

Der Charme der gerechten Gabe

Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem

Magdalene L. Frettlöh

I. Angabe: Die Rückkehr der milden Gabe

"Die milde Gabe ist wieder da", konstatiert der französische Kulturanthropologe und Ethnologe Maurice Godelier.¹ Sie ist zurückgekehrt, weil der Staat immer weniger in der Lage (oder willig) ist, für soziale Gerechtigkeit zu sorgen, weil es ihm nicht gelingen will, die wachsende Zahl derer, die das kapitalistische System der "freien" Marktwirtschaft ausgeschlossen (euphemistisch: "freigesetzt") hat, in den Arbeitsmarkt oder auch nur in das Sozialgefüge der Gesellschaft zu reintegrieren (wer den Arbeitsplatz verliert, verliert immer mehr als diesen). Der Rückzug des Staates nicht nur aus der Wirtschaft, sondern zunehmend auch aus Bereichen des sozialen und öffentlichen Lebens, führt dazu, dass die Gesellschaft übernehmen muss, wofür der Staat seine Zuständigkeit aufkündigt: den Opfern dieses Wirtschaftssystems, die auch durch das immer grobmaschigere Netz des Sozialstaates fallen, das Lebensnotwendige zukommen zu lassen. Je sichtbarer die Armut in der Öffentlichkeit wird, desto mehr steigt der Druck zur karitativen Gabe – freilich nicht (mehr) als individuelle Geste der *christlichen* Kardinaltugend der *Mildtätigkeit*, sondern in ihrer säkularisierten Gestalt einer *humanitären Solidarität*, also einer in Spenden- und Hilfsorganisationen institutionalisierten und in den Medien propagierten Wohltätigkeit, die nicht nur auf die Spendenbereitschaft breiter Gesellschaftsschichten, sondern auch auf die Großzügigkeit und Freigebigkeit der Vermögenden setzt.

Das Geben von Gaben, das Schenken überschreitet also den privaten und persönlichen Bereich verwandtschaftlicher und freundschaftlicher Beziehungen, in dem es vor allem zu Hause ist. Im Medium der karitativen Gabe ist es nicht nur gesellschaftsfähig geworden, sondern soll zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme wesentlich beitragen. Jenseits der berechnenden, profitorientierten Logik des Marktes und der Orientierung des Staates an Leistung und Gegenleistung angesiedelt, soll die milde Gabe der Entsolidarisierung entgegenwirken und die zerrissene Gesellschaft einen, soll die Schere zwischen Armen und Reichen, Erwerbstätigen und Erwerbslosen, Marginalisierten und öffentlichen Personen schließen helfen.

"Die Gabe bringt nicht", so muß auch M. Godelier am Ende seiner Untersuchung in einem gewissen ironisch-melancholischen Unterton zugeben, "das gelobte Land. Sie kann beim Warten helfen, aber man kann von ihr nicht alles erwarten, denn allein die Götter geben alles oder haben alles gegeben, dies aber gerade deshalb, weil sie keine Menschen waren" (294). Godelier warnt damit vor einer erneuten

¹ Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. Aus dem Französischen übersetzt von Martin Pfeifer, München 1998, 11 (frz. Original: *L'énigme du don*, 1996); die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die deutsche Ausgabe. Vgl. zu verschiedenen Arbeiten M. Godeliers auch den Beitrag von *Hans-Martin Gutmann* in diesem Band.

Verzauberung der Gabe, er zeigt die Grenzen der Wohltätigkeit auf. Zu dieser Verzauberung gehört für ihn auch, dass die Gabe "zur Trägerin von Utopie" (292) wird: "Indem sich die Gabe 'ohne Berechnung' idealisiert, fungiert sie im Imaginären als letzte Zuflucht einer Solidarität, einer Großzügigkeit beim Teilen, welche andere Epochen der Entwicklung der Menschheit angeblich charakterisiert hat" (ebd.). Eine gesellschaftlich und individuell organisierte Wohltätigkeit darf die Wirtschaft und den Staat nicht aus der Verantwortung für die Folgen ihrer Politik entlassen und von der Verpflichtung zu ökonomischer und sozialer Gerechtigkeit entlasten. Als Kitt, der angesichts der gesellschaftlichen Zerreißproben die Menschen zusammenhält, und als Trostpflaster auf die Wunden, die das "Wund-er" des Wirtschaftsliberalismus geschlagen hat, taugt die milde Gabe auf Dauer nicht. Sie genügt nicht, um das zu richten, was die Wirtschaft angerichtet hat, um die aufzurichten, die zugrunde gerichtet wurden.

Godelier weist die (milde) Gabe in ihre Grenzen. Eigene Feldforschungen bei den Baruya in Neuguinea (156-241) und Studien der Ethnologin Annette Weiner auf den Trobriand-Inseln (51ff.), die dem paradoxen Phänomen nachgehen, dass man Dinge gleichzeitig geben und behalten kann², haben sein Interesse auf jene Objekte gelenkt, die unveräußerlich sind, die man nicht verausgaben, weder verkaufen noch tauschen darf, die aber, gerade indem man sie zurückhält und anzureichern sucht, den übrigen Tausch von Gütern, Dienstleistungen etc. allererst ermöglichen: "Es kann keine Gesellschaft geben, es kann keine Identität geben, welche die Zeit überdauert und den Individuen wie den Gruppen, die eine Gesellschaft bilden, als Sockel dient, wenn nicht Fixpunkte existieren, Realien, die dem Gabentausch oder dem Warentausch [...] entzogen sind" (18). Gemeint sind die *sacra*, die heiligen Dinge: Erzählungen, Mythen, kostbare Gegenstände wie Talismane, Namen, Gesetze und Riten, die eine Gesellschaft an ihren Ursprung zurückbinden, mit dem Grund ihrer Ordnung konfrontieren. Diese Verankerungspunkte werden als Gaben der Götter vorgestellt, die zur Nutzung, nicht zum Besitz an die nächste Generation weitergegeben werden. Sie stiften und bestärken die kollektive und die individuelle Identität, fixieren sie im Wandel der Zeiten und verleihen ihr so Kontinuität. Neben dem Tausch und dem Vertrag stellen sie das zweite Fundament des sozialen Lebens dar.

Die ethnologische Beschäftigung mit den Gründungsmythen der Baruya, das Bemühen, die Herkunft und Funktion ihrer heiligen Dinge zu klären, ist bei Godelier von aktuellen kulturwissenschaftlichen und sozialpolitischen Interessen geleitet: Wo alles veräußerlich und (ver)käuflich zu sein scheint und erbarmungslos in den Sog der Geldzirkulation gezogen wird, läßt das, was dem Austausch entzogen ist, nach dem fragen, "was in einer Marktwirtschaft jenseits des Marktes steht" (288-291), was auch in unseren Gesellschaften unveräußerlich ist und behalten werden muß. Der (religions-)kritischen Funktion der Sozialwissenschaften verpflichtet (279f.), hat Godelier längst die Imagination, bei den "heiligen Dingen" handele es sich um Gaben der Götter, entmythologisiert. Diese entlarvt er als Doppelgänger der Menschen, die selbst am Ursprung der Produktion der

² Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley/California 1992.

unveräußerlichen Gaben stehen. Außerhalb der Sphäre des Warentauschs stehen für Godelier das Individuum als Person, das zwar Teile seiner selbst, seine Arbeitskraft, seine Zeit, seine Kreativität, seinen Körper, sein Blut ..., aber nicht sich selbst verkaufen kann, und die demokratische Verfassung als kollektives, öffentliches, unveräußerliches Eigentum. Beides gilt es zu behalten, damit überhaupt gegeben werden kann.

"Die Gabe wird helfen, aber beim Warten worauf?" (294) – M. Godelier scheint seine LeserInnen am Ende ihrer Lektüre in einer gewissen Ratlosigkeit zurückzulassen. Wie soll man's nun mit der milden Gabe halten?

Bei aller Begeisterung über das glänzende Werk ist auch seinen Rezensentinnen eine gewisse Enttäuschung abzuspüren:

"Den Reichen das Schenken, *fast* zwingend, zu erleichtern, das wäre schon mal was. Die weniger Reichen daran zu erinnern, dass kostbar ist, was sich dem Markt und den Gesetzen des Tauscherts entzieht, zum Beispiel die unveräußerlichen Restbestände an Individualität und Gemeininn – auch das wäre nicht wenig. Dass nicht nur Gaben von Wert sind, um die keiner gebeten hat, sondern auch solche, die sich der Solidarität wegen von selbst verstanden. [...] Godeliers Buch belebt auch die Fantasie für all das, was, jenseits des Käuflichen, ein Geschenk ist" – so sieht Elisabeth von Thadden³ einige der Konsequenzen, die sich aus Godeliers Studie ergeben. Karin Priester vermutet die Antwort Godeliers in einer "Mischung aus verantwortungsbewusstem Sozialstaat und neuen Formen gesellschaftlicher Solidarität, jenseits einer Praxis bloßer Almosen und Armenfürsorge"⁴. Für Ulrike Brunotte gehört Godeliers "Rätsel der Gabe" in eine Reihe mit den Büchern, die den religiösen Ursprüngen des Kapitalismus auf der Spur sind. Darüber hinaus sieht sie in ihm "ein spannendes und lesenswertes Beispiel" dafür, dass "die vom Gang der Geschichte scheinbar überholten Gegenmodelle [... wie] die 'Ethik der edlen Verschwendung' wieder ins Blickfeld der Kulturwissenschaften"⁵ treten.

Wie bescheiden auch die praktischen Konsequenzen aus den großartigen Forschungen von Maurice Godelier ausfallen mögen, mit der milden Gabe deutet sich, so sehr sie selbst von der Waren- und Geldökonomie stigmatisiert ist, dennoch eine Alternative zur "*gnadenlosen*" kapitalistischen Marktgesellschaft an (immer häufiger ist in der Werbung die Rede von "gnadenlos billigen Preisen", mit denen die Konkurrenz ausgestochen werden soll). Zumindest wird ihr mit der Rückkehr der milden Gabe, mit der Ausweitung der individuellen und persönlichen Praxis des Schenkens ihre *Totalität* bestritten. M. Godeliers Werk gehört damit zu jenen Anthropologien, Ethiken und Phänomenologien der Gabe, die sich in Würdigung und Kritik, Ergänzung und Fortschreibung mit dem Vermächtnis auseinandersetzen, das Marcel Mauss mit seinem bahnbrechenden Essay "Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften" (1925) hinterlassen hat⁶. Maurice Godeliers "Rätsel der Gabe" nimmt sich geradezu wie

³ Elisabeth von Thadden, 1 Schwein macht 2 Muscheln, in: DIE ZEIT, Nr. 52 (22. Dezember 1999), 49f., Zitat: 50.

⁴ Karin Priester, Milde Gaben reichen nicht. Maurice Godelier fragt, was Gesellschaften zusammen hält, in: Evangelische Kommentare 33 (2000), 53.

⁵ Ulrike Brunotte, Das Schenken des Unveräußerlichen. Maurice Godelier sucht das "Rätsel der Gabe" zu lösen, in: Frankfurter Rundschau vom 29. Januar 2000, ZB 4.

⁶ In: ders., Soziologie und Anthropologie 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß (FW 7432), Frankfurt a.M. 1989, 9-144; das französische Original *Essai sur le don* erschien 1925 in L'

eine *Gegengabe* zu Mauss' epochaler Studie aus.⁷ Explizit oder implizit sind alle Mauss-Relektüren vom Interesse an einer gegenwärtigen Gabe- und Geschenkkultur geleitet; sie verknüpfen mit dem Phänomen der Gabe (die Hoffnung auf) Alternativen zu den vorherrschenden Warenbeziehungen in den kapitalistischen Gesellschaften. Es geht in ihnen nicht zuletzt um die öffentliche Moral.

Dieser jeweils aktuelle Bezug der Mauss-Lektüren liegt gleichsam in der Natur der Sache, hat doch Mauss selbst schon aus seiner Entdeckung des Gabentauschs als einer "totalen" sozialen Tatsache der archaischen Gesellschaften soziologische und moralische, sozial- und nationalökonomische Schlußfolgerungen für seine eigene Gegenwart gezogen. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs optiert der Sozialist Mauss zwar für die Marktwirtschaft, fordert aber ebenso entschlossene Kontrollen und beherrschte Interventionen des Staates zugunsten einer gerechte(re)n Gesellschaft; gedacht ist dabei vor allem an Gewerkschaften und Genossenschaften, Sozial-, Kranken- und Arbeitslosenversicherungen. Zugleich mahnt er – nicht ohne eine kräftige Prise Sozialromantik – die Reichen dazu, sich die verschwenderische Großzügigkeit der Stammeshäuptlinge archaischer Gesellschaften zum Vorbild zu nehmen, um die Gesellschaft "nicht der kalten Berechnung des Kaufmanns, Bankiers oder Kapitalisten"⁸ zu überlassen.

Während M. Mauss' Werk bis heute offenbar nichts von seiner ursprünglichen Faszination⁹ eingebüßt hat und weiter nachhaltigen Einfluß auf ethnologische, soziologische, philosophische, anthropologische, kultur-, literatur- und religionswissenschaftliche Studien ausübt, hat die Theologie bisher kaum Notiz von seinem Gabe-Essay genommen.¹⁰ Dies muß um so mehr erstaunen, als die Gabe und das Geben zentrale *Theologumena* der (jüdischen und) christlichen Tradition darstellen:

Schöpfungstheologisch wird der Unterhalt allen Lebens in der Freigebigkeit Gottes begründet. Vom beschreibenden Lob der Psalmen: "*Es warten alle auf dich, dass du ihnen Speise gebest zu rechten Zeit. Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie; wenn du deine Hand aufst, so werden sie mit Gutem gesättigt.*" (Ps 104,27f.) über die Brotbitte des Vaterunsers: "*Unser tägliches Brot gib uns heute!*" und einschlägige Tischgebete: "*Alle*

Année Sociologique (N.S.) 1 (1923/24), 30-186. Der Essay ist auch in einer Einzelausgabe als stw 743 erhältlich – mit einem Vorwort von E.E. Evans-Pritchard. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Anhang: Henning Ritter, Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss, Frankfurt a.M. 31996. Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.

⁷ Dies gilt vor allem für die ausführliche Einschätzung des Mauss'schen Vermächnisses im ersten Teil der Studie (20-153).

⁸ M. Mauss, Gabe, 172.

⁹ "Kaum einer hat *Die Gabe* lesen können, ohne die ganze Skala der Empfindungen zu durchlaufen, die Malebranche in Erinnerung an seine erste Descartes-Lektüre so gut beschrieben hat: Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein" (Claude Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: M. Mauss, Soziologie und Anthropologie 1: Theorie der Magie. Soziale Morphologie. Aus dem Französischen von Henning Ritter (FW 7431), Frankfurt a.M. 1989, 7-41, Zitat: 26. Und Henning Ritter bemüht Walter Benjamins Begriff der "wissenschaftlichen Prophetie" zur Charakterisierung der Bedeutung des Gabe-Essays (Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss, in: M. Mauss, Gabe, 188-208, Zitat: 191).

¹⁰ Zu den wenigen Ausnahmen zählen vor allem Studien von Hans-Martin Gutmann zur Unterscheidung von (kapitalistischer) Waren- und Geldökonomie und (evangelischer) Gabenökonomie sowie zum Verständnis des Opfers als Gabe (etwa "Das Opfer im Film", in: ders., Das Geschenk, das die Gewalt verschlingt. Über Krimis, Kino und Gott oder Geld, Wuppertal 2001, 31-48, sowie seinen Beitrag in diesem Band).

guten Gaben, alles, was wir haben, kommt, o Gott, von dir: Dank sei dir dafür." (eg 463) bis in zahlreiche Kirchenlieder hinein: *"O Gott, du frommer Gott, du Brunnquell guter Gaben ..."* (eg 495) gilt Gott als der Geber *"jeder guten und vollkommenen Gabe"* (Jak 1,17). Christologisch-soteriologisch wird die Großzügigkeit des Schöpfers in der göttlichen Selbsthingabe an die Welt bedacht: *"Er, der doch seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle preisgegeben hat, wie sollte er uns zusammen mit ihm nicht alles schenken?"* (Röm 8,32). Dass Gott sich in Jesus von Nazareth seiner Schöpfung selbst geschenkt hat, wird zum hinreichenden Grund, alles von ihm zu erwarten. Den Bittenden ist darum verheißen: *"Bittet, und es wird euch gegeben!"* (Mt 7,7). Die Pneumatologie reflektiert auf den Geist als *die* Gabe Gottes (Ez 36,26f.; Act 2,38; 10,45), die ihrerseits alle anderen Gaben vermittelt, was Anlaß zur Rede von den "Gaben des Geistes" gibt (Jes 11,2; 1Kor 12,1-11). Correggios Zeichnung "Eva reicht den Apfel", wohl eines der bezwingendsten Gabe-Bilder der Kunstgeschichte¹¹, läßt keinen Zweifel daran, dass auch hamartiologisch das Gabemotiv höchst prominent ist: *"... da nahm sie von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Mann ..."* (Gen 3,6). Eine Ethik der Gabe hat auszugehen von der göttlichen Vorgabe des Lebens und aller seiner Güter, die in den Dienst der Mitmenschen gestellt werden soll: *"Dient einander, eine jede entsprechend der Gabe, die sie empfangen hat, als die guten Haushalter der vielfältigen Gnadengabe (charis) Gottes"* (1Petr 4,10). Für so von Gott Begabte wird selbst ein vorbehaltloses Geben möglich: *"Der, die dich bittet, gib!"* (Mt 5,42). – *"Was ich aber habe, das gebe ich dir"* (Act 3,6).

Oswald Bayer nennt mit Verweis auf Röm 6,23 und Joh 3,16 Gabe "ein Urwort der Theol[ogie]", um zugleich ebenso kritisch wie einladend anzufügen: "was von dieser aber erst noch zu entdecken und bis in die Ontologie hinein zu ermessen ist"¹². Die folgenden Überlegungen wollen sich an dieser Entdeckung beteiligen. Sie sind ein erster, noch ganz vorläufiger Versuch, von der gegenwärtigen Diskussion um Marcel Mauss' "Gabe"-Essay für eine biblisch begründete Theologie und Ethik der Gabe zu lernen¹³, denn "als Urwort der Theol[ogie] erschließt sich G[abe] konkret im Bezug zur religionswiss[enschaftlichen] Erkenntnis der kulturanthropologisch fundamentalen Bedeutung der G[abe]"¹⁴.

Gerade eine *Theologie* der Gabe hat sich der von M. Godelier diagnostizierten Rückkehr der milden Gabe zu stellen, gehört doch die Mildtätigkeit bis heute konstitutiv zur kirchlichen Diakonie. Auch in Zeiten hochprofessionalisierter gesellschaftlicher Spendenkampagnen gibt es kirchliche Kollekten in jedem Gottesdienst. Die Notwendigkeit einer Theologie (und Ethik) der Gabe liegt hier buchstäblich auf der Hand oder im Portemonnaie, im Klingelbeutel oder Opferstock. Aber nicht nur aus diesem Grund wähle ich als Fallbeispiel das paulinische Projekt der Jerusalemer Kollekte. Die rhetorisch brillanten Werbemaßnahmen, die Paulus in 2Korinther 8-9 für dieses Unternehmen ergreift,

¹¹ Vgl. dazu die Auslegung von Jean Starobinski, *Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*. Aus dem Französischen von Horst Günther, Frankfurt a. M. 1994 (frz. Original: *Largesse*, Paris 1994), 8-11.

¹² Oswald Bayer, Art. "Gabe". II. Systematisch-theologisch, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 445f. (Zitat: 445).

¹³ Unter dem Titel "Geben, was man nicht hat" wird das hier nur Skizzierte zu einer biblischen und dogmatischen Theologie und Ethik der Gabe fortgeschrieben werden.

¹⁴ O. Bayer, *Gabe*, 446.

bergen mit ihren innerbiblischen Referenzen und Reverenzen eine Fülle von theologischen Gabe-Motiven, die über den konkreten Anlaß hinaus von grundsätzlicher Bedeutung für eine theologisch reflektierte und verantwortliche Praxis der (milden) Gabe sind. Der gabentheologischen Auslegung dieses biblischen Textes (Kapitel III) geht eine kleine, theologisch anschlussfähige Phänomenologie der Gabe voraus (II). Dabei gilt mein Interesse insbesondere der *Ambivalenz* der Gabe und ihrer Infragestellung als *Tausch*phänomen. Diese Motive finden sich vor allem in der philosophischen Mauss-Rezeption bei J. Derrida und B. Waldenfels, die darum als gegenwärtige Interpreten des Mauss'schen Gabe-Essay nach einem kurzen Blick auf diesen selbst und Beobachtungen zur aktuellen Spendenpraxis ausführlicher zu Wort kommen sollen. Eine knappe Schlußbetrachtung (IV) verbindet den mehrfach überlieferten Ausdruck "*geben, was man nicht hat*" mit der im Sprechakt des Gebets gewonnenen und praktizierten Einsicht: "*Wir geben dir aus deiner Hand*" (1Chr 29,14), als deren innerbiblische Explikation das paulinische Kollektenschreiben verstanden werden kann.

