Totes und lebendes Geld
Über die sozial-kosmologische Bedeutung von Geld¹

Evangelische Stadtakademie Bochum

Zoom Vortrag, 20 April 2021, 19.30 Uhr

Einführung

Es ist in der archäologischen Forschung nicht unüblich, aus Grabfunden bestimmte Schlussfolgerungen über den Status der Bestatteten und die Sozialstruktur der damaligen Gemeinschaft zu ziehen. Wenn also neben dem Leichnam eines Verstorbenen wertvolle Gegenstände – sagen wir, Schmuck oder Münzen – deponiert wurden, dann muss es sich doch sicherlich um eine Person hohen Ranges und somit um eine Gesellschaft mit ausgeprägten Standesunterschieden gehandelt haben.

Aus ethnologischer Sicht könnten solche Schlussfolgerungen auf eine zu geringe epistemologische Distanz zum Forschungsobjekt deuten. Anders ausgedrückt: sie zeugen von der ‚ethnozentrischen‘ Annahme, dass die Mitglieder der damaligen Gesellschaft über den Wert von Schmuck und Geld dachten ‚wie wir‘. Wie auch ‚bei uns‘ signalisierte ihr Besitz Stand und Wohlstand, und mittels ihrer Bestattung wurde das persönliche Eigentumsverhältnis zwischen den Wertgegenständen und ihren verstorbenen Besitzern in Ehre gehalten.

Ethnologische Forschungen zu europäischen und nicht-europäischen Gesellschaften in Gegenwart und Vergangenheit werfen jedoch ein anderes Licht auf dieses Phänomen. Statt auf die Bedeutung zu fokussieren, welche man aus der Bestattung von Geld über den Stand eines Verstorbenen ableiten könnte, lässt sich eine ganz andere Frage stellen, und zwar diese: was konnte Menschen dazu bewegen, Geld oder andere Wertgegenstände durch Bestattung ihrer sozial-ökonomischen Zirkulation zu entziehen, und zwar so, dass sie für immer für die Gesellschaft verloren sind?

¹ Dies ist eine überarbeitete Fassung von: Jos D. M. Platenkamp, 2016, ‚Money alive and money dead‘. In: Colin Haselgrove & Stefan Krmnicek (eds), *The Archaeology of Money*. Leicester: University of Leicester Archaeology Monographs, pp. 161-181.

Dies ist eine sehr spannende Frage, weil sie uns Einblicke erlaubt nicht so sehr in die marktökonomische oder finanzwirtschaftliche, sondern vor allem in die sozial-kosmologische Bedeutung von Geld.

Ich möchte diese Frage heute zu beantworten versuchen an Hand einiger Fallstudien, die sich auf drei - in Zeit und Raum weit voneinander entfernte - Gesellschaften beziehen. Die erste heißt Tobelo, eine kleine in Nordostindonesien ansässige Gesellschaft, wo ich einige Jahre stationäre Feldforschung betrieben habe. Die zweite ist die Gesellschaft der Inka in den Anden von Peru im 16. Jahrhundert, zur Zeit ihrer Eroberung durch die spanischen Conquistadores. Die dritte ist die angelsächsische Gesellschaft im Zeitraum vom 7. bis 9. Jahrhundert, wie sie im Epos *Beowulf* beschrieben worden ist.

Tobelo

Jahrhunderte lang war die Gesellschaft der Tobelo Teil des sogenannten Sultanats von Ternate, das große Teile Ostindonesiens beherrschte und das wiederum in umfangreiche Handelsnetzwerken mit anderen Regionen des indonesischen und malaiischen Archipels eingebettet war. Bereits im 11. Jahrhundert zirkulierten im Sultanat chinesische und javanische Münzen. Als Spanier und Portugiesen im 16. Jahrhundert in dem Archipel erschienen, brachten sie ihre Währung *Real* mit; die Holländer machten es ihnen Anfang des 17. Jahrhunderts mit ihren *Rijksdaalder* nach. Im Sultanat wurden diese Münzeinheiten deswegen so hoch bewertet weil man sie als Zeichen für die auswärtigen Ursprünge der politischen Souveränität der lokalen Fürsten betrachtete. Als solche Insignien – man könnte fast sagen ‚Reliquien‘ - fürstlicher Autorität wurden die *Real* und *Rijksdaalder* von den Sultanen auch unter den Tobelo verteilt – ein Phänomen vergleichbar mit der Zirkulation von römischen *Denarius*-Münzen mit dem Bild Julius Caesars als *dictator perpetuus* in den gallischen Ländern.

