

Veronika Hoffmann

# Skizzen zu einer Theologie der Gabe

Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie –  
Gottes- und Nächstenliebe

**HERDER**



Veronika Hoffmann

# Skizzen zu einer Theologie der Gabe

Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie –  
Gottes- und Nächstenliebe

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



Druckvorlage durch die Autorin

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30696-9  
E-ISBN 978-3-451-80568-4

# Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer Arbeit, die im WS 2011/12 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt als Habilitationsschrift eingereicht wurde. Die Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung zur Förderung der ökumenischen Theologie hat sie 2013 mit dem 1. Preis ausgezeichnet.

Mein besonderer Dank gilt Professor Josef Freitag, an dessen Lehrstuhl ich gut fünf Jahre lang arbeiten durfte und der meine Habilitation nach Kräften gefördert hat. Das fachliche Gespräch, die selbstverantwortliche Lehre und die Freiräume zu eigenen Projekten haben diese Zeit zu einer lehr- und erfahrungsreichen werden lassen.

Fast alle systematischen Thesen meiner Habilitationsschrift konnte ich im Rahmen des DFG-Netzwerkes „Gabe – Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld“, das ich leiten durfte, zur Debatte stellen und dabei enorm von der Expertise der anderen Teilnehmer und der fruchtbaren Diskussionskultur profitieren. Nicht nur meine Habilitationsschrift wäre ohne das Netzwerk nicht das, was sie geworden ist. Für mich ist es auch zu einer wichtigen Erfahrung gelingenden interdisziplinären Forschens geworden. Mein Dank geht deshalb an PD Dr. Christine Büchner, Dipl.-theol. Marcus Held, Prof. Bo K. Holm, Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Prof. Dr. Christof Mandry, der auch das Zweitgutachten zur Habilitationsschrift übernommen hat, AORat Dr. habil. Joachim Negel und Prof. Dr. Jürgen Werbick. Wie viel ich letzterem darüber hinaus als kontinuierlichem theologischem Gesprächspartner verdanke, versuchen die Bezugnahmen auf sein Werk auszuweisen – wie viel ich seiner Freundschaft und Unterstützung verdanke, können sie nicht sichtbar machen.

Meinem Bischof, Herrn Dr. Dr. Karl Kardinal Lehmann, sei für einen großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten ebenso gedankt wie für das wissenschaftsfördernde Klima in seiner Diözese, das mir den Wechsel zwischen pastoraler und wissenschaftlicher Tätigkeit ermöglichte.

Im Lauf der Jahre haben Stephan Mies, Cordula Schonert-Sieber, Benjamin Bartsch, Clemens Kascholke, Marie-Luise Flegel und Benjamin Kaschula als studentische Hilfskräfte am Erfurter Lehrstuhl bei der Literaturbeschaffung geholfen. Frau Doris Wagner hat mit großer Sorgfalt und Geduld die Druckfassung der Arbeit redaktionell begleitet.

Schließlich möchte ich Marie-Josefin Melchior, Regine Solle und Josef Schweiger danken, mit denen Streichquartett zu spielen mir eine große Freude war. Fast fünf Jahre lang hat unser Musizieren regelmäßig und heilsam die Wissenschaft relativiert und in den freundschaftlichen Ge-

sprächen nach den Proben über einem Glas Wein ließen sich Freuden und Sorgen miteinander teilen.

Zuletzt und zuerst richtet sich der Blick auf den, den wir Theologinnen und Theologen allzu leicht und sicher im Mund zu führen in Gefahr sind: Hld 5,2.

Erfurt, im März 2013

Veronika Hoffmann

# Inhalt

## **Einleitung.....15**

- 1 Die Gabe: ein interdisziplinäres Forschungsfeld ..... 15
- 2 „Gabe“ als Modell systematisch-theologischer Reflexion.....17
- 3 Der Gang der Untersuchungen.....23

## **I Gabetheoretische Grundlegungen.....27**

### **1 Umschau: Theorien der Gabe in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie.....27**

- 1.1 Sozialwissenschaftliche und philosophische Theorien der Gabe.....27
  - 1.1.1 Marcel Mauss: Die Pflicht zur Erwidern der Gabe.....30
    - 1.1.1.1 *Die Gabe als „totales gesellschaftliches Phänomen“*.....31
    - 1.1.1.2 *Das Rätsel der Gegengabe*.....36
    - 1.1.1.3 *„Archaische“ und moderne Gabe*.....39
    - 1.1.1.4 *Zwischenbilanz 1: Einige grundlegende Fragestellungen*.....43
  - 1.1.2 Maurice Godelier: Die Gabe und die *sacra*.....44
    - 1.1.2.1 *Noch einmal: der potlatsch, das hau und die Gabe in der Moderne* .....44
    - 1.1.2.2 *Die sacra: Gaben, die man weder gibt noch verkauft, sondern behält*.....47
  - 1.1.3 Alain Caillé: Die Gabe als „drittes Paradigma“ .....51
    - 1.1.3.1 *Das Ungenügen von Holismus und Individualismus*.....52
    - 1.1.3.2 *Grundzüge eines Paradigmas der Gabe*.....55
    - 1.1.3.3 *Antworten auf Einwände*.....60
    - 1.1.3.4 *Das Opfer als Beginn des Utilitarismus*.....62
    - 1.1.3.5 *Zur Rezeption von Caillés Entwurf*.....65
  - 1.1.4 Pierre Bourdieu: Die Verdeckung der Ökonomie.....66
    - 1.1.4.1 *Die doppelte Wahrheit des Sozialen* .....66
    - 1.1.4.2 *Der Gabentausch innerhalb einer Ökonomie der symbolischen Güter*.....71
    - 1.1.4.3 *Vormoderne und moderne Ökonomie*.....75
    - 1.1.4.4 *Ökonomistische Reduktion der Gabe?*.....76

1.1.5 Jacques Derrida: Die Gabe als das Unmögliche.....	77
1.1.5.1 Ein- und Abgrenzungen.....	77
1.1.5.2 Die Gabe als das Unmögliche.....	79
1.1.5.3 Spuren der Gabe.....	82
1.1.5.4 Den Tod geben .....	86
1.1.5.5 An den Phänomenen vorbei?.....	89
1.1.6 Jean-Luc Marion: Phänomenologie der Gegebenheit.....	91
1.1.6.1 Marions phänomenologischer Neuentwurf.....	92
1.1.6.2 Der Zusammenhang von Reduktion, Gabe und Gegeben- heit.....	94
1.1.6.3 Ein „ <i>tournant théologique</i> “ der Phänomenologie?.....	98
1.1.6.4 Phänomenologische und sozialwissenschaftliche Gabe: wechelseitige Kritiken.....	100
1.1.7 Zwischenbilanz 2: Die „Gabe“ als „signierter Begriff“ .....	104
1.2 Ansätze zu Theologien der Gabe.....	110
1.2.1 Oswald Bayer: Gabe als „Urwort“ der Theologie.....	111
1.2.1.1 Die Gabe als „Urwort“ der Theologie.....	111
1.2.1.2 „Kategorische Gabe“ .....	112
1.2.1.3 Geschöpfliches Geben .....	114
1.2.2 Magdalene L. Frettlöh: Antwortendes Geben – charis und eucharistia.....	115
1.2.2.1 Das <i>Desiderat einer Theologie der Gabe</i> .....	115
1.2.2.2 Geben als Außerordentliches im Ordentlichen.....	116
1.2.2.3 „Wir geben dir aus deiner Hand“ (1 Chr 29,14).....	119
1.2.2.4 Gabe und Dank.....	122
1.2.3 Josef Wohlmuth: Gabe jenseits der Ökonomie.....	124
1.2.3.1 Im Gespräch mit E. Levinas, J. Derrida und J.-L. Marion. .	124
1.2.3.2 Gnadentheologische Markierungen.....	125
1.2.3.3 Die Gabe der Eucharistie.....	126
1.2.4 John Milbank: „Gereinigter Gabentausch“ .....	129
1.2.4.1 <i>Radical Orthodoxy</i> .....	130
1.2.4.2 „Gereinigter Gabentausch“ .....	134
1.2.4.3 Von der „archaischen“ zur christlichen Gabe.....	137
1.2.5 Kathryn Tanner: Eine Ökonomie der Gnade.....	139
1.2.5.1 Christlicher Glaube und Ökonomie.....	140
1.2.5.2 Gereinigter Gabentausch?.....	143
1.2.5.3 Eine Ökonomie der Gnade.....	146
1.2.5.4 Kritische Stimmen.....	150
1.2.6 Risto Saarinen: Empfänger, die zu Gebern werden.....	152
1.2.6.1 Eine gebeorientierte Theologie.....	152

1.2.6.2	<i>Biblische Beobachtungen</i> .....	155
1.2.6.3	<i>Luthers Theologie der Gabe</i> .....	156
1.2.6.4	<i>Sacrificium und sacramentum</i> .....	159
1.2.7	Bo K. Holm: Gaben und Gegenseitigkeit bei Luther.....	163
1.2.7.1	<i>Anfragen an die „reine Gabe“ als reformatorisches Grundprinzip</i> .....	163
1.2.7.2	<i>Luthers „gereinigter Gabentausch“</i> .....	164
1.2.7.3	<i>Rechtfertigung als Befreiung zur Gegenseitigkeit</i> .....	168
1.2.7.4	<i>Ethik des Überschusses</i> .....	170
1.2.8	Ingolf U. Dalferth: Die Gabe – umsonst und überflüssig....	170
1.2.8.1	<i>Mere passive</i> .....	171
1.2.8.2	<i>Das Ende des Opfers</i> .....	177
1.2.9	Christine Büchner: Hermeneutik des Sich-Gebens.....	178
1.2.9.1	<i>Die Frage nach dem Wirken Gottes</i> .....	178
1.2.9.2	<i>Die Polyphonie des biblischen Zeugnisses</i> .....	180
1.2.9.3	<i>Systematische Perspektiven</i> .....	183
1.2.9.4	<i>Gewinn und Grenzen einer Hermeneutik des Sich-Gebens</i> .184	
1.2.10	Zwischenbilanz 3: Der Ertrag der Umschau für die Fragestellung.....	187
2	Fokussierung: Das Instrumentarium der Untersuchung.....	191
2.1	Die Aufgabe des Kapitels.....	191
2.2	Gabe und Anerkennung: Marcel Hénaffs gabetheoretischer Entwurf.....	192
2.2.1	Die zeremonielle Gabe.....	193
2.2.1.1	<i>Das ungelöste Rätsel der (ersten) Gabe</i> .....	193
2.2.1.2	<i>Die Gabe der Anerkennung</i> .....	197
2.2.2	Die Gabe und die Götter.....	203
2.2.3	Das Opfer.....	206
2.2.3.1	<i>Jäger und Sammler, Ackerbauern und Viehzüchter: der Kontext des Auftauchens des Opfers</i> .....	208
2.2.3.2	<i>Elemente und Funktionen des Opfers</i> .....	210
2.2.3.3	<i>Das Verschwinden des Opfers</i> .....	213
2.2.4	Die Schuld.....	215
2.2.4.1	<i>„Erwiderungsschuld“ und „Abhängigkeitsschuld“</i> .....	215
2.2.4.2	<i>Die Schuld und die Moderne</i> .....	220
2.2.5	Die Gnade.....	221
2.2.5.1	<i>Die Entstehung der Einseitigkeit</i> .....	221
2.2.5.2	<i>Gratia, charis, hen</i> .....	223

2.2.5.3 <i>Senecas De Beneficiis und die Gabe der Götter</i> .....	226
2.2.5.4 <i>Gnade, Reformation und Kapitalismus</i> .....	229
2.2.5.5 <i>Der Katholizismus und die „antidora“</i> .....	233
2.2.6 <i>Die Gabe und die Moderne</i> .....	236
2.3 <i>Kritiken, Klärungen, Weiterführungen</i> .....	239
2.3.1 <i>Kontinuität und Diskontinuität der Gabe (Jacques God- bout, Alain Caillé)</i> .....	240
2.3.2 <i>Zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung und seiner Kri- tik an Hénaff</i> .....	249
2.3.2.1 <i>„Anerkennung“ und „Gabe“</i> .....	249
2.3.2.2 <i>Honneths Anerkennungstheorie: Anliegen und Ansatz</i> .....	252
2.3.2.3 <i>Die Dimensionen der Anerkennung und die Erfahrungen von Missachtung</i> .....	255
2.3.2.4 <i>Zwischen Strukturalismus und Handlungstheorie: Honneths Kritik an Hénaff</i> .....	259
2.3.2.5 <i>„Signierte Begriffe“: zum Verhältnis der Theorieansätze</i> ....	263
2.3.3 <i>Paul Ricœurs Ergänzungen der Überlegungen Hénaffs</i> .....	264
2.3.3.1 <i>Kampf um Anerkennung und „Friedenszustände“ realisierter Anerkennung</i> .....	264
2.3.3.2 <i>Die „zweite erste Gabe“: Ricœurs Weiterführungen der Über- legungen Hénaffs</i> .....	269
2.4 <i>Auswertung: Die Gabe als Modell für theologische Fragestel- lungen</i> .....	277

## **II Gabetheologische Arbeitsfelder.....285**

1 <i>Rechtfertigung: zur Einbezogenheit des Menschen in den Vor- gang seiner Erlösung</i> .....	285
1.1 <i>Falsche Alternativen?</i> .....	285
1.2 <i>Chancen und Grenzen einer strikten Einseitigkeitslogik</i> .....	289
1.2.1 <i>Beobachtungen zum Modell „Rechtfertigung“</i> .....	289
1.2.1.1 <i>Rechtfertigung als Freispruch des Sünders</i> .....	289
1.2.1.2 <i>Ambivalenzvermeidung: das Anliegen und seine Folge- probleme</i> .....	291
1.2.2 <i>Rechtfertigung in der Logik radikaler Einseitigkeit</i> .....	295
1.2.2.1 <i>Der Ausschluss des Menschen aus seiner Rechtfertigung</i> .....	295
1.2.2.2 <i>„Es ist schlechterdings nichts Gutes im Sünder anzuer- kennen“</i> .....	298
1.2.2.3 <i>Anliegen und Grenzen</i> .....	299

1.2.3 Sünde: Geben, Nehmen und das „falsche Ja“ .....	303
1.2.4 „Amor Dei“ versus „amor hominis“?.....	306
1.2.4.1 <i>Der Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Liebe</i> .....	306
1.2.4.2 <i>Menschliche Nachahmung göttlicher agape</i> .....	311
1.3 Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung.....	315
1.3.1 Die Anerkennung des konkreten Menschen.....	315
1.3.2 „Anerkennen als“ .....	320
1.3.2.1 <i>Anerkennen und Verkennen</i> .....	320
1.3.2.2 <i>Gottes „schöpferisch verkennende Anerkennung“</i> .....	321
1.3.2.3 <i>Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung</i> .....	323
1.3.3 Befreiung zur Wechselseitigkeit.....	326
1.3.3.1 <i>Bedingtes Heil?</i> .....	326
1.3.3.2 <i>Freiheit der Zustimmung?</i> .....	328
1.3.3.3 <i>Befreite Freiheit</i> .....	330
1.3.4 <i>Symbolische Selbst-Gabe?</i> .....	334
1.3.5 <i>Identität und eschatologische Vollendung des Heiles</i> .....	338
1.4 Zusammenfassende Thesen.....	344
2 Das Opfer als Gabe an Gott .....	347
2.1 Das Opfer als Gabe an Gott? Sondierungen.....	347
2.1.1 <i>Zum Problem des Opferbegriffs</i> .....	347
2.1.2 <i>Der Gang der folgenden Überlegungen</i> .....	356
2.2 <i>Zum Opfer im Alten Testament</i> .....	358
2.2.1 <i>Zur Stellung des Kultopfers im Alten Testament</i> .....	358
2.2.2 <i>Das Opfer gemäß dem Altargesetz (Ex 20,22–26)</i> .....	359
2.2.3 <i>Gabe oder Gewalt? Das Grundmotiv des Opfers</i> .....	367
2.2.3.1 <i>Ausblendung der Gewalt?</i> .....	367
2.2.3.2 <i>Das alttestamentliche Kultopfer als Gabe: Präzisierungen</i> 372	
2.2.4 <i>Opfer und Sühne</i> .....	376
2.2.4.1 <i>Eine klassische These: Sühne als stellvertretende Lebenshingabe</i> .....	376
2.2.4.2 <i>Sühne und Opfer: neue Erkenntnisse</i> .....	379
2.2.5 <i>Zur alttestamentlichen Metaphorisierung des Opfers</i> .....	384

2.3 Jesus Christus – ein Opfer? .....	385
2.3.1 Zur Diskussionslage.....	385
2.3.2 Neutestamentliche Aussagen zum Opfer in christologischer Perspektive.....	393
2.3.2.1 <i>Beobachtungen zur Terminologie</i> .....	393
2.3.2.2 <i>Die Mehrfachidentifizierungen Jesu Christi im Hebräer-</i> <i>brief</i> .....	394
2.3.2.3 <i>Das hilasterion in Röm 3,25</i> .....	396
2.3.2.4 <i>Christus als „Gabe und Opfer“ in Eph 5,2</i> .....	397
2.3.3 Jesus Christus als Priester und Opfertgabe: systematische Überlegungen .....	399
2.3.3.1 <i>Christus als Priester</i> .....	400
2.3.3.2 <i>Christus als Opfertgabe</i> .....	400
2.3.3.3 <i>Der heuristische Wert der Metaphorik</i> .....	404
2.4 Zusammenfassende Thesen.....	406
3 Geben und Empfangen in der Eucharistie.....	409
3.1 Einleitung.....	409
3.2 Katabasis und anabasis, Gott und Mensch.....	410
3.2.1 Katabasis und anabasis.....	411
3.2.1.1 <i>Liturgie als Dialog: Emil Joseph Lengeling</i> .....	411
3.2.1.2 <i>Symbolischer Tausch: Louis-Marie Chauvet</i> .....	414
3.2.1.3 <i>Abendmahl als reiner Empfang: Eberhard Jüngel</i> .....	421
3.2.2 „Gegenüber“ und „Ineinander“ .....	424
3.2.2.1 <i>Ineinander von katabasis und anabasis: Hans-Christoph</i> <i>Schmidt-Lauber, Ulrich Kühn</i> .....	424
3.2.2.2 <i>Gegenüber von Gotteswort und Kirche: Dorothea Wende-</i> <i>bourg</i> .....	427
3.2.2.3 <i>Ausschließlichkeit oder Dialog? Kritiken und Replik</i> .....	431
3.2.3 Eine Gabe des Menschen an Gott?.....	433
3.2.4 Gabetheologische Folgerungen.....	439
3.3 Geber, Empfänger und Gaben in der Eucharistie.....	442
3.3.1 Gottes Geben .....	443
3.3.2 Dankbarkeit und Danksagung.....	448
3.3.3 Menschliche Gaben.....	451
3.3.3.1 <i>Christus die Gabe</i> .....	451
3.3.3.2 <i>Die Gabe unserer selbst</i> .....	454

3.3.3.3 <i>Imitatio des göttlichen Lebens</i> .....	459
3.3.4 „Ineinander“ und „Gegenüber“ ekklesiologisch: „Leib“ und „Braut“ .....	461
3.4 Zusammenfassende Thesen.....	463
4 Gottes- und Nächstenliebe .....	465
4.1 Gott in zwischenmenschlichen Gabeverhältnissen?.....	465
4.2 Gott in menschlichem Geben und Empfangen: biblische Perspektiven.....	467
4.2.1 Lk 14,12–14: Suspendierte Wechselseitigkeit und die Verheißung ihrer Erneuerung.....	468
4.2.1.1 <i>Die Inklusion der Exkludierten</i> .....	468
4.2.1.2 <i>Zur Rede vom eschatologischen Lohn</i> .....	473
4.2.2 Lk 6,27–36: Verzicht auf Reziprozität und die „Freundschaftsethik“ der Goldenen Regel.....	476
4.2.2.1 <i>Text unter Spannung: Goldene Regel und Feindesliebe</i> .....	476
4.2.2.2 <i>„Freundschaftsethik“: Die Goldene Regel und ihr antiker Kontext</i> .....	478
4.2.2.3 <i>Die Reinterpretation der Goldenen Regel in Lk 6</i> .....	482
4.2.2.4 <i>„Logik der Überfülle“</i> .....	486
4.2.3 Mt 25,31–46: Christus in den Geringsten .....	493
4.2.3.1 <i>„Um Christi willen“?</i> .....	493
4.2.3.2 <i>Jesu geringste Brüder</i> .....	495
4.2.3.3 <i>Die „Seh- und Glaubensanweisung“ des Nächstenliebegebotes</i> .....	498
4.2.4 Joh 13,34f und 1 Joh 4,7–21: Im Raum der Liebe bleiben. ....	500
4.3 Systematische Überlegungen.....	504
4.3.1 Rückkehr zu den Leitfragen.....	504
4.3.1.1 <i>Gott als Geber, Empfänger, Erwidrender und Gabe: die Gestalten der „Verdopplung“</i> .....	504
4.3.1.2 <i>Noch einmal: die Logik der Überfülle</i> .....	507
4.3.2 Schwierigkeiten mit der Gabe.....	512
4.3.2.1 <i>Schwierigkeiten der Inklusion</i> .....	512
4.3.2.2 <i>Gaben und Rechte</i> .....	521
4.4 Zusammenfassende Thesen.....	523
5 Schlussbetrachtung: Die Gabe und der Heilige Geist.....	527
5.1 Zur Verbindung von Geist und Gabe.....	527

5.1.1 Donum, communio und caritas in Augustins De trinitate..	528
5.1.2 Theologie der Gabe und Pneumatologie.....	530
5.2 Gabetheologie als implizite Pneumatologie.....	533
5.2.1 Implizite Pneumatologie in der Theorie der Gabe.....	533
5.2.2 Die „zwei Hände des Vaters“ .....	534
5.2.3 „Geben, was man nicht hat“ .....	542
5.2.4 Bleibende Schwierigkeiten einer expliziten Pneumato- logie.....	543
5.3 Eine grundlegende Grenze des Gabemodells.....	545
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>547</b>
<b>Personenregister.....</b>	<b>581</b>

# Einleitung

## 1 Die Gabe: ein interdisziplinäres Forschungsfeld

„P.S. Par ailleurs, je me dis que notre thème de discussion commun devient vraiment central.“ – So schrieb der französische Sozialwissenschaftler Alain Caillé 2002 an seinen Kollegen Marcel Hénaff.<sup>1</sup> Hénaff und Caillé korrespondierten über ihre Forschungen zur Gabe und Caillé beobachtete eine erhebliche Zunahme der diesbezüglichen Veröffentlichungen. Was für zwei französische Sozialwissenschaftler vor zehn Jahren bereits deutlich zu sehen war, hat inzwischen auch in anderen Sprachräumen und Disziplinen Fuß gefasst: Fragen nach den Phänomenen von Geben und Empfangen, Schenken, Tauschen und Spenden, Zurückgeben und Weitergeben rücken zunehmend in das Blickfeld eines Diskurses, der sozialwissenschaftliche und philosophische, aber auch ethnologische, historische und politikwissenschaftliche Forschungen umfasst und verbindet.<sup>2</sup>

Vielleicht hat der Gabediskurs in denjenigen Disziplinen, die ihn zunächst angeführt haben – ethnologische Anthropologie, Soziologie, Philosophie – inzwischen sogar einen gewissen Sättigungsgrad erreicht. Mindestens lässt sich dort eine Konsolidierung beobachten, was die zentralen Fragestellungen und die leitenden Theorien angeht. Die Theologie hingegen beteiligt sich bisher nur zögerlich an der Debatte, obwohl das Forschungsfeld auch für sie von erheblichem Interesse ist.<sup>3</sup> Denn ei-

<sup>1</sup> [„P.S. Übrigens habe ich den Eindruck, dass das Thema unserer Diskussion gerade wirklich in den Mittelpunkt rückt.“ Caillé, Alain; Godbout, Jacques T.; Hénaff, Marcel, Correspondance, in: Revue du MAUSS 23 (2004), 242–288, 244.

