

3 Untersuchung des Gabentausches in archaischen Gesellschaften

Mit seinem Essay *Die Gabe* veröffentlichte Mauss 1923 ein Werk, das die soziologische und ethnologische Theoriebildung teilweise bis heute entscheidend prägt (Moebius, 2008, 171f.). Mauss interessiert sich, so fasst er es selbst zusammen, sein gesamtes Forscherleben lang für die Rolle des sozialen Lebens im menschlichen Dasein. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass er sich von der Gabe fasziniert zeigt. Sie steht für ihn paradigmatisch für sogenannte »totale gesellschaftliche Tatsachen« (Mauss, 1990, 17). Mauss untersucht somit Phänomene, die eine umfassende Perspektive notwendig machen, weil sie mehrere Dimensionen sozialer Beziehungen und menschlicher Handlungen einschließen, beeinflussen und reproduzieren. Sie sind zugleich ökonomisch, juristisch, religiös und symbolisch. Auch wenn Geschenke von Einzelnen oder kleinen, elitären Gruppen gegeben oder empfangen werden, entfalten sie ihre verpflichtende Wirkung nicht selten für deren ganze Familie, ganzen Clan oder Stamm.

Für das Verständnis dieses Phänomens spielt eine große Anzahl theoretischer Konzepte eine Rolle. Es geht um Schuld und Anerkennung, Freiheit und Verpflichtung, um Vertrauen und Rivalität, Vertrautheit und das subjektive Erleben der Individuen. In den folgenden Abschnitten wird erarbeitet, wie die genannten Dimensionen und Konzepte in der Gabe zusammenkommen.

Mauss baut seine Arbeit über sogenannte *archaische Gesellschaften* rund um den Globus auf Studien auf, die von Anthropologen wie Bronislaw Malinowski in jahrelanger empirischer Arbeit erstellt worden waren und die das Leben und die Riten innerhalb dieser Gesellschaften ausführlich schildern.¹ Die Zusammenstellung dieser Studien zielt dabei auf mehr als die bloße Beschreibung der Phänomene ab. Vielmehr geht es Mauss um eine Systematisierung der empirischen Befunde und deren Einbettung in einen vergleichenden Interpretationsrahmen. Dieser erlaubt ihm die Untersuchung der hinter den Gaben liegenden Motivation

1 Weitere zentrale Quellen für Mauss waren unter anderem: Krause, 1885, Rivers, 1914, Swanton, 1905, Turner, 1864 und Turner, 1884.

sowie die Beantwortung der Frage nach den Auswirkungen der Gabenpraxis auf die sie praktizierenden Gemeinschaften.

Ihn fasziniert, dass diese Geschenke zwar »theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen« (Mauss, 1990, 17). Ausgehend von dieser Erkenntnis stellt er zwei zentrale Fragen:

1. «Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird?
2. Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?» (Mauss, 1990, 18)

Die Suche nach Antworten auf diese beiden Leitfragen führt Mauss tief in die Untersuchung der den einzelnen Gabenphänomenen zugrunde liegenden Systeme und macht es notwendig, sich mit der Moral und der Ökonomie vertraut zu machen, die mit dem Gabentausch verbunden sind (Mauss, 1990, 19). Was Mauss entdeckt und was in diesem Abschnitt dargestellt wird, ist, dass der Gabentausch eine zentrale Rolle für die Stabilität und das Funktionieren der sogenannten *archaischen Gesellschaften* innehatte. Durch die in ihr entstehenden Erwartungen und Verpflichtungen vermochte es diese Tauschform, Gegenseitigkeit (Reziprozität) herzustellen, die Menschen miteinander verbindet und zu einer solidarischen Gemeinschaft formt (Joas und Knöbl, 2004, 487f.).

Die Phänomene, die Mauss untersucht, sind vielfältig und stammen aus ganz verschiedenen geographischen und kulturellen Kontexten. Ausgehend vom Gabenritus des *Potlatsch* bei den Tlingit und Haida der nordwestamerikanischen Pazifikküste systematisiert er Erkenntnisse aus Polynesien, Samoa und Melanesien, betrachtet die Riten der Maori, die Regeln der Großzügigkeit bei den Andamanen, das alte römische Recht, das klassische Hindu-Recht und das germanische Recht.

Die folgende vergleichende Betrachtung beschränkt sich auf vier zentrale Formen des Phänomens: den nordwestamerikanischen *Potlatsch*, den melanesischen *Kula*, das römische *Nexum* und das germanische *Wadium*.

3.1 Potlatsch

Mauss wählt für seinen Einstieg in die Beschreibung der Praxis des Gabentausches das Beispiel des *Potlatsch*-Rituals bei den nordwestamerikanischen indigenen Völkern Tlingit und Haida. Die anthropologischen Studien, die sich mit diesen Völkern beschäftigen, schildern ausgelassene Feste, in deren Verlauf eine Reihe von Riten abgehalten und Geschenke von einer Gruppe an eine andere

übergeben werden. In Anlehnung an verschiedene amerikanische Autoren (z.B. Boas und Hunt, 1905) bezeichnet Mauss diese Feste als Potlatsch. Dieser Begriff bedeutet in der Chinook-Sprache, die von Indigenen auf dem Gebiet der heutigen US-amerikanischen Bundesstaaten Oregon und Washington gesprochen wird, *ernähren* und *verbrauchen* (Mauss, 1990, 23). Jene Gruppe, die beim Potlatsch als Gastgeber auftritt, nimmt dabei die Rolle des Schenkenden oder des Gebers ein, während die Gäste stets die Empfänger der Geschenke sind (vgl. Hamberger, 2012).

Die Übergabe von Geschenken an die Gäste gibt dabei einen Hinweis darauf, dass nicht nur die Gastgeber, sondern auch die Gäste mit ihrer Anwesenheit eine Leistung erbringen: Beim Potlatsch handelt es sich in der Regel um ein Ritual, in dessen Verlauf Privilegien erteilt und Hierarchien festgelegt werden. Die Gäste fungieren dabei als Zeugen, sie bestätigen die Übergabe von Titeln und Privilegien und signalisieren durch ihre Anwesenheit und die Annahme der Gaben, dass sie die im Potlatsch vollzogene Veränderung der Rangordnung anerkennen (Hamberger, 2012, 132f.).

Im Sprachgebrauch der Tlingit und Haida wird auch davon gesprochen, wie im Potlatsch »zwei Phratrien [Familienverbände, M.F.] einander Respekt erweisen« (Mauss, 1990, 23). Eine zentrale Rolle spielt dabei die Großzügigkeit des Gastgebers. Je stärker sich dieser in Form von Geschenken engagiert, desto mehr Anerkennung erfährt er. Gleichzeitig wird im Potlatsch auch die Position der einzelnen Gäste innerhalb der Hierarchie deutlich gemacht: Zahlreiche Details, ausgehend von der Sitzordnung bis hin zum Wert der an den jeweiligen Gast verteilten Geschenke, spiegeln dessen Rang und Bedeutung wider (vgl. Hamberger, 2012).

Was hier als Großzügigkeit beschrieben wird, ist, entgegen der positiven Konnotation, auch Ausdruck einer den Potlatsch prägenden Rivalität, die im extremsten Fall bis zum Kampf auf Leben und Tod ausgereizt wird. Die Großzügigkeit wird im Kampf um die eigene Position in der Hierarchie strategisch gegen den Rivalen eingesetzt. Sie vereint juristische, politische, ökonomische und religiöse Aspekte in der sie manifestierenden Gabe (Mauss, 1990, 17). Aufgrund dieser umfassenden Bedeutung bezeichnet Marcel Mauss den Potlatsch als *totale Leistung vom agonistischen Typ*: Die getätigten Leistungen im Potlatsch tragen den *agonistischen* Zug des Luxus. Sie sollen im Laufe des Rituals dazu dienen, mithilfe der bisweilen »rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer [...] dem rivalisierenden Häuptling den Rang abzulaufen« (Mauss, 1990, 24). Indem der andere im Wettstreit der Gaben überboten wird, festigt sich die eigene Position. Die Protagonisten versuchen deshalb, durch extreme Verausgabung dem Potlatsch ein Ende zu machen und den anderen so zu überbieten, dass dieser nicht mehr mithalten kann und sich unterwirft.

