

In: HOFFMANN, Veronika (Hg.): *Die Gabe. Ein "Urwort" der Theologie?* Frankfurt a. M. 2009, 145–163.

Rück-Gabe? Weiter-Gabe? Gott in unseren Gabeverhältnissen

Veronika Hoffmann

I »Gabe« als soziales Phänomen: Reziprozität, Selbstimplikation und Anerkennung

Das Ziel der folgenden Überlegungen ließe sich knapp so zusammenfassen: Sie sind bemüht, ihre eigene Überschrift als unterkomplex zu erweisen. Etwas präziser gesagt werden sie sich an den *Grenzen* der Gabemetapher in theologischen Zusammenhängen abarbeiten – aus der Vermutung heraus, dass genau an diesen Grenzen einiges zu lernen sein könnte.

Wer von der Gabe spricht, muss genauer erläutern, in welchem Sinn er das Wort gebraucht: Die scheinbare Selbstverständlichkeit des Begriffes hat einer beachtlichen Pluralität an Entwürfen zum Verständnis dessen Platz gemacht, was geschieht, wenn wir geben, empfangen oder auf eine Gabe mit einer Gegengabe reagieren. Deshalb soll die entsprechende Vorentscheidung, welches Modell der Gabe hier als theologisch weiterführend betrachtet und deshalb herangezogen wird, zumindest in Kürze offen gelegt werden, auch wenn sie hier im einzelnen nicht diskutiert werden kann:

Ich stütze mich vorrangig auf Überlegungen des französischen Anthropologen und Philosophen Marcel Hénaff, die er selbst nicht theologisch wendet, die mir aber gerade auch für theologische Zusammenhänge erhellend zu sein scheinen. Dessen Untersuchungen erheben nicht den Anspruch, alle möglichen Vorgänge im Bereich des Gebens mit einem einzigen Schema abzudecken, sondern es geht um die spezifische Form *sozialen* Gebens, nicht beispielsweise um Verhältnisse des Kaufens oder Leihens.¹ In die-

¹ Es ist kaum einzusehen, warum »geben« ein weniger komplexer und vielgestaltiger Vorgang sein sollte als z.B. »sprechen«. Und im Bereich des Sprechens käme wohl kaum jemand auf die Idee, alle seine Gestalten und Funk-

ser sozialen Gestalt der Gabe steht nicht die Weggabe von Gütern im Vordergrund, sondern das Ereignis wechselseitiger Anerkennung. Eine Gabe ist in einem solchen Verständnis bis zu einem gewissen Grad immer eine symbolisch vermittelte *Selbstgabe*: So klein oder konventionell sie auch sei – und das schließt neben materiellen Gaben z.B. auch Gesten der Höflichkeit ein –, stellt sie doch immer ein Signal der Anerkennung an den anderen dar, ein Signal, dass der Geber mit dem Empfänger in Kontakt treten oder bleiben möchte, und eine Aufforderung und Bitte, der andere möge ihn seinerseits anerkennen.

Daraus folgt bereits, dass solche Gaben in ihrer Idealgestalt gerade *nicht* als einseitige denkbar sind. Ganz im Gegenteil muss eine solche Gabebewegung, wenn sie nicht in positiver Weise beantwortet wird, als gescheitert gelten: Die »Gabe der Anerkennung« kommt nur als eine gegenseitige an ihr Ziel.² Der Gabevorgang wird von vornherein nicht durch einen isolierten Akt des Gebens gebildet, sondern umfasst eine soziale Interaktion, die in etwa als dreiteilig denkbar ist: als Gabe, Empfang und Gegengabe. Hénaff verwendet zur Verdeutlichung manchmal die Metapher von Spitzzügen: Hierbei ist die Replik ein notwendiger Teil des Spieles. Wohl kann man sich entscheiden, nicht zu replizieren. Aber dann entscheidet man sich, nicht mehr mitzuspielen.³

tionen über ein einziges theoretisches Muster beschreiben zu wollen. Zur Reichweite seines Modells vgl. M. Hénaff: *Métamorphoses du don: continuités et discontinuités. Réponses à Jacques Godbout*, in: *Revue du MAUSS* 24 (2004) 441–450.

2 Dabei ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass das Scheitern der Bewegung mehrere Gesichter haben kann: Verweigerte Anerkennung ist zunächst einmal ein Schlag ins Gesicht desjenigen, der den ersten Schritt getan hat. Umgekehrt kann freilich, wenn die Initialgabe aus einer Überlegenheitsposition heraus gegeben wurde, die mit der Gabe an den »unterlegenen« Empfänger manifestiert und stabilisiert werden soll, eine solche Gabe eine Demütigung für den letzteren bedeuten. Dann ist die Verweigerung der Reziprozität ein Befreiungsschlag des Empfängers, der sich der Rolle verweigert, die ihm mit dieser Gabe zugewiesen werden soll.

3 In dieser Weise löst Hénaff das Paradox auf, das seit der grundlegenden Studie von M. Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1994, den Diskurs über die Gabe prägt und das Paul Ricœur als (scheinbaren) »double bind« darstellt:

Aber auch nach der Replik ist die Bewegung nicht zu Ende. Denn im Unterschied zu einem Tausch- oder Kaufakt, nach dem beide Geschäftspartner auseinander gehen und nichts mehr miteinander zu tun haben, weil sie »quitt« sind, ist die Gegengabe in sozialen Gabebeziehungen gerade keine solche, die dafür sorgt, dass die Partner »quitt« wären. Denn die Gabe führt nicht aus Verpflichtungen heraus, sondern letztlich tiefer in sie hinein. Es entsteht ein Netz gegenseitiger Bindungen, das der erste Geber mit seiner Gabe zu knüpfen begonnen hat. Eine Beziehung ist angebahnt oder etabliert zwischen den beiden, und diese Beziehung will weiter gepflegt werden. Soziale Beziehungen werden – wenn es gut geht – durch Gabeereignisse eröffnet und stabilisiert, nicht abgeschnitten, so dass zu erwarten ist, dass sich der Gabevorgang in der einen oder anderen Form wiederholen wird: zwischen den beiden ursprünglichen Partnern, vielleicht mit einer Vertauschung der Reihenfolge, gegebenenfalls unter Einbeziehung weiterer Gabe-Partner ...

