

Klaus Tanner (Hg.)

Religion und symbolische Kommunikation

Sonderdruck



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation

1. Einleitung: Barbarossas Tausch

In seinem jüngsten Roman erzählt Umberto Eco die Geschichte eines Bauernsohnes aus dem Piemont, der 1154 Friedrich Barbarossa begegnet und mehr oder weniger durch Zufall zu dessen Ziehsohn wird.¹ Der Witz dieses Schelmenromans ist, dass die große Geschichte des Stauferkaisers aus der Perspektive dieses Bauernsohnes namens Baudolino erzählt wird – dessen verführerische Erfindungslust derjenigen Ecos nicht ganz unähnlich zu sein scheint. In dessen Perspektive fabuliert Eco über jeden, der Rang und Namen hat, und über alles, was Geschichte gemacht hat im 12. Jahrhundert.

Als Baudolino wieder einmal seinen Ziehvater besucht, findet er ihn darüber grübelnd, wer ihm sage, ob sein Gesetz richtig sei. Baudolino daraufhin: „Mein lieber Vater, wenn du so zu fragen anfängst, kommst du an kein Ende mehr, dabei gibt es den Kaiser doch gerade deswegen. Er ist nicht Kaiser, weil er die richtigen Ideen hat, sondern die Ideen sind richtig, weil *er* sie hat, und basta!“² Der Berater Friedrichs erinnert sich prompt an den alten Grundsatz kaiserlichen Rechts, ‚was dem Fürsten gefällt, hat Gesetzeskraft‘ (*quod principi placuit legis habet vigorem*).³

So sehr dieser Grundsatz beim Kaiser Gefallen findet und ihn von seinen Selbstzweifeln zu erlösen geeignet scheint, ist er doch keineswegs allseits akzeptiert, weder in Rom noch bei den aufsässigen Städten Oberitaliens. Um ihn in Kraft zu setzen, bedurfte Barbarossa wohl oder übel einer entsprechenden Autorisierung. Nur woher nehmen? Hätte er ihn kraft seiner von Rom erhaltenen Kaiserwürde deklariert, wäre der Grundsatz letztlich durch die Macht des Papstes

¹ Umberto ECO: Baudolino, München 2001.

² A. a. O., 74.

³ Vgl. a. a. O., 74 f.

begründet und damit limitiert. Für die Prävention einer Allmacht und Willkürfreiheit reichte der Rekurs auf die Kaiserwürde nicht. Stattdessen scheint die Universität endlich einmal zu etwas nütze zu sein: Baudolino kommt auf die raffinierte Idee, wenn die Doktoren von Bologna zuerst die akademische Freiheit erhielten (also nicht dem Papst und auch nicht dem Kaiser unterstellt seien), um frei über das Recht zu entscheiden, könnten sie – wenn es klappt – den Rechtsgrundsatz in aller Freiheit autorisieren, *ohne* ihn zu limitieren. In Baudolinos Worten: „Es wäre so, wenn du ein Gesetz machtest, in dem du anerkannt, daß die Magistres von Bologna wirklich unabhängig von jeder anderen Macht sind, sowohl von dir wie vom Papst wie von jedem anderen Souverän, allein dem Recht verpflichtet. Sobald sie mit dieser Würde ausgestattet sind, die auf der Welt einzigartig ist, werden sie erklären, daß – gemäß der Vernunft, der Natur und der Tradition – das einzige Recht nur das römische ist und der einzige, der es repräsentiert, der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches – und daß natürlich, wie es Herr Rainald so schön gesagt hat, *quod principi placuit legis habet vigorem*“, und zwar: „Weil du ihnen dafür das Recht gibst, es sagen zu *dürfen*, und das ist nicht wenig.“⁴ Gesagt, getan. Daher also stammt (laut Eco)⁵ die akademische Freiheit, von der die Dokto-

⁴ A. a. O., 75.

⁵ Im 12. Jahrhundert entstanden *Schulen* nicht-kirchlicher Institutionen wie Salerno, Montpellier, Bologna und Paris. Die Lehrer bedurften einer Lehrerlaubnis durch den *scholasticus canonicus* (resp. Kanzler des Domkapitels) und der *inceptio* durch einen Lehrer. Strittig war in Bologna, ob die Lehrer des römischen Rechts ein kirchliches Placet brauchten. – Bologna hatte zwei Rechtsschulen, die Legisten- und die Kanonistenschule, die bis Ende des 12. Jahrhunderts keine institutionell gesicherte Form hatten. Friedrich I. erließ 1158 mit seiner *authentica habita*, der Bitte von vier Bologneser Doktoren entsprechend, ein Scholarenprivileg, das den Scholaren vor Übergriffen der Stadtbewohner Schutz gewährte und sie dem Bischof von Bologna unterstellte. Dieses *Scholarenprivileg* gab allen Scholaren des italienischen Reichsteiles (also nicht nur denen in Bologna) die *libertas academica*. – Der sogenannte *Ronkalische Landfriede Friedrichs I.* von 1158 lautet in Kapitel 1: „Hac edictali lege in perpetuum valitura iubemus, ut omnes nostro subiecti imperio veram et perpetuam pacem inter se observent, et ut inviolatum inter omnes fedus perpetuo servetur“. – Von Erzbischof Otbert von Mailand stammt die Formulierung: „Scias itaque omne ius populi in condendis legibus tibi concessum. Tua voluntas ius est, sicut dicitur: Quod principi placuit, legis habet vigorem, cum populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concesserit. Quodcumque enim imperator per epistolam constituerit vel cognoscens decreverit vel edicto preceperit, legem esse constat“, zit. nach: Franz-Josef SCHMALE (Hg.): *Otonis Episcopi Frisingensis et Rahewini, Gesta Frederici seu recte Cronica* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. XVI), Darmstadt 1974, Gesta IV c. 5. – Der Rechtsgrundsatz ‚*quod principi ...*‘ ist bereits nachzuweisen bei JUSTINIAN: *Institutionen oder Anfangsgründe/Institutionum sive Elementorum*, in: *Corpus*

ren der Rechte in Bologna auch prompt den rechten Gebrauch zu machen verstanden. Drei der gefragten Doktoren befürworteten den kaiserlichen Rechtsgrundsatz und nur einer widersprach ihm, ohne dafür mit dem Leben bezahlen zu müssen. Der Tausch von akademischer Freiheit gegen Anerkennung kaiserlicher Willkürfreiheit war gelungen.

Die ganze Geschichte ist offensichtlich ein Kuhhandel höherer Ordnung, eine abgekartete Angelegenheit und wirkt wie ein profaner Priesterbetrug: die Freiheiten sind gekauft und die kaiserliche Rechts- hoheit erschlichen. Der Witz dieser Groteske wird dadurch nur gesteigert. Eine waghalsige Erfindung wird Wirklichkeit, beziehungsweise eine Institution wird durch eine Erfindung gegründet, in aller Freiheit des Romans: eine zwar nicht wahre, aber gut erfundene Gründungs- legende der akademischen Freiheit wie der kaiserlichen Rechts- hoheit. Eine erfundene Geschichte zeigt, wie Geschichte gemacht und wie eine Institution ‚eingesetzt‘ wird.

So erheiternd die ganze Angelegenheit ist (wenn man nicht an die grausigen Implikationen kaiserlicher Willkürfreiheit denkt und daran, dass entsprechende theologische Probleme mitklingen), provoziert sie doch eine gewisse Nachdenklichkeit, in der bereits einige Fragen der folgenden Ausführungen anklingen: Seltsam an diesem Tausch ist, *dass beide Seiten etwas geben, das sie selber nicht haben*, die akademische Freiheit von seiten des Kaisers, die Freiheit über das Recht von seiten Bolognas.⁶ Zu geben, was man nicht hat, ist paradox, aber deswegen längst nicht undenkbar,⁷ wie das Beispiel zeigt: wenn man gibt, was erst wird, indem es gegeben wird, die Schöpfung zum Bei-

juris Civilis. Die Institutionen, hg. von Okko BEHRENDIS u. a., Text und Übersetzung, Heidelberg 1993, Zweiter Titel: Über Naturrecht, Völkergemeinrecht und Zivilrecht: „4. Ein Gesetz ist, was vom römischen Volk auf Antrag eines senatorischen Magistrats, zum Beispiel eines Konsuls, beschlossen wurde [...] 6. Aber auch das, was der Kaiser bestimmt, hat Gesetzeskraft, weil das Volk durch das ‚königliche‘ Gesetz, das über die Herrschaft des Kaisers ergangen ist, diesem und auf diesen seine gesamte Herrschaftsgewalt übertragen hat. Alles, was der Kaiser durch Brief bestimmt, aufgrund richterlicher Untersuchung entscheidet oder durch Edikt verordnet, ist daher anerkanntermaßen Gesetz. All dies bezeichnet man als Konstitutionen“. – Vgl. Dig. 1,4,1: *De constitutionibus principum* (aus ULPIAN: *Institutiones*).

⁶ *Und beide haben mehr bekommen, als sie gegeben haben*. Gab Friedrich die akademischen Freiheiten, erhielt er die über das Recht, gab Bologna die Rechtfertigung der Rechts- hoheit des Kaisers, erhielt es die Freiheit des Urteils über alles, was Recht ist.

⁷ Vgl. Hans-Dieter GONDEK: Zu geben, was man nicht hat, in: *RISS. Zeitschrift für Psycho- analyse* 35 (1996), 91-114.

spiel.⁸ Seltsam ist, dass Kaiser wie Doktoren sich kaum im Klaren sein können über ihre Gabe. *Was genau sie jeweils geben, wissen sie womöglich gar nicht* – denn was weiß der Kaiser schon von akademischen Freiheiten, was die Doktoren von kaiserlicher Allmacht. Zudem sind die Brisanz und der Gebrauch der jeweiligen Freiheit im Augenblick des Gebens nicht absehbar. Man kann hier schon auf Bernhard Waldenfels vorgreifen: „Das außerordentliche Geben gibt, was im Geben erst zu erfinden ist [...] Wer so gibt, gibt, was er nicht hat, und weiß nicht, was er tut“⁹. Seltsam ist, dass *beide bekommen, was sie sich selber nicht hätten geben können*. Gegeben wird in diesem Tausch, was nicht zu kaufen und nicht selbst zu machen ist, also das, was einem selber unerschwinglich bliebe ohne den anderen. Dass sich die Doktoren prompt ‚dankbar‘ zeigen, ist zwar kaiserliches Kalkül der Macht, aber die findet ihre Grenze an der abweichenden Meinung des einen, der ‚selbständigen‘ Gebrauch von seiner Freiheit macht. Auf die Rückkehr des ‚Dankes‘ zu setzen, die freie Anerkennung der Rechtshoheit, riskiert die Spontaneität der Freiheit. Anders ist eine Autorität in Freiheit nicht zu ‚haben‘. Bemerkenswert ist schließlich, *beiderseits ‚kehrt etwas nicht zurück‘*, löst sich von seinem Ursprung und bleibt beim anderen. Am interessantesten ist dabei wohl der eine Doktor der Rechte, der dem kaiserlichen Rechtsgrundsatz *nicht* zustimmt: Er entzieht sich dem Tausch und entzieht damit *seine* akademische Freiheit dem ‚Hin und Her‘. Er weicht ab von der Tauschordnung und manifestiert einen *Überschuss*, der über den Tausch hinausgeht.

2. Konfundierung von Gabe und Tausch

Am Beispiel dieses kaiserlich-akademischen Kuhhandels zeichnet sich die Frage ab, ob oder inwiefern in diesem Tausch *mehr als nur Tausch* statt hat? Grundsätzlicher formuliert: ob Tausch alles ist, was ist, oder ob es noch etwas anderes als Tausch gibt, sei es *im* Tausch oder *dies-*

⁸ Schöpfung wird erst Gabe, wenn ‚es‘ die Kreatur ‚gibt‘, sonst wären sie nicht, weder die Gabe noch der Geber. Und Gleiches gilt für die ‚Erlösung‘: Gott ‚hat‘ sie nicht, sondern sie wird erst in der Gabe – sonst wäre sie gar nicht.

⁹ Bernhard WALDENFELS: Antwortregister, Frankfurt am Main 1994, 620.

seits bzw. jenseits desselben? Was *prima vista* trivial scheint – ‚gibt es doch Gabe und Geschenk‘ – wird ernsthaft fraglich, wenn man die Ubiquität des Tauschs und seiner Ordnung bedenkt, vom Warentausch zum Handel bis zur ontologischen Dimension allgegenwärtigen Zeichentauschs. Überall ‚gibt es etwas für etwas‘, zumeist ‚als etwas‘ ‚für und von jemandem‘ etc. Die Ubiquität des ‚Hin und Her‘ ist anscheinend unentrinnbar, eine Totalität. Wo wäre da noch Raum für etwas anderes als den Tausch, den Wechsel und die Gegenseitigkeit der ‚Kommunikation‘?

In der Theologie hingegen wird meist ohne Zögern auf die ‚Gabe‘ gesetzt, ohne dass geklärt wäre, ‚ob es Gabe gibt‘ und wie sie ggf. vom Tausch zu unterscheiden wäre. In dieser Hinsicht ist Bayer nur zuzustimmen: „G[abe] ist ein Urwort der Theol. (Röm 6,23; Joh 3,16) – was von dieser aber erst noch zu entdecken und bis in die Ontologie hinein zu ermessen ist“.¹⁰ Eine Ontologie der Gabe wäre etwas grundlegend anderes als die des Tauschs – wenn sie denkbar wäre. Denn eine Ontologie würde die Gabe wieder in einem Logos ordnen, wieder in einer Ordnung, die das Außerordentliche der Gabe einordnet. So schlicht die Aufgabenbestimmung in theologischer Perspektive ist, so schwierig scheint sie zu bearbeiten zu sein.

