

## **Kulturelles Gedächtnis und traditionelle Gemeinschaften**

Hans W. Giessen

### **Kulturelles Gedächtnis**

Das Konzept eines kulturellen beziehungsweise 'sozialen Gedächtnisses' wurde bereits in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts vom französischen Soziologen Maurice Halbwachs (1925, 1950) entwickelt. Halbwachs wurde bewusst, dass die Bewertung der Vergangenheit nicht statisch ist, sondern einem Veränderungsprozess unterliegt, der individuell, aber bezüglich historischer oder sozialer Ereignisse eben auch und vor allem sozial erfolgt. Erinnerungen sind demnach (auch) soziale Konstruktionen, sie wandeln sich, ja: entstehen teilweise erst im Kontext sozialer Interaktionsprozesse, die im Wesentlichen von Rahmenbedingungen der jeweiligen Gegenwart abhängen. 'Soziales Gedächtnis' entsteht demnach in einem sozial definierten, diskursiven Prozess innerhalb einer sozialen Gruppe, die sich ihrer gemeinsamen Vergangenheit – auch zur Legitimation sozialer Institutionen und Verhaltensweisen der jeweiligen Gegenwart – klarwerden will. Die soziale Rekonstruktion eines spezifischen vergangenen Ereignisses oder Prozesses kann sie sich daher unter Umständen deutlich von dem unterscheiden, was 'wirklich' geschehen ist. Innerhalb einer definierten Gruppe und ihrer Wertekategorien ist die Erinnerung aber (mehr oder weniger) kohärent. Auch dort ist sie eher ein (kleiner) gemeinsamer Nenner und daher (zumindest) erlebnis- und ereignisärmer als individuelle Erinnerungen. In der Regel werden einzelne Punkte einer kollektiven Geschichte überindividuell im Bewusstsein gehalten und zu symbolischen, die Gemeinschaft scheinbar fundierenden Ereignissen verdichtet. Übrigens betrifft dies nicht nur positiv die Ereignisse, deren man sich erinnert (und die Frage, wie man sich ihrer erinnert, wie man sie bewertet), sondern auch negativ der Erinnerungen, die unlieb sind und die vergessen werden (Burke 1991, hier: 296–302). Jan Assmann hat deshalb auch betont, dass die 'soziale Erinnerung' durch Auslassen und Verdichtung symbolische Fixpunkte schafft, die aus ihrem tatsächlichen historischen Zusammenhang weitgehend gelöst sind (1992, 309 f.). Zusammenfassend hat Assmann für den Erinnerungsbegriff bei Halbwachs drei Kategorien genannt, die er als entscheidend empfindet: (1.) den Raum- und Zeitbezug, (2.) den Gruppenbezug, und (3.) die Rekonstruktivität (1992, 38–42).

Insoweit ist der Begriff des 'sozialen Gedächtnisses' heute, meinem Eindruck zufolge, akzeptiert und kann wohl selbst als kulturell herrschende Meinung bewertet werden. Methodische Diskussionen scheinen sich mir aber an einem – allerdings zentralen – Punkt Maurice Halbwachs' zu entzündeten, dem der 'sozialen Gruppe' und ihrer Definition. Bezüglich des Konzepts eines 'kulturellen Gedächtnisses' hatte Halbwachs den 'Kulturraum' – wohl ebenfalls zeitabhängig – *a priori* mit Begriffen wie dem Volk oder der Nation gleichgesetzt.

Heute scheint mir jedoch herrschende Meinung zu sein, dass die kulturelle Identität zumindest insofern auch individuell erfolgt, als jede Einzelperson (für sich) entscheidet, welcher sozialen Gruppe sie sich zugehörig fühlen will (z.B. Hutton 1991; Straub 1998; Winter/Sivan 1999). Entscheidend ist demnach die Frage, ob sich die Einzelperson einer spezifischen sozialen Gruppe zuordnet: "Kollektive Identitäten sind kommunikative Konstrukte, es sind diskursive Tatbestände, die in wissenschaftlichen Zusammenhängen auf empirisch-rekonstruktiven Binnenanalysen der jeweils interessierenden Aspekte des Selbst- und Werteverhältnisses der betreffenden Personen beruhen", so Jürgen Straub (1998. 104). Gruppen sind also keineswegs so statisch, wie bei Halbwachs angenommen. Wie selektiv soziale Erinnerungsprozesse sein können, hat Frish (1994) exemplarisch bezüglich der Identifikation von US-Bürgern mit der amerikanischen Gesellschaft und Geschichte aufgezeigt.