II. Eingabe: Eine kleine Phänomenologie der Gabe

1. Der Geist (in) der Gabe und die freiwillige Verpflichtung zum Geben, Nehmen und Erwidern – Marcel Mauss' Lösung des Rätsels der Gabe

"Die Gabe leistet für segmentäre, was der Staat für moderne Gesellschaften leistet: sie schafft und garantiert Frieden."¹⁵ M. Mauss' Gabe-Essay beschreibt den Gabentausch als ein "System totaler Leistungen"¹⁶, das *die* Vergesellschaftungsform archaischer Kulturen darstellt. Die "Totalität"¹⁷ des Tauschs besteht darin, dass er sich auf alle gesellschaftlichen Institutionen erstreckt: auf religiöse und rechtliche, familiäre und politische, ökonomische, kulturelle und moralische, und dass nichts von diesem Tausch ausgenommen ist. Alles kann zur Gabe werden: "Nahrungsmittel, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge" (39). An den teilweise komplexen Tauschstrukturen, in denen die Gaben nicht nur zwischen gebenden und empfangenden Gruppen hin und hergehen, sondern in einem weitläufigen, über längere Zeiträume sich erstreckenden Ringtausch schließlich zu ihrem Ursprung zurückkehren, nehmen nicht nur Familien, Sippen und auch weit voneinander entfernt lebende Stämme teil, der Austausch erfolgt zudem mit den Toten (Ahnen), mit den Geistern und Göttern und mit der Natur. Indem alle in ein andauerndes, vielfältiges und – wie sich noch zeigen wird – nicht selten (tod)ernstes Spiel von Geben und Nehmen verstrickt sind, erweist sich die Gabe als *das* beziehungsstiftende, Sozialität konstituierende Band zwischen Kollektiven. Bei diesem allgegenwärtigen Gabentausch beobachtet M. Mauss ein auf den ersten Blick widersprüchliches Phänomen: Einerseits erwecken die großzügigen Gaben

¹⁵ Helmuth Berking, *Schenken. Zur Anthropologie des Gebens*, Berlin/New York 1996, 67.

¹⁶ M. Mauss, *Gabe*, 22 u.ö. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band.

¹⁷ E.E. Evans-Pritchard hält "total" für das Schlüsselwort des Gabe-Essay (M. Mauss, *Gabe*, 10).

den Eindruck, freiwillige, selbstlos und spontan dargebotene Geschenke zu sein, andererseits scheinen sie sich eigennützigem Interessen und einer immanenten Verpflichtung zu verdanken, und ihr Austausch erfolgt strikt ritualisiert. Was aber ruft in einer Gesellschaft, die weder Waren- und Geldökonomie noch Vertragsordnungen kennt, diesen eigentümlich bezwingenden Austausch von Gaben hervor? "Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?" (18). Eine Antwort auf diese Frage findet Mauss in der Maori-Vorstellung vom magischen Eigentum: im *hau*, dem Geist, der die Sachen beseelt und zur Erwidern der Gaben zwingt: "Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm" (33). Im Gabentausch gibt es keine frei verfügbaren Güter, sie sind an ihren Besitzer gebunden. Mittels des *hau* bleibt der ursprüngliche Geber gleichsam Eigentümer der Sache, übt Macht über den Empfänger aus und zwingt ihn so, die erhaltene Gabe nicht zu behalten, sondern sie erneut dem Tausch zu übergeben, damit sie letztlich wieder zu dem zurückkehren kann, der sie besessen und zuerst gegeben hat. Wer die Weitergabe der empfangenen Gabe verweigert, muß damit rechnen, von ihrem Geist geschädigt zu werden. In einem Kontext, wo es keine trennscharfe Unterscheidung von Personen und Dingen gibt, wo Dinge eine Seele haben und Personen wie Sachen behandelt werden können, bewirkt das *hau* einen unaufhörlichen Tauschprozeß und schafft religiöse und magische, juristische und moralische Bindungen, Abhängigkeiten zwischen Schenkenden und Beschenkten. Letztlich ist es die Furcht vor magischer Vergeltung, die zur Rückgabe der Geschenke bewegt.

An keinem Motiv des Gabe-Essay hat sich die Kritik so sehr entzündet wie am *hau* der gegebenen Sache. Hier habe M. Mauss die kritische Arbeit der vergleichenden Ethnologie verlassen und sich vom Eingeborenenglauben der Maori zum Narren halten lassen, er habe Glaubensvorstellungen für wissenschaftliche Erkenntnisse genommen.¹⁸ Die schier "unendliche[.] Geschichte ethnographischer Kontroversen"¹⁹ hat aber die Überzeugung, dass in den Gaben selbst etwas liegen muß, was zu ihrem Tausch veranlaßt, keineswegs zunichte gemacht. Im Blick auf die mit der Gabe gegebene *Zeit*, nämlich die *Frist*, in der die Weiter- oder Rückgabe erfolgen muß, wenn die Beschenkten keine Sanktionen riskieren wollen, hat H.-D. Gondek zu bedenken gegeben, dass sie "sich der Berechenbarkeit entzieht und [...] Verpflichtungscharakter kein rechtlicher oder ökonomisch-funktionaler, ja im eigentlichen Sinne noch nicht einmal ein ethischer ist. Weswegen es sich in der Tat empfiehlt, um solche Festschreibungen zu vermeiden, sie [sc. die Frist zur Erwidern der Gabe, M.F.] *der Sache selbst* anzudichten."²⁰ Dass die Macht, die die Gabe – oder was auch immer in ihr – auf die Beschenkten ausübt, nicht in einer ethischen Verpflichtung aufgeht, wird in einer Theologie der Gabe ebenso zu berücksichtigen sein wie M. Mauss' Ausführungen zur Bindung der Gabe an ihren (ersten) Besitzer.

¹⁸ Einen instruktiven Überblick über die Kritik, allen voran von Claude Lévi-Strauss, bietet M. Godelier, *Rätsel der Gabe*, 28ff.

¹⁹ H. Berking, *Schenken*, 65.

²⁰ Hans-Dieter Gondek, *Zeit und Gabe*, in: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, hrsg. von H.-D. Gondek und B. Waldenfels (stw 1336), Frankfurt a.M. 1997, 183-225, Zitat: 196 (Hervorhebung, M.F.).

Im System der totalen Leistungen des Gabentauschs besteht aber nicht nur die Verpflichtung zur Gegen- oder Rückgabe. Mauss nennt zunächst drei Obligationen, nämlich die zum Geben, zum Nehmen und zum Erwidern der Geschenke. Auch wer sich der Pflicht zum Geben und Annehmen verweigert, riskiert, sein Gesicht zu verlieren und aus der Gesellschaft, die sich im Gabentausch (symbolisch) reproduziert, ausgestoßen zu werden. Als eine vierte Verpflichtung nimmt Mauss das *Opfer* wahr, also die Gaben an die Toten und an die Götter (und an die Natur) als die "wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt" (43). Die Zerstörung der Gaben im Opfer soll in der "do-ut-des-Logik" eine um so größere Gegengabe bewirken und den Frieden der Totengeister und Götter erkaufen.²¹

Im Gabentausch lassen sich grundsätzlich zwei Formen unterscheiden: der agonistische und der nichtagonistische. Letzterer zielt auf Bündnisse, vor allem zwischen Familien und Clans, die durch Komplementarität und Äquivalenz ausgezeichnet sind. Im ersteren, den Mauss in der Institution des *Potlatsch* (23ff.) unter den Kwakiutl-Indianern an der Nordwestküste Nordamerikas und im *kula* (54ff.) im Nordosten Neuguineas findet, herrschen dagegen Rivalität und Konkurrenz: Die Beteiligten versuchen, einander mit ihren Gaben "auszustechen": Gaben werden mit immer größeren Gegengaben beantwortet, um die Verschuldung der anderen auf die Spitze zu treiben und es unmöglich zu machen, dass sie sich angemessen "revanchieren" können. Nur wer immer noch mehr geben kann, als er empfangen hat, behauptet seine Überlegenheit, gewinnt an Prestige und Macht. Der *Potlatsch* kann in der demonstrativen Zerstörung der kostbarsten Gaben eskalieren und zu einem Vernichtungswettbewerb ausarten. So sehr er die Ambivalenz der Gabe und die gewaltsame Seite des Gabentauschs offenbart, so deutlich macht er zugleich, dass unter den drei bzw. vier Obligationen dem Geben und nicht dem Nehmen mit dem Ziel einer Akkumulation der Gaben der Vorrang zukommt – unabhängig davon, aus welchen Motiven, ob selbstlosen oder eigennützigen, friedlichen oder kämpferischen, gegeben wird und ob die Gabe freiwillig oder erzwungen erfolgt. Das größte Ansehen hat, wer am meisten geben kann.

Das starke Interesse, das M. Mauss dem *Potlatsch* entgegengebracht hat²², sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er den Gabentausch in den archaischen Gesellschaften trotz aller agonistischer Elemente primär als "Bündnis- und Friedenspolitik"²³ sieht und die dort entdeckte großzügige Freigebigkeit in seine eigene Gegenwart "retten" will, sieht er doch in dieser totalen Leistung den "Felsen" (19), auf dem auch die modernen Gesellschaften ruhen.

So häufig auch in M. Mauss' Essay vom Gabentausch die Rede ist – und hieran wird sich vor allem die Kritik von J. Derrida entzünden²⁴ – die von ihm beschriebenen

²¹ Nach M. Godelier bleibt bei M. Mauss diese Dimension des Gabentauschs unterbestimmt (Rätsel der Gabe, 46-49), obwohl Mauss selbst den Austausch mit den Geistern der Ahnen und mit den Göttern als den notwendigsten erachtet (Gabe, 43).

²² Mauss' Faszination von *Potlatsch* und *kula* wird ausführlich und kritisch bei M. Godelier, Rätsel der Gabe, 81ff., diskutiert.

²³ H. Berking, Schenken, 73.

²⁴ Vgl. unten Abschnitt II.3.

Formen des Gebens, Nehmens und Erwiderns von Geschenken gehen nicht in einem Tausch auf. Es gibt Einbrüche in die Tauschordnung: den vor allem im Potlatsch offenkundigen Vorrang des Gebens, die Frist zwischen Geschenk und Gegengeschenk, die immer das Risiko in sich birgt, dass die Gabe nicht oder nicht angemessen erwidert wird, den langen Weg, den die Gabe zuweilen nimmt, bis sie zu ihrem Besitzer zurückkehrt. Was Mauss vor allem beschreibt, ist eine *Reziprozität* in der Gabenzirkulation, in der das Geben – bei aller Berechnung, die mit im Spiel sein mag – auf lebensförderliche Beziehungen zielt, sie initiiert, institutionalisiert, bestätigt und bewährt: "... man gibt, weil man weiß, es wird wieder gegeben. Aber der Sinn des Gebens ist nicht, etwas zu bekommen, was man nicht hat, der Sinn liegt in der Beziehung, die durch die Gabe hergestellt ist."²⁵ Hier deutet sich unübersehbar an, dass das Geben mehr ist als die Gabe, die *es gibt*.

2. Die Ambivalenz der (milden) Gabe. Zur gegenwärtigen Spendenpraxis

Nicht zufällig hat M. Mauss die politisch-moralischen Schlußfolgerungen aus seinen ethnologischen und soziologischen Untersuchungen mit der Wahrnehmung eröffnet: "Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewußte schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen 'Almosengebers' zu vermeiden"²⁶ Theodor W. Adorno, der beobachtet, daß an die Stelle des wirklichen Schenkens, das "sein Glück in der Imagination des Glücke des Beschenkten" hat, die "charity" getreten ist, "verwaltete Wohltätigkeit, die sichtbare Wundstellen der Gesellschaft planmäßig zuklebt", sieht die institutionalisierte Spendenpraxis "mit Demütigung durch [...] die Behandlung des Beschenkten als Objekt notwendig verbunden".²⁷ Die milde Gabe ist wieder da und in ihrem Gefolge die *Scham*, die sie nicht selten auslöst – bei den EmpfängerInnen als Beschämung und bei den Gebenden als Verschämtheit.

Milde Gaben können die, denen sie zugebracht werden, beleidigen, kränken, erniedrigen – diese Einsicht ist wohl ebenso alt wie die Gabe selbst; nicht zuletzt damit mag die im Allgemeinen positive Konnotation des Gebens zusammenhängen, die Überzeugung, dass es sich bei der Gabe um ein *Gut* handle, sowie eine weitverbreitete moralische Höherbewertung des Gebens gegenüber dem

²⁵ Matthias Waltz, Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre (FW 11920), Frankfurt a.M. 1993, 92. Ähnlich verweist H. Berking, Schenken, 72, darauf, "daß das Geben der Gabe primär auf Reziprozität und nicht auf Tausch, auf soziale Beziehungen und nicht auf Gütererwerb und Eigentumsübertragung gerichtet ist".

²⁶ M. Mauss, Gabe, 157.

²⁷ Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951), Frankfurt a. M. 1997/Darmstadt 1998, 46f. Der 21. Aphorismus über das Verlernen(thaben) des Schenkens trägt den Titel "Umtausch nicht gestattet" und ist heute mehr denn je von provokativer Aktualität, fehlt doch bei fast keinem Einkauf von Geschenken der freundlich gemeinte, allemal geschäftstüchtige Hinweis: "Sie/er kann es natürlich umtauschen." Können Schenkende (und Beschenkte) das wirklich wollen!? Auch die zunehmende Praxis, Gutscheine zu verschenken, die das Schenkrisiko radikal zu mindern sucht (die Notwendigkeit des Umtauschs bei Nichtgefallen fällt weg, weil die Beschenkten innerhalb eines bestimmten Angebots ihr "Geschenk" selbst auswählen), wäre im Licht von Adornos Aphorismus neu zu bedenken. (Wann) ist ein Gutschein ein Geschenk?

Nehmen, wie sie die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles lehrt²⁸ und für die sich Theologie und Kirche gern auf die antike Wohltätermaxime "*Geben ist seliger denn nehmen.*" berufen – ein Sprichwort, das in Apg 20,35 sogar mit der Autorität Jesu und des Paulus versehen wird²⁹. Plutarch überliefert in seinen Moralischen Schriften als Überzeugung und Beobachtung Epikurs: "Gutes zu tun ist nicht nur schöner, sondern auch angenehmer, als Gutes zu empfangen. [...] Häufiger schämen sich die Menschen, Gutes zu empfangen, aber immer freuen sie sich, Gutes zu tun."³⁰

Was als Wohltat gemeint sein mag, kann mehr Schaden als Nutzen anrichten. Aus Angst vor der Demütigung, zum Almosenempfänger zu werden, will man sich lieber nichts schenken lassen, möchte sich wenigstens die Würde erhalten, das Lebensnotwendige durch eigene Leistung selbst zu verdienen. Das führt nicht selten dazu, aus Scham nicht einmal das in Anspruch zu nehmen, was einem von Rechts wegen zusteht. Die eigene Not und Bedürftigkeit wird – so gut es geht – vor anderen verschwiegen und versteckt, um nicht zum Objekt ihrer "Wohltätigkeit" zu werden.

Aber auch für die Gebenden ist die milde Gabe nicht ohne Scham. Denn in den Augen der anderen und vor sich selbst will man nicht in den Verdacht kommen, gönnerhaft "von oben herab" zu handeln. Nicht jedem liegt die Mentalität eines Wohltäters, der *vertikale Solidarität* praktiziert. Doch auch ihre Verweigerung führt nicht aus dem Dilemma heraus: Ob man nun die Spende überwiesen oder das Überweisungsformular in den Papierkorb geworfen, ob man einige Münzen hervorgekramt hat oder mit einem stummen Kopfschütteln davongeeilt ist – das zwiespältige Empfinden bleibt. Schon die lapidare Bitte "Hast'e mal 'ne Mark?!" ruft die Sorge um den Mißbrauch der eigenen Gabe auf den Plan. Und auch der das Zurückhalten der Gabe sekundär rationalisierende Gedanke, dass die eigene Spende nur ein Tropfen auf den heißen Stein gewesen wäre und so das wahre Elend womöglich noch verlängert hätte, statt seine Ursachen zu bekämpfen, kann nicht beruhigen.

Um die Scham der Gebenden und der Nehmenden zu überwinden oder wenigstens zu mindern, haben sich mehr oder weniger wirksame *Bewältigungsstrategien*, auch gegenläufige, auf beiden Seiten ausgebildet:

Die Einwerbung, Verwaltung und Verteilung von Spenden durch entsprechende Organisationen ermöglicht die persönliche Anonymität der Spendenden für die Empfangenden und/oder der Empfangenden für die Spendenden. Durch die institutionelle Vermittlung braucht es keinen unmittelbaren Kontakt zwischen

²⁸ In der Beschreibung der aristokratischen Tugend der Freigebigkeit erklärt Aristoteles, dass es "mehr zur Tugend [gehört], daß sie in der rechten Weise handelt, als daß sie in der rechten Weise leidet, und es ist ihr eigentümlicher, das Gute zu tun, als das Schlechte zu meiden. Nun gehört aber offenbar das Geben auf die Seite des richtigen Handelns und der Vollbringung des Guten, das Nehmen und Empfangen dagegen auf die Seite der rechten Art des Leidens und der Vermeidung des Schlechten" (Eth nic IV,1,1120a; zitiert nach: *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien, *Philosophische Bibliothek* Bd. 5, Hamburg 1985, 74,12-16).

²⁹ Vgl. 1Clem 2,1; Did 4,5; Barn 19,9); dazu *Gerd Theißen*, "Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20,35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum, in: *Kirche, Recht, Wissenschaft*. Festschrift für Albert Stein, hrsg. von Andrea Boluminski, Neuwied 1995,195-215.

³⁰ Plut. Mor 778C-D (zit. nach G. Theißen, *Geben*, 202).

ihnen zu geben. Eine möglicherweise beschämende Begegnung von Angesicht zu Angesicht bleibt beiden Seiten erspart. Spender und Empfänger werden auch dann auf Distanz zueinander gehalten, wenn medienwirksame Spendenaufrufe das Elend der ganzen Welt an einem Einzelschicksal illustrieren, um so am konkreten Fall Mitleid zu erregen und ein größeres Spendenaufkommen zu bewirken, oder wenn die Namen der SpenderInnen publik gemacht werden. Gebende und Nehmende kennen einander nicht mehr persönlich. Die Bitte um dringende Hilfe wie der Dank für gewährte Hilfe werden nicht direkt adressiert, sondern durch Dritte übermittelt. Die zwischen Wohltäterin und Empfängerin tretende Spendenorganisation macht die milde Gabe in mancher Hinsicht *scham-los*.

Den SpenderInnen kann es entgegenkommen, wenn die Spende Teil eines (dafür erhöhten) Kaufpreises ist, der für eine Ware bezahlt wird, die sie auch sonst erworben hätten, etwa beim Kauf von Wohlfahrtsbriefmarken, von Artikeln aus dem Sortiment gemeinnütziger Organisationen wie zum Beispiel Grußkarten von Unicef oder von Eintrittskarten für ein Benefizkonzert ihrer Lieblingskünstler zugunsten von Katastrophenopfern. Für einen guten Zweck, so heißt es dann, gibt man gern etwas mehr aus. Die milde Gabe verschwindet im Kaufpreis; der den Briefmarken oder Gruß- und Eintrittskarten eingeschriebene gemeinnützige Zweck mindert das Gefühl der besonnenen guten Tat und des Vergnügens nicht – im Gegenteil.

Die Entlastung für die Gebenden nimmt ab, je weniger freiwillig der käufliche Erwerb von Waren ist, mit dem sich eine Spende verbindet. Dass zum Beispiel Selbsthilfeorganisationen eigene Produkte verkaufen, soll und mag ihren Mitgliedern das Gefühl geben, für ihren Lebensunterhalt (zumindest teilweise) selbst aufzukommen und nicht (nur) auf Almosen angewiesen zu sein. Für die Spendenden allerdings sind die erworbenen Produkte oft überflüssig oder nutzlos. Sie erwerben sie meist nicht aus eigenem Bedarf oder wirklichem Interesse an den Menschen, die sie hergestellt haben, sondern fühlen sich eher moralisch zum Kauf genötigt. Ein ungutes Gefühl bleibt, wenn man freiwillig-unfreiwillig die monatliche Zeitung der lokalen Arbeitsloseninitiative kauft, sie aber doch nicht liest, wenn man die von behinderten Menschen gemalten Karten und Kalender, die einem unaufgefordert in regelmäßigen Abständen zugesandt werden, nicht zurückschickt, sondern der beigefügten Zahlungsaufforderung nachkommt, um dann den Kalender doch nicht aufzuhängen und die Karten nicht zu verwenden. Auch die unter den Kaufpreis gemischte Spende verliert ihre Probleme nicht.

