

Liebe und Gabe

Von Giorgio Salzano

Die Theologen, Literaten und Künstler des Mittelalters pflegten die theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe mit den vier Kardinaltugenden, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit zu verknüpfen, auf die die griechische und römische Welt ihre politischen und gesellschaftlichen Denkmodelle gegründet hatte. Letztere galten gleichsam als »naturgegeben«, durch den Akt der »Gnade« sah man erst ihre Vollenendung erreicht. Begreift man das antike Erbe dagegen lediglich als eine Episode der Philosophiegeschichte, die allenfalls von historischem Interesse ist, so drohen zwangsläufig auch die theologischen Tugenden ihre eigentliche Bedeutung einzubüßen. Sie mögen vielleicht noch in den persönlichen »religiösen Überzeugungen« der Menschen ihren Ausdruck finden, doch in gesellschaftlichen, politischen oder rechtlichen Grundfragen sind sie kaum mehr von Belang. Zwischen dem Gebot der Liebe und den Konventionen, die das menschliche Zusammenleben regeln und das Walten der Gerechtigkeit gewährleisten sollen, scheint es keinerlei Berührungspunkte mehr zu geben. Daß es aber solche Überschneidungen gibt, mag ein vergleichender Blick auf eine Reihe historischer und ethnographischer Zeugnisse verdeutlichen. Ja, unter komparatistischen Prämissen betrachtet, können Gesellschaftstheorie und Liebesgebot einander wechselseitig erhellen.

Eine vergleichende Studie besteht in ihrem Kern aus der Suche nach Konstanten, die sich jenseits aller gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiede abzeichnen. Im Hinblick auf das Gebot der Liebe läßt sich diese Konstante mit dem Begriff »Geschenk« oder »Gabe« umreißen. Der christlichen Tradition zufolge impliziert das Gebot der *caritas* zum einen die Liebe Gottes und zum anderen die Liebe des Nächsten. Doch während sich beim Gedanken an die Nächstenliebe unmittelbar die Assoziation des Gebens und Beschenkens einstellt, erscheint dieser Bezug im Hinblick auf die Gottesliebe weniger einleuchtend. Und was verstehen wir schließlich unter Gabe, wenn wir von der Liebe Gottes sprechen? Der historisch-ethnologische Vergleich wird uns helfen, die semantischen Zusammenhänge besser zu verstehen.

In den Gesellschaftstheorien der Moderne – wir könnten auch von der nachchristlichen Epoche sprechen – scheint die Gabe keine Rolle mehr zu spielen. An ihre Stelle ist die Idee vom Gesellschaftsvertrag getreten. Doch im Zuge eines vermehrten Interesses an den sogenannten »primitiven«

Völkern und mit dem Studium ihrer Sitten und Gebräuche verschaffte sich dieses Phänomen indirekt wieder Eingang in die Soziologie. In seinem berühmt gewordenen Aufsatz »Über die Gabe« aus dem Jahre 1924¹ hat Marcel Mauss auf der Grundlage zahlreicher Zeugnisse »primitiver« und »antiker« Kulturen eine Theorie sozialer Beziehungen und Verpflichtungen erarbeitet. Mauss begreift das Geschenk als ein «totales» soziales Phänomen, in dem sich zugleich religiöse, rechtliche, wirtschaftliche, moralische und ästhetische Aspekte widerspiegeln. Charakteristisch für das Geschenk sei die dreifache Verpflichtung zu geben, zu empfangen und die Gabe zu erwidern.²

