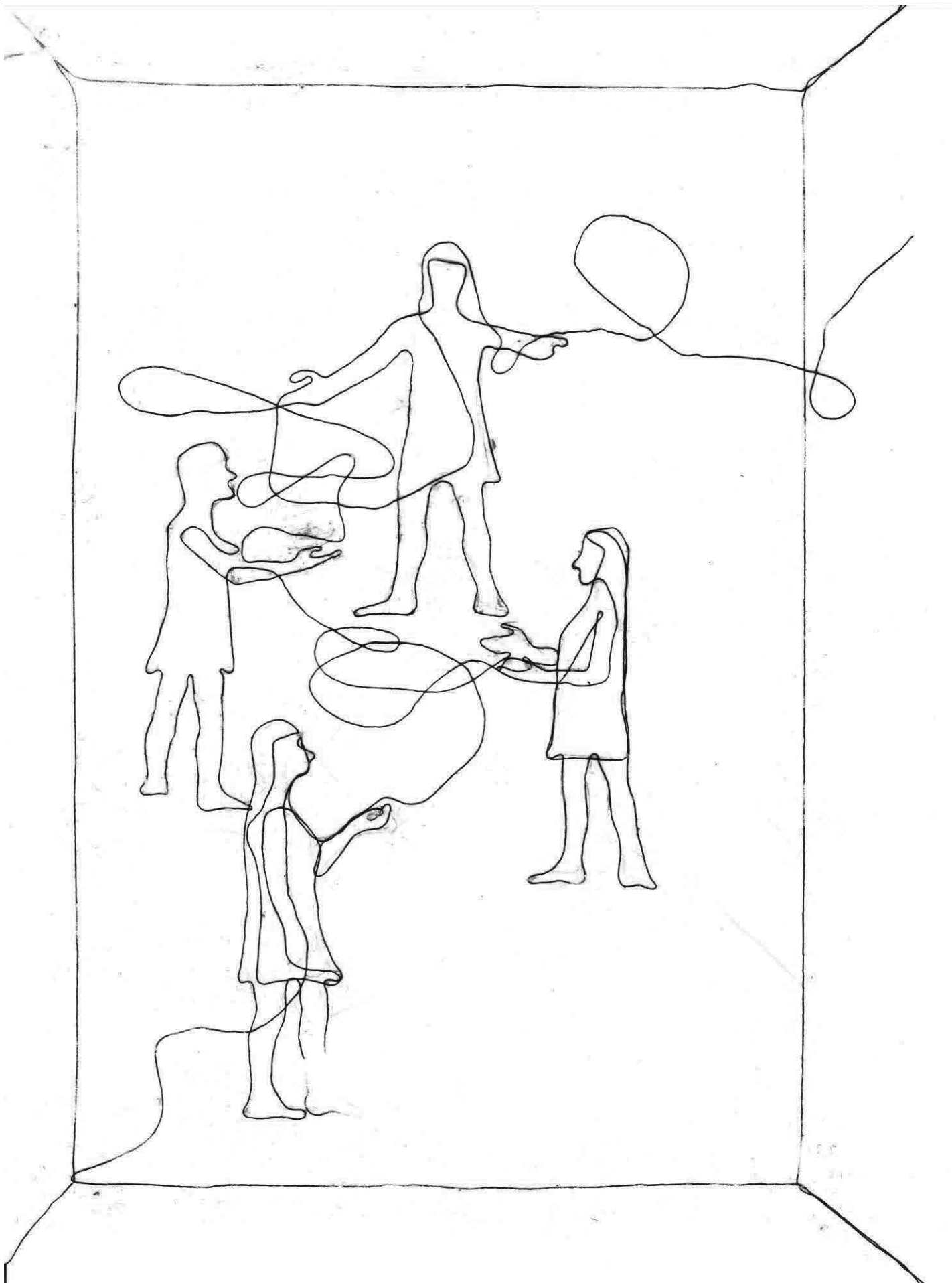


Fritz Rüdiger Volz

**Gabe,
Geben
und Vermögen**

Gelegenheitsarbeiten Band II

Karin D. gewidmet



Künstlerische Arbeiten

aus dem Zyklus:

"Vier Grazien, gebend sich in Gaben verstrickend"

von Philipp Neugebauer, 2016.

Vorderseite:	Prägedruck
Rückseite:	Prägedruck in gold
S. 3:	Fadenzeichnung 1. Entwurf
S. 86:	Fadenzeichnung
S. 132:	Linoldruck
S. 212:	Prägedruck in S/W

Philipp Neugebauer, Jg. 1990, lebt und arbeitet in Witten. Er studierte in Bournemouth an der Art University Bournemouth, B.A. in "Fine Arts" 2012. Neben seiner künstlerischen Arbeit studiert er Kunst an der Universität Dortmund. Als Gasthörer besucht er Veranstaltungen an der Ruhr-Universität Bochum. Er begleitet seit drei Jahren Fritz Rüdigers Denken und Lehren, insbesondere fasziniert vom Gabe-Thema.

www.philippneugebauer.de

Diese Sammlung von "**Gelegenheitsarbeiten**"...

... ist mein **Gastgeschenk**:

für all die, die meinen 70. Geburtstag mit mir feiern,
für all die, die als ihr Geburtstagsgeschenk mir ihre Gegenwart, ihre Gedanken, Glückwünsche und Gaben gebracht haben!

Sie ist zugleich meine **Dankesgabe**:

an all diejenigen, die in den langen Jahren meines Guten Lebens in vielfältiger, ganz unterschiedlicher und je persönlicher Weise zu dessen Gelingen beigetragen haben:
mit Worten und Werken, mit Beistand und Hilfe, mit Kritik und Ermutigungen, mit vielen überraschenden, unverhofften, hochwillkommenen Gaben.

Dies alles bildet – fortdauernd – den Hintergrund und die Inspiration für meine theoretischen Beiträge zum Erfassen und Verstehen von "**Gabe, Geben und Vermögen**", die ich hier versammelt habe. Ohne Euch alle hätte ich es buchstäblich nicht vermocht, dies alles auszudenken.

Es sind **Gelegenheitsarbeiten** auch in dem Sinne, als sie entstanden sind als Antworten auf Eure Anfragen, Aufforderungen und Herausforderungen – das habt Ihr nun davon!

Nehmt es, nehmt es als Zeichen meines Dankes! Lest es, lest es als meinen Beitrag zur Bildung Eures Vermögens, **kluge Fragen** zu stellen! Lest es als Heuristik (beinahe hätte ich gesagt: als "Suchmaschine").

Ich **danke** Euch allen, liebe Gefährtinnen und Gefährten meines Denk- und Lebensweges!

Ich **bitte** Euch alle weiterhin um Wohlwollen und Neugier, um Fragen und Kritiken:
um fortgesetzte Weggenossenschaft.

Gewidmet ist dieser Band **Karin D.**, meiner wunderbaren Gefährtin.

Ohne sie, ohn all ihre Guten Gaben wäre all das hier Versammelte nicht *denkbar*.

Ein besonderer Dank gilt **Karin Wohlgemuth** für ihre seit vielen Jahren währende, mir gewährte freundschaft-liche Begleitung und Maieutik bei der Verfertigung meiner Gedanken beim Diktieren. Ohne ihre Mitwirkung wär all das hier Versammelte nicht *lesbar*.

Warum in den **Bildern** meines Freundes **Philipp Neugebauer** vier und nicht drei Grazien erscheinen, fadenscheinig oder holzschnittartig, *warum* hier nichts mehr durchscheint von der Eleganz ihrer Bewegungen im Rhythmus des Gebens, *warum* die vier eher ein Knäuel bilden und sich selbst in ihm eher verstricken als es zu entwirren, und *warum* mir schließlich die Rede vom "Gabehandeln" als das Gegebene, als das Aufgegebene, erscheint... – zu all dem jetzt bloß keine didaktische Hinführung: dazu müsst Ihr bitte in den Texten selbst Hinweise suchen!

Thomas Kreuzer danke ich dafür, dass ich – ohne ihn zu fragen – die gemeinsam verfassten Beiträge hier aufnehmen durfte. Dies verweist auf die auch sonst spürbare besondere Nähe unseres Denkens. Auch der **Fundraising Akademie** gebührt mein Dank als Kontext vielfältiger Herausforderungen und Gelegenheiten.

Inhaltsverzeichnis

Die Gestaltung wechselseitiger Angewiesenheit im <i>Geben – Nehmen – Erwidern – Weitergeben</i>	9
Vermögen – Vorbereitende Thesen zu einer (anthropologischen) Theorie des Reichtums	16
Reichtum zwischen Mißbilligung und Rechtfertigung	27
Freiwillige Armut – Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit	40
<i>Altruismus</i>	53
Stiftung als Institution – eine Hinführung	66
Gemeinsames Mahl als Ur-Institution – eine Skizze	74
<i>Homo capax</i> – Zur Orientierungsleistung des Person-Verständnisses von Paul Ricœur	78
Konsument, Klient oder Bürger?	87
<i>Unangenehm berührt</i> – Zum alltäglichen Zusammenspiel von Sitten, Sinnen und Symbolen	92
Freundschaft	102
Religion als Motivation?	109
Der ethische Pluralismus und das <i>spezifisch Christliche</i>	120
<i>Compromis</i> : Die zweitbeste Lösung ist die Beste!	124
<i>Neugier auf das Leben</i> – Ilse Arlt und ihr Erbe	127
Die verkannte Gabe	134
Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandelns	151
Sozialanthropologische und historische Grundlagen des Fundraisings	175
Ethos und Vermögen des Gabehandelns	190
Vom Vermögen zu Geben	198

Elementi per una teoria socio-antropologica dell’agire donativo.....	204
<i>Zedaka</i> – Der Geist und die Praxis der Gabe im Ethos des Judentums.....	207
<i>Arbeit und Beruf</i>	213
<i>Armut, Bettel, Almosen</i>	217
<i>Gemeinnutz/Gemeiner Nutzen</i>	221
<i>Kritische Theorie</i>	225
<i>Materialismus</i>	229
<i>Rolle, Rollentheorie</i>	231
<i>Verein</i>	234
Wissen und Glauben	237
<i>Sich aufs Leben verstehen</i> – Erwägungen zur Religionshermeneutischen Kompetenz	243
Curriculum vitae	261
Veröffentlichungen.....	262
Impressum.....	268

Die Gestaltung wechselseitiger Angewiesenheit im *Geben – Nehmen – Erwidern – Weitergeben*

Erschienen in: Udo Hahn/Thomas Kreuzer/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?*, 2008, LIT Verlag Münster, S. 13 – 19. ISBN 978-3-8258-1278-2

Das Geben gehört zu den grundlegenden anthropologischen Handlungsmustern. Sein Ort ist die universelle wechselseitige Angewiesenheit aller Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft. Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Das darin zum Ausdruck gelangende Spannungsverhältnis ist charakteristisch für menschliche Lebensformen überhaupt. Die unterschiedlichsten Gestalten von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung haben doch das eine gemeinsam, dass sie sich lesen lassen als Antworten auf die Frage, wie sie in ihrer „Verfassung“ auf das unhintergehbare Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Eigensinn und Gemeinsinn antworten.

Das Geben stiftet, gestaltet, erhält und verändert menschliche Beziehungen. Es verbindet Menschen miteinander, es bindet Menschen aneinander, und daraus entstehen wechselseitige Verbindlichkeiten; seine Gaben sind die Mittel und Medien dieser vielfältigen Bindungen.

Da alles menschliche Handeln prinzipiell mehrdeutig ist und folglich seine spezifische Bedeutung nur dadurch erhält, dass es gedeutet wird, umschließt jede Gabe auch einen symbolischen Gehalt. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das das eigene Handeln mit Bedeutung versehen muss und in der Lage ist, die Bedeutung zu erfassen, die andere mit ihrem Handeln verknüpfen. Er ist aber auch ein leibhaftiges und ein bedürftiges Wesen, das im weitesten Sinne der Lebensmittel, zunächst und vor allem ganz elementarer, wie der Nahrungsmittel, bedarf. Deshalb ist jede Gabe eine „Doppelgabe“ aus einem Gut und einem Symbol. Oft dominiert das Symbol sogar das Gut, da über das Symbol sowohl die Verbindung hergestellt und das jeweils Spezifische der daraus sich ergebenden Beziehung näher bestimmt wird.

Das Gabehandeln setzt stets einen Geber und einen Empfänger voraus. Eine spezifische Beziehung zwischen ihnen ist ebenso impliziert wie die Bezugnahme auf einen kulturellen Horizont, innerhalb dessen der ganze Vorgang überhaupt – auch für Geber und Nehmer selbst – erst sinnvoll und damit verständlich wird. Die Gabe als Einheit von Gut und Symbol enthält deshalb – mindestens implizit – immer Aussagen über den Geber selbst, über sein Bild vom Empfänger, über seine Vorstellung von ihrer Beziehung und schließlich über sein Verständnis des Horizontes, in den diese komplexe Handlung eingebettet ist.

In der nicht minder grundlegenden menschlichen Handlungsform der Arbeit geht es um die Herstellung dieser Lebensmittel in der Auseinandersetzung mit der Natur. Neben anderen Institutionen der Verteilung geht es bei der Gabe um eine Verteilung solcher Güter, die nie nur der Versorgung der Mitglieder menschlicher Gemeinschaften mit Lebensmitteln dient, sondern stärker noch der Sorge um den Erhalt und um die Gestalt der für diese Gemeinschaft charakteristischen Lebens- und Beziehungsformen. Das, was verteilt wird, entstammt dem „Vermögen“ des Gebers: auch Zeit, Kraft, Kompetenz und – stets zugleich – Symbole werden gegeben. Alle diese Gaben kann man erbitten, sammeln, weitergeben usw., im Fundraising, im Volunteering, in Kirchengemeinden und anderswo.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Gabe als Institution gerade darin, dass sie ein ganzes Handlungs- und Beziehungsgeflecht umfasst, das dadurch strukturiert wird, dass dem Geben ein Annehmen, ein Erwidern, ein Wiedergeben und ein Weitergeben entsprechen. Wenn jede Gabe in ihrer symbolischen Dimension aber mindestens vier Aussagen, vier Messages, übermittelt, dann wird hier bereits die enorme Komplexität eines jeden Gebens deutlich, wie die damit einhergehende Riskiertheit und Missverständlichkeit dieses Handlungsgefüges. Wer aber ein Gabehandeln – zumal eines im Kontext einer anderen, früheren oder fernerer Kultur – nachvollziehen und verstehen will, kommt nicht umhin, sich gerade diese symbolischen Gehalte, die notwendigerweise mit Geben und Gabe einhergehen, zu erschließen.

Das Erwidern einer Gabe und ihr Weitergeben vollziehen sich also ihrerseits gleichfalls als Geben, und jeder, der gibt, ist immer auch zugleich jemand, der (an-)nimmt. Daraus ergibt sich der oft so genannte „Kreislauf“ der Gabe.

Die Rede vom Kreislauf ist aber insofern nicht unproblematisch, als sie das Offene und Dynamische dieses Prozesses verdecken könnte. Sowohl im Blick auf die Beteiligten, als auch im Blick auf die zirkulierenden Güter, Dienste und Symbole gilt eine prinzipielle Unabschließbarkeit. Zugleich ist festzuhalten, dass jede Dynamik des Einschließens grundsätzlich auch eine des Ausschließens impliziert. Deshalb wird es zu den wichtigsten Aufgaben bei allen systematischeren und genaueren Analysen von Gestalten des Gebens und der Gabe gehören, die Fragen nach der Zugehörigkeit und Einbezogenheit zu stellen. Es wird also die Frage nach dem „Wir“ zu untersuchen sein, genauso wie die Frage nach denen, die potentiell beteiligt werden und dazugehören können, also die Frage nach dem „Ihr“. Schließlich gehört hierher auch die Frage nach denen, die vielleicht nur als Empfänger gelten dürfen oder von vornherein ausgeschlossen sind und bleiben, also die Frage danach, wer denn „die da“ oder „jene dort“ sind.

Hier wird etwas besonders deutlich, dass für Geben und Gabe, eben wie für jedes menschliche Handeln und jede seiner Institutionen gilt, dass sie weder schon immer, noch stets „gut“ sind. Es ist von großer Bedeutung, dass man gerade auf dieser – anthropologischen – Ebene versucht, die eigene Bewertung und insbesondere die moralische Beurteilung des Gebens, seiner Kontexte und seiner Gestalten zurückzustellen. Das bedeutet freilich nicht, dass im Selbstverständnis der verschiedenen Akteure und Beobachter im Alltag und auf der Ebene der philosophischen und religiösen Bedeutungs- und Orientierungsmuster Bewertungen und moralische Beurteilungen gar keine Rolle spielten. Das Gegenteil ist der Fall, sie dominieren meist alles so stark – und so selbstverständlich –, dass gerade deshalb jeder, der in diesem Felde etwas analysieren und verstehen will und zugleich etwas Neues erkennen möchte, zunächst einmal mit seinem eigenen Urteil sehr sparsam und kontrolliert umgehen sollte.

Die unhintergehbare, wechselseitige Angewiesenheit von Menschen aufeinander impliziert, dass wir menschliche Gemeinschaften, als strukturierte Formen des Zusammenlebens, auch verstehen können als ein Netzwerk aus Erwartungen, Gegenerwartungen und Erwartungserwartungen, die Menschen im Blick auf ihr Handeln und das Handeln anderer haben. Diese aus der wechselseitigen Angewiesenheit sich ergebende Gegenseitigkeit der allermeisten Formen des sozialen Handelns, diese Netzwerkstruktur menschlicher Reziprozität gilt auch, und in charakteristischer Weise verstärkt, für das Geben und die Gabe.