<sup>2</sup> Aus der Vielzahl neuerer Sammelwerke und einführender Darstellungen seien genannt: Komter, Aafke E. (Hg.), *The gift. An interdisciplinary perspective*, Amsterdam 1996; Schrift, Alan D. (Hg.), *The Logic of the Gift. Towards an Ethic of Generosity*, New York u.a. 1997; Caputo, John D.; Scanlon, Michael J. (Hg.), *God, the gift, and post-modernism*, Bloomington/ IN 1999 (The Indiana Series in the Philosophy of Religion); Vandeveld, Antoon (Hg.), *Gifts and interests*, Leuven 2000 (Morality and the meaning of life; 9); Osteen, Mark (Hg.), *The question of the gift. Essays across disciplines*, London 2002 (Routledge studies in anthropology; 2); Olivetti, Marco M. (Hg.), *Le don et la dette*, Padova 2004 (Biblioteca dell'Archivio di filosofia; 34); Adloff, Frank; Mau, Steffen (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt/ Main 2005 (Theorie und Gesellschaft; 55); Moebius, Stephan; Papilloud, Christian (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006; Därmann, Iris, *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.

<sup>3</sup> Vgl. erste Überlegungen in: Rosenberger, Michael; Reisinger, Ferdinand; Kreutzer, Ansgar (Hg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/ Main u.a. 2006 (Linzer philosophisch-theologische Beiträge; 14); Joas, Hans; Gabel, Michael (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Mariens Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg 2007 (Scientia et Religio); Hoffmann,

nerseits gehört der Begriff der „Gabe“ längst in ihr theoretisches Repertoire, spricht sie doch von den Gaben der Schöpfung, den Gaben des Geistes und dem Heiligen Geist als Gabe, von Zusammenhang und Unterschied von göttlichem und menschlichem Geben etc. Andererseits lassen sich dabei z.T. erhebliche Reflexionsdefizite feststellen, weil nicht selten davon ausgegangen wird, was es bedeute, etwas als eine „Gabe“ zu bezeichnen, sei evident und nicht weiter erklärungsbedürftig. So scheint es an der Zeit und so lohnend wie notwendig, von theologischer Seite die entsprechenden außertheologischen Diskurse zu rezipieren. Nachdem dies zunächst nur eher eklektisch geschehen ist, hat in jüngster Zeit eine theoretisch breit angelegte Forschungsarbeit begonnen, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, nicht nur den interdisziplinären Debattenstand sorgfältig und möglichst umfassend zur Kenntnis zu nehmen und für die theologische Arbeit fruchtbar zu machen, sondern auch die Theologie in dieser Debatte deutlicher zu Gehör zu bringen. Denn es kann nicht nur die Theologie von den gabetheoretischen Reflexionen lernen, es bewegen sich auch umgekehrt die Forschungen zur Gabe in den anderen Disziplinen zu nicht unerheblichen Teilen auf Feldern, in denen die Theologie eine erhebliche Expertise besitzt – z.B. in Fragen des Opfers, der Caritas oder solchen nach Dank, Schuld und Vergebung –, ohne dass die theologischen Beiträge bisher ausreichend aufgenommen worden wären.

Wer nun im Rahmen dieser komplexen Sach- und Forschungslage über „die Gabe“ nachdenken will, muss genauer erläutern, in welchem Sinn er den Begriff verwendet. Dabei reicht es nicht aus, einfach den Sprachgebrauch (gar einer einzigen Sprache) heranzuziehen und theoretisch aufzuladen.<sup>4</sup> Und noch unter einer weiteren Rücksicht besteht Erläuterungsbedarf, wenn man gabetheoretisch arbeiten will: Die Forschungsarbeit findet nicht nur in und zwischen mehreren Disziplinen,

---

Veronika (Hg.), *Die Gabe – ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt/ Main 2009; *Holm, Bo Kristian; Widmann, Peter (Hg.), Word – gift – being. Justification – economy – ontology*, Tübingen 2009 (Religion in philosophy and theology; 37).

<sup>4</sup> Wenn z.B. Andreas Hetzel erklärt: „Der Zwang zum Geben von Gründen widerstreitet der grundlosen Gebung“ (*Hetzel, Andreas, Interventionen im Ausgang von Mauss: Deridas Ethik der Gabe und Marions Phänomenologie der Gebung*, in: *Moebius, Stephan; Papilloud, Christian (Hg.), Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006, 269–291, 271), ist offensichtlich die deutsche Sprachgewohnheit, dass man Gründe „geben“ kann, überstrapaziert – ich könnte sie ja auch „nennen“ und wäre dann dem Problem des Widerspruchs zu einer „grundlosen Gebung“ bereits entronnen. Ähnliches gilt für allzu fundamentale Ableitungen aus der Formulierung „es gibt“ – schon weil sie bekanntlich im Französischen mit „il y a“ und im Englischen mit „there is“ Entsprechungen hat, die ohne Gebevoikel auskommen. Der Sprachgebrauch mag ein Hinweis auf eine mögliche Sachfrage sein, aber er ist noch kein Argument und entbindet nicht von sorgfältiger Sacharbeit (die auch zum Ergebnis haben könnte, dass es sich in dem einen oder anderen Fall eben tatsächlich nur um eine façon de parler handelt).

sondern auch auf verschiedenen Ebenen statt. Sie kann z.B. zwischenmenschliche oder soziale Verhältnisse und deren Prägung durch Gabe- prozesse beobachten. Vergleichen solche Untersuchungen moderne Verhältnisse mit der zentralen Rolle, die Gabepraktiken für die Bildung, Stabilisierung und Identität von vorstaatlichen Gesellschaften zukam, konstatieren sie in der Regel einen erheblichen Bedeutungsverlust der Gabe im öffentlichen Raum, während ihre Bedeutung im Kontext sozialer Nahbeziehungen zumeist als weiterhin hoch eingeschätzt wird. Andere Forschungen nehmen bestimmte Teilpraktiken des Gebens in den Blick, so z.B. anwendungsethische Untersuchungen zur Organspende oder die in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum deutlich zunehmenden Reflexionen auf Spenden, Stiften und Fundraising. Und schließlich finden sich Entwürfe, die sich als philosophische Grundlagentheorien verstehen und den Gabecharakter der Wirklichkeit als ganzer aufdecken wollen oder anthropologische Grundverhältnisse aus der Perspektive der Gabe in den Blick nehmen. Auch wenn es im einzelnen Überschneidungen zwischen diesen verschiedenen Zugängen gibt, unterscheiden sie sich doch deutlich in ihrem grundlegenden Zugriff auf die „Gabe“. So stellt sich beispielsweise im Kontext einer Wirklichkeitserschließung mit Hilfe einer Philosophie der Gabe die Frage nach der historischen und kulturellen Kontextualität von konkreten Gabepraktiken und ihrer möglichen Marginalisierung in der Moderne nicht oder mindestens in anderer Weise, als wenn solche Praktiken aus soziologischer Perspektive analysiert werden.

## 2 „Gabe“ als Modell systematisch-theologischer Reflexion

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, dass sowohl die Wahl des disziplinären und theoretischen Zugriffs als auch die Wahl der Ebene, auf der mit der Gabe gearbeitet werden soll, darüber mitentscheidet, was man unter ihr versteht, wie man sie einsetzt und was man in solchen Forschungen überhaupt zu Gesicht bekommt. Die vorliegende Studie wird ihr Instrumentarium aus dem gabetheoretischen Entwurf des französischen Philosophen und Sozialwissenschaftlers *Marcel Hénaff* und der Ergänzung und Weiterführung seiner Überlegungen durch *Paul Ricœur* gewinnen. Wie der Untertitel der Arbeit bereits ausweist, sollen damit nur sehr am Rande konkrete Gabepraktiken, Fragen der Caritas oder sozialethische Problemstellungen bearbeitet werden. Vielmehr werden sich die theologischen Skizzen auf vier systematisch-theologischen Arbeitsfeldern bestimmten Aspekten der gnädigen Zuwendung Gottes

zur Welt und der daraus entspringenden, auf sie antwortenden Zuwendung des Menschen zu Gott und zum Nächsten widmen.

Eine solche Arbeitsweise erfordert zunächst eine sorgfältige Klärung, welchen Status in diesem Kontext die Rede von der „Gabe“: von göttlichem Geben und menschlicher Antwort-Gabe, gar innertrinitarischem Geben oder dem Geist als Gabe und Geber hat. Es bietet sich an, „Gabe“ als eine *Leitmetapher* zu verstehen und dabei einen starken Metaphernbegriff zu Grunde zu legen, wie er sich in der „Interaktionstheorie“ der Metapher z.B. bei Max Black und Paul Ricœur findet.<sup>5</sup> Dieser zufolge interagieren in einer metaphorischen Aussage zwei Vorstellungsbereiche miteinander, wobei der eine als „Linse“ oder „Filter“ fungiert, „durch“ den man den anderen sieht. Das geschieht, so Black, indem „auf den Hauptgegenstand ein System von ‚assozierten Implikationen‘ angewandt wird, das für den untergeordneten Gegenstand charakteristisch ist“<sup>6</sup>. In unserem Fall wäre die „Gabe“ eine solche Linse, durch die Argumentationszusammenhänge bezüglich Rechtfertigung, Opfer, Eucharistie und dem Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe beobachtet werden. Solche starken Metaphern eröffnen einen neuen Blick auf die Wirklichkeit, indem sie etwas auf eine andere als die gewohnte Weise beschreiben und damit neue Zusammenhänge sichtbar machen. Den Impuls dazu liefert die „semantische Impertinenz“ der Metapher: Dadurch, dass in der Metapher zwei Bereiche in Interaktion gebracht werden, die

<sup>5</sup> Vgl. Black, Max, *Die Metapher* (1954), in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt, 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag erweiterte Auflage 1996, 55–79; *ders.*, *Mehr über die Metapher* (1977), in: a.a.O., 379–413; *ders.*, *Models and Metaphors*, Ithaca, 7. Aufl. 1981; Ricœur, Paul, *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 1986 (Übergänge; 12). Zur theologischen Implementierung vgl. *van Noppen*, Jean-Pierre (Hg.), *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt/Main 1988; *Soskice*, Janet Martin, *Metapher und Offenbarung*, in: a.a.O., 68–83; *Werbick*, Jürgen, Art. „Metapher. IV. Systematisch-theologisch“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7, 1998, 189f; *ders.*, *Prolegomena*, in: Schneider, Theodor (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 1, Düsseldorf, 2. Aufl. 1995, 1–48; *Buntfuß*, Markus, *Tradition und Innovation: die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin/New York 1997 (TBT; 84); *Frey*, Jörg; *Rohls*, Jan; *Zimmermann*, Ruben (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/New York 2003 (TBT; 120); *Hoffmann*, Veronika, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007. Die Diskussion um die Metapher ist inzwischen uferlos; vgl. neben der hier und im weiteren genannten Literatur für einen groben Überblick z.B. *Haverkamp*, Anselm (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/Main 1998; *Willer*, Stefan, Art. „Metapher/metaphorisch“, in: Barck, Karlheinz (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 7: *Supplemente, Register*, Stuttgart, Weimar 2005, 89–148; *Netzel*, Rebecca, *Metapher: kognitive Krücke oder heuristische Brücke? Zur Metaphorik in der Wissenschaftssprache. Eine interdisziplinäre Betrachtung*, Hamburg 2003 (Schriftenreihe Studien zur Germanistik; 3).

<sup>6</sup> *Black*, *Metapher*, 75.

in der gewöhnlichen Sprache nicht zusammen gehören und deshalb, wörtlich verstanden, Unsinn ergeben – „Der Mensch ist ein Wolf“<sup>7</sup> –, entsteht ein „semantischer Schock“, den der Leser oder Hörer kreativ auflösen muss und durch den er sich damit neue Sinnzusammenhänge erschließt.<sup>8</sup>

Freilich ist die Kategorie der Metapher in der Theologie immer noch in der Gefahr, missverstanden zu werden, weil die Vorstellung noch nicht endgültig ausgeräumt ist, eine Metapher sei „nur ein Bild“, eine eher didaktisch ausgerichtete, schmückende Ergänzung zu dem, was sich begrifflich genauer sagen ließe.<sup>9</sup> Vor allem aber gibt es Sachgründe, die es sinnvoller erscheinen lassen, im vorliegenden Kontext statt von der Gabe als einer Metapher von ihr als einem *Modell* zu sprechen.<sup>10</sup> Denn erstens

<sup>7</sup> Das Beispiel findet sich bei Black und gehört seitdem zu den Klassikern des metaphortheoretischen Beispielrepertoires. Goodman hat darauf hingewiesen, dass es freilich Aussagen gibt, die als wörtliche durchaus Sinn ergeben, aber dennoch metaphorisch gemeint sind, z.B. „Kein Mensch ist eine Insel“ (vgl. Goodman, Nelson, *Metaphor as Moonlighting*, in: Sacks, Sheldon [Hg.], *On metaphor*, Chicago 1979, 175–180, 178). Hier dürfte statt der Unsinnigkeit die Trivialität der wörtlichen Bedeutung und/oder der Kontext der Aussage auf die metaphorische Bedeutung hinweisen.

<sup>8</sup> Gegenüber einem Verständnis der Metapher als einem um das *tertium comparationis* gekürzten Vergleich („Der Mensch ist wie ein Wolf“) ist entscheidend, dass interaktionstheoretisch gesehen die Metapher keine dreistellige, sondern eine zweistellige Figur ist: Die beiden semantischen Felder treffen aufeinander, ohne schon von vornherein an einer bestimmten Stelle durch ein Drittes verbunden zu sein. Dieses Dritte ist vielmehr ein Neues, das aus der kreativen Verarbeitung des „semantischen Schocks“ entsteht. Deshalb lassen sich Metaphern auch weder anhand von Regeln erstellen noch anhand von Regeln interpretieren (für Black das wesentliche Missverständnis der Vergleichstheorie); vgl. Black, *Mehr über die Metapher*, 387f.

<sup>9</sup> Beispiele hierfür im Blick auf die ekklesiologischen Metaphern in LG finden sich in Hoffmann, Veronika, *Ekklesiologie in Metaphern*. Beobachtungen zum ersten Kapitel von Lumen Gentium, in: *Cath(M)* 62 (2008), 241–256. Gerade theologisch hängt die Reserviertheit gegenüber der Metapher auch mit dem weiteren Verdacht zusammen, eine metaphorische Aussage sei nicht wahr, vielleicht noch nicht einmal wahrheitsfähig. Die Frage nach Wahrheitsfähigkeit und Wirklichkeitsbezug der Metapher ist als eine der Kernfragen jeder Metapherntheorie so umstritten und vielschichtig wie die nach der Metapher selbst und alle in diesem Abschnitt genannten Autoren gehen in der einen oder anderen Weise auf sie ein. Für entsprechende Überlegungen aus theologischer Perspektive sei wiederum auf Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung* verwiesen. Im vorliegenden Kontext kann das Problem jedoch ausgeklammert bleiben: Das Modell der Gabe benötigt und beansprucht keinen höheren Status als denjenigen einer „heuristischen Fiktion“.

<sup>10</sup> Dabei ist das im Folgenden skizzierte Verständnis von „Modell“ und seinem Verhältnis zur Metapher zu unterscheiden von der Rede von „kognitiven Modellen“, in in manchen Metapherntheorien eine bedeutsame Rolle spielen. Zur Differenzierung vgl. Netz, *Metapher*, 258: „Jede Metapher ist ein versprachlichtes mentales Modell, mit Max Black zu sagen [sic]: ‘Jede Metapher ist die Spitze eines untergetauchten Modells.’ Doch während die primären, mentalen Modelle auf vorsprachlicher Ebene angesiedelt sind und die daraus versprachlichten Metaphern rudimentär den ihnen zugrundeliegenden Modellcharakter aufweisen, stellen die wissenschaftlichen Modelle sekundäre Modelle

ist die soeben als zentral für eine „starke Metapher“ herausgestellte „semantische Impertinenz“ im Blick auf die Verwendung der Gabekategorie in den genannten systematischen Zusammenhängen weniger ausgeprägt. Beispielsweise ist es zwar durchaus umstritten, das Opfer als eine „Gabe an Gott“ zu bezeichnen. Das Problem liegt aber nicht auf der Ebene einer semantischen Impertinenz, denn vom rein *semantischen* Standpunkt her ist die Aussage wenig spannungshaltig. Ebenso kann, wenn von „Gottes Geben“ gesprochen wird, damit zwar offensichtlich kein zwischenmenschlichen Gabepraktiken einfach univoker Vorgang gemeint sein – wie das von allen Gottesprädikationen gilt. Es gibt also durchaus, wie bei einer Metapher, eine Art von „Bedeutungsübertragung“. Aber diese funktioniert, wie sich zeigen wird, in einer „geregelteren“ und weniger „impertinenten“ Weise. Eben diese geringere Rolle der „semantischen Impertinenz“ stellt nun einen typischen Unterschied in der Funktionsweise eines Modells gegenüber derjenigen einer Metapher dar.

Zweitens ist die „strukturelle Korrespondenz“<sup>11</sup> zwischen dem Modell und seinem Gegenstandsbereich stärker ausgearbeitet als diejenige zwischen Filter und Hauptgegenstand bei einer Metapher. Die Metapher dient vorrangig dazu, etwas überraschend Neues zu entdecken, und dabei „gibt“ sie „zu denken“<sup>12</sup>, gibt aber vergleichsweise wenig vor. Sie zielt nicht selbst auf nur einen oder wenige Kernaspekte und ist gefährlich leicht überinterpretiert. Mit Hilfe von Modellen werden demgegenüber in einer systematischeren Weise bestimmte (nicht alle) Beziehungen, Verhältnisbestimmungen, Dynamiken vom Modell auf den mit ihm zu erhellenden Fall übertragen. Ein solche begrenzte „strukturelle Korrespondenz“ soll hier behauptet werden, wenn Praktiken zwischenmenschlichen Gebens auf Aspekte der Interaktion zwischen Gott und Mensch übertragen werden.

Schließlich muss beim Modell der Gegenstandsbereich, aus dem die „Linse“, das Beobachtungsinstrumentarium, genommen wird, nicht allgemein bekannt sein bzw. sich nicht auf die Alltagsbedeutung beziehen.