Hier zeigen sich die beiden Seiten einer zentralen Funktion des Potlatsches. Das Ritual der Gabe verbindet den Gastgeber mit seinen Gästen. Die Verbindung durch die Gabe verpflichtet den Gabenempfänger und wird zur Einschränkung der Freiheit seiner Handlungen. Wer eine Gabe empfängt ist verpflichtet, diese durch eine noch größere Gegengabe zu erwidern. Der positive Begriff des Geschenks offenbart, wie Pierre Bourdieu es formuliert, eine zweite Seite, die eine Drohung beinhaltet: Wer nicht in der Lage ist, die Gabe in seiner Gegengabe noch zu übertreffen, bleibt dem Geber verpflichtet und somit seiner Herrschaft unterworfen (Bourdieu, 2005, 140). Der Empfang einer Gabe im Potlatsch und die damit einhergehende gegenseitige Anerkennung sind daher eng verbunden mit einer Herausforderung und der Einschränkung der eigenen Freiheit durch die verpflichtende Wirkung der empfangenen Großzügigkeit und die Akzeptanz von Herrschaft.

Die großzügige und bisweilen verschwenderische Gabe verschiedener Leistungen wie Festessen, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze und Feste (Mauss, 1990, 22) schafft ein Verpflichtungsgeflecht der Individuen, Clans und Stämme untereinander, das die Menschen verbindet, soziale Ordnung stiftet und Hierarchien manifestiert:

»[...] all dies – Clans, Heiraten,² Initiationen, schamanistische Sitzungen und die Kulte der großen Götter, der Totems und der kollektiven oder individuellen Verfahren – verknüpft sich zu einem unentwirrbaren Netz von Riten, rechtlichen und wirtschaftlichen Leistungen, durch die politische Ränge innerhalb der Männerbünde, des Stammes oder der Stammesvereinigung, ja selbst auf internationaler Ebene bestimmt werden« (Mauss, 1990, 23f.).

Der Sozialanthropologe Klaus Hamberger sieht im Potlatsch hauptsächlich zwei zentrale Momente verwirklicht: Übertragung und Vermittlung (Hamberger, 2012, 132). Die Übertragung von Titeln, Rechten und Positionen findet im Potlatsch ihre Vermittlung dank der geladenen Gäste, welche die Übertragung bezeugen und verbindlich anerkennen. Sie werden für diese Vermittlung durch Gaben belohnt, in deren Wert und Übergabeform sich wiederum die Anerkennung des Gastes durch seinen Gastgeber manifestiert (vgl. Hamberger, 2012). Die Gabe, welche die Anerkennung und sprichwörtliche Wertschätzung des Gastgebers vermittelt,

2 Hochzeiten zwischen den Stämmen beschäftigten die anthropologische Forschung lange: das Inzestverbot, wie es die meisten Stämme kannten, führte zur »Gabe« der eigenen Frauen an andere Gruppen. Lévi-Strauss deutet dies funktionalistisch: »Indem die Männer auf die Frauen in ihrer Gruppe verzichten, eröffnen sie gleichzeitig einen umfassenderen ‚Heiratspool‘. D.h., sie können auf den Zustrom ‚auswärtiger‘ Frauen und damit Arbeitskraft hoffen und zugleich Solidaritäts- und Gegenseitigkeitsbeziehungen zu anderen Gruppen herstellen« (Lévi-Strauss in Joas und Knöbl, 2004, 489).

kann dabei von unterschiedlicher Natur sein und muss beim nächsten Besuch des Gastgebers bei seinem Gast erwidert werden. Der Gabenempfänger begibt sich dabei jeweils in ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber seinem Gastgeber, das er erst durch die Leistung einer entsprechend größeren Gegengabe wieder aufheben kann. Die Pflicht zur Erwidrerung prägt somit den gesamten Potlatsch (Mauss, 1990, 100).

3.2 Kula

Eine besondere Form der Gabe beschreibt Mauss in seinen Ausführungen über die Seefahrervölker der nordöstlich von Australien gelegenen Inseln Melanesiens. Die Häuptlinge der dort lebenden Stämme vollziehen in regelmäßigen Abständen das Ritual des sogenannten *Kula*. Das Wort *kula* bedeutet höchstwahrscheinlich *Ring* und beschreibt eine Praxis des Gabentausches, die sich tatsächlich in einer Art Ring vollzieht:

»[...] in der Tat scheint es, als seien alle Stämme, ihre überseeischen Expeditionen, Wert- und Gebrauchsgegenstände, Nahrungsmittel und Feste, Dienstleistungen aller Art (rituelle wie sexuelle) in einen Ring eingeschlossen, innerhalb dessen sie räumlich wie zeitlich eine gleichmäßige Bewegung beschreiben« (Mauss, 1990, 55).

Der Kula wird bei regelmäßigen Besuchen vollzogen, die im Rahmen größerer Expeditionen der Stämme stattfinden. Hierbei lassen sich die besuchenden Stämme wie selbstverständlich von ihren Gastgebern verpflegen und weigern sich sogar, höflich um deren Gastfreundschaft zu bitten. Beiden Stämmen ist dabei bewusst, dass sich im darauffolgenden Jahr die Rollen vertauschen, wenn »der besuchende Stamm die Flotte des besuchten Stammes beherbergt und die Geschenke mit Zinsen vergolten werden« (Mauss, 1990, 56).

Neben einem regen Handel profaner Gegenstände auf großen Märkten, der sich durch die Charakteristiken des regulären marktförmigen Tausches auszeichnet und ein wichtiges Begleitphänomen der Expeditionen ist, kommt es im Rahmen des Kula zum Austausch von ganz besonderen Geschenken. Bei den sogenannten *vaygu'a* handelt es sich in der Regel um zwei Arten von Gaben: *mwali*, Armreifen aus Muscheln, und *soulava*, Halsketten aus Perlmutter. Diese zirkulieren in einer entgegengesetzten Kreisbewegung zwischen den Kula-Partnern der melanesischen Inseln. Die Armreife zirkulieren von Osten nach Westen, die Halsketten von Westen nach Osten. Beide befinden sich in unaufhörlicher Bewegung. Diese besonderen Geschenke haben für die Stämme eine zentrale Bedeutung. Sie sind der Stolz des ganzen Stammes, wenn sie von den Häuptlingen von einer Ex-

pedition mitgebracht werden und bis zum nächsten Kula im Stamm verbleiben (Mauss, 1990, 59).

Es handelt sich bei diesen Gütern der Erzählung nach um mehr als bloße Gegenstände. Die Armreife und Halsketten folgen jeweils ihrer eigenen Bestimmung und dürfen nur an bestimmte Partner weitergegeben werden. Jede einzelne Halskette und jeder einzelne Armreif besitzt demnach eine eigene Geschichte und einen eigenen Namen, ihnen werden bisweilen sogar persönlichkeitsähnliche Eigenschaften zugesprochen. In sich vereinen sie wichtige, die Tauschpartner verbindende und zur Weitergabe verpflichtende Elemente:

»Man könnte sagen, daß es [das vaygu'a-Geschenk, M.F.] alle möglichen Rechtsprinzipien einschließt, die auch wir kennen, jedoch sorgfältig voneinander unterschieden. Es ist zugleich 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*« (Mauss, 1990, 60).

Der Kula schafft eine vertragsähnliche Verbindung zwischen den Stämmen. Diese manifestiert sich in regelmäßigen Besuchen und Geschenken, die im Rahmen des Kula ausgetauscht werden müssen. Neben den feierlichen Ritualen bietet er gewöhnlichen Tauschgeschäften Raum, schafft gewissermaßen die Vertrauensgrundlage für diese. Er verknüpft durch die feierliche Übergabe von Geschenken und Gegengeschenken unter den Häuptlingen ganze Stämme miteinander. Der konstante Gabenstrom schafft auf diese Weise ein allgemeines System, das, ausgehend von den Feiern der Häuptlinge, den »Stamm in seiner Gesamtheit aus dem engen Kreis seiner Grenzen, seiner Interessen und seiner Rechte [herauszieht]« (Mauss, 1990, 69).