Zu den Wesensmerkmalen des Gabehandeln gehört es nun, dass der Geber unvermeidlicher Weise auch Erwartungen hat, Erwartungen aber, die sich auf „irgendein Echo“, auf eine oft

unbestimmte und unbestimmbare Erwidern richten. Sein Gabehandeln vollzieht sich insofern unter Bedingungen der Unsicherheit, als er grundsätzlich nicht sicher sein kann, ob, wie und wann eine Erwidern folgt. Die Gabe ist also eine Leistung, die erbracht wird, ohne die Garantie oder Sicherheit oder gar Erzwingbarkeit einer Gegenleistung.

Ganz anders ist es beim marktförmigen Güter- bzw. Waren-Tausch, bei dem die Erwartung einer vertraglich abgesicherten äquivalenten Gegenleistung gilt, die, falls sie unvollständig, verspätet oder gar nicht erfolgt, rechtlich erzwungen werden kann. Durch den vorausgesetzten vertraglichen Rahmen wird gewährleistet, dass Geber und Nehmer – unbeschadet aller sonstiger sozialer und ökonomischer Unterschiede – als gleichberechtigte Partner in einer streng symmetrischen Beziehung zueinander stehen. Hier kann also eine vorgängige, rechtlich institutionalisierte und auf Dauer gestellte Beziehungsform von allen Beteiligten vorausgesetzt und in Anspruch genommen werden.

Dies gilt nun wiederum nicht für den Gaben-Tausch, zu dessen Funktionen es gerade gehört, stets neu zu Stiftung, Erhaltung und Erneuerung sozialer Bindungen beizutragen, ja beitragen zu müssen. Für die allermeisten Gabehandlungen ist aber die Asymmetrie und die prinzipielle Riskiertheit der durch sie zustande kommenden Beziehungen charakteristisch. Zum Verständnis des Gabehandelns ist es unerlässlich, dass man es nicht auf eine im engeren Sinne ökonomische Sphäre der Gesellschaft einschränkt, sondern es als ein „fait social total“ erklärt. Darunter versteht Marcel Mauss (im Anschluss an Emile Durkheim) eine soziale Tatsache, die alle Bereiche einer Gesellschaft durchzieht und nicht auf einen allein eingeschränkt werden kann. Dies unterstreicht noch einmal, dass es sich nicht nur um eine Beziehung zwischen zwei Akteuren, sondern um einen von vornherein sozialen und d.h. auch Gesellschaft insgesamt konstituierenden Prozess handelt.

Zur Gesellschaft insgesamt und zu jeder zwischenmenschlichen Erfahrung gehören personale Freiheit und Freiwilligkeit ebenso dazu wie soziale Zwänge und Verpflichtungen. Eine weitere wesentliche Eigentümlichkeit des Gabehandelns ist es, dass in ihm Freiheit und Zwang so verschränkt sind, dass es unmöglich ist, Geben und Gabe angemessen zu verstehen, ohne dies zu berücksichtigen. Wahrscheinlich ist das Gabehandeln dasjenige soziale Handeln, bezogen auf das die berühmte „Was-war-zuerst-Frage?“ im Blick auf Freiheit und Zwang (im Sinne von Ordnung, Regelung, Normierung und Sanktionen) sich nicht sinnvoll stellen lässt, dass es hingegen nötig ist, von der „Gleichursprünglichkeit“ beider – im Gabehandeln selbst – auszugehen.

Eine Folge dieser eigentümlichen und im konkreten Handeln jeweils ganz anders gewichteten, stets schillernden und mehrdeutigen Verschränkung ist die „Unberechenbarkeit“ der Gabe und des Gebens. Sie ist das Faszinierende, aber auch das Verunsichernde an Gabe und Geben – in all ihren Elementen und Phasen. Das Geben lässt sich nicht vollständig in ein „Kalkül“ einzwängen, weder rationaler noch nutzenorientierter Art; es lässt sich auch nicht sicher „vorausberechnen“. Folglich lassen sich weder Gabe noch Geben vollständig vorhersagen, kontrollieren und steuern. „Spontaneität“ des Gebens und „Verschwendung“ in Quantität und Qualität der Gabe gehören konstitutiv dazu. In ihrer Unberechenbarkeit trotz der Gabe realer und mehr noch fiktiver Knappheit in reichen Gesellschaften.

Gabehandlungen sind durch eine grundsätzliche Asymmetrie der Beziehung und der beteiligten Akteure gekennzeichnet. Eine Asymmetrie, die aus dem unterschiedlichen sozialen Status sowohl der Akteure als auch ihres „Vermögens“ bzw. „Bedürfnis“ entstammt. Was nun diese

grundsätzliche Asymmetrie jeweils bedeutet, zwischen welchen Gebern und Nehmern sie sich vollzieht, mit welcher Art von Gaben und Erwidern sie einhergeht, und wie in diesen Handlungsprozessen mit ihr umgegangen, und in welcher Art sie möglicherweise im Gabehandeln selbst transformiert wird, – das alles hängt entscheidend vom kulturellen Kontext und vom Ethos der jeweiligen Gemeinschaft ab, in der sie sich vollzieht.

Auf jeden Fall ist davon auszugehen, dass die im Gabehandeln akzeptierten, integrierten und gestalteten Asymmetrien keineswegs an dem prinzipiellen und für Gabehandlungen wesentlichen Merkmal der Wechselseitigkeit bzw. der Gegenseitigkeit und der (so verstandenen) Reziprozität von Geben, Nehmen und Erwidern etwas ändern.

Im Horizont der universellen wechselseitigen Angewiesenheit und angesichts der prinzipiellen Riskiertheit des Gabehandeln kann jedoch nie ausgeschlossen werden, sondern muss vielmehr systematisch berücksichtigt werden, dass die Asymmetrien so extrem und so eindeutig ausfallen können, dass sie zu totalen Abhängigkeiten werden können. Der herrschaftliche und Gewalt gestützte Charakter extremer Formen von Asymmetrie, ihre Forderungen, ihre „räuberischen“ Erpressungen und Abpressungen und ihnen entsprechende Zwangsabgaben sprengen dann doch das Gabehandeln, überfordern seine friedlich bindenden Kräfte völlig und lassen das Reden von Geben, Nehmen und Erwidern zynisch werden.

Wenn es um die Verteilung von Gütern – im Sinne von Anteilen an dem „Vermögen“ eines Gebers – geht, und wenn es um die Gestaltung (vorwiegend) asymmetrischer Beziehungen geht, und wenn es schließlich darum geht, dass Menschen in Beziehungen aneinander Erwartungen richten und zugleich eine Vorstellung davon haben, was andere von ihnen erwarten, dann stellt sich unvermeidbar die Frage nach dem „Wohl“.

Viele erwarten an dieser Stelle vermutlich die Verwendung des Begriffs „Interesse“ oder den des „Nutzens“. Beide Begriffe gehören nun aber ganz eindeutig zum Selbstverständnis und zur Selbstausslegung neuzeitlicher bzw. moderner Gesellschaften. Ihre Verwendung hat eine Dynamik, die meist darauf hinaus läuft, das Geben in seiner Möglichkeit und in seiner gesellschaftlichen Bedeutung auf die vorneuzeitlichen Gemeinschaften und Gesellschaften zu beschränken und davon auszugehen, dass für das Funktionieren, die Dynamik und die Theorie zeitgenössischer Gesellschaften das Gabehandeln eine bestenfalls marginale Rolle spielt.

Es gehört zur *condicio humana*, zur „Daseinsverfassung des Menschen“, dass alles Handeln in seinem Leben letztlich auch der biologischen und sozialen Erhaltung seines Lebens und seiner Lebensformen dient. Ein „Eigeninteresse“ lässt sich folglich in jedem menschlichen Handeln ausmachen. Geben wird zu Recht in sehr vielen Deutungen und Theorien der Gabe mit dem „Wohl“ zusammen gebracht. Der Geber ist der Wohltäter, der Empfangende der Empfänger einer Wohltat, und das Netzwerk aller Handlungen des Gebens, Nehmens und Erwiderns trägt insgesamt zum Gemeinwohl bei. Nahe liegender Weise gilt auch hier, dass die spezifische Gestalt der Praktiken und Deutungen des Wohltuns abhängig ist von den Sinnhorizonten einer Kultur und ihres Ethos.

Auf der anthropologischen Ebene gilt es festzuhalten, dass die prinzipielle wechselseitige Verwiesenheit von Eigenwohl und Gemeinwohl und dem Wohl des Anderen nicht auseinandergerissen werden kann. In allen Kulturen dominiert – bei allen Deutungsunterschieden – die Vorstellung, dass das Eigenwohl nie „rein und allein“ zu haben ist, sondern weder denkbar, noch erstrebbar, noch lebbar ist ohne Bezüge und Beziehungen auf das Wohl anderer und auf das

Wohl der Gemeinschaft insgesamt. Freilich bedeutet dies nicht, dass in jeder Kultur alle anderen Menschen und ihr Wohl einzuschließen sind. Auch hier gilt die Dialektik von Einschluss und Ausschluss: Es stellt sich die Frage, wer gehört dazu und wer nicht, wer wird berücksichtigt und wer nicht. Die Vorstellung, dass alle Angehörigen der menschlichen Spezies im Vollsinn Menschen sind, ist ja ohnehin kulturgeschichtlich gesehen eine relativ junge Errungenschaft. Es ist also jeweils genau zu fragen: „Was wird unter Wohl verstanden, wessen Wohl ist von wem zu berücksichtigen und zu fördern, aus welchen Gründen, mit welchen Absichten und mit welchen Folgen?“ Die recht beliebte Reduktion all dieser Fragen auf die eng gefasste Frage nach dem Motiv, das dann auch noch als „kausalwirkendes“ vorgestellt wird, wird jedenfalls der Komplexität der Handlungen nicht gerecht, zumal die Antwort auf die so gestellte Frage allermeist „aus Selbstinteresse und Egoismus“ lautet. Dies aber läuft angesichts der *condicio humana* auf eine tautologische Erklärung menschlichen Handelns hinaus. Sowohl die Vorstellung von der Allpräsenz des „Eigeninteresses“, als auch die Idee von der „reinen Gabe“ erweisen sich letztlich als komplementär und als ideologisch, denn beide sind nicht falsifizierbar.

Dieser Zusammenhang der Gabe mit dem Wohl verweist auf ein benachbartes Problem, das sich aus dem anthropologischen Grundphänomen der wechselseitigen Angewiesenheit aller Menschen gleichursprünglich stellt: dem Problem der wechselseitigen Hilfe. Deutlich stärker als das Geben ist das Helfen von vornherein auf andere Menschen unter dem Gesichtspunkt ihres Bedarfes, ihrer Bedürftigkeit und schließlich auch auf ihre Nöte bezogen. Was braucht, wessen bedarf der Andere? Was steht denen zu, die einem näher und was denen, die einem ferner stehen? Auch hier verschafft sich wiederum die Dialektik von Einschluss und Ausschluss Geltung. Eine Theorie der Gabe kann eine Theorie der Hilfe nicht ersetzen; eine Theorie der Hilfe aber wird immer Anleihen machen müssen bei einer Theorie der Gabe.

Wenn man das Gabehandeln – wie es hier ja durchgängig geschieht – als eine Gestaltung und Bewältigung wechselseitiger asymmetrischer Abhängigkeit versteht, und wenn man die Überlappung betont, die mit einer anderen derartigen Institution, nämlich der Hilfe, besteht, dann erweist es sich als unvermeidlich, auch auf das Problemfeld der Armut bzw. der „Armenpflege“ Bezug zu nehmen. Auch dies ist ein Thema, das hier, zumal mit all seinen Nachbar- und Folgeproblemen von Caritas und Diakonie, von Nächstenliebe bis Wohlfahrtsstaat, unmöglich angemessen erörtert werden kann.

Es kann aber auch nicht unerwähnt bleiben, vor allem deswegen nicht, weil in den allermeisten theoretischen, politischen und praktischen Zusammenhängen das Thema Gabe fast automatisch, unter dem Stichwort Almosen-Geben, mit diesem Themenkreis zusammengebracht und sehr häufig auch darauf reduziert wird. Gerade angesichts solcher „Übermächtigung“ des Gabehandeln durch die Folgeprobleme der Armut und der „Armenpflege“ wird der gabentheoretische Rückgriff auf die Tiefenstrukturen der Gabe und des Gebens unverzichtbar, wenn man andere und teilweise ganz andere Gestalten, Funktionen und Bedeutungen der Gabe zur Sprache und zur Geltung bringen will – wie gerade auch im Kontext des Fundraisings.

Wenn menschliches Leben und Zusammenleben mehr und etwas anderes ist als lediglich ein biologischer Überlebens- und Vermehrungsprozess, dann bedeutet die wechselseitige Angewiesenheit aller Menschen aufeinander, dass sie auch als soziale Wesen auf soziale Anerkennung und auf eine über das Überleben weit hinaus greifende Sinnstiftung angewiesen sind. Dies kann man vielleicht noch auffassen als ihre Anerkennung als soziale Wesen in ihrer sozialen Rolle; dies wäre dann auch der Ansatz- und Bezugspunkt des (kollektiven) Kampfes um

Anerkennung. Die Anerkennung als Person jedenfalls, die in Problemen ihrer Lebensführung unter erschwerten Bedingungen als „dazugehörig“ wahr- und ernstgenommen wird und die der Hilfe, Unterstützung und Beteiligung nicht nur als bedürftig, sondern auch als würdig betrachtet wird, diese Anerkennung gilt nur innerhalb der Netzwerke des Gabehandeln.

Sowohl in Prozessen und Gestalten der wechselseitigen Anerkennung Gleichberechtigter, wie auch in den asymmetrischen Prozessen und Formen der Zuerkennung einer gestuften Wert-Schätzung spielen die Gabe und das Geben eine entscheidende Rolle. Wenn dann historisch und philosophisch später die Anerkennung als Achtung vor der Würde eines jeden Menschen und als prinzipiell unvertretbares Subjekt seiner Lebensführung Programm und Wirklichkeit wird, dann dürfen die Praxis des Gabehandeln und das Ethos der Gabe als eine Quelle dieser Idee gelten.

Im Blick auf die Frage, wo denn die Phänomene des Gabehandeln und seiner Dynamik gesellschaftlich entstehen und wo die personalen Kompetenzen sich bilden, die zu den erforderlichen dazugehörigen Verhaltens- und Handlungsweisen befähigen, ist im besonderen Maße auf die Prozesse und Institutionen der „primären Sozialisation“ zu verweisen. Der Mutter-Kind-Beziehung kommt dabei nahe liegender Weise eine zentrale und auch paradigmatische Bedeutung zu. Gerade das wechselseitige Verhalten von Mutter und Kind lässt sich weder nach dem Modell bloßen Eigeninteresses noch nach dem Modell bloßer Pflichterfüllung begreifen.

Die Bedeutung des Gebens, Nehmens und Erwiderns für die Sozialisation der Individuen ist kaum zu überschätzen. Der Prozess der Selbst-Werdung oder der Identitätsbildung kann ohne den Dreiklang des Gabehandeln nicht gedacht werden. Das Selbst verdankt sich eben nicht alleine sich selbst, vielmehr bildet es sich heraus in Prozessen der Wechselseitigkeit, für die das Gabehandeln steht. Ob das Geben und das Annehmen von Gaben, der Dank dafür und das Weitergeben zu Elementen des Selbstverständnisses und damit zugleich selbstverständlich werden oder nicht, ist schlechterdings entscheidend für die Herausbildung von Personen, die zugleich soziale Wesen wie unverwechselbare Individuen mit Eigenwert und Selbstachtung sind.

Bei näherem Hinsehen erweisen sich sehr viele Handlungsformen des Gebens, Nehmens und Erwiderns als Rituale, die alle Beteiligten einhalten müssen, damit das Geben im weitesten Sinne gelingt. Dies ist wiederum der prinzipiellen Riskiertheit und Missverständlichkeit eines Handelns unter den Bedingungen der Unsicherheit geschuldet, wie es das Gabehandeln in besonderem Maße ist. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und die Integriertheit in eine gegebene Kultur erfordern deshalb eine entwickelte Fähigkeit, solche Rituale mitvollziehen zu können und Regeln und Erwartungen folgen zu können, die nirgendwo explizit aufgeschrieben sind, sondern allermeist implizit gelten. Eine der wichtigsten Funktionen von Sozialisations- und Erziehungsprozessen ist deshalb das Erlernen und das Einüben solcher ritualisierten Handlungen.

Eine der wichtigsten sozialen Funktionen, die in allen menschlichen Gemeinschaften dem (rituellen) Gabehandeln zukommt, ist die des Gebens als „vertrauensbildende Maßnahme“. Vertrauen impliziert eine hohe Erwartbarkeit (wie sie eben gerade durch das Ritual gewährleistet wird). Das Vertrauen stiftende und erneuernde Geben ist damit eine der wesentlichsten Bedingungen zur Lösung von Konflikten, oder sie ist sogar die Lösung selbst.

Die Gabe impliziert Gewaltverzicht. Zur „agonalen“ Gabe gehört zwar ein erbitterter Wettstreit, in dem sich Geber und Nehmer wechselseitig zu übertrumpfen versuchen oder auch Geber

miteinander darum kämpfen, wer der größere „Wohltäter“ ist. Diesen „wettstreitenden“ Gabehandlungen kommt aber eine große Bedeutung zu bei der sozialverträglichen Kanalisierung von Gewaltpotenzialen – ähnlich wie es auch sportliche Wettkämpfe leisten. Sowohl innerhalb gesellschaftlicher Gruppen wie auch zwischen ihnen hat damit das Gabehandeln eine wesentliche friedensstiftende Bedeutung. Es bildet damit auch eine Voraussetzung und eine Rahmenbedingung für Prozesse der Kooperation und der Kommunikation überhaupt.