Innerhalb der Tobelo-Gesellschaft wurde dieser Währung jedoch ein ganz anderer Wert beigemessen. Um dies zu verstehen, müssen wir uns kurz mit der traditionellen Kosmologie der Tobelo beschäftigen. Diese besagt, dass der Mensch aus drei Konstituenten besteht: ein Körper *roëhe*; dessen lebendige Bewegung *gikiri*; und die soziale Imago oder das Bild *gurumini*. Der Neugeborene empfängt seinen Körper von der Mutter; das Leben dieses Körpers hat seinen Ursprung in den nicht-sozialen Bereichen des Urwaldes, des Firmaments

und des Ozeans, und es wird über die Ahnen mütterlicherseits weitergegeben. Die menschliche Imago jedoch entstammt den Ahnen väterlicherseits. Diese Ahnen sind in den Namen bestimmter Tierarten präsent; ihnen wird meistens ein See, ein Fluss oder Teich als mythischer Wohnort zugeschrieben. Während Tobelo erfahrene Jäger und Fischer sind, ist das Töten jener Tierart, in der der Name der eigenen Ahnen verkörpert wird, absolut tabu. Es würde dazu führen, dass man seine eigene von den Ahnen übertragene Imago und damit sein eigenes Leben vernichtet.

Nun werden ‚Leben‘ und ‚Imago‘ nicht nur als Attribute eines einzelnen Menschen und dessen Körper betrachtet, sie sind ebenfalls die Grundlage der sozialen Identität lokaler Gemeinschaften und deren Territorien. So bildet der Name jener Tierart, die den Ahnen repräsentiert, auch den Kollektivnamen all jener, die von diesem Ahnen abstammen. Zum Beispiel, wenn der Fischadler *o koïoba* den Ahnen repräsentiert, dann trägt die ganze Verwandtengruppe väterlicherseits und deren Territorium von Land und Wasser - inklusive das vom Land erzeugte Leben - den Namen *To-Koïoba*, sinngemäß „dem Fischadler gehörend“. Sie alle sind dem Fischadler „eigen“ und bilden somit die Gruppe der „eigenen Menschen“ (*o nyawa ma dutu*).

Sowie man nicht die Imago der Ahnen – und damit seine eigene Imago – töten sollte, so darf man sich auch das über die weiblichen Nachkommen dieser Ahnen weitergegebene Leben nicht aneignen. Dies ist die Grundlage des Tobelo-Verständnisses des Inzestverbots. Und sowie es nur erlaubt ist, Tierarten, welche die Ahnen nicht-verwandter Menschen repräsentieren, zu jagen und verspeisen, so darf man nur Frauen heiraten, deren Leben fremden Ahnen und deren Nachkommen (*o nyawa ma homoa*, „fremde Menschen“) zugehört.

Dieses sozial-kosmologische Imperativ, sich mit „fremden“ Menschen und deren Ahnen zu verständigen, damit man als Gemeinschaft existieren und sich reproduzieren kann, kann nur mittels Austausch Folge geleistet werden. Konkret bedeutet dies, dass man sich nur dann eine ‚fremde‘ Frau als Braut nehmen kann, wenn man das - den ‚fremden‘ Ahnen dieser Frau gehörende - ‚Leben‘ mit einer Gegengabe ersetzt. Ebenso ist derjenige, der die Imago eines Fremden durch Beleidigung, Gewalt oder sogar Mord beschädigt, gehalten, diese Imago mit einer Gabe zu ersetzen, um nicht selber ähnlicher Gewalt ausgesetzt zu werden. Und hier spielt Geld eine unverzichtbare Rolle.