Dies bedeutet nicht nur, dass andere Gruppen möglicherweise das selbe Ereignis anders, vielleicht gar konkurrierend bewerten. Fraglich ist vor allem, wie sich die für die Geschichte charakteristische Abfolge von Kontinuitäten und Brüchen auf die Kohärenzkraft einer Gruppe auswirken. Ich vermute, dass sie in postnationalen Gesellschaften deutlich schwächer ist als in hierarchischen und stark vertikal durchstrukturierten, idealerweise auch kulturell einheitlichen gesellschaftlichen Gebilden.

Jan Assmann hat seine Überlegungen zum 'kulturellen Gedächtnis' explizit aus der antiken ägyptischen Kultur hergeleitet (insbesondere Assmann 1988, 1992); ein Gegenwartsbezug ist nicht zwangsläufig präjudiziert, wengleich durchaus Anlass für verschiedene Studien insbesondere komparativer Art mit Vertretern anderer Fächer gewesen (zum Beispiel Assmann/Hess-Lüttich 1997) – und auch eine Präjudizierung auf traditionelle Gemeinschaften findet allenfalls indirekt statt; zumindest wird die Unterscheidung zwischen 'kommunikativem' und 'kulturellem Gedächtnis' mitunter so verstanden. Immerhin beansprucht die Konzeption Assmanns eine grundsätzliche Geltung für andere Kulturen beziehungsweise Kulturräume (1994. 160).

Im Gegensatz zum 'kulturellen Gedächtnis' versteht Assmann unter dem sogenannten 'kommunikativen Gedächtnis' die erlebten Erfahrungen von Zeitzeugen und ihre direkte Tradierung im Gespräch mit Nachfahren. In der Regel spielt nach der dritten Generation ein 'lebendiges Erinnern' keine Rolle mehr, da es an die individuellen Gedächtnissysteme lebender Erinnerungsträger und ihre "persönlich verbürgte und kommunizierte Erfahrung" (Assmann 1992. 50 f.) gebunden ist. Das 'kommunikative Gedächtnis' kann also, Assmann zufolge, allenfalls eine Zeitdauer von etwa achtzig Jahren umfassen. Dann entscheidet sich, ob diese Erinnerung weitertradiert und dabei insbesondere rekonstruiert wird. Das 'kulturelle Gedächtnis' dagegen kann, Assmann zufolge, bis in die "absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit" zurückreichen.

Die Unterscheidung zwischen 'kommunikativem' und 'kulturellem Gedächtnis' wird in der Regel rein medial begründet: das erste geht auf lebende Erinnerungsträger zurück und ist zwangsläufig mündlich; das zweite bedarf anderer Medien. Dies kann aber die Fragestellung nach der Eingrenzung sozialer Gruppen nicht beantworten. Ich will daher die mediale Begründung ergänzen und vertiefen, indem ich sie an die Art und Weise der gesellschaftlichen Organisation koppelte. Es geht also um eine Spiegelung durch den Blick auf pränationale Gesellschaften – auch, weil die Distanz möglicherweise Klarheiten schafft, die wir bezüglich postnationaler Gesellschaften noch gar nicht haben können.

Hat mithin die Konzeption des 'kulturellen Gedächtnisses' auch für im weiteren Sinn 'traditionelle' Gesellschaften Gültigkeit? Die Frage unterstellt zunächst eine sehr schematische, weniger historische als vielmehr strukturelle Dreiteilung (traditionelle, nationalstaatliche

und heute überwiegend postnationale und -staatliche Gesellschaften). Unterstellt wird damit auch, dass die heute oft als unreflektiert bewertete Halbwachssche Annahme einer Gleichsetzung von Gruppenzugehörigkeit bezüglich der Wirksamkeit sozialer Erinnerungen mit dem Volk oder der Nation durchaus intuitive Gründe gehabt haben könnte. Zumindest ist zu vermuten, dass sich soziale beziehungsweise kulturelle Erinnerung in prä- wie in postnationalen Gesellschaften anders äußert und sich auf andere Gruppenzugehörigkeitsgefühle bezieht als in Epochen der Wirksamkeit von Nationalstaatlichkeit. Die (ausschließlich) strukturalistische Argumentation impliziert schließlich auch, dass kulturelle und historische Spezifika weitgehend unberücksichtigt bleiben. Dies ist natürlich nicht unproblematisch; daher soll zunächst die Legitimität einer solchen strukturalistischen Betrachtung dargelegt werden. Im Folgenden werde ich dann versuchen, zu Aussagen zum sozialen beziehungsweise kulturellen Bewusstsein in solchen Gesellschaften zu kommen.