---

dar, da sie bereits auf einzelsprachlich voll durchstrukturierter Basis stehen.“ (im Original z.T. hervorgehoben). Zur funktionalen Ähnlichkeit von Metaphern und Modellen vgl. auch Twer, Tassilo von der, Modelle und Metaphern in der Mathematik und in den Naturwissenschaften. Verwandtschaft zwischen Modell und Metapher?, in: Bergem, Wolfgang (Hg.), Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloquium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion, Trier 1996 (Schriftenreihe Literaturwissenschaft; 32), 203–224.

<sup>11</sup> Black, Mehr über die Metapher, 396 im Blick auf die Metapher, für das Modell vgl. Black, Models, 230f.

<sup>12</sup> Um die berühmte Formulierung Ricœurs über das Symbol aufzugreifen; vgl. Ricœur, Paul, Symbolik des Bösen, Freiburg 1971 (Phänomenologie der Schuld; II), 395–406.

Metaphern hingegen funktionieren in der Regel auf der Basis eines solchen allgemein angenommenen Bedeutungsfeldes.<sup>13</sup> Veränderte sich beispielsweise die übliche Wahrnehmung von Wölfen in der Weise, dass sie allgemein für scheue Herdentiere gehalten würden, dann hörte die Metapher „Der Mensch ist ein Wolf“ auf zu funktionieren (und dies unabhängig davon, welche Eigenschaften Wölfe tatsächlich besitzen). Bei wissenschaftlichen Modellen hingegen besteht die „Linse“, durch die der Gegenstandsbereich betrachtet wird, aus einem klarer ausgearbeiteten Sachzusammenhang. Diese Differenz ist gerade im Blick auf die „Gabe“ nicht unerheblich, denn eine Grundannahme der vorliegenden Studie besteht gerade darin, dass es für die Theologie sinnvoll sein könnte, sich eines gegenüber dem Alltagsverständnis stärker durchgeklärten Gabebegriffs zu bedienen.

In der Typologie von Modellen, die Black aufmacht und die vielfach übernommen wurde, handelt es sich bei der „Gabe“ genauerhin um ein „theoretisches Modell“.<sup>14</sup> Ein solches Modell kann man sich Black zufolge wie die Anwendung einer neuen Sprache auf einen bestimmten Gegenstandsbereich vorstellen:

„the heart of the method consists in *talking* in a certain way. It is therefore plausible to say, as some writers do, that the use of theoretical models consists in introducing a new language or dialect, suggested by a familiar theory but extended to a new domain of application. Yet this suggestion overlooks the point that the new idiom is always a description of some definite object or system (the model itself). If there is a change in manner of expression and representation, there is also the alleged depiction of a specific object or system, inviting further investigation.“<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Insbesondere in der Literatur kann es freilich sein, dass diese „assozierten Implikationen“ nicht schon bekannt sind, sondern vom Autor zunächst erschaffen werden; vgl. Black, Metapher, 74–76.

<sup>14</sup> Zur Typologie von Modellen vgl. Black, Models, 220–232; Ricœur, Lebendige Metapher, 227–230; Nieraad, Jürgen, „Bildgeseget und bildverflucht“. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik, Darmstadt 1977 (Erträge der Forschung; 63), 92–99; Zill, Rüdiger, Modell Metapher. Zur Genese philosophischer Theorien, <http://journ.sicet-non.org/index.php/sic/article/view/50/46>. Zuletzt geprüft am 11. 3. 2013, 5–12.

<sup>15</sup> [„Der Kern der Methode besteht darin, in einer bestimmten Weise zu *sprechen*. Es ist deshalb plausibel zu sagen, wie manche Autoren das tun, dass die Verwendung theoretischer Modelle darin besteht, eine neue Sprache oder einen neuen Dialekt einzuführen, der sich von einer bekannten Theorie her nahelegt, aber auf einen neuen Anwendungsbereich ausgedehnt wird. Dieser Vorschlag übersieht freilich, dass das neue Idiom immer die Beschreibung eines begrenzten Objekts oder Systems ist (des Modells selbst). Es geht nicht nur um eine Veränderung in der Weise des Ausdrucks und der Darstellung, sondern auch um die mutmaßliche Beschreibung eines bestimmten Objekts oder Systems, die zu weiterer Erforschung einlädt.“] Black, Models, 229.

Solche Modelle stellen folglich *heuristische Instrumentarien* dar, mit deren Hilfe neue Zusammenhänge entdeckt und neue Perspektiven erschlossen werden sollen.<sup>16</sup> Daraus folgt auch: „Das Modell gehört nicht zur Logik der Beweisführung, sondern zur Logik der Entdeckung.“<sup>17</sup> Das Modell kann etwas neu sehen lassen, bisher verborgene Zusammenhänge aufdecken und so ganz erheblich zu neuen Erkenntnissen beitragen, aber es *beweist* nichts. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sich trotz der stärker strukturierten Übertragungsform des Modells gegenüber der Metapher auch für das Modell keine präzisen Regeln benennen lassen, mit deren Hilfe man die Gültigkeit der Übertragung kontrollieren könnte. Da Überlegungen zum Status von Modellen häufig in naturwissenschaftlichem Kontext stattfinden, verweisen die entsprechenden Autoren stattdessen regelmäßig auf eine Überprüfung an Hand empirischer Daten – ein Weg, der der Theologie weitestgehend versperrt ist. Hier kann als abgrenzendes Kriterium zunächst nur ein möglicherweise durch die Anwendung des Modells auftretender Widerspruch zu unaufgebbaren Grundlagen theologischen Denkens und Sprechens fungieren. Darüber hinaus muss als das wesentliche Qualitätsmerkmal eines Modells im Sinn einer „heuristischen Fiktion“ seine theoretische Fruchtbarkeit gelten. In diesem Sinn möchten die folgenden „Skizzen zu einer Theologie der Gabe“ erste Sondierungen vornehmen, ob mit dem Modell der Gabe nur längst Bekanntes umetikettiert wird oder ob es tatsächlich heuristischen Wert für die Theologie besitzt.

Als ein solches Instrumentarium bietet ein Modell schließlich eine perspektivische und damit immer begrenzte Erfassung eines theoretischen Zusammenhangs. Deshalb braucht es eine wechselseitige – kritische, affirmative, ergänzende – Bezugnahme mehrerer Modelle aufeinander, um einen Gegenstandsbereich wirklich „auszuleuchten“.<sup>18</sup> Dass es dabei zwar mehr oder weniger bedeutsame Modelle geben kann, aber so wenig ein Meta-Modell, das alle anderen integrierte, wie eine schließliche vollkommen „modellfreie“ Beschreibung, hat zunächst noch nichts mit dem besonderen Status und der besonderen Problematik theologischer Rede

<sup>16</sup> Rüdiger Zill macht zudem darauf aufmerksam, dass theoretische Modelle „gewissermaßen vierpolige Figuren“ bilden. Denn sie stellen Übertragungen von Beschreibungen dar, die sich ihrerseits auf einen Gegenstandsbereich beziehen, also Beschreibungen eines Gegenstandsbereichs, die auf Beschreibungen eines anderen Gegenstandsbereichs bezogen werden. Damit steigt die Komplexität der Verhältnisse erheblich an, Zill zufolge jedoch auch die Innovationskraft der Modelle. Vgl. Zill, *Modell Metapher*, 11f.

<sup>17</sup> Ricœur, *Lebendige Metapher*, 228.

<sup>18</sup> Vgl. die parallelen Überlegungen zu „Metaphernnetzen“ z.B. in Ricœur, Paul, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas 1976, 64.

zu tun, sondern gilt weithin für jede Theoriebildung.<sup>19</sup> Freilich ist die Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit von Modellen und Metaphern im Kontext der Gottesrede noch einmal eine grundsätzlichere und auch in besonderer Weise im Blick zu behalten. Auch darauf wird bei der Frage nach der Leistungsfähigkeit des Modells „Gabe“ für die systematische Theologie zu reflektieren sein.

### 3 Der Gang der Untersuchungen

Aus der skizzierten Forschungslage und der Zielrichtung der Studie ergibt sich der folgende Gang der Untersuchungen:

Der Text gliedert sich in zwei große Hauptteile, deren erster die gabe-theoretischen Grundlagen reflektiert (I), während der zweite vier Themenfelder systematisch-gabetheologisch bearbeitet (II). Im ersten Teil ist zunächst das Feld der Gabetheorien zu sichten (I.1). Dies kann freilich nicht komprehensiv geschehen, sondern es werden zum einen einige zentrale Entwürfe und Debatten aus dem sozialwissenschaftlichen und dem philosophischen Bereich des Gabediskurses in den Blick genommen (I.1.1), denn aus diesen beiden lange die Debatte beherrschenden Diskursen speisen sich die meisten gabe-theoretischen Überlegungen auch in anderen Disziplinen. Demgegenüber bleiben z.B. historische, ethische und ästhetische Fragestellungen wie solche zu konkreten Anwendungsfeldern ausgeklammert. Über die reine Vorstellung einiger prominenter Gabetheorien hinaus werden dabei auch Grundfragen des interdisziplinären Diskurses zur Gabe erhoben werden. Die ersten beiden Zwischenbilanzen (I.1.1.4 und I.1.1.7) werden diese Fragestellungen noch einmal ausdrücklich ans Licht heben, bevor der zweite Teil der „Umschau“ Ansätze zu Theologien der Gabe sichtet (I.1.2). Auf Grund der skizzierten anderen Diskussionslage in der Theologie geht dieser Teil keine ausgetretenen Pfade breit rezipierter Entwürfe entlang, sondern stellt häufiger Überlegungen vor, die erst anfanghaft ausgearbeitet sind, z.T. in Form von „theologischen Ausblicken“ am Ende einer Rezep-

<sup>19</sup> Mary Hesse geht freilich davon aus, in der (Natur-)Wissenschaft im Unterschied zur Literatur sei es „the (perhaps unattainable) aim to find a ‚perfect metaphor,‘ whose referent is the domain of the explanandum“ [„das vermutlich unerreichbare Ziel, eine ‚perfekte Metapher‘ zu finden, deren Referenzbereich das Gebiet des zu Erklärenden ist“]: Hesse, Mary B., *The Explanatory Function of Metaphor*, in: Bar-Hillél, Yehoshua (Hg.), *Logic, methodology and philosophy of science*, Amsterdam 1965 (*Studies in logic and the foundations of mathematics*), 249–259, 255. Wenn ich es recht sehe, würde von der Twer dieser Differenzierung hingegen nicht zustimmen (vgl. *Twer, Modelle*) – es wäre interessant zu fragen, ob die dreißig Jahre Wissenschaftsgeschichte, die zwischen beiden Wortmeldungen liegen, zu dieser unterschiedlichen Auffassung beigetragen haben.

tion außertheologischer Gabetheorien. Dabei werden Ansätze aus sehr verschiedenen theologischen Richtungen und Traditionen zu Wort kommen, was bereits die Relevanz gabetheologischer Überlegungen auch in ökumenischen Kontexten erahnen lässt. Diese zweite Etappe der „Umschau“ wird zudem die eingangs aufgestellte Behauptung untermauern, dass die Theologie auf einer Reihe von Arbeitsfeldern, auf denen sich die Forschungen zur Gabe bewegen, der Sache nach bereits zu Hause ist. Eine Theologie, die sich auf den Diskurs über die Gabe einlässt, übernimmt folglich kein ihr fremdes Instrumentarium, sondern erhellt damit Tiefenstrukturen ihres eigenen Denkens.

Ein wichtiger Ertrag dieser doppelten Umschau für die Fragestellung wird in einer deutlichen und differenzierten Wahrnehmung der Vielfalt theoretischer Zugänge zum Phänomen der „Gabe“ bestehen, wie die dritte Zwischenbilanz zum Abschluss des ersten Teiles herausarbeiten wird (I.1.2.10): Es gibt nicht „die“ Gabe, sondern nur eine irreduzible Pluralität von Perspektiven.

Im zweiten Teil der „gabetheoretischen Grundlegung“ wird dann mit dem Entwurf von Marcel Hénaff dasjenige Instrumentarium vorgestellt, dessen sich die Sacharbeit im zweiten Hauptteil der Studie bedienen wird (I.2). Hénaffs Überlegungen werden aus zwei Gründen vergleichsweise detailliert dargestellt: Zum einen sind sie im deutschsprachigen Raum bisher im Wesentlichen innerhalb von Spezialdiskursen bekannt und sollen hier einer breiteren Leserschaft vorgestellt werden. Zum anderen zeigen bestimmte, aus theologischer Sicht problematische Positionen Hénaffs in der Entfaltung seines Ansatzes auch, wie theologieaffin die mit der Gabe verbundenen Fragestellungen sind, wie marginal aber auch bisher die außertheologische Wahrnehmung entsprechender theologischer Forschungen.

Für Hénaffs Verständnis wie für die theologische Sacharbeit zentral ist die Verbindung von Gabe und Anerkennung. Freilich umfasst der Begriff der Anerkennung ein zu weites Debattenfeld, als dass dieses ausdrücklich in die Überlegungen mit aufgenommen werden könnte. In einem Exkurs wird jedoch kurz auf die derzeit breit rezipierte Anerkennungstheorie des Sozialphilosophen Axel Honneth und dessen Kritik an Hénaffs Überlegungen eingegangen werden (I.2.3.2). Es wird sich zeigen, dass sich Hénaffs Verbindung von Gabe und Anerkennung nicht nur aus anderen Quellen speist als die Theorie Honneths, sondern z.T. auch andere Phänomenbereiche und Problemlagen in den Blick nimmt und so zu einem deutlich abweichenden und eigenständigen Konzept von gesellschaftlicher Anerkennung kommt.

Hénaffs Entwurf ist in glücklicher Weise durch Überlegungen des Philosophen Paul Ricœur ergänzt worden. An deren Darstellung (I.2.3.3) schließt sich eine Auswertung der Grundlegungsarbeit des ersten Teiles insgesamt für die Fragestellung an (I.2.4).

Mit Hilfe dieses Modells der Gabe werden in den Skizzen des zweiten Hauptteils der Studie vier systematisch-theologische Problemfelder bearbeitet: In der Theologie der Rechtfertigung (II.1) kann das Modell insbesondere dazu dienen, bestimmte Grundalternativen bezüglich der Frage nach der Einbezogenheit des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung aufzudecken und ihre Ausschließlichkeit in Frage zu stellen. Solche Alternativstellungen haben zum Teil auch das ökumenische Gespräch über die Rechtfertigung geprägt: Einseitigkeit des göttlichen Gnadenhandelns oder „Mitwirkung“ des Menschen, „effektive“ Rechtfertigung oder ein „Zugleich“ von Sünder- und Gerechtfertigtsein etc. Die Überlegungen werden entfalten, welche neuen Verstehensmöglichkeiten sich ergeben, wenn man Rechtfertigung als eine „Gabe der Anerkennung“ konzipiert.

Das Kapitel zum Opfer als Gabe (II.2) wird weitgehende, aber noch kaum fruchtbar gemachte Konvergenzen zwischen neueren Forschungen zum alttestamentlichen Kultopfer und gabetheoretischen Einsichten nachzeichnen. Diese Konvergenzen können zu einem Verständnis des Opfers führen, bei dem dieser traditionell zentrale, aber auch umstrittene Begriff weder verabschiedet noch umgekehrt seine tiefliegenden Ambivalenzen verschleiert werden müssen. Vielmehr können diese Ambivalenzen beobachtet und damit Gebrauch und Missbrauch der Opferkategorie unterschieden werden. Das Kapitel führt zudem die rechtfertigungstheologischen Überlegungen fort, indem es sich an der Frage abarbeitet, ob im Modell der Gabe Gott nur auf Seiten des Gebers und der Mensch nur auf Seiten des Empfängers steht oder ob der Mensch Gott gegenüber auch zum Geber werden kann. Die Komplexität der Zusammenhänge erhöht sich weiter, wenn man fragt, in welchem Sinn die Lebenshingabe Jesu Christi sich metaphorisch als ein Opfer und er selbst sich als die vollkommene Gabe bezeichnen lassen könnten, mit der wir vor Gott treten können.

Von hier aus führt ein direkter Weg in eucharistietheologische Zusammenhänge (II.3). Noch deutlicher als in den vorangehenden Kapiteln wird sich hier zeigen, dass eine schematische Anwendung des Modells der Gabe im Sinn einer einfachen, gar gleichbleibenden Besetzung der Positionen von Geber, Gabe und Empfänger weder den theologischen Sachfragen gerecht wird noch die Leistungsfähigkeit des Modells aus-

reizt. Eine seiner Stärken besteht vielmehr darin, göttliche und menschliche „Mehrfachbesetzungen“ von Geber, Empfänger und Gabe annehmen zu können, eine Denkfigur, mit deren Hilfe sich konzeptionelle Schwierigkeiten gerade auch im Bereich der Eucharistietheologie auflösen und komplexe Verhältnisse transparent machen lassen. Ebenso macht das Modell darauf aufmerksam, dass nicht nur verschiedene Richtungen, sondern auch verschiedene Gestalten des Gebens zu beachten sind: Es stellt sich nicht nur die Frage, wer gibt und wer empfängt, sondern auch, was, wie und mit welchem Ziel es gegeben wird.

Diese Denkfigur der „Mehrfachbesetzungen“ wird schließlich ein weiteres Mal ihre Leistungsfähigkeit erweisen, wenn das vierte Kapitel nach dem Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe fragt bzw. danach, wie sich das göttliche Geben und Empfangen in zwischenmenschlichem Geben und Empfangen mitereignet und es verändert (II.4). Der Kreis zu den rechtfertigungstheologischen Überlegungen des ersten systematischen Kapitels schließt sich hierbei, wenn die göttliche „Logik der Überfülle“ als die Triebkraft und heilende Macht erkennbar wird, die alle Kreisläufe anerkennenden Gebens, Empfangens und Erwiderns in Bewegung hält: Kreisläufe zwischen Menschen, in denen Gott verborgen anwesend ist, und Kreisläufe zwischen Gott und Mensch, die in menschlichem Geben und Empfangen dargestellt werden, so wie bereits das innergöttliche Leben in einer ununterbrochenen Bewegung des wechselseitigen Sich-Gebens und Sich-Empfangens besteht.

Die Schlussbetrachtung (II.5) widmet sich nicht einer nochmaligen Zusammenfassung des Gesagten – dies geschieht in Thesenform jeweils am Ende der vier systematischen Kapitel –, sondern wird die pneumatologische Dimension einer Theologie der Gabe, die die gesamten Überlegungen untergründig begleitet hat, ans Licht heben.

Die bereits als notwendig markierte Reflexion auf die Grenzen des Modells wird im Lauf der Überlegungen wiederholt geschehen; die Schlussbetrachtung wird auf eine weitere, grundlegende solche Grenze hinweisen.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Einige technische Hinweise seien angefügt:

- Die Arbeit verwendet die neue Rechtschreibung. Auch die Zitation von Texten, die nach der Einführung des Duden erschienen sind, wurde der neuen Schreibweise angepasst.
- Sofern nicht anders angegeben, stammen Hervorhebungen in Zitaten aus dem Original.
- Wenn von fremdsprachigen Texten keine Übersetzungen vorliegen, wird der originalsprachliche Text zitiert und eine Arbeitsübersetzung in den Fußnoten angeboten.
- Bei Verweisen auf andere Kapitel innerhalb der jeweiligen Hauptteile wird auf die Voranstellung von „I.“ bzw. „II.“ verzichtet.

# I Gabetheoretische Grundlegungen

## 1 Umschau: Theorien der Gabe in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie

### 1.1 Sozialwissenschaftliche und philosophische Theorien der Gabe

Dieses erste Kapitel spannt, wie einleitend vermerkt, den Problemhorizont auf, indem es an Hand einer Reihe von gabetheoretischen Entwürfen beobachtet, welche Grundfragen sich stellen. Freilich ist hier nicht angestrebt, einen umfassenden Überblick über *alle* Themen und Forschungsstränge dieses Forschungsfeldes zu geben. Fragestellungen und theoretischen Hintergründe der beteiligten Einzelwissenschaften sind für ein solches Vorhaben längst zu umfangreich. Deshalb beschränkt sich die folgende Darstellung in ihrem ersten Teil auf sozialwissenschaftliche und philosophische Theorien, während auf historisch oder klar politisch ausgerichtete Untersuchungen nur am Rand verwiesen wird, ebenso wie auf einen großen Teil der ethnologisch-anthropologischen und der historischen Literatur.<sup>1</sup> Sodann sind nur Theorien der Gabe im engeren und ausdrücklichen Sinn im Blick, während beispielsweise die sozialwissenschaftliche Reziprozitätsforschung ausgeklammert bleibt, die natürlich Überschneidungen mit dem Gabediskurs aufweist, aber doch weit

---

<sup>1</sup> Vgl. zur historischen Perspektive z.B. *Algazi*, Gadi; *Groebner*, Valentin; *Jussen*, Bernhard (Hg.), *Negotiating the gift. Pre-modern figurations of exchange*, Göttingen 2003 (VMPiG; 188); *Magnani*, Eliana (Hg.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon 2007 (Collection Sociétés); *Frenkel*, Miriam; *Lev*, Yaacov (Hg.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Berlin 2009 (SGKIO; 22); *Cohen*, Esther; *Jong*, Mayke Brechtje de (Hg.), *Medieval transformations. Texts, power, and gifts in context*, Leiden 2001 (Cultures, beliefs and traditions; 11) und insb. die Forschungen von Ilana Silber: *Silber*, Ilana, *Beyond Purity and Danger: Gift-Giving in the Monotheistic Religions*, in: Vandeveld, Antoon (Hg.), *Gifts and interests*, Leuven 2000 (Morality and the meaning of life; 9), 115–132; *dies.*, *The Gift Relationship in an Era of ‚Loose‘ Solidarities*, in: Ben-Rafael, Eliezer (Hg.), *Identity, culture and globalization*, Leiden 2002 (The annals of the International Institute of Sociology; N.S., Vol. 8), 384–400; *dies.*, *Echoes of Sacrifice? Repertoires of Giving in the Great Religions*, in: Baumgarten, Albert I. (Hg.), *Sacrifice in religious experience*, Leiden 2002 (SHR; 93), 291–312; zur ethnologisch-anthropologischen über die hier aufgegriffenen Ansätze hinaus z.B. *Sahlins*, Marshall David, *Stone Age economics*, London, New ed. 2004 (Routledge classic ethnographies); *Fokouo*, Jean Gabriel, *Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich 2006 (Studien zur Traditionstheorie; 8). Eine Brücke zwischen ethnologischer und philosophischer Forschung schlägt *Därmann*, Iris, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

über dessen Fragen hinausgeht.<sup>2</sup> Schließlich wird auf die Darstellung aller Ansätze verzichtet, die ausschließlich einen hochspezialisierten Teilbereich beleuchten, beispielsweise Fragen der Spendenpraxis.<sup>3</sup> Diese Restriktion der Darstellung dient dem Ziel, in einem Kernbereich der Gabeforschung einige zumeist wirkmächtige Ansätze in den Blick zu rücken, die zugleich einen Eindruck von der Vielfalt der Zugänge vermitteln, die sich allein hier schon auftut.