Hintergrund der folgenden Überlegungen – zur *Differenz* von Gabe und Tausch, ihrer Konfundierung und Antinomie, zur Entselbstverständlichung einiger Üblichkeiten der Rede und zur konstruktiven Umgangsform mit dieser Differenz – ist die Auseinandersetzung mit einigen sozialwissenschaftlichen Studien aus anthropologischer, ethnologischer und soziologischer Perspektive, in denen Gabe und Tausch irritierend fraglos in einem Wort vereint werden. Seit Mauss' klassischer Untersuchung ist vom *Gabentausch* die Rede, unter den die pristinen Tauschverhältnisse zwischen Menschen und auch ihr Kommerz mit den Göttern subsumiert werden. So erhellend das ist, so unselbstverständlich ist die hybride Leitfigur des sogenannten Gabentauschs. Wird darin doch zweierlei konfundiert, das wir umgangssprachlich und zumal theologisch auseinanderhalten. *Tausch und Gabe sind zweierlei*, ohne dass einfach klar wäre, worin die – im Folgenden zu klärende – Differenz besteht. Damit ist zunächst nur eine Tri-

¹⁰ Oswald BAYER: Gabe, in: RGG⁴, hg. von Hans Dieter BETZ, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 445 f., hier 445.

vialität notiert, die allerdings mitnichten triviale Rückfragen an die Sozialwissenschaften *und* an die Theologie aufwirft:

was eigentlich ‚Gabe‘ sein mag, wenn nicht ein bloßer Sonderfall des Tauschs,

wie Gabe zu denken und zu sagen sein soll, wenn nicht in der Form des Tauschs, auch nicht einfach in der des Zeichentauschs,

und schließlich ob es ‚Gabe‘ überhaupt gibt oder geben kann, wenn sie sich der Thematisierung im und als Zeichentausch zu entziehen scheint.

Gerade sofern Gabe ein ‚Urwort‘ der Theologie ist oder vordem eine Grundmetapher religiöser Rede, ist bemerkenswert, wie auch in religiöser Rede und Theologie die Gabe immer wieder mit dem Tausch konfundiert wird. Um noch einmal Bayer anzuführen: „So sehr wir ohne uns, ohne unsere Vorgabe und Gegengabe, geboren und wiedergeboren werden, so sehr kooperieren wir als unverdient gerechtfertigte Geschöpfe mit dem sich uns ganz und gar gebenden dreieinen Gott, indem wir ihm im Lob und Dank zurückgeben, was wir empfangen haben“.¹¹ Auch wenn der Anfang bei der Gabe gemacht wird, kehrt sie durch die Erwidern und Rückgabe wieder in den Zirkel des Tauschs ein. Und mit dem Modell der ‚Entsprechung‘ steht es in dieser Hinsicht nicht viel besser.

Demgegenüber sei hier im Sinne von Waldenfels versucht: „in das kommunikative Getriebe etwas Sand zu streuen, um Geben und Nehmen von ihrer Selbstverständlichkeit zu befreien“.¹² Sand im Getriebe des Tauschs ist beispielsweise Levinas’ Hinweis: „Die Dankbarkeit wäre genau die Rückkehr der Bewegung zu ihrem Ursprung“.¹³ Wenn dem so wäre, würde jeder Dank bereits zur Rückgabe, die die ‚zukommende‘ Gabe gefährdet, ja sie annullierte und zum Tausch machte. Die prekären Folgen für religiöse Rede und Theologie sind

¹¹ A. a. O., 446.

¹² WALDENFELS: Antwortregister, 587.

¹³ Emmanuel LEVINAS: Die Bedeutung und der Sinn [1964], in: DERS.: Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang „Intention, Ereignis und der Andere“, Hamburg 1989, 9-59, 34. Vorausgehend heißt es: Das „radikal gedachte Werk [!]“ sei „eine Bewegung des Selben auf das Andere hin, die niemals zum Selben zurückkehrt. Das bis zu Ende gedachte Werk fordert eine radikale Großzügigkeit der Bewegung, die im Selben auf das Andere hinführt. Sie fordert folglich eine *Undankbarkeit* des Anderen“. Vgl. WALDENFELS: Antwortregister, 612.

offensichtlich – und deswegen würde dieser Sand im Getriebe wohl auch schnell bereinigt. Das Problem wäre damit aber noch nicht gelöst: Was ‚widerfährt‘ der Gabe, wenn auf sie geantwortet wird? Als ‚reine‘ Gabe wird sie dann in den Zirkel der Kommunikation hineingezogen und damit dem Tausch zumindest zum verwechseln ähnlich, und sei es als ein fröhlicher Wechsel. Als beantwortete Gabe ist sie nicht mehr diesseits der ‚Kooperation‘, wie Bayer treffend – aber mit erheblichen Folgen – formuliert.

3. Die Leitdifferenz von Gabe und Tausch

Für die Bestimmung einer Leitdifferenz ist entscheidend, welche konkreten Formen, Beispiele und maßgeblichen Erinnerungen und Erwartungen die eigene Wahrnehmung orientieren. Mythen, Gleichnisse oder Metaphern von den unvordenklichen Gaben der Götter oder der Selbstgabe Gottes an die Menschen sind indirekte Darstellungen der Regel der Vergemeinschaftung und der Kommunikation.

Wenn man von pristinen Gesellschaften ausgeht und ihrer Praxis des Gabentauschs in Potlatch, Kula oder Moka, sind Gabe und Tausch noch nicht dissoziiert.¹⁴ Hier liegt noch keine scharfe Differenz von Gabe und Tausch vor (und sie beschreibend einzutragen wäre anachronistisch). Erst eine entwickelte Ökonomie des Tauschs provoziert die Frage nach dem anderen desselben. Wohl deswegen wird mit dem Pathos sozialwissenschaftlicher Aufklärung formuliert: „Die Ideologie der reinen von Tauschinteressen befreiten Gabe entstand parallel zur reinen, von persönlichen Interessen befreiten Tauschwirtschaft“.¹⁵

¹⁴ Also der agonale Tausch zwischen zwei Clans, in dem die Güter zerstört werden, um die eigene Überlegenheit in der Verschwendung zu demonstrieren (Potlatch); der intertribale Tausch v. a. zwischen Häuptlingen, bei dem Armreifen gegen Halsketten getauscht werden, die jeweils das Ansehen ihres Gebers mehren und daher lange zirkulieren sollen (Kula); und der zeremonielle Tausch, bei dem für Schweine kostbare Muscheln eingetauscht werden, um Gaben und Schulden zu mehren und so Verbindlichkeiten zu schaffen (Moka). Vgl. dazu: Maurice GODELIER: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999, 81 ff. 113 ff. 138 ff.

¹⁵ Karin KATHÖFER: Tausch/Gabe, in: Metzler-Lexikon Religion, hg. von Christoph AUFARTH, Bd. 3, Stuttgart-Weimar 2000, 466-469, hier 468, mit Jonathan PARRY: The gift, the Indian gift and the ‚Indian Gift‘, in: Man 21 (1921), 453-473.

Auch wenn man damit (m. E. zu Unrecht) in Ideologieverdacht geriete: Selbst in der sozialwissenschaftlichen Analyse der Formen des Gabentauschs stellt sich im Anschluss an Mauss die Frage nach der Eigenart der Gabe und zwar ohne ideologische Interessen. Denn, wie jüngst Godelier¹⁶ gezeigt hat, auch der Gabentausch hat stets Ermöglichungsbedingungen, die diesseits seiner selbst liegen: heilige Objekte etwa, die nicht getauscht, sondern nur gegeben werden können – und somit nicht in den Tausch eingehen können. In verwandter Weise wird – nach der Dominanz des Tauschmodells bei Lévi-Strauss – im Poststrukturalismus bei Derrida¹⁷ die Gabe im Unterschied zum Tausch thematisch, und dementsprechend in phänomenologischer Tradition bei Levinas¹⁸ und Waldenfels. Dass sich diese Frage theologisch kaum vermeiden lässt, liegt auf der Hand.

Daher sei zunächst versucht, heuristisch Tausch und Gabe nach der Struktur ihrer *Relation*, nach ihren *Ordnungen (Regeln)*, ihren *Zeichen*, ihren *Funktionen* und ihren *Formen* zu differenzieren:

¹⁶ So die Leitthese von GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 9 ff. 51 ff. 204 ff.

¹⁷ Jacques DERRIDA: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993; vgl. dazu: Hans-Dieter GONDEK/Bernhard WALDENFELS (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt am Main 1997 (besonders die Beiträge von GONDEK, RAPAPORT und WALDENFELS).

¹⁸ LEVINAS: Humanismus des anderen Menschen; DERS.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992: „Die Beseelung [...], die Andersheit in der Identität, ist die Identität eines dem Anderen sich aussetzenden Leibes, der sich zum ‚Für-den-Anderen‘ macht: die Möglichkeit des *Gebens*“ (157, vgl. 242.311 f.) oder unter der Figur des Sagens und des Gesagten, in der Sprache als Gabe und Opfer verstanden wird (vgl. a. a. O., 121 f. 351), unter der des Opfers (vgl. a. a. O. 134.168). – Waldenfels: Antwortregister; DERS.: Das Un- Ding der Gabe, in: GONDEK/WALDENFELS (Hg.): Einsätze des Denkens, 385-409; DERS.: Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. von Regula GIULIANI, Frankfurt am Main 2000, 365 ff.; DERS.: Ordnung im Zwielficht, Frankfurt am Main 1987, 173 ff.; DERS.: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, Frankfurt am Main 1999, 63 ff. 171 ff. – Vgl. auch Paul RICOEUR: La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000, 621-630 (zu don und pardon); DERS.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998, 144 ff.; oder in verwandter Problemstellung DERS.: Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice, Tübingen 1990. Vgl. Jean-Luc MARION: Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1989; DERS.: Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Vendôme² 1998. MARION entwirft seine Version von Phänomenologie von der Gabe/Gegebenheit her – und bedürfte einer eigenen Studie.

3.1 Tausch

a) Der Tausch ist in der Regel reziprok, symmetrisch und äquivalent.

Äquivalent soll heißen, dass Gleiches für Gleiches, also einander nach einer Regel Entsprechendes getauscht wird; symmetrisch, dass zwischen Gleichen getauscht wird; und reziprok, dass hier ein Wechselverhältnis vorliegt, in dem etwas hin- und etwas hergeht.¹⁹ Äquivalenz und Symmetrie sind, zumindest regulativ, gültig für immanente, soziale Tauschverhältnisse.²⁰ Auch wenn die pristinen Formen des Gabentauschs teilweise (wie der agonale Potlatch) gerade auf eine Überlegenheit und damit Asymmetrie zielen, bleibt in der Überlegenheit die Regel der Symmetrie der Partner vorausgesetzt. Die Reziprozität meint, dass im Tausch einander erwidert wird, wobei nicht nur zwei miteinander tauschen, sondern deren Verhältnis durch einen oder die Dritten beobachtet und ggf. reguliert wird.

b) Die Ordnung des Tauschs lässt sich bestimmen durch seine Regeln, und die sind nach Mauss maßgeblich die von ihm analysierten drei Verpflichtungen:

1. die Verpflichtung zu geben,
2. die Verpflichtung anzunehmen,
3. die Verpflichtung zu erwidern (und weiter zu geben).

Am Rande seiner Untersuchung des Gabentauschs nannte Mauss als vierte Verpflichtung: die Pflicht der Menschen Gott (oder Göttern, Geistern etc.) gegenüber.²¹ Wenn die Götter „die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt“ sind, haben sie *iure divino* das Eigentumsrecht an allem, was ist (und war und sein wird). „Mit ihnen war [!] der Austausch am notwendigsten und der Nichtaustausch am gefährlichsten“.²² Daher ist die Pflicht der Menschen den Göttern gegenüber basal und begründet die Gegengaben der Opfer. Dies Gefüge der Pflichten im Tausch mit den Göttern motiviert auch die entspre-

¹⁹ Dass Äquivalenz und Symmetrie fraglich werden können, ist klar, bestätigt aber nur, dass mit diesen grammatischen Bestimmungen bereits operiert wird.

²⁰ Im Verhältnis zur Transzendenz hingegen wird beides problematisch. Darauf kann man zweifach reagieren: entweder kommt hier etwas anderes ins Spiel als Tausch, oder das Tauschmodell wird modifiziert.

²¹ Marcel MAUSS: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main⁴ 1999, 39 ff.

²² A. a. O., 43.

chende Kritik, gerade an den religiösen Formen: dass eine Tauschgabe zur Erwidern zwingt; dass der agonale Tausch Ungleichheit schafft, den Empfänger unterwirft und verschuldet.