Ich erwähnte bereits, wie im Laufe ihrer Geschichte die Tobelo mit unterschiedlichen Währungen agiert haben, variierend von den iberischen *Real* und holländischen *Rijksdaalder* bis zur gegenwärtigen indonesischen Nationalwährung *Rupiah*. Übertrug man in der niederländischen Kolonialzeit die genannten Gegengaben noch in *Rijksdaalder*, macht man dies heutzutage in *Rupiah*.

Nun sind schon deswegen die menschliche Konstituente Leben und Imago keine Marktwaren, weil sie nicht den Menschen, sondern ihren Ahnen gehören. Dementsprechend verstehen die Tobelo die übertragenen Geldgaben auch nicht als Marktpreis sondern als Ausdruck jener Werte, welche diesen den Ahnen gehörenden Konstituenten zugeschrieben werden.

In solchen Fällen wird die Identität der Ahnen in – nach dem Wert des Lebens und jenem der Imago differenzierten - numerische Werte umgerechnet. Lassen Sie mich ein Beispiel geben. Die Imago und das Leben einer Verwandtengruppe namens *To-Gotoaka* gehören dem weisen Kakadu (*o gotoaka*). Aus diesem Grunde muss jene Geldsumme, die den Wert dieser Konstituenten ersetzen soll, der Identität dieses Ahnen entsprechen. Also zählt man die Federn im Flügel des Kakadus und setzt diese Zahl – sagen wir 8 - als Standard für die Berechnung der betreffenden Geldsummen fest. Weil aber Imago und Leben unterschiedliche Werte repräsentieren, sollen die Geldsummen sowohl die Identität des Ahnen als auch die differenten Werten der Konstituenten zum Ausdruck bringen. Diese Kalkulation erbringen Tobelo folgenderweise.

Man unterscheidet zwischen „totem Geld“ (*o tiwi ma honenge*) und „lebendem Geld“ (*o tiwi ma ngango*). Eine Einheit „toten Geldes“ besteht aus 4 *suku* (sinngemäß „Viertel“), eine Einheit „lebenden Geldes“ aus 5 *suku*. Um nun zu vermeiden, dass die Verletzung der Imago einer Verwandtengruppe in einen gewalttätigen Rachefeldzug mündet, soll der Täter ein Bußgeld von „totem Geld“ anbieten. Dem Standard des Kakadus [8] entsprechend muss die Summe aus 8 Einheiten von jeweils 4 *suku* bestehen. Wenn man das Bußgeld in *Rupiah* bezahlt, summiert sich die Summe somit auf 32 *Rupiah*. Möchte man aber eine Frau aus der Kakadu-Gruppe zur Braut nehmen, ist eine Gabe in „lebendem Geld“ fällig, und zwar 8 Einheiten (der Ahnenzugehörigkeit der Frau entsprechend) von 5 *suku*, also 40 *Rupiah*.

Die Tatsache, dass jenes Geld, welches die verletzte Imago ersetzen soll, als „tot“ qualifiziert wird, während der Brauspreis als „lebendes Geld“ betrachtet wird, bezieht sich nicht nur auf

die Werte „Imago“ und „Leben“, welche mit dem Geld ersetzt werden sollen, sondern auch auf die jeweiligen Bestimmungen des transferierten Geldes.

Das „lebende Geld“, das für eine Braut empfangen wird, darf weiter verwendet werden, um die Hochzeit eines Sohnes und somit die Erzeugung neues Lebens zu ermöglichen. Das lebende Geld „bleibt am Leben“ so zu sagen.

„Totes Geld“ jedoch gehört ausschließlich den Ahnen väterlicherseits. Im Hinweis auf seinen mythisch-aquatischen Ursprungsort sagt man von „totem Geld“, dass es im Boden des Ahnenhauses „versinkt“ und „niemals wieder hochtreibt“. Im Gegensatz zum weiter zirkulierenden „lebenden Geld“ ist „totes Geld“ für immer der Gesellschaft abhandengekommen.