Aus demselben Grund werden die vorgestellten Positionen keiner ausführlichen Einzelkritik unterzogen. Eine solche Kritik kann, soweit sie sich nicht auf den Nachweis interner Inkonsistenzen einer Theorie beschränkt, in einem Feld mit so divergierenden theoretischen Grundannahmen, wie es die Forschungen zur Gabe sind, nur dezidiert standpunktrelativ geübt werden. Damit ist sie aber in Gefahr, bloß auf die triviale Markierung hinauszulaufen, dass die Kritikerin vor einem anderen theoretischen Hintergrund zu anderen Schlussfolgerungen kommt.<sup>4</sup> Es sollen deshalb zunächst die grundlegenden Fragestellungen erhoben werden, an denen eine Theorie der Gabe sich abarbeiten muss. Wie sich der gabetheologische Entwurf der Arbeit selbst innerhalb dieser Problemlage positioniert, wird sodann im zweiten Teil der „Grundlegung“ durch die Darstellung des Untersuchungsinstrumentariums offen gelegt werden. Kritik an bestimmten anderen gabetheoretischen Grundoptionen wird zudem auch in der theologischen Sacharbeit des zweiten Teils immer wieder geübt werden und dort auch begründet werden können. Bereits im Kontext der „Umschau“ kommen aber wechselseitige Kritiken der vorgestellten Positionen zur Sprache und lassen Grundlinien der Debatte erkennen.

Zum Stand dieser Debatte seien zwei Beobachtungen angefügt, die den Grad ihrer Vernetzung betreffen. Diese erscheint auf der einen Seite als sehr hoch. So gibt es sowohl klare Rezeptionslinien (beispielsweise

<sup>2</sup> Vgl. Adloff, Frank; Mau, Steffen (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/ Main 2005 (Theorie und Gesellschaft; 55); Labbé, Yves, Apologie philosophique de la réciprocité, in: NRT 131 (2009), 65–86.

<sup>3</sup> Vgl. Andrews, Claudia; Dalby, Paul; Kreuzer, Thomas (Hg.), Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Münster 2005 (Fundraising-Studien; 1); Hahn, Udo; Kreuzer, Thomas; Schenk, Susanne; Schneider-Ludorff, Gury (Hg.), Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?, Berlin 2008 (Fundraising-Studien; 4); Sanders, Geert, Fundraising. Die beziehungsorientierte Methode, Assen 2007; zum Thema der Organspende Lintner, Martin M., Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe, Wien u.a. 2006 (Studien der Moralthologie; 35), 439–455; Mandry, Christof, Das Denken der „Gabe“ in der Ethik, in: ThG 55 (2012), 12–28, 22–28.

<sup>4</sup> Dieses Problem lässt sich zwischen weit auseinander liegenden gabetheoretischen Positionen auch durchaus beobachten: vgl. Kap. 1.1.6.4.

kommt kaum einer der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Autoren ohne den Bezug auf Marcel Mauss' ethnologischen Klassiker *Die Gabe* aus, und sei es in kritischer Abgrenzung) als auch teilweise textlich schwer abbildbare komplexe Verhältnisse zwischen einzelnen Positionen, die sich im Gespräch miteinander oder Abgrenzung voneinander gleichzeitig entwickeln. Hier spiegelt sich wider, dass die Fragestellung in jüngster Zeit fast sprunghaft wieder in den wissenschaftlichen Fokus gerückt ist. Auf der anderen Seite sind an bestimmten Stellen zunächst überraschend erscheinende Rezeptionsdefizite, gar Rezeptionsabbrüche zu beobachten. Dass die Theologie bisher in dieses Gespräch nur zögernd eingetreten ist, kam bereits zur Sprache. Sieht man genauer hin, zeigt sich, dass sie zudem bisher vorrangig philosophische Gabeentwürfe rezipiert hat, jedenfalls im deutschsprachigen Raum.<sup>5</sup> Die sozialwissenschaftliche Seite der Forschung ist in Gefahr, entweder gar nicht in den Blick zu kommen oder nur durch die negative Brille ihrer philosophischen Kritiker. Hier lässt sich ein klares Rezeptionsdefizit ausmachen, auf das hinzuweisen eines der Ziele dieses ersten Teils ist. Im weiteren Verlauf der Arbeit soll auch gezeigt werden, dass gerade sozialwissenschaftliche Überlegungen zur Gabe für die Bearbeitung der entsprechenden theologischen Problemstellungen höchst aufschlussreich sein können. Weniger ein bloßes Rezeptionsdefizit als schon ein Fall von Rezeptionsabbruch scheint vorzuliegen, wenn man das Verhältnis von sozialwissenschaftlich und philosophisch orientierten Forschungen zur Gabe betrachtet. Denn von der einen wie der anderen Seite sind positive oder auch nur differenzierte Wahrnehmungen der jeweils anderen Forschungen bisher eher die Ausnahme. In der Regel werden die jeweils anderen Positionen entweder einer scharfen Fundamentalkritik unterzogen oder schlicht nicht rezipiert.<sup>6</sup> Gegenüber der Theologie lässt sich eine solche Nichtbeachtung besonders deutlich beobachten, und zwar von sozialwissenschaftlicher wie philosophischer Seite und nicht nur im Blick auf deren zaghafte gabetheoretische Ansätze, sondern auch im Blick auf die schlichte Wahrnehmung gabetheoretisch relevanter Forschung.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Im skandinavischen Raum scheint die theologische Rezeption breiter angelegt: vgl. die Darstellungen von Holm und Saarinen in Kap. 1.2.7 und Kap. 1.2.6.

<sup>6</sup> So beispielsweise einerseits Marion pauschal gegenüber dem „modèle standard du don“ der Sozialwissenschaften (vgl. Kap. 1.1.6), andererseits Hénaff gegenüber Derrida und Marion, denen er in *Der Preis der Wahrheit* zunächst nur eine einzige Fußnote widmet, um dann einige Jahre später seine Fundamentalkritik ausführlicher, aber nicht weniger scharf zu formulieren (vgl. Kap. 2.2.1.1).

<sup>7</sup> Vgl. z.B. die Position Caillès zum Opfer (Kap. 1.1.3.4) oder diejenige Hénaffs zur Gnadenlehre (Kap. 2.2.5.4), die die jeweils beträchtliche theologische Forschung zum Thema größtenteils ignorieren und dementsprechend zu fragwürdigen Ergebnissen

### 1.1.1 Marcel Mauss: Die Pflicht zur Erwidern der Gabe

Die Darstellung kann kaum anders einsetzen als mit dem eingangs genannten zentralen Referenzpunkt der gesamten Debatte, an dem sich in der einen oder anderen Weise so gut wie alle nachfolgenden Überlegungen abarbeiten: dem 1923/24 erstmalig erschienenen Werk *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*<sup>8</sup> des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss.<sup>9</sup> Es gibt kaum einen Gabetheoretiker, der seinen Ausgang nicht bei Mauss' Überlegungen nimmt. Jedoch sind die Interpretationen des Mauss'schen Werkes so divergent und zum Teil einander widersprechend, dass Jonathan Parry (wohlgemerkt: im Kontext seiner eigenen Mauss-Lektüre) ironisch vermerkt: „Mauss's essay has acquired for anthropology many of the qualities of a sacred text. It is treated with reverential awe, the greater part of its teachings is ignored, and it is claimed as the *fons et origo* of quite divergent theoretical positions“<sup>10</sup>. Vermutlich ließe sich bereits an Hand der Rezeptionswege und -formen des Mauss'schen *Essai sur le don* eine Geschichte der Theorien der Gabe schreiben.<sup>11</sup> Das kann hier freilich nicht

kommen.

<sup>8</sup> Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/ Main, 2. Aufl. 1994, häufig zitiert nach Mauss, Marcel, *Soziologie und Anthropologie 2. Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person*, Frankfurt/ Main 1997, 11–144; orig.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in: *L'Année Sociologique* n.s., 1923/24, 30–86, in Buchform Paris 1950. Auch wenn die Frage des Opfers in dieser Studie eine bedeutende Rolle spielen wird, bleibt das Werk von Henri Hubert und Marcel Mauss zum Opfer ausgeklammert (Hubert, Henri; Mauss, Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *L'année sociologique* (1898), 29–138). Es ist vor dem *Essai sur le don* verfasst und sein Verhältnis zu den Thesen des *Essai* ist umstritten. Das Verhältnis von Opfer und Gabe wird auf anderem Wege zu bestimmen sein.

<sup>9</sup> Zu Mauss' Person sowie dem größeren Zusammenhang seines Werkes und dessen Wirkungsgeschichte vgl. Moebius, Stephan, Marcel Mauss, Konstanz 2006 (*Klassiker der Wissenssoziologie*; 2); Moebius, Stephan, *Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 355–370; Adloff, Frank, *Marcel Mauss – Durkheimien oder eigenständiger Klassiker der französischen Soziologie?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 17 (2007), 231–251; Lévi-Strauss, Claude, *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, in Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie 1. Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, Frankfurt/ Main 1999, 7–41.

<sup>10</sup> [„Für die Anthropologie hat Mauss' *Essai* viele Merkmale eines heiligen Textes angenommen: Er wird mit ehrfürchtiger Scheu behandelt, der größere Teil seiner Lehren wird ignoriert und er wird als *fons et origo* für durchaus divergierende theoretische Positionen in Anspruch genommen.“] Parry, Jonathan, *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*, in: *Man* 21 (1986), 453–473, 455.

<sup>11</sup> In etwa so, dabei insbesondere auch „die produktiven Missverständnisse und Interpretationsperspektiven“ der Rezeption rekonstruierend, verfährt Iris Därmann in ihrem Einführungsband: *Därmann, Iris, Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010 (Zitat a.a.Ö., 9). Zu einer knappen Darstellung einiger dieser Rezeptionslinien vgl. *Mo-*

geschehen, sondern die folgende Darstellung wird sich auf einige Grundlinien von *Die Gabe* (ihrerseits in der Lesart der Verfasserin) beschränken und sowohl die technischen Debatten der Anthropologen als auch einen Großteil der Rezeption ausklammern. Letztere wird, sofern sie jeweils von Belang ist, im Rahmen der Darstellung weiterer Gabetheoretiker mit zur Sprache kommen.

### 1.1.1.1 Die Gabe als „totales gesellschaftliches Phänomen“

Mauss beobachtet die Gabe vorrangig in segmentären<sup>12</sup> Gesellschaften, zieht aber von diesen Beobachtungen aus Verbindungslinien in andere historische und kulturelle Räume und weitet insbesondere in den „Schlussfolgerungen“ seines Buches die Überlegungen bis in die Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts hinein aus. Daran ist bereits die umfassende Bedeutung ablesbar, die Mauss dem Phänomen der Gabe zuspricht: Ihm zufolge stellt sie keine soziale Praktik unter anderen dar, sondern konstituiert, integriert, stabilisiert als „totales gesellschaftliches Phänomen“ (so die etwas ungelenke deutsche Übersetzung der berühm-

---

*ebius*, Stephan, Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des „radikalen Durkheimismus“ des *Collège de Sociologie*, in: Berliner Journal für Soziologie 19 (2009), 104–126 (zum Verhältnis von Därmanns und Moebius' Überlegungen vgl. *Därmann*, Theorien der Gabe, 11); *Hénaff*, Marcel, Don cérémoniel, dette et reconnaissance, in: Olivetti, Marco M. (Hg.), *Le don et la dette*, Padova 2004 (Biblioteca dell'Archivio di filosofia; 34), 17–35; *Silber*, Ilana F., Prologue: Sortilèges et paradoxes du don, in: *Revue du MAUSS* 27 (2006), 39–56 sowie wiederum *Parry*, *The Gift*.

<sup>12</sup> Bei Mauss und entsprechend häufig in der Mauss-Rezeption ist die Rede von „sociétés archaïques“ – „archaischen Gesellschaften“. Zumindest im heutigen Deutschen hat der Begriff „archaisch“ jedoch einen pejorativen Unterton. Ähnliches gilt zumindest im Deutschen für den Begriff „primitive Gesellschaften“. Die Rede von „traditionellen“ Gesellschaften (so z.B. bei Marcel Hénaff; vgl. Anm. 578) scheint eher ungenau zur Bezeichnung der von Mauss beobachteten gesellschaftlichen Formationen. Im Folgenden wird deshalb in der Regel von „segmentären“ Gesellschaften gesprochen. „Segmentär“ ist dabei im weitesten Sinn gemeint: als Bezeichnung für akephale Gesellschaften ohne politische Zentralinstanz, die aus einer Mehrzahl von gleichrangigen Elementen: Familien, Clans, Stämmen etc. besteht. Vgl. *Stagl*, Justin, Art. „segmentäre Gesellschaften“, in: Hirschberg, Walter; Müller, Wolfgang (Hg.), *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin, grundlegend überarb. und erw. Neuausg. 1999, 432; *Leverenz*, Irene, Art. „Segmentäre Gesellschaft“, in: Streck, Bernhard; Berndt, Katrin; Eidson, John (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Wuppertal, 2. Aufl. 2000 (Edition Trickster im Peter-Hammer-Verlag), 221–225. Freilich ist diese Bezeichnung weder wirklich befriedigend noch theoretisch unschuldig: Im vorliegenden Fall weist sie auf Hénaffs These voraus, dass die zeremonielle Gabe in segmentären Gesellschaften der kollektiven wechselseitigen Anerkennung zwischen gesellschaftlichen Gruppen dient und diese Funktion eben dann verliert, wenn sich eine politische Zentralgewalt herausbildet. Vgl. *Hénaff*, Marcel, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/ Main 2009 und Kap. 2.2.

ten französischen Formel von der Gabe als „fait social total“<sup>13</sup>) diese Gesellschaften insgesamt.<sup>14</sup> Und auch wenn die Gabe im Lauf der Zeit und in der Verschiedenheit der Kulturen erhebliche Wandlungen durchgemacht und ihre gesellschaftsbildende Funktion teilweise eingebüßt hat, so hat sie sich in weniger offensichtlichen Formen doch bis in die Gegenwart erhalten – Formen, die durch den an Gabepraktiken segmentärer Gesellschaften geschulten Blick wieder deutlicher sichtbar und verstehbar werden.

Mauss' Erforschungen des „Totalphänomens Gabe“ nehmen ihren Ausgang von einer Frage, die auf den ersten Blick überraschend konkret erscheinen mag, von der aus sich aber tatsächlich „Form und Funktion des Austauschs in den archaischen Gesellschaften“ (so der Untertitel des Buches) entfalten lassen. Mauss treibt die Frage nach dem Grund dafür um, dass „das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird“<sup>15</sup>; eine Frage, die er sogleich umformuliert in eine andere: „Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert?“<sup>16</sup>. Auf diese Umformung der ersten Frage in die zweite wird noch zurückzukommen sein.

Diese Frage stellt sich, weil Mauss in den Gabepraktiken segmentärer Gesellschaften eine scheinbare Widersprüchlichkeit beobachtet zwischen der offensichtlichen Freiwilligkeit der Gabe und der Tatsache, dass diese dennoch mit einer Form von Verpflichtung einherzugehen scheint. Es handelt sich also bei solchen Gaben nicht um „Geschenke“, wenn man unter einem „Geschenk“ etwas versteht, dass der Schenkende gibt, ohne etwas zurück zu erwarten. Zugleich ist diese Verpflichtung zu einer Gegengabe aber offensichtlich auch nicht derjenigen unserer modernen Ökonomie vergleichbar, in der Dinge durch die Gabe von Äquivalenten – sei es in Gestalt von Gütern oder von Geld – erworben werden. Denn eine Verweigerung der Gegengabe hat keine ökonomischen Konsequenzen – es wird kein Eigentum gepfändet oder ähnliches –, sondern *soziale* Folgen: Sie ist gleichbedeutend mit der Verweigerung von Gemeinschaft und verletzt die Ehre des Gebers. Deshalb kann sie im Extremfall einer Kriegserklärung gleichkommen.

Daran zeigt sich die grundlegende *Funktion* der Gabe, genauer: des Gabentausches, der Zirkulation von Gaben. Die von Mauss beobachteten<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Vgl. Mauss, Die Gabe, 17.

<sup>14</sup> Zur Ausfaltung dieser Totalität vgl. Moebius, Marcel Mauss, 103.

<sup>15</sup> Mauss, Die Gabe, 18.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Mauss selbst stellte keine Feldforschungen an, sondern bezog sich auf publiziertes Material. Der Wert seiner Arbeit über die Gabe liegt deshalb nicht in neuen ethnologi-

Gabesysteme stellen keine „archaischen Ökonomien“ dar. Eine Gabe zu geben und zu empfangen ist etwas anderes, als Tauschhandel zu betreiben, und die symbolischen Gegenstände, die in Gabezirkeln von Hand zu Hand, von Clan zu Clan wandern, sind kein „archaisches Geld“. Die ritualisierten, öffentlichen Gestalten des Gebens dienen nicht vorrangig der Befriedigung von Bedürfnissen. Sondern ihre Aufgabe ist es, die Verbindung zwischen den Mitgliedern einer Gruppe oder zwischen mehreren Familien oder Clans herzustellen oder zu sichern. Ein klassisches Beispiel, das bereits Bronislaw Malinowski in den *Argonauten des westlichen Pazifik* beschrieben hat, hat Mauss in *Die Gabe* wieder aufgegriffen und es wird seitdem immer wieder zur Erklärung herangezogen: der sogenannte *kula*-Ring.<sup>18</sup> In diesem Tauschring zirkulieren zwei Sorten von Gütern: Armbänder, die von Westen nach Osten zirkulieren, und Halsketten, deren Bewegung in umgekehrter Richtung verläuft. Der Austausch dieser Güter hat immer einen rituellen und festlichen Charakter und es ist wichtig, sich großzügig zu zeigen. Strikt von *kula* unterschieden ist der andere Austausch, *gimwali*, der – mit anderen Partnern – parallel laufen kann und bei dem es sich schlicht um Tauschhandel zur Versorgung mit dem Lebensnotwendigen handelt. *Kula* hingegen zielt nicht auf nützliche Güter, er zielt überhaupt nicht auf Güterakkumulation: Was hier getauscht wird ist „gleichzeitig Eigentum und Besitz, Pfand und Leihgabe“<sup>19</sup>, nicht dazu bestimmt, behalten, sondern seinerseits weitergegeben zu werden. Die Bedeutung des *kula* liegt in der gegenseitigen Anerkennung der Tauschpartner und im Prestigegewinn.

Ein „totales gesellschaftliches Phänomen“ stellt die Gabe in dreifacher Hinsicht dar: Sie umfasst und integriert erstens alle Dimensionen des sozialen Lebens, alle Institutionen: Religion, Recht, Ökonomie, Verwandtschaft etc. „Geben, Nehmen und Erwidern sind die Basisaktivitäten, durch die sich archaische Gesellschaften reproduzieren.“<sup>20</sup> In ihr handelt zweitens die Gesellschaft als Ganzheit: Alle Mitglieder der Gruppe wer-

---

schen Informationen, sondern in der erhellenden Zusammenführung und Interpretation bereits vorliegender Daten.

<sup>18</sup> Vgl. *Malinowski*, Bronislaw, *Argonauten des westlichen Pazifik*. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Eschborn bei Frankfurt, 4. Aufl. 2007; Mauss, *Die Gabe*, 53–73. Mauss' Beschreibung des *kula* ist zugleich ein Beispiel dafür, wie zumindest seine eigene Sprache, wenn nicht sein eigenes Denken, sich nicht ganz von ökonomischen Beschreibungsmustern freimachen konnte. Das hat einen guten Teil zur Divergenz der Interpretationen seines Werkes beigetragen.