Der Gabentausch folgt stets einem Gesetz oder schwächer: einer normativen Ordnung, kraft derer erst von einer Pflicht die Rede sein kann. Daher sprach Mauss auch von der „Ökonomie und Moral“ der Gabe.²³ Zwischen zwei Personen oder Gruppen geht etwas (Dinge, Riten, Reden etc.) ‚hin und her‘, was von einem (ggf. imaginären) Dritten beobachtet, kontrolliert und sanktioniert wird. Grund der Pflicht ist der Nomos dieser Ökonomie, der von gemeinsamen Ursprüngen (Herkunft, Götter etc.) oder von einem gemeinsamen Lebensraum herrühren kann. Letztlich ist der Grund der Regeln latent und wird ‚nur‘ indirekt in Mythen und ihren Verwandten dargestellt.

c) Die Zeichen des Tauschs sind Waren, kostbare Objekte, Geld und Information. Dabei sind es nicht ‚nackte Objekte‘, die getauscht werden, sondern sie sind Grundformen der symbolischen Kommunikation. An ihnen manifestiert und zeigt sich sozialer Sinn. Hier wäre weiter zu fragen, wenn man die Emergenz von Zeichen in den Tauschprozessen genetisieren wollte: Wenn zunächst Dinge für Dinge getauscht werden, und die Dinge dabei (anfänglich) nichts anderes bedeutet haben mögen, als sie sind, entsteht schon mit dem ersten Tausch ein Sozialverhältnis, das Bedeutung setzt. Es ‚emergiert‘ ein Zusammenhang, der als bedeutungsgebender Horizont der Dinge fungiert, in dem sie beginnen, mehr als nur sich selbst zu bedeuten. Diese Bedeutungsverhältnisse entwickeln sich weiter, wenn Zwischenglieder eintreten, die für Dinge stehen.

Dabei wird der ganze Prozess bedingt durch Personen und Dinge, die nicht in dem Tauschprozess ein- und darin aufgehen. Sofern im hiesigen Zusammenhang das Symbolische der Kommunikation interessiert, gilt den kostbaren Objekten besondere Aufmerksamkeit, in Differenz zu ‚bloßen‘ und zu ‚heiligen‘ Objekten. Im symbolischen Tausch, dem Gabentausch, werden kostbare Objekte getauscht, die durch Imagination und symbolische Funktion bestimmt sind.²⁴ Diese ‚bedeutsamen‘ Objekte sind 1. nutzlos, außerhalb der Sphäre reiner Subsistenz, 2. abstrakt (wie Muscheln, Kupferplatten oder Eberzähne

²³ A. a. O., 39 (resp. des Geschenks).

²⁴ Vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 227 ff.

als Geld), d. h. losgelöst vom Alltagsleben und in ihrer Abstraktheit in der Lage, imaginäre Größen darzustellen (große und kunstvoll bearbeitete Muscheln als Machtsymbole), 3. schön, selten bzw. alt, also knapp und besonders. Diese limitierenden Bedingungen ermöglichen erst die symbolische Funktion, 1. Stellvertreter von Personen zu sein, 2. die Gegenwart von Kräften bzw. Geistern anzuzeigen und 3. eine imaginäre Kommensurabilität zu eröffnen.

Der symbolische Tausch der kostbaren Objekte ist schließlich begründet und begrenzt durch eine dahinterstehende Ordnung, die durch heilige Objekte dargestellt wird, die nicht in den Tausch eingehen, sondern ihn bedingen und eröffnen. An einem Beispiel dargestellt²⁵:

In Neukaledonien fungieren Muscheln als kostbare Objekte, die bei Heirat oder Tod als ‚symbolischer Ersatz‘ für Personen fungieren (und außerhalb dem auch als Geld im Tauschhandel). Die symbolische Funktion haben diese Muscheln nicht an sich, sondern durch eine symbolische Herkunft aus einem heiligen Objekt, einem Korb, an dem Schnüre von Muscheln hängen. Diese Schnüre haben die Länge eines Menschen, den sie repräsentieren. Aufbewahrt werden die Muschelschnüre in diesem Korb, der an einem Haken hängt, der ‚Kopf des Vorfahren‘ genannt wird. Korb und Haken sind als heilige Objekte unveräußerlich. Sie symbolisieren die Identität eines Clans und stellen die ‚Präsenz der Vorfahren dar, den Fixpunkt, der es allem anderen gestattet zu zirkulieren‘.²⁶ Die heiligen Objekte sind die ‚Quelle des Austauschs, die aber selbst dem Austausch entzogen ist‘.²⁷ Demgegenüber sind die kostbaren Objekte veräußerlich in dem Sinne, dass ihr Besitz zirkuliert, ihr Eigentum aber an die Herkunft gebunden bleibt.²⁸ Geldobjekte schließlich emergieren dann aus dem Austausch, wenn kostbare Objekte definitiv veräußert und damit veräußerlicht werden.²⁹

d) Die Funktionen des Tauschs sind die Subsistenz (individuelle, soziale und generische Selbsterhaltung), Vergemeinschaftung (Gesellschaftsgenese) und die Regelung der Machtverhältnisse (Gesell-

²⁵ Vgl. a. a. O., 233 ff.

²⁶ A. a. O., 233.

²⁷ A. a. O., 234.

²⁸ Vgl. den Kula, z. B. bei GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 113 ff. 227 ff. 238 ff.

²⁹ Vgl. a. a. O., 235 ff.

schaftsstruktur) durch die Überlegenheit des Gebers über den Empfänger, wie sie in den Formen des Potlatch und des Kula institutionell vollzogen wird.

e) Die Formen des Tauschs sind exemplarisch:

1. Der einfache Warentausch und der monetär vermittelter Tauschhandel (letztlich bis in den Geldhandel und dessen Transformation in Informationsströme). 2. Die sozial und religiös signifikanten agonalen Tauschformen der inner- und intertribalen Vergemeinschaftung und Machtregelung (Potlatch und Kula). 3. Der nicht-agonale Tausch.³⁰ Ein Beispiel dafür ist der Frauentausch bei den Baruya im Gebirge Neuguineas. Wenn dort zwei Männer zweier Lineages einander ihre Schwestern zur Frau geben, wird ein wechselseitiger Tausch vollzogen. Dessen Besonderheit ist allerdings, dass die Gegengabe der eigenen Schwester nicht die Schuld tilgt, die des anderen empfangen zu haben, mit der Folge, dass alle Verwandten einander Gläubiger und Schuldner sind. Der nicht-agonale Frauentausch geht insofern über den Tausch hinaus, als hier nicht nur getauscht, sondern zweifach gegeben wird. Das Regulativ ist nicht Tilgung und Ausgleich, sondern eine doppelte Asymmetrie zweier Geber und zweier Empfänger. Dabei geht nicht ‚etwas‘ hin und her, sondern jeweils nur etwas ‚hin‘ zum anderen. Und es wird gegeben, was man nicht ‚hat‘.

Dass das Ereignis des Gebens eine über den Tausch hinausgehende Dynamik entfalten kann, zeigt schließlich ein Beispiel des anscheinend ‚absurden‘ Tauschs, auf das Godelier hinweist.³¹ Es kommt offenbar vor, dass ein und dasselbe Objekt gegeben und unmittelbar darauf wieder zurückgegeben wird. Das wäre für einen Beobachter einigermaßen absurd (und vieldeutbar). In diesem Hin und Her desselben wird nicht einfach erwidert und zurückgegeben, sondern es wird dasselbe ‚erneut gegeben‘. Das macht sc. als Tausch keinen Sinn, sondern entfaltet Sinn erst in der Performanz verdoppelter Gabe, die keinen Dingwert hat, sondern ihren symbolischen Wert durch ihre soziale Funktion entfaltet.

³⁰ Vgl. a. a. O., 61 ff.

³¹ Vgl. a. a. O., 65 ff.

3.2 Gabe

a) Die Gabe hat eine andere Struktur – zumindest wenn man sie strikt vom Tausch unterscheidet: Sie ist nicht äquivalent, nicht symmetrisch und als reine Gabe nicht reziprok.

Für die Gabe von Göttern an die Menschen ist das schnell klar, für die Umkehrung auch. Es wird nicht Gleiches zwischen Gleichen gegeben. Im Grunde ist die Frage der Kommensurabilität hier unpassend, da nicht ‚etwas hin und her‘ geht. Reziprok wäre eines Gottes Gabe nur, sofern in ihr Momente des Tauschs präsent sind – und sie damit nicht mehr ‚reine Gabe‘ wäre. Wenn die Gabe eines Gottes, oder auch die eines Menschen an ihn, reziprok (oder eine ‚Entsprechung‘) sein soll, wird die Pointe der Gabe nolens volens verpasst – nur, nichts liegt näher. Daher besteht der ‚Dreh- und Angelpunkt [...] in der Reziprozität, die Geben und Nehmen wie ein Scharnier ineinanderfügt. Jede radikale Revision muß an dieser Stelle ansetzen‘.³²

b) Die Ordnung der Gabe folgt nicht einer reziproken Verpflichtung, sondern ist entweder spontaner Akt der Freiheit des Gebers oder ein nicht-intentionaler ‚Effekt‘, kraft dessen etwas zur Gabe wird, was nicht als solche intendiert war, oder aber ein Akt aus vorgängiger, nicht gewählter Verantwortung gegenüber dem Anspruch des anderen.

So sind Opfer – als Gabe verstanden – für die Götter nicht bindend,³³ sofern sie nicht verpflichtet sind zu vergelten und Entsprechendes zu geben. Auch wenn das erwartet wird (und das Opfer sich so als Tauschgabe herausstellt), ist die Erfüllung der Erwartung des Opfernden freie Gabe. „So beruhen die Opfer für Gott [...] nicht wesentlich auf einem Handelsvertrag [...]. Keine Religion [...] lässt sich auf einen merkantilen Handel zwischen den Menschen und den Göttern reduzieren“.³⁴ Das Umgekehrte scheint allerdings auch zu gelten:

³² WALDENFELS: Antwortregister, 610; vgl. RICOEUR: Das Rätsel der Vergangenheit, 149 f.

³³ Vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 261 f.

³⁴ A. a. O., 272; vgl. 261.270. In Lev 1,1-3 ist es „Gott selbst, der sich dazu verpflichtet, die Menschen zu hören und sie von ihren Fehlern reinzuwaschen, indem er ihnen die Art und Weise vorschreibt, in der sie sich an ihn wenden und ihm Opfer darbringen sollen“ (a. a. O., 275).

Menschen sind nicht verpflichtet, eines Gottes Gabe anzunehmen.³⁵ Zwar können sie die Schöpfung nur als gesetzt hinnehmen, aber sie müssen sie nicht annehmen (sie können sie zerstören, hassen, missbrauchen etc.). Sie müssen auch Gaben wie Gottes Selbstopfer nicht gezwungenermaßen annehmen (auch wenn das ihre Pflicht als Kreatur sein mag).³⁶

Tausch und Gabe sind phänomenologisch verstandene Formen der Differenz von Ordnung und Außerordentlichem. So gesehen ist die ‚reine‘ Gabe entweder diesseits einer Ordnung oder etwas nicht Determiniertes, ‚Außerordentliches‘ innerhalb einer Ordnung. An dieser Alternative scheiden sich die ‚Phänomenologien der Gabe‘: Während Levinas auf das Sagen diesseits der Ordnung des Gesagten und der Gerechtigkeit rekurriert, wird von Derrida bestritten, dass es solch ein Diesseits oder auch Jenseits der Ordnung/der Ökonomie ‚geben‘ könne. Als würden sie Derridas Negation jeder ‚reinen‘ Gabe folgen, verorten Ricoeur³⁷ und Waldenfels das Außerordentliche in der Ordnung. Ricoeur sucht die Gabe nicht diesseits/jenseits des Tauschs, sondern ‚lediglich‘ als nicht-kommerziellen Tausch im Zeichen der Gerechtigkeit oder final der Feindesliebe.³⁸ Waldenfels hingegen hält an Levinas' Intuition des Außerordentlichen fest, sucht es allerdings nicht in

³⁵ Vgl. GODELIER: „allein die Götter geben alles oder haben alles gegeben, dies aber gerade deshalb, weil sie keine Menschen waren“ (a. a. O., 294). – Die kritische Frage an das christliche Gottesverständnis wäre dann: *hat* Gott alles gegeben?

³⁶ Um ein Beispiel zu nennen: Selbst GODELIER notiert: „Im Gegensatz zu dem, was viele denken, und zu dem, was ich selbst geschrieben habe, gibt es in dieser Beziehung zwischen einem göttlichen Herrscher und seinen Untertanen etwas, was über die Logik des Austauschs hinausgeht. Denn angesichts der Gaben der großen Götter, der Mächte des Unsichtbaren [...] gibt es nichts, was tatsächlich eine mögliche Gegengabe wäre. Nichts Gleichwertiges kann gegeben werden, und natürlich ist keine bedeutendere Gegengabe, kein Potlatch möglich, da die großen Götter Herren aller Reichtümer sind“ (a. a. O., 270). – Ist die Bedingung der Gabe auch ‚etwas‘ diesseits der Gabe, etwa die Schöpfer-Geschöpf-Differenz? Dem entspricht sc., dass nach christlicher Konfession kein *meritum de congruo* denkbar ist, allenfalls ein *meritum de condigno*, und auch das ‚nur‘ als Dank. Vgl. THOMAS V. AQUIN: „quidquid ab homine Deo redditur, debitum est; non tamen potest esse aequale“ (s.th. IIae IIae q. 80 a. 1).

³⁷ RICOEUR verweist darauf, der kritische Punkt sei die Frage, „ob sich die Gabe jenseits allen Austauschs zuträgt oder ob sie diesem nur in der kommerziellen Form des Austauschs entgegengesetzt ist“ (Das Rätsel der Vergangenheit, 149). „Die Ökonomie der Gabe [...] bleibt solange eine Ökonomie, wie die Gabe nicht den Kreislauf des Austauschs verläßt“ (a. a. O., 150).

