

Bindekraft und Polyvalenz der Gabe

Zur Einführung in diesen Band

Alexandra Grund

„Was wäre unsere Gesellschaft ohne die Bereitschaft vieler Menschen, etwas Kostbares zu opfern für andere Menschen? Sei es eine ansehnliche Summe Geldes oder knappe Zeit für eine gute Sache – jedes Mal wird etwas Eigenes freiwillig weitergegeben, weil die Sache eine gute ist, weil man weiß, dass Leben ohne solche gegenseitigen Geschenke nicht möglich ist. [...] Ohne die Bereitschaft, etwas von seinen Lebensressourcen wegzugeben, ohne diese alltäglichen Opfer kann es kein gutes Leben geben.“¹

Wo Menschen etwas Kostbares geben, spenden oder opfern, wie Niklaus Peter es hier beschreibt, stehen nicht selten existentielle und religiöse Beweggründe im Hintergrund. Welche Rolle spielen religiöse Motive und Traditionen bis heute, wo es um Gaben für andere geht? Welche Bedeutung haben Gaben – Opfer, Wohltätigkeit, Spenden – in Religionen, und welche gesellschaftliche und soziale Bedeutung kommt ihnen bis heute zu? Um diese Fragen geht es in den Beiträgen des vorliegenden Bandes.

Wer Fragen nach der sozialen und religiösen Bedeutung von Gaben aufwirft, kann auf einen Blick auf die gabetheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte nicht verzichten. Als ihr Ausgangspunkt gilt nach wie vor der „Essai sur le don“ (1925) des französischen Ethnologen Marcel Mauss,² der in traditionellen und antiken Gesellschaften herausarbeitete, dass kulturübergreifend „Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt[finden], die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen“³. Die Logik des Gabentauschs in traditionellen Kulturen ist der des Warentauschs oder des Kaufs aber nahezu entgegengesetzt: Bei ersterem symbolisiert die Gabe die gegenseitige Anerkennung des jeweils anderen und dient dazu, Fremdheit oder Feindschaft zu überwinden und soziale Netze zu knüpfen.

Doch Mauss ging es in seinen gabetheoretischen Schriften nicht allein um die bindende Kraft des Gabentauschs in traditionellen Gesellschaften, sondern um Grundlagen einer allgemeinen Sozialtheorie, um ein Modell für eine zeitgenössische Erneuerung des Sozialvertrags. Und so übt der nicht-wirtschaftliche Charakter der Gabe, der zur moderne Gesellschaften und ihre Mentalität prägenden Geldökonomie im Gegensatz steht, nicht nur in

¹ Peter, *Geben*, 366.

² Mauss, *Gabe*.

³ Mauss, *Gabe*, 17.

Ethnologie und Kulturanthropologie⁴, sondern auch in Sozialwissenschaften⁵ und Philosophie⁶ seit längerem eine große Faszination aus. In jüngerer Zeit spielen hier, angesichts zunehmender Ökonomisierung und Entsolidarisierung in modernen Gesellschaften, die mit dem Geben verbundenen Anerkennungstheoretischen Implikationen eine besondere Rolle.⁷

Die sozialphilosophische Diskussion lässt zuweilen jedoch auch problematische Vereinheitlichungen des an sich facettenreichen Begriffs „der“ Gabe erkennen, die durch Äquivokation in Missverständnisse oder in einen fruchtlosen Kampf um die Deutungshoheit über einen im Vorhinein zu homogen gefassten Gabebegriff führen. So zielt etwa der von Mauss beschriebene zeremonielle Gabentausch auf ein jenseits der (Handels-)Ökonomie angesiedeltes soziales Geschehen, während die vor einer Erwidmung und damit vor der Infektion und Korruption durch Ökonomie nicht zu schützende Gabe bei Derrida⁸ hingegen von einer individuellen, oblativen Gabe ausgeht; diese rein wohlthätige Gabe wird bei Derrida durch ihre Idealisierung zur Unmöglichkeit eliminiert. Der enorme kulturelle Abstand zwischen ritueller, intertribaler Gabepaxis traditioneller Gesellschaften und interpersonaler Gaben in modernen, individualisierten Gesellschaften gerät somit vielfach aus dem Blick, was durch Hénaffs strikte Unterscheidung zwischen wohlthätigen, solidarischen und zeremoniellen Gaben eingeholt werden soll.⁹