Literatur

zu den wichtigsten Theorien, in Auseinandersetzung mit denen die hier dargestellten Thesen entwickelt wurden:

- Bayer, Oswald (2000): „Gabe“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Aufl., Bd. 3, Sp. 445/446, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Caillé, Alain (2000): Anthropologie du don. Le tiers paradigme, Paris, Desclée de Brouwer
- Godbout, Jacques T. (2000): L'esprit du don, collab. A. Caillé, nouv. éd., postf. inédite de A. Caillé, Paris, La Découverte (1^{ère} éd. 1992); engl. Übersetzung: The World of the Gift, Montreal & Kingston/CA 1998
- Godbout, Jacques T. (2000): Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus, Paris, La Découverte
- Mauss, Marcel (1968): „Die Gabe“ (frz. Orig.: Essai sur le don, 1923/24 bzw. 1950), stw 743, Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Volz, Fritz Rüdiger und Thomas Kreuzer (2005): Die verkannte Gabe – Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings, in: C. Andrews u.a. (Hg.): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Münster, LIT, S. 11–31
- Volz, Fritz Rüdiger (2005): Altruismus, in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, München, Reinhardt, S. 41–51
- Volz, Fritz Rüdiger (2006): Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandeln, in: Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, 3., aktualisierte Aufl., Hg. Fundraising Akademie, Gabler, Wiesbaden, S. 30–55

Weiterführende Literatur

- Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.) (2005): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/Main u.a., Campus
- Andrews, Claudia/Dalby, Paul/Kreuzer, Thomas (Hg.) (2005): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Münster, LIT
- Berking, Helmuth (1996): Schenken. Zur Anthropologie des Gebens, Frankfurt Main/New York, Campus
- Müller, Oliver (2005): Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg, Lambertus
- Schmied, Gerhard (1996): Schenken. Über eine Form sozialen Handelns, Opladen, Leske & Budrich

Vermögen – Vorbereitende Thesen zu einer (anthropologischen) Theorie des Reichtums

Erschienen in: E.U. Huster, F.R. Volz (Hg.): Theorien des Reichtums, LIT Verlag, Münster 2002

Vermögen

Dieser Beitrag versucht nicht, die Frage zu beantworten, was Reichtum *ist*, sondern vielmehr die Frage, was als Reichtum *gilt*: welches die Bilder, die Metaphern, die symbolischen Gehalte, welches die Deutungsmuster und Gelingensbilder sind, an denen sich menschliches Handeln orientiert, das in sehr unterschiedlicher Weise auf „Reichtum“ bezogen ist und sich bezieht. Es geht mir darum, zunächst einmal zu verstehen, was denn am Reichtum so attraktiv ist, warum so viele Menschen, wenn nicht gar alle, nach ihm streben, was ihn dann aber auch zum Gegenstand von Neid, von Kritik und von moralischer Missbilligung macht. Meines Erachtens ist es genau dieser Bedeutungsreichtum des Reichtums, die mittels dieses Begriffes zur Darstellung gebrachte Fülle, ja Überfülle, und die damit zusammenhängende Ubiquität von Bildern, Vorstellungen, Metaphern, die mit dem Reichtum einher gehen, der es bisher offenbar nahe gelegt hat, Reichtum nicht selbst und direkt zum Gegenstand von „Reichtumstheorien“ zu machen, sondern eher Theorien des Eigentums, der Verteilung, des Geldes, des Kapitals, Theorien von Gütern und Werten zu entwickeln. Der Reichtum zwingt zur Reduktion seiner Komplexität und scheint allein damit schon eine seiner Vielfalt und Komplexität entsprechende Theoriebildung unmöglich zu machen.

In diesem Beitrag soll diese fast unmögliche Aufgabe einer „nicht-reduktionistischen Komplexitätsreduktion“ mittels der Kategorie des „*Vermögens*“ geleistet werden. Der Reiz dieses Begriffes ist es ja gerade, dass er sowohl zur Bezeichnung von Ressourcen, die einem sozialen Akteur „zur Verfügung“(!) oder „zu Gebote“(!) stehen, verwandt werden kann, als auch zur Bezeichnung von Kompetenzen, über die ein sozialer Akteur verfügt, die er „haben“ muss, um überhaupt handlungsfähig zu sein. Diese beiden Dimensionen ließen sich verlängern mit der Perspektive auf das individuelle „Arbeitsvermögen“ wie auf das ökonomische „Kapitalvermögen“. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die Beziehungen, die wechselseitigen Abhängigkeiten und Verweisungen dieser beiden Aspekte – Ressourcen und Kompetenzen – im Begriff des Vermögens selbst.

Mit dem Begriff Vermögen als *einer* möglichen Deutungsperspektive für Reichtum soll darauf verwiesen werden, dass Reichtum nicht nur ein ökonomisches Phänomen ist, dies vielleicht am allerwenigsten, sondern vielmehr ein anthropologisches, das kulturtheoretisch – u.U. im Sinne einer „Proto-Ökonomie“ – verstanden werden kann. Kulturtheoretisch meint hier zweierlei: es geht sowohl um handlungs- und subjekttheoretische Aspekte, wie zugleich um Zugänge zur „sozialen Semantik“.

Die hier dargestellten Erwägungen zum Entschlüsseln der vielfältigen Symbolisierungen des Reichtums (sowohl im Sinne der Bilder und Metaphern, die zur Deutung des Reichtums dienen, als auch derer, mittels derer andere Phänomene der menschlichen Lebenswirklichkeit vom Reichtum her oder auf den Reichtum hin gedeutet werden) zielen folglich auf ein angemesseneres Verständnis der „Kulturbedeutung“ des Reichtums. Sie können insofern auch als Beiträge zu einer „Ethik des Reichtums“ gelesen werden, als die Ethik – wenn man sie als „kritische Theorie des Ethos“ auffasst und betreibt – angewiesen ist auf eine Rekonstruktion der Bedeutungen des Reichtums für soziale Akteure.

Mit meinen folgenden Thesen werde ich mich auf diese „*rekonstruktive*“ *Aufgabe von Ethik* beschränken. Die hier gewählte Zugangs- und Entschlüsselungsperspektive des „Vermögens“ erlaubt freilich auch Anschlüsse im Horizont der stärker normativ-bewertenden Aufgaben von Ethik. Dazu bietet sich das – inzwischen auch im deutschsprachigen Raum rezipierte und weitergedachte Konzept von – „human functionings and capabilities“ an, wie es Amartya Sen und Martha Nussbaum entwickelt haben (vgl. dazu die im Literatur-Verzeichnis aufgeführten Titel der beiden Genannten; zu Darstellung, Kritik und Weiterdenken vgl. Dabrock 2002; Eichler 2001; „Ethics“ 2000; Krämer 2000; Pauer-Studer 2000).

Mir drängte sich die Idee, mit „*Vermögen*“ intensiver über Reichtum nachzudenken, im Laufe der Abfassung und als Resultat meines Aufsatzes von 1997 auf. – Mein Ansatz, Ethik als „Lebensführungshermeneutik“ und als „Kritische Theorie des Ethos“ aufzufassen, geht auf die frühen 90er Jahre zurück (vgl. Volz 1993). Im Jahre 2011 ist ein Sammelband mit meinen Veröffentlichungen zu einer „Hermeneutik der Lebensführung“ erschienen.

Annäherungen

Innerhalb der Sozialwissenschaften gibt es eine Vielzahl konkurrierender Ansätze zur Rekonstruktion und theoretischen Erfassung „des Symbolischen“ und seiner Bedeutung resp. Funktion. Ich kann hier diese Kontroversen weder angemessen darstellen, noch mich mit hinreichenden Begründungen darin verorten. Alle diese Ansätze haben ihre spezifischen Leistungsfähigkeiten und Grenzen. Ich werde im Folgenden ein weites und eklektisches Verständnis von „sozial-kultureller Hermeneutik“ zu Grunde legen, um nicht durch theoretische Vorentscheidungen auf einem ganz anderen Felde als dem der Reichtumsforschung eingeschränkt zu sein beim Versuch, möglichst viele semantische Facetten des Reichtums zu erfassen. Die hier veröffentlichten Erwägungen verstehen sich als vorbereitende Thesen auf dem Weg zu einer noch ausstehenden interdisziplinären und zugleich integrativen „Theorie des Reichtums“.

Es entspräche dem hier gewählten Zugang mit seiner besonderen Berücksichtigung individueller Akteure und ihrer Deutungserfordernisse und den ihnen zur Verfügung stehenden kulturellen Bedeutungsvorräten, wenn in weitere Theoriebemühungen auch Forschungen einbezogen würden, mit denen empirisch erhoben werden könnte, was für „Vorstellungen“ von und für Reichtum die Mitglieder unserer Gesellschaft und ihrer Milieus haben und wie diese wiederum mit ihren Vorstellungen vom gelingenden Leben und von Verteilungsgerechtigkeit zusammenhängen.

Dieser Ansatz zur theoretischen Erfassung der selbstverständnis- und handlungskonstitutiven „sozialen Semantik“ bzw. der kulturellen Vorstellungs- und Bilderwelten von Akteuren, Milieus und Gesellschaften strukturiert – und legitimiert auch in gewissem Sinne – meinen Eklektizismus bei meinen partiellen, eben reichumsbezogenen, Rekonstruktionen unseres Ethos (vgl. dazu auch Volz 1997).

LebensMittel

Nähert man sich dem Phänomen des Reichtums anthropologisch, dann liegt es nahe, Reichtum mit „Leben“ in Beziehung zu setzen, mit einer Wirklichkeit, die sich – darin dem Reichtum ganz ähnlich – auch in einer solchen überkomplexen Überfülle präsentiert, dass auch sie sich „einer Theorie“ gleichfalls entzieht.

Reichtum sei folglich hier in einer ersten Annäherung als *Fülle von „LebensMitteln“* im weitesten

Sinne verstanden. Gerade auch frühe, z.B. biblische Bilder von Reichtum – wie etwa von den Patriarchen im AT – stellen diese „Reichen“ dar als Menschen, die in einem mehr als nur überlebensnotwendigen und in einem nicht bloß individuell zu gebrauchenden und zu verzehrenden Maße über Mittel zur Führung des Lebens verfügen – aber auch zugleich, und das ist besonders wichtig, über Ressourcen zur Reproduktion, zur Erhaltung des Lebens und zur Gestaltung von Lebensformen verfügen. Diese Fülle von „Lebens-Vermögen“ schließt von vorneherein „Genuss-Mittel“ und „Sinn-Mittel“ des Lebens ein. Diese Mittel dürfen wir uns nun nicht zu eng aus dem Horizont unseres zeitgenössischen Zweck-Mittel-Denkens heraus als bloße Instrumente denken. Vielmehr sind sie eher „Lebens-Medien“, die nicht nur im Dienste des Lebens, seiner Erhaltung und Gestaltung stehen, sondern immer zugleich auch dazu „dienen“, das, was jeweils als Leben gilt, zu bestimmen: sie dienen nicht nur zum guten Leben, sondern sie definieren es zugleich.

Da menschliches Leben, im Unterschied zum tierischen, „geführt“ werden muss, und da diese Lebensführung nicht durch intakte und ausdifferenzierte Instinktprogramme gewährleistet ist, muss das Leben notwendigerweise gedeutet und bestimmt werden, um überhaupt gelebt, um geführt werden zu können. In einem anthropologisch grundlegenden Sinne sind Leben, Lebensführung und Menschsein unterbestimmt und bedürfen daher einer jeweiligen „Bestimmung“ durch menschliche (kulturelle) Deutungen und durch menschliche (soziale) Praxis. Auch frühe, „archaische“ menschliche Lebensformen kennen einen symbolischen „Mehr-Sinn“ (und eben nicht nur einen Mehrwert). Von Anfang an gibt es Spielräume der Lebensführung, die gefüllt und strukturiert werden müssen. Das, was als Leben gilt und zu führen ist, muss im Lichte von Vorstellungen des „gelingenden Lebens“ als wünschbar und als wert und würdig gelebt zu werden erscheinen. Weil die „Bestimmung“ des Lebens – seine Interpretation und Deutung – um Willen seiner Führung erfolgt, und weil sie im Horizont individueller wie kollektiver menschlicher Lebensführungspraxis geschieht, erfordert und ermöglicht diese Bestimmung zugleich, Entscheidungen („choices“) zwischen verschiedenen Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten zu treffen. Weil in einem gewissen Sinne alles auch immer ganz anders sein, verstanden sein und gemacht werden kann, bedürfen die jeweils in bestimmten Gemeinschaften oder Gesellschaften geltenden Orientierungsmuster und Lebensformen ihrerseits wiederum der Rechtfertigung.

Fülle, Komplexität und Reiz des Reichtums bestehen nun genau darin, dass er – zumindest potentiell – all diese Aufgaben der Sinnstiftung, Orientierung und Rechtfertigung übernehmen kann und deshalb von den „maß-geblichen“ gesellschaftlichen Eliten entweder genau dafür eingesetzt wird oder aber gerade deswegen kritisiert, eingeschränkt und im Grenzfall sogar aktiv bekämpft wird. Wir können also vom Reichtum sprechen als dem Inbegriff der „Quellen des Leben-Könnens“ bzw. des „Vermögens zu leben“.

Wenn wir so vom Reichtum sprechen, tun wir das freilich zugleich unter dem Aspekt der (möglichen oder unmöglichen) „Teilhabe“ an ihm: unter den Aspekten der Zugänglichkeit und des Verfügens bzw. des Mangels, des Entzugs und der Exklusion. Wir tun dies wiederum unter dem Doppelaspekt des „zur Verfügung-Habens“ (der Ressourcen) wie auch des wirklich darüber „Verfügen-Könnens“ (der Fähigkeiten): also unter dem Doppelaspekt des Vermögens.

Reich zu sein bedeutet also, nicht nur „gut“, sondern „besser“ leben zu können. Es bedeutet, das Vermögen zu haben, für sich und für andere (aus der Fülle von Ressourcen und Fähigkeiten) das eigene und auch fremdes Leben in einem gesteigerten und weiter prinzipiell steigerungsfähigen Sinne als ein „gutes“ führen zu können.

Glück

Reichtum ist des Glückes Unterpfand. Zu fast allen in unserer Kultur überlieferten Bildern vom gelingenden Leben, von der Eudaimonia, also vom Glück, gehört die Vorstellung der Abwesenheit, der Ausgeschlossenheit von Mangel, Not und Armut – und folglich die Vorstellung der Zuhandenheit von Fülle – konstitutiv zum Reichtum dazu. Die Vorstellung, prinzipiell, ohne Einschränkungen, sinnliche und materielle Bedürfnisse und Begierden stillen oder befriedigen zu können, bzw. solche Begehrlichkeiten überhaupt erst entwickeln und es in ihrer Befriedigung zu einem Höchstmaß an Raffinement bringen zu können, das sind fast zwangsläufig, fast „automatisch“ sich bei Reichtum einstellende Phantasien.

Bemerkenswerterweise wird dem in der anspruchsvolleren und „höheren“ philosophisch-theologischen Literatur genau darüber Geltung verschafft und Raum gegeben, dass diese Aspekte eben zu dem gemacht werden, was am Reichtum für die Sittlichkeit und für das gute Leben gerade als gefährlich, bedrohlich und zu missbilligen erscheint. Dies gilt auffälligerweise auch wieder sowohl für die biblische wie auch für die philosophisch-antike „Quelle“ unserer Kultur.

Im Blick auf das Selbstverständnis und die Glücksvorstellungen der breiten Masse der Bevölkerung darf man aber auf der Basis dieser eher indirekten und „negativen“ Zeugnisse und einer Fülle von archäologischem, literarischem und biographischem Material getrost davon ausgehen, dass erstrebenswertes Glück und Reichtum in einen ganz engen Zusammenhang gebracht und im Kern als identisch aufgefasst werden.

Es war stets nur kleinen Eliten von religiösen und/oder moralischen Virtuosen vorbehalten, sich asketische Ideale nicht nur für andere auszudenken, sondern sie auch selbst zu leben. Aber der uns überlieferte beträchtliche Aufwand an Ermahnungen, Begründungen und Versuchen, die Befolgung zu gewährleisten, verweist uns zugleich darauf, wie unwahrscheinlich Askese als Lebensform war und als wie zynisch sie als Empfehlung zur Befolgung durch breite Bevölkerungsschichten erscheinen musste: unter den Lebensbedingungen der im besten Falle mit einzelnen kleinen Freiheiten ausgestatteten, kaum aber wirklich freien, arbeitenden Masse in überwiegend agrarisch geprägten Mangelgesellschaften, insbesondere der des europäischen Mittelalters und der frühen Neuzeit.

Keine Theorie über das Verhalten und Handeln von leibhaftigen Menschen, die in ihrer Lebensführung streng notwendigerweise auf den Gebrauch, Verzehr und Genuss von Lebensmitteln angewiesen sind – sie sei als Theorie stärker deskriptiver oder stärker präskriptiver Art – kann an diesen schlechterdings fundamentalen Zusammenhängen von Leiblichkeit und Sozialität, von Bedürftigkeit und Sittlichkeit, von realem Nahrungsmangel und utopischem Deutungsüberschuss vorbeidenken. Die europäische Moral- und Sozialphilosophie lässt sich – wie es Alain Caillé und andere gerade in hervorragender Weise gezeigt haben – insgesamt als Geschichte der ständigen Spannung und der ständig neu zu gewährleistenden Koalition von Glück, Nutzen und Tugenden rekonstruieren (vgl. Caillé et al. 2001). Sie kann wohl kaum anders rekonstruiert werden, wenn man sowohl Reiz wie Schwierigkeiten, sowohl Notwendigkeit wie Unmöglichkeit, sowohl Einheit wie auch Verschiedenheit der Strömungen und Stränge der europäischen Ethik rekonstruieren und verstehen will. Eine Theorie des Guten, seiner Begründung und seiner Befolgung, die nicht einher ginge mit einer Theorie der Güter, ihrer Herstellung, ihrer Verteilung und ihrer Aneignung, käme der prallen Sinnlichkeit, der Fülle, der Attraktivität des Reichtums und seiner beinahe noch wirkmächtigeren Gelingens- und Sehnsuchtsbilder gar nicht bei.