³⁸ Vgl. RICOEUR: Das Rätsel der Vergangenheit, 151 f.

einer unvordenklichen Vorvergangenheit (die nie Gegenwart war), sondern im Ordentlichen.

Zwar beginnen für gewöhnlich in der Antwort auf eine Gabe bereits die Üblichkeiten der Annahme und der Erwidmung. Die Gabe selber aber beginnt diesseits der Ökonomie des Üblichen, dessen ‚was sich gehört‘ oder ‚was in Ordnung‘ ist.³⁹ Die Frage ist bei den genannten Phänomenologen nicht, ob eine Differenz von Gabe und Tausch gemacht wird, sondern wie und wo. Je schärfer die Differenz gemacht wird, desto schwieriger wird es, von der Gabe noch phänomenbezogen zu reden – daher Derridas Negationslogik oder Levinas' gelegentlich kryptischer Rekurs auf das Unvordenkliche. Dieses Kommunikationsproblem ist theologisch nur zu bekannt – und verschärft sich strikt gedacht zu einer Antinomie.

c) Zeichen ‚reiner‘ Gabe sind 1. (ebenfalls) die kostbaren Objekte, sofern das, was sie symbolisieren, nicht im Tausch aufgeht, sondern ihn bedingt und bestimmt; 2. die heiligen Objekte, die man nicht tauschen und nicht weggeben kann, sondern die man von Göttern, Geistern oder Vorfahren empfangen hat und nur weiter geben kann; und 3. Personen, Götter und Urstiftungsereignisse, die von den heiligen Objekten bedeutet werden.

d) Die Funktionen der Gabe sind divers. Entscheidend ist wohl, dass nicht die Funktion des ‚um-zu‘ leitend ist. ‚Reine‘ Gabe ist kein Mittel, sondern Selbstzweck; ein Ereignis, das nicht fremdbestimmt ist. Allerdings ereignet sie sich zwischen Personen und manifestiert daher soziale Funktionen wie Freundschaft, Familie und Gemeinschaft. Sie kann daher diverse Funktionen haben, geht aber nicht in ihnen auf (darin ist sie der Kunst verwandt). Am Beispiel der Funktion heiliger Objekte Tausch zu ermöglichen resp. zu begründen, aber auch zu begrenzen, wird diese doppelte Rolle deutlich. Entscheidend ist, dass diese nicht tauschbaren, ‚reinen‘ Gaben symbolisch die Identität von Personen und Sozialitäten begründen und bewahren, wie im christlichen Kontext die Taufe zeigt. Das (passive) Empfangen der reinen Gabe ist ‚außerordentlich‘ gegenüber anderen Kommunikati-

³⁹ Dieses *Diesseits* des Tauschs kann den *Anfang* des Tauschs bedeuten: sei es des rituellen Tauschs mit den Göttern als Gegengabe oder sei es als Versicherung der immanenten Tauschverhältnisse durch deren transzendente Begründung. Diese Logik des *Ursprungs* der Kommunikation ist auch präsent im Doppelgebot der Liebe mit seiner Begründung in der Liebe Gottes.

onsverhältnissen, entfaltet seine Funktion aber erst, indem es sie eröffnet. Begrifflich gefasst ist die Funktion demnach duplizit: Konstitution von Identität als passive Genesis und Ermöglichung des Lebensvollzugs.

e) Die Formen der Gabe sind nicht ohne weiteres eindeutig zu benennen, denn damit würde man ein Phänomen als Beispiel eines Grenzgedankens vereindeutigen (und seine Deutbarkeit und Ambivalenz reduzieren). Die religiöse Rede kennt als Form reiner Gabe einerseits das gnädige Handeln Gottes von der Schöpfung bis zur Erlösung; andererseits die von der Figur Christi und der Feindesliebe bestimmte erwartungslose karitative Gabe. Diese Formen sind nicht ‚eindeutige Beschreibung‘, sondern erzähltes Zeugnis. Diese Sprachform der Darstellung ist dem so Dargestellten nicht äußerlich, sondern ist Ausdruck dafür, dass es nur im Vollzug nachvollziehbar ist und nicht ‚neutral zu beschreiben‘.

Die Form des charitativen Handelns ist anscheinend leichter nachzuvollziehen als deren interpretative Rückführung auf einen transzendenten Ursprung. Sofern die Gabe nicht mehr die zentrale Form der Vergesellschaftung ist, wurde sie „von der ganzen Last befreit, grundlegende soziale Beziehungen [...] produzieren und reproduzieren zu müssen“. Sie ist „vor allem subjektiv, persönlich und individuell“ geworden und darin „Ausdruck und Instrument von persönlichen Beziehungen, die jenseits des Marktes und des Staates angesiedelt sind“,⁴⁰ wie die sozialwissenschaftlichen Studien zum ‚Geschenk‘ zeigen.⁴¹ Die individuelle Gabe wird bedeutsam angesichts der Män-

⁴⁰ GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 291.

⁴¹ A. a. O., 292, notiert allerdings auch die überindividuelle Funktion der Gabe als ‚Horizont‘ der Kommunikation: „Die subjektive Gabe stellt sich zwar den Warenbeziehungen entgegen, aber sie trägt immer deren Stigmata“; andererseits „fungiert sie im Imaginären als letzte Zuflucht einer Solidarität, einer Großzügigkeit beim Teilen“ und ist darin „Trägerin von Utopie“. – Vgl. zum ‚Schenken‘: Gisela CLAUSEN: Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen. Materialien zu einer Soziologie des Schenkens, Frankfurt am Main u. a. 1991; Friedrich ROST: Theorien des Schenkens. Zur kultur- und humanwissenschaftlichen Bearbeitung eines anthropologischen Phänomens, Essen 1994; Helmuth BERKING: Schenken. Zur Anthropologie des Gebens, Frankfurt am Main-New York 1996; Gerhard SCHMIED: Schenken. Über eine Form sozialen Handelns, Opladen 1996; Gert DRESSEL/Gudrun HOPF (Hg.): Von Geschenken und anderen Gaben. Annäherungen an eine historische Anthropologie des Gebens, Frankfurt am Main u. a. 2000; Beate WAGNER-HASEL: Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland, Frankfurt am Main-New York 2000.

gel des Marktes. Die Gabe ‚ohne Gegenleistung‘, die nach Godelier charitative Gabe, kehrt als Mängelkompensat zurück in die Öffentlichkeit.⁴² So ‚bezeugt‘ er geradezu: „Heute [...] ist angesichts des Ausmaßes der sozialen Probleme und der offensichtlichen Unfähigkeit des Marktes und des Staates zu ihrer Lösung die Gabe im Begriff, wieder zu einer objektiven, gesellschaftlich notwendigen Bedingung für die Reproduktion der Gesellschaft zu werden“.⁴³ Godeliers Ausblick in die Zukunft geht allerdings über die charitative Gabe hinaus: Die Bedingung des ‚Sozialvertrags‘ ist selber ohne Vertrag zustande gekommen: „die erste Bindung zwischen den Menschen, die der Geburt“ wird nicht ausgehandelt – und darüber herrscht „Stillschweigen“.⁴⁴ Religiöse Rituale wie gerade die Taufe sind demgegenüber eine Form symbolischer Kommunikation dieses Verschwiegenen.

Neben dem Charitativen und dem Geschenk sind lebensweltliche Formen der Gabe in religiöser und nicht-religiöser Lebensform Vergebung, Antwort-Geben, Selbsthingabe und Verausgabung. Um das Bündel weiterer Fragen, die mit diesen Beispielen einhergehen, wenigstens an einem Punkt aufzugreifen: Auch anhand der ‚Vergebung‘ kehrt die Frage nach der Möglichkeit der Gabe wieder. Wie Vergebung möglich sei, ist eine offene Frage. Galt alttestamentlich die Sündenvergebung als Privileg Gottes und Jesu Sündenvergebung daher als religiös illegitime Anmaßung, zeigt sich, dass Vergebung nicht einfach menschenmöglich ist. Daher widerspricht auch Ricoeur der These Hannah Arendts,⁴⁵ Vergebung sei ein menschliches Vermögen. Mit Derrida⁴⁶ hingegen notiert er das Problem, wie der Täter von seinem Tun soll unterschieden werden können in der Vergebung⁴⁷ – und Ricoeurs ‚Lösung‘ ist nicht mehr als ein im Ernst formulierter ‚frommer Wunsch‘: der Optativ „tu vau mieux que tes actes“.⁴⁸ Dieser ‚Zu-

⁴² Allerdings ist an MAUSS zu erinnern: „Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewußte schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen ‚Almosengebers‘ zu vermeiden“ (Die Gabe, 157).

⁴³ GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 294.

⁴⁴ A. a. O., 295.

⁴⁵ Hannah ARENDT: The Human Condition, Chicago 1958.

⁴⁶ Jacques DERRIDA: Le siècle et le pardon, Le Monde des débats 12 (1999), 10-19.

⁴⁷ RICOEUR: La mémoire, l'histoire, l'oubli, 637: „délié l'agent de son acte“.

⁴⁸ A. a. O., 642.

spruch' auf die Zukunft hin ist allerdings alles andere als evident und wenn möglich, dann nur in einem Horizont, der Zukunft eröffnet, und zwar eine andere als die Wiederkehr des Gleichen oder die *annihilatio mundi*.

4. Antinomie

Die strikt gefasste Differenz von Gabe und Tausch ist im vorliegenden Zusammenhang offensichtlich Ausdruck einer Perspektive, die sich im christlichen Horizont bewegt. Damit folge ich allerdings nicht nur einer theologischen Besonderheit, sondern einer auch phänomenologisch und sozialwissenschaftlich nicht zu umgehenden Problemstellung.⁴⁹ Hermeneutisch gesagt: Diese Differenz ist in verschiedenen Perspektiven unvermeidlich. Mit ihr kann man allerdings sehr verschieden umgehen: Man kann sie vermitteln oder zuspitzen. Bevor ich im Anschluss an phänomenologische und theologische Figuren eine Vermittlung versuche, sei die Differenz zunächst soweit geschärft, dass ein Differenzbewusstsein entsteht, mit dem eine einseitige Reduktion, eine Kontinuität oder eine schwache Konfundierung unmöglich wird.

Die Verschärfung hat einerseits die Absicht, eine Konfundierung oder Reduktion auf den Tausch zu kritisieren, andererseits die theologischen Üblichkeiten zu irritieren. Die theologische Selbstverständlichkeit, von ‚Gabe‘ zu reden, wird gründlich entselbstverständlich durch die sozialwissenschaftlichen und philosophischen Studien zur Gabe. Denn ein geschärftes Differenzbewusstsein entdeckt in der religiösen und der theologischen Rede von der ‚Gabe‘ lauter Spuren mehr

⁴⁹ Vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 261, notiert: „daß die Menschheit im Falle der ‚großen Mächte‘, der Götter, Göttinnen und übernatürlichen Gestalten aller Art, vor Wesen steht, gegenüber denen es keine Äquivalenz bei den Gaben und Gegengaben geben kann, und dies aus mindestens drei Gründen. Weil diese Mächte am Anfang den Menschen das gegeben haben, was sie wollten, ohne daß es diese gefordert hätten. Weil das, was sie gegeben haben, die Welt, das Leben, der Tod, so geartet ist, daß der Mensch nichts Gleichwertiges hat, das er seinerseits geben könnte. Schließlich deshalb, weil die Götter geben, selbst wenn sie empfangen. Sie erweisen ‚die Gnade‘, sie haben ‚die Güte‘ anzunehmen. Doch genau wie die Götter nicht dazu verpflichtet waren zu geben, sind sie nicht dazu verpflichtet anzunehmen, und sie sind auch nicht verpflichtet zu erwidern. Die Götter sind nicht an die drei Verpflichtungen gekettet, die sich bei den Menschen verketteten und sie anketten“.

oder minder sublimen Tauschs: wenn die Gabe Gottes von humaner Seite *vorbereitet* werden soll, wenn diese Gabe angemessen zu *erwidern* ist (z. B. durch gute Werke, als Entsprechung oder im Dank), und wenn diese Gabe dazu dient, die unvordenkliche *Verschuldung* des Menschen herzuleiten – und *vice versa* wenn humane Gaben an Gott einer *Pflicht* folgen und paränetisch eingefordert werden.

In religiöser und theologischer Rede wird Gabe keineswegs stets konsequent vom Tausch unterschieden: Ob der Tausch in der katholischen Soteriologie konsequent vermieden wird, ist bekanntlich in protestantischer Perspektive strittig. Und im Protestantismus wird zwar jedes Moment des Tauschs mit Gott explizit ausgeschlossen – als Bestimmung der Gabe *aus der Perspektive Gottes* hingegen scheint ein *do-ut-des* mitnichten anstößig. Wenn Gott sein Volk aus Ägypten geführt hat und nun mit Recht erwarten kann, dass ihm die Ehre gegeben wird, oder wenn er den Menschen liebt, auf dass er geliebt wird, oder wenn wir ‚Gott entsprechen‘ sollen. Bei aller Selbstverständlichkeit der religiösen und theologischen Rede von der Gabe scheint sie im Licht eines geschärften Differenzbewusstseins durchgängig von Figuren des Tauschs kontaminiert. – Man kann diesem Problem auch nicht entkommen, indem man behauptet, die Gabe Gottes entspringe einer völlig bedingungslosen Freiheit, denn die wäre von der Willkür des nicht mehr einsichtsfähigen *quia voluit* kaum noch zu unterscheiden. Wäre eine *potentia absoluta*, diesseits aller Ordination, die Bedingung reiner Gabe, die keiner Verpflichtung und keiner Ordnung des Tausches unterliegt, stünde es schlecht um die theologische Rede von der Gabe.⁵⁰

Derrida geht in seiner Studie ‚Falschgeld. Zeit geben I‘ der Frage nach, ‚ob es Gabe gibt‘, genauer, ob es ‚die reine Gabe‘ gibt – und kommt zu dem Ergebnis, „daß selbst ein so monumentales Buch wie der *Essai sur le don* von Marcel Mauss von allem möglichen spricht, nur nicht von der Gabe: Der *Essai* handelt von der Ökonomie, dem Tausch und dem Vertrag (*do ut des*), vom Überbieten, dem Opfer, der

⁵⁰ Wäre die Ordination der ‚potentia‘ eine reine Selbstbestimmung Gottes (als Liebe), würde selbst damit eine Ordnung gesetzt, die eine reine, bedingungslose Gabe jenseits des unvordenklichen Anfangs schwer denk- und sagbar werden ließe.