Der Austausch von Gaben spielt sowohl im nordwestamerikanischen Potlatsch als auch im pazifischen Kula eine besondere Rolle für die ihn praktizierenden Gesellschaften. Durch die Rituale, die mit den Gaben verbunden sind und durch die besondere Beschaffenheit der Gaben selbst wird die soziale und rechtliche Ordnung beeinflusst, werden Verbindungen zwischen Stämmen geschaffen und Begegnungen initiiert.

Der Gabentausch ist somit mehr als der gewöhnlich auf Märkten praktizierte Tausch. Während dieser darauf beruht, dass beide Tauschpartner das erhalten, was sie zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse benötigen, und dann auseinandergehen, scheint der Gabentausch einen eigenen Zeithorizont und eine spezifische Beziehungsstruktur der Akteure aufzuweisen.

3.3 Nexum und Wadium

Während die bisher eingeführten Phänomene geographisch wie kulturell weit entfernt von der mitteleuropäischen Heimat Marcel Mauss' beobachtet wurden, wird dieser bei seiner Suche nach der Gabe auch in näherliegenden Regionen fündig. Sowohl im germanischen als auch im alten römischen Recht macht Mauss Güter aus, die im Rahmen eines Vertragsschlusses den Besitzer wechseln und als eine Art Pfand fungieren, das diesen Vertragsschluss absichert (Mauss, 1990, 122). Im Gegensatz zu den kostbaren Gaben in Potlatsch und Kula handelt es sich hier jedoch in der Regel um wertlose Gegenstände. Umso nachdrücklicher stellt sich daher die Frage, worauf ihr verpflichtender Charakter beruhen könnte. Gleichzeitig tritt durch die fehlende Notwendigkeit eines objektiven Wertes der Gaben erstmals deutlich hervor, dass sie ihre Wirkung durch die Zuschreibung eines subjektiven Werts erlangen.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Wirkung liegt in der Aufhebung der Trennung von Personen und Sachen. Mauss verweist darauf, dass erst neuere Rechtssysteme Persönlichkeit und Kraft kategorial von Dingen trennen und Sachen somit als *leblose Objekte* charakterisieren. Dagegen gilt im alten römischen Recht:

»Zunächst sind sie [die Sachen, M.F.] ein Teil der Familie: die römische *familia* umfaßt sowohl die *res* wie die *personae*« (Mauss, 1990, 125).

Die Tatsache, dass die als Pfand gegebene Gabe vorher im Besitz des Vertragspartners war, verleiht dem Empfänger eine magische Macht über diesen. Die Gabe ist ebenso wie die *vaygu'a*-Güter im Kula kein lebloser Gegenstand, sondern verfügt »über die Natur und den geistigen Charakter der gegebenen Sache« (Mauss, 1990, 122).

Wie in Nordwestamerika und Melanesien verbindet diese Eigenschaft der Gabe auch hier die Vertragspartner. Damit erklärt sich auch ihr Name im alten römischen Recht, wo sie als *nexum* bezeichnet wird, als *Band*. Wird ein Vertrag geschlossen, so übergeben die Vertragspartner einander ein Pfand, das ihnen Macht über den anderen verleiht und das dieser erst zurückbekommt, wenn sein Teil der vertraglichen Abmachung erfüllt ist. Um zu verhindern, dass eine andere Person langfristig Macht über sie erlangt, sind die Vertragspartner daher bestrebt, ihren Teil der Abmachung zu erfüllen. Ähnlich wie die Übertragung von Rechten und Pflichten im Potlatsch von Gaben, Gesten und Formalismen begleitet wird, geht die Übertragung von Eigentum im alten römischen Recht mit Feierlichkeiten und der Anwesenheit von Zeugen einher.

Auch im germanischen Recht finden sich zahlreiche Formen des Pfandes, verschiedene Gaben und verpflichtende Schenkungen. Die Institution des sogenannten *wadium* ist dabei dem römischen *Nexum* nicht unähnlich. Das *Wadium*

war als Pfand ein notwendiger Teil jeder Form des Vertrages, Verkaufes oder Kaufes. Der Vertragspartner erhielt einen unbedeutenden Gegenstand als Gabe und Pfand, die den Geber zur Erfüllung seiner Zusagen verpflichtete. Die Sache selbst, das gegebene Wadium, trug die Verbindung der Vertragspartner in sich und damit die Verpflichtung, sich bei Verpfändung der eigenen Ehre an den Vertrag zu halten (Mauss, 1990, 152).

3.4 Mauss' ethnologische Interpretation der Gabe

Die vorangegangenen Abschnitte zeigen, dass die Bedeutung von Gaben weit über deren materiellen Wert hinausgeht. Sie verfügen über eine Kraft, die über den Akt der eigentlichen Übergabe hinaus eine Verbindung zwischen den agierenden Personen herstellt. Die einzelnen Partner können dabei Individuen oder ganze Stämme sein, die im Gabentausch eine Verpflichtung eingehen, die ein unpersönliches Auseinandergehen, wie es auf einem Markt üblich wäre, verhindert.

Interessant ist dabei, dass die Verbindung über sehr viele Dimensionen verfügt. Sowohl juristische als auch politische, ökonomische und religiöse Aspekte werden in der Gabe vereint und bestärken die eingegangene Verbindung. So scheint beim Potlatch zunächst die Anerkennung des Gegenübers eine Rolle zu spielen, die sich in den Gaben und Gegengaben ausdrückt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich dann eine umfassende Verpflichtung, deren Nichteinhaltung mit dem Verlust der eigenen Freiheit einhergehen und zur Manifestation tatsächlicher hierarchischer Herrschaft werden kann. Die Pflicht zur Gegengabe ergibt sich hier aus der Notwendigkeit der Selbstbehauptung, die in Form der Verausgabung vor dem Hintergrund der begründeten Angst vor Unterwerfung unter Umständen weit über eine wohlwollende Anerkennung hinausgehen kann.

Im Kula veranlasst das Streben nach den begehrten Vaygu'a-Gaben ebenso wie das Wissen um den regelmäßigen Rollenwechsel zwischen Gastgeber und Gast, der mit einer verzinsten Gegengabe einhergeht, die eigenen Verausgabungen. Auch hier sind die zirkulierenden Armreife und Halsketten weit mehr als nur Gegenstände. Sie verfügen als Träger einer eigenen Geschichte und Autorität über die Fähigkeit, ihrem aktuellen Besitzer zu Ansehen und Autorität zu verhelfen. Das Streben nach diesen Gaben wird zur treibenden Kraft einer überregionalen Verbindung von Stämmen, die neben den feierlichen Ritualen umfassenden Handel und Austausch möglich macht. Mauss zeigt hier, wie die Gabe Gruppen miteinander verbindet, die sich ohne das Ritual fremd und möglicherweise sogar feindlich gesinnt wären. Und auch im Kula werden mögliche (Interessens-) Konflikte (beispielsweise von beiden genutzte Jagdgebiete) nicht aufgelöst, die potentielle Agonalität und eine drohende Auseinandersetzung werden nicht aufgehoben. Vielmehr wird mit der Gabe ein Weg gefunden, trotz dieser Spannung

eine Form der Kommunikation zu finden und sich der wechselseitigen Wertschätzung zu versichern (Adloff, 2014, 16).

Auch Nexum und Wadium, deren Pfandfunktion in der altrömischen und germanischen Rechtstradition bekannt war, verfügen über eine Kraft, die nicht in ihrer bloßen Gegenständlichkeit zu verorten ist. Diese Kraft verleiht den Vertragsschlüssen, in deren Zusammenhang sie gegeben wurden, Nachdruck und motiviert die beteiligten Seiten zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen. Ihre Kraft liegt, ähnlich wie die Kraft der Potlatsch-Gaben, in der Tatsache begründet, dass sie einen Teil der Persönlichkeit des Gebers in sich tragen. Diese in ihnen liegende Persönlichkeit verleiht Geber und Empfänger Macht über den jeweils anderen. Die Gabe des Pfandes verpfändet somit gewissermaßen einen Teil der eigenen Ehre. Um diesen zurückzugewinnen und den Einfluss des anderen zu beenden, liegt es im Interesse beider, ihren Teil der Abmachung zu erfüllen.