Zunächst soll diskutiert werden, ob und warum es überhaupt zu gesellschaftlichen Wandlungsprozessen kommen kann. Die Tatsache, dass es solche Wandlungsprozesse überhaupt gibt, ist ja nicht selbstverständlich. Wie Talcott Parsons (1951) beschrieben hat, sind Gesellschaften durchaus flexibel und daher in der Lage, sich neuen Realitäten weitgehend anzupassen. Die gesellschaftlichen Traditionen werden von den in der Gesellschaft Handelnden und sie Tragenden verteidigt – wobei auch umgekehrt davon ausgegangen werden darf, dass die Traditionen in der Regel ihr gesellschaftliches Verhalten prägen. Unabhängig von der Reihenfolge dieser Wechselwirkung kann deshalb von einer Stabilität gesellschaftlicher Strukturen ausgegangen werden. Jürgen Habermas (1981) hat allerdings Parsons Modell als zu starr (und vor allem der Legitimierung von bestehender Strukturen dienend) kritisiert; er beschreibt dagegen einen beobachtbaren Wandel in der Verständigung zwischen den Kommunikationsteilnehmern, die die Gesellschaft bilden. Der Wandel betreffe beispielsweise gesellschaftliche Normen. Anthony Giddens behauptet eine globale Ausdehnung moderne Prozesse, die er als “Prozesse der *Entleerung*, der Exhumierung und Problematisierung von Traditionen” (Giddens 1993. 446, kursiv im Original; ebenso bereits 1990, 1992) charakterisiert. Giddens hat zur Beschreibung der Gegenwart den Begriff einer ‘posttraditionalen Gesellschaft’ gewählt. Dabei bezeichnete er ‘Tradition’ als “eines der *organisierenden Medien des kollektiven Gedächtnisses*” (Giddens 1993. 451, kursiv im Original). Demnach wäre dieser Begriff nicht nur – wie Halbwachs und Assmann nahelegen – für komplex durchorganisierte Gesellschaften charakteristisch, sondern auch für traditionelle Gemeinschaften.

### **Struktur vs. Kultur**

Die Unterscheidung zwischen strukturellen und kulturellen Wandlungsprozessen ist in diesem Kontext fundamental.

Im Gegensatz zu strukturellen Wandlungsprozessen können in kulturellen Wandlungsprozessen kaum Regel- und Gesetzmäßigkeiten festgestellt werden. Es ist ein alter Topos der Geistesgeschichte, dass kulturelle Wandlungsprozesse von äußerst vielen, sich wechselseitig, aber vor allem ungleich- und -regelmäßig beeinflussenden Faktoren bestimmt werden. Bereits Charles Montesquieu, der ebenfalls auf der Suche nach strukturellen Merkmalen war, um *jeder* Gesellschaft einen angemessenen staatlichen beziehungsweise gesetzlichen Rahmen geben zu können, hat als einer der ersten in der abendländischen Modernen, schon im Jahre 1748, zwischen kulturellen und grundlegend-strukturellen gesellschaftlichen Einflussfaktoren

unterschieden. Da er andere Erkenntnisinteressen hatte, als für diese Arbeit wichtig sind (nämlich gesellschaftsübergreifend funktionierende Ordnungsfaktoren und Gesetze herauszuarbeiten), soll hier lediglich auf seine Überlegungen hinsichtlich kultureller Wandlungsprozesse hingewiesen werden: Sie erschienen ihm unbeeinflussbar, weil zu zahlreich, zu vielfältig und in ihren Wirkungen zu unberechenbar, und deshalb auch *nur* im nachhinein bewertbar und beschreibbar. Das Spektrum der Einflussfaktoren auf kulturelle Wandlungsprozesse reicht von klimatischen Faktoren über Kriege bis zu technischen Errungenschaften.

Die theoretischen und allgemeinen Aussagen über strukturelle Wandlungsprozesse implizieren ein bestimmtes Verhältnis zwischen kulturellen und strukturellen Faktoren: Auch wenn die einzelnen Gesellschaften kulturell äußerst verschieden sind, müssen Strukturmerkmale (wie nichtsesshaft – sesshaft oder akephal – kephal) unabhängig von beziehungsweise parallel zu den kulturellen Faktoren existieren und betrachtet werden können. So gilt grundsätzlich, dass beispielsweise die Zugehörigkeit zum christlichen oder zum islamischen Kulturkreis eine Gesellschaft auf der kulturellen Ebene prägt, aber irrelevant für die strukturelle Prägung ist.