Gabe und der Gegengabe, kurz von allem, was aus der Sache heraus zur Gabe drängt und zugleich dazu, die Gabe zu annullieren“.⁵¹

1. Die Gabe im ‚üblichen‘ Vorverständnis hat triadische Struktur: Irgendeiner hat die Intention, irgendetwas irgendeinem anderen zu geben, mit der Erwartung, dass der andere etwas gleichwertiges zurückgibt.⁵² Vorausgesetzt ist also ein intentionales (ggf. kollektives) Subjekt als Geber, ein Gegenüber und ein (ungeschriebener) Vertrag zwischen beiden, etwa wenn ein Hörer dem Sprecher Aufmerksamkeit gibt/schenkt.

2. Diese Möglichkeitsbedingungen kontrastiert Derrida mit den *Unmöglichkeitsbedingungen* der Gabe: Was die Gabe ermöglicht, verunmöglicht sie zugleich.⁵³ Gabe sei nicht eine *contradictio in adjecto* (wie ein schwarzer Schimmel) auch nicht eine ‚bloß‘ nicht realisierbare Utopie, sondern sie sei ein in sich selbstwidersprüchliches Geschehen: „Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, *zurückgibt* oder es mir *schuldet*, das heißt mir zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben, ob diese Rückgabe nun unmittelbar erfolgt oder vorprogrammiert ist im komplexen Kalkül eines lang befristeten Aufschubs [différance]“.⁵⁴ Wenn Gabe auf diese Weise ‚rein‘ konzipiert wird im strikten Gegensatz zum Tausch, folgt: „Gabe erweist sich *als unmöglich, indem sie als Tausch konzipiert und praktiziert wird*“.⁵⁵ Das wäre nur eine Tautologie, wenn es hieße: Gabe als Tausch ist keine Gabe. Im Blick auf Mauss und die Folgen ist weniger tautologisch zu formulieren: Gabentausch ist keine Gabe.

Die Pointe zeigt sich deutlicher, wenn man bemerkt, dass hier das hermeneutische ‚als‘ der Kritik ausgesetzt wird: Gabe *als etwas anderes*, das in ihr mitgesetzt wird, ist keine reine Gabe. Damit wird sowohl die bedeutungsgebende Intention von Geber wie Empfänger als auch die interpretative Thematisierung eingeklammert. Für den Vollzug der Gabe heißt das, wird etwas *als* etwas gegeben, ist es keine

⁵¹ DERRIDA: Falschgeld, 37.

⁵² A. a. O., 21 ff.; vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 388 f.

⁵³ Vgl. DERRIDA: Falschgeld, 20 ff.; vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 388 f.

⁵⁴ DERRIDA: Falschgeld, 22 f.

⁵⁵ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 389.

reine Gabe mehr. Für die Thematisierung folgt daraus, wird die Gabe als etwas thematisiert, etwa in einer Ordnung, die die Bedeutung der Gabe bestimmt, hat man es auch nicht mehr mit der reinen Gabe zu tun. Mit Derrida gesagt: „Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber“.⁵⁶ Daher ist sie, wie Waldenfels formuliert, ein „Un-Ding“.⁵⁷ Sie müsste sich selber und nur *als sie selber* geben und dabei keiner Intention folgen, keiner Regel, keiner Verpflichtung und damit ihren Hintergrund und Horizont ebenso vergessen wie ihren eigenen Akt.⁵⁸

3. Damit ist ‚reine Gabe‘ eine aporetische Figur: Sie hat keinen Ort in einer vorgängigen Ordnung.⁵⁹ Sie ist ohne Rückkehr,⁶⁰ ohne Reziprozität, ohne Ökonomie und damit eine Figur des Außerordentlichen (wie Levinas‘ ‚Un-endliches‘). „Und in diesem Sinne vielleicht ist die Gabe das Unmögliche. Nicht unmöglich, sondern *das* Unmögliche, die Figur des Unmöglichen selber“.⁶¹ – Damit kehrt die Pointe derjenigen religiösen Rede wieder, die die Vergebung *nicht* als menschenmöglich versteht, allerdings ohne den Rekurs auf deren Möglichkeit bei Gott.

Somit wird bei Derrida eine *doppelseitige Entselbstverständlichung* manifest: ob die Soziologie überhaupt noch von ‚Gabe‘ redet und nicht vielmehr nur vom Tausch (was auch in der Weiterentwicklung des Tauschs zur ‚Kommunikation‘ relevant wäre); und ob die Theologie wirklich von ‚Gabe‘ redet oder wie sie das überhaupt vermag. Prekär wird eine Sozialwissenschaft im Zeichen des Tauschs, wenn sie Gabe undenkbar werden lässt. Und *vice versa* prekär wird eine Theologie oder Phänomenologie im Zeichen der Gabe, wenn sie verdrängt, im Horizont des Tausches zu sprechen.

Nun kann man streiten, ob Derrida hier negationslogisch oder paradox verfährt: Gibt es Gabe nicht und kann es sie nicht geben – oder

⁵⁶ DERRIDA: Falschgeld, 25.

⁵⁷ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, mit DERRIDA: Falschgeld, 61 (non-chose).

⁵⁸ Vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 389.

⁵⁹ Eigens zu erörtern wäre, inwieweit sie in einer *nachgängigen*, ihr folgenden Ordnung einen Ort haben kann, maßgeblich als deren Anfang. Ebenso könnte die ‚Urstiftung‘ einer Ordnung verstanden werden, dass ein einst Außerordentliches zum Anfang einer ihm folgenden Reihe wird.

⁶⁰ Vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 390 f.

⁶¹ DERRIDA: Falschgeld, 17.

kann sie nur nicht (als solche) erscheinen? M. E. kommt man in der Lektüre Derridas zu einem ambigen Ergebnis, das zweierlei Ausgang zulässt. – Mein Interesse besteht darin, *die Wirklichkeit dieser Unmöglichkeit näher auszuloten*.

Als *Antinomie* formuliert: Im Zeichen des Tausches gilt, dass keine Gabe sei. Und doch geht nicht nur die christliche Religion davon aus, dass Gabe sei – kann sie aber nur formulieren im Horizont des Tausches (der Zeichen resp. der Kommunikation). Gabe ist nur, indem sie gegeben, also kommuniziert wird und vergemeinschaftend wirkt. Wird sie gegeben und kommuniziert, geht sie in die Ordnung des Tausches ein – und droht darin zu vergehen. *Denkt* man Gabe, *denkt* man *Gabe* nicht mehr, oder *spricht* man von Gabe, *spricht* man von *Gabe* nicht mehr. Gabe *in* einer Ordnung ist nicht mehr ‚reine‘ Gabe. Daher die These von der *Antinomie*: 1. weil man *alles* als Tausch verstehen kann – und im Gegenzug auch *alles* als Gabe. Es ist in nicht aufeinander rückführbaren Perspektiven beides möglich und auch wirklich belegbar;⁶² 2. weil im Licht des Tauschmodells ‚keine Gabe ist‘; 3. weil zwischen Gabe und Tausch im Lichte der Gabe eine unversöhnlicher Widerstreit besteht;⁶³ 4. weil die religiöse Rede von der Gabe selber nur im Modus des Zeichentauschs möglich ist – und damit in kritischer Perspektive unmöglich zu werden scheint, in konstruktiver hingegen als differenzbewusste Paradoxierung möglich bleibt. 5. Tausch und Gabe als Leitdifferenz sind daher eine Version des Sagbaren und des Unsagbaren, der Kommunikation und ihres Anderen, der Ordnung und des Außerordentlichen. Mit dieser Differenz wird das Rätsel der ‚Urstiftung‘ von Kommunikation thematisch.

⁶² Ein drastisches Beispiel für die Reduktion auf Tauschverhältnisse ist die Rational-Choice-Theorie, die Religion *in toto* als Tauschprozess interpretiert. Ein drastisches Gegenbeispiel (nicht besonders differenzbewusster) theologischer Rede ist die Studie von Martin BIELER: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg-Basel-Wien 1991, mit seiner These „Alles ist Gabe“ (501 ff.) im Horizont der thomistischen Schöpfungsmetaphysik.

⁶³ Ein gängiges Beispiel dafür ist der Widerstreit von ‚Geld und Gott‘.

5. Umgangsformen mit der Antinomie

5.1 Das Symbolische und das Imaginäre

Es ist kaum zufällig, dass Lévi-Strauss seine große These vom *symbolischen Ursprung der Gesellschaft* in seiner Einleitung und Auseinandersetzung mit Mauss formulierte mit der These vom ‚symbolischen Urknall‘ der Gesellschaft.⁶⁴ „Welches auch der Augenblick und die Umstände ihres Erscheinens auf der Stufe des animalischen Lebens gewesen sein mögen – die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können. Die Dinge haben nicht allmählich beginnen können, etwas zu bedeuten. [...] Anders gesagt, im Augenblick, da das gesamte Universum mit einem Schlag *signifikativ* geworden ist, ist es damit nicht schon besser *erkannt* [...] Alles hat sich so abgespielt, als hätte die Menschheit auf einmal ein unermeßliches Gebiet und gleichzeitig dessen detaillierten Plan im Begriff ihrer reziproken Beziehung erworben, aber Jahrtausende gebraucht, um herauszufinden, welche bestimmten Symbole des Plans die verschiedenen Aspekte des Gebiets repräsentieren“.⁶⁵

Galt für Mauss das ‚hau‘ als Seele der Sache, das zum Geben, Nehmen und zur Erwidern verpflichtet, als imaginärer Kern der Gesellschaft, meinte er eine ‚soziologische Theorie des Symbolismus‘ entwickeln zu können.⁶⁶ So meinte Lévi-Strauss dagegen, es gelte eine symbolische Theorie des Ursprungs der Gesellschaft zu konzipieren. Darin geht es um den *Streit zwischen Symbolischem und Imaginärem*, was von beiden für die Gesellschaft primär und basal bedeutsam ist. Wenn nach Lévi-Strauss der Austausch basal und ubiquitär sei, heißt das, Kommunikation (und d. h. die Ökonomie der Symbole) sei basal und ursprünglich für die Genese der Gesellschaft.⁶⁷ Das ‚hau‘ als Paradigma des Imaginären ist für ihn nur ein ‚frei flottierender Signifikant‘,⁶⁸ Symbol im Reinzustand, der sinnleer sei. Nicht seine imaginäre

⁶⁴ Claude LÉVI-STRAUSS. Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Marcel MAUSS: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1978, 7-41, hier 26.38.

⁶⁵ A. a. O., 38.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 18.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 18.30 f.

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 35.39 f.; vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 36-46.

re Bedeutung als ‚Seele der Sache‘ sei primär und bestimmend, sondern seine kommunikative Funktion, kraft derer das Symbolische das Imaginäre beherrsche.⁶⁹ Wenn man Lévi-Strauss' Menschenbild formulieren wollte, wäre der Mensch das *Tauschwesen*. Dass er ein ‚animal symbolicum‘ ist, würde wohl auch er vertreten, nur dass das *Symbolische hier rein das Zirkulieren der Signifikanten* meint, nicht die Funktion einer ‚Energie des Geistes‘ wie bei Cassirer.

Damit zeigt sich ein *Konflikt im Modell des Symbolischen*: ob es von der Interaktion des Austauschs her bestimmt wird, oder aber von einer ‚symbolischen Energie des Geistes‘. Für das Verhältnis von Gabe und Tausch ist dann fraglich, ob Gabe im Horizont des Tauschs zu stehen kommt oder einer Spontaneität entspringt, die dem vorausgeht. Dressel formuliert die Differenz als „Gaben in sozialen Beziehungen – soziale Beziehungen durch Gaben“.⁷⁰ Nachdem Lévi-Strauss (und in verwandter Weise auch die Systemtheorie) ganz auf den Primat der selbstläufigen Kommunikation als ultimatives Ordnungsmodell gesetzt hatte, zieht Derrida daraus die ‚nihilistische‘ Konsequenz: Wenn basal und primär das Zirkulieren der Zeichen ist, bleibt kein Ort für Gabe. „Vielmehr stellt das Symbolische den Tausch allererst her, es eröffnet und konstituiert die Dimension des Tausches und der Schuld, mitsamt dem Gesetz oder dem Befehl der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird“.⁷¹

5.2 Das Imaginäre im Symbolischen: Godeliers Antithese zu Lévi-Strauss

Gegen Lévi-Strauss' These findet Godelier in seiner Analyse von ethnologischem Material zum Gabentausch die *Spuren des Imaginären* im Symbolprozess.⁷² Im Wesentlichen lebt seine ganze Studie von der Frage nach den *imaginären Bedingungen des Gabentauschs*, die in

⁶⁹ Darin folgt ihm Jacques LACAN: Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudischen Unbewußten, in: DERS.: Schriften, Bd. 2, Olten-Freiburg i.Br. 1975, 165-204, hier 185; vgl. GODELIER: Rätsel der Gabe, 40 f.