Gerade wenn ein kulturgeschichtlich großes Spektrum von Gabeformen in den Blick genommen wird, wie es im vorliegenden Band geschieht, kann ihre Diversität kaum genug betont werden. Es empfiehlt sich also ein weiter Gabebegriff, bei dem auf Vorentscheidungen verzichtet wird – etwa ob eine Gabe nur als einseitiges (Derrida) oder als wechselseitiges Geschehen (Hénaff) in den Blick kommt oder ob auch ökonomische oder nur anökonomische Gabeformen¹⁰ als Gabe anerkannt werden. Es genügt nicht zu betonen, dass es „die“ Gabe als Abstraktum nicht gibt, es ist zugleich die Abhängigkeit von Gabesituationen vom jeweiligen kulturellen und religiösen Deutungsrahmen, vom sozialen Status, aber auch von individuellen Intentionen und Erwartungen der Beteiligten kenntlich zu machen.

So ist bei einem Gabegeschehen mit einer ganzen Reihe nahezu unvermeidlicher Ambiguitäten zu rechnen: Wer sich einem Gabegeschehen zu entziehen sucht,

⁴ Lévi-Strauss, Strukturen; Weiner, Possessions; Godelier, Rätsel; Sahlins, Soziologie.

⁵ Blau, Exchange; Bourdieu, Vernunft; Gouldner, Reziprozität; Berking, Schenken; Adloff / Mau, Geben; Godbout, Homo Donator; vgl. vor Mauss bereits Simmel, Exkurs.

⁶ Derrida, Falschgeld; Ricœur, Anerkennung; Caillé, Anthropologie; Hénaff, Preis.

⁷ Vgl. Hoffmann, Eucharistie, 156–159 (in diesem Band); Kaufmann, Gabe, 6. Für einen detaillierten Überblick über die gabetheoretische Diskussion sei an dieser Stelle verwiesen auf die Forschungsüberblicke u. a. bei Moebius, Geben; Hoffmann, Skizzen, 27–191.

⁸ Derrida, Falschgeld, 22f. u. passim.

⁹ Hénaff, Ceremonial Gift-giving; ders., Zeremonielle Gabe.

¹⁰ Vgl. die bei Hoffmann, Opfergabe, 296f. aufgezeigten Alternativen.

muss nicht nur auf Partizipation verzichten. Verweigerter Gabe, Annahme oder Gegengabe kann vielmehr als Ablehnung des anderen aufgefasst werden und in ernsthafte Konflikte führen.¹¹ Doch auch wer in ein Gabegeschehen eintritt, muss mit Ambiguitäten rechnen. So wohnen einer ersten Gabe eine Reihe von Ambivalenzen inne, die M. Godelier so beschrieben hat: „Das Geben stellt anscheinend zu gleicher Zeit eine doppelte Beziehung zwischen dem, der gibt, und dem, der annimmt, her. Eine Beziehung der Solidarität, da derjenige, welcher gibt, das, was er hat, ja sogar das, was er ist, mit demjenigen teilt, welchem er gibt, und eine Beziehung der Superiorität, da derjenige, welcher die Gabe empfängt und sie annimmt, sich gegenüber demjenigen, der ihm etwas gegeben hat, in eine Schuld begibt.“¹² So kann auch eine der Intention nach wohlthätige, ‚reine‘ Gabe vom Empfänger – noch ohne dass er sie erwidert – als verpflichtend, als Herausforderung oder als Erniedrigung verstanden werden.¹³ Das Wissen um den situativen Kontext, die Absichten der Akteure und den Zustand der Beziehung, in denen sich ein Gabegeschehen abspielt, ist für dessen gelungene Deutung meist notwendig. Doch auch wenn Gebende wie Erwidrende ihre Absichten gut kennen und sich im Geben als frei erleben, kann ihr Tausch auf der verobjektivierenden Deutungsebene als durch internalisierte Normen (erlernte Dankbarkeit o. ä.) zustandekommender Automatismus verstanden werden.¹⁴ Auch bei einem Gabegeschehen gibt es den Streit der Interpretationen, wer mit seiner Deutung im Recht ist – die Tauschpartner oder die Gabetheoretiker, die den unvermeidbaren Gewinn des Gebers an sozialem Kapital und die Verpflichtung zur Erwidrung beim Empfänger offenlegen.