Was dies bedeutet, lässt sich an Hand eines bestimmten Rituals kurz illustrieren. Es wird sehr selten durchgeführt und zwar anlässlich eines schwerwiegenden Vergehens. Nimmt ein Mann eine Frau zu sich, die zu seiner eigenen Ahnengruppe gehört, dann würde dieses Umgehen des Inzestverbots zu einer Katastrophe führen. Die Ahnen würden Erdbeben und Überflutungen auslösen, die ihr Territorium in Teile auseinanderbrechen, um somit den einheitlichen Ursprung der Heiratspartner ebenfalls zu spalten. Um dies zu verhindern, trennt man diesen gemeinsamen Ursprung präventiv dadurch, dass man die gemeinsame Imago dem Ahnen zurückgibt und so die gemeinsame Verwandtschaftsbeziehung auflöst. Diejenige, die bisher als „eigene Menschen“ (*o nyawa am dutu*) galten, sind nunmehr zu „Fremden“ (*o nyawa ma homoa*) und potentiellen Feinden geworden. Das Ritual selber namens „die Trennung des Ursprungs“ (*o ahali ma dodoaka*) ist unter dem malaiischen Namen von *putus asal* (idem) auch in anderen Gesellschaften Indonesiens bekannt. In Tobelo besteht es aus der Opfergabe von Wertgegenständen, die in den Fluss, den Teich oder das Meer geworfen werden und - wie auch das „tote Geld“ - für immer aus der gesellschaftlichen Zirkulation entzogen werden.

Dieses schlichte Ritual stellt nicht nur einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Zirkulation von Geld und dem Fortbestand friedlicher sozialer Beziehungen unter Beweis; es zeigt ebenfalls, wie die Deposition von Geld in Erde oder Wasser ein eindeutiges Indiz dafür sein kann, dass das soziale Gefüge einer Gemeinschaft auseinander gebrochen ist. Diese Beobachtung lässt sich nun an zwei weiteren Fallbeispielen näher untersuchen.

Die Inka-Parallele

Anders als in anderen damaligen Gemeinwesen Südamerikas² fand im Inka-Reich keine Vermarktung von Waren statt. Goldene und silberne Objekte zirkulierten ausschließlich als Gaben und Tribute. Diese brachten die Idee zum Ausdruck, dass das Inka-Königtum in einer umfassenden kosmologischen Ordnung eingebettet war, in der auch das in den Anden geförderte Gold und Silber als „Schweiß der Sonne“ und „Tränen des Mondes“ ihren Ursprung fanden. Die Erzvorkommen standen unter dem Schutz lokaler Geister (*Apus*), und nachdem sie zu Tage gefördert waren, wurden sie von den örtlichen Adligen (*kurakas*) dem imperialen Hof in Cusco zugeführt. Dort schmückten die Edelmetalle und Edelsteine den Palast des Inkas. Zudem wurden sie weiterverarbeitet als Schmuck dem lokalen Adel zurückgeleitet als Zeichen ihrer Stellung innerhalb des Imperiums.

Der englische Ethnologe Mike Sallnow, der diese kosmologisch-politische Zirkulation akribisch analysiert hat³, betont, dass den Edelmetallen kein Marktwert zugeschrieben wurde. Im Gegenteil, „es war nur wegen ihrer von der zentralen Autorität und deren lokalen Vertretern so streng kontrollierten Zirkulation, dass [die Edelmetalle] als Symbole der Gottheit, der politischen Macht und des Vasallentums dienen konnten“ (*op. cit.*: 226). Mit anderen Worten, der übergeordnete Wert von Gold und Silber wurde durch ihre Zirkulation entlang den kosmologischen, sozialen und politischen Beziehungen, die in ihrer Gesamtheit das Inka-Reich konstituierten, bestimmt.

Die Vernichtung dieses Reiches in Folge der spanischen *Conquista* führte zu einer radikalen Entwertung von Inka-Gold und -Silber. Sie wurden der lokalen Zirkulation entzogen, zu Barren umgeschmolzen und nach Übersee verfrachtet, um die Truhe der spanischen Krone zu füllen. Aus indigener Sicht jedoch brachte diese Vernichtung des Inka-Reiches nicht nur den Zusammenbruch des Zirkulationssystems mit sich, sie erforderte auch die Rückführung der Edelmetalle zu ihren meta-sozialen Ursprüngen. Im Jahre 1572 berichtete Francisco Pizarro, wie Inka-Adligen ihren Trägern befohlen hatten, große Mengen an Gold und Silber in weit entfernten Regionen der Anden zu begraben. Daraufhin exekutierten sie die Träger und

² Vergl. M. W. Helms, 1981, 'Precious metals and politics: style and ideology in the Intermediate Area and Peru', *Journal of Latin American Lore* 7/2:215-238.