In allen beschriebenen Fällen geht das Wesen der Gabe über ihre Dinglichkeit hinaus. Was genau diesen nichtdinglichen *Geist der Gabe* und somit ihre Wirkung ausmacht, wird im Folgenden untersucht.

3.5 Der Geist der Gabe

Mit der Gabe beschreibt Mauss eine Form der Interaktion, mit deren Hilfe sich vormoderne Gesellschaften »symbolisch und sozial über den Zyklus von Geben, Annehmen und Erwidern reproduzieren« (Adloff, 2014, 18). Die freiwillig überreichten Gaben entfalten eine erstaunliche Wirkung und knüpfen ein sichtbares Netz der Schuld und Verpflichtung zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft. Diese Ambivalenz zwischen Freiwilligkeit auf der einen und der sozialen Verpflichtung auf der anderen Seite ist charakteristisch für die Gabe und macht ihre Mehrdeutigkeit aus (ebd.). Eine rein ökonomistisch am Interesse orientierte Lesart bleibt ebenso unvollständig wie eine moralistisch auf ein Verständnis der Gabe als altruistischen Akt ausgerichtete Interpretation:

»Stattdessen betont Maus die geradezu agonale Seite des Gebens: Man kann eine Gabe nicht ignorieren, man muss auf sie wie auf eine Herausforderung reagieren, die man entweder erwidert oder deren Erwidern man verweigert (was ebenfalls einer Erwidern gleichkommt: nur einer negativen)« (Adloff, 2014, 16).

Diese Spezifika sind keine, die vom tatsächlich gegebenen, rein materiellen Gegenstand verursacht werden. Jede Gabe ist deshalb mehr als ihre bloße Dinglichkeit. Mauss beschäftigt sich in seinen Erläuterungen ausführlich mit dem sogenannten *Geist der Gabe*. Die Wirkung des Geistes liegt außerhalb der Dinglichkeit des gegebenen Gegenstandes und schafft eine dauerhafte Verbindung zwischen

den beteiligten Akteuren, die sich in einem Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* ausdrückt:

»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« (Mauss, 1990, 103).

Nur, wenn durch die gegebenen Gegenstände dieser sich wiederholende Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* erreicht wird, kann von einer tatsächlichen Gabe im Mauss'schen Sinne gesprochen werden (Därmann, 2005, 150).

3.6 Die Hybridität der Gabe

Voraussetzung für die Denkbarekeit eines *Geistes der Gabe*, auch »hau« (Mauss, 1990, 32) genannt, ist die Vermischung von Personen und Sachen, die Annahme einer *Hybridität* der Gabengegenstände. Die Gabe hat einen besonderen, über ihre Dinglichkeit hinausgehenden Wert, da ihr ein Teil ihres ehemaligen Besitzers anhaftet, auf den sie verweist. Der gegebene Gegenstand wird erst dadurch zur Gabe, dass sich ihr Geber selbst transzendiert, sich damit zum Teil selbst weggibt (vgl. Moebius, 2008).³ Die Kraft der Gabe liegt in ihrer Fähigkeit, durch die Vermischung von Person und Sache verpflichtende soziale Bindungen zu schaffen. Diese Fähigkeit findet Mauss deshalb in ihrer deutlichsten Ausprägung in sogenannten *archaischen Gesellschaften* vor, weil diese Gesellschaften nicht zwischen Person und Sache differenzierten.

Mauss orientiert sich in seiner Erklärung an den Narrativen der gabentauschenden Völker. Indem er den Geist der Gabe zum Kern seiner Interpretation des Gabentausches macht, verwendet er auch sprachlich deren Mittel – der *Geist der Gabe* ist eine Übersetzung des Begriffs *hau* aus der Sprache der Maori. Diese Tatsache, obgleich sie im Laufe der Rezeption für Diskussionen gesorgt hat (vgl. Lévi-Strauss, 1975),⁴ macht durch die Mauss'sche Nähe zur Empirie gleichzeitig seine Überzeugungskraft aus. Mithilfe der Hybridität schafft die Gabe eine starke Verbindung zwischen den Akteuren des Gabentausches. Indem sie einen Teil des Gebers in sich trägt, verweist sie auf diesen, und der Geber ist durch die Gabe

3 Als plastischstes Beispiel für eine solche Gabe nennt Iris Därmann (Därmann, 2005, 631f.) die Muttermilch: »Sofern die erste Nahrung, die das Subjekt aufnimmt, die von einem anderen gegebene und eingeführte Nahrung ist, lässt sie sich nicht auf ein ‚Etwas‘ beschränken [...]. Die mit der Einführung der Brust in den Mund eingeflößte Milch ist kein bloßes Nahrungsmittel.«

4 Claude Lévi-Strauss wirft Mauss vor, er habe den Erzählungen der untersuchten Völker zu großen Glauben geschenkt: »Der Autor hat sich der Deutung durch das hau gebeugt und sich vom Eingeborenen narren lassen« (Lévi-Strauss, 1975, 42).

beim Empfänger präsent. Der Empfänger gerät in eine *Ergriffenheit* und in eine – durchaus auch negativ wahrgenommene – *Besessenheit* (vgl. Moebius, 2008). Somit ist der Empfänger mit dem Geber durch dessen in der Gabe gegebenen Geist verbunden und ihm gegenüber verpflichtet:

»[Das] Gabe-Theorem verweist explizit auf einen ekstatischen, selbsttranszendierenden Charakter der Beziehung zum Anderen und zugleich auf eine Fremderfahrung des Besessen- und Ergriffenseins durch den anderen und dessen Sache, da man die fremde Person und die fremde Sache gleichsam ‚in sich‘ trägt« (Moebius, 2008, 180).

Diese Besessen- oder Ergriffenheit loszuwerden ist wiederum das Ziel der Gegengabe. Der Mechanismus des sich wiederholenden Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* ist daher ein Versuch, sich aus der verpflichtenden Umklammerung der empfangenen Gabe zu befreien. Vereinfacht ausgedrückt: Während die drängende Frage für den marktwirtschaftlichen Händler lautet »Wie binde ich meinen Kunden langfristig an mich?« besteht die Schwierigkeit in agonalen Gabentauschbeziehungen in der Frage »Wie beende ich die Beziehung?«. Dass die durch die Gabe geschaffene Verbindung für den Einzelnen zu einer enormen Bürde werden kann, wird spätestens dann klar, wenn man berücksichtigt, dass in der Gabe nicht nur die Person des direkten Gebers, sondern vielmehr ein Teil der Person all jener versachlicht ist, die die Sache in der Vergangenheit empfangen haben. Die Verpflichtung besteht daher bisweilen gegenüber einem gesamten Familienverbund oder einem ganzen Clan (vgl. Moebius, 2008).

3.7 Soziale Interaktionen in der Gabe: Maß, Zeit und Ungewissheit

Verglichen mit dem in modernen Gesellschaften vorherrschenden marktbasierten Tausch ist der Gabentausch sehr komplex. Denn sein Zustandekommen ist abhängig von spezifischen Voraussetzungen. Die Wirkungsentfaltung einer Gabe bedarf vieler Variablen und macht den Gabentausch schwierig und aufwändig. Ein erster Hinweis darauf lässt sich mit Blick auf eine auch heute noch gültige Eigenheit von Geschenken finden:

»Stellt man zum Beispiel aus Faulheit oder Bequemlichkeit am Ende einen Scheck aus, statt ein ‚persönliches‘ Geschenk zu machen, erspart man sich die Arbeit des Suchens, die mit der nötigen Aufmerksamkeit und Sorgfalt getan sein will, damit das Geschenk der Person und ihrem Geschmack entspricht, zur rechten Zeit ankommt, usw. und in seinem ‚Wert‘ nicht direkt auf den Geldwert reduzierbar ist« (Bourdieu, 1998, 170).

