personen, aber gleichzeitig auch bezogen auf die menschliche Person als Substanz und Modus, Körper und Seele, Bewußtsein und Akt.[2]

Ich werde hierzu keine weiteren Kommentare geben und diese theologische Debatte nicht weiter fortsetzen. Cassiodor sagt schließlich präzise: *persona – substantia rationalis individua* (zu Psalm 7), die Person ist eine vernünftige, unteilbare, individuelle Substanz.[3]

Es mußte aus dieser vernünftigen individuellen Substanz nur noch gemacht werden, was sie heute ist: ein Bewußtsein und eine Kategorie.

Dies war das Resultat einer langen Arbeit der Philosophen, die zu beschreiben mir nur noch wenige Minuten bleiben.[4]

[2] Siehe die Anmerkungen bei Schlossmann, a. a. O., S. 65 etc.

[3] Vgl. den *Concursus* von Rusticus.

[4] Über diese Geschichte, die Revolution des Begriffs der Einheit, wäre hier noch viel zu sagen. Siehe insbesondere den zweiten Band von L. Brunschvicg, *Les progrès de la conscience.*

Kapitel VII

Die Person als psychologisches Wesen

Man wird Verständnis dafür haben, wenn ich hier eine Reihe persönlicher Forschungen und zahllose Meinungen, deren Geschichte man schreiben könnte, zusammenfasse und eher Ideen vorbringe als Beweise.

Der Begriff der Person mußte noch eine weitere Transformation erleiden, um zu werden, was er nun seit weniger als eineinhalb Jahrhunderten ist, nämlich die *Kategorie des Ich*. Alles andere als eine ursprüngliche, angeborene und seit Adam klar in unser tiefstes Wesen eingezeichnete Idee, zeigt sich hier, daß die Person weiterhin, nahezu bis in unsere Zeit, fortfährt, sich langsam auszubauen, zu klären, zu spezifizieren und identisch zu werden mit der Erkenntnis seiner selbst, dem psychologischen Bewußtsein.

Die ganze lange Arbeit der Kirche, der Kirchen, der Theologen und der scholastischen und Renaissancephilosophen, die von der Reformation erschüttert wurde, bedeutete sogar ein gewisses Innehalten und errichtete Hindernisse gegen die Schaffung einer Idee, die wir nun für klar halten. Die Mentalität unserer Vorfahren bis ins siebzehnte und sogar bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird von der Frage heimgesucht, ob die individuelle Seele eine Substanz ist oder von einer Substanz getragen wird – ob sie die Natur des Menschen ist oder nur eine der beiden menschlichen Naturen; ob sie eins ist und unzertrennbar oder teilbar und trennbar; ob sie frei ist und absoluter Ursprung von Handlungen oder ob sie determiniert ist und an andere Bestimmungen, durch Prädestination, gebunden. Angstvoll fragt man sich, woher sie kommt, wer sie geschaffen hat und wer sie lenkt. In der Debatte der Sekten, der Kirchen, der großen Institutionen der Kirche und der philosophischen Schulen, insbesondere der Universitäten, kommt man kaum über das Resultat hinaus, das schon seit dem vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung feststand. – Das Konzil zu Trient setzt diesen Polemiken über die persönliche Schöpfung jeder Seele glücklich ein Ende.

Überdies, wenn von den genauen Funktionen der Seele die Rede ist, so ist es das Denken, das diskursive, klare und deduktive Denken, welches die Renaissance und Descartes in seiner Natur zu begreifen versuchen.

[1] *Ethik*, Fünfter Teil, 40. Lehrsatz, Folgesatz; 23. Lehrs. und Beweis, im Verhältnis zu: 39. Lehrs. und Anm., 38. Lehrs. und Anm., 29. Lehrs., 21. Lehrs. Der Begriff *amor intellectualis* stammt von dem Florentiner Platoniker Leo Hebräus.

In der Natur des Denkens hat das revolutionäre *cogito ergo sum* seinen Ort und sie konstituiert den spinozistischen Gegensatz der »Ausdehnung« und des »Denkens«. Es ist nur ein Teil des Bewußtseins, der in diese Erwägungen aufgenommen wurde.

Selbst Spinoza[1] hat hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele die antike Vorstellung ungetrübt festgehalten. Wie man weiß, glaubt er nur an den Fortbestand jenes Teils der Seele nach dem Tode, der von der »geistigen Liebe zu Gott« beseelt ist. Im Grunde wiederholt er Maimonides, der seinerseits dasselbe sagte wie Aristoteles (*De anima,* 408, 6; vgl. 430 a; *De gen. an.,* II, 3; 736 b). Nur die poietische Seele kann ewig sein, weil die beiden anderen Seelen, die vegetative und die sensitive Seele, notwendig an den Körper gebunden sind und weil die Energie des Körpers nicht bis zum νοῦς durchdringt. – Durch einen natürlichen Gegensatz, den Léon Brunschvicg sehr schön ans Licht gebracht hat[2], ist zur selben Zeit Spinoza – besser als Descartes und selbst besser als Leibniz – zu der vernünftigsten Ansicht über die Beziehungen des individuellen Bewußtseins zu den Dingen Gottes gelangt, und dies deswegen, weil Spinoza dem ethischen Problem den absoluten Vorrang gab.