Macht

All die genannten Phänomene, Wirklichkeits- und Handlungsaspekte, die mit „Reichtum“ einhergehen, können auch in Hinsicht auf das jeweilige Gegenteil betrachtet werden: in Hinsicht eben auf Mangel, Entzug, Unvermögen und Armut. Es verschafft sich also das Phänomen der Macht Geltung: als die Fähigkeit der einen, den Zugang der anderen zu den Lebensmitteln und zur Beteiligung an der Gestaltung der gemeinsamen Lebensumstände und Lebensformen regeln und normieren, zulassen oder verhindern zu können.

Auch hier zeigt der exemplarische Blick auf die biblischen Patriarchen, dass Reichtum Macht über andere Menschen impliziert: Macht über andere Menschen nicht nur im Blick auf ihr Arbeitsvermögen oder ihre Prokreativität (häufig genug in Gestalt des unmittelbaren Eigentums an den arbeitenden und gebärenden Leibern), sondern auch in dem Sinne, die Lebensumstände, die Lebenslagen und -formen der anderen im Interesse der Lebensführung und der Ausgestaltung des Lebensstils der einen zu prägen. Die Ordnung des oikos (des „Haushaltes“ und der Gemeinschaft) wie der polis (der Gesellschaft) wird gesetzt von denen, die reich sind und als solche nicht nur über ihre eigenen Lebensmittel und Lebensformen verfügen, sondern eben auch über die der anderen. Dieser enge und ursprüngliche Zusammenhang von Reichtum und Macht kommt auch in der deutschen bzw. indo-europäischen Etymologie dadurch zum Ausdruck, dass die Wurzel, auf die das Wort „reich“ zurückgeht, Herrscher und König meint (vgl. auch die Bedeutung der Silbe „rich“, wie sie in vielen deutschen, männlichen Vornamen vorkommt, wie Friedrich = „Friedensherrscher“; zur europäischen Etymologie insgesamt vgl. Benveniste 1969).

Fascinosum

Reichtum ist zugleich der Inbegriff einer alltagsweltlichen „materialistischen Ontologie“, an der alle Menschen prinzipiell insofern teilhaben, als sie als Bedürftige auf Zugang, Teilhabe und Aneignung von Gütern, Lebensmitteln eben, notwendigerweise angewiesen sind.

In der Perspektive des Reichtums erscheint die gesamte Wirklichkeit als Ansammlung von Gütern und Lebensmitteln, die der Reiche besitzt und „sein Eigen nennen“ kann: in den drei Beziehungsmodi Bemächtigung, Aneignung, Verfügung. Insofern er sie „besitzt“, wird er zum „Subjekt der Wirklichkeit“ – nicht hingegen, weil er sie durch eigene Arbeit etwa oder gar als ihr Schöpfer hervorbringt. Er bestimmt den Zugang, die Teilhabe oder den Ausschluss der anderen, der Nicht-Reichen, derer, die von ihm abhängig sind, weil sie von den Lebensmitteln abhängig sind, über die er verfügt. Dieses Verhältnis zur Wirklichkeit, diese „ontologische“ Dimension des Reichtums, ist die Basis für die Tendenz zur „Vergottung“/Vergötzung des Reichtums, der zumindest von den für unsere Kultur bedeutsamen abrahamitischen Religionen als eine Herausforderung, häufig genug auch als eine Bedrohung wahrgenommen wurde. Es ist diese Anmaßung der Maßlosigkeit des Reichtums, stärker als die Kritik an der sozialen Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die zunächst einmal die religiöse Reichtumskritik auf den Plan ruft.

Zugleich verschafft sich darin aber auch wieder das „Fascinosum“ des Reichtums, seine religiöse Aufladbarkeit, Geltung. Der Reichtum erlaubt oder erzwingt geradezu dadurch eine „Subjektivierung“ der Wirklichkeit, dass die Perspektive auf die als Güterfülle gedachte Wirklichkeit von einem Subjekt her vorgenommen wird: dies impliziert sowohl den Zugang von einem Subjekt her als auch die Zustellung auf ein Subjekt hin. Diese auch von außen erfolgende Zurechnung auf eine Instanz hin, die dadurch zum Subjekt wird, ist ihrerseits wiederum die Voraussetzung für ein wirklich und wirksam Werden dieses Subjekts. Das „subjectum“ (griech. „hypokeimenon“) ist in der klassischen Philosophie „das, worauf es ankommt“, im Blick worauf

oder woher über die Wirklichkeit der Wirklichkeit entschieden wird.

In diesem Vorgang des wechselseitigen Bestimmens konstituieren sich Wirklichkeit und Subjekt: dies ist die Götter-Analogie von ihrer ontologischen Seite her. Nicht zufällig ist die Ähnlichkeit zwischen der Götterwelt der Antike und der Lebensform von Reichen unübersehbar: „Leben wie Götter in Griechenland“, das könnte eine Formel sein, in der sich das Reizvolle, die Faszination des Reichtums ausdrücken ließe. Auch für unsere Kultur gilt bis heute als vorbildliche und maßgebliche Vorstellung vom gelungenen menschlich-männlichen Leben das Menschenbild der Renaissance. Es vermittelt kulturhistorisch und kultursystematisch den Proto-Typen des reichen Menschen von der Götterwelt der Antike zur Subjektvorstellung der Gegenwart: alles machen zu können und alles machen zu dürfen, über ein Handlungspotential zu verfügen, das „über alle Maßen“ groß ist, das nicht alltäglich, nicht normal, nicht durchschnittlich ist und das auf keine externe Legitimation angewiesen ist, sondern vielmehr seinerseits eine Quelle für Legitimität von Handlungen und Ordnungen darstellt.

A-Sozialität

Die eigentümliche Dialektik der Außer-Gewöhnlichkeit und Maß-Losigkeit des Reichtums bringt es mit sich, dass neben die als Macht verdichtete „Sozialität“ des Reichtums (als des Verfügen-Könnens und -Müssens über Lebensmittel, Lebens-Form und Lebens-Sinn anderer Menschen) eine eigentümliche „A-Sozialität“ des Reichtums tritt.

Für den Reichen und seinen Reichtum ist gerade die Negation und Kompensation wesentlicher Elemente der „condicio humana“ konstitutiv: Endlichkeit, Mangel, Knappheit, Krankheit, Eingeschränktheit, Zwänge, Rücksichtnahmen...!

Reichtum verspricht die Entlastung von allem Lästigen, von normaler, „gewöhnlicher“ Lebensführung, vor allem von fremdbestimmter, mühseliger, „dreckiger“ Arbeit. Er erlaubt – „am Rande des Existenzmaximums“ – die größtmögliche Kompensation von konstitutionellen und aktuellen Mangellagen, Krankheiten, Gebrechlichkeiten, sowie die jeweils größte kulturmögliche Lebensverlängerung. Seine größte Verheißung ist die der „Verewigung“. Dies gilt nicht nur im Blick auf die Lebensverlängerung, sondern auch auf das „Weiterleben“ in Werken, Stiftungen und anderen „stein- und stahlgewordenen“ Zeugnissen der Gegenwart, der Präsenz und des „immerwährenden Präsens“ des Reichen. Aber auch kleinere Unsicherheiten und Defizite aller Art im Alltag des Lebens, wie etwa bitten müssen, danken müssen, Beziehungen – nicht zuletzt intime – mühsam und meist misslingensbedroht anbahnen, aufbauen und erhalten zu müssen: all dies unnötig zu machen, ist gleichfalls eine attraktive Folge des Reichtums.

Der Preis, der dafür freilich anfällt, ist, dass der Beziehungsaspekt des Sozialen wiederum geschwächt wird. Letztlich geht es um die „Leugnung der Abhängigkeit“, um die Verweigerung der „Anerkennung der Abhängigkeit“ (Alasdair MacIntyre). Reichtum erlaubt es eben, „beliebige“ (viele, unterschiedliche, heterogene...) andere Potentiale „in Bewegung zu setzen“ und sie zu motivieren für all diese Entlastungs- und Kompensationsleistungen von Lebens-Mühen, die wir – „normalerweise“ – wenn auch nicht in jeder Einzelheit, so doch prinzipiell für nicht-hintergehbare Elemente menschlicher Lebensführung halten. Während alle als vom Reichtum der Reichen abhängig erscheinen, scheint der Reiche nur von seinem Reichtum und von sich selbst abhängig zu sein: er kann sich für vollständig autark und autonom halten und wird doch gerade dadurch zugleich „a-sozial“, wird Mitglied einer Sonderwelt innerhalb der uns vertrauten Sozialwelt.

Nicht-Reiche helfen sich oft darüber hinweg, dass sie nicht reich sind, indem sie zu „Weisheiten“

flüchten, wie etwa „Geld allein macht nicht glücklich“. Obwohl diese Weisheit allein den Nicht-Reichen auch nicht glücklich macht, ist darin aber doch ein Verdacht ausgesprochen, der in der Erfahrungswelt und im Erleben von Reichen selbst eine große Bedeutung hat: er ahnt – im Potential seines Glückes selber, gerade in seiner enormen Gesteigertheit – den „Keim“ seines Unglücks: als fundamentales Misstrauen im Blick auf die Beweggründe all derer, die den Reichtum zwar anerkennen, aber vielleicht doch eben nur diesen und nicht den reichen Menschen selbst meinen. Glücksverbürgende Anerkennung bricht zusammen, wird unmöglich, weil die Anerkennung, aus der wir leben können, bei dem, der sie uns gewährt, Freiheit und Gleichheit voraussetzt. Wenn auch vielleicht selten aus eigener Erfahrung, so kennen wir doch aus der Welt der Literatur, des Films und anderer Medien den existenziellen Zweifel einer reichen Person, ob denn die ihr erwiesene Anerkennung, das Lob, der Dank, die Freundschaft, ja die Liebe wirklich ihr „als Mensch“ oder doch „nur ihrem Reichtum“ gilt. Da aber der Reichtum gerade der der ganzen Person ist und von ihr kaum unterscheidbar, können – solange die Person nicht ihres Reichtums plötzlich verlustig geht – die Anerkennung und die Liebe keinem wirksamen Authentizitätstest unterzogen werden; und die bange Frage „liebt er/sie mich wirklich?“, die uns ja alle bewegt, kann noch weniger verlässlich beantwortet werden.

Es sind also gerade die Unverlässlichkeit des Reichtums und seine Unfähigkeit, ein existenzielles Urmisstrauen im Blick auf die „eentlichen und wirklichen“ Qualitäten unserer personalen und sozialen Beziehungen befriedigend und endgültig entkräften zu können, die dann aus dem Reichen doch wieder ein Wesen wie Du und Ich werden lassen. Es ist dieses unauflösliche Miteinander von „existenzieller Kumpelhaftigkeit“ (er ist einer von uns) und der „unendlichen sozialen Distanz“ (er lebt in einer für uns nur medial zugänglichen Sonderwelt), das ein wesentliches Element der kulturellen Bedeutung des Reichtums für unsere Gesellschaften darstellt. Reiche werden gerade als Reiche, oft genug gegen ihren Willen, zu den Akteuren eines „stellvertretenden Lebens“, wie wir es zwar nicht führen, es uns wohl aber ausdenken können. Sie haben demzufolge eine ähnliche „kultur-religiöse“ Funktion wie die Götter der Antike.

Entlastung

Entgegen gängigen Vorstellungen ist meiner Auffassung nach nicht Armut, sondern Arbeit der „eigentliche Gegenbegriff“ zum Reichtum.

Die Lebensmittel sind nicht einfach da, sie müssen in mühsamer, wenn auch technik-gestützter, Auseinandersetzung mit der Natur hervorgebracht, erzeugt werden; das gleiche gilt für die Lebensformen, deren Zwänge freilich eher die von Kultur und Gesellschaft sind – gleichsam die einer zweiten Natur. Wer alles schon hat, braucht nichts erst hervor zu bringen, und wenn doch, so „hat“ er ja auch die Potentiale und die Verfügungsmächte der Erzeugung. Reichtum ist die potentielle Reduktion eigener Arbeit und Mühe, letztlich jeder tätigen Vermittlung mit der Welt und ihrer Widerständigkeit. Er ist der traumhafte Zustand eines Wirken-Könnens ohne etwas tun zu müssen.

Die Befreiung von eigener Arbeit ist dem Reichen möglich durch die reine Macht über die Arbeit der anderen, dadurch, dass diesen „Anteile“ am Reichtum gegeben werden. Durch diese partielle, kontrollierte Teilgabe am Reichtum werden andere „motiviert“: sie werden zu ihrer Anstrengung und Leistung, zu ihrer Arbeit „in Bewegung gesetzt“ und ihnen wird der entsprechende Weg ebenso vorgeschrieben, wie sie mit den dafür erforderlichen Ressourcen ausgestattet werden. Die partielle Teilgabe am Reichtum geschieht aber nur teilweise im engeren Sinne der Bezahlung von Teilleistung, der Entlohnung im Sinne eines Äquivalententauschs zwischen gleichberechtigten

Partnern. In einer kapitalismus- oder kapitaltheoretischen Perspektive jedoch erscheinen diese Beziehungen klar als solche der Lohnarbeit und des Äquivalententauschs; in einer reichumstheoretischen Perspektive hingegen erscheint deutlicher das archaische, das herrschaftliche Moment der Asymmetrie solcher Beziehungen. Im Horizont des Reichtums tritt der Aspekt des vormodernen ganzheitlichen Verfügens über die ganze Person (und nicht etwa nur über ihre Arbeitskraft) viel deutlicher hervor. Ohne Schwierigkeiten und ohne Reste lassen sich die Sprachspiele des Kapitals und die des Reichtums nicht ineinander übersetzen.

Der Reiche verfügt, zumindest in der Sphäre des Symbolischen (in seiner und seiner Kultur Vorstellungswelt), immer auch über die Substrate der Hervorbringung und der Erzeugung, er besitzt die Potentiale für die Hervorbringung von Lebensmitteln und Lebensformen, klassischerweise Land, Herden, Frauen, Sklaven. So „kauft“ der moderne Reiche sich die Politiker selbst, nicht nur ihre Folgsamkeit. Durch die Art dieser Teilgabe an seinem Reichtum zwingt er ihnen mit der Bezahlung auch einen Lebensstil und vor allem ein Selbstverständnis auf, in dem sie selbst sich nicht mehr als Freie wahrnehmen können. Das ist das, was in modernen Gesellschaften – neben den straf- und dienstrechtlichen Aspekten von Korruption als kulturell(!) unangemessen und illegitim erscheint, weil es eben zu unserem Verständnis von Freiheit nicht passt. Der „freie“ Lohnarbeiter ist folglich in diesem Sinne freier als der „gekaufte“ Politiker.

Gold

Gold, nicht Geld, ist für Jahrhunderte der Inbegriff des Reichtums.

Während am Geld – praktisch wie theoretisch – gerade das „Absehen“ von der Konkretheit der Gestalt und des Nutzens das „Interessante“ ist – also seine Kraft zur Abstraktion und folglich seine Tauglichkeit zum universellen Tauschmittel – verbleibt das Reden vom Reichtum und verbleiben alle damit einhergehenden Vorstellungen in den Sphären der Sinnlichkeit und des Gebrauchs. Die Kreativität und die Potenz sind es, die den Reichtum selbst in der Gestalt abstrakterer Güter, wie etwa der des Goldes, ausmachen. Das Geld hingegen ist reine Potenzialität. Es macht zeitgenössisch durchaus Sinn, von Plastikgeld, von „virtuellem“ Geld zu reden, der Reichtum hingegen verlangt nach Metaphern des Konkreten und der Sinnlichkeit; so wird das Gold seit jeher und wahrscheinlich auch noch für lange Zeit wegen seiner Tauglichkeit für Selbstdarstellung, Machtausübung und Schönheit geschätzt. Das Gold dient der Ästhetik des Reichtums; es dient der Anschauung und der Anbetung des Vermögens; es bildet dessen reinste und glänzendste Gestalt.

Hieran wird auch noch einmal deutlich, wie wenig Reichtum als Kategorie einer modernen Ökonomie oder auch ihrer Kritik taugt, schon gar nicht kann er mit Kapital identifiziert werden. Auch deshalb gibt es wohl keine Theorie des Reichtums, weil sie für die Theoriebedürfnisse moderner Sozialwissenschaften, einschließlich der Ökonomie, nur wenig taugt. Reichtumserwerb und Reichtumsgebrauch, wie auch Reichtumskritik in den „vormodernen“ Zeitaltern vor den bürgerlichen Revolutionen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, lassen sich dann auch mit den Mitteln „moderner“ Ökonomik, Sozialwissenschaft und Sozialethik nur unzureichend verstehen. Umgekehrt ist eine Kritik moderner kapitalistischer Ökonomik auf ihr angemessenere Begriffe angewiesen, als das der Begriff des Reichtums zu sein vermag. Fragt man aber – wie in diesem Beitrag – anthropologisch und kulturtheoretisch, dann brauchen wir eine (interdisziplinäre) Theorie des Reichtums durchaus, um einige wesentliche, vielleicht die wesentlichsten motivationalen, kulturellen und auch religiösen Elemente derjenigen Voraussetzungen zu verstehen, auf die kapitalistische Produktionsweisen und marktvermittelte Gesellschaften angewiesen sind, ohne sie selbst hervorbringen und garantieren zu können.