⁷⁰ Gert DRESSEL: Gedanken zu einer Historischen Anthropologie des Gebens, in: DERS./HOPF (Hg.), Von Geschenken und anderen Gaben, 13-29, hier 16 ff.

⁷¹ DERRIDA: Falschgeld, 24.

⁷² Vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 31-51.

dem bestehen, *was man nicht tauschen kann, sondern nur behalten*. Hatte Annette Weiner bereits die These formuliert und belegt, der Gabentausch lebe vom ‚Paradox of Keeping-while-Giving‘,⁷³ wird dies von Godelier aufgenommen und weiter geführt⁷⁴ mit seiner *sozialwissenschaftlichen Zwei-Stämme-Lehre*, nach der die Kommunikation in Tausch und Gabe stets durch „zwei entgegengesetzte Prinzipien“ bestimmt werde: „Austauschen und Behalten; man muß austauschen, um zu behalten, behalten, um weiterzugeben. In jeder Gesellschaft muß es neben den Dingen, welche zirkulieren, welche sich bewegen, Fixpunkte, Verankerungspunkte für die sozialen Beziehungen und die kollektiven und individuellen Identitäten geben; sie sind es, die den Austausch gestatten und seine Grenzen festlegen“.⁷⁵ Godeliers Formel über Weiner hinausgehend lautet daher: „*Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*“, was besagt, „daß sich das Soziale nicht auf die Summe der Formen von Austausch reduziert [...] und also nicht im Austausch, im Vertrag, im Symbolischen seinen einzigen Ursprung, seine einzige Begründung finden kann“.⁷⁶

Godelier entfaltet eine „Betrachtung aus dieser doppelten Perspektive“,⁷⁷ also eine *biperspektivische* Sicht des Sozialen, in der Gabe und Tausch nicht auf den Tausch reduziert werden. Was behalten wird, ist etwas anderes, mit anderer Funktion und anderer ‚Grammatik, Semantik und Pragmatik‘, als das, was getauscht wird. Was man empfangen hat und nur diesseits des Tauschs weiter gibt (diachron, in Vererbung, in der Generationenfolge) hat seinen *imaginären* Ursprung jenseits der Immanenz als Gabe der Götter. Es sind die (bereits erwähnten) *heiligen Objekte*, die „man weder geben noch verkaufen darf, sondern behalten muß“.⁷⁸ Das Andere des Tauschs, das Imaginäre heiliger Objekte, fungiert in dieser Perspektive als dessen Ermöglichung und Begrenzung. Zwar hält Godelier die Sphäre des Imaginären

⁷³ Annette WEINER: Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving, Berkeley (Calif.) 1992; vgl. DIES.: Inalienable Wealth, *American Ethnologist* 12 (1985), 210-227.

⁷⁴ Vgl. GODELIER: Das Rätsel der Gabe, 51 ff.

⁷⁵ A. a. O., 226, passim.

⁷⁶ A. a. O., 55.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ A. a. O., 9 ff. Als Test der These ist zu erwägen, was alles nur gestohlen und geraubt werden kann. Der *Raub* ist das ‚schwarze‘ Pendant der Gabe, allerdings um einiges leichter zu denken.

– in lauer Religionskritik – für abgeleitet: als Inversion der sozialen Verhältnisse in einem universalisierten Anthropomorphismus, mit dem die Götter erfunden werden (als imaginäre Doppelgänger). Aber immerhin gesteht er die *basale Funktion des Imaginären für die Genese und Erhaltung des Sozialen* zu, auch wenn er nicht ‚daran glaubt‘: „Die Stärke der [heiligen] Objekte liegt darin, das Unsichtbare zu materialisieren, das Unvorstellbare zu repräsentieren“.⁷⁹

Anders gesagt: Folgte man Lévi-Strauss (bis hin zu Luhmann) in der Umstellung auf das Paradigma der Kommunikation vorbehaltlos, würde die Perspektivendifferenz kassiert, 1. dass es *Veräußerliches und Unveräußerliches* gibt, und letzteres *nicht getauscht werden kann* (sondern nur geerbt, behalten, vernichtet oder gestohlen); 2. dass den *Göttern* (und den Vorfahren/Ahnen) gegenüber nicht einfach getauscht werden kann; und 3. dass die Ermöglichungsbedingungen des Tauschs in den Gaben der Götter liegen, die dem Tausch entzogen sind.

5.3 Gabe als imaginäres Regulativ

Die These Godeliers kann man symboltheoretisch grundsätzlich fassen: 1. Der Zirkel des Tauschs lebt wie jede Kommunikation von Latenzen, die ihm entzogen sind und nicht zur Disposition stehen. 2. Diese Latenzen sind ‚in der Regel‘ nicht thematisch, werden aber als Grundfiguren ‚memorial imaginiert‘ und indirekt dargestellt in den Mythen und ihren Verwandten wie den Metaphern. 3. Dass sie so ‚unbegrifflich‘ dargestellt werden, hat den phänomenologisch schlichten Grund, den H.-D. Gondek im Anschluss an Derrida formuliert: „Es kann von der Gabe keine ‚originär gebende Anschauung‘ geben, weil die Gabe nicht gegenwärtig gemacht werden kann, weil damit bereits die restitutive, die Gabe auslöschende Tendenz eingeleitet wird“.⁸⁰ Und daher gilt, so Gondek weiter: „Es muß ein Element von Fiktion im Spiel sein, damit es Gabe gibt, damit Gabe möglich wird“.⁸¹ Eben dieses Moment der Fiktion ist in der unbegrifflichen

⁷⁹ A. a. O., 155.

⁸⁰ Hans-Dieter GONDEK: Zeit und Gabe, in: DERS./WALDENFELS (Hg.), Einsätze des Denkens, 183-225, hier 188.

⁸¹ A. a. O., 191.

imaginativen und memorialen Rede von bestimmten Gaben der Götter am Werk.

So gesehen sind Gabe und Tausch nicht als deskriptive Differenz aufzufassen, mit der folgenden Vexierfrage, ob es die Grenzwerte ‚gibt‘. Man braucht auch keine Reduktion auf *einen* Grenzwert anstrengen, da der eine den anderen als sein (ggf. latentes) Anderes indirekt wieder provoziert: sei es als Moment des verdrängten Tauschs in der religiösen Rede von der Gabe oder sei es als das Andere des Zeichentauschs in den sozialwissenschaftlichen Analysen. Vielmehr ist ein *kritischer Gebrauch als regulative Differenz* angebracht, d. h. die Differenz von Gabe und Tausch ist eine Orientierungsfigur für das Denken und Sprechen von etwas *als* Gabe oder Tausch. Und in diesem regulativen Gebrauch wird die zugespitzte Antinomie zur orientierenden Differenz. Deren kommunikative Gestaltung soll im Folgenden anhand exemplarischer Figuren erörtert werden: anhand der paradoxen Negation, der lebensweltlichen Spuren der Gabe und der Sprengmetaphorik⁸² Luthers.

5.4 Paradoxe Negation

Gabe gibt es nicht als intentionalen Akt eines Subjektes, sondern als *Ereignis der Unterbrechung der Ökonomie des Tauschs*, wenn und nur wenn die Gabe *nicht als Gabe erscheint*, ihr Gabecharakter also latent bleibt, die Gabe sich vom ‚Geber‘ löst, und ihr Ursprung *als solcher vergessen wird*. Mit diesem Bedingungsgefüge kennzeichnet Derrida mehr als nur die Unmöglichkeit der Gabe. Zwar ist sie als intendierte unmöglich, nicht aber als ‚Ereignis‘ etwa im ‚glücklichen Zufall‘. „Gabe, wenn es sie gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht und das Symbol zerbricht, in einem rückkehrlosen Aufbruch, in einer Division ohne Dividende [dans une partition sans retour et sans répartition], das heißt ohne das systematische oder symbolische Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe“.⁸³

⁸² Vgl. zur an Cusanus anschließenden Figur der Sprengmetaphorik: Hans BLUMENBERG: Paradigmen zu einer Metaphorologie, ABG 6 (1960), 7-141.301-305, hier 131 ff.; Philipp STOELLGER: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 181 ff. 388 ff.

⁸³ DERRIDA: Falschgeld, 24.

Die Symbolkritik Derridas (der Kritik Levinas' am Gesagten verwandt) ist als Kritik an der ‚Taxonomie des Codes‘ zu verstehen: In einer fest gefügten Ordnung der Zeichen wäre das außerordentliche Ereignis unmöglich. Daher bedarf es, wenn es Gabe gäbe, der außerordentlichen Zeichen – etwa einer frischen Metapher. Nur wäre die schon im ersten Auftreten ein Erscheinen, das das Erscheinende – so Derrida – verstellt. Damit folgt er anscheinend einer negativen Reflexionslogik, in der sich das Thematische jeder Thematisierung entzieht. Soll das nicht als bloßer Selbstwiderspruch und unglückliches Bewusstsein unterinterpretiert werden, ist auf den Sinn der Performanz solcher Thematisierung zu achten. Sie beharrt hartnäckig auf dem ‚Nicht-in-der-Ordnung-Aufgehen‘ des Außerordentlichen. In dieser *Funktion* ist sie wie ein Beharren auf der Nichtidentität in einer Metapher eine indirekte Darstellung – mit der immer wieder unbefriedigenden Folge, dass im Licht der Bedingungen einer ‚reinen‘ Gabe alle lebensweltlichen Spuren von Gaben verblassen. Lebt eine Religion von der Kultur des Erinnerns dieser Spuren, meint Derrida: „Und doch sagen wir ‚Vergessen‘ und nicht nichts. Denn obwohl es nichts zurücklassen darf und alles auslöschen muß, auch noch die Spuren der Verdrängung, darf dieses Vergessen, dieses *Vergessen der Gabe* keine bloße Nicht-Erfahrung, kein bloßes Nicht-Erscheinen sein, keine Selbstausschöpfung, die mit dem, was sie löscht, einfach verschwindet. Damit es ein Ereignis (wir sagen nicht: einen Akt) der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, *sich* vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsentes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist“.⁸⁴ Die ‚Zeit der Gabe‘ scheint dann der flüchtige Augenblick eines Ereignisses zu sein, eine Gegenwart, die nie dauert, sich nicht dehnt – und nicht als orientierende ‚Mitte der Zeit‘ namhaft zu machen wäre. Ein reines Vorübergehen, allerdings nicht ohne Spuren zu hinterlassen. Wenn Derrida notiert, „der Unterschied zwischen einer Gabe und einem beliebigen anderen Tauschvorgang liegt darin, daß die Gabe die Zeit gibt. *Dort, wo es die Gabe gibt, gibt es die Zeit*“⁸⁵ zeichnet sich – vermutungs-

⁸⁴ A. a. O., 29.

⁸⁵ A. a. O., 58 f.; vgl. GONDEK: Zeit und Gabe, 221 ff.

weise – mit der Möglichkeit der Gabe die einer *anderen* Zeit ab, anders als die der Totalität des Tauschs.⁸⁶

5.5 Lebensweltliche Spuren

Waldenfels antwortet auf Derridas Aporie der Gabe mit dem Rückgang auf die Syntax: Der Gebefall des Dativs und zwar im Besonderen der ‚Adressatendativ‘, in dem sich eine Rede an jemanden richtet, sei eine Figur, die es ermögliche, Verantwortung vom Antwort Geben her zu denken (*répondre de, à und devant*). Das „Antworten“ stehe „für einen Grundzug des Redens und Tuns überhaupt: Ich *antworte auf ...*, *indem ich etwas sage oder tue*. Ähnliches gilt für das ‚Geben‘: *Ich gebe, indem ich etwas sage oder tue*“.⁸⁷ Vereinfacht gesagt scheint Waldenfels eine Inversion von Derridas Nichterscheinen der Gabe vorzuschlagen: Reine Gabe erscheint nicht, aber Gabe ist (i. S. von Merleau-Ponty?) als das ‚Unsichtbare des Sichtbaren‘ in allem Reden und Tun mitgesetzt – dann freilich als *unreine* Gabe. Dieses „*Dativische* des Geschehens selbst“, dass wir in allem Reden und Tun „vom fremden Anspruch“ ausgehen, lässt alles zu einer mitgesetzten Gabe werden. Und dass dieser Anspruch seinerseits all unserem Reden und Tun vorausgeht, zeigt indirekt die „Vor-gabe“ dieses Anspruchs an.⁸⁸

Damit liegt anscheinend die Gabe wieder im Horizont der Reziprozität von Anspruch und Antwort – nur dass sie *nicht* der Ordnung der Reziprozität *unterliegt*. Denn Zeichentausch und Kommunikation mögen reziprok sein, ‚Anspruch und Antwort‘ sind es nicht, sondern gehen ‚chiasmisch‘ über die Gegenseitigkeit hinaus. Waldenfels' These basiert auf der phänomenologischen Analyse, dass Anspruch und Antwort nicht ineinander als fugenlose Entsprechung aufgehen, sondern sich wechselseitig überschreiten. Der Anspruch ist ‚mehr‘ als eine Frage, die Antwort als ‚response‘ ‚mehr‘ als eine passende ‚answer‘. Das Moment der Gabe in dieser personalen Kommunikation ist

⁸⁶ DERRIDAS Erörterung der Aporetik der Gabe wäre eigens weiter zu führen im Blick auf seinen ‚Opfertraktat‘: Den Tod geben, in: Anselm HAVERKAMP (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main 1994, 331-445; vgl. dazu: die maßgebliche Studie von Tilman BEYRICH: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard, Berlin-New York 2001.