Obwohl es viel effizienter wäre, einfach einen Scheck oder Wertgutschein zu verschenken und damit sogar die Gefahr der Entscheidung für ein unpassendes Geschenk gebannt wäre, erzielt dieses Geldgeschenk nicht die gleiche Wirkung. Die wenigsten werden die Güter, die sie mithilfe des Geldgeschenktes gekauft haben, mit der Person in Verbindung bringen, die ihnen die Geldmittel oder einen entsprechenden Gutschein geschenkt hat. Hinzu kommt, dass sich auf Schecks oder Wertgutscheinen in der Regel ein konkreter Preis ablesen lässt, während von Geschenken der Preis bewusst entfernt wird. Der Austausch von Geschenken entzieht sich dem gewöhnlichen Maß und dem damit einhergehenden Wertbegriff und rückt die persönliche Komponente ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

3.7.1 Maß- und Wertbegriff im Gabentausch

Der Wert von Gaben lässt sich weder materiell noch universell festlegen. Die *Be-Wertung* setzt einen besonderen Begriff des Maßes voraus. Im Gabentausch herrscht ein Tabu der Berechnung und damit ein Tabu der Bepreisung, da der Versuch, die für den Gabentausch bedeutsamen Beziehungen mithilfe eines Preises zu bewerten oder gewisse Gabenleistungen in Form von Lohn zu vergüten, diesen Geschenken den Gabencharakter nehmen würde:

Durch den Preis geht es dann nur noch um den objektiven Wert der Gabe, der Geber transzendiert seine Persönlichkeit nicht mehr in die Gabe hinein. Es wird unbedeutend, von wem das Gut oder die Leistung bereitgestellt wird, solange der Preis »stimmt«. Die Berechnung würde den *hau* zerstören und ließe Ehre, Anerkennung und andere personenabhängige Werte unbedeutend werden.

Dies wird besonders deutlich anhand des Beispiels familialer Ökonomien, deren Beziehungen wie die Vater-Sohn-, Mann-Frau-Beziehung aus Gaben bestehen, die nicht bepreisbar sind und in denen jedes Familienmitglied seinen Teil zum Bestand der Familie beiträgt. Pierre Bourdieu beschreibt dies anhand der Beobachtung, die er beim nordalgerischen Volk der Kabylen machte, wo er auf zahlreiche Phänomene stieß, auf die sich Mauss' Untersuchungen beziehen lassen:

»[...] man zahlt seiner Frau oder seinem Sohn keinen Lohn, und ein junger Kabyle, der von seinem Vater Lohn verlangte, wäre ein Skandal« (Bourdieu, 1998, 166).

Statt einen universellen Maßstab anzulegen, um den Wert einer Gabe zu erfassen, entsteht ihr Wert und damit einhergehend das Maß, an dem die Wertschätzung und eine eventuelle Gegengabe ausgerichtet werden müssen, in der sozialen Beziehung der am Tauschakt beteiligten Individuen. Im Gegensatz zu den persönlichkeitsunabhängigen Austauschverhältnissen auf dem Markt spielt die Beziehung zwischen Tauschenden im Gabentausch eine zentrale Rolle und macht eine

ernsthafte Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegenüber notwendig. Nur wenn beide Parteien sich über den Wert der Gaben und Gegengaben einig sind und beide Kenntnis der notwendigen Riten und Zeremonien (beispielsweise der Tänze und Höflichkeitsformeln im archaischen Gabentausch oder heutzutage der kunstvollen Verpackung und Auswahl des für den Anlass passenden Geschenkes) haben, kann der Gabentausch erfolgreich praktiziert werden.

Hier zeigt sich ein stabilisierender Faktor, der dem Gabentausch zu eigen ist. Nicht nur die Verbindung durch die verpflichtende Wirkung der Gabe schafft Stabilität und Ordnung, sondern bereits das dem Gabentausch zugrunde liegende Maß und das Wertesystem verlangen intensive Kommunikation, Austausch und Verhandlung zwischen den Parteien. Nur wo die Schnittmengen groß genug sind, um dieses Wertesystem etablieren zu können, kann der Gabentausch zustande kommen, der selbst wiederum aktiver Bestandteil und Reproduktionsmedium eines gemeinsamen Narratives wird.

3.7.2 Der Zeithorizont der Gabe

Im oben angeführten Zitat zum Vergleich von persönlichen Geschenken und Schecks ist neben der Schwierigkeit der Auswahl des richtigen Geschenkes davon die Rede, dass das Geschenk »zur rechten Zeit ankommt«. Was zunächst trivial erscheint, erweist sich als ganz eigene Herausforderung des Gabentauschs: Der richtige Zeitpunkt von Gabe und Gegengabe spielt eine zentrale Rolle für den Gabentausch. Der ergriffene Gabenempfänger ist deshalb zu einer Gegengabe verpflichtet, weil er sich aus dieser Ergriffenheit befreien will, die er als Verpflichtung und Schuld oder, im gravierendsten Fall, als Herrschaft über sich wahrnimmt. Es gilt, den für die Gegengabe richtigen Zeitpunkt, den *kairos*,⁵ zu bestimmen. Eine unmittelbare Erwidern der Gabe scheidet aus, sie würde den Geber beleidigen, pflichtschuldig und eigennützig erscheinen und der einzelnen Gabe das charakteristische Moment der Großzügigkeit nehmen (vgl. Bourdieu, 2005):

»Wer durchblicken läßt, wie eilig er es hat, nicht mehr verpflichtet zu sein, und damit deutlich zeigt, daß er erwiesene Dienste oder empfangene Gaben zurückzahlen, quitt sein, nichts schulden will, denunziert das ursprüngliche Geschenk als geleitet von dem Wunsche zu verpflichten. Alles hängt hier von der Wahl des rechten Augenblicks ab, ist eine Frage des wie« (Bourdieu, 1987, 193f.).

5 Als *kairos* wird seit der Antike jenes Zeitfenster bezeichnet, das es zu nützen gilt. Anders als die dahinfließende Zeit, der *chronos*, stellt der *kairos* einen bestimmten Zeitpunkt dar, von dessen Erkenntnis und der entsprechenden Handlung der Fortgang einer Sache abhängt (vgl. Klauer et al., 2013, Kapitel 8).

Das falsche »Timing« der Gegengabe verändert damit unter Umständen deren Bedeutung auf fundamentale Art. Die Magie von Gabe und Gegengabe, die erfolgreiche Entfaltung ihrer symbolischen Wirkung, hängt essenziell davon ab, dass sie zum richtigen Zeitpunkt geschehen. Ohne dieses Element würde aus dem Gabentausch ein einfacher Tausch von Gütern, der ohne jeden über den materiellen Austausch hinausgehenden Effekt bliebe.

Am deutlichsten wird dies im melanesischen Kula. Wie selbstverständlich lassen sich die Gäste bewirten, sie bitten nicht um Großzügigkeit und zeigen auch keine Form der Dankbarkeit, die eine ganz eigene Form der Gegengabe darstellt (vgl. Simmel, 2005). Beide Parteien wissen, dass der Zeitpunkt für die Erwidern dann gekommen sein wird, wenn die aktuellen Gastgeber im kommenden Jahr zu Gästen werden.

Bestimmte Gaben führen sogar dazu, dass die Erfahrung der Ergriffenheit nicht unbedingt zu einer Verpflichtung zur Gegengabe an den ursprünglichen Geber führt. Je nach Gabe ist dann auch eine Weitergabe an Dritte möglich und damit ein Zeithorizont nötig, der unter Umständen mehrere Generationen umfasst. Dadurch wiederum wird eine Wirksamkeit der Verbindung über die Örtlichkeit der ersten Gabe hinaus ermöglicht:

»Der ganze Aufbau der Studie von Mauss ist darauf angelegt, die ‚Repetitivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen‘ hinweg darzustellen. So muss die Gabe nicht unbedingt unmittelbar dem Geber zurückgegeben werden, sie kann vielmehr zwischen unterschiedlichen Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften, aber auch zwischen Generationen zirkulieren: Die Gabe der Liebe und Aufmerksamkeit der Eltern beispielsweise wird vielleicht nicht unbedingt ihnen gegenüber erwidert, sondern ‚der Geist‘ der von ihnen erlangten Gabe wird weitergegeben an die eigenen Kinder oder an andere hilfsbedürftige Menschen« (Moebius, 2008, 181).⁶

Neben einem gemeinsamen Wertesystem bedarf der Gabentausch eines praktischen Sinnes für den rechten Augenblick, er bedarf des *kairos*. Dieser bestimmt das zeitliche Intervall, das zwischen Gabe und Gegengabe liegen muss und durch das eine – den Tauschakt überdauernde – Beziehung und eine überregionale Verbindung erst möglich wird (vgl. Bourdieu, 2005).