Reichtum ist gleichsam „polytheistisch“, Kapital „monotheistisch“.

Den Ökonomen – als den „systematischen Theologen“ des Kapitals – muss ein Denken, das auf dem Eigensinn und der Sinnfülle des Reichtums, auf dem Pantheon seiner Bedeutungen, beharrt, als Häresie erscheinen.

Den Ethikern, wenn sie sich denn als „Freunde und Förderer“ des Eigensinns personaler Lebensführung mitsamt deren Symbol- und Lebenswelten und deren Alltagspraktiken und Gelingensbildern verstehen, könnte daran gelegen sein, von den „häretischen Welten des Reichtums“, von deren Ethos, von deren Fülle, Komplexität und Widersprüchlichkeiten und von deren Sehnsüchten und Programmformeln sich zuerst eine „dichte Beschreibung“ (Clifford Geertz) und einen „best account“ (Charles Taylor) zu erarbeiten, bevor sie – der Strenge ökonomischer Theoriebildung durchaus entsprechend – zu best- und letztbegründeten moralischen Urteilen schreiten.

Literatur

- Anderson, Elizabeth: Value in Ethics and Economics, Cambridge/Mass., Harvard U.P., 1993
- Attali, Jacques: Les Juifs, le monde et l'argent, Paris, Fayard, 2002
- Belitz, Wolfgang u.a. (Hg.): Spurensuche Reichtum. Beiträge und Arbeitsmaterialien zur Situation in Deutschland, Witten, 2000
- Bellebaum, Alfred/Klaus Barheier (Hg.): Lebensqualität - Ein Konzept für Praxis und Forschung, Opladen, Westdeutscher V., 1994
- Benveniste, Émile: Le vocabulaire des institutions indo-européennes - 1. économie, parenté, société, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969
- Bruckner, Pascal: Misère de la prospérité. La religion marchande et ses ennemis, Paris, Grasset, 2002
- Burlingame, Dwight F. (ed.): The Responsibilities of Wealth, Bloomington, Indiana U.P., 1992
- Caillé, Alain u.a. (Hg.): Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile, Paris, La Découverte, 2001
- Cipoletta, Innocenzo: La responsabilità dei ricchi, Roma-Bari, Laterza, 1997
- Claessens, Dieter und Karin: Kapitalismus als Kultur, Düsseldorf, Diederichs, 1973
- Dabrock, Peter: Capability-Approach and Decent Minimum, in: ZEE 46. Jg. (2002), S. 202 - 215
- Deutsche UNESCO-Kommission (Hg.): Lernfähigkeit: Unser verborgener Reichtum, Neuwied, Luchterhand, 1997
- Deutschmann, Christoph: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt/M., Campus, 2001
- Ebach, Jürgen u.a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh, Chr. Kaiser, 2001
- Eichler, Daniel: Armut, Gerechtigkeit und soziale Grundsicherung. Einführung in eine komplexe Problematik, Wiesbaden, Westdeutscher V., 2001
- „Ethics“: Symposium on Martha Nussbaum's Political Philosophy, Volume 111, No. 1, 2000
- Fagard, Georges: La Richesse. Ressort secret de l'aventure humaine, Paris, Centurion, 1980
- Gehlen, Arnold: Arbeiten – Ausruhen – Ausnützen. Wesensmerkmale des Menschen, 1973, in: Einblicke, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/M., Klostermann, 1978, S. 20 - 33
- Hartmann, Peter H.: Lebensstilforschung. Darstellung, Kritik und Weiterentwicklung, Opladen,

- Leske + Budrich, 1999
- Kersting, Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart, Metzler, 2000
- Klemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet? Schriften der Kirchenväter, Bd. I, München, Kösel, 1983
- Krämer, Walter: Armut in der Bundesrepublik. Zur Theorie und Praxis eines überforderten Begriffs, Frankfurt/M., Campus, 2000
- Kursbuch 143: „Die Neidgesellschaft“, März 2001, Berlin, Rowohlt, 2001
- MacIntyre, Alasdair: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden, Hamburg, Rotbuch, 2001 (amerik. Orig.: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Open Court, 1999)
- Montanari, Massimo: Der Hunger und der Überfluss. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa (*La fame et l'abbondanza*, 1993), München, Beck, 1999
- Müller, Hans-Peter: Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992
- Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1999
- Nussbaum, Martha C.: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, CUP, 2000
- Nussbaum, Martha C./Amartya Sen (eds.): *The Quality Of Life*, New York, Oxford U.P., 1993
- Pauer-Studer, Herlinde: *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000
- Schervish Paul G. (Hg.): *Wealth in Western Thought: the case for and against riches*, Westport, Praeger, 1994
- Schervish Paul G. et al.: *Gospels of Wealth - How the rich portray their lives*, Westport, Praeger, 1994
- Sen, Amartya: *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma, Laterza, 1997
- Sen, Amartya: *On Economic Inequality* (1. Aufl. 1973). Expanded edition with a substantial annexe by J.E. Foster and A. Sen, Oxford, Clarendon, 1997
- Sen, Amartya: *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1999; dt.: *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München, Carl Hanser, 2000
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Berlin, Duncker & Humblot, 1908, ND 1977
- Sombart, Werner: *Der Bourgeois*, München, Duncker & Humblot, 1913, ND 1986
- Sombart, Werner: *Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung*, Berlin, Klaus Wagenbach, 1997
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), dt.: *Der Wohlstand der Nationen - Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, übers. von H.C. Recktenwald, München, C.H. Beck, 1974, Taschenbuchausg., dtv, 1996
- „Talmud“: *Der Babylonische Talmud*, 12 Bände, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 1929, 4. Auflage Frankfurt/M., Jüdischer Verlag, 1996. (vgl. v.a. den Seder Nezeqin: die Traktate Baba Qamma [Band 7], Baba Mecia [Band 7] und Baba Bathra [Band 8])
- Volz, Fritz Rüdiger: *Reichtum zwischen Mißbilligung und Rechtfertigung – Zu Vorgeschichte und Grundelementen unseres „bewertenden Redens vom Reichtum“*, in: E.-U. Huster (Hg.): *Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/M., Campus, 1997
- Volz, Fritz Rüdiger: *„Lebensführungs hermeneutik“ – Zu einigen Aspekten des Verhältnisses von Sozialpädagogik und Ethik*, in: „neue praxis“ (23. Jg.), Heft 1 + 2/93

Wagner, Richard: Das Rheingold, Stuttgart, Reclam, 1851

Waskow, Arthur: Down-to-Earth Judaism – Food, Money, Sex, and the Rest of Life, New York, Macmillan, 1995

Weiß, Johannes: Handeln und Handeln lassen. Über Stellvertretung, Opladen, Westdeutscher V., 1998

Zahn, Ernest: Soziologie der Prosperität, Köln u. Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1960

Reichtum zwischen Mißbilligung und Rechtfertigung

– Zu Vorgeschichte und Grundelementen unseres „bewertenden Redens vom Reichtum“

Erschienen in: Ernst-Ulrich Huster (Hg.): Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, Frankfurt/M./New York, Campus, 1997, S. 359–376

I.

Es gilt immer noch, was J. Espenhorst (1993) feststellte: „Es gibt bislang keine Ethik des Reichtums“ (149). Auch in diesem Beitrag kann sie nicht geliefert werden. Ich will vielmehr versuchen, auf dem Wege dorthin, vorbereitend, Schneisen schlagend, einige Elemente für eine solche Ethik zu formulieren. Für eine „Ethik“, die dieses anspruchsvolle Etikett verträge, scheint es mir jedenfalls noch zu früh. Deshalb spreche ich im Folgenden von dem Unternehmen, zu dem ich beitragen möchte, als von einer „ethischen Theorie“. Eine unerläßliche Aufgabe jeder Ethik bzw. ethischen Theorie ist in. E. eine Untersuchung, ggf. eine Rekonstruktion, des immer schon in Gang befindlichen „bewertenden Redens“ (zum jeweiligen Themenkomplex). Es ist diese Aufgabe, zu der ich mit den hier vorgelegten Erörterungen beitragen möchte.

Diese Betonung des Vorläufigen und Vorbereitenden mag alle diejenigen enttäuschen, die – wenn überhaupt etwas – von der Ethik „klare und deutliche Worte“ erwarten (jeweils in ihrem Sinne, versteht sich). Das was da allermeist gefordert wird, ist als „moralisierende Rede“ aber fast das Gegenteil von „ethischer Theorie“; jedenfalls sollte sie eher den Gegenstand als das Gelingensbild von Ethik abgeben.

Dabei könnte alles doch so einfach sein! „Reichtum verpflichtet“ – das war der Arbeitstitel für diesen Beitrag zunächst. Freilich artikulierte sich alsbald meine Skepsis im Blick auf die Möglichkeit, aber auch auf die Angemessenheit einer Ethik, von der allzu selbstverständlich erwartet wird, „Gründe“ zu liefern für kategorische Urteile, die doch offenbar ohne philosophische oder sozialetische Begründungsleistungen schon zu haben sind. „Reichtum verpflichtet“ – vielleicht! Aber: wen und wozu und warum?

Wer in den gegenwärtigen sozial- und wirtschaftspolitischen Kontroversen seiner Empörungsbereitschaft im Blick auf Armut, Arbeitslosigkeit und andere Mißstände unserer Gesellschaft komplementär ein Mißbilligungspotential im Blick auf Reichtum, Kapitalismus, Ökonomie etc. beigesellen möchte, der findet in unseren kulturellen und insbesondere auch in unseren religiösen Traditionsbeständen eine Fülle von autoritativen Texten, die er für solche Zwecke heranziehen kann (vgl. etwa die Originalzitate in Hengel 1973).

So anregend bspw. die erwähnten Erörterungen von J. Espenhorst sind, so sehr sind sie umgeben von der Aura einer ganz selbstverständlichen Vorab- und Generalmißbilligung im Blick auf ihr Thema, das doch dem (wissenschaftlichen) Anspruch nach erst einmal zu beschreiben, zu erhellen und zu verstehen wäre. Es geht mir nicht um das zumindest uninteressante (m.E. aber auch unmögliche) Vorhaben einer „wertfreien“ Wissenschaft oder gar Ethik; aber es geht mir um so mehr darum, die verschiedenen Aufgaben und Ebenen humanwissenschaftlicher wie auch ethischer Theoriebildung zu unterscheiden. Die deskriptive, die rekonstruktive, die reflexive und die präskriptive Ebene, die verstehenden, die orientierenden und die urteilenden Aufgaben einer integrativen Sozialetik bedingen sich gegenseitig, aber sie sind nicht identisch. Es gibt freilich ethisch-politische Erörterungen, wie etwa die des Rassismus, bei denen auch mir die Aura einer grundsätzlichen Mißbilligung angemessen scheint. Aber es geht ja gerade um die Frage, ob denn „Reichtum“ wirklich ein Thema (oder gar ein Tatbestand) sei, das wir nach Analogie solcher Themen und Tatbestände wie Rassismus erörtern und beurteilen dürften, ja müßten. Diese Frage

aber muß hier gleich zu Anfang verneint werden. Das gilt nicht nur, weil ich sonst über den Anfang gar nicht hinaus käme, sondern weil ich sonst Thema und Aufgabe einer „ethischen Theorie des Reichtums“ im Ansatz verfehlte und bestenfalls zur Munitionierung moralisierender Reichtumspolemik oder Reichtumsapologetik (die es ja auch gibt!) beitrüge.

Solche Erwägungen haben im Kontext unseres Themas aber nicht nur den Charakter von Präliminarien. Vielmehr ist die Frage nach den gesellschaftlich-kulturell bereits vorhandenen und in Geltung befindlichen Vorstellungen, Bildern, Deutungen und Bewertungen des Reichtums in ihrer ganzen Vielfalt und Widersprüchlichkeit ein zentrales Thema einer Ethik, die eine ihrer wichtigsten Aufgaben darin sieht, „Kritische Theorie des Ethos“ zu sein.

Vermutlich bin ich nicht der einzige Bundesbürger, der immer noch auf einen Kurs wartet, der ihm eine Antwort anbietet auf die bohrende Frage „Wie werde ich reich, schlank und prominent?“

Jeder von uns kann die Erfahrung (ggf. auch mit sich selber) machen, daß reich zu werden zwar ein weit verbreiteter und kulturell ein legitimer Wunsch ist, reich zu sein aber etwas ist, was wenige von sich sagen lassen bzw. von sich selber sagen würden. Nicht nur das Wild ist scheu, sondern offenbar auch die Jäger – so könnte man es im Anschluß an E. U. Huster formulieren (vgl. Huster Hg. (1993), Einleitung, 23).

Reichtum, seine Trägerinnen und Träger, seine Repräsentanten und Symbole, seine Faszination und Reize sind nahezu omnipräsent in unserer Kultur, in unseren Städten, Haushalten, Medien und anderen „Bilderwelten“. Und doch wissen wir – im Alltag und in den Wissenschaften – so wenig, „was“ das eigentlich genau ist: Reichtum und Reich-Sein. Brecht variierend könnte man sagen, der Reichtum mache sich unbegreiflich dadurch, daß er überall greifbar erscheint.

Diese Ambivalenz von Aufdringlichkeit und Entzug, von Hoffnung und Mißtrauen, von Faszination und Abscheu, von Verherrlichung und Dämonisierung ist offenbar dem Reichtum nichts Äußerliches, sondern gehört zu seinem – so schwer begreifbaren – Wesen.

Wenn wir dieses Ambivalenzpotential in seiner Herkunft etwas besser erfaßt, begriffen, ja verstanden haben werden, dann werden wir einen Teil der rekonstruktiven Aufgaben einer „ethischen Theorie des Reichtums“ bewältigt haben, und damit auch eine solidere Grundlage für kritische und für bewertende Erörterungen erarbeitet haben.

Im Unterschied etwa zum Phänomen und Begriff des Eigentums, einer rechtlich verfaßten ökonomischen Institution, ist „Reichtum“ – offenbar gerade wegen seiner Allgegenwärtigkeit, Anschaulichkeit und zugleich Abstraktheit und Vieldeutigkeit, wegen der Fülle von Bildern und Bewertungen – phänomenologisch überdeterminiert und begrifflich unterbestimmt, er ist auch nicht einer wissenschaftlichen Disziplin zuzuordnen. (Das zeigt sich u. a. daran, daß in vielen einschlägigen Lexika sich häufig zwar Artikel zur „Armut“, aber keine zum „Reichtum“ finden lassen; vgl. etwa Lexikon der Wirtschaftsethik 1993.)

Deshalb ist es so schwer, „beim Thema“ zu bleiben. Man beginnt über „Reichtum“ nachzudenken und zu reden, doch alsbald ist man bei Themen wie Armut, Gerechtigkeit, Kapital, Geld, Macht, Gleichheit, Klasse, Lebenslage, Lebensstil, Bedürfnis, Konsum.... Bereits unsere Terminologie und unsere wissenschaftlichen Begrifflichkeiten wie Systematiken machen aus dem Reichtum ein Thema, das – seinem Gegenstand ja irgendwie entsprechend – als eine Art Potential dazu benutzt werden kann, einer Fülle von theoretischen, oder auch politischen oder ethischen Zwecken als „Hintergrund“ zu dienen, als Anschaulichkeitspotential, als Emotionen ebenso bindendes wie freisetzendes Kaleidoskop von Bildern und Bewertungen. Insofern kann man, zumindest für Theorien und Ideologien, sagen, die Unbestimmtheit von „Reichtum“ sei ein wesentliches Moment seines Reizes, ja geradezu seine Funktion.

Solcher Art Unbestimmtheit erlaubt es dann aber auch zugleich, daß sehr bestimmend und bestimmt vom Reichtum gesprochen werden kann, etwa in der Formel „Reichtum verpflichtet“.

Hier wird geradezu paradigmatisch die Strukturiertheit und Eindeutigkeit des verfassungsrechtlichen Redens vom Eigentum zum Zwecke eines Plausibilitätstransfers mit der Anschaulichkeit und Emotionalität des kritischen Redens von Reichtum verknüpft. Rhetorisch hat man davon sowohl im Reden von Eigentum, wie in dem von Reichtum einen ideologischen und damit potentiell politischen Gewinn. Über ähnliche psycho-rhetorische Mechanismen ist die Rede vom Reichtum an nahezu beliebige Diskurse von Armut, Gleichheit etc. anschließbar; als „untergründiges“ Thema eignet es sich gerade dazu, die Übergänge und Kohärenz solcher Diskurse zu gewährleisten.

Die Aufgabe einer ethischen Theorie scheint mir doch wiederum eher zu sein, solche Mechanismen, solcher Art rhetorischen Gebrauch des „Reichtums“ aufzudecken, als sich davon in Dienst nehmen zu lassen. Es leuchtet mir aber auch ein, daß man im Alltag der sozialpolitischen Kontroversen auf solche Verfahren nicht verzichten möchte.

Diese Spannung im Verhältnis zu den Erwartungen, die der Ethik aus den Milieus entgegengebracht werden, in denen sie doch selbst durchaus wirksam werden möchte, auszuhalten, ja aufrechtzuerhalten, ist eine Aufgabe jeder Ethik, die weder den Standpunkt eines hochgradig distanzierten Beobachters einnehmen möchte, noch den eines hochgradig identifizierten Parteigängers.

II.