Eine Lösung hat das Problem der Person, die nichts als Bewußtsein ist, nicht bei den Cartesianern, sondern in anderer Umgebung gefunden. Die Bedeutung der Sektenbewegungen während des ganzen siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts für die Bildung des politischen und philosophischen Denkens kann überhaupt nicht zu stark betont werden. Die Fragen der individuellen Freiheit, des Gewissens des Einzelnen, des Rechts, unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu haben, sein eigener Priester zu sein und einen inneren Gott zu haben, wurden hier gestellt. Die Anschauungen der Mährischen Brüder, der Puritaner, der Wesleyaner und der Pietisten sind die Grundlage gewesen, auf der sich der Begriff von Person = Ich und Ich = Bewußtsein gebildet hat und zur Fundamentalkategorie geworden ist.

All dies ist noch nicht lange her. Es bedurfte eines Hume, der (nachdem Berkeley begonnen hatte) alles revolutionierte, um zu sagen, daß es in der Seele nichts als *Zustände* des *Bewußtseins,* »Wahrnehmungen« gebe; doch selbst er schließlich zögerte, den Begriff des »Ich«[3] als Fundamentalkategorie des Bewußtseins zu bilden. Die Schotten haben seine Ideen später besser eingebürgert.

Erst bei Kant nimmt dies präzise Gestalt an. Kant war Pietist, Sweden-

[2] *Les progrès de la conscience,* Bd. 1, S. 182 ff.

[3] Charles Blondel weist mich auf die Wichtigkeit der Bemerkungen von Hume hin, in denen dieser sich die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Ich stellt [*A Treatise of Human Nature,* Buch I, Teil IV, Abschn. VI: »Of personal identity«].

borg-Anhänger, Schüler von Tetens, einem blassen Philosophen, aber kundigen Psychologen und Theologen; das unzerlegbare »Ich« hat er in seinem Umkreis kennengelernt. Kant hat unverkürzt die Frage gestellt, ob »das Ich« [i. O. dt.] eine Kategorie sei.

Die Antwort, daß jede Tatsache des Bewußtseins eine Tatsache des »Ich« sei, und die Begründung der ganzen Wissenschaft und der ganzen Handlungslehre vom »Ich« hat schließlich Fichte gegeben. Kant hatte bereits das individuelle Bewußtsein, die Heiligkeit der menschlichen Person, zur Bedingung der Praktischen Vernunft gemacht. Fichte ist es gewesen, der daraus dann die Kategorie des »Ich« als Bedingung des Bewußtseins und des Wissens, der Reinen Vernunft, gemacht hat.[4]

Seither hat sich die Revolution der Denkart vollendet, wir haben alle unser »Ich« – Echo der Erklärungen der Menschenrechte, die Kant und Fichte vorausgegangen waren.

[4] »Die Tatsachen des Bewußtseins« (Vorlesung Winter 1810–1811). Eine sehr schöne und sehr kurze Zusammenfassung findet man bei Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Bd. 3, Paris 1927, S. 161–169.

VIII

Schluß

Von einer einfachen Maskerade zur Maske, von einer Figur *personnage)* zu einer Person, zu einem Namen und einem Individuum, von diesem zu einem Wesen metaphysischen und moralischen Werts, von einem moralischen Bewußtsein zu einem heiligen Wesen und von diesem zu einer Grundform des Denkens und Handelns – damit ist der Gang vollendet.

Wer weiß, welche Fortschritte der Vernunft in dieser Frage noch ausstehen? Welches Licht werden Psychologie und Soziologie, die schon weit gekommen sind, die man aber noch weiter vorantreiben muß, auf die jüngste Problemstellung werfen?

Wer weiß überhaupt, daß diese »Kategorie«, die wir alle für fest verankert halten, immer als solche anerkannt werden wird? Sie bildet sich nur für uns und in uns. Selbst ihre moralische Kraft – der Charakter der Heiligkeit der menschlichen Person – wird nicht nur im ganzen Orient in Frage gestellt, wo man nicht zu unseren Wissenschaften gelangt ist, sondern sogar in Ländern, wo dieses Prinzip einmal gegolten hat. Wir haben große Güter zu verteidigen, und mit uns kann diese Idee verschwinden. Doch moralisieren wir nicht.