<sup>19</sup> Mauss, *Die Gabe*, 60.

<sup>20</sup> Adloff, Frank, *Die Reziprozität der Gesellschaft – zum Paradigma der Gabe in der Moderne*, in: Corsten, Michael; Rosa, Hartmut; Schrader, Ralph (Hg.), *Die Gerechtigkeit der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, 25–51, 30.

den untereinander verbunden und diese symbolische Totalität umfasst ebenso die Natur, die Ahnen und die Götter. Schließlich bezeichnet Mauss damit den universellen Charakter der Gabebeziehung, die sich – mit Modifizierungen – in allen Kulturen findet. „Kurz, über diesen totalen Charakter der Gabe scheint man folgendes sagen zu können: Sie betrifft alle institutionellen Aspekte einer Gesellschaft, sie verpflichtet die ganze Gesellschaft, sie existiert in jeder Gesellschaft.“<sup>21</sup>

Was bisher bedacht wurde, stellt dabei genaugenommen nur eine der beiden Grundgestalten dieser „Basisaktivität“ dar: die nicht-agonistische Gabe, die soziale Bindungen etabliert, artikuliert, stabilisiert. Daneben gibt es einen zweiten, agonistischen Typus des Gebens, der einen eigenen Akzent trägt. Zur Wechselseitigkeit des Gebens tritt hier ein Zug der Rivalität hinzu, der zur Verschwendung oder gar Zerstörung der entsprechenden Güter führen kann. So schreibt Mauss über die nordwestamerikanischen Indianerstämme, bei denen er das Phänomen vorrangig beobachtet und deren Sprache auch der Begriff „*potlatsch*“ entlehnt ist, der sich in der Literatur für die zugespitzten Formen agonistischen Gebens eingebürgert hat: „Bemerkenswert bei diesen Stämmen ist jedoch das Prinzip der Rivalität und des Antagonismus ... Man geht bis zum offenen Kampf, bis zur Tötung der einander gegenüberstehenden Häuptlinge und ‚Adligen‘. Und andererseits geht man bis zur rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer, um dem rivalisierenden Häuptling ... den Rang abzulaufen.“<sup>22</sup> Hier geht es nicht um einen Ausgleich zwischen Gabe und Gegengabe, sondern darum, *mehr* zu geben, als der andere geben kann, und damit seine Überlegenheit zu erweisen. Im Unterschied zu nicht-agonistischen Gaben erzeugt ein solches agonistisches Geben keine horizontalen Bindungen, sondern Über- und Unterordnungen, Sieger und Besiegte. Freilich lässt sich bei näherem Hinsehen die Unterscheidung zwischen agonistischem und nicht-agonistischen Formen des Gabentausches nicht so scharf ziehen, wie sie in der Rezeption zum Teil gezogen wurde. So ist Mauss zufolge der *kula* auch „eine Art großer *Potlatsch*“<sup>23</sup>, und tatsächlich dient der *kula*-Ring auch dazu, den Namen desjenigen groß zu machen, der etwas in den Ring ge-

<sup>21</sup> *Hénaff*, Preis, 187.

<sup>22</sup> *Mauss*, Die Gabe, 24.

<sup>23</sup> *Mauss*, Die Gabe, 54. Auf den nicht-agonistischen Gabentausch in seiner reinen Form ist Mauss in *Die Gabe* nicht näher eingegangen. Vgl. a.a.O., 20–26.84; *Godelier*, Maurice, Was Mauss nicht gesagt hat: Dinge, die man verschenkt, Dinge, die man verkauft, und solche, die man weder verkauft noch verschenkt, sondern für sich behält, in: Rosenberger, Michael; Reisinger, Ferdinand; Kreuzer, Ansgar (Hg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/ Main u.a. 2006 (Linzer philosophisch-theologische Beiträge; 14), 191–218, 204–207.

geben hat. Mauss merkt selbst an, dass es „eine beträchtliche Anzahl von Übergangsformen“ zwischen nicht-agonistischem und agonistischem Geben gibt.<sup>24</sup>

Diese Beobachtungen zur agonistischen Gabe sind wichtig, weil von der Institution des *potlatsch* gerade in seiner extremen Form eine gewisse Faszination auszugehen scheint, so dass es immer wieder Ansätze gegeben hat, ihn als das eigentliche „Paradigma“ des Gebens zu verstehen.<sup>25</sup> Eine solche These lässt sich aber schon im Blick auf den ethnologischen Befund nicht halten. Denn die extremen Formen von Exzess und Zerstörung scheinen nach neueren Erkenntnissen der Ethnologie nicht zur Ursprungsgestalt des *potlatsch* gehört zu haben, sondern erst unter den Bedingungen britischer Kolonialherrschaft entstanden zu sein.<sup>26</sup> Löst man den Blick von der faszinierend-fremden Oberflächengestalt der agonistischen Gabe, so bleiben die genannten unterschiedenen Funktionen des agonistischen und des nicht-agonistischen Gebens. Nicht-agonistische Gaben stellen horizontale (und eher stabile, friedliche) Verbindungen zwischen Gruppen oder Familien her. Typisch ins Werk gesetzt ist dies z.B. im Frauentausch zwischen Clans, durch die diese bleibend miteinander verbunden und die Männer zu wechselseitiger Hilfeleistung verpflichtet werden.<sup>27</sup> Agonistische Gabeprozesse hingegen haben mit Statuskämpfen und -klärungen, mit Über- und Unterordnung zu tun. In beiden Fällen jedoch bleibt die Grundeinsicht die gleiche: Diese Gabentauschprozesse und Gebe-Kreisläufe haben es im Kern nicht mit Gütern zu tun, sondern mit Sozialbeziehungen.

<sup>24</sup> Bis hin zu modernen Versuchen, sich z.B. bei Weihnachtsgeschenken gegenseitig zu übertreffen – so Mauss' eigenes Beispiel: *Mauss, Die Gabe*, 25. Die Unterscheidung ist also nicht so klar, wie sie auf den ersten Blick scheint. So geht z.B. Adloff einmal davon aus, dass der *kula* insgesamt nicht-agonistisch sei (vgl. *Adloff, Reziprozität*, 30), bezeichnet ihn an anderer Stelle jedoch als „schwach agonistisch“: *ders.; Papilloud, Christian, Alain Caillés Anthropologie der Gabe – Eine Herausforderung für die Sozialtheorie?*, in: *Caillé, Alain: Anthropologie der Gabe*. Hg. und übers. von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt/ Main 2008 (Theorie und Gesellschaft; 65), 7–39, 13.

<sup>25</sup> Auf dieser Ausgangsannahme beruht insbesondere die Theorie von Georges Bataille, vgl. *Bataille, Georges, Der verfemte Teil*, in: *ders.: Die Aufhebung der Ökonomie*, München 2001 (Batterien; 22), 37–234.

<sup>26</sup> Vgl. *Joas, Hans, Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde*, in: *Gestrich, Christof (Hg.), Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft*, Berlin 2004 (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift), 16–31, 18; *Hénaff, Preis*, 184 Anm. Schon Mauss selbst nennt den *Potlatsch* eine „relativ seltene Form“ der agonistischen Gabe: *Mauss, Die Gabe*, 23. Dennoch wirft Godelier auch Mauss eine solche Überbewertung des *Potlatsch* vor. Vgl. *Godelier, Maurice, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999, 82 und das folgende Teilkapitel.

<sup>27</sup> Vgl. *Godelier, Rätsel*, 61–65.

### 1.1.1.2 Das Rätsel der Gegengabe

Kehren wir zurück zu Mauss' doppelter Eingangsfrage: zunächst nach der zwingenden Erwidrerung einer Gabe, die er aber sofort umformt in die Frage nach der „Kraft“, die den Empfänger einer Gabe zu einer Gegengabe zwingt. Diese (in der Rezeption des Werkes immer wieder kritisierte) Umformung beruht darauf, dass Mauss seine Antwort im Ausgang von einer Vorstellung der Maori her entwickelt: dem *hau*. Dieses Wort bezeichnet den „Geist der gegebenen Sache“ und dahinter steht die Idee, dass ein Gegenstand, der einer Person von einer anderen gegeben wird, nicht einfach ein Objekt ist, sondern gewissermaßen „beseelt“: von der Kraft der Person oder des Stammes, der die Gabe gibt, von ihrer Magie; dieser Geist sei es, der in der Vorstellung der Maori nach einer Gegengabe verlangt:

„Das *taonga* [Gegenstand, V.H.] und alles streng persönliche Eigentum hat ein *hau*, eine geistige Macht; Sie geben mir eins davon und ich gebe es einem Dritten; dieser gibt mir ein anderes *taonga* dafür, weil er vom *hau* meines Geschenks dazu getrieben wird; und ich bin gezwungen, Ihnen diese Sache zu geben, weil ich Ihnen zurückgeben muss, was in Wirklichkeit das Produkt des *hau* Ihres *taonga* ist.“<sup>28</sup>

Mauss betrachtet dieses *hau* verallgemeinernd als ein spirituelles Prinzip, das einen Gegenstand „bewohnt“ und dazu führt, dass dieser, selbst wenn er gegeben worden ist, ein Stück des Gebers bleibt.

Das *hau* – beziehungsweise Mauss' Verwendung dieser Vorstellung in seinem Text – gehört zu den meistdiskutierten Elementen seiner Theorie. Einflussreich geworden ist v.a. die Kritik von *Claude Lévi-Strauss*, der Mauss vorwirft, bei der Erklärung der Eingeborenen stehen geblieben und sie als Erklärung im Kontext seiner eigenen Theorie akzeptiert zu haben. Dies ist Lévi-Strauss zufolge ethnologisch unsauber, „denn was die Betroffenen, seien es Feuerländer oder Australier, glauben, ist immer von dem, was sie wirklich denken oder tun, weit entfernt“<sup>29</sup>. Das *hau* ist ihm zufolge also zwar die Gestalt, in der die Maori auf ein Problem reflektiert haben. Der moderne Beobachter sieht jedoch, wie sich dieser Zusammenhang tatsächlich erklären lässt: Mauss selbst hat darauf hingewiesen, dass bestimmte Sprachen für kaufen, verkaufen, leihen und ver-

<sup>28</sup> Mauss, *Die Gabe*, 33. Auch über diesen Text und den ihm zu Grunde liegenden Bericht ist lebhaft debattiert worden, auf die Details ist hier aber wiederum nicht einzugehen. Deutlich ist jedenfalls, dass sich der Vorgang des Zurückgebens nicht zwingend zwischen nur zwei Personen abspielen muss und dass nicht dasselbe Ding zurückgegeben werden muss, was gegeben wurde (so eine häufige Fehllektüre von Mauss).

<sup>29</sup> Lévi-Strauss, *Einleitung*, 31. Übersetzung modifiziert.

leihen nur ein einziges Wort haben. Deshalb, so Lévi-Strauss in seiner alternativen – strukturalistischen – Lesart der Triade Geben–Empfangen–Zurückgeben, handle es sich gar nicht um mehrere Operationen, die anschließend synthetisiert und deren Zusammenhang erklärt werden müsste. Es gelte vielmehr, dass Geben und Nehmen „nur zwei Modi einer selben Realität sind. Man braucht das *hau* nicht, um die Synthese zu vollziehen, denn die Antithese existiert nicht. Sie ist eine subjektive Illusion der Ethnographen“<sup>30</sup>.

Jonathan Parry geht demgegenüber davon aus, dass entscheidend an der Vorstellung des *hau* nicht dieser Zusammenhang von Gabe und Gegengabe, sondern die grundlegende Nicht-Trennung von Person und Sache sei. Er weist zunächst darauf hin, dass, auch wenn die entsprechenden Überlegungen unter dem Maori-Ausdruck *hau* in die anthropologische und sozialwissenschaftliche Literatur eingegangen sind, es sich dabei nicht um ein rein Maori-spezifisches Phänomen handelt, das Mauss dann in seiner Gabetheorie unzulässig verallgemeinert hätte. Ähnliches zeige Mauss nämlich z.B. auch für das Pfand im altgermanischen Recht.<sup>31</sup>

„The general principle – of which this [die genannte germanische Praktik, V.H.] and the Maori *hau* are only two amongst a battery of *illustrations* – is the absence of any absolute disjunction between persons and things. It is because the thing contains the person that the donor retains a lien on what he has given away and we cannot therefore speak of an alienation of property; and it is because of this participation of the person in the object that the gift creates an enduring bond between persons.“<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Lévi-Strauss, Einleitung, 32. Wir gehen an dieser Stelle nicht näher auf Lévi-Strauss ein, weil er für die weiteren Überlegungen keine Rolle spielt. Es möge statt dessen ein luzider Hinweis Paul Ricœurs genügen: „indem sie die Kraft, den Empfänger zur Gegengabe zu verpflichten, in die Beziehung selbst verlegt, hat die strukturalistische These zwar die Energie entstofflicht, die das magische Denken im geschenkten, ausgetauschten Ding ansiedelte, aber sie blieb doch auf derselben Linie wie das magische Denken, insofern als die Beziehung die Funktion des Dritten erhielt, analog zum *hau* der Maori. Auch bei Ersetzung der magischen Kraft im ausgetauschten Ding durch die der Tauschbeziehung eigene Antriebskraft liegt der Akzent also auf dem ausgetauschten Dritten.“: Ricœur, Paul, Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt/ Main 2006, 294. Weiteres zum *hau* findet sich bei Moebius, Marcel Mauss, 86f.; Adloff, Papilloud, Caillés Anthropologie, 30f. Zu Godeliers Kritik an Mauss' Interpretation des *hau* vgl. das folgende Teilkapitel.

<sup>31</sup> Vgl. Mauss, Die Gabe, 151–154; Parry, The Gift, 456f. Hingegen geht Parry gegen die Mehrheit der Lesarten davon aus, dass die mit dem *hau* bezeichnete Verbindung von Person und Sache und die Pflicht zur Gegengabe nicht zwingend zusammen gehörten. Er begründet dies damit, dass sich erstere z.B. auch im Hindu-Kontext finde, letztere jedoch nicht.

<sup>32</sup> [„Das allgemeine Prinzip – zu dem diese (die genannte germanische Praktik, V.H.) und das *hau* der Maori lediglich zwei von einer Unmenge von *Illustrationen* darstellen – ist das Fehlen jeglicher absoluten Trennung zwischen Personen und Dingen. Eben weil das Ding die Person enthält, behält der Geber ein Pfandrecht auf das, was er weggege-

Iris Därmann und in ihrem Gefolge Stephan Moebius sind diesem Phänomen der Nicht-Differenzierung genauer nachgegangen. Därmann zufolge ist hier von einer „obsessiven Fremderfahrung der Gabe“ zu sprechen, die aus einer „chiastischen Vermischung von Sache und Person“ stammt. Dabei werden neben Person und Sache ihr zufolge auch Gabe und Ökonomie mit Hilfe der Gabepraktiken entdifferenziert und vermischt.<sup>33</sup>

„Man hat es hier also weniger mit einer einfachen Reziprozität zu tun, wie vielfach angenommen wird. Vielmehr verweist Mauss' Gabe-Theorie auf einen ekstatischen, selbsttranszendierenden Charakter der Beziehung zum Anderen und zugleich auf eine Fremderfahrung des Besessen- und Ergriffen-Seins durch den Anderen und dessen Sache ..., da man die fremde Person und die fremde Sache durch die Gabe gleichsam ‚in sich‘ trägt.“<sup>34</sup>

Die Vorstellung vom *hau* stellt somit eine Artikulationsform dessen dar, dass der Gebende in seiner Gabe anwesend bleibt, auch dann, wenn der Gegenstand längst und endgültig den Besitzer gewechselt hat, wobei dieses Band der Gabe mit seiner Kraft über den aktuellen Geber und Empfänger hinaus zurückreicht bis zu allen, die die Gabe bereits in der Hand hatten. Zugleich gewinnt der Geber auf diese Weise bis zu einem gewissen Grad Macht über den, der von ihm eine Gabe empfängt.<sup>35</sup> Das ist der Grund für Därmanns Rede von einer Art vorübergehender „Besessenheit“<sup>36</sup>:

„Wenn die gegebene Sache in den Händen ihres neuen Besitzers nicht damit aufhört, mit der gegebenen Person vermischt und ihr weiterhin

---

ben hat, zurück, und wir können folglich nicht von einer Veräußerung von Eigentum sprechen; und eben auf Grund dieser Teilhabe der Person am Ding erzeugt die Gabe ein bleibendes Band zwischen Personen.“] Parry, *The Gift*, 457.

<sup>33</sup> Vgl. Därmann, Iris, *Wie man wird, was man gibt*. Marcel Mauss und die Erkenntlichkeit der Gabe, in: *Journal Phänomenologie* 31 (2009), 20–31, 27; Moebius, *Fremd-Erfahrungen*. Begriff wie Deutung finden sich auch bei Busch, Kathrin, *Geschicktes Geben*. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München 2004 (Phänomenologische Untersuchungen; 18), 27ff. Buschs Interpretation von Mauss' *Die Gabe* ist freilich insgesamt sehr stark von Derrida her gelesen.

<sup>34</sup> Moebius, *Fremd-Erfahrungen*, 110f.

<sup>35</sup> Vgl. als ein Beispiel sogar noch aus der Moderne die chinesischen „Seufzerbillets“: Der ehemalige Besitzer behält ein Leben lang das Recht, sein Eigentum zu beweinen, und damit, so Mauss, „eine Art ‚Folgerecht‘ an der Sache, vermischt mit einem ‚Folgerecht‘ an der Person“: Mauss, *Die Gabe*, 155.

<sup>36</sup> Der Terminus der „Besessenheit“ ist hierbei nicht im engen Sinn magisch-religiös zu verstehen: Neben der tatsächlich magisch anmutenden Vorstellung des *hau* nennt Mauss unter anderem ebenso die des altrömischen *nexum*, wo eine rechtliche Vermischung von Person und Sache erfolgt. Vgl. Mauss, *Die Gabe*, 123ff.

zugehörig zu bleiben, dann hat der Empfänger mit der fremden Sache zugleich auch die fremde Person, ihre ganze soziale Substanz an sich genommen. Eine Gabe anzunehmen bedeutet demnach, im zeitweiligen Besitz der mit ihrer Sache vermischten Person, will sagen: von ihr besessen zu sein. Der Gabenempfang ist das Widerfahrnis einer alterierenden [sic] Besessenheit durch den Geber, der dank der ihm weiterhin zugehörigen Sache eine obsessive Macht über den Empfänger ausübt und ihn so zur Erwiderng zwingt.<sup>37</sup>

Mauss schildert mit Hilfe immer neuer Beispiele, wie diese gegenseitigen „Inbesitznahmen“ in unterschiedlichen Kulturen konzipiert werden und wie deshalb die Vorgänge des Gebens und Empfangens auch mit großer Vorsicht und z.T. ausgefeiltem Regelwerk vor sich gehen. Die *Trennung* von Person und Sache beginnt vor allem im spätrömischen Recht, so dass Mauss zufolge hier der Ausgangspunkt für die moderne Reduktion des Gabentausches auf einen bloß ökonomischen Austausch zu finden ist.<sup>38</sup>

### 1.1.1.3 „Archaische“ und moderne Gabe

Über die vergleichende Beobachtung von Gabepraktiken in vormoderne Gesellschaften und ihre Bedeutung hinaus ist Mauss' Werk insbesondere durch die These bekannt geworden, dass es sich bei der Gabe um ein universales Phänomen handle: Wenn sie auch in modernen Gesellschaften nicht mehr dieselbe öffentliche Rolle spiele wie in traditionellen, so lebe sie doch in weniger sichtbaren, aber für das Zusammenleben weiterhin bedeutsamen Formen fort.<sup>39</sup> Diese These im letzten Kapitel von *Die Gabe* ist für Mauss selbst keineswegs nur eine Art „aktualisierender Anhang“, sondern sein Kernanliegen „auf der Suche nach einem die Moral und Solidarität der Gesellschaft gewährleistenden Prinzip. Die Gabe ist für ihn nicht nur Forschungsobjekt, sondern er verbindet damit auch ein ethisch-politisches Anliegen: Ehre, Selbstlosigkeit und korporat-

<sup>37</sup> Därmann, *Wie man wird*, 23. Vgl. auch *dies.*, *Theorien der Gabe*, 16–26.

<sup>38</sup> Wenn Därmann und Moebius darauf hinweisen, dass im Kontext segmentärer Gesellschaften Gabe und Ökonomie nicht getrennt werden, dann bedeutet das gerade nicht, dass es sich bei der Gabe um eine Früh- oder Vorform unserer Gestalt von Ökonomie handelte. Vielmehr gibt es in Gesellschaften ohne ausdifferenzierte Subsysteme und bei der Annahme der Gabe als „fait social total“ schlicht den scharfen Unterschied von ökonomischen und nicht-ökonomischen Prozessen noch nicht. Eben das ändert sich spätestens in spätrömischer Zeit.