Der Beschämung der GabenempfängerInnen scheint man in jüngster Zeit zunehmend dadurch vorbeugen zu wollen, dass die milde Gabe selbst schon den Status einer *Gegengabe* erhält: den Spendenaufrufen sind als kleine Geschenke nicht selten Adreßaufkleber oder -karten beigefügt. Eine praktische Idee, mag man sich denken, denn wer kann diese nicht gebrauchen (falls Name und Anschrift korrekt geschrieben sind). Die kleine Vor-gabe gibt sich meistens ausdrücklich bescheiden aus gegenüber der zu erwartenden Spende. Sie wird bewußt heruntergespielt und hat doch eine deutliche Botschaft: Dem potentiellen Spender wird sein Name in vielfacher Ausfertigung geschenkt, was ihm signalisieren soll, dass er sich (s)einen Namen machen kann mit seiner Gabe: je größer die Spende, desto größer sein

Name. Einen ähnlichen Zweck mögen aus gemeinsamer Initiative verschiedener Medien entstandene Spektakel haben, die aus Anlaß von (inter)nationalen Katastrophen ein Forum zur Austragung eines Spendenwettkampfs bieten. Hier wird die Spende zur Gegengabe für die von vornherein garantierte öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung, für den Prestigegewinn der SpenderInnen. Solche Veranstaltungen muten an wie eine säkularisierte Variante früherer Verheißungen vielfachen himmlischen Lohns für irdische Wohltätigkeit, die nicht nur zur Freigebigkeit motivieren sollten, sondern auch die EmpfängerInnen milder Gaben davon entlasten konnten, sich ihren WohltäterInnen gegenüber schuldig zu fühlen – eine Funktion, die längst schon das Finanzamt, das steuerliche Begünstigung für Spenden an als gemeinnützig anerkannte Einrichtungen garantiert, und Fernsehlotterien, die für kleine Spendenlose große Gewinne in Aussicht stellen, übernommen haben ...

Nun mag man in allen diesen Maßnahmen psychologisch und ökonomisch mehr oder weniger raffinierte Strategien sehen, um Spendenbereitschaft zu wecken und das Spendenaufkommen zu erhöhen. Man kann über sie verächtlich die Nase rümpfen und sich von ihnen distanzieren. Und doch läßt sich nicht leugnen, dass sie mehr sind als Indizien für die *mangelnde Eindeutigkeit* der milden Gabe, die nicht in jedem Fall eine Wohltat ist. Es sind Bemühungen, das Gefälle zwischen Gebenden und Nehmenden nicht zu verschärfen, die Macht der Gewährenden und die Abhängigkeit der Empfangenden nicht zu vergrößern. Ob diese Versuche hilflos oder hilfreich sind, gelingen oder ins Gegenteil umschlagen, ist nicht von vornherein ausgemacht; es steht im *Gabeereignis* selbst auf dem Spiel.

Ungeachtet der je im Einzelfall zu prüfenden Spendenaktion bleibt aber die grundsätzliche Frage, ob solche Maßnahmen sich nicht alle lediglich um eine Therapie der Symptome einer Krankheit bemühen, deren Ursachen dabei erst gar nicht in den Blick geraten. Wie kommt es dazu, dass bei der milden Gabe, die ja so etwas wie den *Ernstfall*, um nicht zu sagen: den *Notfall der Gabe* überhaupt darstellt, Nehmende wie Gebende gleichermaßen Scham empfinden können? Wenn die Scham der AlmosenempfängerInnen damit zu tun hat, dass sie sich nicht in der Lage sehen, die empfangene Gabe angemessen zu erwidern, etwas im entsprechenden oder sogar höheren Wert zurückzugeben, und wenn die SpenderInnen beschämt sind oder sich verschämt abwenden, weil sie als die Besitzenden mit ihrer Gabe die Bedürftigen in die Situation bringen (würden), selbst mit ihrer Dankbarkeit oder Freude die empfangene Gabe nicht aufwiegen oder übertreffen zu können, dann steht dahinter ein Verständnis von *Gabe als Gabentausch*. Denn nur wo die Gabe konstitutiv in den unaufhörlichen Kreislauf von Geben, Nehmen und Erwidern eingebunden ist, werden die Gebenden schuldig an den Empfangenden, weil sie diese zu ihren Schuldnern machen, die zu einer Gegengabe verpflichtet sind. Als *Tauschphänomen* verstanden ist die Gabe notwendig mit *Verpflichtung* und *Schuld* verbunden. Dies wird besonders dort augenfällig, wo die Schuld nicht beglichen, die (Vor-)Gabe nicht wie ein zeitlich befristeter Kredit zurückgezahlt werden kann, mehr noch: wo die (angemessene)

Erwiderung der Gabe auf seiten der Gebenden von vornherein nicht intendiert ist. Im Almosen, der Gabe des Mitleids und der Barmherzigkeit, wird die Problematik des Gabentausches besonders augenfällig.

Die milde Gabe macht unübersehbar, dass die grundsätzliche Ambivalenz der Gabe nicht so sehr darin besteht, dass es gute und böse Gaben³¹ gibt, was schon durch die sprachliche Verwandtschaft von *Gabe* und *Gift*, wie sie im englischen Wort "gift" zum Ausdruck kommt (aber auch in der "Mitgift" noch erhalten ist), angezeigt ist. Was die Gabe vergiftet, ist vielmehr die Schuld, die sich im Kreislauf des Gabentausches an sie heftet. Ihr gegenüber ist die Frage nach der Güte der jeweiligen Gaben zweitrangig.

Es wäre zu fragen, ob nicht die meisten Probleme, die sich mit dem Geben – und insbesondere dem *Schenken* als der emphatischen Gestalt des Gebens von etwas als Gabe – verbinden, ihren Grund in der Vorstellung haben, dass jede Gabe zwangsläufig Teil eines *Gabentausches* ist. Das Schenken ist mit einer Vielfalt von Mehrdeutigkeiten verbunden, was die Motive der Gebenden, die Gefühle der Nehmenden, die Auswahl wie die Einschätzung der Bedeutung und des Wertes der Gabe, der Anlässe zum Geben u.a.m. angeht.³²

Ein Geschenk kann anders aufgenommen werden, als es gemeint war. Was erheitern sollte, kann traurige Erinnerungen wecken, was als augenzwinkernde Anspielung gedacht war, kann kränken. Die Gabe, die eine Beziehung vertiefen sollte, kann sie aufs Spiel setzen oder gar zerstören. Und keineswegs jedes Geschenk ist gut gemeint; Geschenke können auch bewußt verletzen, abhängig machen, erniedrigen wollen. Sie können eigennützige Mittel zum Zweck sein, zur Bestechung mißbraucht werden. Man kann sich beim Schenken vergreifen, ein Geschenk kann für den betreffenden Anlaß zu groß oder zu klein, zu wertvoll oder zu billig sein, zu (vieler)sprechend oder zu nichtssagend. Wer gibt, riskiert, dass seine Gabe nicht angenommen oder nicht (angemessen) erwidert wird. Ist die Begeisterung über die Gabe echt oder nur gespielt? Kommt der Dank von Herzen oder ist er nur Ausdruck geschuldeter Dankespflicht?

Dass private und gesellschaftliche Konventionen die mit dem Schenken verbundenen Risiken und Unwägbarkeiten, Enttäuschungen und Mißverständnisse nur bedingt auffangen können, zeigt ebenso wie der obige Blick auf die Spendenaktionen, die die Scham der EmpfängerInnen wie der SpenderInnen vielleicht minimieren, aber nicht beseitigen können, daß mit der Gabe selbst etwas nicht stimmt, solange sie im Zirkel des Gabentausches verortet wird.

So wird es Jacques Derrida bei seiner Relektüre von Marcel Mauss' Essay "Die Gabe" zur Frage, "ob Gaben Gaben bleiben können, wenn sie getauscht werden"³³. Derrida erinnert daran,

"daß geben zwar spontan als *gut* bewertet wird (es ist *gut* zu geben, und das, was man gibt, Präsent, Geschenk oder *gift*, ist ein Gut), dieses 'Gute' sich aber doch leicht ins

³¹ Vgl. besonders den Gabentisch, den J. Starobinski gedeckt hat: Gute Gaben, schlimme Gaben.

³² Vgl. dazu die "Phänomenologie des Schenkens" von H. Berking, *Schenken*, bes. 13-59.

³³ Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I.* Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzler, München 1993, 54 (frz. Original: *Donner le temps 1.: La fausse monnaie*, Paris 1991). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung.

Gegenteil verkehren kann: bekanntlich kann es als Gutes zugleich schlecht, böse, giftig sein (*Gift, gift*), und zwar von dem Moment an, wo die Gabe den anderen zum Schuldner macht, so daß geben darauf hinausläuft wehzutun, Böses zu tun [...], ganz abgesehen davon, daß man in einigen Sprachen genausogut sagen kann 'ein Geschenk geben' wie 'eine Ohrfeige geben', 'das Leben geben' [...] wie 'den Tod geben' (23).³⁴

Das Geben wird zur Untat, die Gabe zum "Un-Ding"³⁵, indem sie zur Erwidierung der Gabe als Rückgabe des Empfangenen oder als entsprechende Gegengabe verpflichtet. Derrida radikalisiert die Einsicht in die Ambivalenz der Gabe³⁶ zur Frage nach ihrer Möglichkeit. Man mag seine *Dekonstruktion* der "Gabe-gegen-Gabe" (24) für überzogen halten – sie bleibt das Nadelöhr, durch das auch eine Theologie der Gabe gehen muß, will sie nicht die Geschichte der Schuld, die sich gerade auch mit den Gaben kirchlicher Wohltätigkeit verbindet, bedenkenlos fortschreiben.³⁷

3. Die Gabe, die keine ist – J. Derridas Dekonstruktion der (getauschten) Gabe

Derrida beobachtet einen Widerspruch zwischen dem semantischen Vorverständnis des Wortes "Gabe" und den traditionellen Anthropologien und Metaphysiken der Gabe. Diese haben "zu *Recht und mit Grund* die Gabe und die Schuld, die Gabe und den Kreislauf der Rückgabe, die Gabe und die Anleihe, die Gabe und den Kredit, die Gabe und die Gegengabe *zusammen* behandelt [...], als ein System" (24). Sie haben damit die Gabe in die "odysseische Struktur" der *Ökonomie* eingezeichnet, in jene Kreisbewegung der Rückkehr nach Hause, zum Ausgangspunkt oder Ursprung, die einer gewissen Nostalgie nicht entbehrt. Der Kreis ist die der Ökonomie eigene Figur und zeigt zugleich ihre Problematik: "zirkulärer Austausch, Zirkulation der Güter, Produkte oder Waren, Geldumlauf, Schuldentilgung und Abschreibung (Amortisation), Ersetzbarkeit der Gebrauchs- und Tauschwerte" (16). Auch im Klassiker unter den Arbeiten zur Gabe, in M. Mauss' "Essai sur le don", wird – wie wir gesehen haben – die Gabe aus dem Gabentausch verstanden: Wo aber jede Gabe ihre Rück- oder Gegengabe immer schon bei sich hat, weil das Gegebene von einer bezwingenden Kraft, dem "*hau*", beseelt ist, die dafür sorgt,

³⁴ Der Gabe des Todes – vgl. "*donner la vie*" (das Leben geben, gebären) und "*donner sa vie*" (sein Leben hingeben/opfern) mit "*donner la mort*" (töten) und "*se donner la mort*" (sich das Leben nehmen) – hat J. Derrida eine eigene Studie gewidmet: "Den Tod geben", in: *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida-Benjamin, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 1994, 331-445 (frz. Original: "Donner la mort", in: *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don, hrsg. von Jean-Michel Rabaté und Michael Wetzell, Paris 1992, 11-108).

³⁵ A.a.O., 60.

³⁶ Bei M. Mauss waren es – neben dem Hinweis auf die *semantische* Ambivalenz der Gabe als Gift/gift – besonders die *agonistischen* Formen des Gabentauschs, der Potlatsch und der Kula, in denen sich die Ambivalenz sowohl der Gabe wie des Gebens dokumentierten, sei es im gegenseitigen Überbieten in der Zahl, Größe und Wert der Geschenke bis hin zum förmlichen Zu-Tode-Schenken oder in der demonstrativen Zerstörung selbst der kostbarsten Gegenstände, mit der Macht und Prestige unter Beweis gestellt wurden.

Auch *Bernhard Waldenfels* widmet in seiner Antwort auf die Mauss-Lektüre von Derrida der "Ambivalenz der Gabe" einen eigenen Abschnitt: *Das Un- Ding der Gabe*, in: *Einsätze des Denkens*, a.a.O., 385-409, hier: 402-407.

³⁷ Zur Rezeption der Gabe-Motive im Werk Derridas vgl. den Sammelband "Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida", hrsg. von Michael Wetzell und Jean-Michel Rabaté, Berlin 1993, und die Beiträge von Herman Rapaport, Hans-Dieter Gondok, Uwe Dreisholtkamp und Bernhard Waldenfels in: *Einsätze des Denkens*, a.a.O., 40-59.183-225.287-307.385-409.

dass die Gabe (nach einer gewissen Zeit) zu ihrem Ursprung zurückkehrt, da ist – so Derrida – die uns vertraute Logik der Gabe gerade verloren gegangen. Denn im umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes "Gabe" ist das Gabeereignis durch eine *dreigliedrige Struktur* gekennzeichnet, "daß irgend 'einer' irgend 'etwas' irgend 'einem anderen' gibt" (22)³⁸. In der Semantik des Wortes "Gabe" liege darum weder die Erwartung einer Gegengabe noch die Verpflichtung auf diese. Im Gegenteil:

"Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. [...] Damit es Gabe gibt, ist es *nötig*, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt. [...] *Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber.* Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist. Weder dem 'einen' noch dem 'anderen'. Wenn der andere sie wahrnimmt, sie als Gabe gewahrt und bewahrt, wird die Gabe annulliert. Aber auch der, der gibt, darf davon nichts merken oder wissen" (22-25).

Das heißt aber, daß die Bedingungen der *Möglichkeit* von Gabe, nämlich die dreigliedrige Struktur des Gabeereignisses, zugleich als die Bedingungen ihrer *Unmöglichkeit* in den Blick kommen. Was die Gabe zur Gabe macht, zerstört sie auch bereits. Damit überhaupt von Gabe die Rede sein kann, darf die Gabennatur der Gabe weder von der Geberin noch von der Empfängerin erkannt werden. Auf Seiten der *Empfängerin* reicht es nicht, dass sie die Gabe ablehnt oder ihr auch nur die Anerkennung als Gabe, etwa in Gestalt von Dankbarkeit, verweigert. Wenn sie allein schon der Gabenbedeutung der Gabe gewahr geworden ist oder die Erinnerung daran bewahrt, dass ihr jemand etwas als Gabe geben wollte, gibt es keine Gabe mehr. Die *Geberin* annulliert die Gabe nicht erst dadurch, dass sie stolz auf ihre Freigebigkeit ist, dass sie sich ihre Gabe selbst zugute rechnet – diese selbstgefällige Anerkennung käme ja einer symbolischen Gegengabe gleich –, sondern ihre Gabe gibt es bereits dann nicht mehr, wenn sie sich ihrer Absicht zu geben bewußt wird. Mit jeder Einsicht in die *Intentionalität* der Gabe und jeder Form der *Interpretation* der Gabe als Gabe verliert die Gabe ihren Gabencharakter. Oder – um das hier ansonsten nicht entfaltete Hauptthema von Derridas "Donner le temps"³⁹ wenigstens anklingen zu lassen: Das *Präsent* darf nicht als solches *präsent* sein. Eine Gabe kann es nur geben als "Gabe ohne Gegenwart" (49ff.)⁴⁰. Zum Ereignis werden kann sie nur in dem Augenblick, der die Zeit anhält, den Kreislauf

³⁸ Wenn B. Waldenfels diese Definition für unzureichend hält, weil Derrida faktisch mit einem erweiterten Axiom der Gabe arbeite: "Irgendeiner gibt irgend etwas irgendeinem anderen in der Erwartung, dass er etwas (Gleichwertiges) zurückbekommt" (Un-ding der Gabe, 389), dann setzt er hier das, was Derrida das semantische Vorverständnis der Gabe nennt, und die ökonomische Zirkulation der Gaben, wie sie Derrida in den einschlägigen Diskursen findet, in eins. Derrida will aber beides unterschieden wissen. Die umgangssprachliche Semantik liefert ihm gerade den Einspruch gegen die Identifikation von Gabe und Gabentausch. Er beharrt darauf, dass unser Vorverständnis des Wortes "Gabe" keinen Hinweis auf die Kopräsenz der (Verpflichtung zur) Gegengabe enthält.

³⁹ Durch die Vertauschung von Haupt- und Untertitel in der deutschen Übersetzung "Falschgeld. Zeit geben I" gegenüber dem französischen Original "Donner le temps 1.: La fausse monnaie" kann leicht übersehen werden, dass das Buch nicht nur eine Relektüre von Mauss' Essay, sondern mehr noch ein durchgängiges Gespräch mit Martin Heideggers "Sein und Zeit" (1927) darstellt. Allein der Begriff "Datum" verrät schon, wie konstitutiv Zeit und Gabe zusammenhängen.

⁴⁰ Die französische Formulierung "don sans présent" ist doppeldeutig; sie heißt "Gabe ohne Gegenwart" wie "Gabe ohne Geschenk".

der Reziprozität unterbricht. "Folglich gibt es keine Gabe, wenn es keine Gabe gibt, aber eine Gabe gibt es auch dann nicht, wenn es eine Gabe gibt, die vom andern als Gabe gewahrt oder bewahrt wird; in jedem Fall existiert und erscheint die Gabe nicht. Wenn sie erscheint, erscheint sie nicht mehr" (26) – lautet darum das paradoxe Fazit. J. Derrida scheint seine Phänomenologie der Gabe bis zur Selbstaufhebung des Phänomens vorangetrieben zu haben. Wie aber kann es Gabe geben, wenn sie durch jede Form ihrer *Präsentation* – wiederum in dem doppelten Sinne ihrer Vergegenwärtigung wie ihrer Wahrnehmung als Geschenk – annulliert wird? Unter welcher Bedingung ist Gabe überhaupt noch möglich?

Wenn sie weder dem Geber noch dem Gabenempfänger bewußt sein darf, müssen beide "sie augenblicklich vergessen" (28); und dieses Vergessen muß so radikal sein, dass es sich selbst vergißt. Es genügt also nicht ein Vergessen, das verdrängt, denn ein solches verschiebt die Erinnerung an die Gabe als Gabe nur und bewahrt sie so gerade an einem anderen Ort auf. Nur ein "absolutes Vergessen" kann die Selbstannullierung der Gabe verhindern – ein Vergessen, "das absolviert, absolut löst und entbindet, unendlich mehr folglich als die Entschuldigung, die Vergebung oder die Freisprechung" (28). Das absolute Vergessen befreit aus dem ökonomischen "Teufelskreis" von Gabe und Gegengabe, von Schuld und Wiedergutmachung, von Dank und Pflicht. Es bricht das System von "Gabe-gegen-Gabe" auf. Das sich selbst vergessende Vergessen der Gabe ist aber *nicht nichts*. Es setzt die zu vergessende Gabe voraus. Ihre Spuren hat es nicht verwischt. Es kann Gabe geben.

Derridas Dekonstruktion der (getauschten) Gabe hat Folgen für eine Wissenschaft von der Gabe wie für die Praxis der Gabe. Wenn mit der *Präsenz* der Gabe ihr Gabencharakter ausgelöscht wird, dann kann es keine *Theorie* der Gabe geben. Es liegt in der Logik der Gabe, dass jeder Gabendiskurs, der die Gabe präsent/zum Präsent macht, seine Sache zwangsläufig verfehlen muß. Ein Denken der Gabe gibt es nur, "indem man sich auf es einläßt [...], ihm etwas von sich läßt und zum Pfand gibt; selbst auf die Gefahr hin, in den zerstörerischen Kreis einzutreten, muß man versprechen, sein Wort geben" (45).

An die Stelle einer Theorie der Gabe tritt bei Derrida der Versuch, "eine Art transzendente Illusion der Gabe zu denken" (44). Um eine transzendente *Illusion* handelt es sich hier, weil es die Gabe, die es gibt, nicht gibt, weil es keine reine Gabe, keine Gabe ohne Schuld gibt, weil man mit jedem Gabeereignis riskiert, in den schuldbehafteten Zirkel von Gabe und Gegengabe hineinzugeraten. Aber gerade weil man dieser Gefahr nicht entgehen kann, kommt es darauf, die Gabe zu *denken*, also zu wissen, was man tut, wenn man gibt: "So wisse denn auch noch, was geben sagen will, wisse zu geben, wisse, was du willst und sagen willst, wenn du gibst, wisse, was du zu geben intendierst, wisse, wie die Gabe sich annulliert, laß dich ein, selbst wenn dieses Sicheinlassen [...] eine Zerstörung der Gabe durch die Gabe ist, gib du der Ökonomie ihre Chance" (45). Der Ökonomie – und das heißt ja: dem Gabentausch – eine Chance geben und darin zugleich, wenn es denn um eine *transzendente* Illusion geht, den ökonomischen Kreislauf von Gabe-gegen-Gabe unterbrechen, ihn aufzubrechen durch eine Bewegung, die von außen in ihn

einbricht. *Es gibt* Gabentausch⁴¹, aber die Gabe bewahrt, wenn es sie gibt, der kreisförmigen Zirkulationsbewegung gegenüber, mit der die Gabe zu ihrem Ursprung zurückkehrt, etwas Fremdes. Sie fügt sich nicht völlig in den zirkulären Gabentausch, unterbricht die Rückkehrbewegung des Gegebenen zu seinem Ursprung und eröffnet so einen Ausweg aus der Schuld, in die das Tauschsystem jeden Gabenempfänger (und Geber) stürzt.