Es liegt auf der Hand, dass das Geben auch in Religionen eine herausragende Rolle spielt: Sei es, dass Leben, Heil und Segen als Gaben Gottes oder der Götter verstanden werden, sei es, dass ihnen etwas – Opfer, Dank, ein rechtschaffen Leben – *dargebracht* wird, sei es, dass Menschen einander aus religiösen Beweggründen etwas darbringen. Zentrale Themen der Religionswissenschaft und Theologie können von Perspektiven und Einsichten der gabetheoretischen Diskussion aus neu bedacht und weiter erhellt werden, und so wurde die Gablediskussion in jüngerer Zeit auch auf diesem Gebiet entdeckt.

So widmete sich der von der römisch-katholischen Theologin V. Hoffmann herausgegebene Sammelband „Die Gabe. Ein ‚Urwort‘ der Theologie“¹⁵ aus dem Jahr 2009, der sich bewusst dem ökumenischen Gespräch öffnet, systematisch-theologischen Implikationen der Gablediskussion. Im Jahr 2013 ist die systematisch-theologische Habilitationsschrift von V. Hoffmann „Skizzen zu einer Theologie

¹¹ Köpping, Gabe, 828.

¹² Godelier, Rätsel, 22.

¹³ Godelier, Rätsel, 22 u. a.

¹⁴ Vgl. Bourdieu, Praktische Vernunft, 164; zum Versuch der Auflösung dieser Spannung Ricœur, Wege, 286ff.

¹⁵ Hoffmann, Gabe.

der Gabe¹⁶ erschienen, die die gabetheoretische Diskussion umfassend rezipiert, auf theologische Anschlussstellen befragt und von hier aus zentrale Themen der Theologie (Rechtfertigung, Opfer, Eucharistie, Gottes- und Nächstenliebe) neu durchdenkt. Neben dem ebenfalls 2013 publizierten, von M. Satlow herausgegebenen Band „The Gift in Antiquity“¹⁷, der religiöse wie profane Gabeformen in der griechisch-römischen Antike untersucht, wurde im gleichen Jahr auch Band 27 des Jahrbuchs für Biblische Theologie „Geben und Nehmen“ von B. Hamm und B. Janowski herausgegeben, der nach einem sozial- und literaturwissenschaftlichem Eingangsportale die Gabethematik durch alle Disziplinen der Theologie verfolgt.¹⁸ Schließlich hat sich im vergangenen Jahr auch das Heft 2 des Journals für Religionsphilosophie mit soziologischen, philosophischen und theologischen Beiträgen dem Themenschwerpunkt „Gabe – Alterität – Anerkennung“ gewidmet.¹⁹

Der vorliegende Band nun nimmt insbesondere die Bedeutung von Gaben in den Blick, die in monotheistischen und in fernöstlichen Religionen in religiösen Kontexten gegeben werden. Dabei handelt es sich vorwiegend um Opfer und um Wohltätigkeit, in traditionellen oder in modernen Formen wie der Sozialgesetzgebung. Auch wenn die Beiträge oft nur paradigmatische Einblicke in Gabeformen der so unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexte gewähren können, so stellen sich doch nahezu in jedem religiösen und kulturellen Kontext die Fragen nach der Haltung, den Intentionen und den Auswirkungen des Gebens auf die Beziehungen der am Gabegeschehen Beteiligten.

Die Beiträge dieses Bandes sollen nun nicht im Einzelnen vorgestellt werden – ein Abstract ist jedem der Beiträge beigegeben. Vielmehr sollen, wo dies bei aller Unterschiedlichkeit der kulturellen Kontexte möglich ist, thematische Linien zwischen den Beiträgen und ihre Bezüge zur neueren Gabe-diskussion aufgezeigt werden.

Gleich mehrere Beiträge nehmen als wesentliche religiöse Gabeform das Opfer in den Blick. Nun kann man durchaus fragen, inwiefern sich das vielgestaltige und umstrittene Phänomen des „Opfers“ überhaupt so umfassend als „Gabe“ verstehen lässt, zumal in der neueren Ritualforschung von der Multivalenz von Opferritualen ausgegangen wird und damit „alle Versuche fraglich [werden], das ‚Wesen‘ des Opfers auf eine einzige Definition zu reduzieren“²⁰. Nach einflussreichen, eher an der Gewaltproblematik orientierten opfertheoretischen Entwürfen²¹ rückt in jüngerer Zeit jedoch der Gabe-

¹⁶ Hoffmann, Skizzen.

¹⁷ Satlow, Gift.

¹⁸ Hamm / Janowski, Geben und Nehmen.

¹⁹ Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e.V., Journal für Religionsphilosophie.