6 An diesem Beispiel zeigt sich deutlich, dass die Erfahrung der Ergriffenheit nicht auf archaische Gesellschaften beschränkt ist. Dort erscheint sie nur weniger verschleiert, da Personen und Sachen nicht voneinander getrennt werden. Die bindende Kraft der Gabe, *mana* oder *hau* genannt, liegt auch heute darin, dass der sich selbst transzendierende Geber eine »Sozialität konstituierende und zugleich stabilisierende Verpflichtung schafft« (Moebius, 2010, 69).

3.7.3 Ungewissheit und Risiko im Gabentausch

Ein Merkmal des marktbasierten Tausches und gleichzeitig eine Bedingung für die Zustimmung der beteiligten Akteure zum Tauschakt besteht im Wissen um die Erwidierung der eigenen Ausgabe, also im Wissen darum, dass am Ende beide erhalten, was sie sich vom Tausch versprechen. Der Gabentausch wird im Gegensatz dazu erst dadurch als Gabentausch konstituiert, dass über die Erwidierung der eigenen Gabe Ungewissheit herrscht, sodass man nicht mit einer Gegengabe rechnen kann:

»Wenn ich meine Gabe als eine unbedingte, großmütige, keine Gegenleistung einfordernde Gabe erleben kann, dann in erster Linie deshalb, weil – wie minimal auch immer – ein Risiko besteht, daß die Gegenleistung ausbleibt (Undankbare gibt es immer), eine Spannung also, eine Ungewißheit, die das Intervall zwischen dem Augenblick, in dem man etwas gibt, und dem Augenblick, in dem man etwas bekommt, als solches überhaupt erst schafft« (Bourdieu, 1998, 163).

Diese Ungewissheit in Bezug auf die Erwidierung ergibt sich aufgrund des Zeithorizonts und bildet gemeinsam mit diesem und dem individuell verhandelten Wert jeder Gabe die zentralen Merkmale des Gabentausches. Wüssten die beteiligten Akteure um die sichere Erwidierung nach einem gewissen zeitlichen Intervall, so würde der Gabentausch zu einem zeitlich verzögerten Tauschakt. Die Ungewissheit macht jedoch jede Gabe zu einem Wagnis und lässt sie dadurch überhaupt erst als Akt der Großzügigkeit erscheinen.

3.8 Gabe als Beziehungstifter und Symbol

In der Interpretation des Gabentausches im *Essai sur le don* treffen die Leit motive des Mauss'schen Forschens und Wirkens aufeinander: die Suche nach der Bedeutung des sozialen Lebens im menschlichen Dasein, die Bedeutung des Symbols und eine gesellschaftstheoretische Utopie. Während der letzte Aspekt in Kapitel 4 gesondert betrachtet wird, widmet sich dieser Abschnitt der Frage nach der Bedeutung der sozialen Beziehung und der Doppelrolle, die der Gabe in diesem Zusammenhang zukommt. Sie ist einerseits Stifterin sozialer Beziehungen, andererseits repräsentiert und reproduziert sie diese symbolisch. Im Folgenden wird zunächst die Mauss'sche Beschäftigung mit dem Symbol nachgezeichnet und auf den konkreten Fall der Gabe bezogen. Anschließend wird die Bedeutung der Gabe für das soziale Gefüge Schritt für Schritt nachvollzogen. Dafür spielen die Begriffe »soziale Beziehung«, »Anerkennung«, »Verpflichtung«, »Abhängigkeit«, »Vertrauen« und »Symbol« eine wichtige Rolle.

3.8.1 Mauss über Symbole und soziale Tatsachen

Ursprünglich stammt der Begriff des Symbols aus dem Griechischen und geht auf einen Brauch der Gastfreundschaft zurück, wie er in antiken Gesellschaften praktiziert wurde. Dort wurden Beziehungen der Gastfreundschaft innerhalb der Familie vererbt, unter Umständen war man daher Menschen zu Gastfreundschaft verpflichtet, denen man nie persönlich begegnet ist und die man folglich nicht erkennen konnte. In dieser Situation schufen Gegenstände Abhilfe, die zur Besiegelung der Gastfreundschaft in zwei Teile gebrochen wurden. Die beiden Teile verblieben dann jeweils bei den Parteien, und da sie perfekt zueinander passten, dienten sie als Erkennungszeichen der Gastfreunde. Sie symbolisierten die Verbundenheit und brachten diese zur Verwirklichung, indem sich die verbundenen Parteien mit ihrer Hilfe erkannten (vgl. Stenou, 1998, zitiert nach Caillé, 2008, 184f.).

Mauss beschäftigt sich bereits seit den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts gemeinsam mit Henri Hubert mit Symbolen. Diese waren ihnen in der Untersuchung von Praktiken der Magie begegnet (vgl. Moebius, 2006, 95). Mauss verfolgt das Thema weiter und liest unter anderem Arbeiten von George Herbert Mead und Ernst Cassirer. Mit Letzterem ist er sich einig, dass Sprache ein System symbolischer Formen darstellt (ebd., 96). Zwischen seinem zentralen Untersuchungsgegenstand, dem Sozialen, und dem Symbolischen macht Mauss zahlreiche Überschneidungen aus. Symbole entstehen einerseits aus dem Sozialen heraus, andererseits stiften sie selbst wiederum Beziehungen (ebd. 96f.). Für die Verständigung der Menschen untereinander und damit für ihr Zusammenleben sind sie unabdingbar:

»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 aufeinander folgenden mentalen Zuständen der Individuen äußerlich sind, von Zeichen für Gruppen von Zuständen, welche dann für Realität genommen werden. Schon lange haben wir für eines der Merkmale der sozialen Tatsache eben ihren symbolischen Aspekt gehalten« (Mauss, 1999, 158).

Im Gegensatz zu Durkheim lehnt Mauss eine strenge Unterscheidung zwischen »dem Heiligen und dem Profanen, zwischen dem Kollektiven und dem Individuellen, zwischen dem Normalen und dem Pathologischen« (Tarot, 1996, 71 in Caillé, 2008) ab. Sein Verständnis des Sozialen als symbolisch erkennt einerseits jeweils für sich die Wirklichkeiten des Individuums, des Sozialen und des gemeinschaftlichen Kollektivs an. Andererseits werden diese Wirklichkeiten in Verbindung miteinander gesehen, zusammengehalten durch das Symbol (ebd.). Durch Symbole werden Vereinbarungen besiegelt und das Miteinander der Menschen,

ihre Beziehungen, Begegnungen und die Bewegung von materiellen Gegenständen zwischen ihnen koordiniert (vgl. Caillé, 2008, 176):

»Wer Symbol sagt, meint eine gemeinsame Bedeutung für die – natürlich in Gruppen zusammengefassten – Individuen, die diese Symbole akzeptieren, die mehr oder weniger willkürlich aber einmütig eine Onomatopöie [Lautmalerei], einen Ritus, einen Glauben, eine bestimmte Art, gemeinsam zu arbeiten, ein musikalisches Thema, einen Tanz gewählt haben. In jeder Vereinbarung steckt eine subjektive und eine objektive Wahrheit; und in jeder Sequenz symbolischer Übereinkunft gibt es ein Minimum an Wirklichkeit, nämlich die Koordination dieser Vereinbarung. Und selbst wenn Symbole und Symbolketten nur imaginär und unwillkürlich den Dingen entsprechen, entsprechen sie zumindest den Menschen, die sie verstehen und die an sie glauben, und für diese sind sie zugleich ein totaler Ausdruck der Dinge und ihres Wissens, ihrer Logiken und Techniken, gleichzeitig ihrer Künste und Affekte« (Mauss, 1969a, 151, zitiert nach Caillé, 2008, 176).

Symbole sind für Mauss Zeichen, die soziale Beziehungen und Bindungen herstellen und festigen (vgl. Karsenti, 1994, 87; Keller, 2006, 111f.). Für Camille Tarot wird hier deutlich, dass die Mauss'schen totalen sozialen Tatsachen damit »immanent symbolisch sind« (Tarot, 1996, 71 in Caillé, 2008, 175).