Akzeptiert man dieses Modell als Basis auch theologischer Überlegungen, dann ergeben sich einigermaßen weitreichende Folgen. Denn denkt man auch das Verhältnis von Gott und Mensch mit Hilfe der Metapher der Gabe im Sinn einer solchen »Gabe der Anerkennung«, so ist es auch hier weder notwendig noch möglich, dieses Gabegeschehen als ein einseitiges zu annehmen. Hingegen vollendet die Annahme der göttlichen Gabe sich erst in ihrer Erwidern. Diese Vorstellung ist dabei scharf zu unterscheiden von einer solchen, die Gottes Gabe mit einem Vorbehalt versähe oder an Vorbedingungen auf menschlicher Seite knüpfte. Beides ist nicht der Fall: Wir können uns Gottes Zuwendung, seine Gnade, nicht verdienen, und wir müssen es auch nicht.

»Wenn die erste Gabe auf reiner Freigebigkeit beruht, dann kann sie folglich nicht verpflichten; aber wenn die zweite Gabe, d.h. die Gegengabe verpflichtend ist, dann kann die erste nicht ganz freigebig gewesen sein.« P. Ricœur: *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, in: S. Orth; P. Reifenberg (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg/München 2004, 138–159, 157.

Wir müssen ihm nichts geben, damit er uns etwas gibt.⁴ Aber die von Gott ohne jede Vorbedingung und ohne jeden Vorbehalt gegebene Gabe kann nur bei einem Menschen ankommen, der sie annimmt; und zwar *als Gabe* – und nicht z.B. als anzueignendes Gut, das spätestens nach einem artigen Dank in seinen Besitz übergeht. Denn die Gabe im skizzierten Sinn fordert nicht nur den Eintritt in eine kontinuierliche Bewegung des Gebens und Nehmens, das in ihr implizierte Gabe-Gut kann auch niemals in diesem Sinn vollständig angeeignet werden. Die Gabe bleibt mit der Person ihres Gebers verknüpft.⁵

Zweitens ist eine solche Form der Reziprozität nicht nur von ökonomisch orientierten Tausch- und Kaufvorgängen weit entfernt,⁶ sie schließt auch weder symmetrische Verhältnisse zwischen den Partnern noch eine irgendwie geartete Äquivalenz der »Gabe-Güter« zwingend ein. Es zeichnet Anerkennungsverhältnisse aus,

4 Eine Ablehnung jeder Reziprozität zwischen Gott und Mensch auf Grund der Tatsache, dass wir Gott nichts geben können, was er bräuchte oder nicht bereits besäße, legt ein Gabeverständnis zugrunde, das den Transfer des Gabe-Gutes in den Mittelpunkt rückt. Damit sind kreative theologische Umgangsmöglichkeiten mit der Metapher der Gabe jedoch bereits weitgehend verbaut; u.a. deshalb scheint es mir weiterführend, von Hénaffs »Gabe der Anerkennung« auszugehen. Zu dieser Bezeichnung, die nicht von Hénaff selbst stammt, aber den hier zentralen Punkt seines Modells markiert, vgl. ausführlicher und auch im Blick auf soteriologische Implikationen: V. Hoffmann: Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur, in: ThPh 81 (2006) 503–528.

5 In einer schwachen Form erleben wir das, wenn wir einen für uns an sich wertlosen Gegenstand aufheben, weil dieser eben nicht einfach ein Teil unseres Besitzes ist, von dem wir uns nach Belieben trennen könnten, sondern immer noch »das Geschenk von ...«. Vgl. auch B.K. Holm: Luther's Theology of the Gift, in: ders.; N.H. Gregersen; T. Peters (Hgg.): The gift of grace. The future of Lutheran theology, Minneapolis MN 2005, 78–86, 84.

6 Es scheint mir wichtig, an dieser grundsätzlichen Abgrenzung zwischen sozialen, ökonomischen und moralischen Gestalten des Gebens festzuhalten, auch wenn es sich um eine idealtypische handelt. Zu signifikanten Verbindungen zwischen Gabe und Tausch, die gleichwohl den Unterschied gerade nicht nivellieren, vgl. N.Z. Davis: The gift in sixteenth-century France, Madison WI 2000 (The Menahem Stern Jerusalem lectures).

dass es ihn ihnen kein generalisiertes Tauschmedium gibt, das wie Geld die Vergleichbarkeit von Unvergleichbarem erzeugt.

2 Rück-Gabe, Weiter-Gabe und Probleme der Verdopplung

Ich setze im Folgenden schlicht voraus, dass gabetheologisches Denken mit der in jeder Hinsicht prioritären, alles Weitere erst ermöglichenden »ersten Gabe« Gottes beginnt und nur so beginnen kann. Wie aber geht es weiter? Die Gabe-Metapher weist *als Metapher* in zwei Richtungen:

Die erste Richtung, die im Titel mit dem Begriff der »Weiter-Gabe« markiert wurde, hat den gebenden Gott gewissermaßen »im Rücken« und verweist auf ihn zurück. Diese Metaphorik ist theologisch wie pastoral nahezu ubiquitär. Interessant an dieser Figur ist jedoch, dass es im Ursprungsbereich der Gabemetapher, dem des zwischenmenschlichen Gebens, wenig Vergleichbares zu geben scheint: Das Weiterverschenken eines Geschenkes, das man selbst empfangen hat, gilt nicht selten als unanständig. Und an wen hätte sich der Dank eines solchen »zweiten Empfängers« zu richten?