²⁰ Eberhart, Opfer, 95.

²¹ Burkert, Homo necans; Girard, Das Heilige.

charakter der Opfer zumindest im alten Israel stärker in den Mittelpunkt.²² So bestimmt B. Janowski in seinem alttestamentlichen Beitrag zu diesem Band das Opfer als „eine Gabe, die der Gottheit entgegengebracht wird, um mit ihr zu kommunizieren, sie in ihrer Souveränität anzuerkennen und die kreatürliche Abhängigkeit von ihr zu bekräftigen.“²³ Dass das Opfer als materielles Element der symbolischen Kommunikation zwischen der sakralen und der profanen Welt angesehen werden kann, bekräftigt auch M. Repp für die Opfer in der einheimischen Religion Japans, die er „als die zentrale Vermittlung zwischen Göttern und Menschen“ versteht.²⁴

Es ist daher kein Zufall, wenn beim Opfer der Aspekt der Annäherung²⁵ von Gott und Mensch untereinander eine hervorgehobene Rolle spielt, der sowohl beim biblisch-hebräischen Begriff *qorbān* „Darbringung“ als auch beim etymologisch verwandten arabischen Ausdruck *qurbān* zentral ist. Letzterer wird ebenso für das Opfer des islamischen Opferfestes verwendet wie von arabischen Christen für die Eucharistiefeier.²⁶

Doch mit welchen Absichten geschieht diese materiell vermittelte symbolische Kommunikation? Der Verdacht, dass Opferkult – in seinen verschiedenen Ausprägungen – im Sinne eines *do ut des* auf Gott und Götter Einfluss zu nehmen versucht, gilt als eine der klassischen Anfragen an diese – neuzzeitlichem Denken ohnehin fremde – religiöse Praxis. Für die Opfer der einheimischen Religion Japans ist diese Deutung, so M. Repp, allerdings unzutreffend. Opfer gelten vielmehr als ein „Tribut“, der den Gottheiten (*kami*) als Mächtigeren ohnedies zu bringen ist. Wo „Menschen Gaben des Lebens empfangen in dem Bewusstsein, dass sie auf Kosten anderer Lebewesen leben“²⁷, symbolisiert das religiöse Opfer nach M. Repp auf rituelle Weise einen Ausgleich. Und nach der alttestamentlichen Opfertheologie, repräsentiert durch das Altargesetz Ex 20,24–26, kommt der Gott Israels anlässlich eines Opfers zu seinem Volk, und zwar „nicht in Feindseligkeit, so dass man ihn – wie immer wieder behauptet wird – gnädig stimmen müsste, sondern um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen und um es zu segnen.“²⁸

Dennoch können Opfer der Kritik verfallen oder relativiert und transfor-

²² Vgl. Eberhart, Studien, 400 u. ö. Marx, Opfer; Dahm, Opfer; Janowski, Homo ritualis und zuletzt wieder Eberhart, Opfer; Wölflle, Opfer. Vgl. auch die Forschungsüberblicke bei Hoffmann, Opfergabe, 299ff.; Hoffmann, Eucharistie, 164–167 (in diesem Band). Zu den strukturellen Ähnlichkeiten von Opfer und Gabe s. Grund, Homo donans, 67.

²³ Janowski, Gabetheologische Aspekte, 141 (in diesem Band).

²⁴ Repp, Opfergaben, 133 (in diesem Band).

²⁵ Vgl. Eberhart, Opfer, 114f.

²⁶ Vgl. Beinhauer-Köhler, Modi des Opfers 110f. (in diesem Band) sowie Weninger, Gabe, 78 mit Anm. 3 (in diesem Band).

²⁷ Repp, Opfergaben, 141 (in diesem Band).

²⁸ Janowski, Gabetheologische Aspekte, 28 (in diesem Band).