³ Mike Sallnow, 1989, 'Precious metals in the Andean moral economy'. In: J. Parry & M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*, pp. 209-231. Cambridge: Cambridge University Press. Alle Zitate sind meine Übersetzung.

töteten sich selbst (zitiert in *op. cit.* 228). In den Anden-Städten Ayacucho und Puno erzählt man bis heute, wie diese regressive Bewegung der Edelmetalle zurück zu ihren primordialen meta-sozialen Quellen durch die spanische Hinrichtung des Inka Herrschers *Inkarri* – sinngemäß „Sohn der Sonne“ – in Gang gesetzt worden war. Unmittelbar vor seinem Tode hatte er seinen Adligen befohlen, alles Gold und Silber in seinem Reich zu verbergen. Sein Tod transformierte den im Zentrum seines Reiches situierten Berg aus purem Gold in einen Haufen Stein (*op. cit.*:220-1).

Das Inka-Reich beruhte also auf einer umfassenden Zirkulation von Wertgegenständen, mittels welcher die kosmologischen, sozialen und politischen Bereiche der menschlichen Existenz mit einander in Verbindung gesetzt und gegenseitig autorisiert und bewertet wurden. Der Sonne und dem Mond entstammend waren Gold und Silber in den Bergen der Anden deponiert worden, wo Geister eine Herrschaft ausübten, die durch Opfergaben anerkannt wurde. Einmal gefördert zirkulierten die Edelmetalle entlang allen wichtigen sozial-politischen Beziehungen des Inka-Reiches, von der Peripherie ins imperial-rituelle Zentrum und – mit den Insignien des „Sohnes der Sonne“ geprägt – teilweise zurück zu den Würdenträgern und Geistern der Peripherie. Die unwiderrufliche Entfernung der Edelmetalle aus dieser Zirkulation signalisierte daher die endgültige Auflösung der sozialen Ordnung als Ganzes. Mike Sallnow's Schlussbetrachtung, dass „auf solche kritische Momente das System durch Abschaltung antwortet – die Metalle verschwinden“ (*op. cit.*: 228) bringt die bereits erwähnte Praxis der Tobelo in Erinnerung. Dort führt die endgültige Entfremdung der Lebenden von ihren Ahnen dazu, dass die Wertgegenstände, die die Imago der Ahnen verkörpern und den Erhalt und die Reproduktion sozialer Beziehungen ermöglichen, nunmehr „ins Wasser versinken, um niemals wieder nach oben zu treiben“.

Beowulf

Mein drittes und letztes Beispiel bezieht sich auf die angelsächsische Gesellschaft im 7. bis 9. Jahrhundert, wie sie im *Beowulf*, einem Epos homerischer Proportion, porträtiert worden ist. Es beschreibt die Wechselfälle des gleichnamigen Protagonisten, von seinen Lehrjahren am Hofe Königs Hredels über seine Heldentaten im Land der Dänen und seine Besteigung des Throns der Goten bis hin zu seinem von einem Drachen zugefügten Tod.

Es existiert ein umfangreicher Corpus philologischer, historischer und theologischer Untersuchungen zu diesem Epos. Es ist aber die von dem Archäologen und Sozialanthropologen Bazelmans⁴ vorgelegte Analyse der Zirkulation von Gaben und deren Werte, die für unsere heutige Thematik besonders relevant ist.

Die Königreiche der Dänen (*Dene*), Goten (*Geatas, Wederas*) und Schweden (*Sweon*) teilen sich die Grundzüge einer bestimmten Kosmologie und Sozialstruktur. Soziale Gemeinschaften sind in von den Ahnen übertragenen Ländern ansässig, die von den nicht-sozialen Domänen der Monster getrennt sind. Im biblischem Diskurs werden Menschen und Monstern und ihren Territorien unterschiedliche Ursprünge zugeschrieben: Menschen stammen von Abel ab, Monster von Kain.