Der Begriff »Gabe« bezeichnet also zunächst eine bestimmte Form des Gebens, der immer auch eine spezifische Form des Nehmens entspricht. Die indoeuropäische Wurzel des Wortes **dōda* stand im Sinne eines wechselseitigen Tausches, ursprünglich wahrscheinlich sogar für beides.³ Belege für einen solchen, auf Gegenseitigkeit beruhenden Tausch finden wir nicht allein in den primitiven und archaischen Kulturen, sondern auch in unserer modernen Welt. Allein, die Soziologie hat bislang nur unzureichend auf dieses Phänomen hingewiesen. Was die Gesellschaften mit christlicher Tradition anlangt, so betont man im allgemeinen eher den absichtslosen, nicht auf Vergütung zielenden Charakter des Schenkens, gleichsam als schließe der Akt des Gebens die Idee der Wechselseitigkeit aus. Daß ein Geschenk nicht um einer Belohnung willen gemacht wird, widerspricht aber keineswegs dem Prinzip des Tausches. Unvergolten bleiben Gaben höchstens in wirtschaftlicher Hinsicht. Denn wie weit Geben und Nehmen, den jeweiligen Anlässen entsprechend, zeitlich auch auseinanderliegen mögen, keine der beiden Seiten ist am Ende reicher. Das Geschenk ist eher ein Tausch auf höherer Ebene, ein »Meta«-Tausch, wenn man so will, bei dem es weniger um die Gegenstände als vielmehr um das Verhältnis zwischen Schenkendem und Beschenktem geht.

Die jeweiligen Gaben sind nicht zuletzt mitbestimmend für den Freundschaftsgrad einer Beziehung. Das gilt selbst für die von den antiken Philosophen und Rhetoren so gerühmte und mit Vorliebe behandelte *philia* oder *amicitia*, mit der der hl. Thomas die *caritas* vergleicht.⁴ Soll dieser Vergleich aber stimmig sein, so muß der Tausch (der Gaben) eine dritte, alles umfassende Bezugs- bzw. Sinngröße einschließen, nämlich das, was wir Gott nennen. Der Tausch darf daher nicht auf den unmittelbaren Akt des Gebens, Nehmens und des erneuten Gebens beschränkt sein. Dies ist

1 M. Mauss, Die Gabe. Frankfurt a.M. 1990, S. 17.

2 Ebd., S. 27ff.

3 Vgl. E. Beneviste, Problèmes de linguistique générale. Paris 1966.

4 *Summa Theologiae*, IIa IIe, q. 23 a 1.

das Modell, dem Mauss zu folgen scheint und das ihm angesichts einiger Zeugnisse aus dem indianischen Kulturkreis, in denen von drei beteiligten Parteien die Rede ist⁵, nicht geringe Schwierigkeiten bereitet.

Einen Schritt weiter als dieses doch eher »restriktive« Schema geht ein umfassenderes Modell, das einen »allseitigen«⁶ Tausch vorsieht, d.h. einmal erhaltene Gaben werden weitergereicht. Die Reziprozität ist nicht mehr unmittelbar gegeben, sondern erfolgt durch Vermittlung dritter. Die Gaben wechseln ein ums andere Mal ihren Besitzer und gelangen – in einer Art Kreisbewegung – im Idealfall wieder in unsere Hände. Vor diesem Hintergrund wird auch begreiflich, warum das Geschenk gemeinhin als eine Form des Gebens gilt, die im höchsten Maße einseitig ist und eben nicht auf eine sofortige Vergütung zielt. So betrachtet, rückt die Gabe in die Nähe des Opfers. Da eine umgehende Rückerstattung nicht ihrem Wesen entspricht, könnte man meinen, daß sie stets zu Lasten einer Seite gehe. Es ist aber eher so, als zahle man in einen gemeinsamen Fond, aus dem letztlich jeder das zugeteilt bekommt, was ihm zusteht. Nicht anders verhält es sich mit der *caritas*. Auch sie mutet uns zunächst als eine Art Verlustgeschäft an. Doch verbindet sich mit ihr stets die Erwartung (darf ich sagen: Hoffnung?), daß auch wir, die wir an jenem alles umfassenden Tausch teilhaben, am Ende belohnt werden und daß uns unsere Freigebigkeit um ein Vielfaches vergolten wird. Daher mag uns auch das, was wir von jemandem erhalten, dem wir unsererseits gar nichts gegeben haben, als ein Stück jenes gemeinsamen Fundus erscheinen, zu dem wir selbst einmal unseren Beitrag geleistet haben, ohne mit einer direkten Gegenleistung zu rechnen.