miert werden. Dabei spielen gesellschaftlicher Kontext, Lebenswandel und Absichten der Darbringenden eine wesentliche Rolle. In der Shintō-Religion etwa wurde, wie M. Repp ausführt, unter buddhistischem Einfluss das Tieropfer abgeschafft.²⁹ Im alten Israel konnte, wie B. Janowski zeigt, das Opfer wie der gesamte Gottesdienst grundsätzlicher Kritik anheimfallen, insbesondere, wenn fehlende Solidarität mit den sozial Schwachen im gesellschaftlichen Alltag eine authentische Begegnung mit dem Gott Israels im Kult verunmöglichte. In diesen prophetischen Überlieferungen kann das Ethos der Gottes- und Nächstenliebe an die Stelle des Opfers, ja des ganzen Opferkultes treten. Auf diese Tradition baute, wie M. Brumlik in seinem Beitrag aufweist, die rabbinische Theologie auf, die auf diese Weise den Verlust des Tempels verarbeitete. Während im Christentum die Vergebung menschlicher Schuld allein Gott zugestanden wird, ist aus Sicht des rabbinischen Judentums die tatsächliche Aussöhnung mit dem geschädigten Nächsten Bedingung für die Sühne am Versöhnungstag: Im Modell dieser „aufgeklärten, intersubjektiven Theologie der Versöhnung“³⁰ führt kein kultisches Geschehen an der Versöhnung mit dem Nächsten vorbei. Dennoch lässt sich auch im Judentum ein Nachleben des Opfers erkennen, und zwar unter verschiedenen Weisen der Transformation: Indem in jüdisch-orthodoxem Brauchtum Sünde symbolisch auf Tiere oder andere Materie geladen wird, leben Sühnopfer- und Eliminationsriten fort, und in der Legende vom Martyrium des zur Konversion gedrängten Rabbi Amnon werden christologische Motive gebraucht, freilich in kritischer Wendung gegen eine gewaltsam missionierende mittelalterliche Kirche.

Auch im entstehenden Islam wurden die altarabischen Opferkulte weitestgehend abgeschafft und vor allem durch Gebet und Wohltätigkeit abgelöst. Dennoch gibt es, wie der Beitrag von B. Beinhauer-Köhler zeigt, auch hier auf verschiedene Weise ein Nachleben des Opfers. Beim islamischen Opferfest, bei dem der Bereitschaft Abrahams zur Hingabe (arab. *islām*) seines Sohns gedacht wird, ist zwar der gemeinschaftstiftende Charakter dominant; doch dass dem Schlachten und dem materiellen Teilen eine irreduzible Bedeutung zukommt, wird deutlich, wenn Bedürftigen zum Fest ein eigenes Tier gespendet wird, damit diese selbst schlachten können. Ein Weiterleben opferähnlicher ritueller Gabenpraktiken ist auch beim Deponieren materieller Gaben an heiligen Stätten oder bei Anfertigung, Transport und Anbringung einer Ummantelung für die Ka'ba erkennbar.

Die Opfertheologie des Alten Testaments / des Tanakh wurde im Christentum in Opfermetaphorik transformiert, etwa bei der Deutung des Todes Jesu sowie in der – interkonfessionell umstrittenen – römisch-katholischen

²⁹ Repp, *Opfergaben*, 135f. (in diesem Band).

³⁰ Brumlik, *Theologie des Opfers*, 73 (in diesem Band).

Deutung der Eucharistie³¹ als Opfer. Nach der Deutung von V. Hoffmann, die aus römisch-katholischer Perspektive eine ökumenische Annäherung anstrebt, handelt es sich bei der Eucharistie um eine symbolisch-rituelle Repräsentation der Selbsthingabe Christi. Die Gabe, die die Gemeinde in der Eucharistie bringt, ist demnach Jesus Christus selbst, welches die menschliche Ohnmacht, etwas anderes darzubringen, zum Ausdruck bringen und jeden etwaigen Werkcharakter vermeiden soll.

Auch diese durch Grundlegung von Hénaffs Gabetheorie nahegelegte Deutung des Herrenmahles³² als eines Anerkennung symbolisierenden rituellen Spieles mag in den christlichen Konfessionen vermutlich strittig bleiben. Im Neuen Testament zielen Abendmahlstexte und Speisungserzählungen³³ nicht auf eine Rückgabe an Gott (sei sie ethischer oder kultischer Art),³⁴ sondern auf das Weitergeben vom Empfangenen.³⁵ Auch katholischerseits wird jüngst der theologie-nahe³⁶ gabetheoretische Entwurf Derridas, durch den bereits der Impuls zur Rück-Gabe in zweifelhaftes Licht geraten war, durch O. Fuchs auf erhellende Weise rezipiert und weitergeführt, um die reine Gabe Gottes an die Menschen zu beschreiben: „Die reine Gabe erwartet keine Gegengabe. So muss Gott auch kein

³¹ Kritisch zum Begriff Eucharistie Bayer, Ethik, 349: „Wer das Herrenmahl als ganzes Eucharistie nennt, wer es ganz und gar als solche, als Danksagung, versteht, nimmt in das anabaptische Lobopfer die katabaptische Gabe und Zusage so hinein, daß die Danksagung die Gabe in sich aufhebt.“

³² Vgl. für eine gänzlich andere, phänomenologisch-sprachphilosophisch orientierte Deutung des Abendmahls aus evangelischer Perspektive Stoellger, Gegenwart. – Aus evangelischer Perspektive wird man darauf hinweisen, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie sie neutestamentlich bezeugt ist, die zur Beschreibung des Gabegeschehens beim Herrenmahl geeigneten gabetheoretischen Konzepte bestimmen muss, und nicht umgekehrt.