In dieser Vorstellung einer Weitergabe der göttlichen Gabe wird also offensichtlich gegenüber unseren menschlichen die besondere Eigenheit dieser göttlichen Gabe akzentuiert. Freilich geschieht diese Akzentuierung um den Preis einer Überdehnung der Metapher – ein Verfahren, das theologisch durchaus legitim ist, das aber natürlich Folgeprobleme nach sich zieht.

Ist die Metaphorik der Weitergabe unter dem Gesichtspunkt des Metapherngebrauchs auffällig, so scheint sie in ihrer inhaltlichen Aussage hingegen unproblematisch. Genau umgekehrt verhält es sich mit der anderen metaphorischen Figur, derjenigen der »Rück-Gabe«. Diese ist von der anthropologischen Grundmetaphorik her nicht nur plausibel, sie ist schlicht erwartbar. Aber theologisch bereitet sie dafür umso mehr Probleme, die bekanntlich bereits mit der Frage beginnen, ob sie in diesem Kontext

überhaupt als legitim gelten kann.⁷ Ich kann an dieser Stelle nicht ausführlich auf die diesbezügliche Diskussion eingehen,⁸ sondern werde meine Überlegungen auf einen spezifischen, freilich auch klassischen Zusammenhang einschränken, der sich mit zwei Denkfiguren markieren lässt: der Frage nach der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und der Aussage des matthäischen Weltenrichters: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

Nun lässt sich beobachten, dass in beiden Metaphern, derjenigen der Rückgabe wie derjenigen der Weitergabe, Gott in einer eigenartigen Weise »doppelt« vorkommt. Etwas schematisch gesagt: Wenn man die Rückgabe an Gott im eben genannten Sinn als eine indirekte denkt, verdoppelt sich gewissermaßen der Empfänger: Die Gabe an den Nächsten richtet sich zugleich auch an Gott. Bei der Weitergabe verdoppelt sich hingegen der Geber: Denn die menschliche Gabe, die gegeben wird, gilt zugleich *als Gottes Gabe* – sonst würde sie sich ja in nichts von einem von Gottes Geben unabhängigen zwischenmenschlichen Akt unterscheiden.

Es legt sich die Folgerung nahe, dass sich die Vorgänge, um die es geht, nur bedingt mit Hilfe der Metapher der Gabe ins Wort bringen. Nun stellt es in der Theologie keinen ungewöhnlichen Vorgang dar, wenn die Sache die Sprache sprengt. Aber m.E.

7 So begegnen im Kontext der Interpretation des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe nicht selten Formulierungen, die insinuieren, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bestünde darin, dass die »weitergebende« Liebe zum Nächsten mit der »rückgebenden« Liebe zu Gott *identisch* sei: »Es gibt kein direktes Gottesverhältnis, sondern nur ein indirektes, das darin besteht, dass wir Menschen einander lieben.« Damit ist die Liebe zu Gott gar nicht geleugnet, nur sind ihre Eigenart und ihre Richtung angegeben. Die Agape kommt von Gott, der die Menschen liebt, reißt die glaubenden Menschen mit sich, regt sie zur Liebe zu den Brüdern an und kehrt auf diesem Wege gleichsam zu Gott zurück. Will also einer Gott lieben, so muss er seine Mitmenschen lieben, denn allein über diesen Weg der Nächsten- und Menschenliebe kann sich Agape als Liebe zu Gott entfalten.« *A. Ganoczy*: Liebe als Prinzip der Theologie, in: E. Biser (Hg.): *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg u.a. 1975, 36–58, 42 (darin zit. R. Bultmann); Ganoczy spricht folgerichtig von einer »Kreisbewegung« der Agape: a.a.O., 47.

8 Vgl. hierzu grundlegend die Ausführungen von J. Werbick in diesem Band.

lohnt es sich, der Vermutung nachzugehen, dass sich gerade aus dieser Gebrochenheit der Gabemetapher einiges lernen ließe. Das soll anhand der folgenden These geschehen:

Die normalen Regeln und Abläufe zwischenmenschlichen Gebens werden durch die »Einmischung Gottes« empfindlich gestört, ja geradezu »aus der Bahn geworfen« – metaphorntheoretisch gesprochen: Sie werden hyperbolisiert. Insbesondere kommt es zunächst zu einer Suspension der Reziprozitätsstrukturen der »sozialen Gabe«, die dann jedoch in einer neuen, hyperbolisierten Form wieder eingeführt werden. In diesem Licht ist auch die neutestamentlich prominente, theologisch aber oft nur zögerlich aufgegriffene Lohn-Metaphorik zu lesen.

Die Erläuterung dieser These wird sich an zwei Evangelientexten abarbeiten: Lk 14,12–14 und Mt 25,31–46.⁹

3 Die Einmischung Gottes in unsere Gebeverhältnisse

3.1 Lk 14, 12–14: Die Inklusion der Exkludierten

Der sozialwissenschaftliche Diskurs macht aufmerksam auf die Gefahr einer Idealisierung der Gabe: Beziehungen, die durch Geben, Nehmen und Zurückgeben geprägt sind, sind nicht einfach per se gut.¹⁰ Sie sind, sofern sie soziale Beziehungen sind, immer auch Machtbeziehungen, mit deren Hilfe Über- und Unterordnung, Abhängigkeit, Gruppenzugehörigkeit etc. gesteuert werden. Zudem haben sie im Blick auf soziale Inklusion und Exklusion häufig selbstverstärkende Tendenzen: Offensichtlich gibt es Menschen, die sowohl viel geben als auch viel empfangen, und es gibt

9 Die folgenden Überlegungen sind zwar exegetisch informiert, werden aber ganz auf die hier aufgeworfene Fragestellung fokussiert sein und wollen keine umfassende Exegese bieten.