Sich der Anordnung der Gabe, dem Imperativ "Gib!" nicht zu entziehen und doch um die *Unmöglichkeit* der Gabe zu wissen – Derridas Dekonstruktion der Gabe klärt nicht nur darüber auf, was wir im Geben von Gaben tun, sondern versucht, mit der Einsicht in die "Rückkehrlosigkeit der Gabe" (68) die *Totalität* des Gabentausch-Systems aufzusprengen und das *Anökonomische* der Gabe zu bewahren.

4. Vom Geben, das in der Gabe nicht aufgeht – B. Waldenfels' Phänomenologie von Geben und Nehmen

Während Maurice Godelier nicht viel mehr als ein verständnisloses Kopfschütteln in Gestalt einer einzigen Anmerkung am Ende seines Buches für die ihn absurd anmutende Dekonstruktion der Gabe durch J. Derrida übrig hat⁴², berührt sich Bernhard Waldenfels' Mauss-Lektüre in mancher Hinsicht mit der von J. Derrida, so dass jener seine Phänomenologie des Gebens und Nehmens⁴³ in einem zweiten Schritt im Gespräch mit J. Derridas "Falschgeld" fortschreibt⁴⁴.

Das Schlüsselwort der Philosophie von B. Waldenfels lautet "Responsivität" bzw. "responsive Rationalität".⁴⁵ Er ergreift damit gegenüber einer philosophischen Tradition, die sich der *Frage* verpflichtet weiß und ihren Einsatz beim Fragen nimmt, Partei für das *Antworten*. Die Radikalität philosophischen Fragens wendet Waldenfels auf den Primat der Frage selbst zurück, gegenüber dem die Antwort bisher nur das Nachsehen hatte: "Es könnte sein, daß die Frage erst dann sie selbst ist, wenn sie von einem anderen her gedacht wird – als Anspruch, der uns in Frage stellt und auf den zu antworten ist" (186). Dann aber steht nicht immer schon fest, was Antworten heißt, dann ist Antworten mehr und anderes als Geben dessen, was man schon hat und weiß. Antworten kommt in den Blick "als die Art und Weise, wie wir auf das Fremde eingehen, ohne es durch Aneignung aufzuheben" (14). Die Philosophie der responsiven Rationalität wird zu einer Phänomenologie des

⁴¹ "Das *Phänomen* läßt sich so wenig leugnen wie das, was auf der Phänomenebene eben wie ein Tausch von Gaben aussieht, sich so präsentiert. Aber der offenkundige und sichtliche semantische Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch muß problematisiert werden" (Falschgeld, 54).

⁴² Rätsel der Gabe, 294.

⁴³ Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 586-626.

⁴⁴ Un-ding der Gabe, 385-409.

⁴⁵ Zur Entstehung dieser Fokussierung mit einer entsprechenden *Retractatio* der eigenen dialogphilosophischen Anfänge vgl. das Vorwort in Antwortregister, 13-19.

Mein Bochumer Kollege *Peter Dabrock* hat das antwortende Denken von B. Waldenfels in seiner Dissertation unter dem Titel "Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik 5), Stuttgart u.a. 2000, 179-299, einer ersten eingehenden (systematisch-)theologischen Rezeption unterzogen.

Fremden.⁴⁶ Im "Antwortregister" unternimmt Waldenfels den Versuch, "das, *worauf* wir antworten, zu umkreisen, ohne es selbst in *etwas* zu verwandeln, das sich beantworten läßt" (15). Damit deutet sich eine (sprachliche) Verdoppelung der Antwort an, die auch umgangssprachlich in einer Wendung wie "Keine Antwort ist auch eine Antwort" vorliegt: Es wird unterschieden zwischen dem *Antwortgehalt*, also dem weitergegebenen vorhandenen Wissen, das dem *Fragegehalt* entspricht, und dem *Antworten*, das auf einen fremden *Anspruch* eingeht: "*Das Geben einer Antwort geht nicht auf in der gegebenen Antwort*" (191), wie das Sagen überschüssig gegenüber dem Gesagten ist. Folglich ist es kein Zufall, dass Waldenfels vornehmlich vom *Geben* statt von der *Gabe* redet. In dieser Bevorzugung des verbalen gegenüber dem nominalen Sprachgebrauch deutet sich, so meine These, die eigentliche Pointe seiner Überlegungen und – bei aller Nähe zu Derrida – eine vermittelnde Position zwischen M. Mauss' *Identifikation* von Gabe und Tausch und J. Derridas *Dekonstruktion* der Gabe als Tausch an.

Waldenfels' Ausführungen zur Gabe nehmen ihren Ausgang vom *Geben einer Antwort*, wobei zunächst an eine sprachliche Antwort gedacht ist; doch die Wahrnehmung der Responsivität bleibt nicht auf den sprachlichen Bereich beschränkt, sondern überschreitet ihn auf ein antwortendes Handeln und ein leibliches Responsorium hin. Vielfältige Phänomene des Gebens und Nehmens werden im Antwortregister unter den *Dimensionen* der Antwort eingetragen. Es ist die beschriebene *Antwortlogik*, die bei dieser Registrierung ein einheitliches Gabe-System, etwa in Gestalt einer geschlossenen Tauschordnung der Gabe, unmöglich macht. Wo das Geben vom Antwortgeben her und damit selbst als Antworten auf fremde Ansprüche verstanden wird, ist immer eine irgendwie geartete Vorgabe im Spiel: "Ant-wort als ein Wort, das anderswo beginnt, ist ohne ein Moment der Vorgabe nicht zu denken."⁴⁷ Waldenfels' Sichtung des sprachlichen und außersprachlichen *Gebefeldes* (nicht *Gabefeldes*!) ist von der Vermutung getragen, "daß das *Außen* eines Gebens, das weder bei sich beginnt noch bei sich endet, sich im Ereignis des Gebens indirekt anzeigt und ausspricht"⁴⁸. Sie wird von vornherein von der Frage begleitet, "ob nicht [...] das Geben im Sinne des antwortenden Gebens jede Systematik sprengt und über jede Ordnung hinausschießt"⁴⁹. Es ist die Unterscheidung von Gabe und Geben, mit der sich das Außer-ordentliche des Gebens und Nehmens andeutet.

Hat J. Derrida der *Semantik* der Gabe besondere Aufmerksamkeit geschenkt, so betont Waldenfels die *Syntax* des Gebens und damit den *Dativ* als Gebefall. Geben ist "Reden und Handeln im Zeichen des Dativ"; es gehört zu den "Ereignisse[n] im Dativ"⁵⁰. Waldenfels' Interesse gilt dem "originären Dativ", dem "Adressatendativ", der ohne ein direktes Objekt die Zuwendung zu und Ausrichtung auf jemanden

⁴⁶ Das programmatische Hauptwerk "Antwortregister", in dem Waldenfels gerade noch nicht alle Register zieht, mündet so folgerichtig in "Studien zur Phänomenologie des Fremden" ein, die bisher in vier Bänden vorliegen: Topographie des Fremden (stw 1320), 1997; Grenzen der Normalisierung (stw 1351), 1998; Sinnesschwellen (stw 1397), 1999, und Vielstimmigkeit der Rede (stw 1442), 1999.

⁴⁷ Un-ding der Gabe, 395.

⁴⁸ A.a.O., 392f. (Hervorhebung M.F.).

⁴⁹ Antwortregister, 594.

⁵⁰ Antwortregister, 589-595; Un-ding der Gabe, 393-395.

ausdrückt. Geben und Antworten sind nicht nur Verben, die den Dativ regieren, "sie bezeichnen das *Dativische* des Geschehens selbst". Wo das Reden in Tun übergeht, wird aus der *Amrede* ein *Antun*. Mit dem Geben als Antworten wird anderen etwas *angetan*. In Entsprechung zu M. Heideggers Existenzial des "Mitseins" bezeichnet Waldenfels das Dasein in seiner dativischen Struktur als *Ansein*.

Dem *syntaktischen* Gewicht, das der Dativ grammatikalisch dem Geben als einer Ausrichtung des Sprechens, des Handelns und des Seins auf Andere gibt, korrespondiert die *semantische* Überdeterminierung des Gebens, die sich in einer unbändigen idiomatischen Vielfalt des Verbs 'geben' niederschlägt. Diese zeigt sich nicht nur in den zahlreichen Verbindungen mit Präfixen wie 'an-', 'ab-' und 'aufgeben', 'ein-' und "ausgeben", "vor-" und "nachgeben", "zu-" und "umgeben", "vergeben", "(sich) übergeben", "(sich) hingeben", "(sich) ergeben", "sich begeben", "weitergeben", "zurückgeben", "wiedergeben", "sich verausgaben", die "einen reichhaltigen semantischen Zeit-Raum des Gebens entstehen"⁵¹ lassen, sondern auch bei Substantivierungen wie "Begabung", "Ergebnis", "Untergebener", "Ge- und Begebenheit", Adjektiven oder Adverbien wie "ausgiebig" oder "freigiebig", "angeblich" oder "vergebens". Gerade die unpersönliche Wendung "es gibt", bei der im alltäglichen Sprachgebrauch wohl kaum jemand an das Geben einer Gabe denkt, trägt zur Prominenz des Wortes "geben" bei. Zu seiner Flexibilität und Variabilität gehört auch seine weitläufige Verwendung als eine Art Stütz- oder Füllverb zur Umschreibung von sprachlichen und außersprachlichen Handlungen, die nicht explizit als Geben benannt werden müssen, wie eben "antworten"/"eine Antwort geben", "erklären"/"eine Erklärung (ab)geben", "versprechen"/"ein Versprechen geben", "raten"/"einen Rat geben", "stoßen"/"einen Stoß geben", "warnen"/"eine Warnung geben", "helfen"/"Hilfe geben", "töten"/"den Tod geben" ... Von dieser allgemeinen und unspezifischen Bedeutung ist der selbständige betonte Gebrauch des Wortes "geben" im Sinne des ausdrücklichen *Gebens von etwas als Gabe*, das *Schenken* zu unterscheiden (vgl. im Lateinischen die Differenz zwischen "dare" und "donare") – bis hin zu Spende, Schenkung oder Stiftung als juristisch geregelten Formen eines eigenständigen Gebens. Als Schenken "potenziert sich [das Geben] in einer besonderen Art von Selbstbezug"⁵².

Die Unterscheidung zwischen einem relativ neutralen *Geben von etwas* im Sinne einer adressierenden Tätigkeitsweise und dem emphatischen, nicht selten feierlichen *Geben von etwas als Gabe* als einer eigenen Tätigkeit betrifft das Verhältnis von *Geben und Nehmen* sowie die Frage nach *Austausch und Überschub*. Wie M. Mauss von seinen ethnologischen Forschungen her nicht nur unsere heutige strikte Trennung von Personen und Sachen (im *hau* liegt ja beides untrennbar ineinander), sondern auch die strenge Unterscheidung "zwischen der Verpflichtung und der nicht unentgeltlichen Leistung einerseits und dem Geschenk andererseits"⁵³ infrage

⁵¹ Antwortregister, 592.

⁵² Un-*ding* der Gabe, 396.

⁵³ M. Mauss, Gabe, 120f. Nach *Émile Benveniste* hat Mauss gezeigt, "daß die Gabe nur ein Element eines Systems wechselseitiger, zugleich *freier* und *zwingender* Leistungen ist, wobei die *Freiheit* der Gabe den Empfänger zu einer

gestellt hat (der *freiwillige* Gabentausch geht mit einer dreifachen *Verpflichtung* einher), so lehnt B. Waldenfels dementsprechend eine Zwei-Reiche-Lehre mit einem ersten "Reich des wechselseitigen Gebens und Nehmens", und einem zweiten "Reich des unentgeltlichen und ungeschuldeten Schenkens" unmißverständlich ab. Sie ist unmöglich, weil "Gabe ohne Tausch und Tausch ohne Gabe nur als Grenzfälle denkbar sind". Und geradezu an die Adresse von J. Derrida gerichtet, fährt Waldenfels fort: "Wenn es einen Widerspruch gibt zwischen Gabe und Tausch, so nur in Form eines realen Widerstreits, der in der Erfahrung selber auftritt."⁵⁴ Hier wird die schon in "Ordnung im Zwielficht"⁵⁵ entfaltete These, dass das Außer-ordentliche nur *innerhalb* einer Ordnung sichtbar werden kann, dass es eine (nicht *die!*) Ordnung geben muß, damit das Außerordentliche möglich wird, auf das Geben angewendet: "Die Gabe muß, wenn überhaupt, so nicht *als Austausch*, aber doch *im Austausch* begegnen [...], weil das Außer-ordentliche der Gabe im unaufhörlichen Durchbrechen von Tauschordnungen seine Kraft zeigt."⁵⁶ Mit dieser Einsicht, die in eine Unterscheidung zwischen einem "normalen Geben" und einem "anormalen Geben" einmündet, gibt Waldenfels M. Mauss und J. Derrida zugleich recht. Er trägt zum einen dem Rechnung, dass Geben für gewöhnlich auf ein Annehmen und ein Erwidern der Gabe zielt und sich so innerhalb einer Ordnung bewegt, wie sie auch vertraglich festgelegt sein kann, dass Geben und Nehmen buchstäblich *in Ordnung* sind, wenn sie durch Distributionsregeln wie ein Spiel durch Spielregeln geordnet werden.⁵⁷ Und eben so sehr bringt er in Anschlag, dass das Geben als *Schenken* sich Tauschgesetzen entzieht: "Ein Geschenk, für das es einen zureichenden Grund gibt, wäre kein Geschenk mehr."⁵⁸ Es ist die Unterscheidung von *ordentlicher Gabe* und *außer-ordentlichem Geben*, mit der Waldenfels die Positionen von M. Mauss und J. Derrida verbindet. Die Pointe besteht darin, dass beides unterschieden bleibt, aber untrennbar ineinander liegt: "Der Überschuß des Gebens über das Gegebene besagt, *daß die (vergeltbare) Gabe zugleich ein (unentgeltliches) Geschenk ist.*"⁵⁹ Es entscheidet sich erst im Gebeereignis selbst, ob es sich um ein normales oder ein anomales Geben handelt, ob die Gabe in Ordnung ist oder ob sie als Geschenk aus der Rolle fällt, also außerordentlich ist. Grundsätzlich aber gilt: "Jedes Geschenk hat etwas von einer Gabe, aber doch nicht jede Gabe hat unbedingt etwas von einem Geschenk."⁶⁰

Gegengabe *verpflichtet*, was ein kontinuierliches Hin und Her von Geschenken und Gegengaben hervorbringt" (Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974, 350; Hervorhebungen M.F.).

⁵⁴ Un-*ding* der Gabe, 398f.

⁵⁵ Frankfurt a.M. 1987.

⁵⁶ Antwortregister, 596. Hier nimmt Waldenfels offensichtlich Mauss gegen die harsche Kritik Derridas in Schutz, indem er festhält, dass "Marcel Mauss die Gabe dort sucht, wo sie einzig zu finden ist: *im Tausch*, von dem sie sich absetzt" (Un-*ding* der Gabe, 408). Der Schlußabschnitt des Textes ("Es gibt", 407-409) enthält überhaupt eine deutliche Kritik an J. Derridas Dekonstruktion der Gabe.

⁵⁷ Vgl. dazu die Abschnitte "13.3. Gabe, Gegengabe und Tauschordnung", "13.4. Die Regelung von Geben und Nehmen im Vertrag", "13.5. Lücken im Tauschvertrag" und "13.6. Gabe im Austausch (M. Mauss)" in Antwortregister, 595-608.

⁵⁸ Un-*ding* der Gabe, 400.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Antwortregister, 621. Zur Phänomenologie und insbesondere zur Zweideutigkeit des Geschenks vgl. den ganzen Abschnitt "13.8. Geben und Schenken", 618-622.

Das Verzeichnen von Geben und Nehmen im Antwortregister, die Einschreibung des Gebens in die Logik des Antwortens als Eingehen auf fremde Ansprüche verlangt ebenso wie die Unterscheidung zwischen einem normalen Geben im Rahmen von Tauschvorgängen und einem anomalen Geben als Schenken eine Besinnung auf das Verhältnis von *Geben und Nehmen*.

Im Gabentausch stehen Geben und Nehmen in einem *komplementären* Verhältnis: Das Geben ist motiviert durch einen Mangel, welcher Art auch immer; die Gebende gibt aus ihrem eigenen Fundus an Besitz, an Wissen und Können das, was der Anderen fehlt. Die Gebende gibt von dem, was sie hat; die Empfangende nimmt das, was sie nicht hat. Das Nehmen ist "dem Geben zugeordnet [...] wie die Leere der Fülle"⁶¹ M. Godelier hat diese Entsprechung zu einer etwas spröden Definition des Gebens veranlaßt: "Geben, das ist eine freiwillige Übertragung einer Sache, die einem gehört, auf jemanden, von dem man meint, daß er nicht umhin kann, sie anzunehmen."⁶² Die Komplementarität von Geben und Nehmen wird zur *Reziprozität*, wo die Empfangende selbst zur Gebenden wird, indem sie die durch die Gabe entstandene Schuld durch eine Gegengabe, und sei es symbolisch durch ihren Dank, abzutragen versucht. Der Gabentausch funktioniert, wo die Gegengabe der Gabe *gleichwertig*, aber nicht gleich ist, oder wo zumindest – wie beim Ausleihen oder beim Kredit – eine Frist zwischen Geben und Zurückgeben tritt. Der Tausch würde aufgehoben, wo Gabe und Gegengabe in der Sache und zeitlich in eins fallen. Die Gleichwertigkeit beider mißt sich an einem Dritten, an einem symbolischen Tauschmittel, das den Tauschwert bestimmt. Diese Orientierung an einem der Gabe und Gegengabe äußerlichen Maßstab zeigt, dass "alle Tauschregeln [...] vergleichen und gleichsetzen, was niemals völlig gleich ist"⁶³. Damit gibt es aber – bei aller Komplementarität und Reziprozität – ein Ungleichgewicht im Tauschvorgang, das auf einen Überschuß des Gebens hindeutet.⁶⁴ Indem M. Mauss den Dreiklang von Geben, Nehmen und Zurückgeben als jenseits der uns vertrauten Alternative von geschuldeter Pflichtleistung und freiwilligem Geschenk angesiedelt wahrnimmt, zeigt sich, dass die Gabe selbst *im* Tauschvorgang "die ökonomischen Gesetze von Äquivalenz und Sparsamkeit" durchbricht, und zwar in doppelter Hinsicht: in den kämpferischen Formen des Gabentauschs durch die Größe der Gabe, "die über das Geschuldete hinausgeht und als Verausgabung und Vergeudung auch das Maß des Verwertbaren überschreitet. [...] Man gibt mehr, als man muß, und mehr, als man hat", und durch die Frist, die zwischen Gabe und Gegengabe tritt und aus jeder Gabe eine Vorgabe und einen "Vorschuß [...] an Vertrauen"⁶⁵ macht, weil es keine Garantie dafür gibt, dass eine Gabe angenommen und erwidert wird.

⁶¹ Antwortregister, 598.

⁶² Rätsel der Gabe, 21.

⁶³ Antwortregister, 598.

⁶⁴ Auch die *Verbindlichkeit* des Tauschvertrags, der das Geben und Nehmen nach Distributionsregeln ordnet, geht selbst über die Ordnung des Vertrags hinaus; sie gehört zu den "Lücken im Tauschvertrag", markiert dessen Grenzen: "Erst die Grenzen setzen Überschüsse frei und lassen ein Geben zu, das aus den Quellen des 'Überflüssigen' schöpft und sich nicht in den Schlingen des Austauschs verfängt" (Antwortregister, 602.605).

⁶⁵ Antwortregister, 606f.