³³ Theobald, Aspekte. Zur Reich Gottes-Verkündigung vgl. Ostmeyer, Reich Gottes.

³⁴ Auch beim Aufkommen von Opfermetaphorik im frühen Christentum bleiben die Aspekte der Dankbarkeit und der diakonischen Weiter-Gabe bestimmend: „Wenn sehr schnell ab dem Ende des 1. Jh.s unter dem Einfluss des Alten Testaments in die gottesdienstliche Sprache Opferterminologie einströmt, dann dient diese insbesondere der Bezeichnung des Lobopfers der Lippen, der Gebete und Gesänge der Gemeinde, aber auch ihrer Danksagung, die sie Gott in der Liturgie darbringt. ... Neben dem Lobpreis der Lippen und mit ihm eng verbunden stehen die Gaben, die in den Gottesdienst mitgebracht und in der ‚Opferung‘ ‚dargebracht‘, das heißt, im Vollzug des Loslassens Gott überantwortet werden, um anschließend an die Armen verteilt zu werden. Sie sind nicht in den Zirkel eines *do ut des* eingebunden, sondern der Ausdruck eines Dankes für alles, was man selbst empfangen hat“; Theobald, Aspekte, 181f.

³⁵ Standhartinger, Gabekulturen, 59–62 (in diesem Band); Theobald, Aspekte, 183 u. ö. Ostmeyer, Reich Gottes, 225. Dies korrespondiert im Übrigen mit Luthers Theologie der Gabe, wonach nicht nur der Mensch als Geber eingeklammert ist, sondern auch die Gabe als solche: „Denn Luther betont, dass Menschen einander weniger Gaben als Gaben geben, sondern vielmehr die Not oder die Freude des Nächsten wahrnehmen und dem Nächsten in dieser Not helfen. ... Somit hat der Mensch im Vollzug weder das eigene Geben noch das Gegebene eigens als Moment eines Gabegeschehens im Blick“; Wendte, Ansprechende Gabe, 338.

³⁶ Vgl. hierzu Hetzel, Interventionen, v. a. 274ff.

Tausch angeboten werden und er braucht ihn auch nicht. Denn jeder Tausch signalisiert eine Bemächtigung.³⁷ Auch der Verdacht einer herablassenden (Selbsthin-)Gabe Gottes kann vermieden werden, denn: „Eine wirklich liebende Beziehung lässt das Gefühl der Schuldigkeit des Dankes gar nicht entstehen, weder beim Geber noch beim Empfänger.“³⁸

Es wird in den drei großen monotheistischen Religionen eine deutliche Tendenz erkennbar, der mildtätigen Gabe den Vorzug vor dem Opfer zu geben, wenn auch das Opfer – in sprachlich-metaphorischen und in rituellen, oft auch volkstümlichen Formen – durchaus weiterlebt. Die Wohltätigkeit gegenüber den Armen gilt jedoch vielfach geradezu als Grundlage des Ethos: Nach den jüdischen Sprüchen der Väter (Pirqē ābōt) beruht die Welt auf drei Dingen: Auf der Weisung (Torah), auf dem Gottesdienst („Aboda“) und auf dem barmherzigen Handeln („Gemillut chassadim“).³⁹ Und *ṣalāt wa-zakāt*, „Gebet und Armenspende“, gilt als formelhafte Zusammenfassung islamischer Ethik.⁴⁰