Symbolik und Modell des generalisierten Tausches sind überaus wichtige Ergebnisse einer ethnologisch geprägten, um die vergleichende Betrachtung der Kommunikationsformen bemühten Soziologie. Im Gegensatz zu den heute dominierenden Verständigungsformen, die man als »diadisch« bezeichnen könnte, verweisen die Zeugnisse zerimonieller Tauschhandlungen auf ein im wesentlichen »triadisch« strukturiertes Kommunikationsmodell. Denn involviert sind nicht zwei, durch einen bestimmten Code – eine Sprache, gewisse Bräuche oder Werte – miteinander verbundene Parteien, sondern mindestens drei, deren gemeinsames Medium der Tauschakt selbst ist. Ein derart modifiziertes Modell hilft uns auch, ein weiteres Phänomen, das allen Zeugnissen gemeinsam ist, zu verstehen: Die Gabe erscheint immer als Symbol einer höheren, alles umfassenden

5 Vgl. M. Mauss, a.a.O., S. 39ff.

6 Zur Begrifflichkeit vgl. V. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris 1967. Eine eingehende Beschreibung des generalisierten Tausches bietet auch B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*. London 1922.

Instanz, die wir im Hinblick auf die *caritas* – wie eingangs erwähnt – Gott nennen. Im Italienischen etwa lautet das geläufigste Wort für Geschenk »regalo«, abgeleitet aus dem mittellateinischen *regalia*: das, was dem König gebührt und ihm als das Seine dargebracht wird. Die Entrichtung von Geschenken durch die Untertanen ist dem Idealbild königlicher Macht- ausübung zufolge nämlich stets Ausdruck des Dankes für jene Gaben und Wohltaten, die der König seinerseits dem Gemeinwesen hat zuteil werden lassen.

In allen Zeugnissen kommt die Autorität des Schenkenden zum Ausdruck, seine gleichsam königliche Würde bzw. Tugend, die sich im wesentlichen seiner Rolle als Repräsentant verdankt. Denn der (generalisierte) Tausch ist im rechtlich-theatralen Sinne des Wortes Repräsentation. Mit der Entrichtung von Gaben symbolisiert der Schenkende dem Beschenkten gegenüber eben jenes Beziehungsgeflecht, das beide miteinander verbindet. Da aufgrund der Wechselseitigkeit des Tausches jede Handlung wie eine Antwort auf einen vorhergehenden Akt erscheint, fällt es überaus schwer zu entscheiden, ob die Geste des Schenkenden eine Gabe oder eine Gegengabe bezeichnet. Ein Geschenk ist immer auch eine Dankesbezeugung; und sich in einem Geschenk wiederzuerkennen bedeutet gleichzeitig, sich *erkennlich* zu zeigen und seinerseits Dank zu entrichten. Das Schauspiel ist deshalb eines Königs würdig, weil es äußerst wirkungsvoll ist: indem es einem jedem Beteiligten das Gefühl vermittelt, involviert zu sein, bindet es ihn in das Geschehen ein.

Daß sich die Akteure der Autorität des Schenkenden bewußt sind, läßt darauf schließen, daß sie über Vergleichsmuster verfügen, die es ihnen ermöglichen, die feierlichen Formen des Tausches als Darstellung eines spezifischen Verhältnisses zu interpretieren. Offensichtlich ist der Moment des Vergleiches den menschlichen Beziehungen immanent, nicht zuletzt wegen deren triadisch-repräsentativer Struktur, die immer auch auf eine, die beiden unmittelbar beteiligten Seiten transzendierende Größe verweist. Dieser transzendente Bezug ist – den verschiedensten historischen und ethnographischen Quellen zufolge – allerdings an eine sehr begrenzte Symbolik gebunden, wobei in der Regel räumliche und zeitliche Koordinaten eine entscheidende Rolle spielen. Denn der Tausch von Gaben darf nur zu bestimmten Anlässen und zum je geeigneten Zeitpunkt erfolgen, etwa zur Sonnenwende bzw. zur Tagundnachtgleiche oder zu ähnlichen Ereignissen des Jahres. Auch die Modalitäten und der Kreis der Teilnehmer werden durch entsprechende Maßgaben reglementiert. So nimmt schließlich das Gestalt an, was die Griechen mit dem Begriff *cosmos* oder »Welt« umschrieben, ein geordneter und friedlicher Bereich, in dessen Grenzen den Grundsätzen der Gerechtigkeit gemäß ein reger (Aus-)Tausch stattfindet. Außerhalb dieses Kreises dagegen herrscht Ungerech-