<sup>39</sup> Allerdings hat Mauss die *Transformationen* der Gabe zwischen den archaischen und der modernen Gesellschaft nicht systematisch beobachtet, und schon gar nicht diejenigen, die sich in und aus den Religionen ergeben. Vgl. *Joas*, *Logik der Gabe*, 19.

tive Solidarität seien weder leere Wörter noch würden sie der Notwendigkeit zur Arbeit zuwiderlaufen.“<sup>40</sup>

Freilich sind die konkreten Schlussfolgerungen, die Mauss zieht, eher umstritten. So betrachtet er beispielsweise das Verhältnis von Arbeitgebern und Arbeitnehmern unter Gabegesichtspunkten:

„Man spürt, dass es keinen besseren Weg gibt, Menschen zur Arbeit zu bringen, als dadurch, dass man ihnen die Gewissheit gibt, ihr Leben lang loyal bezahlt zu werden für die Arbeit, die sie loyal ausgeführt haben, und zwar sowohl für andere wie für sich selbst. Der austauschende Produzent spürt wieder, wie er es schon immer gespürt hat – doch diesmal spürt er es schärfer –, dass er mehr als nur Produkte oder Arbeitszeit austauscht, dass er ein Stück von sich selbst, seine Zeit und sein Leben gibt. Also möchte er für diese Gabe, wie bescheiden auch immer, entschädigt werden. Und ihm diese Entschädigung verweigern hieße, ihn zur Faulheit und zu geringerer Leistung treiben.“<sup>41</sup>

Und eine der letzten Passagen des Buches lautet: „Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind.“<sup>42</sup>

Solche Formulierungen haben Mauss den Vorwurf der „Sozialromantik“<sup>43</sup> eingetragen. So liest der Sozialwissenschaftler Gerhard Schmied Mauss' Buch als „eine Rückwendung zu Zeiten, zu denen angeblich alles noch gut war, eine Rückwendung zu paradiesischen Formen des Soziallebens und der Güterverteilung“<sup>44</sup>. Geht man jedoch von diesen auch dem historischen Kontext, in dem Mauss schrieb,<sup>45</sup> geschuldeten Vorstellungen zurück zur dahinter liegenden Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der Gabe zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften, so ergibt sich ein interessanteres Bild. Während Mauss auf der Textoberfläche die Kontinuität zu betonen scheint: Die Gabe gebe es auch heute noch, oder jedenfalls solle es sie noch geben, helfen auf einer

<sup>40</sup> *Moebius*, Marcel Mauss, 89.

<sup>41</sup> *Mauss*, *Die Gabe*, 174.

<sup>42</sup> *Mauss*, *Die Gabe*, 182.

<sup>43</sup> *Frettlöh*, Magdalene L., *Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem*, in: Ebach, Jürgen (Hg.), *„Leget Anmut in das Geben“*. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001 (Jabboq; 1), 105–161, 109.

<sup>44</sup> *Schmied*, Gerhard, *Schenken. Über eine Form sozialen Handelns*, Opladen 1996, 13. Anders wertet z.B. *Moebius*, Marcel Mauss.

<sup>45</sup> Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund und Mauss' Stellung darin vgl. *Moebius*, Marcel Mauss.

tiefere Ebene seine Überlegungen zum Gabentausch in segmentären Gesellschaften, die blinden Flecken eines gängigen Gabenverständnisses in der Moderne aufzudecken. Parry zufolge akzentuiert Mauss insbesondere, „that in our kind of society gifts come to *represent* something entirely different. *Gift-exchange* – in which persons and things, interest and disinterest are merged – has been fractured, leaving gifts *opposed* to exchange, persons *opposed* to things and interest to disinterest. The ideology of a disinterested gift emerges in parallel with an ideology of a purely interested exchange.“<sup>46</sup>

Die scharfe Trennung zwischen einseitig-uneigennützigem Geben einerseits und ökonomischem Tausch andererseits ist also ein durch und durch modernes Phänomen. Und ebenso wenig wie die Unterscheidung zwischen „Geschenken“, „Tauschwaren“, „Leihgegenständen“ etc. in unserem modernen Sinn ist auch diejenige von Personen und Sachen für die vormoderne Gabe konsequent durchführbar:

„Wir leben in einer Gesellschaft, die streng unterscheidet ... zwischen den dinglichen Rechten und den persönlichen Rechten, zwischen Personen und Sachen. Die Unterscheidung ist grundlegend, und sie bildet die Basis für einen Teil unseres Eigentums-, Verkaufs- und Tauschsystems. Doch der Rechtsordnung, die wir untersucht haben, ist sie fremd. Dergleichen unterscheiden unsere Kulturen, angefangen von der semitischen, griechischen und römischen Kultur, streng zwischen der Verpflichtung und der nicht unentgeltlichen Leistung einerseits und dem Geschenk andererseits. Aber sind diese Unterscheidungen nicht relativ jungen Datums in den Rechtssystemen der großen Kulturen? Haben diese nicht eine frühere Phase durchlaufen, in der man noch weniger kalt und berechnend dachte? Haben sie diese Bräuche des Gabenaustauschs, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen, nicht selbst praktiziert?“<sup>47</sup>

Parry folgert:

„Mauss's real purpose here is not to suggest that there is no such thing as a pure gift in *any* society, but rather to show that for many the issue simply cannot arise since they do not make the kinds of distinctions that we make. So while Mauss is generally represented as telling us how *in*

<sup>46</sup> [„dass in unserer Gesellschaftsform Gaben etwas völlig anderes *darstellen*. *Gabentausch* – in dem Personen und Dinge, Interesse und Uneigennützigkeit zusammenkommen – wurde auseinandergebrochen, so dass jetzt Gaben *gegen* Austausch, Personen *gegen* Dinge und Interesse *gegen* Uneigennützigkeit stehen. Die Ideologie einer uneigennützigsten Gabe entsteht parallel zur Ideologie eines ausschließlich interessierten Tausches.“] Parry, *The Gift*, 458.

<sup>47</sup> *Mauss*, *Die Gabe*, 121.

*fact the gift is never free, what I think he is really telling us is how we have acquired a theory that it should be.*<sup>48</sup>

In den letzten Jahren scheint eine Lesart von *Die Gabe*, wie Parry sie vertritt und wie sie auch in dieser Arbeit vorgelegt wurde, freilich an Boden zu gewinnen. So erklären Frank Adloff und Steffen Mau in ihrer Darstellung: „Das Geben einer Gabe ist ... ein zutiefst mehrdeutiger Prozess, der von Mauss nicht ökonomistisch durch Eigennutz oder moralistisch als ‚reines‘ altruistisches Geben verstanden wird.“<sup>49</sup> Dass diese Lesart nicht die einzige ist, sondern es immer noch auch Positionen gibt, die die Mauss'sche Gabe entweder als Vorläufer moderner Geld- und Warenwirtschaft oder als Beispiel für eine ökonomisch unverdorbene Gestalt einer altruistischen Gabe lesen, dass es also gerade auch an dieser Stelle zu den eingangs des Kapitels genannten divergenten Lesarten kommt, hängt auch damit zusammen, dass Mauss selbst an dieser Stelle immer wieder durch sprachliche Unklarheiten irreführt, ja vielleicht, wie einige seiner Rezipienten meinen, seine These selbst noch nicht bis in die oben angeführte Zuspitzung durchgearbeitet hatte.<sup>50</sup>

Mit seinen Schlussüberlegungen hat Mauss die Grundfrage nach der Universalität der Gabe aufgeworfen: Handelt es sich bei ihr um eine „anthropologische Konstante“, um ein „Universal“? Gibt es eine „Geschichte“, gar eine „Evolution“ der Gabe? Oder sind vielmehr die Phänomene in den verschiedenen Gesellschaften so disparat, dass sie außer dem Etikett kaum einen gemeinsamen Nenner haben? Insbesondere die Frage, ob sich aus ethnologischen und kulturanthropologischen Forschungen Folgerungen für die (tatsächliche oder ideale) Gabe in der gegenwärtigen Gesellschaft ziehen lassen, ist seit Mauss' Untersuchungen fester Bestandteil der Debatte um Geben, Empfangen und Zurückgeben und die

<sup>48</sup> [„Mauss' wirkliche Absicht ist an dieser Stelle nicht zu sagen, es gebe in *keiner* Gesellschaft so etwas wie eine reine Gabe, sondern vielmehr zu zeigen, dass für viele (Gesellschaften, V. H.) diese Fragestellung gar nicht auftauchen kann, weil sie nicht die Arten von Unterscheidung treffen, die wir treffen. Während also Mauss im allgemeinen als jemand dargestellt wird, der uns zeigt, inwiefern die Gabe *tatsächlich niemals* frei ist, zeigt er uns meiner Meinung nach in Wirklichkeit, wie *wir* uns eine *Theorie* angeeignet haben, dass sie es sein sollte.“] Parry, *The Gift*, 458.

<sup>49</sup> Adloff, Frank; Mau, Steffen, *Zur Theorie der Gabe und Reziprozität*, in: dies. (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt/ Main 2005 (*Theorie und Gesellschaft*; 55), 10–57, 13. Vgl. Hénaff, Preis, 166–229.

<sup>50</sup> Vgl. Joas, *Logik der Gabe*, 18f. So liest man bei Mauss z.B. auch: „Das System, das wir das System der totalen Leistungen zu nennen vorschlagen ..., bildet die älteste Wirtschafts- und Rechtsordnung, die wir kennen und uns vorstellen können. Es ist die Basis, auf der sich die Moral des Geschenkaustauschs erhebt. Und das ist gerade der Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Verhältnissen – gerne würden zusteuern sehen.“: Mauss, *Die Gabe*, 164. Vgl. auch Hénaff, Preis, 175.

Positionierung an dieser Stelle ist von erheblichem Einfluss auf die jeweilige Gesamttheorie. Für eine theologische Befassung mit dem Thema ist dies von besonderer Bedeutung, zum einen weil den Religionen im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen nicht selten eine erhebliche Rolle bei diesbezüglichen Veränderungen attestiert wird.<sup>51</sup> Zum anderen sensibilisiert die Debatte für die geschichtliche und kulturelle Kontextualität auch theologischer Verwendungen der Kategorie der Gabe.

#### 1.1.1.4 Zwischenbilanz 1: Einige grundlegende Fragestellungen

Bevor wir uns weiteren gabetheoretischen Entwürfen zuwenden, seien vier zentrale Problemfelder des Gabediskurses festgehalten, die diese Skizze einiger Grundüberlegungen bei Marcel Mauss aufgedeckt hat:

1. Den Ausgangspunkt bildet Mauss' Frage nach dem Verhältnis von Gabe und Gegen-Gabe, von Freiheit und Verpflichtung im Vorgang des Gebens. Die gesamte weitere Debatte wird sich immer wieder daran abarbeiten, ob es eine „Pflicht zur Gegengabe“ geben kann, die weder die Gabe als eine freie desavouiert noch aus ihr einen ökonomischen Tauschvorgang macht.

2. So führt dieser Problembereich sogleich zu der Folgefrage, wie sich Gabepraktiken zu ökonomischen und caritativen Vorgängen verhalten. Hier ist bereits deutlich geworden, dass die Fragestellung dem Blick der Moderne geschuldet ist, der entsprechend ausdifferenzierte Teilsysteme kennt. Daraus ist umgekehrt nicht zu folgern, dass in segmentären Gesellschaften alles einfach undifferenziert zusammenfiel. Aber an dieser Stelle sind jedenfalls die jeweiligen historischen und kulturellen Kontexte zu berücksichtigen.

3. Das gilt mindestens ebenso für die dritte Frage, die mit der zweiten zusammenhängt, aber vielleicht noch grundsätzlicher ist: diejenige nach dem Verhältnis von Person und Sache – scheint es doch, dass Ökonomie sich mit dem Zirkulieren von Dingen (*zugunsten* von Personen) befasst, Geben im Mausschen Sinn jedoch das Selbstengagement – gar die zwischenzeitliche „Besessenheit“ durch andere – von Personen *vermittelt* von Dingen meint.

4. Schließlich stellt sich die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der Gabepraktiken im Lauf der Geschichte und in verschiedenen Kulturen und Gesellschaftsformen. Auch Mauss ist nicht von einer Gabe „an sich“ als immer gleicher „anthropologischer Konstante“ ausgegangen.

<sup>51</sup> So z.B. bei *Hénaff*, Preis, v.a. 372–476. Vgl. auch die Darstellung in Kap. 2.2.5.

Aber noch über seine diesbezüglichen Überlegungen hinaus und z.T. auch in kritischer Abgrenzung von ihnen wird je sorgfältig nach dem Zeitindex und der kulturellen Eigenprägung der Gabe gefragt werden müssen.

### 1.1.2 Maurice Godelier: Die Gabe und die *sacra*

Maurice Godelier, französischer Ethnologe und Anthropologe sechzig Jahre nach Mauss, unterzieht dessen Grundlagentext einer kritischen Relektüre,<sup>52</sup> auf die hier aus zwei Gründen näher eingegangen werden soll: Zum einen markieren die Überlegungen einige derjenigen Grundlinien, die sich in der weiteren Debatte um das Phänomen der Gabe durchhalten werden. Dabei hat Godelier deutlicher als alle weiteren Entwürfe, die im Rahmen der „Umschau“ noch vorgestellt werden, die Frage der *Transformationen* der Gabe und die damit zusammenhängenden Probleme im Blick. Zum anderen finden sich bei ihm einige für eine theologische Rezeption des Diskurses interessante inhaltliche Ergänzungen.

#### 1.1.2.1 Noch einmal: der *potlatsch*, das *hau* und die Gabe in der Moderne

In Godeliers Lesart von Mauss' *Die Gabe* stellt der *potlatsch*, also die extreme Form des agonistischen Gabentauschs, das „zentrale Paradigma“<sup>53</sup> dar: Weil Mauss „der Potlatsch als die zugleich äußerste und höchste Form von totalen Leistungen erschien, hat er ihn zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung des *kula* und anderer vergleichbarer Fakten gemacht“<sup>54</sup>. Zudem habe der *potlatsch* in den Augen von Mauss eine zentrale Stellung als Zwischenglied zwischen der nicht-agonistischen Gabe segmentärer Gesellschaften und den modernen Gestalten des Marktes für „einen sehr großen Teil der Menschheit während einer langen Übergangsphase“<sup>55</sup>. Godelier versteht dies in dem Sinn, dass Mauss eine eindeutige Entwicklung von der nicht-agonistischen Gabe über die agonistische zum modernen Markt angenommen habe. Dies erscheint ihm jedoch aus zwei Gründen wenig plausibel. Zum einen sei damit die Rolle

<sup>52</sup> Vgl. Godelier, Rätsel; orig. *ders.*, *L'énigme du don*, Paris 1996.

<sup>53</sup> Godelier, Rätsel, 107.

<sup>54</sup> Godelier, Rätsel, 106. Zur Bezweifelbarkeit dieser Behauptung vgl. das vorangehende Teilkapitel.

<sup>55</sup> Mauss, *Die Gabe*, 119. So liest Godelier Mauss' „Erste Schlussfolgerung“ am Ende seiner im engeren Sinn ethnologischen Untersuchungen: vgl. Mauss, *Die Gabe*, 119 und Godelier, Rätsel, 218.

des *potlatsch* überschätzt<sup>56</sup> – ein Argument, das hier auf sich beruhen kann. Im Rahmen der hier vorgestellten Lesart von Mauss kann davon ausgegangen werden, dass es sich hier um ein Missinterpretation, zumindest eine Überspitzung von Seiten Godeliers handelt. Zum anderen kritisiert er Mauss' Vorstellung von dieser „langen Übergangszeit“ als zu einfach. Dafür sei die Vielfalt der Bedeutungen und Funktionen des Gabentausches in den unterschiedlichen Kulturen schlicht zu groß und es sei „offensichtlich, dass sich die menschliche Gesellschaft zwar entwickelt hat, dabei aber keine einheitliche Linie, keinen einzigen Plan verfolgt, sondern mehrere Wege eingeschlagen hat“<sup>57</sup>.

Eine weitere Kritik Godeliers an Mauss bezieht sich wiederum auf die Unterscheidung von agonistischem und nicht-agonistischem Gabentausch, diesmal jedoch darauf, dass Mauss an entscheidender Stelle den Unterschied eingezogen habe, nämlich bei der Formulierung seiner beiden berühmten Leitfragen. Wenn Mauss fragt: „Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, dass in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird?“<sup>58</sup>, dann kann diese Frage Godelier zufolge für nicht-agonistische Gaben in dieser Form gar nicht sinnvoll gestellt werden. Denn im Unterschied zu den agonistischen Gaben, wo es zu einer Annullierung der Schuld kommen könne, werde bei den nicht konkurrenzorientierten Gabepraktiken nichts dergestalt „erwidert“ oder „zurückgegeben“, dass danach eine Schuld beglichen wäre. Und er fügt an: „Diese Beispiele zeigen – was für den westlichen Verstand kaum begreifbar ist –, dass das Geben im Wechselspiel nicht gleichbedeutend ist mit dem Zurückerstatthen.“<sup>59</sup>

Schließlich schaltet sich Godelier mit der Kritik auch an der zweiten der beiden Mauss'schen Leitfragen – „Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert?“<sup>60</sup> – in die Debatte um das *hau* ein und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie Parry und Moebius:<sup>61</sup> Seines Erachtens handelt es sich hier nicht um eine der gegebenen *Sache* innewohnende Kraft (diese Erklärung kann beispielsweise für den *kula* schon deswegen nicht gelten, weil hier nie-

<sup>56</sup> Vgl. ausführlicher Godelier, Was Mauss nicht gesagt hat, 210f.

<sup>57</sup> Godelier, Rätsel, 223.

<sup>58</sup> Mauss, Die Gabe, 18. Im Original hervorgehoben.

<sup>59</sup> Godelier, Was Mauss nicht gesagt hat, 205. Ob diese Idee zumindest der „westlichen“ Praxis so fern liegt, wie Godelier hier insinuiert, wird noch zu fragen sein.

<sup>60</sup> Mauss, Die Gabe, 18. Im Original hervorgehoben.

<sup>61</sup> Aus der diesbezüglichen längeren Debatte in *Das Rätsel der Gabe* wird im Folgenden nur das wesentliche Ergebnis herausgegriffen. Bei Moebius scheint die Fragestellung gegenüber Godelier inzwischen noch weiter entwickelt zu sein.

mals derselbe Gegenstand zurückgegeben wird, der gegeben wurde<sup>62</sup>), sondern die „Kraft“, die der gegebene Gegenstand ausübt, stammt aus der bleibenden Gegenwart des *Gebers* in ihr. Es „existiert strenggenommen nichts ‚in‘ der Sache, was dazu verpflichtet, sie zu erwidern, außer der Tatsache, dass derjenige, der sie gibt, in ihr weiterhin gegenwärtig ist und durch sie auf den anderen einen Druck ausübt, nicht dahingehend, dass er die Gabe erwidert, sondern dahingehend, dass er seinerseits, dass er wiederum gibt.“<sup>63</sup>

Dass der Geber in dieser Weise in der Gabe gegenwärtig bleibt, rührt wiederum daher, dass die Gabe in den entsprechenden Praktiken gar nicht im modernen Sinn veräußert wird: Sie wechselt nicht den Besitzer, sondern es wird nur eine gewisse Form der Nutzung übertragen. Diese „Kraft“, die die gegebene Sache ausübt, ist also diejenige einer Beziehung, die das Ding weiterhin an die gebende Person knüpft, insofern sie weiterhin Rechte über diese Gabe hat – und damit auch über denjenigen, dem sie sie gibt und der sie annimmt. Dadurch entsteht eine Verpflichtung, die aber eben nicht als solche zu einer „Gegengabe“ zu verstehen ist, nach der die Kraft gelöscht, die Schuld getilgt wäre, sondern als eine Verpflichtung zu einer erneuten Gabe.

Diese

„entscheidende Tatsache des Fortbestehens der Rechte des ursprünglichen Gebers auf die gegebene Sache ist es, die sich auf der ideellen Ebene (anders gesagt, auf der der indigenen Repräsentationen und Deutungen dieses Fortbestehens) in die Vorstellung übersetzt, die Person des ursprünglichen Gebers sei in der gegebenen Sache gegenwärtig, sie hafte ihr an und begleite sie in der Folge auf allen Stationen ihres Weges von Hand zu Hand und von Ort zu Ort“<sup>64</sup>.

Aus Godeliers Sicht vermischt Mauss folglich diese – zutreffende – Idee, dass der Geber Eigentumsrechte an seiner Gabe behält, mit der magisch-indigenen Vorstellung, dass die Sache selbst einen „Geist“ besitze.

Am Ende seines Werkes stellt Godelier ebenso wie Mauss Überlegungen zur Rolle der Gabe in den modernen Gesellschaften an.<sup>65</sup> In diesen ist sie nicht mehr notwendig, um die Grundstrukturen der Gesellschaft

<sup>62</sup> Vgl. Godelier, Was Mauss nicht gesagt hat, 209.

<sup>63</sup> Godelier, Rätsel, 66.

<sup>64</sup> Godelier, Rätsel, 79. Vgl. auch die bei Godelier auf den folgenden Seiten dargestellte Zirkulation von Gaben zwischen mehr als zwei Partnern – was in den dort beobachteten Gabepraktiken die Regel, nicht die Ausnahme darstellt.