Allerdings muss einschränkend auf die Möglichkeit hingewiesen werden, dass auch kulturelle Faktoren auf strukturelle gesellschaftliche Erscheinungsformen einwirken können, und umgekehrt. Fraglich könnte in diesem Zusammenhang tatsächlich sein, inwieweit kulturelle Ausdrucksformen strukturell determiniert sind, also selbst als Strukturmerkmal bezeichnet werden müssen. Dies ist offensichtlich auf einer grundlegenden Ebene auch der Fall. So ist beispielsweise die Tatsache, dass verschiedene Gesellschaften keinen Ahnenkult betreiben, sowohl struktureller, als auch kultureller Natur; je elementarer, um einen Ausdruck von Lévy-Strauss (1949) zu gebrauchen, die Institution ist, desto größer ist die Überschneidung zwischen ihrer kulturellen und ihrer strukturellen Funktion. Es ist deutlich, dass mit dieser Aussage dennoch ein Gegensatz postuliert ist: Eine Schnittmenge bedarf notwendigerweise zweier Grundmengen; eine Untermenge kann nicht gleichzeitig nur und ausschließlich Schnittmenge sein, da diese auch einen, zumindest hypothetischen, Bereich außerhalb umfassen muss. Es bedarf also grundsätzlich nur des Nachweises, dass ein solcher Bereich existiert, um die Vermutung, 'Kultur' sei (lediglich) als Untermenge des Strukturbegriffs von Bedeutung, zu widerlegen. Die regelmäßige Koppelung des Kulturbegriffs an Bereiche des Stils oder der Ästhetik zeigt, dass er weit über den Mikrobereich hinaus von dem Bereich der gesellschaftlichen Struktur zu unterscheiden ist. Dies schließt, wie verdeutlicht worden ist, Übereinstimmungen und Abhängigkeiten im Makrobereich, also hinsichtlich jener 'elementaren' Funktionen, nicht aus; im Gegenteil. Dennoch ist offensichtlich, dass es sich bei der kulturellen und der strukturellen gesellschaftlichen Präsentation um zwei grundsätzlich zu differenzierende Mengen handelt.

Sind Strukturen, wie hier postuliert, transkulturell existent und beobachtbar? Franz Boas hat dies schon 1896 sehr pauschal bestritten. Robert Lowie betonte in den dreißiger Jahren sogar, dass die gesellschaftlichen Unterschiede heutiger Kulturen sehr groß seien, während Gemeinsamkeiten leicht auf eine jeweilige gegenseitige Beeinflussung zurückgeführt werden könnten. Die Unterschiede ließen auf eine jeweils lange Geschichte schließen, so dass über historische Gesellschaften erst recht keine allgemeinen Aussagen möglich seien. Julian Steward (1949) und Robert Adams (1966) haben allerdings ebenfalls schon in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verschiedene und äußerst unterschiedliche Kulturen untersucht und miteinander verglichen. Sie liegen – räumlich wie zeitlich – so weit auseinander, dass eine Beeinflussung nicht möglich war: bei Adams etwa das antike Mesopotamien mit den Hochkulturen Zentral-Mexikos vor der spanischen Eroberung. Das Ergebnis war, dass es tatsäch-

lich gemeinsame strukturelle Gesetzmäßigkeiten gibt, die unabhängig von der Geschichte der jeweiligen Kulturen existieren (bei der Untersuchung von Adams liegen sie auf der jeweils anderen Seite des Globus, zudem sind sie zeitlich voneinander um rund viertausend Jahre getrennt) – aber abhängig vom gesellschaftlichen Organisationsgrad und Status. So weisen die Hochkulturen Mesopotamiens wie Zentral-Mexikos etwa bezüglich ihrer Verwandtschaftsstrukturen Gemeinsamkeiten auf, oder auch bezüglich der Sozialordnung – die im übrigen offenbar jeweils auf die gleiche Art entstanden ist; beiden gemein ist auch die Entwicklung arbeitsteiliger Prozesse durch Spezialisierung, die Intensivierung landwirtschaftlicher Bodennutzung, die religiöse Fundamentierung von Herrschaft oder der Ablauf von Führungswechseln durch innenpolitische Krisen. Da die Parallelen nur struktureller Art sind, ist es durch sie nicht möglich, kulturell-historische Abläufe vorherzusagen. Robert Adams selbst hat im übrigen auch viele Unterschiede zwischen den Kulturen beobachtet, so dass eine Aussage über die eventuelle Zwangsläufigkeit historischer Abläufe nur in strukturellen Bereichen, und auch dort nur als Tendenz, gestattet sein kann.

Andererseits gibt es so viele strukturelle Gemeinsamkeiten, dass es sich nicht um Zufall handeln kann. Die Gemeinsamkeiten werden anhand weiterer offenbar universell gültiger Beschreibungskriterien (wie 'Stammesgesellschaften', 'Städte', 'Priester', 'Inzesttabu') deutlich; sie weisen auf funktionale Übereinstimmungen hin, die – auch im Prozess ihrer Entstehung und ihres Wandels – ein hohes Maß an Parallelität und damit auch struktureller Vergleichbarkeit aufweisen. Die Vergleichbarkeit geht soweit, dass sie Erklärungen ermöglicht, die über bloße Funktionsbeschreibungen hinausgehen, da sie sogar kausale Erklärungen ermöglicht. Es gibt sie auch in Bereichen, die offensichtlich nicht ursächlich miteinander zusammenhängen (wie: die Arbeitsteilung sowie die Ablösung von Führungsschichten). Eine tautologische Aussage kann von daher ausgeschlossen werden.