tigkeit oder anders formuliert das *chaos*. In der Analogie von Makrokosmos und menschlichem Mikrokosmos stößt die königliche Tugend des Gebens und der damit verbundene repräsentative Gestus dessen, der den Menschen schlechthin in seiner Nacktheit darstellt, indem er sich aller Dinge entledigt, auf ihre topologische Grenze: den Herrschaftsbereich eines Königs. Genau an diesem Punkt können wir den Übergang zur christlichen *caritas* beobachten, mit der die vollkommene Uneigennützigkeit des Geschenks zum ausschließlichen Vergleichsmoment avanciert. Keine symbolische, gesellschaftliche oder staatliche Organisation vermag diese.⁷

An die Stelle des Kosmos, wie ihn die antike bzw. vorchristliche Welt kennt, tritt nun das »Königreich Gottes«, dem im Hinblick auf einen sozialen Mikrokosmos als Spiegel des Makrokosmos keinerlei räumliche und zeitliche Grenzen gesetzt sind. Es ist vielmehr wie »ein Kreis, dessen Mitte überall und dessen Fläche nirgends ist«. Dieses Gottesreich wird den Christen bereits im Alten Testament prophezeit, in der Person Jesus Christus nimmt es letztlich Gestalt an. Der besagte Übergang setzt mit dem Exodus ein, dem – im wahrsten Sinne des Wortes – *Übergang (pasha)* par excellence. Er führt die Menschen aus dem Königreich Ägypten, einem Reich, in dem vollberechtigte Bürger rechtmäßig behandelt, Randgruppen jedoch unterdrückt werden, in das gelobte Land. Doch auch hier scheinen sich alsbald jene äußeren Bedingungen einzustellen, vor denen die Menschen geflohen waren. Der Fortgang der Ereignisse ist uns aus dem Alten Testament wohlbekannt, am Ende steht die neutestamentliche Berufung auf einen König, dessen »Reich nicht von dieser Welt«⁸ ist. Dieser König ist vielmehr dort gegenwärtig, wo zwei oder drei in seinem Namen zusammenkommen, oder in der Feier der Eucharistie, durch die wir teilhaben am Dank des Sohnes an den Vater. An diesem Punkt läßt sich der Urquell jener Freundschaft ausmachen, die der hl. Thomas Liebe (*caritas*) nennt: Liebe zu *Gott* als Urgrund des Dankes, dem wir dadurch Ausdruck verleihen, daß wir uns selbst in Gaben mitteilen, und Liebe zum *Nächsten*, dem wir in einer wechselseitigen Tauschbeziehung als Zeichen unserer Dankbarkeit Geschenke darbringen. Während die Zugehörigkeit zu einer weltlichen Gemeinschaft mit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind (hier friedlicher Austausch, dort kriegerische Auseinandersetzung) stets ein ausgrenzendes bzw. diskriminierendes Moment birgt, kennt die Idee des Nächsten keinerlei Einschränkung.⁹ Als Nächster gilt

7 Zur endlichen Person des Königs und seiner Überhöhung durch Christus vgl. Ignatius von Loyola, *Exerziten* Nr. 91ff.

8 Joh 18,36.

9 Beispielhaft ist hier das Gleichnis vom guten Samariter, vgl. Lk 10,25-37.

jeder, der mit uns in ein allseitiges Tauschverhältnis tritt, das allen räumlichen und zeitlichen Grenzen enthoben und damit ewig ist.