<sup>65</sup> Vgl. hierzu das letzte Kapitel von Godelier, Rätsel.

zu reproduzieren, und hat sich zumeist zu einer subjektiven, persönlichen und individuellen gewandelt – häufig idealisiert zu einem Gegenbild zu allem, was mit Berechnung zu tun hat. Derzeit beginnt die Gabe Godeliers Beobachtung zufolge jedoch wieder, über die Sphäre des Privaten hinauszureichen: Man versuche, mit ihrer Hilfe gesellschaftliche Probleme zu lösen, die Markt und Staat offensichtlich zu lösen nicht in der Lage sind. Dabei habe sie jedoch ihr Gesicht gewandelt: Es handle sich weder um die wechselseitige, gleichwertige Gabe noch um eine neue Gestalt des *potlatsch*. Godelier zufolge ist es vielmehr die *caritative* Gabe, die eine institutionalisierte Form erhält und der Entsolidarisierung der Gesellschaft entgegenwirken soll. Damit hätte die Transformation der Gabe auf Grund ihrer verschiedenen zeitlichen und räumlichen Kontexte bis zur Änderung ihrer Grundgestalt geführt und Mauss' klassische Eingangsfrage nach der Bedeutung der Verpflichtung zur Gegengabe wäre damit für die Moderne schlicht obsolet.

#### 1.1.2.2 Die *sacra*: Gaben, die man weder gibt noch verkauft, sondern behält

Der Hauptakzent von Godeliers Überlegungen zum „Rätsel der Gabe“ liegt aber nicht in den Überlegungen zu Gabepraktiken zwischen Clans oder Individuen, sondern auf der Erarbeitung und Interpretation einer Kategorie von „Gaben“, die Mauss nur am Rande erwähnt<sup>66</sup> und deren zentrale Bedeutung er Godelier zufolge verkannt hat: die „heiligen Gegenstände“, auf die Godelier selbst neben eigenen Feldbeobachtungen insbesondere durch die Forschungen von Annette Weiner<sup>67</sup> aufmerksam wurde und die er (und insbesondere die Diskussion nach ihm) in Verallgemeinerung der lateinischen Bezeichnung auch als *sacra* bezeichnet.

Neben Gaben, die im alltäglichen Tauschhandel oder im rituellen Gabentausch zirkulieren, bilden sie eine distinkte dritte Gruppe: „[E]s gibt Dinge, die weder verkauft noch verschenkt werden dürfen, sondern die behalten werden müssen“<sup>68</sup>. Diese „heiligen Gegenstände“ werden also nicht veräußert, sondern über Generationen sorgsam weitergereicht. Dennoch handelt es sich um „Gaben“ – nämlich solche der Götter, der Ahnen, der Geister o.ä., also Gaben aus der Transzendenz.

<sup>66</sup> Vgl. Mauss, Die Gabe, 105.

<sup>67</sup> Vgl. Weiner, Annette B., Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchange, Austin 1976 und v.a. *dies.*, Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving, Berkeley, Calif. 1992.

<sup>68</sup> Godelier, Was Mauss nicht gesagt hat, 208.

Erst wenn man auch diese dritte Gruppe von Gaben mit in den Blick nimmt, vervollständigt sich Godelier zufolge das Bild von den Fundamenten der entsprechenden Gesellschaften:

„Indem er die heiligen Dinge außerhalb des Feldes seiner Analyse ließ, konnte Mauss, ohne es zu wollen, die Illusion erzeugen, der Austausch sei das Ganze des sozialen Lebens. ... Tatsächlich erschöpfen die Austauschvorgänge aller Art ... das Funktionieren einer Gesellschaft nicht, sie reichen nicht hin, um die Totalität des Sozialen zu erklären. Neben den ‚Sachen‘, den Gütern, den Dienstleistungen, den Personen, die man austauscht, gibt es all das, was man nicht gibt und nicht verkauft und was gleichfalls den Gegenstand von Institutionen und spezifischen Praktiken bildet, die eine irreduzible Komponente der Gesellschaft als Totalität sind und ebenso dazu beitragen, ihr Funktionieren als das eines Ganzen zu erklären.“<sup>69</sup>

Die grundlegende Funktion solcher heiligen Objekte besteht dabei darin, dass sie das Nichtdarstellbare, die Transzendenz repräsentieren und so den Ursprung der Dinge und die Legitimität der kosmischen und der gesellschaftlichen Ordnung bezeugen. Sie gelten als von Göttern, nicht von Menschen gemacht und setzen diese göttlichen Mächte präsent. Den Gabentausch gibt es also vorrangig, um die für sein soziales Leben notwendigen Beziehungen eines Clans zu anderen zu stabilisieren. Außerdem braucht er aber eine Beziehung zu sich selbst, zu seinen Toten und zu seinen Ursprüngen, und das ist die Aufgabe der *sacra*. Das Heilige, so, verallgemeinert Godelier, ist „ein bestimmter Typ von Beziehung zu den Ursprüngen“<sup>70</sup>, der durch einen unbewussten Mechanismus der Projektion und Verdinglichung sozialer Realitäten entsteht: Die Menschen projizieren ihre Beziehungen zu ihrer Welt auf Dinge und stellen sie in ihnen dar. Diesen Dingen schreiben sie nun Mächte und Kräfte zu, die sie gewissermaßen von sich selbst abgelöst haben und auf einen anderen Ursprung zurückführen.

„Oder, um genauer zu sein, sie stehen vor Personen-Dingen, die zugleich fremd und vertraut sind. Vertraut, weil sich die Menschen in gewisser Weise in den Tauschobjekten und den heiligen Objekten wiederfinden, aber fremd, weil sie sich darin wiederfinden, ohne sich in ihnen wiedererkennen zu können. Die Menschen verdoppeln sich, aber sie erkennen

<sup>69</sup> Godelier, Rätsel, 99f. „Die menschliche Gesellschaft hat ihre Existenz aus zwei Quellen bezogen, einerseits aus dem Austausch, dem Vertrag, und andererseits aus dem Nicht-Vertraglichen, der Weitergabe.“ (a.a.O., 55).

<sup>70</sup> Godelier, Rätsel 241. Im Original hervorgehoben.

sich in ihren Doppeltgängen, die, einmal von den Menschen abgelöst, als vertraute und zugleich fremde Personen erscheinen, nicht wieder.“<sup>71</sup>

Es gibt in Godeliers Augen also drei Sorten von Dingen, die eine je eigene Aufgabe für das Funktionieren von Gesellschaften haben: diejenigen, die verschenkt werden, diejenigen, die verkauft oder getauscht werden, und diejenigen, die weder getauscht noch verschenkt, sondern sorgfältig aufbewahrt werden. Und insbesondere bei den letzteren lässt sich die bereits erwähnte Verschränkung von Dingen und Personen beobachten:

„Ein Verkauf bedeutet die völlige Trennung der Sache von der Person. Geben bedeutet, dass etwas von der gebenden Person in der Sache erhalten bleibt, und Behalten heißt soviel wie die Sache nicht von der Person zu trennen, denn in dieser Verbindung liegt die Versicherung einer geschichtlichen Identität, die weitergegeben werden muss – zumindest bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich diese Identität nicht länger reproduzieren lässt. Entsprechend den drei nicht-identischen Handlungsweisen – verkaufen, schenken/geben und behalten – sind auch die Gegenstände als veräußerbar und veräußert (Waren), als unveräußerlich, aber veräußert (Gaben) und als unveräußerlich und unveräußert (heilige Objekte) dargelegt worden.“<sup>72</sup>

Durch die Doppeltgänger-Struktur, so nun der religionskritische Impetus von Godeliers These, erzeugen traditionelle Gesellschaften eine Synthese von wirklich und imaginär, die sie selbst nicht durchschauen, und die Religion bildet genau denjenigen Faktor, der diese Undurchsichtigkeit produziert und das Durchschauen dieses Spiels verhindert. Den Sozialwissenschaften fällt die kritische Arbeit zu, diese Doppeltgänger zu entlarven. Aber Godelier geht nicht davon aus, wie man vermuten könnte, dass die Idee der „unveräußerlichen Objekte“ dadurch obsolet würde. Denn wenn auch die Vorstellung, dass sie von den Göttern gegeben seien, in seinen Augen einem überwundenen Stadium der Menschheitsgeschichte angehört, so gebe es dennoch „Unveräußerliches“ auch in der modernen Gesellschaft. Auch in unseren hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften ist nicht alles käuflich. Dies gilt beispielsweise für Demokratie und Menschenrechte, aber auch für uns als Personen – schließlich, so

<sup>71</sup> Godelier, Rätsel, 241; vgl. auch a.a.O. 242 sowie *ders.*, Was Mauss nicht gesagt hat, 213f.

<sup>72</sup> Godelier, Was Mauss nicht gesagt hat, 215f. – Godelier zufolge ist es genau deshalb für uns, die wir in einer Welt leben, in der Sachen und Personen getrennt sind, so schwer, die Funktion der *sacra* (und, so könnte man hinzufügen, der rituellen Gabepraktiken) zu verstehen.

Godelier, wäre die Idee absurd, dass Eltern mit ihren Kindern einen Geburtsvertrag abschließen.<sup>73</sup>

Aber auch im Blick auf die genuin religiöse Gestalt der *sacra* ergeben sich interessante Beobachtungen, ohne dass man dabei die religionskritische Spitze der Überlegungen Godeliers teilen muss. Offensichtlich spielen die Götter in den Zirkeln des Gabentauschs ihre eigene, besondere Rolle. Godelier kritisiert deshalb Mauss nicht nur dafür, dass er grundsätzlich eine „vierte Verpflichtung“ neben Geben, Annehmen und Erwidern weitgehend ausgeklammert hat: „die Gaben der Menschen an die Götter und an die Menschen, welche die Götter repräsentieren“<sup>74</sup>. Ihm zufolge hat Mauss auch die Sonderrolle der Götter nicht ausreichend beachtet und Opfer und Gabe insofern zu nah aneinander gerückt, als er davon ausgeht, dass die Menschen über ihre Opfergaben einen Zwang auf die Götter auszuüben in der Lage sind. Für Mauss gilt: „Die Zerstörung der Opfergaben zielt gerade darauf ab, eine Schenkung zu sein, die notwendig vergolten wird.“<sup>75</sup> Godelier zufolge steht es jedoch den Göttern frei zu geben oder nicht – was für ihn bereits aus der auch Mauss bekannten Tatsache folgt, dass in den segmentären Gesellschaften die Götter und Geister der Toten die wahren Eigentümer der Dinge sind. Die Menschen stehen immer schon in ihrer Schuld, da sie ihre Existenzbedingungen von den Göttern empfangen haben (für Godelier auch der imaginäre Ansatzpunkt für gesellschaftliche Statusdifferenzierungen, beispielsweise indem man dem Pharao Göttlichkeit zuschrieb). Den Göttern gegenüber kann es also keine Äquivalenz geben, insbesondere nicht im Blick auf die ersten Gaben: des Lebens, der Natur etc. Und dies gilt auch deshalb, weil die Götter selbst im Empfangen noch geben: Sie lassen sich dazu herab, anzunehmen. Sie sind also weder dazu verpflichtet zu geben noch anzunehmen noch gar zu erwidern: „Die Götter sind nicht an die drei Verpflichtungen gekettet, die sich bei den Menschen verketteten und sie anketten.“<sup>76</sup> Deshalb ist das Opfer in der Perspektive Godeliers weder mit einem *potlatsch* vergleichbar<sup>77</sup> noch als ein Handel der Menschen mit den Göttern angemessen beschreibbar.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Vgl. die Schlusspassage seines Buches: *Godelier*, Rätsel, 294f. sowie *ders.*, Was Mauss nicht gesagt hat, 214f.

<sup>74</sup> *Godelier*, Rätsel, 46.

<sup>75</sup> *Mauss*, Die Gabe, 43.

<sup>76</sup> *Godelier*, Rätsel, 261.

<sup>77</sup> Gegen *Mauss*, Die Gabe, 43f.

<sup>78</sup> Vgl. *Godelier*, Rätsel, 272. Auf das Thema des Opfers wird noch mehrfach zurückzukommen sein. Vgl. die entsprechenden Teilkapitel zu Caillé (1.1.3) und Hénaff (2.2) sowie insbesondere das systematische Kapitel II.2 zum Opfer.

Godeliers Überlegungen schließen die Darstellung vorrangig ethnologisch orientierter Forschungen zur Gabe ab. Der nächste Entwurf, derjenige des französischen Sozialwissenschaftlers Alain Caillé, greift zwar auch auf ethnologisches Material zurück. Aber die Gabepraktiken unserer modernen westlichen Gesellschaften bilden bei ihm und den folgenden Autoren nicht mehr nur den Gegenstand von Schlussbetrachtungen, sondern einen klaren Fokus der Arbeit.

### 1.1.3 Alain Caillé: Die Gabe als „drittes Paradigma“

Alain Caillé hat den vom theoretischen Anspruch her wohl weitreichendsten sozialwissenschaftlichen Entwurf einer Theorie der Gabe vorgelegt. Caillé ist in Deutschland noch weitgehend unbekannt – erst 2008 ist mit *Anthropologie der Gabe* erstmals überhaupt ein Buch Caillés ins Deutsche übersetzt worden<sup>79</sup> –, weshalb seiner Darstellung im Folgenden vergleichsweise viel Raum gewidmet werden wird. Über die Gründe für diese verzögerte Wahrnehmung trotz insgesamt steigender Aktualität der „Gabe“ lässt sich nur spekulieren. Vielleicht sind bestimmte Eigenheiten von Caillés Argumentation dafür mitverantwortlich, die die Übersetzer seiner *Anthropologie* und Kenner seines Werkes, Frank Adloff und Christian Papilloud, in ihrer Einleitung zu dem Band angemerkt haben (und die auch im vorliegenden Fall die Darstellung von Caillés Denken erschweren): „Typisch ist für Caillé, dass er sich nicht detailliert und Argument für Argument mit anderen ... auseinandersetzt. Die *Anthropologie der Gabe* zeigt in puncto interpretatorischer Genauigkeit oft eine gewisse Nachlässigkeit – sowohl gegenüber den Autoren, denen er folgt, als auch denen gegenüber, die er kritisiert.“<sup>80</sup> Er neige außerdem dazu, mehr in Bildern als in Argumenten zu sprechen sowie manchmal Positionen einseitig zuzuspitzen.

Eine größere Rolle dürfte freilich der sehr spezifisch französische Kontext des Entwurfs spielen: Caillé ist Gründer und Kopf einer informellen Gruppe von Wissenschaftlern rund um die „Revue du M.A.U.S.S.“, deren Name bereits zwei entscheidende Hinweise auf die Grundorientierung gibt: Ihre Autoren verstehen sich in der einen oder anderen Weise als

<sup>79</sup> Caillé, Alain, *Anthropologie der Gabe*. Hg. und übers. von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt/ Main 2008 (Theorie und Gesellschaft; 65). Neuestens befasst sich neben Frank Adloff und Christian Papilloud v.a. Stephan Moebius mit Caillés Denken. Vgl. hierzu wie zur Entwicklung in Frankreich in jüngster Zeit *Moebius, Gabe; Moebius, Fremd-Erfahrungen*; zur (Nicht-)Rezeption Caillés vgl. *Adloff, Papilloud, Caillés Anthropologie*.

<sup>80</sup> *Adloff, Papilloud, Caillés Anthropologie*, 23.

Mitglieder eines „mouvement anti-utilitariste des sciences sociales“<sup>81</sup> (M.A.U.S.S.) und betrachten dabei das Werk von Marcel Mauss als zentralen gemeinsamen Referenzpunkt.<sup>82</sup>

Caillé's Entwurf zeichnet sich insbesondere durch die bedeutende Rolle aus, die er der Gabe in den modernen Gesellschaften zuschreibt. Entgegen dem Großteil der Forscher, die sie in der Moderne marginalisiert sehen,<sup>83</sup> verstehen er und Godbout, mit dem er intensiv zusammengearbeitet hat,<sup>84</sup> die Gabe als einen kompletten eigenständigen Bereich neben denjenigen von Markt und Staat.<sup>85</sup> Caillé's Anspruch geht aber noch weiter: Er will nicht bloß bestehende sozialwissenschaftliche Forschungen zur Gabe ergänzen, indem er ihre Rolle in der Moderne aufwertet. Seine „Anthropologie der Gabe“ entwickelt diese vielmehr auf theoretischer Ebene als ein grundlegend neues „drittes Paradigma“ als Alternative sowohl zum holistisch-normativistischen als auch zum individualistisch-utilitaristischen Denken des Sozialen. Diese beiden bestehenden Paradigmen sind Caillé zufolge nämlich unfähig, die Genese sozialer Beziehungen und des Politischen wirklich zu erklären.<sup>86</sup>

### 1.1.3.1 Das Ungenügen von Holismus und Individualismus

Ziel und Gestalt des angestrebten Paradigmenwechsels lassen sich deutlicher in den Blick bekommen, wenn man zunächst Caillé's Kritik an den beiden anderen Paradigmen betrachtet:<sup>87</sup> Das *holistische* Paradigma<sup>88</sup>

<sup>81</sup> [„anti-utilitaristische Bewegung in den Sozialwissenschaften“].

<sup>82</sup> Die folgende Darstellung beschränkt sich auf Caillé und in Zusammenarbeit mit Godbout entstandene Überlegungen, weil die Forschungen weiterer Mitglieder der M.A.U.S.S.-Gruppe hier weniger relevant und in sich durchaus uneinheitlich sind, so dass sie einer gesonderten Darstellung bedürften. Für einen ersten Einblick vgl. *Moebius, Gabe; Papilloud, Christian, MAUSS: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, in: *Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006, 267–281.*

<sup>83</sup> Vgl. *Adloff, Mau, Theorie.*

<sup>84</sup> Der gemeinsame Text *L'Esprit du don* wird im Folgenden zur Darstellung der Position Caillé's herangezogen, auch wenn Godbout der Hauptautor des Werkes ist, da Caillé selbst im Blick auf die Aussagen des Buchs ohne weitere Differenzierung von „wir“ spricht (so z.B. *Caillé, Anthropologie der Gabe, 94*).

<sup>85</sup> Caillé und Godbout werden deshalb nicht müde, die Ubiquität der ökonomischen Semantik auch in den Sozialwissenschaften zu kritisieren.

<sup>86</sup> Vgl. *Caillé, Alain, Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe*, in: *Moebius, Stephan; Papilloud, Christian (Hg.), Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, Wiesbaden 2006, 161–214, 178.*

<sup>87</sup> Vgl. zum Folgenden insb. *Caillé, Anthropologie der Gabe, 57–60.*

<sup>88</sup> Caillé weist selbst darauf hin, dass der Begriff des „Paradigmas“ hier nicht allzu technisch verstanden werden dürfe; er bezeichnet damit „einfach eine massive und mehr oder weniger unbewusst geteilte Art und Weise, mittels derer man nach der sozial-histo-

zeichnet sich Caillé zufolge dadurch aus, dass in ihm die soziale Totalität hypostasiert wird. Es „hebt die Gewissheit hervor, dass es in der betrachteten Totalität als solcher etwas mehr gibt als in ihren Teilen oder ihrer Summe, und dass die Totalität historisch, logisch, kognitiv und normativ wichtiger – hierarchisch höher – als die Individuen ist, die sie umfasst“<sup>89</sup>. Insofern die Individuen in ihrem Handeln von dieser höherrangigen Totalität bestimmt werden, bezweifelt Caillé, dass man innerhalb dieses Paradigmas überhaupt von „Handlungen“ im strengen Sinn – und damit von der Gabe – sprechen kann, weil

„die individuellen oder kollektiven Subjekte nichts anderes tun, als ein vor ihnen existierendes Modell und Gesetz anzuwenden. Sie drücken bloß die Werte ihrer Kultur aus, sie verwirklichen die erwünschten sozialen Funktionen oder sie bilden Regeln, die mit der Strukturlogik verbunden sind, von der sie abhängen. Innerhalb einer solchen Perspektive existiert die Gabe *a fortiori* nicht, sie ist undenkbar.“<sup>90</sup>

Der Holismus spiele zwar derzeit in den Sozialwissenschaften keine besonders große Rolle, man könne ihn aber auf einer Linie mit Funktionalismus und Strukturalismus, sogar mit Marxismus lesen und in den entsprechenden Debatten wiederfinden. Dies ist auch deswegen von Bedeutung, weil in Caillés Augen Lévi-Strauss’ einflussreiche Rezeption von Mauss’ Gabe-Theorie diesem holistischen Paradigma zuzurechnen ist, weshalb Lévi-Strauss eine grundlegende Missinterpretation vorlege. Bei ihm werde die Gabe im Wesentlichen auf den Tausch reduziert.

Während der Holismus die Totalität hypostasiert, hypostasiert der *Individualismus* das Individuum. Seine Anhänger werfen dem Holismus vor, er nehme die sozialen Verhältnisse als gegeben an, während diese doch erst erklärt werden müssten. Aber sie begehen strukturell denselben Fehler, indem sie ihrerseits das Individuum als selbstevidenten Ausgangspunkt verstehen – mit der Folge, dass sie nicht erklären können, wie das soziale Band entsteht, das diese gesellschaftlichen Atome miteinander verbindet: „Es ist unmöglich, die von der [individualistischen, V.H.] Theorie in Szene gesetzten rationalen, getrennten und ‚gegenseitig indifferenten‘ Egoisten davon zu überzeugen, dass sie vorteilhaft kooperieren können, d.h. sich aufeinander verlassen und Bündnisse eingehen können.“<sup>91</sup>

---

rischen Wirklichkeit fragt und mit der man auf diese Fragen antwortet“: Caillé, Holismus, 176.