Der Verdacht könnte zunächst naheliegen, denn natürlich zeichnen sich gerade 'Hochkulturen' dadurch aus, dass sie einen höheren Organisationsgrad beispielsweise im Produktionsbereich erreicht haben. Wenn dies das einzige Kriterium wäre, 'Hochkulturen' also nur dadurch beschrieben werden könnten, dann wäre dieses Kriterium gleichzeitig Ursache wie Begründung; die Beweisführung wäre tautologisch. Wenn aber eben auch andere Bereiche vergleichbar sind, dann kann von strukturellen, funktionalen Gemeinsamkeiten oder gar Gesetzmäßigkeiten gesprochen werden. Es muss aber noch einmal darauf hingewiesen werden, dass solche Aussagen nur für strukturelle Bereiche gelten dürfen, nicht für historisch-kulturelle.

Die Unterscheidung zwischen 'Kultur' und 'Struktur' wird tatsächlich auch häufig und selbstverständlich genutzt, nicht nur auf 'Hochkulturen' bezogen, sondern auch beispielsweise im Hinblick auf die einlinige Verwandtschaftsstruktur als weltweit gültiges politisches Ordnungsprinzip (etwa Childe 1925), oder auf das Prinzip des personalisierten Austauschs. Marcel Mauss beschreibt (1924) seine Methode als diejenige des präzisen Vergleichs und ist damit zu seinen beeindruckenden Ergebnissen gelangt. Im übrigen wird von der ethnologischen Literatur auch deutlich die anfangs formulierte und für diese Untersuchung besonders relevante Vermutung bestätigt, dass strukturelle Aussagen unabhängig beispielsweise und insbesondere von der Zugehörigkeit zum christlichen oder zum islamischen Kulturkreis getroffen werden müssten. So hat beispielsweise Abu Zahra (1982) betont, dass viele Strukturen in einem (islamisch geprägten) tunesischen Dorf nahezu identisch mit denen in einem (christlich geprägten) andalusischen Dorf (ihre Referenz: Pitt-Rivers 1954) seien.

### **Traditionelle Gemeinschaften**

Einer der beiden wichtigsten Indikatoren für traditionelle Gesellschaften ist die Institution des personalisierten Austauschs. Diese Institution erfüllt bestimmte gesellschaftskonstituierende Funktionen. Dies impliziert auch, dass das Individuum sich ihr nicht entziehen kann. Zunächst sollen diese Funktionen beschrieben und ihre Rolle für traditionelle Gesellschaften begründet werden.

Die Institution des personalisierten Austauschs bezieht sich auf konkrete Gegenstände, aber auch auf Verhaltensweisen ('Gegenseitigkeit'). Die personalisierten Austauschstrukturen entstehen schon bei Jägern und Sammlern durch den ständigen, gesellschaftlich erwarteten Austausch von Eigentum: Eigentum ist nichts, was behalten werden darf und vor anderen geschützt werden soll, sondern im Gegenteil etwas, das weiterverteilt werden muss, um so ein fortwährendes Geflecht gegenseitiger Abhängigkeiten und Ansprüche zu schaffen; sie verweisen damit auf die Gegenseitigkeit als immaterieller Austausch. Die Eigentumsrechte sind Verteilerrechte, die mögliche zukünftige Koalitionen und Allianzen garantieren. Der Wert von Eigentum liegt mithin nur zum Teil im Wert des Besitzens und Nutzens, vor allem jedoch im Recht, zu entscheiden, wem es zugute kommt. 'Eigentum' stellt also eine Verpflichtung dar: die Verpflichtung zur Gegenseitigkeit.

Es gibt in der ethnologischen Literatur verschiedene Beschreibungen, dass und wie Eigentum sofort verteilt wird; das entsprechende Organisationsprinzip ist 1921 von Richard Thurnwald, im folgenden Jahr von Bronislaw Malinowski und 1924 von Marcel Mauss in seinem einflussreichen « *Essai sur le don* » beschrieben worden (dort auch die Zusammenfassung der wichtigsten ethnologischen Arbeiten aus dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert: Mauss 1924). Dabei ist eindeutig, dass entsprechende Mechanismen und Strukturen keine Herrschaft oder einen Nationalstaat bedürfen, um gut zu funktionieren. Im Gegenteil kann ein gesellschaftlicher Konsens (der in der Regel so verinnerlicht ist, dass er als solcher kaum noch zu erkennen ist) Voraussetzung entsprechender Regeln sein. Da sie ökonomische Ursachen haben und zumindest längerfristig ein ökonomisches Gratifikationssystem darstellen, werden sie bei vielen Gesellschaften auch ohne die Notwendigkeit von Herrschaft befolgt und ausgeführt.