Auf der Basis einer Lektüre von historischen und systematischen Darstellungen eher reichumskritischer Positionen aus der Geistes- und Mentalitätsgeschichte unserer „westlichen, abendländischen Kulturen“, mit ihrer Doppelwurzel im Denken der Griechischen Antike und des biblischen Judentums – von Hesiod und Hosea sozusagen – möchte ich im Folgenden den Versuch machen, Elemente zu einer „Strukturanalyse des bewertenden Redens von Reichtum“ zu formulieren. Ganz allgemein kann man beim Reichtum und beim Reden vom Reichtum zwischen seiner Hervorbringung bzw. seiner Produktion unterscheiden, sowie zwischen seiner Herkunft bzw. seinem Erwerb und seinem Gebrauch bzw. seiner Verwendung. In all diesen Hinsichten kann dann noch einmal differenziert werden nach einer jeweiligen Schwerpunktsetzung bei der handelnden Person bzw. bei ihrer Lebensführung oder bei den Voraussetzungen und Folgen für Mitmenschen bzw. für die Ordnungen des Zusammenlebens oder bei den Beziehungen zur Wirklichkeit als Ganzer (sie komme nun als Gott, Götter, Kosmos, Natur o.ä. in den Blick), die die Person und ihre Lebensführung in Gemeinschaften noch einmal rahmen und ordnen.

In vormodernen Gesellschaften, v.a. denen der biblischen „Umwelten“ (vgl. insbes. Malina 1981; auch Lohse 1994, Stegemann/Stegemann 1995) gilt die Aufmerksamkeit im Wesentlichen der Dimension des Gebrauchs und den Aspekten der Beziehung zu Mitmenschen und Gott.

In diesen Traditionen bilden sich „Deutungsmuster“ für die Wahrnehmung und Beurteilung von Reichtum und Reichen heraus, die bis heute wirksam sind. Diese „cultural scriptures of wealth“, wie Schervish sie nennt (vgl. ders. 1994 b), bilden „Bündel“ der in einer Kultur bereitstehenden, mit Gefühlen aufgeladenen Bedeutungen, Symbole und Metaphoriken von „Reichtum“. Es ist fast unnötig zu betonen, daß diese Deutungsmuster unbeschadet ihrer religiösen Herkunft und Überlieferung auch in säkularisierten Milieus und bis hinein in die wissenschaftlichen Diskurse Kulturbedeutung haben (können).

Es wäre dann im Blick auf das Verstehen der Verständnisse von Reichtum in unseren modernen Industriegesellschaften allerdings von Bedeutung, zu fragen, ob und in welcher Weise und mit welchen Folgen denn in den zeitgenössischen Deutungsmustern die historischen Brüche der Neuzeit und der Moderne mit den kulturellen Selbstverständnissen vorneuzeitlicher, agrarischer Gesellschaften überhaupt reflektiert und berücksichtigt werden (das aber ist nicht mehr Thema

dieses Beitrages). Zur Bedeutsamkeit dieser Brüche bzw. Übergänge für die Semantik der „politisch-sozialen Sprache in Deutschland“ vgl. vor allem die Artikel „Wirtschaft etc.“ und „Wohlfahrt etc.“ in „Geschichtliche Grundbegriffe“, Bd. 7, 1992; vgl. auch die Darstellung der „alteuropäischen-traditionalen Gesellschaft“ und die „Geburt der Neuzeit“ in Bauer/Matis (1988, vor allem den Ersten Teil).

In diesem Beitrag liegt das Schwergewicht beim Versuch, einige Standardkonfigurationen dieses bis heute wirksamen und bedeutungsvollen, in die vielfältigen Überlieferungen unserer Kultur eingebetteten, „bewertenden Redens vom Reichtum“ in systematischer (nicht historischer) Absicht zu rekonstruieren. Daß dabei vorwiegend auf biblische Traditionen zurückgegriffen wird, hängt – wie gesagt – mit der tatsächlichen, bis heute fortwirkenden Kulturbedeutung und mit der entsprechenden „Aufbereitung“ in der wissenschaftlichen Literatur zusammen.

Zentral ist die Unterscheidung von legitimem und illegitimem Gebrauch des Reichtums. Mit „legitim“ sei hier gemeint: rechtfertigungsfähig auf dem Forum des jeweiligen Ethos, wie auch vor den Schranken der jeweiligen Ethik (als der kritischen, normativen Reflektion auf die Bestände eines zunächst fraglos, selbstverständlich geltenden Ethos). „Legitim“ erscheint fast stets derjenige Gebrauch des Reichtums, den ich „ökonomie-intern“ nennen möchte, und von dem man vielleicht als „Selbstbezüglichkeit“ des Reichtums sprechen könnte. Reichtum, der zur Mehrung des Reichtums eines oikos (eines ganzen Hauses, eines „Betriebes“) oder einer größeren Wirtschafts- und Produktionsgemeinschaft dient, hat eine große Legitimitätswahrscheinlichkeit für sich. Das gilt v.a. dann, wenn er den jeweiligen umfassenden sozio-kulturellen Regeln und Normen (nomoi) des jeweiligen Haushalts (oikos) entspricht – wenn er eben „öko-nomisch“ ist.

Den Kern dieses nomos bildete Jahrhunderte, ja beinahe Jahrtausende lang das Prinzip der existenzsichernden Bedarfsdeckung. „Ökonomie-intern“ orientiert sich diese Wirtschaftsgesinnung an den Idealen der „Selbstgenügsamkeit“ (Autarkie) des oikos und der „gerechten Nahrung“ der – freilich herrschaftlich, asymmetrisch, „standesgemäß“ differenzierten – Mitglieder des oikos (vgl. Bauer/Matis (1988) Kap. 1. 2).

In späteren neuzeitlichen und modernen Epochen kann freilich das legitimierende Grundmuster der ökonomie-internen Legitimation von Reichtumsmehrung und -vermehrung weiterhin benutzt werden. Als oikos gilt dann aber der Super-oikos (Bauer/Matis) des National-Staates: Dessen oikonomia wird dann eine „politische“, eine der Polis: d.h. National-Ökonomie bzw. Volks-Wirtschaft (vgl. dazu auch Art. „Wirtschaft“ in GG Bd. 7).

Dann wird immer wieder die Frage gestellt werden, ob der „Super-oikos“ des Nationalstaates oder gar die „Weltwirtschaft“ als Ganze noch einmal einer normativen Legitimation bedürfen bzw. einer normativen Kritik überhaupt zugänglich sind oder gemacht werden können: „Rechenschaft über die Ziele ökonomischen Handelns ist gefordert im Blick auf das Interesse an materiellem Gewinn. Die Gewinnorientierung der Wirtschaft ist kein letzter Selbstzweck, sondern muß an der Produktivität wirtschaftlichen Handelns für die Gesellschaft orientiert sein. Diese Aufgabe konkretisiert sich in der Zielorientierung von Investitionsentscheidungen im Bezugsrahmen des Gemeinnutzes.“: so formuliert es exemplarisch – aus theologisch-ethischer Perspektive – T. Rendtorff in seinen „Konkretionen einer ethischen Theologie“ (vgl. ders. (1991) 80).

Das Prinzip der legitimen, weil an der Bedarfsdeckung orientierten, Mehrung des Reichtums gilt also in dieser Allgemeinheit zunächst sowohl vom Kleinvieh (zon) der Juden zur Zeit der Patriarchen, als auch vom modernen Kapital. Auch die Vermehrung durch sozial geregelten und damit legitimen Tausch gehört hierher; freilich nur solange der Tausch und die dadurch mögliche Vermehrung nicht selbst zum Ziel oder telos wird! Als Grenzen gelten hier allerdings die Grenzen des Bedarfs und die Grenzen des natürlichen Wachstums – die freilich in verschiedenen Epochen sehr unterschiedlich aufgefaßt und gezogen werden. Als legitim erscheint auch die Mehrung des

Reichtums, wenn fremde Arbeitskraft dafür eingesetzt werden muß. Das gilt zunächst und vor allem für die Arbeit von Sklaven, Gesinde und anderen Mitgliedern des oikos. Es gilt auch für – maßvoll eingesetzte – Lohnarbeit, wenn diese Formen der Nutzung fremder Arbeit selbst wiederum nach jeweiligem Ethos und Recht als legitime Institutionen gelten. Dabei kann es dann durchaus schon früh zu Spannungen zwischen Ethos und Ethik kommen. Das kann man etwa an alttestamentlichen Texten zeigen, in denen von einem theo-nomen Verständnis des Rechts und des Menschen her die sozio-nomen, legalen Praktiken der Schuldknechtschaft teilweise heftig kritisiert werden. Aber auch in solchen Texten wird die ökonomisch-soziale Institution der Schuldknechtschaft nicht prinzipiell und mit delegitimierenden Folgen in Frage gestellt (vgl. etwa Crüsemann (1997) Kap. V.3.c und VI.2.d. – Zur Praxis der Schuldknechtschaft – „hebräische Sklaven“ – vgl. den Exkurs 26 in Strack-Billerbeck (1928) IV/2, 698-716).

Illegitim erscheint der Gebrauch dann in Gestalten, die gleichsam komplementär sind zu denen des legitimen Gebrauchs. Wenn die Selbstbezüglichkeit gesprengt und damit die Beschränkung auf die Sphäre der Ökonomie verlassen wird, wenn der Reichtum also zur Durchsetzung von Interessen und zur Verwirklichung von Handlungszielen in anderen sozio- kulturellen Sphären, wie Recht, Religion, Politik und Liebe, „gebraucht“ wird, dann ist die Illegitimitätswahrscheinlichkeit sehr hoch.

Das mag vielleicht besonders anachronistisch klingen, hört es sich doch so an, als würden Merkmale von funktional ausdifferenzierten Funktions- und Wertsphären, von denen die Soziologie der modernen Gesellschaft seit jeher spricht, auf frühere, ja gerade nicht-moderne Gesellschaften arglos übertragen. Hier können die schwierigen sozialwissenschaftlichen Fragen, die mit diesem Einwand verbunden sind, nicht erörtert werden. Es ist tatsächlich überraschend, wie früh gerade in den antiken Gesellschaften das Bewußtsein von distinkten sozial-kulturellen Sphären, mit je spezifischen, „eigen-sinnigen“ Regeln für das jeweils Angemessene und Richtige offenbar ausgeprägt war, und das gerade auch bei denen, die nicht zu den gesellschaftlichen Eliten gehörten. Hingegen ist es wohl für solche Gesellschaften charakteristisch, daß ihre verschiedenen (ökonomischen, politischen und religiösen) Eliten kongruentere Interessen haben, und daß sie von identischen Mitgliedern, zumindest aus denselben bedeutenden Sippen gebildet werden. An sehr vielen Stellen der Hebräischen Bibel ergibt sich bei genauerer Lektüre, daß mit den Reichen die „Starken“ gemeint sind, bei denen eben alle Macht zusammenkommt und alle Elemente von Herrschaft sich wechselseitig stützen. Es gibt eben keine Gewaltenteilung, keine checks and balances, durch die ein Medium von Herrschaft(etwa Recht) ein anderes (etwa Reichtum) kontrollieren und einschränken könnte. Viel der Kritik an Reichen und Reichtum im Alten Testament ist als Kritik an „ungeteilter“ Herrschaft zu lesen, die den Armen in seinen Rechten und in deren Wahrnehmung schwächt und ihn damit ohnmächtig macht. (Nun wirklich anachronistisch gesprochen, könnte man sagen, es ginge eher um die Kritik am defizitären, weil gefährdeten Rechtsstaat, als am defizitären, weil unzureichend leistenden Sozialstaat.).

Sphärenübergreifend eingesetzter Reichtum, so sei es noch einmal reformuliert, gilt dann höchstwahrscheinlich als illegitim, wenn er auf nicht-ökonomische Sphären ausgedehnt wird und wenn dabei die „Tatherrschaft“ des Reichen erhalten bleibt.

Dies zu betonen ist gerade an dieser Stelle nötig, wenn es jetzt darum geht, einen weiteren Formenkreis legitimer, aber nun außer-ökonomischer Gestalten des Reichtumsgebrauchs zu beschreiben: um solche Formen, die hier zunächst wieder ganz abstrakt mit „Abgeben“ bezeichnet sein sollen. „Abgeben“ vom eigenen Reichtum, teilen (to share), Anteil geben... kann sehr unterschiedliche Formen annehmen. Die bekanntesten und legitimsten Formen sind das Steuernzahlen und das Abgeben für Bedürftige; aber auch andere Formen von Opfern, Spenden, Stiftungen, Philanthropie und Mäzenatentum gehören hierher.

Hierbei handelt es sich um einen Einsatz von Reichtum, der zwar z.T., etwa in Formen von Armenfürsorge, in der Sphäre des Wirtschaftens (der Beschaffung von Lebensmitteln) verbleibt, aber dort gerade nicht der Erhaltung und Vermehrung des eigenen Reichtums des Gebers dient, sondern fremden, aber defizitären „Ökonomien“, Haushalten zu Gute kommt. (Auf die Vielfalt der Formen der Armenfürsorge braucht hier nicht eingegangen zu werden; im Alten Israel gab es eine ganze Reihe von rechtsförmigen „Institutionen“, wie die, den eigenen Acker nicht vollständig abzuernten, sondern den Bedürftigen zum „Ährenraufen“, zur „Nachlese“ zu überlassen. (Vgl. hierzu den Artikel „Armenfürsorge“ in Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. IV und in Strack-Billerbeck (1928) IV/1 die Exkurse 22 und 23.)

Wichtig ist nun, daß, wiederum sehr früh und lange vor dem Aufkommen eines spezifisch modernen Ideals autonomer Individualität, dieser „sphären-übergreifende“ Einsatz von Reichtum gerade mit einem Wechsel in der „Tatherrschaft“ einhergehen muß, um legitim zu sein. Malina hebt die enorme Bedeutung von „Ehre“ für das Selbstverständnis der (freien) Menschen in den (für unsere Kultur relevanten) antiken Gesellschaften hervor (vgl. Malina 1981, Kap. 2).

Dieser kulturellen Hintergrundgeltung von Ehre entspricht es, daß der Wohltäter nur dann Wohltäter ist, wenn er mit dem Anteil seines Vermögens auch auf das entsprechende Handlungsvermögen verzichtet, also die Ressource „abgibt“ und dem anderen zu dessen Verfügung stellt. Auflagen, Bedingungen, Nicht-Achtung der Ehre der Empfangenden wären wieder Formen der Erhaltung und Ausdehnung der Handlungsherrschaft über andere Menschen: so aber ist Sklaverei definiert.

Eine Grenze des Abgebens im Blick auf die Bedürftigen ist also nicht durch deren Bedarf gegeben, sondern durch deren Freiheit. Auch im Blick auf den Geber sind – zumindest im (rabbinischen) Judentum – Grenzen gesetzt: der Geber soll nicht „alles“ abgeben, damit er selbst nicht dadurch oder in einer späteren Notlage der Unterstützung und Hilfe anderer bedarf.

In all dem wird deutlich, daß Reichtum in diesen kulturellen Traditionen und Leitvorstellungen nicht „als solcher“ oder „prinzipiell“ in Frage gestellt oder delegitimiert wird. Als illegitim gilt aber – das ist nach dem Gesagten deutlich – selbst der „abgebende“ Gebrauch dann, wenn er dazu dient, „Kontrolle“ über den Bedürftigen, den Empfänger, auszuüben.

Nun ist auf die Unterscheidung von legitimem und illegitimem Gebrauch des Reichtums im Horizont der Lebensführung einzugehen. (Eine hilfreiche Zusammenstellung von Gesichtspunkten von entsprechenden Stellen aus der Hebräischen Bibel gibt W. Berg 1995; vgl. zum Neuen Testament u.a. P. Dschullnigg 1995.)

Die mit der Lebensführung gegebene „Selbstbezüglichkeit“ des Reichtums erscheint – v.a. wiederum in vormodernen Gesellschaften – als von vornherein weniger legitim als die mit der „oiko-nomischen“ Vermehrung des Reichtums gegebene. Die alltägliche Bedarfsdeckung mit „Lebensmitteln“ wird meist – außer freilich im Kontext von Armut und Mangel – vorausgesetzt und gar nicht erst zum Gegenstand bewertender Rede gemacht. Dabei wird eine kulturelle Vorstellung von Bedarf und Bedürfnisbefriedigung vorausgesetzt, die in ihrer „sittlichen Valenz“ für uns schwer zu rekonstruieren und nachzuvollziehen ist. Der Kontext solcher Erörterungen ist zudem stets die Armuts- und nicht die Reichtumsproblematik (vgl. dazu Stegemann/Stegemann 1995, Kap. 3, va. 3.5.1., 81–85).

Es gibt nun aber in allen für uns bedeutsam gewordenen Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes eine breite Tradition der Warnungen vor den Folgen des Reichtums bzw. seines falschen Gebrauchs- „Der Reichtum hat seine großen Gefahren: Er führt leicht zur Gleichgültigkeit und Auflehnung gegen Gott und bringt mancherlei Unsegen über seinen Besitzer, falls dieser sich in Unbarmherzigkeit gegen die Armen verschließt“: so resümiert Billerbeck die jüdisch-talmudische Tradition (Strack-Billerbeck (1926) 827 mit Belegen aus den Quellen 827f.).