Der Begriff der totalen sozialen Tatsache ist, wie im gesamten Mauss'schen Werk, auch in *Die Gabe* ein Schlüsselbegriff. Mauss beginnt seinen Essay mit der Kategorisierung der verschiedenen Gabenphänomene als »totale gesellschaftliche Phänomene, [in denen] alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck [kommen]: religiöse, rechtliche und moralische, sie betreffen Politik und Familie zugleich; ökonomische – diese setzen besondere Formen der Produktion und Konsumtion oder vielmehr der Leistung und Verteilung voraus; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren« (Mauss, 1990, 17f.).

Beide Begriffe, Symbol und *totale soziale Tatsachen* sind eng miteinander verknüpft (vgl. Keller, 2006, 111). Die symbolische Dimension führt erst zum »totalen« Charakter der Tatsachen, die zwar für sich selbst genommen betrachtet und untersucht werden können, die zu verstehen aber erst möglich wird, wenn sie in ihrem Verhältnis zum Ganzen gesehen werden (vgl. Mauss, 1969b, zitiert nach Caillé, 2008, 174f.):

»Wie wären Gesamtheit und Teile, Individuum und Kollektiv, diese unendlichen Verweisungszusammenhänge anders als durch Symbole aufeinander zu beziehen? Wenn behauptet wird, alles innerhalb der Gesellschaft sei nur Beziehung, so bedeutete das zugleich, alles ist das Werk des Symbolismus« (Caillé, 2008, 175).

Konkret bedeutet das, dass sich für Mauss ein Verständnis für die Motivation, Funktion und Wirkung sozialer Tatsachen immer erst mithilfe des Wissen um deren »totalen« Charakter ergibt; also ein Bewusstsein für deren Einbettung in ein komplexes Ganzes notwendig ist. Und diese Einbettung findet mithilfe von Symbolen statt, die die Verweisungszusammenhänge innerhalb des Ganzen gleichzeitig darstellen und reproduzieren. So kann die Religion als »das Religiöse« zugleich ein Ganzes sein, das als »religiöses Element im Gabentausch« zu einem Teil wird (Keller, 2006, 111):

»Im Epitheton total verbirgt sich das Problem des Symbolischen. Es hebt hervor, dass soziale Tatbestände von allen möglichen Verbindungen zwischen den Vorstellungen und dem, was in ihnen an Kraft, Werten und Sinn zirkuliert, konstituiert sind. So kommt die Dimension des Verstehens wieder ins Spiel« (Keller, 2006, 111).

Das Symbol steht somit für eine Einigung auf eine Art des Verständnisses und der Verständigung all jener, die in einer Gruppe erfolgreich miteinander interagieren. Symbole verbinden diejenigen, die sie akzeptieren und für die sie insofern wirklich sind, dass sie entsprechend der Regeln und Traditionen des damit verbundenen Glaubens handeln und sich verhalten (Mauss, 1968, 151, zitiert nach Caillé, 2008, 176). Die Symbole selbst zeichnen sich dabei durch eine merkwürdige Zweideutigkeit aus: Sie sind einerseits rein »symbolisch« und andererseits doch real; sie stehen als imaginiertes Symbol am Beginn einer Verbindung, die durch sie tatsächlich realisiert wird. In dieser Wirklichkeit, die sich durch Beziehungen und Vereinbarungen zwischen Menschen ausdrückt, werden sie real (Caillé, 2008, 176f.).

Mauss legt bei der Betrachtung der Symbolik Wert auf eine Berücksichtigung des subjektiven Erlebens der beteiligten Akteure. Im Gegensatz zu strukturalistischen Interpreten ist für ihn sowohl die historische Perspektive von Interesse als auch die soziale Praxis und die Wahrnehmung der Akteure, die diese Praxis tragen, also die Symbolik in die Wirklichkeit holen und reproduzieren (Moebius, 2006, 101f.): »Das Symbol – zur Erscheinung gebrachter Geist – hat sein Eigenleben; es handelt und reproduziert sich unbegrenzt« (Mauss, 1999, 163).

Wie das Symbol Fremdheit überwindet und eine soziale Praxis ermöglicht, lässt sich anhand der Gabe besonders deutlich zeigen.

Die Gabe dient dazu, Fremdheit zu überwinden, Anerkennung auszudrücken, Vertrauen aufzubauen und eine gemeinsame Form der Kommunikation und des Handelns zu etablieren. Kurz: Sie stiftet soziale Beziehungen, repräsentiert und reproduziert diese symbolisch. Dies geschieht, indem die Gabe wieder und wieder in allen gesellschaftlichen Schichten gegeben und erwidert wird (vgl. Caillé, 2008, 196). Wie ein solcher Prozess vonstattengeht und auch dann gelingen kann, wenn sich zwei Fremde mit konkurrierenden Interessen begegnen, wird im Folgenden

Schritt für Schritt nachvollzogen. Zunächst einmal ist es wichtig zu klären, was der Begriff Vertrauen meint und welche Bedeutung diesem ihm Zusammenhang mit der Gabe zukommt.

3.8.2 Die Etablierung von Vertrauen

Vertrauen ist funktionelle Bedingung für die Entstehung eines sozialen Miteinanders. Ohne Vertrauen herrschten Angst und Chaos (Lewis und Weigert, 1985, 968).⁷ Für die Herstellung von Vertrauen muss die Fremdheit überwunden werden, es bedarf des Wissens über den anderen, es bedarf der »Vertrautheit«⁸ mit ihm und darauf aufbauend der gegenseitigen Anerkennung und Verpflichtung (Torche und Valenzuela, 2011, 188).

Zur Überwindung von Fremdheit, der Herstellung von Vertrautheit, Anerkennung und Verpflichtung leistet die Gabe einen zentralen Beitrag. Durch sie wird Vertrauen und damit die Vorbedingung von funktionierendem gesellschaftlichem Zusammenleben etabliert. Vertrauen ist aber immer mit Zweifel und Risiko verbunden (Lewis und Weigert, 1985, 968) und somit auch mit der Gabe, welche diese Realität in den Ritus integriert. Unter Bedingungen des absoluten Wissens gäbe es keinen Bedarf an Vertrauen (ebd.).⁹ Im Gabentausch werden bisweilen sogar mithilfe einer Verzögerung künstlich Unsicherheiten (siehe Kapitel 3.7.2 und 3.7.3) und damit die Möglichkeit einer *Bewährungsprobe* erzeugt. Insofern bildet die Gabe ab, was generell für das Soziale gilt: Vertrauen wird notwendig, wenn Unsicherheit vorherrscht. Gabe und Vertrauen finden also in einem Bereich statt, der sich zwischen den beiden Polen des absoluten Wissens und des absoluten Unwissens befindet:

»On the other hand, in the case of absolute ignorance, there can be no reason to trust. When faced by the totally unknown, we can gamble, but we cannot trust« (Lewis und Weigert, 1985, 970).

Vertrauen (und auch das Gegenteil, Misstrauen) sind Möglichkeiten, in Situationen der Komplexität, in denen die weitere Entwicklung nicht absehbar ist, entscheidungsfähig zu bleiben. Die Gabe ist für eine solche Situation gewissermaßen ein paradigmatische Handlungsvariante: In unklaren Situationen wird eine erste Gabe gewagt – gelingt der Ritus, so erwächst daraus Wissen über den anderen

7 Lewis und Weigert unterscheiden mit Luhmann und Simmel drei analytische Dimensionen des Vertrauens: kognitives Vertrauen, emotionales Vertrauen und Vertrauen, das sich im Verhalten ausdrückt (Lewis und Weigert, 1985, 971).

8 Torche und Valenzuela benutzen im Englischen den Begriff »familiarity«, angelehnt an Niklas Luhmanns *Familiarity, confidence and trust: Problems and alternatives* (Luhmann, 1988).