Natürlich gibt es häufig mehr oder weniger subtile Mechanismen, die solidarisches Verhalten in vielen Fällen auch erzwingen. Zwar tauchen unterschiedliche Sanktionsmechanismen immer auf, so dass Edward E. Evans-Pritchard gar die Angst vor gewaltsamen Aktionen und Blutrache als wesentliche Voraussetzung der gesellschaftlichen Ordnung bewerten kann (1940: 169), aber die auf Gegenseitigkeit fußenden personalisierten Austauschmechanismen sind noch umfassender und auch bei anderen Gesellschaften zu beobachten, bei denen ein sozialer Zwang schwächer ausgeprägt ist beziehungsweise fehlt, zumindest aber nicht die Grundlage des Gesellschaftssystems darstellt; dort existiert dann allenfalls eine – in der Regel starke – Furcht vor dem Verlust der Gegenseitigkeit und den daraus resultierenden ökonomischen Konsequenzen.

Gaben haben deshalb vor allem eine Beziehungsfunktion; bemerkenswert ist, dass es Formen ohne den Beziehungsaspekt gar nicht gibt. So existieren abstrakte Geschäftsverhältnisse, bei denen ein Gut gegen Geld getauscht wird – und keine weiteren Verpflichtungen entstehen – in traditionellen Gesellschaften überhaupt nicht. Umgekehrt gibt es auch nie 'reine' Geschenke, die lediglich Sympathie ausdrücken wollen und denen kein Anspruch auf eine wie auch immer geartete Erwidern innewohnt: in traditionellen Gesellschaften ist die Verpflichtung zum personalisierten Austausch bei jeder Gabe immanent vorhanden. Tatsäch-

lich ist fraglich, was wichtiger ist: der Materialwert einer Gabe, oder das Beziehungsmoment und seine gesellschaftskonstituierende Funktion.

Marcel Mauss beschreibt (1924) als konzentrierte Rituale des Austauschs bei verschiedenen sesshaften Gesellschaften bestimmte Feste und Zeremonien, die er – einen Ausdruck der Chinook-Indianer Nordwestamerikas aufgreifend – *Potlatch* nennt und in denen er ein ‘System der totalen Leistungen’ erblickt; sie haben religiöse (mythologische und schamanistische), ökonomische, soziale, juristische, selbst ästhetische Auswirkungen, indem sie Dauerbeziehungen zwischen den Segmenten und ihren Mitgliedern dadurch herstellen, dass ihre Männer, Frauen, Kinder, Riten, Besitztümer und soweit zum undifferenziert kollektiven Gut werden. Mauss behauptet nun, dass die Austauschrituale viele Gesellschaften insgesamt in Gang hielten, mindestens aber einen Großteil ihrer Institutionen. Die Riten bildeten ein unentwirrbares Netz rechtlicher und wirtschaftlicher Leistungen und Gegenleistungen; sie hängen vom Rang des Gastgebers ab und begründen ihn gleichzeitig auch, da sie stets antagonistisch, rivalisierend seien. Tatsächlich gehe es beim *Potlatch* (auch) darum, Hierarchien zu begründen: derjenige, der am verschwenderischsten sein Eigentum verteile, der es gar zerstören könne (weil er so viel habe), gewinne Ansehen und Respekt. Eine ‘totale Leistung’ liege vor, wenn der ganze Clan durch Vermittlung seines Häuptlings mit allem, was er besitzt, im *Potlatch* zusammenkommt und -steht. Die Rivalen, in der Regel aus einem anderen Clan, seien verpflichtet, die Gaben anzunehmen – was durchaus als schmachvoll erlebt werden könne. Sie seien nun verpflichtet, sich zu ‘revanchieren’, wenn sie ‘mithalten’ und ‘ihr Gesicht wahren’ wollen (häufig auch deshalb, weil in der Vorstellung der meisten Gesellschaften die ‘Seelen’ der geschenkten Dinge nach Vereinigung mit dem ursprünglichen Eigentümer drängen – denn von jemandem etwas annehmen, heiße: etwas von seiner Seele annehmen; so dass es mitunter sogar gefährlich sein kann, Besitz zu halten).