Auffälligerweise gesellen sich diese Warnungen selten zu den sozial-ethischen Kritiken an den Reichen und ihrem Mißbrauch des Reichtums, obwohl man sie sich gut als deren gleichsam „individualethisches“ Gegenstück vorstellen könnte. Das hängt vermutlich damit zusammen, daß der Adressat jener Kritik gar nicht so sehr der einzelne Reiche ist, als vielmehr die soziale Gruppe oder Schicht der Reichen und ihrer Haushalte. Die sozialen und literarischen Orte der Warnungen sind hingegen die – kulturell späteren – „Theorien der Lebensführung“, wie sie eigentlich von Aristoteles her den klassischen Gegenstand der Ethik bilden, und wie sie in großer Diversität das Thema der vielfältigen philosophischen Schulen des Hellenismus abgeben. In der biblischen Tradition beider Testamente hat diese Art, Ethik zu treiben, Entsprechungen: in der Hebräischen Bibel in der sog. Weisheit bzw. der „Weisheitsliteratur“ (vgl. dazu exemplarisch, mit weiteren Verweisen, Otto 1994, v.a. Teil IH und Kap. IV/3; zum hellenistischen Ethos und seinen Ethiken neuerdings: Annas 1993). Hier lassen sich die oben eingeführten Unterscheidungen von „dienenden“ und „herrschenden“ Gebrauchsweisen bzw. Funktionen wiederfinden, wobei hier die „dienenden“ Verwendungen die hohe Legitimitätsvermutung, die „herrschenden“ die hohe Illegitimitätsvermutung bei sich haben. Sollte in den sozialen Sphären Reichtum nicht zur illegitimen Herrschaft über andere verwandt werden, so geht es in der Sphäre der Lebensführung darum, daß der Reichtum die Person, das Subjekt der Lebensführung, nicht bestimmt und beherrscht. In den Gestalten von Gier und Geiz, von Habsucht und Begehrlichkeit (pleonexia; vgl. etwa Sachs (1995) 209ff.) und in den Formen von Verschwendung und Luxus erlangen fremde Mächte und Instanzen, letztlich ein verselbständigter Reichtum, die Macht über den Menschen. Es ist dies eine lebensbestimmende Macht, wie sie in den biblischen Traditionen nur Gott, in den hellenistischen nur dem Menschen selbst (freilich nur als freiem, besitzendem, männlichem) zukommt. Das jesuanische Wort „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Lk 12,13/Mt 6,24) steht trotz seiner Radikalität in dieser Tradition. Reichtum ist also eher indirekt das Thema; zentral ist die Frage, wer über die Person herrscht, wovon her sich die Person versteht und bestimmen läßt. Theologisch wird der thematische Horizont von der Kritik am Götzendienst und an anderen Hemmnissen und Hindernissen für die Herrschaft Gottes und die Geltung seines Bundes gebildet. Außerhalb der Geltungsbereiche der jüdisch-apokalyptischen, wie auch jesuanischen und frühchristlichen Vorstellungen von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias und vom Anbrechen des Gottesreiches fehlt den Warnungen vor dem Reichtum dieser letzte Ernst; sie nehmen dort eher die auch im Hellenismus übliche Gestalt von „Klugheitsregein“, von Empfehlungen der phronesis an.

III.

Die hellenistischen Popularphilosophien variieren letztlich eine Thematik, der Aristoteles in seiner „Politik“ die systematischste und zugleich kultur- und moralhistorisch folgenreichste Fassung gegeben hat – eine ethische Theorie vom Leben im wohlgeordneten oikos, mitsamt der normativen Auszeichnung eines standesgemäßen, sparsamen, bedarfs- und verbrauchsorientierten „Haushaltens“. Damit geht einher die normative Mißbilligung der diesen nomos überschreitenden (weil letztlich gefährdenden) „Kunst des Gelderwerbs“, ebenso wie einer Produktion, die gar von vorne herein auf den Tausch bzw. den Markt zielt und dadurch gleichfalls die Wohlordnung des oikos überschreitet und gefährdet (vgl. Aristoteles, Politik, Erstes Buch, 1253 b ff; Artemis Ausg. 59ff, v.a. 67ff.; vgl. dazu G. Bien (1973) 273ff.; vgl. ders. 1990; vgl. auch Art. „Wirtschaft“, Abschn. 1–IH in GG Bd. 7).

Aristoteles gibt damit einer an Bedarfsdeckung und Existenzsicherung orientierten Wirtschaftsgesinnung eine philosophische Grundlage, die in der europäischen Sozial- und Kulturgeschichte solange theoretische und normative Geltung beanspruchen konnte, als

wesentliche Elemente ihres sozioökonomischen Korrelats Bestand hatten: Ständische Gesellschaft, agrarische Produktionsweise, oikoszentriertes Wirtschaften – mitsamt seiner Gegenüber- bzw. Entgegensetzung von „Markt“ und „Haus“.

Spätestens durch die „Taufe“ der aristotelischen Philosophie in der Theologie des Thomas von Aquin wird diese Wirtschaftsgesinnung (und die ihr entsprechende Wirtschaftstheorie, wenn man so sagen darf) zu einem ebenso zentralen, wie selbstverständlichen Element christlicher Deutung von Welt, Ordnung und Lebensführung.

Ein Element der aristotelischen Lehre vom Haushalten und seiner Kritik am selbstzwecklichen Gelderwerb ist die starke normative Mißbilligung des Zinsnehmens; von ihr sagt er deutlich und knapp: „Diese Art des Gelderwerbs ist also am meisten gegen die Natur.“ (Politik 1258b 7; 75. Zur Interpretations- und Folgegeschichte vgl. Born in: Hesse/Issing (1994), I ff.).

Diese These wäre vielleicht, trotz des Charakters der aristotelischen Theorie als einer modellhaften, ja maßstäblichen für Jahrhunderte des Nachdenkens über die „Wohl-Ordnung“ des menschlichen Zusammenlebens, zu einem Element geringerer Bedeutung geworden, zumal doch auch in den antiken Gesellschaften (auch der antik-jüdischen) das Kreditwesen ein unverzichtbares Element aller halbwegs entwickelten Wirtschaftsweisen war. Aber gerade hier, bei der Beurteilung des Zinsnehmens, findet sich in der – doch in vielem so gänzlich anderen – Sicht der Hebräischen Bibel eine folgenreiche Entsprechung. Diese Biblische Tradition verbietet geradezu und explizit das Zinsnehmen. Dies gilt allerdings nicht generell, sondern nur vom Angehörigen des eigenen Volkes, vom „Bruder“, oder sogar nur vom in Not geratenen – „schwachen“ – Bruder (vgl. Ex 22, 24; Lev 25, 35–38; Deut 23, 20–21; zu den exegetischen und theologisch-ethischen Problemen vgl. Crüsemann (1997) 217f.; Otto (1994) 188f., 250f.; vgl. auch Werner in: Heil u.a. (1997) 11ff.).

Dieses „Zinsverbot“ wird nun – zumal als „kanonisches“ – zum konstitutiven Element und zugleich zur Grenze der Wirtschaftsweise des „ganzen Hauses“ (O. Brunner) bis weit in die Frühe Neuzeit hinein (vgl. wiederum Bauer/Matis (1988), v.a. 1. Teil und Kap. VM).

Im Zusammenhang unserer Fragestellung muß es genügen, auf das Naheliegende hinzuweisen, daß die mit dem Zinsverbot einhergehende normative Mißbilligung einer geld- und marktvermittelten, selbstzwecklichen Produktion von Reichtum ein starkes, vielleicht das stärkste, legitimitätsstiftende Element der weit verbreiteten „Generalmißbilligung“ von Reichtum ist. Dies gilt freilich insbesondere von all jenen Formen des Reichtums, die nicht unmittelbar mit agrarischer Produktion zusammenhängen, sondern deren Zentralgestalt das Geld, deren Ziel der Markt und deren Medium der Handel ist.

Wiederum bis in die moderne Gesellschaft, ja bis in die Gegenwart hinein, wird von einer Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder, aber auch von Theologen und Philosophen, den Händlern und Kaufleuten, erst recht den Bankiers und „Börsianern“ ein hohes Maß an diffusem, aber wirksamem Mißtrauen entgegengebracht.

IV.

Es ist noch auf einen für unsere Kultur und gerade für unsere gegenwärtigen Vorstellungen und Bilder vom Reichtum ebenso bedeutsamen, wie meist unberücksichtigten Traditionsbestand aufmerksam zu machen: auf die offensive Rechtfertigung des Reichtums und der Reichen in „klassisch-griechischer“ (vor-aristotelischer!) Tradition.

David H. Gill hat unter der Überschrift „Antipopular Rhetoric in Ancient Greece“ auf dieses wichtige Element der griechischen Tradition hingewiesen und eine (vermutlich die einzige) zusammenfassende Darstellung davon gegeben (Gill 1994). „Die altgriechische Haltung zum Reichtum war recht einfach..., Reichtum war notwendig und war gut, er war eine unverzichtbare Voraussetzung für das gute Leben, und insgesamt gesehen war das auch schon wieder alles, wozu

er da war.' Auch das Gegenteil war wahr.: Armut war schlecht und insgesamt war es nicht möglich, sowohl arm als auch zugleich ein guter Mensch zu sein" (ebd. 13). Es ist genau diese letztere „Pointe“, die diese Auffassung so anstößig macht. Man darf aber auch vermuten, daß genau sie es ist, die diese Sicht, gerade als Selbstsicht für Reiche, bis heute attraktiv erscheinen lassen dürfte. Aus vorwiegend literarischen Quellen, aber auch aus historischen und philosophischen Werken, bis zu Platos „Der Staat“, rekonstruiert Gill eine Auffassung und eine eng damit verknüpfte Haltung, die nicht nur den Reichtum und seinen Gebrauch rechtfertigt, sondern einem „offensiven Elitismus“ (so verstehe ich antipopular rhetoric aus der Überschrift des Aufsatzes) Geltung verschafft, der auch darin „offensiv“ ist, daß er die Armen herabsetzt, beleidigt und verletzt.

Es ist ja für unsere Gattung offenbar charakteristisch, daß sie nicht alle, die zoologisch ihr angehören, als „volle Menschen“ betrachtet und achtet, sondern stets, dualistisch oder gradualistisch, Grenzen zieht. Zahlreiche Merkmale dessen, wie Menschen aussehen, was Menschen sind, haben oder machen, sind in den menschlichen Kulturen zu Bezugspunkten solcher Zuschreibungen gemacht worden und werden es stets noch. Es wäre erstaunlich, wenn man die doch meist so „offensichtliche“ Differenz von Reich und Arm nicht auch zu solchen Grenzziehungen benutzt hätte und nutzte. In der dominanten Kultur des Westens und in ihren beherrschenden Codes für die bewertende Rede vom Reichtum konnten aber interessanterweise diese im Alltag sicher hochvirulenten Auffassungen lange Zeit keinen legitimen Ausdruck und keine unmittelbare Rechtfertigung finden. Das aber macht das griechische Beispiel so bedeutsam, daß hier die „Selbstbezüglichkeit“ des Reichtums unmittelbar auch seine „Selbstrechtfertigung“ darstellt. Dies gelang offenbar zeitweise kulturell so alternativen- und kritiklos, daß vielmehr umgekehrt der Arme noch als instrumentalisierte, rechtfertigende Kontrastfolie dienen mußte. In einigen Elementen des mediengestützten Reichtums der Gegenwart, va. in den subkulturellen Milieus, die die kollektiven Reichtumsphantasien unserer Gesellschaft gleichsam „stellvertretend“ leben, scheint mir diese nie wirklich verschwundene, sondern durch die Ordnung des moralischen Diskurses nur verborgene Untergrundstimmung wieder kulturelle Legitimität zu erlangen.

Das Verhältnis von Selbstmächtigkeit, Macht und Reichtum von Personen wird hier, in diesem „kulturell abweichenden“ Verständnis von Reichtum, gerade als Verhältnis wechselseitiger Stützung und Stärkung gesehen. Ich bin allerdings der Auffassung, daß für die wirkliche und wirksame kulturelle Rechtfertigung dieser eben doch nur scheinbar „rechtfertigungsfreien“ Legitimierung von Reichtum in unserer Gesellschaft die Inszeniertheit und Vermitteltheit durch die Medien und das, was ich „stellvertretendes Leben“ in Wohlstandsgesellschaften nannte, konstitutiv sind.

V.

Es ist außerordentlich schwierig, und angesichts der Forschungs- und Datenlage fast unmöglich, etwas darüber zu sagen, aus welchen kulturellen Beständen an Deutungsmustern heutige Reiche in unseren Gesellschaften schöpfen, um ihre eigenen Selbstbilder, Orientierungsmuster und Legitimationsfiguren zu beziehen.

Im Blick auf die Befunde von P. G. Schervish, die er unter dem Titel „Gospels of Wealth“ (1994 d) veröffentlicht hat, darf man jedoch vermuten, daß der größere Teil, auf jeden Fall ein sehr großer Teil der Reichen genau damit zurande kommen muß, daß – zumindest außerhalb der modernen Ökonomie und ihrer Theorie – unsere kulturelle Überlieferung eine Rechtfertigung des individuellen Reichtums immer noch schwer macht und stets noch an die „formal-materialen Kernstrukturen“ der bewertenden Rede vom Reichtum bindet, die zu rekonstruieren ich hier versucht habe.

„Gospels of Wealth“ nennt Schervish seine Studie, weil er und seine Mitarbeiter (auf der Basis von

narrativen Interviews mit 130 U.S.-amerikanischen Millionären, im Zeitraum von 1985–87) die gutbegründete Einsicht gewonnen haben, daß die biographische „Erzählung“ vom Verhältnis zum eigenen Reichtum und von den Phasen, Dynamiken und Veränderungen dieses Verhältnisses fast zwangsläufig die Gestalt einer Konvertiten-Biographie oder einer Heiligen-Vita annahm. In diesen Erzählungen wurde die erreichte Endgestalt eines Verhältnisses zum eigenen Reichtum als das Ergebnis einer Dramatik von „Leben – Tod – Wiedergeburt“ dargestellt (a.a.O. 10–13, v.a. Schaubild 13; vgl. ders. 1994 b, 183 ff., etwas verändertes Schaubild: 185). Diese Zwangsläufigkeit ist m.E. ein Beleg für die Prägekraft der hier rekonstruierten Kernstrukturen der bewertenden Rede vom Reichtum. („Gospel“ würde ich also hier nicht mit „Evangelium“ übersetzen, sondern eher im Sinne von „Märchen mit einer Moral“, „fromme Geschichte“, „Legende“ oder eben: „Bekehrungsgeschichte“.).

Die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Rede von den „Talenten“ (von den „anvertrauten Pfunden“, Mt. 25,14–30) ist eine besonders ergiebige Quelle für Einsichten in die Art und Weise, wie die (Selbst-)Rechtfertigung des Reichtums in unserer kulturellen Überlieferung bis heute mit der Dominanz seiner tendenziellen Mißbilligung zu kämpfen hat; wie die hier rekonstruierten formal-materialen Strukturelemente in verschiedenen Epochen und Milieus jeweils eingesetzt, aufgefüllt, kombiniert und transferiert werden, und wie Angehörige unserer Kultur sich zum Zwecke der Legitimation ihres Verhaltens solcher Legitimationsmuster bedienen müssen, die ihrerseits bereits als legitim gelten; und wie sie folglich alle an dieselbe kulturell-religiöse Überlieferung verwiesen sind. Das belegt Dayton Haskin in seinem großartigen und faszinierenden Beitrag: „Tracing The Genealogy of ‚Talent‘: The Descent of Matthew 25, 14–30 into Contemporary Philanthropic Discourse“ (Haskin 1994).

VI.

Ein wichtiger, wenngleich eher verdeckter Aspekt „bewertender Rede vom Reichtum“ muß noch benannt werden.

Es fällt ja auf, daß unser (deutsches) Vokabular bis heute auf den binären Code von „arm und reich“ festgelegt ist. Das ist ein erstaunlich armes Vokabular zur Beschreibung einer so reichen Wirklichkeit. Für die in fast allen Epochen der Gesellschaftsgeschichte vorhandenen „Mittelschichten“, deren Proportion an der Gesellschaft insgesamt und deren sozio-ökonomische Lage sich besonders in modernen Industriegesellschaften dramatisch gesteigert und verbessert haben, finden wir (außer dem semantisch recht nah bei „reich“ anzusiedelnden Adjektiv „wohlhabend“) keine Eigenschaftswörter, die den sozio-ökonomischen Status und dessen interne Schichtungen und Differenzierungen angemessen zu benennen erlaubten.

Schon das differenzierte Vokabular der Hebräischen Bibel (v.a. für „arm“; vgl. etwa Ebach (1995) 204; vgl. Art. Armut 11 in TRE) können wir im Deutschen „nicht einfach“ wiedergeben. Mit unserer Terminologie ebnen wir aber auch Differenzierungen ein, die ethisch relevant sein dürften. Aber selbst das hebräische Vokabular läßt uns im Blick auf diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, die weder arm noch reich zu nennen wären oder waren, und von denen man oft umschreibend sagt, daß sie „ihr Auskommen“ hätten, mit klaren adjektivischen Bezeichnungen im Stich.

Für vormodernes, agrarisches Wirtschaften und Wirtschaftsdenken, das nicht nur „Knappheitsbedingungen“, sondern elementare, „natürliche“ Knappheit und Mangel zu bewältigen hatte, und dem ja meist anschaulich nachvollziehbar war, wo und wieviel von der Ernte und anderen Erträgen hin gelangte, mag eine quasi-physikalische, statisch-quantitative Betrachtungsweise („was der eine hat, muß dem andren fehlen; was diesem fehlt, muß irgendeiner haben“) durchaus angemessen, ausreichend und vor allem plausibel erscheinen.

Für moderne kapitalistische Industriegesellschaften hilft diese binäre Codierung zum Begreifen

sehr wenig, weil die Prozesse gerade der Reichtumserzeugung ganz andere geworden sind: ungleich komplexer, damit auch weniger anschaulich und weniger durchschaubar. Die moderne „Politische Ökonomie“ vollzieht den ebenso voraussetzungsvollen wie folgenreichen Übergang vom Interesse an praktischer Normierung des Gebrauchs zum Interesse am Erklären, Maximieren und Rechtfertigen der (quasi selbstzwecklichen) Produktion des Reichtums. – Im kritischen Dialog mit dieser modernen Politischen Ökonomie (und im Anschluß an die Kritik der Politischen Ökonomie durch Karl Marx) wären die hier begonnenen Erwägungen auf dem Wege zu einer ethischen Theorie des Reichtums fortzusetzen.