Aber spekulieren wir auch nicht zuviel. Halten wir fest, daß Sozialanthropologie, Soziologie und Geschichte uns zu sehen lehren, wie das menschliche Denken sich seinen Weg »bahnt« (Meyerson); langsam, im Lauf der Zeit und im Durchgang durch Gesellschaften, ihre Kontakte und ihre Veränderungen und auf den allem Anschein nach abenteuerlichsten Wegen kommt das Denken zu seiner Artikulation. Unsere Arbeit soll darin bestehen, zu zeigen, wie wir Bewußtsein von uns selbst gewinnen können, um es zu vervollkommnen und noch besser zu artikulieren.

Literatur über Marcel Mauss

Jean Cazeneuve, *Mauss*, Paris 1968

–, *La sociologie de Marcel Mauss*, Paris 1968

Georges Condominas, »Marcel Mauss, père de l'ethnologie française. I. A l'ombre de Durkheim«, *Critique*, Nr. 297, 1972, S. 118–139. II. »Naissance d'une ethnologie religieuse«, ebd., Nr. 301, 1972, S. 487–504

Claude Dubar, »La méthode de Marcel Mauss«, *Revue Française de Sociologie*, Bd. 10, 1969

E. E. Evans-Pritchard, »Introduction to M. Mauss, *The Gift*«, London 1954 (deutsch als Vorwort zu M. Mauss, *Die Gabe*, Frankfurt 1968)

Victor Karady, »Présentation de l'édition des *Œuvres* de Marcel Mauss«, in M. Mauss, *Œuvres*, Bd. 1, Paris 1968, S. I–LIII

René König, »Die neuesten Strömungen in der gegenwärtigen französischen Soziologie«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie/Sociologus*, Bd. 7/8, 1931–32.

–, »Marcel Mauss (1872–1972)«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 24, 1972, S. 633–657

L'Arc 48: *Marcel Mauss*, Aix 1972.

Denis Hollier, »Ethnologie, sociologie, socialisme«

Georges Condominas, »Marcel Mauss et l'homme de terrain«

Louis Dumont, »Une science en devenir«

Claude Dubar, »Retour au textes«

E. E. Evans-Pritchard, »L'essai sur le don«

Victor Parady, »Naissance de l'ethnologie universitaire«

Pierre Birnbaum, »Du socialisme au don«

J. P. Terrail, »Entre l'ethnocentrisme et le marxisme

Denis Hollier, »Malaise dans la sociologie«

Cathérine Backès-Clément, »Le mauvais sujet«

Rodolphe Gasché, »L'échange héliocentrique«

Bruno Marcenac, »La galerie des glaces«

André Haudricourt, »Souvenirs personnels«

Seth Leacock, »The Ethnological Theory of Marcel Mauss«, *The American Anthropologist*, Bd. 56, 1954, S. 58–73

Maurice Leenhardt, »Marcel Mauss (1872–1950)«, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses)*, Paris 1950, S. 19–23

Claude Lefort, »L'échange et la lutte des hommes«, *Les Temps Modernes*, 1951, S. 1400–1417

Raymond Lenoir, »Las prestaciones en la obra de Marcel Mauss«, *Revista Mexicana de Sociologia*, Bd. 21, 1959, S. 1113–1118

Claude Lévi-Strauss, »French Sociology«, in G. Gurvitch/W. E. Moore, Hrsg., *Twentieth Century Sociology*, New York 1947 (frz. Ausgabe: Paris 1948)

–, »Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss«, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (siehe hier Bd. 1, S. 7–41)

Henri Lévy-Bruhl, »In memoriam Marcel Mauss«, *L'Année Sociologique,* 3. Folge, 1948–1949, Paris 1950, S. 1–4

Steven Lukes, »Marcel Mauss«, *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* New York 1968, Bd. 10, S. 78–82

Maurice Merleau-Ponty, »De Mauss à Lévi-Strauss«, in *Eloge de philosophie,* Paris 1960, S. 145–169

Rodney Needham, »Introduction to *Primitive Classification*«, in E. Durkheim/M. Mauss, *Primitive Classification,* London/Chicago 1963, S. I–XLVIII

Michel Panoff, »Marcel Mauss's *The Gift* Revisited«, Man, N.S. 5, 1970, S. 60–70

Jean Poirier, »Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique française«, *Journal de la Société des Océanistes,* Bd. 6, 1950, S. 212–219

Freddy Raphael, »Marcel Mauss, précurseur de l'anthropologie structurale«, *Cahiers Internationaux de Sociologie,* Bd. 46, 1969, S. 125–131

Marshall Sahlins, »Philosophie politique de l'Essai sur le don«, *L'Homme,* Bd. 8, 1968, S. 5–17

–, »The Spirit of the Gift«, in J. Pouillon/P. Maranda, Hrsg., *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss,* Den Haag/Paris 1970, Bd. 2, S. 998–1012

Patrick Waldberg, »Au fil du souvenir«, ebd., Bd. 1, S. 581–586

Nachwort

»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 . . .«

Marcel Mauss