Marcel Mauss arbeitet damit drei wesentliche Verpflichtungen heraus, die das Prinzip des personalisierten Austauschs ermöglichen: das Geben, das Nehmen, und das Erwidern. –

In Gesellschaften, die auf dem Prinzip des personalisierten Austauschs fußen, gibt es überhaupt keine ‘reine’ Geschenke: Die Erwidrung – und wenn sie erst Jahre später erfolgt, sich häufig nur auf den Clan und damit auch auf noch gar nicht geborene Clanmitglieder bezieht, nicht selten auch zwischen den Generationen abspielt; die auch qualitativ sehr unterschiedlich zu den ursprünglichen Gaben aussehen kann – ist quantitativ im Moment des Gebens immer impliziert. Mit diesem System, das im *Potlatch* seine extremste – oder reinste – Ausprägung findet, aber selbst in Institutionen wie dem Erbrecht noch mitgedacht ist (Erbe gegen Pflege im Alter), sind weitere gesellschaftskonstituierende Begriffe und Eigenschaften verknüpft: beispielsweise dasjenige der Ehre (wer Reichtum besitzt, ihn aber nicht an diejenigen verteilt, mit denen er in einem personalisierten Austauschverhältnis steht, verliert seine Ehre; aber auch derjenige, der nehmen muss, fühlt sich dadurch gedemütigt und kann seine Ehre nur wiederherstellen, indem er die Gabe, wie auch immer, erwidert).

## Diskussion

Das Prinzip des personalisierten Austauschs gilt – in unterschiedlicher kultureller Ausprägung – sowohl bei nomadischen Jäger- und Sammler-Gesellschaften, als auch bei sesshaften Ackerbauern und Viehzüchtern, und es kann auch bei institutionalisierten Machtverhältnissen gültig sein. Die Bedeutung des personalisierten Austauschs hat zur Folge, dass das Konsensprinzip uneingeschränkt gilt und die Integration aller Gesellschaftsmitglieder die wichtigste

gesellschaftliche Aufgabe ist. Das Individuum definiert sich als Teil der Strukturen und ihrer gesellschaftlichen Ausprägungen. Insofern mag sogar diskutiert werden, ob das alte Ägypten im Sinne eines Staates der (europäischen) Neuzeit oder als – wenngleich ausgesprochen kephal organisierte – traditionelle Gesellschaft zu interpretieren ist; an anderer Stelle legt dies Assmann selbst nahe (Assmann 1995).

Die Rolle des Individuums ist also in traditionellen Gemeinschaften begrenzt – damit kann die Kritik am Halbwachsschen ‘Kulturraum’, die ja gerade auf eine Aufwertung des Individuums verweist, für traditionelle Gemeinschaften explizit nicht gelten; genauso wenig wie umgekehrt aber auch die Kategorie des Nationalstaates. Da traditionelle Gemeinschaften mehr noch als die Nationalstaaten der (europäischen) Neuzeit und erst Recht deutlich mehr als postnationale Gesellschaften auf Konsens beruhen, wirken natürlich die Mechanismen des ‘kommunikativen Gedächtnisses’ auch dort – sogar in besonderem Maße, quasi zwangsläufig.

Offensichtlich wird das Strukturprinzip des gegenseitigen Austauschs aber auch stets kulturell begründet. Es gibt so gut wie keine traditionelle Gemeinschaft, die nicht Mythen besäße, welche auf die “absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit”, um noch einmal Assmann zu zitieren, verweisen – sei es auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, die ihren Ursprung bei den damals in ihrer Sozialstruktur äußerst traditionell organisierten israelitischen Stämme hat (wie bereits am in den mosaischen Schriften als grundlegend dokumentierten – negativen – Austauschprinzip des “Auge um Auge, Zahn um Zahn” deutlich wird), sei es, um ein Beispiel von der anderen Seite der Erdkugel zu nennen, auf den Schöpfungsmythos der Iatmul auf Neuguinea (Bateson 1936), dem zufolge Kevembuangga das Riesenkrokodil Kavwokmali tötete (welches zuvor mit seinem Körper den Schlamm des Urwassers in Bewegung hielt), so dass sich Festland bildete, das Kevembuangga dann mit seinem Volk besiedelte; diese Beispiele stehen für viele.