In den Vor- und Überschuß-Motiven, die sich im vorvertraglichen Gabentausch finden und die auch in den vertraglich geregelten Tauschvorgängen nicht völlig aufgehoben sind, zeigen sich Spuren jenes anderen Gebens, das B. Waldenfels als *antwortendes Geben* in seiner responsorischen Logik von Geben und Nehmen freilegt. Das antwortende Geben unterscheidet sich vom austauschenden Geben nicht nur durch eine unauflösbare Verwicklung von Geben und Nehmen, die mehr als ein komplementäres und reziprokes Verhältnis ist, sondern vor allem durch einen veränderten *Ausgangspunkt*:

Nimmt das tauschende Geben seinen Anfang beim *Mangel* des anderen, den aufzufüllen und damit Ausgleich zu schaffen es intendiert, und liegt sein Überschuß in der Bemessung wie im zeitlichen Vorrang der Gabe, so kommt das antwortende Geben immer schon von einem Überschuß her, nämlich den über jede Antwort und damit auch jede Gabe hinausgehenden fremden Anspruch, auf den es eingeht. Der Überschuß liegt im *Woraufhin* des antwortenden Gebens, er liegt in der Überbeanspruchung: "Das Geben, das auf einen fremden Anspruch antwortet, der nicht erfüllbar ist, da er aus einer nicht einholbaren Ferne kommt, hat seinen Ursprung in einem Überschuß, der jede mögliche Ziel- und Gesetzeserfüllung übersteigt. Das, worauf wir antworten, besteht nicht in etwas, das fehlt, das also in einer Ordnung bereits vorgesehen und vorgezeichnet ist, es besteht in einem Außer-ordentlichen, das diese Ordnungen durchkreuzt."⁶⁶ Beim antwortenden Geben ist nicht so sehr entscheidend, *was*, sondern, *dass* gegeben wird. Das zu Gebende ist – um M. Heideggers Terminologie zu gebrauchen – weder ein Vorhandenes noch ein Zuhandenes, es entsteht erst im responsiven Gebeereignis selbst; in diesem "erfindet man, was man antwortet; man erfindet aber nicht, worauf man antwortet"⁶⁷. Im antwortenden Geben gibt man folglich – so läßt sich paradox formulieren – das, was man nicht hat.⁶⁸

So kommt es zu einer *Verdoppelung* von Geben und Nehmen, zu einem nehmenden Geben und einem gebenden Nehmen: Das antwortende Geben, das einen Anspruch *vernimmt*, kommt von einem Nehmen her; dieses ist aber "kein *Ansichnehmen*, kein Bekommen oder Erhalten, sondern ein *Aufsichnehmen* und *Übernehmen*"; genauer: "ein In-Anspruch-genommen-Sein"⁶⁹. Wer antwortend gibt, ist *eingenommen* vom fremden Anspruch. Aber auch auf der Empfängerseite kommt es beim Entgegennehmen zu einem Geben, einem Antworten auf den Anspruch, der in der Gabe liegt. Waldenfels unterscheidet hier – wiederum das *Nehmen*, nicht, wie man erwarten könnte, das *Geben* im Nehmen spezifizierend – zwischen "einem Ansichnehmen als *Annehmen* oder *Entgegennehmen* und einem Ansichnehmen als *Entnehmen*, das jederzeit in ein Entreißen oder Ansichreißen übergehen kann. Etwas *von jemandem* empfangen, bedeutet mehr als Sich-etwas-nehmen."⁷⁰ Es ist also die

⁶⁶ A.a.0., 609.

⁶⁷ Un-ding der Gabe, 402.

⁶⁸ Zum Ausdruck "geben, was man nicht hat", der sich auch bei M. Heidegger, J. Lacan und J. Derrida findet, vgl. B. Waldenfels, Antwortregister, 620; Un-ding der Gabe, 402; zur Bedeutung des Diktums bei Lacan und Derrida: *Hans-Dieter Gondek*, "Zu geben, was man nicht hat", in: RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse 35 (1996), 91-114. Zur theologischen Auslegung des Diktums s. u. Kapitel IV.

⁶⁹ Antwortregister, 614.

⁷⁰ A.a.0., 615.

Art und Weise des Nehmens, es ist das Moment der *Rücksicht* auf die Gebende, es ist der *personale* Aspekt im Gebeereignis, der das Nehmen zu einem gebenden Nehmen macht und so einer An-eignung der Gabe widersteht.

Die chiasmatische Verschränkung von Geben und Nehmen macht es unmöglich, Aktivität und Passivität bzw. Rezeptivität einseitig Gebenden oder Empfangenden zuzuordnen; auch geht es nicht um einen bloßen Rollentausch zwischen Gebenden und Nehmenden, sondern "Antworten heißt: ich gebe, *indem* ich nehme, und ich nehme, *indem* ich gebe"⁷¹. Dieses responsive Verständnis könnte einen Weg aus der Scham weisen, die die milde Gabe bei Gebenden wie Nehmenden hervorruft. Nehmendes Geben und gebendes Nehmen verunmöglichen einen gönnerhaften Spendergestus ebenso wie eine demütigende, schuldbesetzte Empfängerhaltung. Wer gibt, ist nicht zwangsläufig in der stärkeren Position, denn "dem Geben [wohnt] ein Nehmen inne als eine 'innere Schwäche', die verhindert, daß der Gebende je vollends der Gebende ist"⁷².

Mit dem responsiven Geben, der Verschränkung von Geben und Nehmen und dem Überschuß des Gebens über das Gegebene hinaus meldet sich bei B. Waldenfels M. Mauss' "Geist der gegebenen Sache"⁷³ in veränderter Gestalt zurück – nicht als die bezwingende Kraft der Gabe selbst, sondern als unauflösbarer Bezug der Gabe auf das Ereignis des Gebens, das über sie hinausgeht. Waldenfels setzt Mauss' Lösung des Rätsels der Gabe erneut ins Recht. Doch nicht in die Gabe, sondern in das Geben gibt sich, wer gibt, hinein. Wo sich das Geben nicht auf eine vorgegebene Gabe berufen kann, wo das, was sich *gibt*, sich erst im Ereignis des Gebens selbst *ergibt*, bleibt das Geben eine riskante Angelegenheit. Auch das Schenken bleibt angefochten von der Ambivalenz der Gabe. "Ein Geben, mit dem jemand gibt, was er nicht bereits hat, in dem er als jemand auftritt, der er nicht schon ist, [...] steht auf keinem festen Grund. Es stellt sich dar als ein Geben à fonds perdu, [...] das] auf nichts bauen und nichts zählen kann, ohne seine 'Seele' zu verlieren."⁷⁴ Gerade der Übergang vom eigenen Geben zum fremden Nehmen und umgekehrt markiert die Schwelle, wo jedes Geschenk seine Außerordentlichkeit verlieren und zu einer geschuldeten Gabe werden kann.

Wenn B. Waldenfels das *Uneinklagbare* eines solchen ungeschuldeten und unentgeltlichen, irreziproken und überflüssigen Gebens schließlich am Geben des Wortes im *Versprechen* und in der *Vergebung*, in der *Bitte* und im *Dank* veranschaulicht⁷⁵, stellt er selbst die Weichen für eine theologische Rezeption seiner responsiven Phänomenologie von Geben und Nehmen.

⁷¹ Ebd.

⁷² Un-*ding* der Gabe, 402.

⁷³ M. Mauss, Gabe, 31ff.; vgl. B. Waldenfels, Antwortregister, 621.

⁷⁴ Antwortregister, 622.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 622-626.

III.

Vorgabe, Weitergabe und Rückgabe: Das paulinische Kollektenprojekt

"Die Kollekte ist heute bestimmt für ..." Ebenso selbstverständlich wie die Predigt und der Segen gehört die Kollekte zu jedem Gottesdienst. Kurze Informationen über den jeweiligen Kollektenzweck sind wie die Mitteilung über die Höhe der im vorausgegangenen Gottesdienst gesammelten Spende und der förmliche Dank für sie fester Bestandteil der Abkündigungen. Die landeskirchlichen Empfehlungen zu den Kollektenprojekten entlasten PfarrerInnen davon, nach eigenen Begründungen für eine großzügige Gabe suchen zu müssen. So können sie sich damit begnügen, die Spendenbereitschaft der Gemeindeglieder *theologisch* zu *motivieren*, sei es durch einen Segenswunsch wie "Gott segne Geber und Gaben!" oder einen Bibelvers wie "Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb!" (2Kor 9,7). Doch so selbstverständlich es in wohl jedem unserer Gottesdienste eine Kollekte gibt, so wenig wird sie für gewöhnlich zum Anlaß theologischer Reflexion. Sie ist Gegenstand der Abkündigung, aber nicht der Verkündigung. Fragen wie: Warum gehört sie in den Gottesdienst? Was verbindet sie mit den übrigen Elementen der Liturgie? Ja, inwiefern ist sie selbst Gottesdienst – im doppelten Sinne des Wortes, nämlich wie dient uns Gott und dienen wir umgekehrt Gott mit ihr? – brauchen nicht beantwortet zu werden, weil sie gar nicht gestellt werden.

Dabei bedürfte schon die aus ihrem (doppelten) biblischen Kontext gerissene und inflationär gebrauchte Erinnerung an den von Gott geliebten fröhlichen Geber eines theologischen Nachdenkens, das sie aus ihrer Erstarrung zur bloßen Kollektenmotivationsfloskel befreien könnte. "Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb!" Versprechen PfarrerInnen mit diesem Satz die Liebe Gottes als himmlischen *Lohn* für die irdische Freigebigkeit der Gemeinde? Geht's auch hier um einen *Gabentausch*? Und wer oder was ist eine fröhliche Geberin, ein heiterer Geber? Gibt er aus einer heiteren Stimmung heraus? Macht sie das Geben fröhlich? Weckt die Aussicht auf die (himmlische) Gegengabe seine Heiterkeit? Ist es eine, die mit einem Lachen auf den Lippen *und* im Herzen gibt? Jemand, der keinen Gedanken daran verschwendet, ob er gleich viel oder überhaupt etwas zurück bekommt? Eine, die zwanglos, also freiwillig gibt? Oder gar einer, der von dem gibt, was ihm selbst nicht gehört?

Was bedeutet es, dass dieses Zitat aus dem Sprüchebuch (22,8), das im Kontext von 2Kor 8-9 zu interpretieren wäre, selbst schon ein Zitat ist, das Paulus aber nicht wörtlich, sondern gegenüber dem Wortlaut der Septuaginta (LXX): – "Einen heiteren Mann und Geber segnet Gott." – zumindest im Blick auf das Prädikat entscheidend verändert wiedergibt? Verleitet die Liebe Gottes weniger zum Lohngedanken als sein Segnen? Will Paulus die Erwartung einer materiellen Gegengabe, die mit dem Segen eher als mit der Liebe assoziiert wird, ausschließen?

Eine *Theologie der Kollekte*, insbesondere im engeren Sinn von *Theologie* als Gotteslehre (als das, was Gott uns lehrt und was wir über Gott lehren), versteht sich gerade nicht von selbst. Wer das *Kollektengebet*, das im Eingangsteil des Gottesdienstes der Sammlung der Gemeinde, der Ausrichtung ihrer

Aufmerksamkeit auf die Schriftlesung und Predigt dient, immer noch mit der pekuniären Kollekte in Verbindung bringt, erntet dafür nur ein verwundertes Kopfschütteln oder ein amüsiertes Lächeln. Doch nur vordergründig liegt hier ein Mißverständnis vor. Die vermeintlich Sachkundigen und Besserwissenden entpuppen sich als die, die voneinander trennen, was theologisch und liturgisch zusammengehört. Denn schon die sprachliche Übereinstimmung kann als ein deutliches Indiz für die Kollekte als ureigenes Anliegen des Evangeliums gehört werden: Aus der Sammlung auf das Wort Gottes folgt die Sammlung des Geldes, aus der Teilhabe am verkündigten Evangelium das Teilen mit denen, die nicht genug haben. Beides verbindet sich mit dem *communio*-Gedanken als dem dritten Aspekt der Kollekte, der Versammlung der Gemeinde: Die *Einheit* der Gemeinde, die – über die Grenzen der Parochie hinaus – im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes *konstituiert* wird, soll sich in einer (weltweiten) Gütergemeinschaft bewähren.

Dass es beim Umgang mit *Geld* um keine andere *Gerechtigkeit* als die geht, von der in der *Rechtfertigungslehre* die Rede ist – eben dies läßt sich kaum irgendwo so mit Händen greifen wie in der leidenschaftlichen theologischen Argumentation, mit der der Apostel Paulus bei der korinthischen Gemeinde für die Beteiligung an der Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden für die JudenchristInnen in Jerusalem wirbt (2Kor 8-9). Die (systematisch-)theologische Vernachlässigung dieser beiden Kapitel steht in krassem Widerspruch zu dem Gewicht, das das Kollektenprojekt in der Theologie und Biographie des Paulus hat. Je länger je mehr ist für Paulus die Jerusalemer Kollekte, auf die er sich beim Apostelkonzil verpflichtet hat⁷⁶, zum Kriterium für die Wirkung des Evangeliums an die Völkerwelt geworden. Er bindet den Erfolg und den Sinn seines Lebenswerks an das Gelingen dieser Kollekte. Im *gerechten* Güterausgleich zwischen den Gemeinden muß seine *Rechtfertigungs*botschaft ihre Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft erweisen. Die Kollekte ist in den Augen des Paulus die entscheidende Bewährungsprobe, der Praxistest für die Predigt von einer Gerechtigkeit Gottes, die nicht aus Werken des Gesetzes kommt, aber zum Tun des Gerechten befreit:

2Korinther 8:

- "(1) Wir teilen euch aber, [Schwestern und] Brüder, die *charis*⁷⁷ Gottes mit, die den Gemeinden Makedoniens gegeben worden ist:
(2) Dank der reichen Bewährung in Bedrängnis sind der Überfluß ihrer Freude und ihre tiefgehende Armut übergeströmt in den Reichtum ihrer schlichten Güte.
(3) Denn nach Kräften, ich bezeuge es, und über ihre Kräfte freiwillig
(4) baten sie uns in inständigem Ersuchen um die *charis*, am diakonischen Werk für die Heiligen Gemeinschaft haben zu dürfen,
(5) und das nicht nur so, wie wir gehofft hatten,

⁷⁶ Umstritten ist, ob es sich dabei um eine Selbst- oder eine Fremdverpflichtung handelt. Zur Geschichte des paulinischen Kollektenprojekts vgl. Dieter Georgi, *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 2. durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 1994.

⁷⁷ Um *charis* als *das* Leitwort von 2Kor 8-9, das in seiner ganzen Bedeutungsvielfalt (vgl. dazu unten Abschnitt III.1) hier vorkommt, auszuweisen, lasse ich es bewußt unübersetzt. Je nachdem, welcher Bedeutungsaspekt im Vordergrund steht, wäre es als Gnade, Liebe, Gunst, Dank, Schönheit, Anmut ... zu verdeutschen. Hier soll zunächst deutlich werden, dass es sich dabei jeweils um ein und dieselbe Gabe/Begabung handelt.

sondern sie gaben sich selbst – in erster Linie dem Herrn und [dann] uns nach dem Willen Gottes.

(6) Daraufhin haben wir Titus das Mandat übertragen, er möge, so wie er diese *charis* begonnen hat, sie auch bei euch vollenden.

(7) Wie ihr aber nun in allem überströmt, in Treue und Wort und Erkenntnis und jedem Eifer und der Liebe, die von uns [ausgehend] in euch ist, so strömt auch in dieser *charis* über!

– (8) Nicht als Befehl sage ich [das], sondern um durch den Eifer anderer auch die Echtheit eurer Liebe zu erproben. –

(9) Ihr kennt ja die *charis* unseres Herrn Jesus Christus: Er, der reich ist, wurde um euretwillen bettelarm, damit ihr durch seine Armut reich würdet.

(10) Auch in dieser Angelegenheit gebe ich [nur] eine Meinung wieder: Dieses nämlich ist für euch von Nutzen, die ihr nicht nur das Tun, sondern auch das Wollen früher, vor Jahresfrist, begonnen habt:

(11) Vollendet nun aber auch das Tun, damit wie die Bereitwilligkeit so auch das Vollenden sei – entsprechend dem, was ihr besitzt.

(12) Wenn nämlich die Bereitschaft vorhanden ist, so ist die Gabe willkommen entsprechend dem, was einer besitzt, nicht entsprechend dem, was einer nicht besitzt.

(13) [Ich sage das] nämlich nicht, damit andere Erleichterung haben, ihr aber in Bedrängnis geratet, sondern aufgrund von Gleichheit.

(14) In der Jetztzeit helfe euer Überfluß dem Mangel jener ab, damit auch der Überfluß jener eurem Mangel abhelfe, auf dass Gleichheit entstehe,

(15) wie geschrieben steht: *"Wer viel [gesammelt hatte], hatte keinen Überfluß, und wer wenig [gesammelt hatte], hatte keinen Mangel"* (Ex 16,18).

(16) *Charis* aber sei Gott, der Titus denselben Eifer für euch ins Herz gibt,

(17) denn er hat das Mandat angenommen und ist, weil er besonders eifrig ist, freiwillig zu euch abgereist.

(18) Wir senden euch aber mit ihm den Bruder, dessen Lob in Sachen Evangelium durch alle Gemeinden [geht],

(19) und nicht allein [das], sondern der auch von den Gemeinden gewählt wurde als unser Reisebegleiter in dieser *charis*,

die von uns besorgt wird, um dem Herrn selbst Gewicht zu geben, und um unsere Bereitschaft zu erweisen.

(20) Dabei suchen wir dies zu vermeiden, dass irgend jemand uns verdächtig angesichts dieser (Gaben-)Fülle, die von uns besorgt wird,

(21) denn wir sind bedacht auf Gutes, nicht allein vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen.

(22) Wir haben aber mit ihnen unseren Bruder geschickt, den wir in vielen Lagen oftmals als eifrig erprobt haben, der nun aber [noch] viel eifriger ist in großem Vertrauen zu euch.

(23) Was Titus betrifft: er ist mein Genosse und Mitarbeiter bei euch; was unsere Brüder betrifft: sie sind Abgesandte der Gemeinden, Ruhm Christi.

(24) Deshalb erbringt ihnen gegenüber den Erweis eurer Liebe und [der Berechtigung] unseres Euch-Rühmens im Angesicht der Gemeinden.

2Kor 9:

(1) Über den Dienst an den Heiligen euch zu schreiben, erscheint mir eigentlich überflüssig,

- (2) denn ich kenne eure Bereitschaft,
die ich um euretwillen gegenüber den Makedoniern rühme,
[nämlich] dass Achaia vorbereitet ist seit Jahresfrist;
und euer Eifer hat die meisten [dort] angespornt.
- (3) Gleichwohl habe ich die Brüder geschickt,
damit unser Rühmen um euretwillen in diesem Punkt nicht ins Leere gehe,
damit ihr, wie ich [schon] sagte, vorbereitet sein mögt,
- (4) auf dass nicht etwa wir – um nicht zu sagen: ihr –
in dieser Situation blamiert werden,
wenn die Makedonier mit mir eintreffen und euch unvorbereitet finden.
- (5) So hielt ich es nun für nötig, den Brüdern das Mandat zu übertragen,
zu euch vorauszureisen und eure versprochene Segensgabe vorher zurechtzumachen,
damit diese bereit sei – als eine Gabe des Segens und nicht als eine Gabe der Habsucht.
- (6) Dies aber [gilt in der Regel]:
Wer zurückhaltend sät, wird auch zurückhaltend ernten;
und wer auf Segensgaben hin sät, wird auch auf Segensgaben hin ernten.
- (7) Jeder [gebe], wie er es sich in seinem Herzen vorgenommen hat –
nicht aus Unlust oder aus Zwang,
denn "*einen fröhlichen Geber liebt Gott*" (nach Spr 22,8).
- (8) Gott aber vermag jede *charis* zu euch überströmen zu lassen,
damit ihr – in allem allezeit vollauf Genüge habend – überströmt zu jedem guten Werk,
- (9) wie geschrieben steht: "*Er hat ausgestreut, er gab den Armen.
Seine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit*" (Ps 111,9 LXX).
- (10) Der aber "*Samen dem Säenden und Brot zur Speise*" (Jes 55,10) gewährt,
wird [auch euch Samen] gewähren und euren Samen mehren
und wachsen lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit.
- (11) Ihr werdet reich gemacht zu jeder schlichten Güte;
und die bewirkt durch uns Dank für Gott.
- (12) Denn das diakonische Werk dieses Gottesdienstes
füllt nicht nur den Mangel der Heiligen auf,
sondern schafft darüberhinaus für Gott Überfluß durch viele Dankgebete.
- (13) Wegen der Bewährung in diesem diakonischen Werk verherrlichen sie⁷⁸
Gott für den Gehorsam eures Bekenntnisses zu dem Evangelium des Christus
und die schlichte Güte der Gemeinschaft zu ihnen und zu allen.
- (14) Und in ihrem Gebet für euch sehnen sie sich nach euch
wegen der überschwänglichen *charis*, die Gott euch erwiesen hat.
- (15) *Charis* aber sei Gott für seine unbeschreibliche Gabe!"⁷⁹

⁷⁸ Gemeint sind die Jerusalemer MitchristInnen als die EmpfängerInnen der Kollekte.

⁷⁹ Ich gehe in meiner gabentheologischen Auslegung von 2Kor 8-9 von der literarischen Einheit des Textes in seiner kanonischen Endgestalt aus. In der Forschung sind sowohl der Zusammenhang, die zeitliche Abfolge und die (selbe) Adressierung dieser beiden Kapitel wie auch ihre (jeweilige) Zuordnung zu verschiedenen Teilen der beiden Korintherbriefe umstritten (vgl. dazu den Überblick bei *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 1994, 101-111, und besonders *Hans-Dieter Betz*, 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbrieffen des Apostels Paulus. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von Sibylle Ann, Gütersloh 1993, 25ff.251ff.). Überzeugende Gründe für die literarische und theologische Einheitlichkeit des Textes nennen *Philipp Bachmann*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (KNT VIII), Leipzig/Erlangen 1922, 335f.; *Christian Wolff*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK NT 8), Berlin 1989, 162-166; *Hans-Michael Wünsch*, Der paulinische Brief 2Kor 1-9 als kommunikative Handlung. Eine rhetorisch-literaturwissenschaftliche Untersuchung (Theologie 4), Münster 1996, 54-62. Die beiden Kapitel sind in jüngster Zeit vor allem unter rhetorischen und kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten analysiert worden (vgl. die genannten Arbeiten von H.-D. Betz und H.-M. Wünsch). Für meine biblisch- und systematisch-theologische Interpretation verdanke ich wichtige Anregungen der Studie von D. Georgi "Der Armen zu gedenken", die die zahlreichen traditionsgeschichtlichen Motive (bes. aus der jüdischen Weisheitsliteratur) erhellt.