⁸⁷ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 394.

⁸⁸ A. a. O., 395.

gewissermaßen das beiderseits über die Ordnung der Reziprozität *Hinausgehende*. Der Anspruch geht nicht auf in der Antwort und *vice versa*: Auf beiden Seiten der Relation ‚gibt es‘ ein ‚Mehr‘ als den Zeichentausch und ein ‚Mehr‘ als bloße Entsprechung. Im *Vergleich* von Geben und Nehmen wird das Geben als Gegebenes zum Tauschgegenstand.⁸⁹ „Demgegenüber gilt es [...] an einer ursprünglichen Irreziprozität festzuhalten.“⁹⁰ Waldenfels fasst das in die These, „daß selbst dort, wo Gleichheit und Vergleich eine deutliche Rolle spielen, nicht notwendig ein Gleichheitsprinzip regiert oder gar ein Tauschprinzip.“⁹¹ Man könnte hier (im Blick auf das Idiom der Theologie) noch weiter gehen: Selbst dort, wo Tausch und Gleichheit als Regulativ regieren, kann Gabe als das über diese Ordnung Hinausgehende mitgesetzt sein.

Waldenfels revidiert demnach Derridas ‚Negation‘ der Gabe. Er rekuriert aber nicht – wie es theologisch vielleicht nahe läge – auf das Andere des Tausch-Gesetzes (etwa auf die Gabe des Exodus oder der Tora oder auf die des Evangeliums), sondern: „Das Paradox der Gabe, auf das [!] Derrida mit solcher Intensität beharrt, läßt sich nicht entschärfen, indem man sozusagen zwei Reiche unterscheidet, ein erstes Reich des wechselseitigen Gebens und Nehmens und ein zweites Reich des unentgeltlichen und ungeschuldeten Schenkens. Eine solche Zweireiche-Lehre scheitert daran, daß Gabe ohne Tausch und Tausch ohne Gabe nur als Grenzfälle denkbar sind. Wenn es einen Widerspruch gibt zwischen Gabe und Tausch, so nur in Form eines realen Widerstreits, der in der Erfahrung selbst auftritt.“⁹² Damit entfalten seine Ausführungen bemerkenswerte theologische Implikationen, und zwar nicht als vordergründige Kritik der ‚Zwei-Reiche-Lehre‘, sondern als Hinweis auf den Ort des Außerordentlichen in der Ordnung, ohne in ihr aufzugehen. Der Ubiquität des Tauschs bis in die universale Kommunikation im Zeichentausch kann man von Seiten der Theologie nicht einfach erwidern, ‚es gibt die reine Gabe‘ als Dies-

⁸⁹ Wie LEVINAS das Sagen vom Gesagten unterscheidet, so WALDENFELS das Geben vom Gegebenen.

⁹⁰ WALDENFELS: Antwortregister, 615 f.

⁹¹ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 397.

⁹² A. a. O., 398.

seits oder Jenseits des Tauschs. Denn wenn ‚es sie gibt‘, dann (nur? zumindest auch) *in* der Kommunikation und *als* mögliche Erfahrung.⁹³ Das damit gesetzte Problem ist allerdings, dass es *reine* Gabe dann ‚wirklich‘ nicht gibt. Gabe gibt es nur ‚in, mit und unter‘ dem Zeichentausch, nicht *als* diesen Tausch, sondern als nicht in ihm aufgehenden Vollzug des Antwortens auf einen nicht gewählten Anspruch des anderen. So selbstverständlich, wie es angesichts von Sprach- und Zeichentheorie scheinen mag, ist diese konstruktive Inversion von Derrida allerdings nicht. Denn erstens hat auch der Zeichentausch Bedingungen, die nicht in seinem Vollzug aufgehen (wie Godeliers These von der ‚Gabe als Bedingung des Tauschs‘ zeigte), zweitens ist zu zeigen, wie ‚in mit und unter‘ dem Tausch Gabe sein kann, und drittens fragt sich, ob denn Kommunikation alles ist, oder ob nur alles kommunikativ ist.⁹⁴

Waldenfels präzisiert seine These von der Ubiquität der Gabe ‚in, mit und unter‘ dem Tausch mit dem Modell der Ordnung und des Außerordentlichen. Meint Derrida, *in* der Ordnung ‚gibt es‘ kein Außerordentliches, und meint Levinas auf seine Weise dem entsprechend, das Außerordentliche ist die nie *in* der Ordnung erscheinende Vorvergangenheit der Ordnung, argumentiert Waldenfels: „Daß Geben und Nehmen die Tauschsphäre überschreiten, besagt nicht, daß sie in einem Jenseits angesiedelt sind. Wie alles Außer-ordentliche geht auch das Geben und Nehmen im Ordentlichen über dieses hinaus.“⁹⁵ Wie aber ‚in‘ der Ordnung ‚über sie hinausgehen‘? Derrida untersucht die außerordentliche Gabe im Horizont der Ordnung, in der Gabe undenkbar wird. Das ist nicht einfach semantischer Unfug und absurd, sondern eine Schärfung des Problems: denn *in* der Ordnung ‚gibt es‘

⁹³ Die logische Form von WALDENFELS' Modell erinnert an SCHLEIERMACHERS Dialektik der dynamischen Polarität, die eine Unterscheidung nicht als entweder-oder, sondern als stets mitgesetztes sowohl-als-auch beider Grenzwerte denkt.

⁹⁴ Mit Hans LENK gegenüber Günter ABEL gefragt: Ist alles nur Interpretation oder ist nur alles interpretativ? Oder: ist Tausch der Zeichen alles, was ist, oder ist alles, was ist, immer nur ‚in, mit und unter‘ dem Zeichentausch? Vgl. zur interpretationsphilosophischen Version der Frage nach der Totalität des Zeichenprozesses: Hans LENK: Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, Frankfurt am Main 1993, bes. 77 ff.; 213 ff.; vgl. zur ausgedehnten Diskussion zwischen und um LENK und ABEL: Rainer STELTER: Interpretation und Wirklichkeit. Das Realitätsproblem unter den Bedingungen interpretationsphilosophischer Ansätze, Innsbruck 2001.

⁹⁵ WALDENFELS: Antwortregister, 618.

nicht das Außerordentliche. Er moniert damit die Indifferenz von Geben und Gegebenem, die in der Doppeldeutigkeit von Gabe als Vollzug und Gegenstand liegt.

Waldenfels indes schlägt eine nicht negationslogische, sondern *auf lebensweltliche Spuren angelegte* paradoxe Figur vor: „Wenn es ein Geben gibt, das sich dem Tauschgesetz entzieht, so nur als ein *anomalies Geben*, das die jeweilige Ordnung überschreitet. Schenken als emphatische Form des Gebens wäre der *Überschuß des Gebens über das Gegebene hinaus*“.⁹⁶ Insofern folgt er Levinas' Primat des Sagens vor dem Gesagten (*dire/dit*). Das Ereignis des Gebens geht nie auf in dem Gegebenen, das in eine Ordnung des Tauschs eingeht.

Waldenfels' konstruktives Paradox der ‚anormalen Gabe in der Ordnung‘ entfaltet am Rande noch eine theologische Pointe: „Gemessen an der Forderung zureichender Gründe wäre ein Geben, das nicht in der geschuldeten Rückgabe enden würde, umsonst, gratis, überflüssig, wobei das *gratis* durch einen Hauch von *gratia* seine anderweitige Herkunft verrät. Der Überschuß des Gebens über das Gegebene besagt, daß die (*vergeltbare*) Gabe zugleich ein (*unentgeltliches*) Geschenk ist“.⁹⁷ Während Derrida (nicht negativ-theologisch, sondern wohl doch anti-theologisch)⁹⁸ das „Trugbild der angeblich reinen Gabe ohne Schuld“⁹⁹ destruiert, insistiert Waldenfels auf der ‚unreinen‘ Gabe, die gerade in dieser Verstrickung des ‚Anormalen im Normalen‘ wirklich wird und sich an ihren Spuren zeigt, nicht zuletzt in der ‚absoluten Metapher‘ des ‚Antwort Gebens‘.

Dass in allem Ordentlichen ein Außerordentliches mitgesetzt sei, wird allerdings nur plausibel, wenn die ‚anderweitige Herkunft‘ nicht übersehen oder getilgt wird. Dieser ‚Wert der Herkunft‘ kann allerdings je nach Horizont und Perspektive, je nach der Geschichte, in die man verstrickt ist, anders besetzt sein. Nach Waldenfels ist der ‚Hauch von gratia‘ der ‚Anspruch des Anderen‘, der eine Vor-Gabe ist, dem

⁹⁶ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 399. Die Plausibilität dieser konstruktiv-paradoxen Figur braucht allerdings nicht den Rekurs auf das ‚Schenken‘ (s. dazu oben Anm. 41), sondern WALDENFELS zufolge ist in jedem Ereignis des Antwort Gebens ein ‚Mehr als answer‘. Sc. ist diese Hypothese zu prüfen, also anhand der Phänomene zu gebrauchen, um zu sehen, ob sie sich bewährt.

⁹⁷ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 400.

⁹⁸ Allerdings mit einem totalisierenden, metaphysischen Theologievorverständnis.

⁹⁹ DERRIDA: Falschgeld, 27; vgl. dazu bes.: DERRIDA: Den Tod geben, 363 ff.

das Antwortgeben nicht nur ‚entspricht‘, sondern als Geben/Sagen mehr ist als nur eine fugenlose Passung. Dieser doppelte Überschuss im Chiasmus ist die *lebensweltliche* Gestalt der Gabe, ihre Spur, die aber anscheinend nur allzu leicht vergessen¹⁰⁰ oder übersehen wird. – Darin entspricht sie übrigens Derridas Kriterium, eine (reine) Gabe müsse sich auslöschen, unkenntlich sein für Geber und Empfänger, und auch dieses Vergessen noch vergessen.¹⁰¹

Die *prima vista* ‚triviale‘, ‚gewöhnliche‘ Fassung der Gabe im Vollzug des Gebens hat einige mitnichten triviale Pointen:¹⁰² *Erstens* wird die Gabe so *entmoralisiert*.¹⁰³ Diesseits der Ordnung reziproker Pflichten ist sie diesseits von gut und böse. *Zweitens* wird sie so dem Zirkel von Schuld und Verschuldung entzogen. Dass die Gabe den Empfänger verschuldet, Gegengabe erfordert, die dann selbst den Dank zur Pflicht degradiert, und mit der Überlegenheit des Hochsinnigen¹⁰⁴ einhergeht – das gilt für die intentionale Gabe eines großen Gebers; *nicht* aber für die ‚beiläufige‘, mitgesetzte, nicht-intentionale¹⁰⁵ Gabe *im Ereignis des Gebens*. *Drittens* wird der Grund der Gabe revidiert: Er liegt nicht mehr im ‚Hochsinn‘, in der intendierten Großzügigkeit, sondern sie hat ‚unzureichende Gründe‘.¹⁰⁶ Ihr Modus ist die glückliche Kontingenz. Wenn Waldenfels schließlich „von der *Unausweichlichkeit (ne-cessitudo) eines Anspruchs*“ spricht, „die aller Rechenschaftsablage und Rechtfertigung vorausgeht“,¹⁰⁷ *könnte* man das als einen Hinweis nehmen, was mit ‚Rechtfertigung‘ *gemeint* sein

¹⁰⁰ Ist dieses Vergessen als *Ermöglichung der Gabe* gedacht – bei DERRIDA?

¹⁰¹ Vgl. DERRIDA: Falschgeld, 29.60.

¹⁰² Gleichwohl wirft WALDENFELS' lebensweltliche Rückbindung der Gabe das Problem der *Generalisierung* auf.

¹⁰³ Vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 407.

¹⁰⁴ ARISTOTELES: NE 1124b.

¹⁰⁵ LEVINAS: Jenseits des Seins, 168: „das Geben hat nur Sinn als ein Sich-selbst-Entrissen-werden-wider-Willen“; vgl. DERS.: Das nicht-intentionale Bewußtsein, in: DERS.: Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 154-166.

¹⁰⁶ Vgl. WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 400; i. S. von Blumenbergs ‚Prinzip des unzureichenden Grundes‘ (vgl. Hans BLUMENBERG: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: DERS.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986, 104-136, hier 24).

¹⁰⁷ WALDENFELS: Das Un-ding der Gabe, 405, als Auslegung von DERRIDAS ‚devoir sans devoir‘ und ‚devoir au-delà du devoir‘ (Falschgeld, 94.200).

könnte *diesseits* der Verschuldungsmetaphorik und der Forensik *des Rechtfertigungsmodells*.