10 Vgl. hierzu Hénaffs Vorwurf an die »Revue du MAUSS«, sie versuche, mit Hilfe des Gabeparadigmas Kapitalismuskritik zu betreiben: *M. Hénaff*: De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff, in: *Esprit*, Februar 2002, 135–158, 145. Eine Diskussion zu diesem Vorwurf findet sich in der Korrespondenz zwischen Caillé, Godbout und Hénaff: *A. Caillé*; *J.T. Godbout*; *M. Hénaff*: Correspondance, in: *Revue du MAUSS* 23 (2004) 242–288.

solche, die aus diesen sozialen Netzwerken herausfallen, weil sie als Gabe-Partner zu wenig attraktiv sind.¹¹

Dieses Phänomen bildet m.E. den Problemhintergrund von Lk 14,12–14. Denn dort ist entgegen dem ersten Anschein nicht von Almosen im klassischen Sinn die Rede: Nicht die materielle Gabe, das Gabe-Gut, steht im Mittelpunkt, sondern der soziale Akt. Armenfürsorge kann man sicher effizienter gestalten als über ein Festmahl – aber *soziale Zugehörigkeit* wird in ganz wesentlichem Maße genau über solche Festmähler definiert. Und die Unmöglichkeit für die Eingeladenen, die Einladung zu »vergelt«¹², besteht zwar auch, aber doch nicht in erster Linie in der Unmöglichkeit einer *materiellen* Replik, sondern entscheidend ist die Unmöglichkeit einer *sozial äquivalenten* Antwort. So ist ja auch die erstrebenswerte Gegeneinladung durch Verwandte oder reiche Nachbarn sicherlich nicht in erster Linie wegen der Möglichkeit interessant, sich an deren Tafel satt zu essen.

Die ganze Passage dreht sich folglich nicht um Almosen, sondern um *soziale Inklusionen und Exklusionen*. Dass diese von materiellen Zusammenhängen begleitet und in ihnen ausgedrückt werden,¹² lässt die Phänomene auf den ersten Blick ähnlich erscheinen, und die Grenzen mögen im Einzelfall fließend zu sein. Aber die grundsätzliche Differenzierung dieser beiden Vorgänge ist wichtig, weil Almosen in sozialer Hinsicht Sonderformen des Gebens sind: Durch die Einseitigkeit und Asymmetrie des Vorgangs erscheint die »soziale Komponente der Verbindung durch die Gabe ... sehr verdünnt.«¹³ Um es etwas härter zu sagen: Almosen können materielle Not lindern, aber sie heben im Grundsatz die soziale Exklusion gerade nicht auf. Damit sollen keinesfalls die Bedeutung und der moralische Wert des Spendens diskreditiert werden, ebenso wenig soll bestritten werden, dass auch Almosen Thema des Evangeliums sind. Aber mit ihnen ist es aus der Perspektive des anbrechenden Reiches Gottes noch nicht getan: Eine

11 Vgl. A.E. Komter: Introduction, in: dies. (Hg.): The gift. An interdisciplinary perspective, Amsterdam 1996, 3–12, 7.

12 Vgl. Caillé u.a., Correspondance, 287.

13 G. Schmied: Schenken. Probleme der Definition, Festlegung und Grenzphänomene, in: Ethik und Sozialwissenschaften 9 (1998) 363–373, 371.

Spende, die mir zugleich den andern »vom Hals hält«, ihn klein hält, ihn draußen stehen lässt, erfüllt nicht die Forderung von Lk 14,12–14.

Eine solche gabetheologische Lesart provoziert freilich sofort den Einwand: Kann die angestrebte soziale Inklusion denn tatsächlich gelingen? Wird das Aschenputtel hier wirklich zu einer Prinzessin, oder bleiben die schönen Kleider doch letztlich immer geborgt, das Prinzessinnen-Sein ein solches »von Prinzens Gnaden«? Noch einmal anders gefragt: Ist denn nicht nach allem Gesagten die soziale Gabe gerade verfehlt, wenn sie wie in Lk 14 einseitig bleibt – und einseitig bleiben *muss*, weil der andere eben nicht replizieren kann?

Der Einwand wiegt schwer, und dass diese Gefahr je ganz aus der Welt zu schaffen ist, kann bezweifelt werden. Lk 14 bietet allerdings auch einen ersten Hinweis auf eine mögliche Lösung – eine Lösung, die so vollständig an den Kontext des anbrechenden Gottesreiches gebunden ist, dass spätestens von ihr aus jedem rein moralischen Verständnis des Textes der Boden entzogen ist. Denn die Einseitigkeit wird zwar zunächst betont: »Du wirst selig sein, denn sie können es dir nicht vergelten«, das ist aber nicht das Ende der Vergeltungsthematik, die Einseitigkeit ist nicht vollständig. Denn dann ist doch noch von einer Vergeltung die Rede – ein anderer »springt in die Bresche«: »... es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten«.

Etwas überspitzt ließe sich folglich sagen: Die letzte Pointe des Textes besteht nicht darin, dass die sozialen Gabe- und Reziprozitätsregeln endgültig außer Kraft gesetzt werden, sondern darin, dass ein Dritter das Spielfeld betritt, der diese zwischenmenschlichen Verhältnisse gründlich in Bewegung bringt. Durch diesen Dritten wird einerseits die Sozialität der Zusammenhänge gewahrt, andererseits lässt sein Auftreten jedoch die Komplexität der Anerkennungsverhältnisse sprunghaft ansteigen, ist er doch der, der auf Seiten des »ersten Gebers« steht, demgegenüber unsere Gabe eigentlich immer nur die zweite, antwortende, nachträgliche sein kann, und der sich hier dennoch in die Rolle des Replizierenden begibt.

Was Lk 14,14 in der auf den ersten Blick so schlichten Formel von der eschatologischen Vergeltung nur kurz aufleuchten lässt, soll etwas deutlicher ins Licht rücken mit Hilfe des zweiten genannten Textes: der Rede vom Weltgericht in Mt 25.