Es ist wiederholt aufgefallen, dass Paulus in 2Kor 8-9 – anders als in 1Kor 16,1f.⁸⁰ – kein einziges Mal den Terminus technicus für „Kollekte“, nämlich *logeia*, gebraucht, sondern von ihr vor allem als *charis* (Gnade, Heil, Liebe, Dank, Schönheit, Anmut ...), dann aber auch als *eulogia* (Segen), *koinonia* (Gemeinschaft), *diakonia* (Dienst – an den Mitmenschen) und *leitourgia* (Gottesdienst) spricht: Die gesammelten Gaben der korinthischen wie der makedonischen Gemeinden sind also Gnaden-, Liebes- und Segensgaben. In ihnen bewährt sich die Gemeinschaft der ChristInnen untereinander ebenso wie ihre Gemeinschaft mit Gott; als diakonisches Werk an den Heiligen in Jerusalem sind sie zugleich Gottesdienst. Meine gabentheologische Auslegung folgt diesen Bezeichnungen der Kollekte.

1. "Wir teilen euch die charis Gottes mit ..." – oder: Grazie, der Inbegriff göttlichen und menschlichen Gebens

Den unauflöselichen Zusammenhang von göttlicher Gerechtigkeit, der Rechtfertigung *sola gratia* und dem gerechten Tun des Menschen bringt Paulus in 2Kor 8-9 unüberbietbar dadurch zum Ausdruck, dass er göttliche und menschliche Gaben, göttliches Geben und Nehmen und menschliches Nehmen und Geben⁸¹ auf ein und denselben Begriff bringt: *charis*. *Charis* ist das Leitmotiv der paulinischen Werbekampagne für die Jerusalemer Kollekte.⁸² Es meint in seinem profanen Sinn "das freie, unerzwingbare, glücklich geschenkte Offensein füreinander"⁸³. Sein theologisches Bedeutungsspektrum reicht von "Gnade", "Gunst" und "Heil" über "Dank" bis zu "Schönheit" und "Anmut". In 2Kor 8-9 ist *charis* ein Synonym für die Kollekte als eines Kooperations- und wechselseitigen Gabeprojekts zwischen Gott und den Menschen. *Charis* bezeichnet hier *zunächst* die *Vorgabe* der göttlichen Gnade und Gunst (8,1; 9,14), die der Gemeinde in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth zugeeignet worden ist (8,9), sie überreich begabt hat (8,7) und je neu so beschenkt, dass sie selbst nicht nur Genüge, sondern Überfluß hat und darum ihre Begabungen mit anderen teilen kann (9,8). *Charis* meint sodann das *Weitergeben* dieser göttlichen Vorgabe zwischen den Gemeinden, ihre Mitarbeit in Sachen Kollekte (8,4.6.19), die die Gemeinschaft unter den beteiligten heidenchristlichen Gemeinden wie mit den JudenChristInnen

Für ein Gespräch mit der exegetischen Literatur zu 2Kor 8-9, das hier aus Platzgründen nicht möglich ist, verweise ich auf die in Anm. 13 angekündigte Arbeit.

⁸⁰ Zur Kollekte für Jerusalem vgl. außer 2Kor 8-9 auch 1Kor 16,1-4; Röm 15,25-29 und Gal 2,10. In 1Kor 16,1-4 wird die Kollekte als *logeia* (V.1f.) und *charis* (V.3) bezeichnet; in Röm 15,26 heißt sie *koinonia*, und der Einsatz für sie ist *leitourgia* (V.27); nach Gal 2,10 drückt sich in ihr das *Gedenken* an die Jerusalemer MitChristInnen aus.

⁸¹ Die unterschiedliche Rolle Gottes und der Menschen im wechselseitigen *Gebereignis* (wiederum: nicht *Gabereignis*! vgl. oben II.4) besteht nicht darin, dass dem gebenden Gott (der in seiner Selbstgenügsamkeit eines Nehmens gar nicht bedürfe) die empfangenden Menschen gegenüberstehen; vielmehr gibt es auf beiden Seiten Geben und Nehmen – aber in genau umgekehrter Reihenfolge: Gott gibt und nimmt; sein Nehmen ist immer zugleich ein gebendes Nehmen. Die Menschen nehmen und geben; ihr Geben ist nicht anders denn als nehmendes Geben möglich. So ist wohl auch jene schroff wirkende Liedzeile von *Cornelius Fr. A. Krummacher*: "... nichts hab ich zu bringen, alles, Herr, bist du!" (eg 407,3) nicht so zu verstehen, dass Menschen Gott gar nichts geben können, sondern dass sie ihm nur das bringen können, was sie zuvor von ihm entgegengenommen haben, dass das, was *sie* ihm geben, *seine* Gaben sind und bleiben (vgl. dazu unten Abschnitt IV.).

⁸² Vgl. 2Kor 8,1.4.6f.9.16.19; 9,8.14f.

⁸³ *Klaus Berger*, Art. "charis: Gnade, Dank, Ansehen", in: EWNT 3, Stuttgart u.a. 21992, 1095-1102, Zitat: 1096.

in Jerusalem wenn nicht allererst konstituiert, so doch bewährt und verstärkt. Auch die Beteiligung am Kollektenprojekt ist *charis*, Gnade. Und schließlich bringt *charis* die Gabe auf den Begriff, die Gott selbst von menschlicher Seite zurückempfängt: den *Dank* (8,16; 9,15). In der Bewegung des paulinischen Textes kehrt die von Gott ausgegangene *charis* (8,1) zu Gott zurück (9,15). Die göttliche Vorgabe an die Menschen wird zur menschlichen Gegengabe an Gott. In ihren Dankgebeten geben Menschen an Gott zurück, was sie von ihm empfangen haben. Sie geben ihm seine Gaben als ihre Gaben – und doch zugleich mehr, denn in den zwischengemeindlichen Gebeereignissen hat sich die göttliche *charis* angereichert: Aus der *charis* ist die *eu-charis-tia* (9,11f.) geworden. Deren buchstäblich offenkundiger Mehrwert ist aber gerade nicht durch Akkumulation der Gaben, sondern durch deren gerechte Verteilung entstanden. So notwendig dem Geben ein Nehmen entsprechen muß – die Betonung liegt hier nicht auf dem Nehmen, sondern auf dem Anteilgeben an den empfangenen Begabungen, also auf deren erneuter (zumindest partieller) Verausgabung.

Gehören für Paulus in 2Kor 8-9 im Begriff der *charis* Gott und Geld, Gottes Großzügigkeit und menschliche Freigebigkeit, Gnade und Gerechtigkeit "zuhauf", so ist zugleich zu berücksichtigen, dass *charis* nicht nur den *Inhalt* der göttlichen Gabe, sondern auch die *Art und Weise* des göttlichen Gebens ausmacht: Gott gibt seine Grazie (*gratia*), und dieses Geben ist selbst *graziös*. Gott gibt (mit) *Charme*. Seine Gaben sind voller Anmut, und er gibt sie auf anmutige Weise. Gnade und Schönheit, Soteriologie und Ästhetik werden im Begriff der *charis* zusammengehalten. Entsprechendes gilt für Ethik und Ästhetik. Das Kollektenprojekt des Paulus hat *Charme*, wo sich in ihm die Gerechtigkeit Gottes als gerechte Güterverteilung zwischen den Gemeinden irdisch realisiert. Gerechte Gaben sind schön und machen schön. Das Geben soll der Anmut nicht entbehren. Geiz, Unlust und Zwang (9,5-7) würden seine Schönheit zerstören, es häßlich machen.

Charis, das theologisch, christologisch-soteriologisch und ekklesiologisch geradezu überdeterminierte Leitwort des paulinischen Kollektenschreibens ruft den Gesang in Erinnerung, den die *Grazien*, die *Chariten*, in Goethes Faust II auf die Trias eines anmutigen Geben, Empfangen und Danken⁸⁴ anstimmen. Seine zweite Zeile hat diesem ersten Band der Jabboq-Reihe den Titel gegeben:

"Aglaia:	Anmut bringen wir ins Leben; Leget Anmut in das <i>Geben</i> .
Hegemone:	Leget Anmut ins <i>Empfangen</i> , Lieblich ist's, den Wunsch erlangen.
Euphrosyne:	Und in stiller Tage Schranken Höchst anmutig sei das <i>Danken</i> . ⁸⁵

Eng verbunden mit dem Leitwort der *charis* und nicht weniger gehäuft begegnen Motive des Überflusses, Überströmens, Überreichseins (8,2.7.14; 9,1.8.12), die

⁸⁴ In diesem Dreiklang läßt sich unschwer M. Mauss' dreifache Verpflichtung zum Geben, Nehmen und Erwidern der Gabe wahrnehmen, stellt doch die Dankbarkeit *die* symbolische Form der Gegengabe dar.

⁸⁵ Johann Wolfgang von Goethe, Faust II, 1, 5299-5304 (Hervorhebung M.F.).

verstärkt werden durch andere Worte, die Reichtum und Fülle ausdrücken (8,1.9.15.20; 9,11) und durch einen gehäuften Gebrauch von Pronomina wie „alle/s“, „jeder“, „viele“ (8,7.15.22; 9,8.11.13) bis hin zu entsprechenden Wortspielen (8,22; 9,8). Dieser Befund macht überdeutlich, dass im Zentrum der paulinischen Argumentation das verschwenderische Anwachsen, das Überreichwerden und Überfließen der Gabe der *charis* steht. Unterwegs, genauer: auf dem Weg von Gott (8,1) zu Gott (9,15) reichert sich die *charis* an – und zwar dadurch, dass Menschen die von Gott empfangenen Gaben miteinander teilen. Dabei geht es keineswegs nur um das Teilen des Lebensnotwendigen, sondern um Teilhabe an der göttlichen Lebensfülle. Was Inbegriff der Zuwendung Gottes ist: Gnade, wächst unter den Menschen durch Partizipation, durch gerechte Güterverteilung. Angereichert mit der Bewährung der Gemeinden im Dienst an ihren MitchristInnen und an Gott, mit Erfahrungen von Gemeinschaft, in denen Gerechtigkeit geschieht, wechselseitiges Teilgeben und Teilnehmen am Leben und allen seinen Gütern, kehrt die *charis* zu ihrer Quelle zurück, macht Gott selbst überreich und bewirkt neuen Überfluß bei Gott (9,12).

Indem Paulus die Sammlung für die „Heiligen“ in Jerusalem vor allem als *charis* bezeichnet, erinnert er daran, dass die heidenchristlichen Gemeinden in Makedonien, Achaia und Korinth nichts anderes geben können, als was sie selbst empfangen haben. Nur Geschenktes haben sie zu teilen. Ihre Gaben stammen aus den Begabungen, die ihnen Gott verliehen hat. Auch ihre Kollekte ist „Gnade“, nicht selbstverdient, nicht selbstgemacht, nicht einfach verfügbar. Auch hier könnte Paulus fragen: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1Kor 4,7). Es gibt kein zwischenmenschliches Geben ohne ein vorgängiges Nehmen der göttlichen Gaben. Jedes Geben unter Menschen ist immer ein nehmendes Geben, das sich selbst dem göttlichen Geber und seiner unbedingten Vorgabe verdankt. Eben darin unterscheiden sich göttliches und menschliches Geben, auch dann wenn sie auf denselben Begriff gebracht werden.

Identifiziert Paulus die Kollekte als *charis*, dann bezeugt er damit einen unauflösbaren Zusammenhang, ein Entsprechungsverhältnis zwischen göttlichem und (zwischen)menschlichem Tun. Die *charis* ist Inbegriff der heilvollen Zuwendung Gottes zum Menschen, seiner freien und ungeschuldeten, dem Menschen ohne Vorleistung eben "gnädig", "gratis" zukommenden Begabung mit allen Gütern. Paulus erinnert die korinthischen ChristInnen daran, dass ihnen diese *charis* im Messias Jesus zuteil geworden ist (8,9): Der Weg Jesu von Nazareth ist als Selbsthingabe Gottes der tiefste Ausdruck der göttlichen *charis*. In der Person Jesu hat Gott seine Gottheit riskiert, sich vorbehaltlos auf das irdische Leben eingelassen, seine Gefährdung, seine Abgründe, seine Armut, Erbärmlichkeit und Ohnmacht bis in den Tod auf sich genommen, damit wir an seiner Lebensfülle Anteil bekommen.⁸⁶ Nur weil Gott seine *charis* nicht zurückgehalten, sich nicht selbst vorbehalten hat, sondern sie im Juden Jesus von Nazareth auch den Menschen aus der Völkerwelt mitgeteilt hat, ist ihnen ein Leben in *autarkeia* (9,8),

⁸⁶ In der Menschwerdung wird die Selbsthingabe Gottes zu einem *nehmenden Geben*, also zur menschlich-geschöpflichen Art des Gebens, bei dem das Nehmen – so B. Waldenfels – "kein *Ansichnehmen*, kein Bekommen oder Erhalten, sondern ein *Aufsichnehmen* und *Übernehmen*" (Antwortregister, 614) bedeutet.

ein autarkes Leben möglich. Gottes *charis* begabt menschliches Leben so, dass es *Genüge* haben kann. Gemeint ist damit aber gerade keine Selbstgenügsamkeit. Es geht vielmehr um ein solches Sich-genug-sein-Lassen an den göttlichen Begabungen, das in der Situation eines Mehr-als-genug nicht in *Überdruß* verfällt, sondern den *Überschuß* wie selbstverständlich als Anlaß zum Teilen be- und ergreift. Die Erkenntnis, dass sie ihr Leben mit allen seinen Gütern Gott verdanken, führt – darauf setzt Paulus – dazu, dass die korinthischen ChristInnen gar nicht mehr anders können, als sich an der Kollekte zu beteiligen; und zwar sich in einer Weise zu beteiligen, mit der sie der „gratis“ widerfahrenen eigenen Begüterung durch Gott entsprechen. Wenn sie die Einsicht in den Geschenkcharakter ihres eigenen Daseins zulassen, dann können sie sich dem Teilen ihrer Güter nicht länger verweigern, dann hat das aber auch eindeutige Konsequenzen für die Art und Weise ihres Engagements in der Kollektensache:

Dem *charis*-Charakter der Kollekte entspricht eine durch und durch *freiwillige* und *fröhliche* Beteiligung an ihr. Paulus wird nicht müde, die *Freiwilligkeit* der Partizipation an der Sammlung zu betonen.⁸⁷ Wo die Bereitwilligkeit der Gemeinden zum Spenden wie ihre Spenden selbst als *charis* ausgewiesen werden, da sind sie unverfügbare Gaben Gottes, die weder befohlen (8,8) noch erzwungen (9,7) werden können, die aber auch nicht (aus Angst um den eigenen Besitz und die eigene Zukunft) zurückhaltend (9,6) und geizig (9,5) ausfallen bzw. aus Unlust heraus (9,7) geschehen können. So läßt sich auch erklären, warum Paulus sogar das Wollen dem Tun überordnet: Mit der ungewöhnlichen Reihenfolge „nicht nur das Tun, sondern auch das Wollen“ (8,10) hat sich Paulus keineswegs "ungeschickt ausgedrückt oder versprochen"⁸⁸, sondern präzise zum Ausdruck gebracht, dass es auch ein erzwungenes, lust- und begeisterungsloses Tun geben kann, welches aber gerade nicht den Namen *charis* verdient. Freiwillige Spenden, die diesen Namen verdienen, stellen sich gleichsam von selbst ein, wo das eigene Hab und Gut als eine unverdiente Gabe Gottes wahrgenommen und zum Grund und Maßstab für die Gabe an andere wird (8,11ff.). Wo das der Fall ist, kann die Kollekte gar nicht anders denn als freudig (8,2; 9,7), frei- und bereitwillig, aus eigenem (Herzens-)Entschluß (9,7) vollendet werden. Und umgekehrt gilt: Nur wo die korinthische Gemeinde sich freiwillig an der Kollekte beteiligt, erkennt und anerkennt sie, dass sie ja nichts anderes gibt als das, was sie selbst „aus Gottes Grazie allein“ (Kurt Marti) empfangen hat. Erst wo sie anderen gegenüber selbst *charis* übt, nimmt sie ihren Reichtum als Ausdruck göttlicher Begabung wahr. Auch als Spende der *Gemeinde* ist und bleibt die Kollekte *Gottes charis* (9,14) und gehört als solche zu "*seiner unbeschreiblichen Gabe*" (9,15).

Nun schließt aber die betont *freiwillige* Beteiligung am Kollektenprojekt keineswegs aus, dass es sich bei der Sammlung der korinthischen und makedonischen Gemeinden um *geschuldete Gegengaben* an die Jerusalemer MitchristInnen handelt. Daraus macht Paulus keinen Hehl, als er in seinem Brief an die RömerInnen auf die Kollekte zu sprechen kommt:

⁸⁷ 8,11f.; 9,2.6f.; vgl. auch 8,3.17.19.

⁸⁸ Hans Lietzmann, An die Korinther I/II (HNT 9), Tübingen 31931, 135.

"Nun aber reise ich nach Jerusalem, den Heiligen dienend.
Beschlossen haben nämlich Makedonien und Achaia,
eine Sammlung zu veranstalten für die Armen der Heiligen,
die in Jerusalem [leben].
Beschlossen haben sie [es] und sind [zugleich] deren Schuldner:
Denn wenn die Völker an ihren geistlichen Gaben Anteil bekommen haben,
dann sind sie auch schuldig,
ihnen mit ihren leiblichen Gaben einen Gottesdienst zu erweisen" (Röm 15,25-27).

Wie in den von M. Mauss beschriebenen Gabetausch-Systemen so kommen auch hier in der Kollekte für Jerusalem *Freiwilligkeit und Verpflichtung* zusammen: Die Kollekte ist die materielle Gegengabe für zuvor aus Jerusalem empfangene geistliche Gaben, nämlich die Verkündigung des Evangeliums. Die Veranstaltung der Kollekte entspringt dem eigenen Entschluß der heidenchristlichen Gemeinden und ist gleichwohl eine geschuldete Antwort auf die Vorgabe der Jerusalemer (wie Gottes). Dass eigene Bereitwilligkeit und Verpflichtetsein nicht in einen Gegensatz auseinander treten, hat auch hier seinen Grund darin, dass die Gabe selbst so bezwingend ist, dass die EmpfängerInnen nicht anders können, als sie weiterzugeben. Als *charis* sind die Gaben transparent auf Gott als ihren ursprünglichen und bleibenden Geber hin. Der Geist, der zum freiwilligen und fröhlichen Geben, Nehmen und Erwidern der Gaben "zwingt", der die Kollekte zu einer Herzensangelegenheit (9,7; 8,16) macht, ist die Präsenz des göttlichen Gebers in ihnen.

2. "... auf dass Gleichheit entstehe!" – oder: die Kollekte als *diakonia*

Röm 15,25ff. hat als Intertext zu 2Kor 8-9 deutlich gemacht, dass es sich bei der Kollekte nicht um eine isolierte Spendenmaßnahme vertikaler Solidarität handelt, bei der die heidenchristlichen Gemeinden ausschließlich in der Rolle der Gebenden und die JudenChristInnen in Jerusalem allein die Empfangenden sind, womit die Beschämung womöglich auf beiden Seiten bereits vorprogrammiert wäre, sondern um eine diakonische Aktion innerhalb eines *wechselseitigen* Gebeereignisses. Diakonie ist keine einseitige Hilfe und Fürsorge, die die Empfangenden nur demütigen kann. Diakonie lebt von der Einsicht, dass wir einander *gegenseitig* bedürfen, weil wir unterschiedlich begabt sind, weil niemand von uns für sich allein über alle Lebensmittel und -möglichkeiten verfügt, die ihm/ihr ein Leben in voller Genüge gewährleisten können. Bei der Kollekte handelt es sich nicht um Almosen reicher ChristInnen für ärmere und arme, sondern sie ist selbst schon *Gegengabe*, ein nehmend-gebendes Antworten auf den Anspruch, der mit der Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem an die Menschen in der Völkerwelt ergangen ist. Die Einsicht in die wechselnden Rollen von Gebenden und Nehmenden vertieft sich, wenn als Ziel der Kollekte auf der ekklesiologischen Ebene ein Güterausgleich in den Blick kommt, der die vor Gott schon bestehende Gleichheit

(9,13) auch ökonomisch realisiert (9,14).⁸⁹ Die vor Gott gleich sind, sollen es auch untereinander werden. In der gegenseitigen Teilgabe am Überfluß, die jeden Mangel aufhebt, soll sich die *Einheit* der Kirche bewähren und die Gemeinschaft zwischen jüden- und heidenchristlichen Gemeinden und ihre Verantwortung füreinander vertiefen. Dabei geht es keineswegs darum, dass die korinthischen Gemeinden *jetzt* geben sollen, um *dann* zu einem späteren Zeitpunkt in die Rolle der Beschenkten zu kommen. Sondern gegenwärtig schon gibt es einen wechselseitigen Austausch: „*In der Jetztzeit (ho nun kairos) helfe euer Überfluß dem Mangel jener ab, damit auch der Überfluß jener eurem Mangel abhelfe, auf dass Gleichheit entstehe*“ (8,14). Auch die korinthischen ChristInnen werden beschenkt von den Jerusalemern, verdanken sie doch den jüdenchristlichen Gemeinden die Botschaft, dass sie als Menschen aus der Völkerwelt nun Zugang zum Gott Israels haben, in seine Segensgeschichte mit Israel hineingenommen sind, sich auf seine Verheißungen berufen und sich an seine Weisungen halten können.