In diesem Kontext wäre natürlich von großer Bedeutung, zu überprüfen, in wieweit sich die Inhalte des ‘kulturellen Gedächtnisses’ zwischen traditionellen Gemeinschaften und komplexen nationalstaatlichen (oder auch postnationalen) Gesellschaften voneinander unterscheiden, inklusive beispielsweise der (möglichen) Ferne zu ‘tatsächlichen’ (historischen oder mythischen) Ereignissen. Aber *dass* nicht nur der Begriff des ‘kommunikativen’, sondern auch derjenige des ‘kulturellen Gedächtnisses’ für traditionelle Gemeinschaften Gültigkeit hat, scheint mir außer Frage zu stehen. Letztlich sind nicht nur die Schriften der israelitischen Stämme (.Altes Testament’) voller Belege dafür, sondern auch Berichte aus anderen Regionen, beispielsweise aus dem antiken Griechenland (dessen *Poleis*, wie die Regelungen des Drakon belegen, der traditionelles – auf Austauschprinzipien beruhendes – Recht noch einmal kodifizierte, zumindest bis ins fünfte Jahrhundert eindeutig als ‘traditionelle Gemeinschaften’ zu klassifizieren wären).

Das Unbehagen, das sich heute an Halbwachs’ scheinbar vereinfachender Nutzung des Begriffs der ‘sozialen Gruppe’ entzündet, liegt deshalb möglicherweise nicht primär an der Gleichsetzung mit dem Begriff des Volks oder der Nation. Anhand struktureller Determinanten traditioneller Gemeinschaften konnte gezeigt werden, dass die Nation in der Tat keine Bedingung zur Entstehung und Nutzung des Konzepts eines ‘sozialen Gedächtnisses’ ist.

## Referenzen

- Abu Zahra, Nadia 1982: *Sidi Ameur, a Tunisian Village*. Oxford: Ithaca Press  
Adams, Robert McCormick 1966: *The Evolution of Urban Society*. Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico. Chicago: Aldine-Atherton



- Assmann, Jan 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan; Hölscher, Tonio 1988: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–19.
- Assmann, Jan 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan 1995: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Beck
- Assmann, Jan; Hess-Lüttich, Ernest 1997: *Kult, Kalender und Geschichte. Semiotisierung von Zeit als kulturelle Konstruktion*. (= Special Issue of *Kodikas/Code*. An International Journal of Semiotics 20.1–2). Tübingen: Gunter Narr.
- Bateson, Gregory 1995: *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge University Press 1936
- Boas, Franz 1896: The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. In: Stocking Jr., George W. 1896: *Race, Language and Culture*. New York: MacMillan. 270–280.
- Burke, Peter 1991: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Assmann, Aleida; Hardt, Dietrich 1991: *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer, 289–304.
- Childe, Vere Gordon 1925: *The Dawn of European Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul
- Evans-Pritchard, Edward E. 1940: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press
- Frish, Michael H. 1994: American History and the Structures of Collective Memory. A Modest Exercise in Empirical Iconography. In: Jeffrey, Jaclyn; Edwall, Glenace I. (Eds.) 1994: *Memory and History. Essays on Recalling and Interpreting Experience*. Lanham; New York; London: University Press of America, 33–58.
- Giddens, Anthony 1990: *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity
- Giddens, Anthony 1992: *Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity
- Giddens, Anthony 1993: Tradition in der posttraditionalen Gesellschaft. In: *Soziale Welt* Vol. 44, No. 4, 445–485
- Habermas, Jürgen 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 Bände
- Halbwachs, Maurice 1925: Les cadres sociaux de la mémoire. In: *Les Travaux de L'Année Sociologique*. Paris, F. Alcan, Vol. I.
- Halbwachs, Maurice 1950: *La Mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France (Ouvrage posthume publié par Mme Jeanne Alexandre, née Halbwachs)
- Hutton, Patrick H. 1991: *History as an Art of Memory*. Hanover; London: University Press of New England
- Lévy-Strauss, Claude 1949: *Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF
- Lowie, Robert 1937: *The History of Ethnological Theory*. New York: Farrar and Rinehart
- Malinowski, Broneslaw 1922: *Argonauts Of The Western Pacific*. London: Routledge
- Mauss, Marcel 1924: Essai sur le don. In: *L'année sociologique*. NS 1.
- Montesquieu, Charles de 1748: *De l'esprit des loix*. Genève: Barillot (Original ohne Autorengabe)
- Parsons, Talcott 1951: *The Social System*. New York, Free Press.
- Pitt-Rivers, Julian A. 1954: *The People of the Sierra*. London: Weidenfeld and Nicolson
- Steward, Julian Haynes 1949: Cultural Casualty and Law. A Trial Formulation of the Development of Early Civilisation. In: *American Anthropologist*. Vol. 51. 1–27.
- Straub, Jürgen 1998: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hrsg.) 1998: *Identitäten, (Erinnerung, Geschichte, Identität, 3)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 73–104.
- Thurnwald, Richard 1921: *Die Gemeinde der Banaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea*. Stuttgart: Enke
- Winter, Jay; Sivan, Emmanuel 1999: Setting the Framework. In: Winter, Jay; Sivan, Emmanuel (Eds.) 1999: *War and Remembrance in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 6–39.