<sup>89</sup> Caillé, Holismus, 177.

<sup>90</sup> Caillé, Holismus, 178.

<sup>91</sup> Caillé, Holismus, 179.

Die Schwierigkeiten des holistischen ebenso wie des individualistischen Paradigmas verdeutlicht Caillé gerne mit Hilfe des klassischen Gefangenendilemmas:<sup>92</sup> Weder aus holistischer noch aus individualistischer Sicht könnte es seines Erachtens je zu einer konstruktiven Lösung kommen. Aus individualistischer Perspektive ist das nicht möglich, weil das notwendige Vertrauen nicht entstehen kann: Das individualistische Subjekt kreist dafür zu sehr um sich selbst. Aber auch der Holismus bietet keine Lösung, denn hier sind die Handelnden, eingezwängt in das soziale Regelwerk, unfähig, wirklich etwas zu geben: Zwar ist es unter holistischen Voraussetzungen möglich, dass die Gefangenen einander nicht verraten, aber das wäre nicht als Zeichen von Generosität, sondern als ein (vorhersagbares) Sich-Halten an die entsprechenden Regeln zu verstehen. „Der Holismus kennt nur die traditionelle Handlung und der Individualismus nur die instrumentale, zweckrationale Handlung.“<sup>93</sup>

Die einzige Möglichkeit, Vertrauen zu schaffen und damit Sozialität, ist „das Risiko der Gabe“<sup>94</sup>, und dies ist, so liest Caillé Mauss, genau die Lösung, die segmentäre Gesellschaften tatsächlich gefunden haben. Die Gabe liegt gewissermaßen zwischen den beiden falschen Alternativen. Denn sie ist *sowohl* obligatorisch, d.h. von den Interessen der Gemeinschaft mitbestimmt und gesteuert, nicht rein dem Kalkül des Individuums überlassen; *als auch* freiwillig, nämlich keine mechanische Anwendung eines die Akteure determinierenden Regelwerks. Das Risiko der Gabe ist das Risiko des Vertrauens, das die Möglichkeit bietet, Bündnisse zu schließen, von denen dann alle profitieren, auch der, der zunächst in uneigennütziger Weise einen Vertrauensvorschuss gegeben hat – wie in der idealen Lösung des Gefangenendilemmas.

Die Differenz zwischen den Paradigmen von Holismus und Individualismus und der Gabe beschränkt sich jedoch nicht auf gesellschaftliche Fragen, sondern bezieht sich auch auf wirtschaftliche. Caillé sieht eine Korrelation zwischen Individualismus und wirtschaftlichem Liberalismus einerseits, Holismus und Sozialismus oder Staatsorientierung andererseits, so dass die akademischen Debatten über die Paradigmen in etwa den Grunddissens zwischen Liberalisten und Sozialisten reproduzieren.

<sup>92</sup> Caillé verwendet es in folgender Form: Zwei Gefangenen, die nicht miteinander kommunizieren dürfen, wird folgender „Deal“ angeboten: Wenn sie sich gegenseitig denunzieren, erhalten sie je vier Jahre Haft, wenn nur einer den anderen denunziert, käme der Denunziant frei, der andere erhielte acht Jahre Haft; ein Jahr erhielte jeder von beiden, wenn sie einander wechselseitig nicht denunzierten. Vgl. hierzu und zum Folgenden Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 58ff.

<sup>93</sup> Caillé, *Holismus*, 182.

<sup>94</sup> Caillé, *Holismus*, 180.

„Auch hier lässt sich ein großer Mangel erkennen: das Fehlen einer Doktrin, die die Notwendigkeit des Staates und des Marktes zwar nicht verneint, aber in der Lage wäre, eine politische Anschauung zu entwickeln, die auf der Sichtweise der Gesellschaft selbst (auf ihrem Selbstbewusstsein, ihrer *Selbständigkeit*) basiert und nicht auf den Staat oder den Markt zu reduzieren ist.“<sup>95</sup>

Diese „Doktrin“ ist jedoch nicht im Sinn einer „Ökonomie der Gabe“ als einer romantischen Alternative zur bestehenden Wirtschaftsordnung zu verstehen, wie ein gegenüber den Autoren der *Revue du M.A.U.S.S.* immer wieder geäußerter Vorwurf lautet.

„Der Wahnsinn des Marxismus im 20. Jahrhundert bestand doch wohl schlicht darin, auf den Ruinen des Marktes und des bürgerlichen Staates eine ganz andere Wirtschaft errichten zu wollen, die auf altruistischen Motiven, der Gabe und der Sache des Proletariats beruhen sollte. Es ist überflüssig, noch einmal zu betonen, dass wir von keinem dieser finsternen oder ideologischen Vorhaben animiert sind und dass wir – genau wie Mauss – nicht die Vernichtung des Marktes oder des Staates verlangen, sondern ihre erneute Integration in eine soziale und politische Ordnung, die gesunden Menschenverstand beinhaltet ... Es gibt also nicht ein Modell der Ökonomie der Gabe, das als solches dem des Marktes oder dem der staatlichen Wirtschaft gegenüberzustellen wäre.“<sup>96</sup>

### 1.1.3.2 Grundzüge eines Paradigmas der Gabe

Bekanntlich beobachtet Mauss zwar im Wesentlichen segmentäre und vormoderne Gesellschaften und zeigt auf, inwiefern diese sich über Zyklen von Geben – Annehmen – Erwidern reproduzieren. Aber er ist durchaus der Meinung, in den Gabepraktiken „einen der Felsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen“<sup>97</sup>. Dabei weist seine politische Zielsetzung bereits auf Caillé's doppelte Abgrenzung von Individualismus und Holismus voraus, denn sie kritisiert den utilitaristischen Individualismus ebenso wie den bolschewistischen Staatszentrismus. „Mauss ging es um ein drittes Prinzip: um Solidarität als einer [sic] Form wechselseitiger *Anerkennung* durch Gabentausch, welche auf sozia-

<sup>95</sup> Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 71. Übersetzung modifiziert. Caillé zufolge war eben dies das Anliegen von Mauss im Schlussteil von *Die Gabe*.

<sup>96</sup> Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 72f.; vgl. ebenso Caillé, *Holismus*, 189f. Ob diese Auffassung auch von denjenigen Mitgliedern der M.A.U.S.S.-Gruppe geteilt wird, die sich anders als Caillé in der einen oder anderen Form als marxistisch orientiert verstehen, mag hier dahingestellt bleiben.

<sup>97</sup> Mauss, *Die Gabe*, 19

len Bindungen und wechselseitigen Verschuldungen beruht.“<sup>98</sup> Damit wollte er der von ihm beobachteten Tendenz entgegen wirken, dass unsere Sozialbeziehungen sich zu stark an Marktbeziehungen orientierten. In diesem Sinn versteht Caillé Mauss' Werk als Grundlage für seinen eigenen Entwurf. Freilich müsse man, um zu erkennen, inwiefern Mauss als Wegbereiter des Paradigmas der Gabe gelesen werden kann, ihn von Rezeptionen befreien, die ihn grundlegend missdeuten.

Caillé geht nun nicht so weit zu behaupten, dass das angestrebte „dritte Paradigma“ der Gabe ausschließlich von Mauss bzw. auf der Grundlage seines Denkens entwickelt worden sei: Auch andere hätten durchaus bereits versucht, der unbefriedigenden Alternative von Individualismus und Holismus zu entgehen. Insbesondere *interaktionistische* Modelle stehen dem Anliegen des Gabeparadigmas nahe. Denn während Holismus und Individualismus die Gesellschaft entlang einer vertikalen Achse betrachten, wird im Interaktionismus ein immanenter, horizontaler Standpunkt eingenommen. Weder „das Individuum“ noch „die Gesellschaft“ bildet den Ausgangspunkt, sondern alles beginnt mit Interaktionen konkreter Menschen, die Beziehungen und Netzwerke aufbauen und damit ihre Individualität, die Gemeinschaft und das Soziale zugleich erschaffen. „Das, was die netzartige Modalität des Interaktionismus genannt werden könnte ..., stellt nichts anderes dar als eine Inwerksetzung des Paradigmas der Gabe.“<sup>99</sup> Immerhin dient schon Mauss ein Netzwerk als eines der prominentesten Beispiele für seine Überlegung: der *kula*.<sup>100</sup> Caillé zufolge ist in interaktionistischen Modellen jedoch nicht ausreichend entwickelt und nicht deutlich genug begrifflich fassbar, was genau das „dritte Paradigma“ zentral ausmacht. Insbesondere übersehen sie, dass, damit Menschen persönliche Beziehungen eingehen und solche Netzwerke entstehen lassen können, sie das Risiko der Gabe und damit des Vertrauens eingehen müssen.<sup>101</sup>

Caillés eigener Entwurf führt nun insofern noch über Mauss hinaus, als er konsequent zu entwickeln beansprucht, was von Mauss nur angedeutet, teilweise nur sehr zögerlich überhaupt wahrgenommen worden sei. So will Caillé noch deutlicher als Mauss akzentuieren, dass die Gabe keinen isolierten Akt darstellt, sondern einen Kreislauf, der durch die Ele-

<sup>98</sup> Adloff, *Papilloud*, Caillés Anthropologie, 15.

<sup>99</sup> Caillé, *Holismus*, 188. Übersetzung modifiziert.

<sup>100</sup> „Malinowski gibt keine Übersetzung des Wortes Kula, das wahrscheinlich ‚Ring‘ bedeutet“: Mauss, *Die Gabe*, 55.

<sup>101</sup> Vgl. Caillé, *Holismus*, 186. Dass Caillé dies ausdrücklich – „in modernen wie in archaischen Gesellschaften“ annimmt (Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 68), verweist auf einen möglichen Kritikpunkt an seinem Entwurf: eine Überschätzung der Kontinuität zwischen archaischer und moderner Gestalt der Gabe.

mente Geben – Empfangen – Zurückgeben gebildet wird. Und auch bezüglich der Reichweite dieser Grundstruktur geht er weiter als Mauss, bei dem die Gabe, obschon im Prinzip universell, doch in der modernen Gesellschaft marginalisiert erscheint: „L'Essai sur le don établit, et encore timidement, l'universalité de l'obligation de donner, recevoir et rendre dans les sociétés archaïques. Mais il laisse entendre que cette obligation n'existerait plus aujourd'hui que sous forme de survivances.“<sup>102</sup> Caillés grundlegende These besteht hingegen in der Annahme eines „gewissen Universalismus der dreifachen Verpflichtung von Geben, Empfangen und Erwidern“<sup>103</sup>. Er gesteht selbst zu, dass diese These „extrem ambitioniert“ sei. „Sollte sie aber bestätigt werden, dann würde sie erlauben, ganze Teile der Geschichte der Religion und der Philosophie erneut zu betrachten, sowie mit einer neuen Perspektive zahlreiche anthropologische, ethische und wirtschaftliche Fragen zu stellen.“<sup>104</sup>

Diese „dreifache Verpflichtung“ des Gebens, Empfangens und Zurückgebens stellt mithin die grundlegende soziale Praxis dar, durch die zwischenmenschliche Bindung und damit Sozialität entsteht. „Die soziale Ordnung ist Caillé zufolge eine Zirkulation von Dingen, Menschen, Ereignissen und sozialen Verhältnissen. Geben, Annehmen und Erwidern setzen voraus, dass man nicht nur irgend etwas in den Austausch gibt, sondern dass man vielmehr sich selbst im Geben gibt.“<sup>105</sup> Der Tausch materieller Güter, der dabei stattfindet, steht mithin nicht in sich, sondern dient der Schaffung von Sozialität: „dans le don, le bien circule au service du lien“<sup>106</sup>. Deswegen kann ein solcher Gebevorgang kein altruistisch-einseitiger sein.<sup>107</sup> Diese soziale Praxis ist es, die Caillé zufolge nicht nur, wie zumeist angenommen wird, in Restbeständen in unseren Gesellschaften zu finden ist, sondern im Gegenteil das erwähnte dritte System neben und in Ergänzung zu Markt und Staat bildet.

<sup>102</sup> [„Die Gabe weist, und dies noch zögerlich, die Universalität der Verpflichtung zu geben, zu empfangen und zurückzugeben in den archaischen Gesellschaften nach. Aber sie gibt zu verstehen, dass diese Verpflichtung heute nur noch in Restbeständen existiere.“] Caillé, Alain, Présentation: donner, recevoir et rendre: l'autre paradigme, in: *Revue du MAUSS* 11 (1991), 3–10, 7.

<sup>103</sup> Caillé, Holismus, 176. Vgl. zu den beiden Weiterentwicklungen der Mauss'schen Überlegungen auch Godbout, Jacques T.; Caillé, Alain, *L'esprit du don*. Postface inédite de Alain Caillé, Paris 2000, 29ff.

<sup>104</sup> Caillé, Holismus, 176.

<sup>105</sup> Adloff, Papilloud, Caillé's Anthropologie, 22. Deswegen kann es u.U. richtig sein, eine Gabe abzulehnen, wenn man unabhängig bleiben möchte; eine Gabe ist auch Caillé und Godbout zufolge nicht einfach immer „gut“. Vgl. Godbouts „éloge du marché“: *Godbout, Caillé, Esprit*, 290ff.

<sup>106</sup> [„In der Gabe zirkuliert das Gut im Dienst des Bandes.“] *Godbout, Caillé, Esprit*, 32.

<sup>107</sup> Vgl. *Godbout, Caillé, Esprit*, 15.

Im ersten Teil ihres Werkes *L'esprit du don* skizzieren Godbout und Caillé diese Zirkulation in den Netzwerken dessen, was Caillé die „primäre Sozialität“ nennt: zwischen Freunden, Nachbarn etc., insbesondere aber innerhalb der Familie. Während der Gabentausch in den geschlossenen vormodernen Gesellschaften auf diesen Bereich von Verwandten und Freunden (und solchen, die man als Freunde gewinnen wollte) beschränkt war, gibt es, wie Godbout und Caillé dann zeigen, in der Moderne noch einen weiteren Zirkel: die Gabe unter Fremden, die auch Fremde bleiben, z.B. in freiwilliger sozialer Hilfe.<sup>108</sup> Die Systeme von Markt und Staat dagegen als solche der „sekundären Sozialität“ funktionieren nicht nach den Strukturen der „dreifachen Verpflichtung“ und sind folglich nicht mit Hilfe der Gabe beschreibbar. Aber diese Trennung gilt doch nicht absolut: Godbout und Caillé beobachten, dass zwischenmenschliche Bindungen z.B. unter Arbeitskollegen, der Einsatz für das Unternehmen, in dem jemand angestellt ist, etc. eine nicht unbedeutende Rolle für Produktivität und wirtschaftlichen Erfolg spielen.<sup>109</sup>

Die Gabe in dem Sinn, wie Caillé sie versteht, ist also weder einfach Teil einer interessegeleiteten Ökonomie noch eine einseitige, altruistische Gabe. Vielmehr muss sie mit Hilfe eines differenzierteren Modells beschrieben werden. Wiederum hat Caillé zufolge Mauss bereits die Grundlagen gelegt, als er zeigte, inwiefern die Gabe frei *und* obligatorisch, eigennützig *und* uneigennützig sei.<sup>110</sup> Damit sei der Ansatz zu einer „multidimensionale Handlungstheorie“ gegeben, die Caillé gegen die eindimensionalen Handlungstheorien von Individualismus und Holismus in Anschlag bringt. Er erfasst dabei individuelles wie kollektives Handeln mit Hilfe einer Matrix von vier Motiven, „die in der Theorie nicht aufeinander reduzierbar, in der Praxis gleichwohl immer verbunden sind, wobei sie in zwei polaren Paaren gruppiert werden können“<sup>111</sup>, nämlich „Interesse“, „Uneigennützigkeit“, „Pflicht“ und „Spontaneität“.<sup>112</sup> Die zwei Spannungen zwischen Uneigennützigkeit und Interesse einerseits, Spontaneität und Pflicht andererseits mit ihren insgesamt vier

<sup>108</sup> Vgl. Godbout, *Caillé*, *Esprit*, 95–114 sowie Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 93ff.

<sup>109</sup> Godbout, *Caillé*, *Esprit*, 117ff.

<sup>110</sup> Vgl. Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 63.

<sup>111</sup> Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 74. Caillé unterscheidet auch „Interesse für“ von instrumentellem „Interesse an“.

<sup>112</sup> Die Bezeichnung der Motive ist bei Caillé leicht schwankend, insbesondere im Blick auf die „Uneigennützigkeit“, wo der Begriff irreführende Assoziationen wecken kann. Hier geht es nicht um Desinteresse, sondern um ein Interesse *am anderen*, für das Caillé den Neologismus „*aimance*“ einführt. Denn was im Deutschen mit „Uneigennützigkeit“ wiedergegeben wird, heißt im Französischen „*désintéressement*“ – in Unterscheidung von, aber doch auch Anklang an „*désintéret*“. Vgl. Caillé, *Anthropologie der Gabe*, 74f. 83–89.

Polen bilden die vier großen Quellen des sozialen Handelns und sind entsprechend zueinander ins Verhältnis zu setzen:

„Diese vier Quellen sind aufeinander irreduzibel. Der so oft begangene Fehler besteht in der Absicht, die eine auf die andere zurückzuführen. In der Absicht zum Beispiel, wie ... ein guter Teil der in den Sozialwissenschaften vorherrschenden Theorien, die moralische Pflicht, das Vergnügen oder die Freiwilligkeit auf das alleinige *Interesse an* zu reduzieren. Zwischen jedem dieser Pole wird die Kontinuität unterbrochen. Und auf konzeptioneller Ebene lässt sich hypothetischerweise sagen, dass die Logik der einen Quelle in den Begriffen der Logik einer der drei anderen unverständlich ist.“<sup>113</sup>

Die Gabe – präziser: der Zyklus des Gebens, Empfangens und Erwiderns – bewegt sich zwischen diesen vier Spannungspolen, die zwar je verschieden akzentuiert werden können, von denen aber keiner ganz ausfallen darf, ohne dass die Gabe zu etwas anderem degenerierte – einem Almosen, einem wirtschaftlichen Vorgang o.ä. „Es gibt kaum einen Zweifel daran, dass die Gabe ‚nicht funktionieren würde‘, dass sie nicht der privilegierte Antrieb der Sozialität wäre, der sie ja ist, wenn sie nicht *zugleich und paradoxerweise obligatorisch und frei, eigennützig und uneigennützig* wäre.“<sup>114</sup> Auf diese Weise entgehe das „dritte Paradigma“ den Reduktionismen von Individualismus und Holismus.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Caillé, Alain, Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe, in: Adloff, Frank; Mau, Steffen (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/ Main 2005 (Theorie und Gesellschaft; 55), 157–184, 178. Übersetzung modifiziert. Zu diesem Viereck vgl. auch Adloff, Papilloud, Caillés Anthropologie, 18f. Deswegen ist es etwas irreführend, wenn Caillé erläutert: „Wenn man jeder dieser Dimensionen der Handlung eine privilegierte Erfahrung und einen bestimmten Typ der Beziehung zu anderen zuschreiben würde, erhielte man wahrscheinlich etwas, das etwa folgendem ähnelte: Am Pol des Interesses fände man die Arbeit und den Markt; an dem des Vergnügens die Rivalität von Wetteifer und Spiel (vielleicht); an dem der Verpflichtung die Pflicht und das Teilen; an dem der Freiwilligkeit die Gebung und die Gabe.“: Caillé, Doppelte Unbegreiflichkeit, 180. Übersetzung modifiziert. Denn die Gabe soll ja gerade alle vier Pole umfassen. Hier scheint es eine Unklarheit zu geben, die m.E. noch deutlicher darin zu Tage tritt, dass Caillé dieses Viereck manchmal auf Handlungen und manchmal auf Gaben bezieht, ohne meines Wissens je klarzustellen, ob folglich seine Gabetheorie mit seiner Handlungstheorie deckungsgleich sei oder wie beide sich zueinander verhalten. Zur Unterscheidung von „Gebung“ und „Gabe“ und der diesbezüglichen Kritik an Derrida vgl. die Fortsetzung ebd. Die Begrifflichkeit der „Gebung“ (donation) entnimmt er ausdrücklich dem „phänomenologischen Gebrauch“, verweist aber hier wie andernorts mit keinem Wort auf Marion. Eine Antwort Caillés auf die Frage, warum es genau diese vier und nur diese vier Elemente gebe, findet sich Caillé, Holismus, 207f.

<sup>114</sup> Caillé, Holismus, 183.

<sup>115</sup> Wegen dieser Flexibilität seiner grundlegenden Annahmen bezeichnet Caillé es auch als „anti-paradigmatisch“ – was freilich, wie Caillé zugleich eingesteht, Probleme der Darstellung nach sich zieht. Vgl. Caillé, Holismus, 195f. sowie die Darstellung verschied-