Dass auch die Jerusalemer mit ihrem Überfluß den Mangel der korinthischen Gemeinde ausgleichen, läßt sich weder auf eine einmalige Leistung in der Vergangenheit, nämlich zum Zeitpunkt der Erstbegegnung der KorintherInnen mit dem Evangelium, noch auf eine jüdenchristliche Weiterbildungsmaßnahme für fortgeschrittene HeidenchristInnen in Sachen Evangelium in naher oder ferner Zukunft einschränken. Vielmehr bedürfen die heidenchristlichen Gemeinden "*in der Jetztzeit*", und das heißt: in jeder neuen Gegenwart, der geistlichen Gaben aus Jerusalem. Sie bleiben für ihren Gottesdienst darauf angewiesen, beständig in die Schule Israels zu gehen. Mit ihrer Beteiligung am paulinischen Kollektenprojekt treten sie in den gegenseitigen Dienst, in das diakonische Werk füreinander ein und bezeugen öffentlich, dass sie SchuldnerInnen der Jerusalemer Gemeinde sind und bleiben.⁹⁰

Wie die zu erzielende Gleichheit zu verstehen ist, illustriert Paulus, indem er aus Ex 16,18 zitiert: "*Wer viel gesammelt hatte, hatte keinen Überfluß; und wer wenig gesammelt hatte, hatte keinen Mangel.*" Nach Auskunft der Manna-Erzählung in Ex 16 stellt sich dieser Befund beim Messen der eingesammelten Nahrung ein, weil jede/r soviel gesammelt hat, wie sie oder er verzehren kann. Auf die paulinische Kollekte angewandt, heißt dies: Für die Gleichheit zwischen den Gemeinden gibt es kein Einheitsmaß, entscheidend ist die Orientierung am jeweiligen Bedarf. Jede Gemeinde soll zur Genüge mit den lebensnotwendigen Gütern, leiblichen und geistigen, versorgt sein. Keinen soll es am "täglichen Brot" – im umfassenden Sinn dieses Wortes – mangeln. Wird mit dem einen Zitat aber die gesamte Erzählung

⁸⁹ Heißt es in 8,13 "aus/aufgrund von Gleichheit", so in 8,14 "auf dass Gleichheit entstehe"; zum einen basiert also die paulinische Argumentation für die Kollekte auf einer schon bestehenden Gleichheit, zum anderen ist Gleichheit das Ziel des Güterausgleichs. In der Unterscheidung der *coram*-Relationen gehört beides zusammen: Wer *vor Gott* schon gleich ist, soll es auch *vor der Welt*, in irdischen Lebensverhältnissen in jeder Hinsicht sein.

⁹⁰ Je nach Kairos wird bei den Gemeinden die Rolle der Gebenden oder Nehmenden überwiegen. 2Kor 8,14 deutet an, dass es dort, wo sich die göttliche *charis* im Teilen mehrt, auch zu einer Verwandlung der Zeit kommt: Die leeren Einheiten der chronologisch meßbaren, linearen Zeit werden zu *kairoi*, die den Einbruch von Gottes Ewigkeit in die irdische Zeit der Gemeinden markieren. Die den Menschen gegebene Zeit wird dadurch zum *kairos*, dass sie sie als Gelegenheit zur *charis* wahrnehmen und sie damit ins Licht der göttlichen *doxa* rücken. Zur Kairos- Struktur von Gebeereignissen s. auch H.-D. Gondek, Zeit und Gabe.

eingespielt⁹¹, dann warnt Paulus damit vor einer Akkumulation des Überflusses, vor dem Zurückhalten und Horten dessen, was die reichen korinthischen ChristInnen (8,7; 9,11) nicht selbst verbrauchen können. *Vorbehaltlos* sollen sie von ihrem *Überfluß* abgeben, dann werden sie zwar weniger, aber immer noch genug haben. Füllt ihr Überschuß nicht den Mangel anderer auf, werden die angesammelten Gaben auch für sie selbst unbrauchbar und ungenießbar. Zurückhaltendes, geiziges, habsüchtiges Verhalten (9,5-7) wird ihnen selbst nicht zugute kommen; es verdirbt die bei ihnen vorhandene Fülle an *charis*.

Nun handelt aber Ex 16 gar nicht vom Geben und Nehmen in *horizontaler* Solidarität, sondern von der *göttlichen* Gabe des täglichen Brotes in der Wüstenzeit. Die Vergegenwärtigung dieser Gotteserfahrung der Exodusgeneration erinnert die KorintherInnen daran, dass auch ihre Begabungen und Güter Gaben *Gottes* sind, die ihnen im Überfluß zukommen, damit sie selbst genug haben *und* das Überschüssige teilen, auf dass *alle* genug haben. Was in Ex 16 als *Speisewunder* geschieht, soll sich hier durch den zwischengemeindlichen Ausgleich von Überfluß und Mangel ereignen. Pointierter formuliert: Der Gabentausch zwischen heiden- und judenchristlichen Gemeinden *ist* ein (Speise-)Wunder. Der Verzicht auf den Überfluß, das Sich-genügen-Lassen am Genug-Haben versteht sich nicht von selbst; dazu bedarf es der theologischen Motivation, der Erinnerung an Erfahrungen mit der *providentia* des freigiebigen Gottes. Die Kollekte kann zur Exodus-, zur Befreiungserfahrung für alle Beteiligten, die Gebenden und die Empfangenden, werden. Und wenn nach dem Syrischen Baruchbuch (29,8), einer jüdischen Apokalypse, die Wiederholung des Mannawunders ein Kennzeichen der messianischen Zeit ist, dann ist die Kollekte als *diakonisches* Projekt ein *messianisches* Tun, dann werden die, die sich an ihr beteiligen, für die Empfangenden zu messianischen Menschen, füreinander zum Christus.

Der Bezug auf Ex 16,18 ist eines von mehreren Schriftziten in 2Kor 8-9. Die Schrift aber gehört zu den *sacra*, von denen M. Godelier sagt, dass es sie zu *behalten* gilt, damit es überhaupt einen Gabentausch geben kann.⁹² Indem Paulus aus der Schrift zitiert und damit sein intrinsisches Werben um den Abschluß einer großzügigen Kollekte in den korinthischen Gemeinden biblisch fundiert, behält und präsentiert er sie als unveräußerliche Gabe, die das Geben anderer Gaben allererst möglich macht, weil in ihr die Gewißheit um den unerschöpflich überströmenden Reichtum Gottes (9,8ff.) aufbewahrt ist. Aus der Lektüre der Schrift gilt es je neu die Bereitwilligkeit zum Geben des Überflusses zu schöpfen. Ohne die wiederholte Vergewisserung der Freigebigkeit Gottes muß die freudige und herzliche Bereitschaft zum Geben verkümmern.

Um einen gerechten Ausgleich zwischen Überfluß und Mangel zu erzielen, gibt Paulus nicht zuletzt konkrete Empfehlungen, was die Höhe der Spenden betrifft. Kriterium für den Umfang der Gaben soll der eigene Besitz sein: Entsprechend

⁹¹ Welch' große Bedeutung Ex 16 für die paulinische Argumentation zugunsten eines Ausgleichs von Überfluß und Mangel in den Gemeinden zukommt, erhellt *Jürgen Ebachs* Auslegung der Wundererzählung als einer Protestgeschichte "gegen die Verhältnisse, in denen so nicht geteilt und so nicht alle bedacht sind" ("Jeder nach seinem Eßbedarf". Die Geschichte vom Mannawunder, in: *ders.*, Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen – Reflexionen – Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 126-146, Zitat 141).

⁹² Vgl. oben Kapitel I.

dem Maß, mit dem sie selbst von Gott begabt ist, soll sich die Gemeinde an der Sammlung beteiligen. Die korinthischen ChristInnen sollen nicht soviel geben, dass sie selbst nicht mehr genug haben (8,11ff.). Paulus fordert sie gerade nicht auf, "über Vermögen" abzugeben, wie dies die makedonischen ChristInnen aus freien Stücken getan haben (8,3). Und sie sollen auch nicht bettelarm werden wie Christus (8,9). Paulus malt den KorintherInnen den radikalen göttlichen Besitzverzicht in der Person Jesu nicht als Vorbild, sondern als Ermöglichungsgrund für ihre Beteiligung an der Kollekte vor Augen: "*Er, der reich ist, wurde um euretwillen bettelarm, damit ihr durch seine Armut reich würdet.*" An diesem Reichtum sollen sie die ärmeren Gemeinden partizipieren lassen. Ihre Grenze hat diese Partizipation darin, dass die KorintherInnen nicht ihrerseits in Bedrängnis geraten (8,13). Das Gefälle von Reichtum und Armut soll zwischen den Gemeinden nicht auf den Kopf gestellt werden, vielmehr zielt die Kollekte auf Genüge für alle.

Paulus verlangt *kein außerordentliches Geben* von seiten der korinthischen Gemeinden. Ihre Spende soll *in Ordnung* sein, nach Maßgabe des je individuellen Besitzes erfolgen. Gleichwohl stellt er den AdressatInnen seines Briefes die außerordentliche Gabe Jesu (8,9) und Gottes bleibend unerschöpfliches Geben (9,8ff.) als freie, *gratis* geschehende Vorgabe ihrer Beteiligung an der Kollekte und die außerordentliche Gabe der makedonischen Gemeinden (8,1-5) als Anreiz und herausforderndes Vorbild für eigene Freigebigkeit vor Augen. Die Kollekte für die Jerusalemer MitchristInnen geht nicht auf in einem Tausch materieller gegen geistliche Güter. In diesem in Röm 15,27 wie in 2Kor 9,14f. angezeigten Gabentausch gibt es Einbruchstellen für ein außerordentliches Geben⁹³, das sowohl die Tauschordnung zwischen den Gemeinden wie auch die Bemessung der Gaben am eigenen Besitz durchbricht, indem es sich vom Geben Gottes motivieren läßt, der "*jede charis überströmen zu lassen vermag*" (9,8). Es geht um den Ausgleich von Überfluß und Mangel zwischen den Gemeinden (8,14f.), aber es ist gerade nicht der Mangel der anderen, sondern die Wahrnehmung des eigenen Reichtums und Überflusses als *charis*, die die freiwillig und freudig gesammelte Gabenfülle für andere hervorruft. Inmitten der Verpflichtung zum Tausch der Gaben, des lebensnotwendigen Güterausgleichs blitzt ein Geben auf, das das geschuldete Maß und alle Erwartungen durchbricht und überbietet und davon lebt, dass Gott den freiwillig Gebenden "*in allem allezeit vollauf Genüge*" schenkt (9,8). Nur so ist es möglich, dass sich die makedonischen Gemeinden, wie Paulus nachhaltig beeindruckt zugeben muß, "*selbst gaben*" – und zwar zuerst Gott bzw. Christus und darin dann dem Kollektenprojekt (8,5)⁹⁴, sich also ohne Vorbehalt für die Kollekte engagierten, sie zu ihrer eigenen Sache machten.⁹⁵

⁹³ Vgl. dazu vor allem unten Abschnitt III.4. Zu den Motiven, in denen sich "Spuren eines anderen Gebens", nämlich jenseits der Ordnung des Tausches und des Vertrags, zeigen, zählt auch B. Waldenfels die *charis* bzw. *gratia* (Antwortregister, 608.620f.)

⁹⁴ Auch hier wäre zu bedenken, ob die makedonischen Gemeinden zu dieser "Selbsthingabe" nicht nur deshalb fähig sind, weil sie sich ohnehin nicht selbst gehören. Ihr Sich-selbst-Geben könnte dann als Anerkennung ihres Sich-enteignet-Seins, ihrer Zugehörigkeit zu Gott, verstanden werden. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass *E.E. Evans-Pritchard* in seinem Vorwort zu Mauss' Gabe-Essay erwägt, ob dessen Grundthema nicht heißt, dass "man anderen gehört und nicht sich selbst" (M. Mauss, Gabe, 7).

⁹⁵ Was ich hier zum Verständnis der Kollekte als *charis* ausgeführt habe, ließe sich ähnlich auch für ihre Qualifizierung als *eulogia*, als Segen/Segensgabe entfalten (vgl. 9,5f.): Nur als selbst von Gott Gesegnete werden die

Paulus verstärkt sein theologisches Werben um den überfließenden Reichtum der korinthischen Gemeinde, indem er ihre Beteiligung an der Kollekte als ein *gerechtes Tun* ausweist, das der *Gerechtigkeit Gottes* selbst konform geht (9,8-10). Dass es sich bei der Sammlung für Jerusalem um ein menschliches Tun der Gerechtigkeit handelt, das Gottes Gerechtigkeit – hier in Gestalt seiner Parteinahme für die Armen – entspricht, legt sich durch das Zitat von Ps 111,9 (LXX) in 2Kor 9,9 nahe: Nach Ps 111,9 (LXX) ist es der gottesfürchtige Mensch (genauer: Mann), der die Armen an seiner *doxa*, also seiner Ehre, seinem Gewicht und Ansehen, sowie an seiner Fülle und seinem Reichtum (vgl. V.3) beteiligt und dessen Gerechtigkeit darum auf Dauer bestehen bleibt. Für Paulus dagegen ist – bei der Einspielung des Zitats aus Ps 111,9 in 2Kor 9,9 – Gott selbst Subjekt dieses gerechten Tuns an den Armen. Es ist Gottes Gerechtigkeit (9,9), die gerechtes menschliches Handeln (9,10) begründet. Gottes *charis* ist der Same, der im gerechten Güterausgleich zwischen den Gemeinden zu "Früchten der Gerechtigkeit" heranwachsen kann.⁹⁶

3. "... und sie sehnen sich nach euch!" – oder: die Kollekte als *koinonia*

"Am Anfang ist die *Gabe*."⁹⁷ Mit dieser Variante zu M. Bubers Dictum "Im Anfang ist die Beziehung."⁹⁸ bringt H. Berking im Anschluß an M. Mauss die fundamentale Bedeutung des Gabentauschs für die Eröffnung, Institutionalisierung, Bestätigung und Vertiefung von Beziehungen zum Ausdruck: "Die Gabe ist Bündnis, Solidarität, Kommunion" (68). "Denn der Gabentausch ist nicht nur die signifikante Form, in der sich archaische Gesellschaften reproduzieren; Geben und Nehmen bezeichnen darüberhinaus jene elementaren Basisaktivitäten, durch die Soziabilität evolutionär erst chancenreich wurde und auf denen noch jede Vergemeinschaftungsleistung beruht" (61). Das Geben, Nehmen und Erwidern von Gaben dient nicht nur der sozialen Integration und Reproduktion innerhalb natürlicher Verwandtschaftsbeziehungen, sondern gestaltet auch die Begegnungen von einander zunächst fremden und fernen Kollektiven nach den Mustern verwandtschaftlicher Sozialität und wirkt so entfeindend und friedensstiftend: "Wenn Brüder Geschenke machen, dann machen Geschenke Brüder" (75).⁹⁹

Gemeinden zu Segensträgerinnen für andere und entsprechen mit ihrem Tun dem segnenden Wirken Gottes. Mehr noch als bei der *charis* steht beim Segen die Vorstellung von überströmender Fülle im Vordergrund. In 2Kor 9,5 ist Segen Gegenbegriff zu Geiz und Habsucht, in 9,6 zu sparsamer Zurückhaltung, zu Verknappungsbestrebungen. Allemal steht der Segen dem Mangel entgegen. Und während wir bei *charis* eher zu einem spirituellen Verständnis neigen, umfaßt der Segen auch und besonders die materiellen Güter. Zu segentheologischen Perspektiven in 2Kor 8-9 vgl. *Magdalene L. Frettlöh*, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh³1999, 332.345.392.

⁹⁶ Der paulinische Subjektwechsel in der Zitierung von Ps 111,9 (LXX) entspricht genau der Komposition von Ps 110 und Ps 111 (LXX): Das menschliche Tun des Gerechten (Ps 111) hat seinen Ursprung und seine Voraussetzung in Gottes Handeln. Wird in Ps 110,4b Jhwh gnädig und barmherzig genannt, so ist es in Ps 111,4b der Gerechte.

⁹⁷ H. Berking, *Schenken*, 63 (die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band).

⁹⁸ *Martin Buber*, *Ich und Du*, Heidelberg¹¹1983, 25.

⁹⁹ Wenn Paulus die MitchristInnen in Korinth als "(Schwestern und) Brüder" anredet und auch von den Mitarbeitern am Kollektenprojekt als "Brüdern" spricht, dann läßt sich dies nicht nur christologisch-ekklesiologisch, sondern auch gabentheologisch begründen.

Es liegt darum nahe, dass Paulus den Begriff *koinonia* als Synonym für die Kollekte gebraucht.¹⁰⁰ Auch wenn der Apostel im Blick auf die praktische Durchführung der Sammlung in 1Kor 16,2 dazu auffordert, dass jeder einzelne am ersten Tag der Woche für sich zuhause einen Betrag nach eigenem Ermessen zurücklegen soll, so ist die Kollekte selbst doch ein Projekt der ganzen Gemeinde (bzw. aller an ihr beteiligten heidenchristlichen Gemeinden) und keine individuelle Initiative. Die je persönliche Spendenrücklage dokumentiert, dass es noch kein organisiertes Finanzwesen auf Gemeindeebene gibt, und sie unterstreicht zugleich, dass es dem Apostel auf die freiwillige Beteiligung jedes einzelnen Gemeindeglieds ankommt. So sehr Paulus sich für ein möglichst hohes Spendenaufkommen einsetzt und auch bereits mit einer Fülle von Gaben rechnet (8,20) – entscheidender als die Höhe der Kollekte ist für ihn das "Dass" der Kooperation. Nicht zuletzt darum stellt er den konkreten Spendenbetrag in die Eigenverantwortung der korinthischen ChristInnen. Wenn Paulus wiederholt die freudige Bereitwilligkeit als konstitutiv für die Beteiligung an der Kollekte ansieht, das außerordentliche Engagement der makedonischen Gemeinden (8,1-5) und den großen Eifer seines Mitarbeiters Titus (8,16f.) rühmt, dann geht es auch bei der Jerusalemer Kollekte um ein Gebeereignis, in dem das Geben nicht in der Gabe aufgeht, sondern ihr gegenüber überschüssig ist. Der Überschuss liegt in der Praxis der Solidarität, die die Gemeinschaft der gebenden Gemeinden untereinander und mit den EmpfängerInnen in Jerusalem bestätigt und bestärkt. Er besteht darin, dass die KorintherInnen auf einen vorgängigen Anspruch (durch Gott, durch das Evangelium aus Jerusalem) antworten, der durch eine noch so hohe Spende nicht erfüllbar ist, weil sie ihm ihre neue Existenz als christliche Gemeinde verdanken. Darum können sie nur als Gemeinde und nicht als Privatpersonen antworten. So kommen auch die genannten Mitarbeiter, Titus (8,6.16ff.) und die beiden anonymen Abgesandten der makedonischen Gemeinden (8,18ff.), ausdrücklich in ihrem Verhältnis zu den engagierten Gemeinden in den Blick. Und Paulus selbst als Initiator und Leiter des Kollektenprojekts unterstreicht durchgängig seine Verbundenheit mit den Mitarbeitern wie mit den Gemeinden. Nach 1Kor 16,4 will Paulus es von dem Engagement der korinthischen ChristInnen abhängig machen, ob er die Gemeindedelation, die die Kollekte nach Jerusalem bringen soll, begleitet oder nicht.

In dem dichten Beziehungsnetz aller Beteiligten setzt der Apostel um einer großen Kollekte willen durchaus auch auf die Konkurrenz der Gemeinden untereinander, auf eine wechselseitige Provokation. Ein kleiner *Potlatsch* darf die Kollekte durchaus sein. Auch bei diesem Gebeereignis sind Ruhm und Ansehen, Prestige und Image mit im Spiel. Wer sich nicht am Dienst für die Jerusalemer MitchristInnen beteiligt, hat etwas zu verlieren. Die Gemeinden in Makedonien, Achaia und Korinth sollen miteinander wetteifern in der Bereitwilligkeit, Freude und Lust, mit der sie sich auf die Kollekte einlassen, und in der Höhe ihrer Spenden. Und Paulus stachelt diesen Wettbewerb durch sein Rühmen an:

¹⁰⁰ Vgl. 2Kor 8,4; 9,13; Röm 15,26.

Spornete zunächst – vor Jahresfrist, als die korinthische Gemeinde mit der Sammlung begonnen hatte - *ihr* Eifer die *anderen* an (9,2), so ist es nun das übergroße Engagement der makedonischen ChristInnen (8,1ff.), das die KorintherInnen dazu motivieren soll, die angefangene und offenbar ins Stocken geratene Sammlung zu vollenden. War für Paulus die anfängliche Entschlossenheit der korinthischen Gemeinde, die Kollekte zu ihrer Sache zu machen, Anlaß, sie vor den anderen zu rühmen (9,2), so will er nun angesichts der Freigebigkeit der Gemeinden Makedoniens die korinthischen ChristInnen in ihrer Treue erproben. Die Liebe, die sie zu diesem Projekt bewegt hat, muß sich nun in dessen Vollendung bewähren (8,8). Wenn schon die Beteiligung der armen und bedrängten Gemeinden Makedoniens die Hoffnungen des Paulus weit übertroffen hat, wieviel mehr kann er dann von einer Gemeinde erwarten, die reich an Charismen, an Begabungen ist (8,7).