3.2 Mt 25,31–46: Gotteslohn

Zunächst scheint Mt 25,31–46¹⁴ der Lukasperiokope genau entgegen zu laufen. Denn hier haben wir es offensichtlich tatsächlich mit Almosen zu tun, den später klassisch gewordenen »leiblichen Werken der Barmherzigkeit«. Diese mildern zwar unmittelbare materielle Not, aber sie ändern dabei weder am sozialen Status des Empfängers etwas noch führen sie in eine Form von Reziprozität. Jede andere Lesart wäre m.E. eine Beschönigung, die dem Realismus des Evangeliums zuwiderliefe.¹⁵

Hinzu kommt eine weitere Schwierigkeit: Genau in diesem Kontext wird der Hinweis auf den eschatologischen Lohn nicht nur in aller Deutlichkeit wiederholt, das damit verbundene Reziprozitätsdenken scheint sogar noch bis aufs Äußerste zugespitzt durch die Identifizierungsformel: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (V. 40). Eine fragwürdige Verständnis dieses Satzes liegt nicht nur nahe, es hat als tatsächliche Interpretation auch eine lange Geschichte: Die Sorge für die Armen sei dem Christen »um Gottes willen« aufgetragen, nicht aber um ihrer, der Armen selbst willen, ja sie sei letztlich *um des eigenen Heiles* willen auszuüben, in Anzielung des

14 Wiederum sollen exegetische Fragen hier nur diskutiert werden, insofern sie für den Gedankengang von Interesse sind. Was z.B. die Frage betrifft, um wen es sich bei den »Geringsten« handelt: Selbst wenn man davon ausginge, dass ursprünglich nur die Gemeindemitglieder gemeint waren (wie U. Luz vermutet), lässt der Text auf jeden Fall eine Universalisierung zu, ja sie scheint theologisch sogar geboten. Vgl. U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus. Teilbd. 3: Mt 18–25, Zürich 1997 (EKK; I/3), 537–544.

15 Erste Überlegungen zu einer »Fürsorgeethik«, die der Tatsache Rechnung trägt, dass es solche bleibenden Asymmetrien geben kann (z.B. in Pflegeverhältnissen), die mit einer reinen Gerechtigkeitsethik nicht adäquat zu erfassen sind, finden sich bei C. Schnabk: Ethik und Asymmetrie. Zur theoretischen Programmatik der Fürsorge, in: ThQ 185 (2004) 49–72.

versprochenen Lohnes nämlich. Eine solche Lesart scheint auf den ersten Blick vom Text deutlicher gedeckt zu sein, als einem lieb sein kann. Schauen wir jedoch genauer hin.

Zunächst ist in gabetheologischer Perspektive über die Rede vom Lohn nachzudenken. Es gibt wohl kaum eine ernstzunehmende zeitgenössische Interpretation, die bei ihrer Erklärung die Lohnmetaphorik nicht bis fast zum Zerreißen spannt. Denn einerseits liegt das ökonomistische Missverständnis gerechter Bezahlung für geleistete Arbeit geradezu fatal nahe. Andererseits erscheint es doch schwierig, die neutestamentliche Rede vom Lohn zu völlig »uneigentlicher« Rede zu entschärfen¹⁶ und damit zu marginalisieren. Für ein umfassendes Verständnis müsste die Kategorie des Lohnes zweifelsohne in den Kontext einer ausgearbeiteten Gnaden- und Rechtfertigungstheologie eingebettet werden, was hier nicht geschehen kann. Es sollen aber zumindest einige Akzente gesetzt werden, die sich aus den vorangegangenen Überlegungen ergeben:¹⁷

Mehr vorausgesetzt als ausgeführt wurde zu Beginn der Überlegungen, dass eine Theologie der Gabe immer bei Gottes »erster Gabe« zu beginnen hat, die voraussetzungs- und bedingungslos alles Weitere erst ermöglicht. Eine solche Gabe als »primordial« zu bezeichnen, weist dabei bereits darauf hin, dass hierbei nicht nur und nicht in erster Linie der zeitliche Anfang im Vordergrund steht.

16 Etwa im Sinne M. Winters, der erklärt, Lohn sei »ein letztlich unzureichender Begriff, weil Gottes Gnade das Maß seiner Gerechtigkeit ist«: Art. »Lohn. I. Neues Testament«, in: TRE 21, 1991, 447–449, 448.

17 Eine solche Interpretation, die trotz der »ökonomistischen« Konnotation der Metaphorik keine Schlüsse auf ein ökonomisch geprägtes Verhältnis von Gott und Mensch zieht, kann sich dabei auch auf den Befund stützen, dass in der Antike bspw. Freundschaft mit Hilfe von ökonomischen Metaphern beschrieben werden konnte. Vgl. G.W. Peterman: Paul's gift from Philippi. Conventions of gift-exchange and Christian giving, Cambridge 1997, 89; C. Gerber: Der fröhliche Geber. Gütertausch und Unterhaltsverzicht in Metaphern der Paulusbrieve, in: JBTh 21 (2007) 111–129, 123. Bei aller Aufmerksamkeit auf Metaphern und ihre Bedeutungsfelder darf man also die Folgerungen auch nicht überziehen.

Die Metaphorik vom eschatologischen Lohn kann nun als das notwendige Gegenstück zu dieser »ersten Gabe« gelesen werden: als Hinweis und Hoffnung auf Gottes »letzte Gabe«, die uns gewissermaßen aus dem Eschaton entgegen kommt. Diese »letzte Gabe« verweist auf die grundsätzliche Unvollkommenheit aller Gabe- und Anerkennungsbeziehungen diesseits des Reiches Gottes, ist aber ebenso wie die »erste« Gabe nicht vorwiegend zeitlich, sondern unter der Perspektive von Ermöglichung und Vollendung zu denken.¹⁸ Die Bindung der Gottesgemeinschaft an unser Handeln, die die Rede vom Lohn zum Ausdruck bringt, lässt sich dann verstehen als ein Hinweis auf die Reziprozität des Gabegeschehens zwischen Gott und dem Menschen, die nicht trotz, sondern wegen der »ersten« und der »letzten« Gabe existiert.¹⁹