Der universelle Status des *Nächsten* muß daher als Dreh- und Angelpunkt einer jeder Gesellschaftstheorie in der Zeit »nach Christi Geburt« betrachtet werden. Damit einher geht jene Spannung, die aus einer möglichen Identifizierung des *Reiches* mit einer bestimmten räumlich und zeitlich fixierbaren Gemeinschaft herrührt; in ihrer politischen Ausprägung ist uns diese Spannung als Kontroverse zwischen Kirche und Staat geläufig. Doch macht sie sich vor allem auch innerhalb der christlichen Praxis und Theorie bemerkbar. Als doppelte Kraft wirkt sie sowohl zentripetal wie zentrifugal: zum einen in Richtung auf die christliche *ecclesia*, in der all jene Menschen durch das Geschenk der Liebe miteinander verbunden sind, die sich bereits zu Jesus bekennen, zum anderen in Richtung auf die universale menschliche *ecclesia*, in die alle, mit denen ein potentieller Austausch möglich ist, von vorneherein durch die Menschliebe Christi aufgenommen sind.

In frühchristlicher Zeit kommt diese Spannung in der Haltung der Gläubigen gegenüber dem römischen Reich zum Ausdruck. Während die Christen einerseits darum bemüht waren, sich so eng wie möglich zusammenzuschließen, um im Innern der Gesellschaft eine Reihe von Enklaven zu bilden, weigerten sie sich im Namen Gottes auf der anderen Seite dem Kaiser zu huldigen und betonten damit ihre Zugehörigkeit zu einer universellen Ordnung, die nicht einmal die ungeheure Größe des römischen Reiches zu umfassen vermochte. Komplizierter stellt sich das Verhältnis in der darauffolgenden Epoche dar, als das Christentum zur Christenheit, *res publica christiana*, wird und in zahlreichen Ländern zur maßgeblichen gesellschaftlichen Instanz aufsteigt. Denn mit politischer Macht ausgestattet, läuft die christliche Gemeinschaft Gefahr, sich gegen andere Gesellschaften und Staaten zu stellen oder diese auszugrenzen. Die Geschichte ist hinreichend bekannt. Doch vielleicht veranlaßt die Wiederentdeckung der Gabe als politisch-rechtlichen Prinzips die Kirchenhistoriker zu weiterführenden Studien über ihre Geltung und ihre Funktion in der christlichen Kultur, wobei einer gleichsam göttlichen Soziologie zu ihrem Recht verholfen werden sollte.

Doch auch in den modernen, nachchristlichen Gesellschaftstheorien, die gerade ihre Loslösung von der Theologie betonen, bleibt diese Spannung erhalten. Denn in den Theorien des politischen Partikularismus klingt unüberhörbar die christliche Universalisierung des Nächsten nach. Jegliche romantische, nationalistische oder rassistische Beschneidung dieser universellen Geltung findet in diesem Echo ihr schlechtes Gewissen. Paradoxaerweise richtet man heute das Erbe des christlichen Universalismus in Verkennung seines Ursprungs gegen das Christentum selbst, indem

man es des Partikularismus bezichtigt. Die ursprünglichen Fragestellungen werden verkannt, und das, was man als vermeintliche Lösung preist, wird mit dem Problem an sich vermischt. So verkauft man die Trennung von Kirche und Staat, die ja im christlichen Denken grundgelegt ist, als eine Errungenschaft, die im Namen einer pluralistischen Gesellschaft gegen den Widerstand des Christentums durchgesetzt werden mußte. Das Christentum seinerseits scheint in gewissem Sinne zu seinen Ursprüngen zurückzukehren und eine Enklave innerhalb einer nichtchristlichen Gesellschaft zu bilden. Diese Gesellschaft sieht sich im Spannungsfeld zwischen Partikularismus und Universalismus mit Problemen konfrontiert, die sie theoretisch nicht zu meistern vermag. Der (moderne) Universalismus kleidet sich in Begriffe der Toleranz, die den Menschen nur noch ein Medium der Verständigung lassen: Die Ökonomie und die Geschäfte. Zwei Ausprägungen des Universalismus stehen so einander gegenüber: der eine basiert auf einem Prinzip des Tausches, das allein wirtschaftlichen Interessen gehorcht, der andere postuliert die Gabe im Geiste der Liebe.

Die Dramatik dieses Gegensatzes schließt jegliches Mißverständnis im Hinblick auf die Gabe aus und ermöglicht es, eine endgültige Gleichung zwischen Gabe und Liebe zu formulieren, derzufolge die universalisierte Gabe die Liebe ist.