9 Vgl. Luhmann, 1979, 19; Simmel, 1900.

und dessen Sozialisation. Er oder sie kennt dann offensichtlich die entsprechenden Regeln und Verhaltensweisen. Ein schönes Beispiel für dieses »Kennenlernen« mithilfe der Gabe liefert Strathern in seinem 1971 erschienen Buch *The Rope of Moka, Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*:

»Den lokalen Legenden zufolge können die Toten in Form kannibalischer Geister mit bleicher Haut wiederkehren. [Als der weiße Besucher das Dorf erreichte] wurde beschlossen, diesen potentiell gefährlichen Unbekannten einem Menschlichkeitstest zu unterziehen: Man bot ihm Schweine an (wie man es gewöhnlich bei ins Dorf eingeladenen Gästen tut). Der Weiße – ein gut informierter australischer Verwaltungsbeamter – bot ihnen als Gegenleistung wertvolle Muschelschalen an (ebenhene, die bei Heiraten und anderen festlichen Anlässen des Tauschs verwendet wurden)« (Strathern, 1971, 13, zitiert nach Hénaff, 2014, 13).

Und da beschlossen die Dorfbewohner, dass sie es mit einem ihnen »ähnlichen menschlichen Wesen zu tun hatten« (ebd.). Auf diese Weise ist eine gemeinsame Grundlage gefunden, Vertrautheit wird hergestellt, Fremdheit verringert und Vertrauen kann entstehen, das eine funktionierende soziale Beziehung ermöglicht.

Die erste Handlung, die Vertrauen in die andere Person ausdrückt, nimmt dabei eine besondere Stellung ein. Lewis und Weigert zeigen mit Verweis auf Luhmann, dass Menschen eher geneigt sind zu vertrauen, wenn ihnen selbst Vertrauen entgegengebracht wird (Lewis und Weigert, 1985, 971). Wer das Misstrauen überwindet und die erste Gabe auch vor dem Hintergrund der Unsicherheit und des Risikos einer ausbleibenden Erwiderung wagt, eröffnet mit dieser Handlung den Raum für die Etablierung von Vertrauen und einer darauf aufbauenden sozialen Beziehung. Dabei werden die Unsicherheit und die potentielle Rivalität nicht vollständig überwunden. Die Gabe drückt jedoch die Bereitschaft aus, diese Unsicherheit und Rivalität bei der Handlungsentscheidung nicht zu berücksichtigen (vgl. ebd.) und den anderen öffentlich wahrnehmbar als vertrauenswürdigen Partner im Gabentausch und den später folgenden Interaktionen anzuerkennen. Wie geschieht dies im Einzelnen?

Im Akt der Eröffnungsgabe liegt eine Vielzahl von Motiven, die eine prägende Bedeutung für die zu etablierende Beziehung haben. In der ersten Begegnung und der dabei getroffenen Entscheidung für den Austausch von Gaben geschieht weit mehr als nur ein oberflächlicher Austausch von Höflichkeiten. Aus dem auf den Gabenkreislauf bezogenen Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* wird in Bezug auf die soziale Beziehung zwischen den Partnern ein Dreischritt des *Identifizierens – Akzeptierens – Ehrens* (Hénaff, 2014, 64):

»Diese Art des Werbens und Annehmens eines Geschenkes ist allgemeine Regel; jedes der auf solche Weise gemachten Geschenke trägt einen besonderen Namen.

[...] Eine dieser Gaben annehmen heißt, seine Bereitschaft zeigen, in das Spiel einzutreten und darin zu bleiben« (Mauss, 1990, 67).

Man *identifiziert* sich gegenseitig als Gegenüber und mögliche Interaktionspartner, *akzeptiert* mit der Annahme des Eröffnungsgeschenks die im Ritus vermittelten Spielregeln und *ehrt* einander fortan als Partner im Gabentausch.

Mit der ersten Gabe verschafft sich der Gebende *Präsenz*, gibt sich als Gegenüber zu erkennen und bezeugt sein Interesse, als Interaktionspartner wahrgenommen und anerkannt zu werden. Gleichzeitig zwingt die erste Gabe den Anderen, Stellung zu beziehen und in irgendeiner Form zu reagieren. Der Gebende kann nicht ignoriert werden, da selbst eine Ablehnung der Gabe eine Reaktion bedeutet (Torche und Valenzuela, 2011, 188).¹⁰

Torche und Valenzuela weisen darauf hin, dass dieser Zusammenhang zwischen der Präsenz einer Person und einer Gabe, auch ein Gruß oder eine Geste fallen für sie darunter, sich auch im Sprachgebrauch wiederfindet, da in vielen Sprachen »Gabe« und »Präsent« Synonyme sind (ebd.).

Neben der Präsenz stiften Gaben Reziprozität, schaffen Erwartungen und Verpflichtungen zwischen Menschen, die unter Umständen bisher keinerlei Beziehung zueinander hatten. Das Wagnis, den ersten Schritt zur Etablierung einer solchen Beziehung zu gehen signalisiert, angesichts der Unsicherheit der Erwidern, Vertrauen. So lässt sich bereits zu diesem Zeitpunkt der Analyse sagen, dass in der Gabe die Möglichkeit liegt, zwei Fremde und potentiell konkurrierende Individuen miteinander zu verbinden. Bereits die erste Gabe verschafft Präsenz, bringt die Partner in ein verpflichtendes Verhältnis der Reziprozität und vermittelt Vertrauen. Wenn der Gabentausch gelingt und beide Partner den Ritus gemeinsam vollziehen, geben, nehmen und erwidern, stiftet der Gabentausch die Grundlage einer sozialen Beziehung. Im Ritus wird die Fremdheit überwunden, Vertrautheit und Vertrauen werden geschaffen und ein Raum mit rituellen Regeln eröffnet, in dem dann die Verhandlung und Reproduktion von weiteren Regeln für die soziale Interaktion und das Zusammenleben stattfinden kann. Die Gabe initiiert einen Moment der Verbundenheit im geteilten Erleben, der eine geteilte Identität insofern schafft, dass auf dieser Grundlage auch Konflikte gewaltfrei verhandelt werden können (dem Austausch auf gewöhnlichen Märkten ist im Kula ein Gabenritus vorangestellt).

10 »Presence and donation are mutually constitutive: to give something means to make oneself present, and he who is present always gives something, if only his presence and all that comes with it. That is why it is so difficult to resist someone's presence without giving something: a greeting, a nod, or some acknowledgement that the other is there (as when we are in an elevator with a stranger) and why it is harder to deny a favor if asked in person« (Torche und Valenzuela, 2011, 188).

Die Gabe ist dabei einerseits Initiator dieser sozialen Beziehung, andererseits erhält sie diese in Form von wiederkehrenden Riten am Leben und reproduziert sie. Zusätzlich steht sie als Symbol für die gegenseitige Anerkennung, das Vertrauen und die gegenseitige Verpflichtung:

»Es gibt ‚zuerst‘ Menschen und Gruppen miteinander verbundener Menschen. Das sind sie nur als Alliierte oder Assoziierte (ad-liés ou ad-sociés), was auf Simmels Begriff der Vergesellschaftung verweist. Sie sind entsprechend und mittels der ausgetauschten Gaben verbunden, die Gaben besiegeln ihr Bündnis und ergeben sich aus diesem. Analytisch unterscheiden wir die Gaben, die das Bündnis schaffen oder wiederherstellen – diestituierenden Gaben –, von solchen, die gegeben und im Rahmen des instituierten Bündnisses zurückgegeben werden – die instituierten Gaben. Mehr als letztere sind die istituierenden Gaben Symbole. Sie verwirklichen die Verbindung. Präziser ausgedrückt: Sie tragen die Allianz, dienen in erster Linie der Verbindung, ihre symbolische Dimension gewinnt die Oberhand über ihre funktionale oder ihre Gebrauchsdimension« (Caillé, 2008, 180).

Die auf diese Weise in »archaischen« Gesellschaften zelebrierten Akte der (wenn auch bisweilen nur scheinbaren) Großzügigkeit, Bedingungslosigkeit und Solidarität, die den Modus der Etablierung von sozialen Beziehungen und die Grundlage der sozialen Interaktion bildeten, inspirierten Mauss. In seinem Abschlusskapitel, das in die Abschnitte »Moralische Schlußfolgerungen«, »Nationalökonomische Schlußfolgerungen« und »Allgemeine soziologische und moralisch Schlußfolgerungen« unterteilt ist, greift er die erlangten Erkenntnisse auf und leitet aus ihnen ein Menschenbild und ein Ideal der Gesellschaft ab, die er für die von ihm angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen im Frankreich der 1920er Jahre fruchtbar macht.