Die Gemeinschaftsordnung kennt unterschiedliche Typen sozialer Beziehungen. Verwandte väterlicherseits teilen sich die Zugehörigkeit zu einer Magschaft (*cynn/maeg*; Englisch *kindred*), eine sozial-politische Identität, die durch gemeinsame aristokratische Abstammung (*frumcyn op. cit.:124 Note 82*) bestimmt wird. Wie auch die Beziehungen zwischen Adligen und ihren Schwiegersöhnen, setzt die Magschaft Solidarität und kollektive Verantwortung bei den Nachfahren der Ahnen voraus. Diese Normen sind von essentieller Bedeutung in Bezug auf die strukturelle Feindschaft und die gegenseitige Gewalt, welche die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Verwandten-Gruppen kennzeichnen. Die Institution des Wergeldes (*wergild*) ermöglicht es, einen solchen reziproken Austausch von Gewalt und dessen destruktive Folgen zu beenden. Die Verwandten des letzten Gewalttäters überreichen das Wergeld den Verwandten des letzten Opfers, so dass dessen Reputation, welche der Tötungsakt geschändet hat, in Form des Wergeldes wieder hergestellt wird. In der Summe der überreichten Wertgegenstände drückt sich die Reputation der Ahnen des Opfers aus – eine Austausch-Logik, die an den Transfer des ‚toten Geldes‘ bei den Tobelo erinnert, das die Imago eines Opfers ersetzen soll.

Aber auch Heiratsbeziehungen verbinden unterschiedliche Verwandten-Gruppen mit einander. Nun agieren jene Fürstentöchter, die den Söhnen anderer Fürsten als Braut geschenkt werden, als „Friedensweberinnen“ (*freoduwebbe op. cit. 133*). Mit Gold geschmückt, transformieren sie die antagonistischen Beziehungen zwischen den Fürsten und

⁴ Jos Bazelmans, 1999, *By weapons made worthy. Lords, retainers and their relationships in Beowulf*. Amsterdam: Amsterdam University Press. Alle Zitate sind meine Übersetzung.

ihren Söhnen in pazifizierte Heiratsallianzen. Diese sind jedoch nie von langer Dauer. „Es ist selten der Fall“, sagt das Epos, „dass nach dem Tod eines Mannes der Speer für lange Zeit ruht, wie wertvoll die Braut auch sein möge“ (*Beowulf* 2248b-2249a; op. cit.: 133). Mit anderen Worten, die Beziehungen zwischen den aristokratischen Familien oszillieren ständig zwischen friedlicher Heiratsallianz und reziproker Gewalt.

Es existiert allerdings noch ein dritter Typus von Beziehung, nämlich die, welche die adeligen Herrscher mit ihren Vasallen (*pegnas*; Englisch *retainer*) verbindet. Ein Treueschwur verpflichtet den Vasall, seinem Herr im Krieg beizustehen, ihm die Kriegsbeute zu übertragen und seinen Tod zu rächen. Im Gegenzug entlohnt der Herr seinen Vasallen mit seiner Protektion, mit Wertgegenständen, Waffen und Pferden und gegebenenfalls mit Land, in dem der Vasall sein eigenes – untergeordnetes – Königreich stiften darf. In Kontrast zu den instabilen Heiratsallianzen bleiben die Beziehungen zwischen Herrn und Vasall über die Generationen hinweg bestehen, so lange sie durch den Austausch von Dienstleistungen und Wertgegenständen aufrecht erhalten werden.

Das Epos beschreibt, wie die Zirkulation – und damit die Grundlage der sozial-politischen Ordnung dieser Gesellschaften - in Bewegung gesetzt worden ist. Am Anfang der Zeiten brachte die Erde selber die Wertgegenstände hervor, die „ehrvolle Männer als erste in Empfang nahmen“ (*Beowulf* 2248b-2249; op. cit.: 155) und anschließend ihrem Herrn übertrugen. Im Königssaal auf seinem „Gaben-Thron“ (*gif-stol*) sitzend verteilte dieser die Schwerter, Helme, Schilde und andere Kriegsbeute unter den versammelten Verwandten, Vasallen und Gästen. Auch schenkte er goldene Objekte – und Ringe insbesondere –, um die Initiation neuer Krieger und die Schließung neuer Heiratsallianzen zu autorisieren.