6. Sprengmetaphorik Luthers

Im Sinne Wittgensteins wurde im Vorigen dem blinden Fleck des Gabentauschs nachgegangen und zugleich damit dem des Kommunikationsmodells. Was bleibt im Tausch unthematisch, latent und appräsent? Zum einen die Vorgaben des Gabentauschs, wie der Anspruch als *passive Bedingung* des Sagens und Gebens; zum zweiten der *Überschuss* des Sagens über das Gesagte (das Ereignis des Sagens/Gebens); zum dritten die *Imagination* als symbolgenetische Kraft des Sagens; zum vierten die prekäre Grenze des Sagens, *wenn uns die Worte fehlen* in Sprachlosigkeit, im ‚Noch-nicht‘ des Sagens, angesichts des Unsagbaren, also in einer symbolischen Mängellage. Diese Latenzen und Appräsentzen werden sichtbar und sagbar – erst vom Anderen des Tauschs her – mittels einer Differenz, die sowohl sozialwissenschaftliche wie theologische Entdifferenzierungen überschreitet: mittels der Differenz von Gabe und Tausch. Diese Differenz ist in verschiedenen Perspektiven sagbar: sozialwissenschaftlich, post-strukturalistisch, phänomenologisch und theologisch.

Allerdings – und darin besteht der Überschuss des hier vorgeführten ‚fröhlichen Wechsels‘ von Phänomenologie und Theologie – der Anspruch von Sozialwissenschaften und Phänomenologie gibt der Theologie zu denken. Im Horizont der protestantischen Theologie kann nach dem Vorangehenden nicht mehr ohne Skrupel von ‚der Gabe‘ die Rede sein, die ‚es gibt‘.¹⁰⁸ Nachdem diese Selbstverständlichkeit entselbstverständlich wurde, bedarf es eines hermeneutischen Rückgangs, um diese vermeintliche Selbstverständlichkeit neu zu verstehen. Nun wäre diese ‚Arbeit an der Metapher‘ der Gabe Aufgabe einer eigenen Studie. Wenigstens als ‚Ausblick‘ darauf seien im Folgenden Ansätze dazu skizziert.

¹⁰⁸ Ebenso wenig kann ohne Skrupel die Gabe als Tausch reduziert werden, wozu die sozialwissenschaftliche Perspektive neigt. Das Außerordentliche kann zwar in der Untersuchung einer sozialen Ordnung leichter ‚vergessen‘ werden, kehrt aber bei näherem Hinschauen und Nachdenken unvermeidlich wieder.

Bereits auf dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Analyse Godeliers zeichnet sich ab, dass die religiöse Rede das Gottesverhältnis als nicht tauschförmiges Verhältnis zum Grund der Vergemeinschaftung vorstellt, und dass – sofern sie (auf Grund der Selbstverständlichkeit des No[r]malen?) immer wieder dazu neigt – diese Neigung zu kritisieren ist. Um diese Differenz zu markieren, rekurriert die Imagination des Gottesverhältnisses und deren symbolischer Ausdruck auf die Grundmetapher der Gabe – als dem Grund des symbolischen Tausches. Wenn diese religiöse Metaphorik ‚beim Wort genommen‘ wird, wird sie in näherer Reflexion antinomisch. Gabe ‚beim Wort genommen‘ wird undenkbar – wie Derrida demonstriert und damit eine naive Selbstverständlichkeit destruiert.

In kritischer Reflexion der Grundmetapher der Gabe ist deren *Semantik des Paradoxes* zu erheben (das negationslogisch oder konstruktiv gewendet werden kann). In religiöser und theologischer Rede zu gebrauchen ist die Gabemetapher in der *Pragmatik eines imaginativen Regulativs*, womit die Antinomie von Gabe und Tausch ‚gewendet‘ wird in einen konstruktiven Gebrauch einer Orientierungsdifferenz. Es geht um eine konkrete Sprachgestalt des Ordentlichen und des Außerordentlichen. In diesem Sinne ist *last not least* an drei theologische Reflexionsfiguren zu erinnern, in denen der kommunikative Grund der Kommunikation vorgestellt wird, als eine *Vorvergangenheit* (und damit Vorgabe) der religiösen Kommunikation, von der sie lebt.

1. Die erste Figur des Tauschs, in dem sich mehr als Tausch ereignet, ist die *communicatio idiomatum*, die Hamann als Grundfigur einer Kommunikations-,theorie‘ vorgeschlagen hat.¹⁰⁹

2. Dass die *communicatio* ‚mehr als Tausch‘ ist, wäre an ihr selber anhand der nicht reziproken Asymmetrie dieser Kommunikation zu erörtern. Hier ist an sie zu erinnern, sofern sie der christologische Grund der Figur des ‚fröhlichen Wechsels‘ ist, der Grundmetapher von Luthers Freiheitsschrift. Bis ins Herz lutherischer Soteriologie lässt sich hier die Spur des Tauschs verfolgen – und wie die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird, um das ‚Mehr als Tausch‘ zu sagen. Nur zur Erinnerung: Im Glauben werden Seele und Christus ver-

¹⁰⁹ Vgl. BAYER: Gabe, Sp. 446 (‚mitgeteiltes [Sein] ist Gabe‘, Johann Georg HAMANN: Briefwechsel, hg. von W. ZIESEMER/A. HENKEL, Bd. 5, Wiesbaden 1965, 28 f.).

bunden wie Braut und Bräutigam. „Wenn sie also ein Fleisch sind und zwischen ihnen eine echte Ehe, ja eine weitaus vollkommener als alle anderen gebildet wird – da die menschlichen Ehen schwache Abbilder dieser einen sind –, so folgt, daß alles, was ihnen gehört, gemeinsam wird, Gutes wie Schlechtes, so daß sich die gläubige Seele alles dessen, was Christus hat, als ihr eigen rühmen und freuen kann. Und alles, was die Seele hat, das legt sich Christus als sein eigen bei“.¹¹⁰ Diese *Gütergemeinschaft* wird im Gleichnis des Ehevertrags entfaltet, demgemäß das Eigentum gemeinsam ist und getauscht wird. ‚Ökonomische‘ Metaphorik und das forensische Vertragsmodell ist in religiöser Rede sc. gängig, spätestens seit der Metaphorik von Sühne und Loskauf. Die Pointe dieser Metaphorik ist aber – jedenfalls bei Luther – deren Paradoxierung: *Im* Tausch wird das ‚Mehr als Tausch‘ artikuliert, mit der sprachlogischen (metaphorologischen) Pointe, dass die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird (systemtheoretisch formuliert: paradoxiert wird). Das ist eine zumindest mögliche Form der Prägnanztendenz – solange man sie nicht unterinterpretiert. Der Eigenschaftstausch und damit die ‚Rechtfertigung‘ ist im Grunde ein Geben und Nehmen Christi. Es wird bei näherem Hinsehen nicht ein Tausch von seiner Gerechtigkeit gegen unsere Ungerechtigkeit ausgesagt, sondern er gibt seine Gerechtigkeit und er nimmt uns unsere Ungerechtigkeit. In der Ordnung der Lebenswelt (der Ehe) wird ein Außerordentliches dargestellt, das in der Lebenswelt sich ereignet, aber nicht in ihrer Ordnung aufgeht – sondern (so die zweite Hälfte der Freiheitsschrift) zu einer *Neuordnung* dieser Lebenswelt führt, mit der auf den ‚Anspruch‘ (i. S. des Ansprechenden) der ‚Rechtfertigung‘ geantwortet wird.

3. Die prägnante Verdichtung der christologischen *communicatio* und des soteriologischen Wechsels ist schließlich die *regulative Differenz* von *Gesetz und Evangelium* – der protestantischen Version von ‚Ordnung und Außerordentlichem‘, von der ubiquitären Regel des Tauschs wie dem Recht und der davon abweichenden Gabe der Gerechtigkeit. ‚Evangelium als Gabe‘ ist theologisch üblicherweise zu eingängig, um noch als Aufgabe des Neuverstehens wahrgenommen zu werden. Das Außerordentliche ist längst geordnet – aber angesichts der Schwierigkeiten, Gabe zu denken und zu sagen, ergeben sich doch

¹¹⁰ Martin LUTHER: WA 7, 54.

noch neue Fragen. *Ist* Evangelium als Gabe nur ‚in, mit und unter‘ der Ordnung des Tauschs oder doch diesseits und jenseits derselben? Einerseits ist es eine definitive Überschreitung der Ordnung, die aber andererseits nur ‚in, mit und unter‘ dieser Ordnung denk- und sagbar ist. Eine christliche Perspektive kann hier bis auf weitere Einsicht nur mit der irreduziblen Alterität des Außerordentlichen leben. Der Weg des Sagens und Denkens dieses Außerordentlichen hat – wie bei Luther – zur Gestaltung desselben in einer *neuen* Ordnung geführt. Mit Recht, aber damit auch mit dem Problem, dass das Außerordentliche zu einer Ordnung geworden ist. Dementsprechend setzt die Hoffnung dann auf ein neues, definitives Außerordentliches, das aber seinerseits nur wirklich werden könnte, indem es derselben Dialektik ausgesetzt würde.

Die Differenz der protestantischen Theologie, die Metapherndifferenz von Gesetz und Evangelium, ist allerdings nicht einfach auf die von Gabe und Tausch abzubilden: beides ist beides. Daher ‚ist‘ auch Evangelium nicht einfach, und ist nicht einfach ‚Gabe‘. Sondern diese Relation ist in sich ‚kompliziert‘ und wird erst ‚expliziert‘ in ihrem regulativen Gebrauch. Das Evangelium ist ein Anspruch *außer* der Ordnung des Gesetzes, der wenn, dann nur *in* dieser Ordnung seinen Ort findet. Als ‚reines‘ Evangelium würde es undenk- und unsagbar. Allerdings hat das Außerordentliche seinen Ort so in der Ordnung, dass es gründlich von ihr abweicht und eine Neuordnung provoziert – in der es allerdings nicht aufgehen kann, soll es außerordentlich bleiben. Wenn Evangelium aber als Gabe verstanden werden soll, dann ist es selber 1. nie als Ordnung und nicht als Tausch auszulegen, also immer wieder von allen noch so sublimen Formen des Tauschs zu unterscheiden, auch vom Dank der Rückgabe, und es ist 2. nicht *als* Gabe (mit intentionalem Subjekt etc.) darzustellen.

Denn Gabe *als* Gabe verfängt sich in der Derridaschen Destruktion. Dass es Gabe ist, wird sich allenfalls im Rückblick zeigen, nicht im Augenblick.¹¹¹

¹¹¹ Als Postskript ein spekulativer Rückgang auf den Anfang der Gabe: Eine Weise, das Denken von Gabe und Tausch theologisch weiter zu führen, wäre der Versuch einer Inversion von *potentia absoluta* und *ordinata*. Angenommen, Gott wäre ursprünglich ordiniert, so dass auch für ihn gälte, Ordination ist der Grund der Freiheit. Die *potentia absoluta* wäre dann nichts anderes als eine Selbstunterscheidung von einer Chimäre (der Indifferenzfreiheit). Das implizierte den Primat der Liebe gegenüber dem der Freiheit (und damit der qualifizierten Wirklichkeit gegenüber dem der Möglichkeit). Ursprünglich wäre die ‚Ordnung der Gabe‘. – Ließe sich damit die Logik von Schuld und Opfer umbesetzen? Ließe sich so die Basalität der Verschuldungsverhältnisse unterlaufen, die in der Logik der Bilanz und des Tausches bliebe? Die Gabe Gottes ist es, die Verschuldung des Menschen nicht als Schuld anzurechnen, nicht im Modell des Gabentauschs, sondern als Gabe und Antwort. Die Pointe der Spontaneität Gottes als Liebe wäre dann, die Verschuldung durch die Schöpfungsgabe zu überwinden.

Inhalt

<i>Klaus Tanner</i> Einleitung	9
I Epistemologien des Symbolischen	
<i>Klaus Tanner</i> Ist die Theologie solides Wissen? Bemerkungen zur Aufgabe von Theologie auf der Basis von Kant, Habermas und Cassirer	15
<i>Markus Buntfuß</i> Metaphern – Schlüssel zur religiösen Kommunikation	38
<i>Cornelia Richter</i> Religion als symbolische Form. Vom möglichen Nutzen Cassirers für die Theologie	58
<i>Ina Paul-Horn</i> Verflüssigen und Verfestigen als zwei Pole metaphorischen Sprachgebrauchs. Lektüren des Platon-Dialogs ‚Kratylos‘	74
<i>Joachim von Soosten</i> Rhetorik und symbolische Kommunikation. Wittenberger Inventionen	88
<i>Petra Bahr</i> „... alle unsere Erkenntnis Gottes ist bloß symbolisch ...“. Religionstheoretische Implikationen der ‚Kritik der Urteilskraft‘	114
<i>Matthias Wolfes</i> Religion und symbolische Sprachform. Vorbereitende Überlegungen zu einer Theorie responsibler religiöser Kommunikation	149

II Kristallisationen symbolischer Kommunikation

<i>Elfie Miklautz</i> Die Gabe: der Stoff aus dem die Träume sind	171
<i>Philipp Stoellger</i> Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation	185
<i>Inken Mädler</i> Vom Kleid zur Kollektion Alltagsästhetische Stilisierungsprozesse als Ausdruck von Transzendenz	223
<i>Traugott Jähnichen</i> Wider die Tyrannei ökonomischer Kategorien in der Kommunikationskultur der Gegenwart	250
<i>Christian Schwarke</i> Rekombinante Wirklichkeiten. Über die symbolische Kommunikation in der Gentechnikdebatte	270
<i>Martina Kumlehn</i> Wie soll Gottes „Love-Story“ gelesen werden? Klaas Huizings Ästhetische Theologie in religionspädagogischer Perspektive	294
<i>Klaas Huizing</i> Die Lust des Lesers bei der Wiedergeburt oder: Welchen Genuss bieten biblische Texte?	320
Begriffsregister	341
Autorinnen und Autoren	353