Das Rühmen des Apostel würde ins Leere gehen, gegenstandslos werden, wenn es in Korinth nicht zu einem ertragreichen Abschluß der Sammlung käme. Er und die Gemeinde würden beschämt (9,3f). Die Situation wäre mehr als peinlich, wenn die korinthischen ChristInnen nicht halten könnten, was er (sich und anderen) von ihnen versprochen hat. Mit der erfolgreichen Bilanz der Kollekte steht und fällt also auch die Glaubwürdigkeit des Paulus. Die korinthische Gemeinde kann sich ihres Gerühmtwerdens würdig erweisen und ihre Liebe und Güte bewähren, indem sie mit Titus, dem vor Eifer strotzenden Mitarbeiter des Paulus, und den beiden vielfach bewährten Abgesandten der makedonischen Gemeinden (8,16-24) eine entsprechend großzügige Kollekte bereitstellt (9,5ff). Für die Durchführung der Kollekte als eines diakonischen Großprojekts ist das freiwillig-freudige Engagement aller Beteiligten unverzichtbar, aber dies allein genügt nicht. Die heute immer wieder vorgebrachte Sorge: „Ich weiß ja nicht, ob meine Spende auch wirklich ankommt!“ scheint schon Paulus nicht unbekannt gewesen zu sein. Gerade angesichts eines großen Kollektenaufkommens ist er darauf bedacht, dass die Sammlung und damit auch er nicht in Verruf kommt, dass nicht einmal der Verdacht einer Veruntreuung und eigenen Bereicherung entsteht. Deshalb sind ihm auch die Vertrauensleute der beteiligten Gemeinden unverzichtbar für einen rechtmäßigen und ordnungsgemäßen Verlauf der Kollekte. Er weiß sich angewiesen auf demokratisch gewählte Kontrollinstanzen. Die Konkurrenz unter den Gemeinden hat ihre Grenze dort, wo es um die gemeinsame Verantwortung für einen gelingenden Abschluß des diakonischen Projekts geht.

Mehr noch als auf die Gemeinschaft der spendenden Gemeinden untereinander zielt die Kollekte auf deren Verbundenheit mit der Gemeinde in Jerusalem und damit auf die *Einheit der einen Kirche aus jüden- und heidenchristlichen Gemeinden*. Die Sammlung in Makedonien, Achaia und Korinth, ihrerseits schon Gegengabe, findet eine Erwidern von seiten ihrer EmpfängerInnen in Jerusalem, die unübersehbar macht, dass es hier um *Reziprozität* im Geben und Nehmen und Erwidern der Gaben, aber *nicht* einfach um einen *Gabentausch* geht: Dem (nicht nur, aber vor allem materiellen) Segensstrom, der nun im Gegenzug zu den geistlichen Gaben, die den umgekehrten Weg genommen haben, aus Korinth nach Jerusalem fließen soll, werden auf Jerusalemer Seite Gebete entsprechen: zunächst *Dankgebete* (9,11f.), mit denen die jüdenchristliche Gemeinde in Jerusalem *Gott* für die Freigebigkeit und die darin praktizierte Gemeinschaftsgerechtigkeit der heidenchristlichen

Gemeinden Gewicht gibt. Mit keinem Wort rechnet Paulus in 2Kor 8-9 damit, dass die Jerusalemer Gemeinde sich bei der korinthischen für die Gaben bedanken wird. Sind die JudenchristInnen in Jerusalem ihren WohltäterInnen gegenüber undankbar, versäumen sie es, ihrer Dankspflicht nachzukommen?¹⁰¹

Der Dank wird – dessen ist sich Paulus gewiß – nicht ausbleiben, aber er trägt die Gestalt der *eucharistia*, des Dankgebets und gilt somit allein Gott. Indem die Jerusalemer ChristInnen ihre Gegengabe an Gott adressieren, erkennen sie in den Spenden der heidenchristlichen Gemeinden die "*überschwängliche charis Gottes*" (9,14) und anerkennen ihn als den wahren Geber der Kollekte. Die Erfahrung, es in der Kollekte mit der überströmenden Fülle der göttlichen *charis* zu tun zu bekommen, weckt ihre Dankbarkeit, denn: "*Charis* begründet und ruft wie einem Echo der *eucharistia* des Menschen."¹⁰² Die Jerusalemer Gemeinde unterliegt nicht dem Kurzschluß, es handele sich bei den Spenden um das Eigentum der heidenchristlichen Gemeinden, denen sie darum für ihre Großzügigkeit Dank schulde. Jene geben vielmehr, was sie nicht haben, sie geben als Empfangende. Diese Erkenntnis entlastet: Das Entgegennehmen der Gaben muß nicht länger beschämen oder demütigen. Es bringt nicht in ein Schuldnerverhältnis gegenüber anderen Menschen. Wenn es sich um Geschenke göttlicher Grazie handelt, schulden die EmpfängerInnen allein Gott Dank. Wird aber damit nicht die Gegenseitigkeit der Gemeinschaft zwischen den jüden- und heidenchristlichen Gemeinden unterlaufen?

Die Gebete der Jerusalemer Gemeinde sind nicht nur *Dankgebete*, mit denen sie Gott die Ehre geben für das, was seine *charis* unter den heidenchristlichen Gemeinden bewirkt hat. Es sind auch *Fürbittgebete*, in denen sie sich nach sichtbarer, leiblich erfahrbarer Gemeinschaft mit den paulinischen Gemeinden sehnen (9,14), eben weil sich Gottes *charis* so übermächtig an jenen erwiesen hat, dass es zu einem Überfluß nach Jerusalem gekommen ist. Es ist die gemeinsame Teilhabe an der Grazie Gottes, die die Einheit unter den Gemeinden begründet. Ihre Bewahrung und Bewährung geschieht in der wechselseitigen Teilgabe am überströmenden Reichtum der *charis*. Sein Ziel hat der gerechte Ausgleich von Überfluß und Mangel darin, dass Gott Gewicht bekommt (8,19; 9,13). So wenig sich Paulus scheut, die Gemeinden und ihre Delegaten in der Kollektensache zu rühmen, und alles daran setzt, dass dieser Ruhm sich als berechtigt erweisen wird (8,24; 9,3f.) – um menschlichen Eigenruhm geht es dabei nicht, nennt Paulus doch schon die beiden erprobten makedonischen Mitarbeiter "*doxa Christi*" (8,23; vgl. 2Kor 3,18). Ihr Tun, in dem sich der Glanz Christi widerspiegelt, dient wie die Kollekte überhaupt der Anreicherung der *doxa* Gottes. Damit kommt nun die Bedeutung der Kollekte als Gottesdienst im engeren Sinne in den Blick.

¹⁰¹ Zur Ambivalenz der Dankbarkeit als institutionalisierter Gefühlsnorm beim Schenken vgl. H. Berking, Schenken, 46-59.

¹⁰² Karl Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Zollikon-Zürich 1948, 21.

4. " ... auch Überfluß für Gott!" – oder: die Kollekte als *leitourgia*

Die Kollekte ist nicht nur *diakonia*, sondern auch *leitourgia*: Gottesdienst.¹⁰³ Die Kollekte kommt da zu ihrem *theologischen* Ziel, wo sie die *charis* zu Gott zurückbringt – und zwar als *eucharistia*, als Dank, Dankgebet: "*Dank sei Gott für seine unbeschreibliche Gabe!*" (9,15). *Eu-charis-tia* ist mehr als *charis*, ist gute, schöne *charis*, angefüllt mit der diakonischen Praxis gerechten Güterausgleichs. Wiederum: Gnade, Gerechtigkeit und Schönheit, Soteriologie, Ethik und Ästhetik gehören zusammen. *Eucharistia* ist eine beziehungsreiche *charis*. Der Mehrwert der *charis* als *eucharistia* liegt darin, dass sie nun voller Momente der Partizipation und Kooperation zu Gott zurückfließt und Gott selbst bereichert, ihn neu zum Überströmen bringt: "*Denn das diakonische Werk dieses Gottesdienstes füllt nicht nur den Mangel der Heiligen auf, sondern schafft darüberhinaus für Gott Überfluß durch viele Dankgebete*" (9,12). Dieser Vers markiert das doppelte Ziel der Kollekte: die Aufhebung der Armut in der Jerusalemer Gemeinde und einen Überfluß für Gott. Mit der durch freiwillige und großzügige Spenden hervorgerufenen *eucharistia* fließt die von Gott ausgegangene *charis* zu ihm zurück und bewirkt neuen Überfluß bei ihm, der auch und gerade den SpenderInnen zugute kommen kann. 2Kor 8-9 beschreiben einen Kreislauf der *charis*, der in einem Gabentausch nicht aufgeht. Die entscheidende Einbruchsstelle in die Tauschordnung stellt Gott als der Geber aller Gaben dar, der sich auch dann nicht verausgabt, wenn er seine *charis* unaufhörlich in seine Schöpfung überströmen läßt, dessen Bereitschaft zum Geben nicht davon abhängt, dass Menschen seine Gaben erwidern (oder auch nur annehmen). Die Überzeugung, dass Dankgebete bei Gott selbst für einen Überfluß an *charis* sorgen können, setzt keineswegs einen Mangel auf seiten Gottes voraus, den Menschen allererst aufheben müßten, um Gott selbst Genüge zu verschaffen. Gleichwohl ist es auch für Gott nicht gleich-gültig, ob menschliche Dankgebete seine *doxa* mehren oder nicht. Wo Gemeinden für einen gerechten Ausgleich von Überfluß und Mangel sorgen, auf dass alle Genüge haben, kann offenbar auch Gott, der an sich schon immer mehr als genug hat, nur gewinnen.

Im Kontext des 2Kor ist diese theologische Wirkung von Dankgebeten keineswegs ein singulärer Gedanke. Wie ein Kommentar zu 2Kor 9,12 liest sich 4,15: "*Denn alles geschieht um euretwillen, damit die reicher werdende charis durch die größere Zahl (sc. der Dankenden) die Danksagung überströmen lasse zur doxa Gottes.*" Auch hier ist der Zusammenhang von *charis*, *eucharistia* und *doxa* mit Händen zu greifen: In den Dankgebeten strömt die mehrwertige *charis* zu Gott zurück und gibt ihm Gewicht und Ehre. Der Anreicherungsprozeß der *charis* ist also erst dort abgeschlossen, wo die geteilten und damit vermehrten Gaben in Gestalt von Dankgebeten zu ihrem

¹⁰³ Diese Qualifizierung der Kollekte setzt voraus, dass Paulus *leitourgia* hier nicht (nur) im politisch-juristischen, verwaltungstechnischen Sinn als "öffentlichen Dienst" von Privatpersonen (so H.D. Betz, 2. Korinther 8 und 9, 211f.), sondern in ihrer religiösen Bedeutung als Gottesdienst versteht. Mit der Formulierung "das diakonische Werk dieses Gottesdienstes" (9,12) verbindet Paulus die beiden Zielsetzungen der Kollekte zu einer Einheit: Die Beseitigung des Mangels in der Jerusalemer Gemeinde durch die Gabe der in Korinth, Makedonien und Achaia überströmenden *charis* Gottes und den Überfluß, den die Dankgebete bei Gott selbst bewirken. Im Argumentationsgang von 2Kor 8-9 gibt es ohne die diakonische gar keine liturgische *charis*.

Darauf, dass sich an diesem Beispiel auch die Zusammengehörigkeit von *Dogmatik und Ethik* im Sinne einer reziproken Implikation veranschaulichen ließe, sei wenigstens hingewiesen.

Ursprung zurückkehren. Keine Kollekte, keine Vergrößerung der *charis*, keine Aufhebung des Mangels in der Jerusalemer Gemeinde, kein Dank und dann auch keine Vergrößerung der *doxa* Gottes. Damit dies nicht geschieht, damit der Strom der *charis* nicht unterbrochen wird, nimmt Paulus – theologisch und rhetorisch genial – den Dank der Jerusalemer Gemeinde an Gott in seinem Brief gleich doppelt vorweg (8,16; 9,15).

Überhaupt ereignet sich in diesen beiden Kapiteln des 2Kor selbst eine Anreicherung der göttlichen *charis*, indem der Apostel einige seiner herausragenden Begabungen, seine theologische Kompetenz und seine glänzende Rhetorik, in den Dienst der Gemeinden und Gottes stellt. Der Brief des Apostels ist selbst Diakonie und Gottesdienst; in ihm teilt er – nach dem Maß seiner Gaben – die von Gott empfangene *charis* mit seinen Gemeinden und bringt sie im Dankgebet angereichert zu Gott zurück: "*Dank aber sei Gott für seine unbeschreibliche Gabe!*" (9,15). Paulus läßt seinen argumentativen Diskurs in den Sprechakt des Dankgebets einmünden und nimmt so selbst den Überfluß für Gott vorweg, den die Kollekte bewirken soll. Die emphatische, mit immer neuen Argumenten aufwartende Überzeugungsarbeit des Apostels, mit der er die korinthische Gemeinde zu einer „*überschwänglichen Gabe*“ (9,14) motivieren will, seine Wort- und Argumentationsfülle entsprechen dem Überreichtum der göttlichen Gnade. Dem Weg der *charis* von Gott zu Gott (8,1; 9,15) korrespondiert das Gefälle des paulinischen Briefes. Der Sprechakt der *eucharistia* ist dabei nicht nur integraler Bestandteil des rationalen Diskurses. Dieser bewahrheitet sich vielmehr darin, dass er im Dankgebet zu seinem Ziel kommt. Der argumentative Diskurs und der liturgische Sprechakt des Dankgebets bleiben aufeinander angewiesen. Die *eucharistia*, der Dank an Gott, kann offenbar nicht am Anfang stehen, will er die *charis* mit einem Mehrwert zu Gott zurückbringen. Erst im Vollzug des Diskurses über die Kollekte, der die Gabenfülle der Kollekte antizipiert, wird die *charis* zur *eucharistia* (9,11f.) und bezeugt damit auch dem Buchstaben nach deren Anreicherung. In der *eucharistia* als performativem Sprechakt geschieht, wovon der Diskurs argumentativ überzeugen, was er begründen und wozu er bewegen will. Erst als Paulus bei der "unbeschreiblichen" Gabe Gottes angekommen ist, ist er mit seinen Argumenten am Ende, bleibt ihm nur ein "*Gott sei Dank!*" Bleibt den KorintherInnen nun noch etwas anderes übrig, als alles in ihrem Vermögen Stehende dafür zu tun, dass auch die Gemeinde in Jerusalem allen Grund hat, Gott zu danken, und damit das Rühmen des Paulus wie seinen Gott gegebenen Dank ins Recht zu setzen?

IV.

Zugabe: Geben, was man nicht hat

In seiner theologischen Ethik geht Oswald Bayer davon aus, dass "*sich das ganze Feld des Ethischen nicht aus der Güte des kategorischen Imperativs, sondern aus der Güte der kategorischen Gabe*"¹⁰⁴ erschließt. Gegenüber einer Begründung der Religion in der

¹⁰⁴ Oswald Bayer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 16.

Moral, gegenüber einem menschlichen Handeln, das bei sich selbst oder bei der gebotenen *Aufgabe* anfängt, erinnert O. Bayer daran, dass sich unser Leben und Handeln der elementaren göttlichen *Vorgabe* verdankt. Nach der Paradieserzählung ist das erste Wort Gottes an den Menschen ein Gabewort: "*Von jedem Baum des Gartens darfst du essen, essen!*" (Gen 2,16), das seine Wiederaufnahme im Einladungsruf des Abendmahls findet: "*Kommt, denn es ist alles bereit, schmeckt und seht, wie freundlich der Herr ist!*" Auf die göttliche Vorgabe der Lebensmittel und des Lebensraumes antwortet sachgemäß, wer sich an den gedeckten Tisch setzt, nimmt und isst und über der Güte der Gaben und des Gebers ins freudige Staunen und Danken gerät.¹⁰⁵

Auch die Kollekte der korinthischen Gemeinde für die Heiligen in Jerusalem gründet in der göttlichen Vorgabe, in seiner überströmenden *charis*, die als Ergebnis des zwischengemeindlichen Gebens und Nehmens in Gestalt der *eucharistia* zu ihm zurückkommt. Gott empfängt in der *eu-charistia* seine eigene Gabe anmutig wieder. Wie die KorintherInnen mit ihren Spenden geben, was nicht ihnen, sondern Gott gehört, so kann auch die Jerusalemer Gemeinde mit ihren Dankgebeten Gott nichts geben, was er nicht bereits hat. Dies erinnert an jenes außerordentliche Geben in der Phänomenologie B. Waldenfels', bei dem das Geben in der Gabe nicht aufgeht. Von diesem Geben sagt M. Heidegger: "Geben ist nicht nur Weggeben. Ursprünglicher ist das Geben im Sinne des Zugebens. Solches Geben läßt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet."¹⁰⁶ Die Gegengabe der *eucharistia* läßt Gott die ihm eigene *charis* gehören. Wer dankbar ist, gibt zu, dass Gott Grazie hat, gibt ihm seine Grazie zu.

Biblisch-theologisch findet das Geben dessen, was man nicht hat, seinen wohl sprechendsten Ausdruck in einem Dank- und Segensgebet Davids anlässlich einer von ihm initiierten Kollekte, in der es zu unerwartet hohen Spenden für den Tempelbau kommt:

"... und nun, unser Gott, danken wir dir und loben deinen Ehrennamen.
Ja, wer bin ich und wer ist mein Volk, dass wir es vermochten,
auf eine solche Weise freigiebig zu sein?!
Denn von dir ist das alles, und aus deiner Hand haben wir dir gegeben.
Fremde sind wir doch vor deinem Angesicht, Beisassen wie alle unsere Väter,
wie der Schatten sind unsere Tage, unaufhaltsam.
Adonaj, unser Gott, diese ganze Fülle, die wir bereitet haben,
um dir ein Haus zu bauen für deinen heiligen Namen –
aus deiner Hand ist sie, und dir gehört das alles" (1Chr 29,13-16).

"*Wir geben dir aus deiner Hand*", gibt David unumwunden zu und bringt damit jenes *zugebende* Geben, das die Gaben dem läßt, dem sie gehören, auf eine fast paradoxe Formulierung, die als der Kernsatz einer biblischen Theologie und Ethik der Gabe gelten kann. 2Kor 8-9 erweisen sich im Abschreiten des Weges, den die *charis* von Gott (8,1) zu Gott (9,15) nimmt, als eine Explikation dieses einen Satzes am

¹⁰⁵ Der Einsatz der Ethik bei der kategorischen Gabe Gottes wirft auch ein neues Licht auf das Verständnis der Sünde: "Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter" (O. Bayer, Freiheit als Antwort, 14).

¹⁰⁶ Martin Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: *ders.*, Holzwege (GA 5), Frankfurt a.M. 1977, 321-373 (Zitat: 356f.).

konkreten Beispiel der Jerusalemer Kollekte. Was sich in 1Chr 29,14b in einem einzigen Bekenntnissatz fokussiert, findet in 2Kor 8-9 eine anschauliche argumentative Entfaltung. Das paulinische Kollektenschreiben kann geradezu als eine genuine Inszenierung des davidischen Gebets verstanden werden, findet sich doch eine Mehrzahl von Bezügen zwischen 1Chr 29 und 2Kor 8-9¹⁰⁷: Wiederholt ist von der Freigebigkeit der Spendenden (V. 5.6.9.14.17) und von der Fülle der Gaben die Rede, die festliche Freude untereinander (V.9.17.22) und Dankbarkeit gegenüber Gott hervorrufen, die ihm hier als Segen (vgl. 2Kor 9,5f.) entgegengebracht wird (V. 10.20). Das Gebeereignis zwischen Gott und den Menschen folgt dabei nicht der Logik von "do ut des", sondern von "damus, quia dedisti". Gott bedarf zu seiner Freigebigkeit unserer Genugtuung nicht. Die göttliche *Vorgabe*, die wir dankbar und lustvoll gebrauchen und genießen dürfen, gibt uns die *Aufgabe*, das Überflüssige zu teilen, auf dass auf Erden alle genug haben und – vergnügt sein können. Dabei geht aber die *Vorgabe* nicht in der *Aufgabe* auf, sie behält einen Überschuss ihr gegenüber.¹⁰⁸ Wenn wir vom Überfluß *zur Genüge* geben, braucht es uns nicht zu beunruhigen, dass unsere Gegengaben in jeder Hinsicht hinter der göttlichen *Vorgabe* herhinken. Das mindert nicht ihren Charme.

© PD Dr. Magdalene L. Frettlöh

¹⁰⁷ D. Georgi geht angesichts der auffälligen Übereinstimmungen beider Texte davon aus, dass 1Chr 29 Paulus als Vorlage und Anregung gedient haben muß (Der Armen zu gedenken, 78f.).

¹⁰⁸ Das heißt auch, dass sich die Soteriologie nie ganz auf die Ethik abbilden läßt. Die göttliche *Vorgabe*, die die menschliche Aufgabe begründet und ermöglicht, bleibt nicht nur vorgängig, sondern uneinholbar.