Der britische Mediävist Malcom Godden hat untersucht, welche Konstituenten der angelsächsischen Person zugeschrieben wurden⁵. Sie verfügte über einen „Verstand“ (*mod, sefa*), ein „Herz“ (*hyge*), einen „Geist“ (*ferð*) und eine „Seele“ (*sawol*). Es ist aber vor allem die „Imago“ (*weorð*) – das in der Wahrnehmung von Anderen konstruierte Bild eines Menschen – die mittels Objekte bewertet wurde. Bazelmans hat darauf hingewiesen, wie die vom Herrn geschenkten Waffen, goldenen Ringe und anderen Wertgegenstände die Ehre und

⁵ M. R. Godden, 1985, ‚The Anglo-Saxons on the mind‘. In: M. Lapidge and H. Gneuss (eds.), *Learning and literature in Anglo-Saxon England*, pp. 271-298. Cambridge: Cambridge University Press.

den Ruhm des Empfängers verkörpern und ihn als eine „durch Waffen geehrte“ Person „zierten“ (*weordian*).

Diese soziale Welt, die sich durch einen kontinuierlichen Transfer von Wertgegenständen reproduziert, ist im angelsächsischen Verständnis durch nicht-soziale, von einer Vielzahl von Monstern bewohnte Domänen umgeben. Hier werden die Werte des menschlichen Gemeinwesens explizit negiert. Der Teufel (*gastbona*, sinngemäß „Seelenvernichter“), *Grendel*, der „Menschenfeind“ (*leodscædan*), und der Drache (*peodscædan*, idem) entbehren nicht nur soziale Beziehungen, sie verweigern auch, sich an dem Austausch von Wertgegenständen zu beteiligen. *Grendel*, der „Menschenfeind“, lehnt jene Zahlung von Wergeld ab, die den tödlichen Austausch von Gewalt zwischen Monster und Menschen beenden würde. Seine Mutter wacht in einer Grotte am Meeresboden über einen Waffenschatz, den sie mit den Menschen nicht zu teilen bereit ist. Dementsprechend sind diese Gegenstände sozial wertlos.

Es ist mehr als signifikant, dass derjenige, der sich ebenfalls verweigert, sich an der Zirkulation von Wertgegenständen oder der Zahlung von Wergeld zu beteiligen, letztendlich in diesen Domänen verschwindet. Wer den Imperativ des Austausches ablehnt, verliert seine menschliche Identität und seinen sozialen Wert. Wie die Monster und die Ahnen ausgestorbener Herrscherdynastien werden sie in der Hölle umgeben von wertlosen Gegenständen in ewige Vergessenheit geraten.

Die ruhmvollen Erfolge des Protagonisten *Beowulf* bestehen vor allem darin, dass er als treuer Gefolgsmann das Monster *Grendel* verfolgt und tötet, nachdem dieses die Thronhalle seines Herrn *Hroðgar* verwüstet hat. In Gegenzug empfängt er die goldenen Schwerter, Schilde, Ringe und andere Wertgegenstände, die seine Imago zum Glänzen bringen, „so lange es eine menschliche Gemeinschaft geben wird“. Sein Heldentum ist nicht zuletzt seinem Erfolg zu verdanken, jene wertvollen Schätze, welche die Monster in der Vergangenheit entfremdet hatten, für die Gemeinschaft wieder zurück zu erobern und so vor sozialer Vergessenheit zu bewahren. So *re-sozialisiert* er, sozusagen, jene Objekte, deren Zirkulation die *conditio-sine-qua-non* für die friedliche menschliche Existenz ist. Aber wenn „fünfzig Jahre später“ seine Königshalle wieder einmal von einem Monster attackiert wird und seine eigenen Gefolgsmänner ihren Treueschwur verraten und ihn seinem tödlichen Schicksal überlassen,

dann wird *Beowulfs* Leichnam zusammen mit seinen Wertgegenständen verbrannt, „so dass kein Mann unter den Goten jemals einen Vorteil davon haben wird“ (*op.cit.*:187).