Dieser Hinweis ist in der ökonomischen Begrifflichkeit wiederum gewissermaßen hyperbolisch formuliert, und die Beziehung dieser Hyperbel zu der zuvor betrachteten ist jetzt nicht schwer zu sehen: In der Lk 14 begegnete die aufgeschobene und hyperbolisierte Reziprozität im Kontext des Themas von sozialer Inklusion und Exklusion. Die dort nur angedeutete, in Mt 25 ausgeführte Hyperbel der Gabe aus dem Eschaton liefert jetzt den größeren Rahmen: Gewissermaßen »zwischen« erster und letzter Gabe von Seiten Gottes und *auf Grund* ihrer haben wir die Möglichkeit, aus bestimmten »sozialen Spielen« des Gebens, Empfangens, Zurückgebens oder seiner Verweigerung auszuberechnen. Die Umfänglichkeit von Gottes doppelt primordialer Gabe stört, verschiebt und erweitert unsere Gebernöglichkeiten, insofern sie unseren Spiel-

18 Das schließt an die gängige Vorstellung an, dass »Lohn« und »Strafe« das eschatologische Offenbarwerden unseres präsentischen Verhältnisses zu Gott und seinem Reich bezeichnen, setzt aber hierbei einen deutlichen Akzent gegenüber einer Gefahr, die mir in manchen Ausfaltungen dieser Vorstellung gegeben zu sein scheint: dass man, um einen »belohnenden« und »be strafenden Gott« möglichst klar auszuschließen, zu stark in Richtung auf einen Automatismus hin denkt, der letztlich Gott nicht mehr als das handelnde Subjekt verstehen kann. Die Rede von Gottes »letzter Gab« bindet hingegen die endgültige Gottesgemeinschaft eindeutig an *sein* Handeln zurück, das sich jedoch auf die Reziprozität mit dem menschlichen eingelassen hat.

19 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von B.K. Holm in diesem Band.

raum erweitert.²⁰ Dabei wird – und dies scheint mir wiederum entscheidend – nicht der übermenschliche totale Verzicht auf die Reziprozität der Anerkennung gefordert. Wohl aber wird die menschliche Möglichkeit gegeben und angezielt, aus der Sicherheit der »größeren Gabe« heraus im Spiel um gesellschaftliche Anerkennung zurückzustecken.

Deutlich mitgesprochen ist im Bild des eschatologischen Lohnes nicht nur die Komponente einer gewissen zeitlichen Verzögerung oder Dehnung, sondern insbesondere auch einer bleibenden Unvergleichlichkeit von göttlicher und menschlicher Gabe. Die verheißene Gottesgemeinschaft ist »nicht von dieser Welt« – eine Schwierigkeit, die unseren Texten präsent ist und ihre »moralische« Komponente ausmacht: Der Eintritt Gottes in die Reziprozität wird nicht für die unmittelbaren innerweltlichen Zusammenhänge und nicht im Sinn einer Re-Stabilisierung der sozialen Zustände verheißend; Christus war nicht unmittelbar erkennbar in den Armen, und der »Lohn« folgt weder auf dem Fuß noch ist er innerweltlich überhaupt verrechenbar. Die hyperbolische Sprache hält die Ungleichzeitigkeit und Ungleichartigkeit von menschlichem Handeln und göttlichem Handeln fest, von Barmherzigkeit des Menschen gegenüber seinem bedürftigen Nächsten und Gemeinschaft mit dem Herrn, der sich mit diesem bedürftigen Nächsten identifiziert hat.

In einem solchen hyperbolischen Verständnis redet der Lohnbegriff gerade nicht einer Instrumentalisierung Gottes zu Gunsten meiner »ewigen Seligkeit« das Wort. Hingegen handelt es sich bei diesem »Lohn« gerade in ausgezeichneter Weise um jene Selbstgabe, als die Hénaff die soziale Gabe insgesamt charakterisiert hat und die auf die Etablierung und Vertiefung von Gemeinschaft zielt.

Die bisherigen Überlegungen zur Lohnthematik bieten allerdings noch keine Umgangsmöglichkeit mit der zweiten Instrumentalisierungsgefahr, die durch die Identifizierungsformeln von Mt 25 entsteht. Denn neben der Instrumentalisierung Gottes zu-

20 Vgl. J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u.a. 2005, 127f.

gunsten meines Heils über das Fehlverständnis eines geschuldeten Lohnes läuft der Text auch mit einer gewissen Penetranz unseren modernen Vorstellungen von der Anerkennung eines Menschen um seiner selbst willen zuwider. M.E. führt zunächst einmal kein Weg daran vorbei, dass die Pointe der Argumentation nicht das Handeln am Nächsten, sondern an Christus bildet: »... das habt ihr mir getan«.²¹

Vielleicht liegt die Möglichkeit einer Interpretation dieser Identifizierung allerdings genau im Ausgang von dieser Beobachtung? Behauptet werden soll, dass der Text bei seinen Lesern und Hörern (als den eigentlichen, außerhalb des Textes liegenden Adressaten, die durch die Reden an die beiden Gruppen zur Rechten und zur Linken hindurch angesprochen werden) auf einen *Wechsel der Blickrichtung* zielt. Um diese These zu verdeutlichen ist zunächst auf einen kleinen, aber bedeutsamen sprachlichen Marker dafür hinzuweisen, dass wir es auch in Mt 25 entgegen dem ersten Augenschein nicht mit dem Thema des Almosengebens im Sinn unserer modernen Spendenpraxis zu tun haben: Jesus identifiziert sich nicht einfach mit den »Geringsten«, sondern spricht von seinen »geringsten Brüder[n]«.²² John P. Heil zufolge gibt es deswegen sogar eine doppelte Überraschung für die Gerechten: Nicht

21 An dieser Stelle wird immer wieder versucht, mit dem Unwissenheitsmotiv zu argumentieren: Diejenigen, die barmherzig gehandelt haben, wussten ja nach eigener Aussage gar nicht, dass sie in den Ärmsten Christus dienten. Dieser Hinweis scheint mir einerseits richtig, insofern als hier pointiert nicht von einem instrumentalisierenden Handeln der Gerechten die Rede ist. Aber angesichts der Tatsache, dass der Text Teil des Evangeliums ist, sich also an Leser außerhalb der Textwelt richtet, führte eine Interpretation, die sich insgesamt auf das Unwissenheitsmotiv stützte, zu einer paradoxen Situation: Wären doch die Leser des Matthäus-Evangeliums damit förmlich aufgefordert, die Erzählung vom Weltgericht möglichst schleunigst wieder zu vergessen, damit nur ja ihre lautere Motivation nicht korruptiert werde, indem sich doch eine Hoffnung auf den hier verheißenen Lohn einschliche. Vgl. zur Diskussion Luz, Matthäus 3, 536f.