Immer wieder wird dabei die Haltung der Gebenden bei einer wohltätigen Gabe hervorgehoben. Nach islamischem Ethos des Gebens wird beim Geben die „mentale Selbstentäußerung“ hervorgehoben und betont, man wolle, ohne nach dem Verdienst bei Allah zu schauen, einfach Freude schenken.⁴¹ Die Armensteuer zu geben ist nicht nur religiös motiviert, sie hat vielmehr selbst eine „spirituelle Dimension“, sie ist ein dem Gebet vergleichbarer „religiöser Akt“⁴². Christlicher Gabepaxis wird seit ehedem 2 Kor 9,7 ins Gewissen geschrieben: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“. Besonders im Buddhismus spielt die Geisteshaltung der Gebenden eine entscheidende Rolle: Zu den von H. J. Greschat in seinem Beitrag⁴³ genannten Formen gehört das Geben mit Achtsamkeit, mit Wissensklarheit, ohne Begierde, mit Gleichmut, unverblendet, mit Anstrengung. Entsprechend dem Gebot, Leben zu geben, kann es im Buddhismus zur Hingabe des eigenen Lebens kommen, doch einem Opfer anderen Lebens kann nicht zugestimmt werden.

Wohltätige Stiftungen dienen, entsprechend der Ambiguität der Gabe, vermutlich in allen Kulturen sowohl dem Gemeinwohl oder der Armenfürsorge als auch dem sozialen Prestige der Wohltätigen, falls diese nicht anonym bleiben. Besonders ausgeprägt war eine Kultur wohltätiger Stiftungen im antiken „Euergetismus“, dessen Vielgestaltigkeit A. Standhartinger entfaltet und als Hintergrund der neutestamentlichen Speisungserzählungen

³⁷ Fuchs, Gott(esglaube), 385.

³⁸ Fuchs, Gott(esglaube), 384.

³⁹ Brumlik, Theologie des Opfers, 75 (in diesem Band).

⁴⁰ Beinhauer-Köhler, Modi des Opfers, 120 (in diesem Band), vgl. Fuess, Armensteuer, 97 (in diesem Band).

⁴¹ Beinhauer-Köhler, Modi des Opfers, 120 (in diesem Band).

⁴² Fuess, Armensteuer, 101 (in diesem Band).

⁴³ Greschat, Almosen im Buddhismus (in diesem Band).

aufweist. Dabei wird deutlich, dass deren Besonderheit weder in der Wundertätigkeit Jesu noch dem Ausmaß der Speisung oder der Großzügigkeit des Spenders bestehen, sondern im völligen Verzicht auf soziale Differenzierung der Teilnehmenden, in der Sättigung aller, der puren Notwendigkeit der Speisung und der Rolle der Jüngerinnen und Jünger bei der Verteilung.

Ein etwaiges Gefälle des sozialen Status der Beteiligten spielt für das Verständnis eines Gabegeschehens eine grundlegende Rolle; die Sensibilität hierfür ist freilich kulturell unterschiedlich ausgeprägt. Der Gebrauch der zahlreichen Gabebegriffe in der altäthiopischen Literatur etwa nimmt, wie die von S. Weninger durchgeführten Wortfeldanalyse von Gabebegriffen des Altäthiopischen zeigt, auf bemerkenswerte Weise Rücksicht auf die jeweilige soziale Stellung der Gebenden und Empfangenden.⁴⁴ Dabei sind Gabe-Akte von oben nach unten, kaum zufällig, mit viel geringerer Verbindlichkeit ausgestattet als solche von unten nach oben. Kulturübergreifend werden Abgaben und Tribute mindestens von den Empfängern gerne als freiwillige Gaben dargestellt;⁴⁵ dieses zeigt sich auch für den euphemistischen Gebrauch des Gabe-Begriffs *gada*.⁴⁶

Wie bereits notiert, kann jede noch so gut gemeinte Gabe als erniedrigend empfunden werden, insbesondere wenn sie einen bedürftigen Status des Empfangenden enthüllt.⁴⁷

Dieser Umstand hat zu den negativen Assoziationen beim Begriff „Almosen“ beigetragen, bei dem – im Unterschied zum positiv bis neutral konnotierten Begriff der Spende – an eine herablassende Haltung des Gebenden und an die Bekräftigung des niedrigeren sozialen Status des Empfangenden gedacht wird. Diesem Verständnis vorzubeugen, gehört zu den bleibenden Herausforderungen wohlthätiger Spenden. So wird in manchen religiösen Traditionen explizit dafür Sorge getragen, dass „milde Gaben“ die Empfangenden nicht in entwürdigende vertikale Gabebeziehungen verwickeln. So soll nach der rabbinischen Literatur dem bedürftigen Mitmenschen nicht gespendet, sondern nur geliehen, später aber nicht zurückgefordert werden, um dem Gebot der Wohltätigkeit nachzukommen.⁴⁸

Die Problematik wird da entschärft, wo Gebende und Empfangende einander nicht persönlich kennen, vor allem aber auch da, wo Bedürftigen durch den Staat ein Rechtsanspruch auf eine erträgliche materielle Subsistenz zugestanden wird. Durch die Institutionalisierung wird zwar die Freiwilligkeit des Gebens ausgesetzt, jene gewährt aber nicht nur eine Erwartungssicherheit der Armenfürsorge, sondern schützt auch die Würde der Bedürftigen.