Ein übergeordneter sozial-kosmologischer Zyklus, der am Anfang der Zeiten in Bewegung gesetzt worden war, als tapfere Männer Wertgegenstände der Erde entnahmen, ist nun durch ihre endgültige Deponierung in derselben Erde geschlossen.

Zum Schluss

Ausgangspunkt meines Vortrags war die Frage, welche Botschaft die Deponierung von Geld und anderen Wertgegenständen in Erde oder Wasser uns über die Bedeutung von Geld vermitteln könnte. Ich habe versucht, diese Frage anhand einer näheren Betrachtung solcher Praktiken in drei verschiedenen Gesellschaften zu beantworten.

Nun sind die angelsächsische, Tobelo- und Inka-Gesellschaften nicht nur in Raum und Zeit sondern auch in ihren kulturspezifischen Ideen- und Wertvorstellungen weit von einander entfernt. Desto bemerkenswerter ist die Tatsache, dass diese Gesellschaften der Zirkulation von Geld und Edelmetallen eine Importanz für den Erhalt des Gemeinwesens zuschreiben, die offensichtlich auf vergleichbaren Ideen über Geld an sich basieren.

Geld und Edelmetallen wird eine externe Provenienz zugeschrieben, die außer-soziale, kosmologische Züge trägt. Das Geld der Tobelo kam und kommt von weit weg, zunächst aus China, dann aus Europa, und heutzutage aus Java. Wie auch das Sultanat von Ternate betrachteten Tobelo diese Regionen als auswärtige Ursprungsorte politischer Macht und das dort herkommende Geld als Zeichen einer fast transzendenten Souveränität. Das Inka-Gold und -Silber waren als ‚Schweiß der Sonne‘ und ‚Tränen des Monds‘ im Kosmos selber entstanden, bevor sie in den Anden deponiert und unter den Schutz lokaler Geister gestellt wurden. Vergleichbare Vorstellungen prägten das angelsächsische Provenienzenken. Schätze entstammten der Erde, wo sie am Anfang der Zeiten von kühnen Kriegerern gefördert und ihren Herrschern übertragen wurden.

Mit der Inkorporation des Geldes aus diesen außer-sozialen Domänen in die Gesellschaft hinein bekommt es eine soziale Identität auferlegt. Diese Identität erfolgt aus der Zirkulation entlang jener Beziehungen, die das soziale Gemeinwesen konstituieren. Und dies wiederum führt dazu, dass das Geld bewertet wird als ob es sich um Konstituenten der menschlichen

Person handle. Die ontologische Trennung zwischen dem menschlichen Subjekt und den Objekten von Austausch verschimmt. Das Tobelo-Geld wird, abhängig davon, ob es das Leben der Braut oder die Imago der Ahnen ‚ersetzt‘, als ‚lebendig‘ oder ‚tot‘ konzipiert. Beowulfs Wertgegenstände sind Träger jener ‚Imago‘, die einen Mann als einen kühnen Krieger bewertet. Und die Inka-Adeligen stellen mit dem ihnen übertragenen goldenen Schmuck, geprägt mit den Insignien des ‚Sohnes der Sonne‘, ihren erhobenen Status im Reich unter Beweis.

Dies scheint mir die wesentliche Botschaft zu sein. Die Reproduktion der Gemeinschaft setzt voraus, dass ihre konstituierenden Beziehungen durch die permanente Zirkulation des Geldes und anderer Wertgegenständen ermöglicht werden. Die auswärtige Provenienz dieses Geldes verbindet die Gemeinschaft mit jenem kosmologischen Ursprung, der dieser Gemeinschaft ihre transzendente Permanenz gewährleistet. Wenn also das Geld aus dieser sozialen Zirkulation entfernt und in der Erde deponiert wird, bezeichnet dies den ‚Tod‘ der Wertgegenstände, die Entfremdung der Menschen von ihren transzendenten Ursprüngen, und dementsprechend die Auflösung des sozialen Gemeinwesens.