22 Auch darüber, warum die Kennzeichnung als »Brüder« nur an der ersten der beiden parallel gebauten Reden auftaucht, wird exegetisch diskutiert – soweit ich sehen kann, allerdings bisher ohne ein echtes Ergebnis. Vgl. z.B. J.P. Heil: The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25,31–46, in: JSNT 69 (1998) 3–14, 12.

nur haben sie Christus selbst gedient in den Ärmsten, sondern Jesus betrachtet diese auch ausdrücklich als Teil der »Familie«.²³ Das heißt: Das barmherzige Handeln an diesen Geringsten ist gerade kein Handeln »nach außen« im Sinn von »guten Werken« an Menschen, mit denen uns nichts verbindet. Ganz im Gegenteil: Jesus nimmt sie nicht nur in die Gemeinschaft hinein, er verlagert sogar das Zentrum dieser seiner Familie dorthin, wo die Geringsten stehen, indem er selbst sich dorthin stellt: » ... das habt ihr mir getan«. Ein dementsprechender Wechsel der Blickrichtung verliert so Christus nicht aus den Augen, er ist und bleibt die Mitte. Aber die Notleidenden sind ihrerseits keine indifferenten »Objekte« für die Ausübung von »Werken der Nächstenliebe«, sondern wer auf Christus schaut, wird von ihm selbst an die geringsten Brüder (und Schwestern) verwiesen.

Dabei scheint mir entscheidend, dass durch die Erzählung vom Weltgericht diese *Bewegung* des Wechsels der Blickrichtung initiiert wird. Denn als ein einmaliger würde sich der Prozess selbst konkretisieren: Dann wären die Außengrenzen nur eben neu definiert, alles gruppierte sich neu und ein für allemal um die einmal verschobene Mitte – mit dem Rücken nach außen. Es gäbe weiterhin »Insider« und »Outsider«, nur ihre Plätze hätten sich einmalig verschoben. Stattdessen ist diese Mitte aber gewissermaßen nicht festgeschrieben, sondern man muss sich immer wieder neu nach ihr orientieren. Denn sie ist immer da, wo Christus ist, und der ist bekanntlich nicht selten an Orten anzutreffen, wo man ihn am wenigsten vermutet: sei es im Haus eines Sünders, auf dem Weg nach Emmaus oder im Empfänger einer »milden Gabe«.

So ist es auch kein Zufall, dass das Weltgerichtsgleichnis unmittelbar an der Schwelle zur Passion steht, in der Jesus in einer äußersten, auch leiblichen Identifizierung selbst zu einem Gefangenen, Nackten, Dürstenden, zu einem in extremster Weise ausgeschlossenen Geringsten werden wird.²⁴

23 Vgl. ebd. sowie G. Stansell: Gabe und Reziprozität. Zur Dynamik von Gaben in den synoptischen Evangelien, in: W. Stegemann; B.J. Malina; G. Theissen (Hgg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 185–196, 195.

24 Darauf verweist F. Watson, Liberating the Reader: A Theological-Exegetical Study of the Parable of the Sheep and the Goats (Matt. 25,31–46), in: ders.

Eine zweite Anmerkung: Diese »geringsten Brüder« sind, um ein Missverständnis des eben Gesagten zu verhindern, durchaus »um ihrer selbst willen« zu lieben. Aber es wird zugleich deutlich, was »um ihrer selbst willen« heißt – und was nicht: Wiederum schiene es mir eine moralische Überforderung zu sein, die sich im Evangelium gerade nicht findet, wenn man davon ausginge, eine solche Liebe sei zwingend eine, die den anderen, *jeden* anderen, liebt, weil sie ihn liebenswert findet. Sondern sie liebt ihn, weil sie weiß – glaubt –, dass er liebenswert *ist*. Und dabei kann es sich zunächst durchaus um einen Glauben gegen den Augenschein und das eigene Urteil handeln. Dieser Glaube entspringt wiederum dem Blick auf Christus, der diesen Menschen ins Zentrum stellt und seine Gegenwart an ihn geknüpft hat.²⁵ Ein solcher Realismus hat m.E. mit frommer Instrumentalisierung gerade nichts zu tun, vor allem deswegen nicht, weil er nicht bedeutet, dass der zweite Schritt unterbleiben dürfte: derjenige, das Liebenswürdige in diesem anderen zu suchen, den ich zunächst nur gewissermaßen »auf Verheißung hin« lieben kann. Jürgen Werbick hat sehr sprechend das Nächstenliebegebot als eine »Seh- und Glaubensanweisung«²⁶ bezeichnet.

(Hg.): The open text. New directions for biblical studies?, London 1993, 57–84.