⁴⁴ Weninger, Gabe (in diesem Band).

⁴⁵ Vgl. Grund, Homo donans, 62–64.

⁴⁶ Weninger, Gabe, 84f. (in diesem Band).

⁴⁷ Vgl. hierzu auch Beinbauer-Köhler, Modi des Opfers, 120 (in diesem Band).

⁴⁸ Gardner, Charity Wounds.

In staatlicher Armenfürsorge kommen auch in der Gegenwart vielfach religiöse Traditionen zur Geltung. So wurde und wird in islamischen Staaten durch die Armensteuer (*zakāt*) eine religiös begründete Wohltätigkeit gepflegt, wie der Beitrag von A. Fuess ausführt. Die Armensteuer unterstreicht, als eine der fünf Säulen des Islam, die große Bedeutung der Wohltätigkeit und zielt auf einen – für den Zusammenhalt der islamischen Gemeinschaft – notwendigen Ausgleich zwischen der „Schuld“⁴⁹ des Reichen gegenüber dem Armen. Auch wegen Schwierigkeiten der Praktikabilität ging die staatliche *zakāt*-Erhebung in mittelalterlicher Zeit zurück, doch erlebt sie in der Moderne, in der Rückwendung zu traditionell-islamischen Formen der Armenpflege, eine neue Popularität, die von islamischen Wohlfahrtsorganisationen vermittelt wird.⁵⁰ Die staatliche Einziehung von *zakāt* wirft aber in der Umsetzung nach wie vor religionsrechtliche und praktische Probleme auf.

Auch die Sozial- und Familienpolitik der Bundesrepublik Deutschland wurde, wie S. Keil in seinem Beitrag aufweist, nicht unwesentlich durch christliche Traditionen beeinflusst, insbesondere die katholische Soziallehre und darin die Almosenlehre des Thomas von Aquin, nach der Wohlhabende nur von ihrem Überfluss (Superfluum) den Armen etwas abgeben müssen. In der staatlichen Gesetzgebung, in der die Steuern an die Stelle des Almosen getreten sind, war der Familienlastenausgleich daher lange Zeit nur auf einen Ausgleich zwischen kinderreichen und kinderarmen Familien innerhalb einer Schicht, nicht auf einen Ausgleich zwischen Arm und Reich ausgerichtet, wie etwa die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen (EAF) forderte. In den 1990er Jahren erhoben der Rat der EKD und die Katholische Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Denkschrift die Forderung, dass auch „diejenigen, die nicht in der Lage sind, ihre eigene ausreichende Arbeitsleistung zur Wirtschaft beizusteuern, von der Gesellschaft so viel erhalten, daß sie menschenwürdig leben können“.⁵¹ Auch hierin manifestiert sich das Umdenken im Verständnis der Sozialfürsorge – weg vom Almosen zum Anrecht auf eine menschenwürdige Teilhabe am gesellschaftlichen Leben.

Dabei zeigt sich die Bedeutung gabetheoretischer Einsichten auch für die Gegenwart, auch wenn etwa in der Soziologie umstritten ist, wie weit diese über Phänomene wie privates Schenken und Einladen hinaus für moderne Gesellschaften tragfähig sind.⁵² Entsprechend wenig thematisiert wurde „die Gabe“ bislang in politikwissenschaftlichen Beiträgen, zumal der rein interaktionsbezogene Gabentausch einen theoretischen Rahmen benötigt, der der Komplexität und Differenzierung moderner Gesellschaften gerecht wird.⁵³

⁴⁹ Fuess, Armensteuer, 98 (in diesem Band).

⁵⁰ Vgl. hierzu auch *Beinhauer-Köhler*, Modi des Opfers, 110f. (in diesem Band).

⁵¹ *Rat der EKD und Katholische Bischofskonferenz*, Lage, Ziff. 67 u. 123.

⁵² Vgl. Grund, Homo donans, 62–64.

⁵³ *Noetzel*, Milde Gabe, 186f. (in diesem Band).