25 Sachlich entsprechend formuliert Bovon im Blick auf das Gebot der Feindesliebe in Lk 6: »Das richtige Verständnis der Feindesliebe kann einem falschen gegenübergestellt werden, denn ein solches, das nur zwei Pole umfasst, nämlich die Feinde und uns, reicht nicht aus. Jesus würde dann etwas Unmögliches verlangen: eine krankhafte Vorliebe für das Gehasstwerden. Wir benötigen deshalb unbedingt einen dritten Pol, auf den die beiden anderen bezogen sind: Jesus, den Geber dieses Gebots, der mit seiner Person dahintersteht (...) Wenn wir die Stimme Jesu als Gesetz hören, bleiben wir im genannten falschen Verständnis stecken. Aber wenn wir mit ihm in eine lebendige Beziehung treten, können wir – weil wir von Christus und von Gott affektiv viel empfangen – auch die Feinde lieben.« F. Bovon: Das Evangelium nach Lukas. Teilband 1: Lk 1,1–9,50, Zürich 1989 (EKK; III/1), 320. Lässt sich diese Bovonsche Intuition nicht mit Hilfe der Gabemetapher deutlicher erfassen?

26 J. Werbick: Gott kann etwas mit uns anfangen. Wider-Worte gegen eine mutlose Verkündigung, Donauwörth 2006, 184.

Dass diese Interpretation missbrauchsanfällig ist, dürfte in den letzten Sätzen bereits angeklungen sein. Das spricht m.E. jedoch nicht gegen ihre Sachgerechtigkeit, sondern nur dafür, dass sie die Notwendigkeit einer sorgfältigen Unterscheidung von Missbrauch und Gebrauch mit allen Phänomenen sozialen Gebens und mit allen menschlichen Anerkennungsverhältnissen teilt.

In einem letzten Schritt kann man es vielleicht sogar noch wagen, auf die »Empfängerseite« zu wechseln – was in diesem Fall heißt: auf die Seite derer, die nicht nur einen Moment lang Empfänger innerhalb des Spieles von Geben–Empfangen–Zurückgeben sind, sondern die in einer Asymmetrie ohne Reziprozität gefangen bleiben, die nichts geben können: die Lahmen, Blinden und Krüppel aus Lk 14 wie die Hungernden, Dürstenden und Kranken aus Mt 25. Wenn Christus die Reziprozität des Gebens nicht vollständig außer Kraft setzt, wenn er diese »Replik-Unfähigen« in seine »Familie« hineinnimmt, sich ganz auf ihre Seite stellt; gilt das dann alles nur aus der Blickrichtung der Gebenden? Oder muss es nicht auch den *Empfangenden* eine neue Würde geben? M.E. gibt es hier in den besten Fällen einen – freilich schwer fassbaren – Vorgang, der sich in einer Redewendung andeutet, die durchaus mehr sein kann als eine Floskel: Wer in religiösen Kontexten empfängt und weiß, dass er niemals entsprechend wird zurückgeben können, kann sagen: »Vergelt's Gott!« Auch derjenige, der nur empfängt und nichts zu geben hat, kann als ein von Gott angenommener (auch ihm gilt die »erste« wie die »letzte Gabe«!) so in eine gewisse Reziprozität eintreten.

4 Versuch einer Zusammenschau

Bereits in der Einleitung wurde auf den relativ bescheidenen Zuschnitt der hier vorgelegten Überlegungen hingewiesen: Die Verhältnisse innerhalb einer »Metaphorik der Gabe« gewinnen, wenn Gott als »Dritter« ins Spiel kommt, derart an Komplexität, dass eine präzise Durchstrukturierung nicht möglich erscheint.

Es lassen sich jetzt aber immerhin einige Punkte benennen, auf die durch eine solche Metaphorik neues Licht fällt:

1. Das erste, fundamentale Ergebnis ist mit eben dieser ansteigenden Komplexität verknüpft. Denn diese ergibt sich daraus, dass der »göttliche Part« offensichtlich nicht exklusiv auf eine einzige Position im Spiel verortbar ist: weder auf die des Gebers noch die des Empfängers noch die eines »Dritten«, der außerhalb stünde. Vielmehr »mischt« Gott sich in einer Art und Weise »ein«, die die Regeln des Spiels nicht selten strategisch verletzt.

2. So verweist die Metapher des eschatologischen Lohnes darauf, dass Gottes Gabe nicht nur als »am Anfang« stehend gedacht werden muss, wie es die Denkfigur der Weitergabe der göttlichen Gabe impliziert. Sie steht auch »am Ende«, und sie reicht von der einen wie von der anderen Seite aus in die Gegenwart hinein.

3. Damit ist jede Vorstellung einer strikten Einbahnstraße zwischen göttlichem und menschlichem Geben abgewiesen; hingegen ist auch hier von einer grundlegenden Reziprozität auszugehen – was die Primordialität der ersten und letzten Gabe wie die konstitutive Asymmetrie zwischen göttlichem und menschlichem Part gerade nicht ausschließt.

4. In der Nachahmung der göttlichen Gabe – und hier kommt die Metapher der Weitergabe zu ihrem Recht – sind wir aufgefordert und befähigt, die gängigen Gabe-Spielregeln gegebenenfalls unsererseits zu überschreiten.

5. Dabei muss und kann einerseits eine Instrumentalisierung Gottes wie des Nächsten vermieden werden; andererseits ist differenzierende Kritik zu üben an einer überhöhten und überzogen moralisierenden Idee von einer Liebe zu Gott wie zum Nächsten rein »um seiner selbst willen«. Meines Erachtens wiederholt sich hier die aus den Sozialwissenschaften bereits bekannte falsche Alternativstellung zwischen einer egoistisch kalkulierenden und einer völlig »altruistischen« Gabe.²⁷

Sicherlich kann eine solche kursorische Lektüre zweier Evangelienperikopen das Gewicht der Folgerungen nicht wirklich tragen,

²⁷ Vgl. die entsprechenden Hinweise im Beitrag von B.K. Holm.

die sich aus den hier angestellten Überlegungen ergeben.²⁸ Diese verstehen sich denn auch weniger als ein argumentativ abgesicherter Gedankengang denn als ein Hinweis darauf, dass es lohnenswert sein könnte, theologisch ausdrücklich mit der Metapher der Gabe zu arbeiten.

²⁸ So ist beispielsweise der gesamte Themenkomplex von Liturgie, Sakramenten und Opfer noch nicht einbezogen.