Für eine „bewertende Rede“ und für ihre intellektuellen Träger freilich kann genau das Festhalten an der überholten Semantik sehr sinnvoll sein. Denn wenn es gelingt, Anschaulichkeit, Übersichtlichkeit, Eindeutigkeit und emotiven Gehalt der überlieferten Symbole und Metaphern zu erhalten und dies dann auch noch mit dem binären Code eines reduktionistischen Ethos von „gut und böse“ in eins zu setzen, dann sind die besten Voraussetzungen für eine „erfolgreiche Moralisierung“ gegeben. Dies ist einer der Hauptgründe, weshalb die ethische Reflektion des Reichtums unverzichtbar die überlieferten Bilder, die Deutungs- und Bewegungsmuster sich zum Gegenstand, sinnvollerweise zum ersten Gegenstand, ihrer „Kritischen Theorie des Ethos“ machen muß.

Literaturverzeichnis

- Annas J. (1993): *The Morality of Happiness*. New York (O.U.P.)
- Aristoteles (Politik): *Politik und Staat der Athener*, Bd. IV der Werke des Aristoteles. Eingeleitet und neu übertragen von Olof Gigon. Zürich (Artemis) 1955
- Auer F. von/Segbers F. (Hg.) (1995): *Markt und Menschlichkeit - Kirchliche und gewerkschaftliche Beiträge zur Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft*. Hamburg (Rohwolt)
- August U. (1995): *Von Reichtum und Nachfolge – Bibelarbeit und Koranmeditation – zu Markus 10,17–27 / Koransure 3,14–19*. Gehalten auf dem 26sten Deutschen Evangelischen Kirchentag 1995, Hamburg (unveröff. Manuskript)
- Bauer L./Matis H. (1988): *Geburt der Neuzeit – Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*. München (dtv)
- Berg W. (1995): *Zur theologischen Mehrdeutigkeit von Reichtum und Armut im Alten Testament*. in: Lange G.
- Bien G. (1973): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg (Alber)
- Bien G. (1990): *Die aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles*. in: B. Biervert u.a. (Hg.): *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1990
- Cahill L.S.(1994): *Scripture, Moral Community, and Social Criticism*, in: Schervish P.G. (ed.)
- Crüsemann F. (1997): *Die Tora – Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. 2. Aufl. Gütersloh (Chr. Kaiser/Gütersloher V.); 1. Aufl. 1992
- Dautzenberg G. (1978): *Biblische Perspektiven zum Problemfeld Eigentum und Reichtum*. in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2 Freiburg (Herder)
- Dschulnigg P. (1995): *"Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr ..." – Zur Kritik am Reichtum im Neuen Testament*, in: Lange G.
- Ebach J. (1995): *Biblich-ethische Überlegungen zu Armut und Reichtum*, in: ders. *"... und behutsam mitgehen mit deinem Gott" – Theologische Reden 3*. Bochum (SWI)
- Espenhorst J.(1993): *Reichtum als gesellschaftliches Leitbild*, in: Huster E.U. (Hg.)

- Geerlings W.(1995): Armut und Reichtum in der Alten Kirche, in: Lange G. Geschichtliche Grundbegriffe (GG): Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache der Neuzeit. Hrsg. von O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck 1972 ff. Stuttgart (Klett). Bd. I (1974): "Arbeit", "Bedürfnis"; Bd. II (1975): "Eigentum"; Bd. III (1982): "Kapital etc."; Bd. V (1984): "Produktion etc.", "Proletariat etc."; Bd. VII (1992): "Wirtschaft", "Wohlfahrt etc."
- Gill D.H.(1994): Antipopular Rhetoric in Ancient Greece, in: Schervish P.G. (ed.)
- Haskin D. (1994): Tracing a Genealogy of "Talent": The Descent of Matthew 25, 14–30 into Contemporary Philanthropical Discourse, in: Schervish P.G. (ed.)
- Heil J./Wacker B. (Hg.) (1997): Shylock? – Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition. München (Wilhelm Fink)
- Heinbach-Steins M./Lienkamp A. (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. München (Don Bosco)
- Hengel M. (1973): Eigentum und Reichtum der frühen Kirche – Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte. Stuttgart (Calwer)
- Hesse H./Issing O. (Hg.) (1994): Geld und Moral. München (Vahlen)
- Huster E.U.(1993): Reichtum in einer reichen Gesellschaft. in: ders. (Hg.): Reichtum in Deutschland – Der diskrete Charme der sozialen Distanz. Frankfurt (Campus)
- Just W.-D. (Hg.) (1995): Reichtum und Armut in der Bundesrepublik. epd-Dokumentation Nr 6–7/95
- Lange G. (Hg.) (1995): Reichtum der Kirche – ihr Armutszeugnis. Bochum (Brockmeyer)
- Lexikon der Wirtschaftsethik. (1993) Herausgegeben von Enderle G. et al. Freiburg (Herder)
- Lohse E. (1988): Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart (Kohlhammer)
- Lohse E. (1994): Umwelt des Neuen Testaments. 9.Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1. Aufl. 1971
- Malina B. J. (1993): The New Testament World – Insights form Cultural Anthropology. Dt. Übersetzung: Die Welt des Neuen Testaments. Stuttgart (Kohlhammer)
- Martensen H. (1879): Die christliche Ethik. Spezieller Teil (in 2 Abteilungen in einem Bd.) 2. Aufl. Karlsruhe und Leipzig (H. Reuther)
- Otto E. (1994): Theologische Ethik des Alten Testaments. Stuttgart (Kohlhammer)
- Perkins P.(1994): Does the New Testament have an Economic Message? in: Schervish P.G. (ed.)
- Petillo C.M.(1994): In Another Time: Statements of American Reformers Regarding Wealth and Privilege, in: Schervish P.G. (ed.)
- Preuß H.D. (1992): Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Israels Weg mit JHWH. Stuttgart (Kohlhammer)
- Quinn J.F. (1994): Capitalism and Wealth Creation, in: Schervish P.G. 1994
- Sachs D. (1995): Notes on Unfairly Gaining More: Pleonexia. in: Hursthouse R. et al. (eds.): Virtues and reasons. Oxford (Clarendon)
- Schervish P.G. (ed.) (1994): Wealth in Western Thought: the case for and against riches, Westport (Praeger)
- Schervish P.G.(1994 a): Introduction, in: Schervish P.G. (ed.)
- Schervish P.G. (1994 b): The Moral Biographies of the Wealthy and the Cultural Scripture of Wealth, in: Schervish P.G. (ed.)
- Schervish P.G. (1994 c): Afterword, in: Schervish P.G. (ed.)
- Schervish P.G. et al. (1994 d): Gospels of Wealth – How the rich portray their lives, Westport (Praeger)
- Schrage W. (1982): Ethik des Neuen Testaments. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht)
- Spiegel Y. (1992): Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch? Stuttgart (Kohlhammer)

Stegemann E.W./Stegemann W. (1995): Urchristliche Sozialgeschichte – Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt. Stuttgart (Kohlhammer)

Stegemann W. (1990): Arm und reich in neutestamentlicher Zeit.
in: Schäfer G.K./Strohm Th. (Hg.): Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg (HVA) 1990

Strack-Billerbeck (1926): Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch.
Bd. I: Das Evangelium nach Matthäus. München (Beck) 9. Aufl. 1997

Strack-Billerbeck (1928): Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch.
Bd. IV, Teile 1 u. 2: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. München (Beck) 9. Aufl. 1997

Theologische Realenzyklopädie (TRE). In Gemeinschaft mit H.R. Balz u.a. hrsg. von G. Krause u. G. Müller. Berlin (de Gruyter) 1975 ff. Bd. 4 "Armenfürsorge", "Armut" Bd. "Eigentum"

Freiwillige Armut – Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit

Erschienen in: Ernst-Ulrich Huster et.al.: Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, 2. überarb. u. erw. Aufl. 2012, Wiesbaden DOI 10.1007/978-3-531-19257-4, S. 199 – 213 (1. Aufl. 2008, S. 180 – 194)

I.

Askese ist ein Kampfbegriff. Der Asket stellt die Machtfrage. Der Kampf ist ein Kampf um das Selbst, die Macht ist das Vermögen der Selbstmächtigkeit. Das Selbst ist dreierlei zugleich: Es ist der Ort, an dem gekämpft wird, es ist das, worum gekämpft wird, und es ist selbst das Subjekt des Kampfes. Wer bestimmt, mit welcher Macht und mit welchem Recht und mit welchem Anspruch, was das Selbst ist? (Vgl. hierzu u. zum Folgenden neben den Lexikon-Artikeln: Wimbush/Valantasis 1998 u. Freiburger 2006.)

Menschliches Leben ist personale Lebensführung, kein physiologischer Prozess. Gewiss ist menschliches Leben auch ein leibhaftiger Naturprozess. So bedarf der Leib der Nahrung, der Lebensmittel; aber nicht weniger gewiss ist menschliches Leben auch ein geistreicher Kulturprozess. Damit ein Mensch sein Leben selbst führen kann, bedarf er eines Lebensentwurfes, einer Vorstellung von dem, was es heißt, ein Mensch zu sein und ein menschliches Leben zu führen – er bedarf einer Idee, die ihn begeistert. Die Notwendigkeit einer solchen Leitvorstellung entspricht dem Zwang der Natur, die Gelingensbilder hingegen, aus denen sie sich zusammensetzt, entspringen dem Reichtum der Kultur.

Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Menschen leben unhintergebar in einer universellen wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. In der bisherigen menschlichen Geschichte hat diese Angewiesenheit immer wieder in vielfältigen Abhängigkeiten Gestalt angenommen, und gerade diese haben dann immer wieder vielfältige Vorstellungen von Selbst-Bestimmung auf den 'Kampf-Platz' des Selbst gerufen.

Selbst-Genügsamkeit (griech. autarkía) ist eines der frühen Ideale der griechischen Antike, das in diesen Kämpfen um die Bestimmung des Selbst sich Geltung und Befolgung verschafft hat: von niemandem abhängig sein – außer von sich selbst.

Das war nicht ganz leicht zu haben, das erforderte Übung, Training und Schulung – wie die eines Sportlers oder die eines Soldaten (und auch die eines Helden!) – und genau dies ist die Grundbedeutung von 'Askese'! Seither sind die Sprachen der Askese (der beschreibenden und der vorschreibenden) voll von Metaphern des Kämpfens und der Zurüstung zu diesen Kämpfen, der Bewährung in ihnen und der Siege. Wer sind die Gegner, die feindlichen Mächte, was ihre Waffen, was ihre Listen, wer sind die Verbündeten, die Hilfstruppen, welches sind die eigenen Waffen, welches die eigenen Strategien, und was ist der Preis für den Sieger? In den jeweiligen Antworten unterscheiden sich die einzelnen Askesen, asketischen Praktiken, Methoden und Schulen meist sehr stark. In den Fragen aber und in den Metaphern, in denen diese Antworten gegeben werden, herrscht – zumindest in der europäischen Kulturgeschichte – eine erstaunliche Ähnlichkeit.

Das Selbst ist leibhaftiges Selbst, aber es kann, ja muss sich zu seinem eigenen Leib auch in ein Verhältnis setzen, es muss sich zu sich selbst verhalten, es ist nicht nur Leib, es hat auch einen Leib. Die für die menschliche Gattung eigentümliche Doppelung, von Natur aus Kulturwesen zu sein, wird in den verschiedenen kulturellen Traditionen unterschiedlich gedeutet und ausgedrückt; in unserer kulturellen Überlieferung und in unserem kulturellen Selbstverständnis übernehmen die Unterscheidungen (und Zuordnungen!) von Leib und Seele, von Körper und Geist diese entscheidenden Aufgaben. Der Leib, seine Bedürftigkeit, seine Bedürfnisse, seine Begehrlichkeiten ... all das steht dann für die Natur, für Naturnotwendigkeiten, für Zwänge – demgegenüber stehen

die Vernunft und der Wille (als Vermögen der Seele) für die Freiheit, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Freien und die Befolgung der selbst auferlegten Gesetze dieser Gemeinschaft. Askese ist der Inbegriff der Praktiken, der vernunftgeleiteten Selbst-Beherrschung am Ort des Leibes und die Befolgung zu diesem Zwecke selbst auferlegter Regeln und Zwänge.

Askese setzt also bereits Freiheit voraus: Sklaven, Frauen, Fremde ... sind – im Horizont der Kultur der Antike – keine Wesen, denen man ein Selbst, ein Vermögen über sich selbst, zugesteht. Askese ist eine Lebensform gesellschaftlicher Eliten, zumindest eine Dimension vieler solcher Lebensformen. Der Anspruch und die Fähigkeit der Selbstbeherrschung sind Grundlage und Voraussetzung für die Ausübung von Macht und Herrschaft über andere. Askese ist keine harmlose, sondern eine sehr anspruchsvolle, voraussetzungsvolle und folgenreiche Praxis. Es geht in allen Epochen und Strömungen der Europäischen Geschichte stets um eine 'innerweltliche' Askese. Selbst die Weltflucht oder Weltabgewandtheit sind zu verstehen als Voraussetzungen bzw. als Formen einer besonderen, gesteigerten Hinwendung zur Welt: Gestalten der Macht-Erhaltung über Menschen und Dinge. In diesem Kampf um Selbst-, Natur- und Weltbeherrschung kommt der Dimension der Bilder, des Symbolischen und der Deutung die entscheidende Rolle zu: Diese Bilder von Welt und Selbst sind es, die, als Bilder von den Gefährdungen und vom Gelingen menschlicher Lebensführung, die Praxis der Lebensführung und ihrer einzelnen Praktiken – wie auch die der Askese – orientieren, bewerten und leiten.

Für unsere Kultur ist es nun konstitutiv, dass sie zwei getrennte und in wesentlichen Elementen deutlich verschiedene Quellen hat: die griechisch-römische Antike einerseits und andererseits die biblischen Traditionen von Judentum und Christentum. Die zentralen Themen und die geschichtsmächtigen Dynamiken entstehen stets neu (und bis heute) aus den Spannungsverhältnissen zwischen und innerhalb dieser Herkunftskulturen unserer Kultur. Das gilt auch für die Askese, für ihr Verständnis, für ihre Regeln und für ihre Vollzüge (Methoden und Praktiken); das gilt aber vor allem für das Verständnis dessen, 'worum es denn eigentlich geht'. Im Horizont des christlichen Weltverständnisses geht es um die Beziehungen zwischen Wohl und Heil. In den Traditionen griechisch-römischer Askese wurden die Zusammenhänge von Leib und Seele, vom leiblichen Wohlergehen und sittlich-seelischer Wohlordnung, von Wohlstand und gutem, gelingendem Leben, von individuellem und vom 'gemeinen' Wohl in der Idee der „Eudaimonia“, des Glückes bzw. des Gelingens, zusammengebracht und -gedacht. Die Askese und ihre Praktiken gehörten zu der Gruppe von Vermögen (Fähigkeiten und Möglichkeiten, Kompetenzen und Ressourcen), die man unter die Kategorie der 'Tugenden' fasste. Es ging – 'selbstverständlich' – auch hier um die Lebenspraxis freier Männer, vor allem von Mitgliedern der gesellschaftlichen Eliten. Lebensführung, Lebenslust und Lebenssinn wurden sehr unterschiedlich gedeutet und gelebt, aber alle Modelle hatten diese Grundstruktur der Zuordnung von Eudaimonia und Tugenden gemeinsam – sie waren noch nicht auseinander- und gegeneinander getreten.

Solche Erwägungen, solche Ideale, solche Praxis waren prinzipiell die Angelegenheiten von Philosophen, d.h. einer kleinen radikalen Minderheit und ihrer Lebensformen. Sie waren Virtuosen dieser Lebensform und Experten für die Fragen einer Lebensführung, die sich an anspruchsvollen Gelingensbildern orientierte und die versuchte, diesen anspruchsvollen Bildern entsprechende Fähigkeiten, Tugenden, auszubilden. Dazu gehörte freilich auch, dass keine philosophische Schule für ihr Verständnis von Glück und Lebenssinn und für ihre Verfahren der Askese eine Vorherrschaft, eine Definitionsmacht über alle anderen anstrebte oder beanspruchte. Diese Verfassung des Pluralismus für die Philosophie ändert sich dann mit dem Eintritt des Christentums in diesen Kulturraum, der dadurch, in Jahrhunderte langen konfliktreichen kulturellen Lernprozessen, zum 'Christlichen Abendland' wurde.

Selbstgenügsamkeit und Gelassenheit (griech. autarkía und ataraxía) waren die Ideale der

Lebensführung fast aller Asketen: 'Souveräne Selbstgenügsamkeit' im doppelten Sinne von Wohlversorgtsein (mit Lebensmitteln) und Wohlberatensein (im Blick auf den Sinn und die Ziele der Lebensführung). In diesen Lebensentwürfen geht es darum, auf möglichst wenig und Wenige angewiesen zu sein und keinesfalls abhängig zu sein, sondern Freiheit genau als Unabhängigkeit leben zu können. Besitz gehörte für die freien Männer zu den Selbstverständlichkeiten: Hinter dem 'Besitzen' aber lauerte, drohte das 'Besessen-Werden', selbst 'besessen' zu sein: Besitz (= Sklave!) von Mächten, denen man ausgeliefert war, von denen man abhängig war, und die dann die Definitionsmacht über die Eudaimonia, über das eigene Glück, ausübten. Besitz war nötig, um in einem angemessenen Maße über die notwendigen Lebensmittel zu verfügen, um dem Mangel und der Armut zu wehren. Freiheit als Souveränität bedeutete, selbst Herr des Maßes und der Entscheidung über das, was 'angemessen' ist, zu sein – bzw. zu bleiben! Askese implizierte also, ja vollzog sich geradezu als Bewährung einer kritischen Distanz zum Besitz, die bis zur tatsächlichen Besitzlosigkeit gehen konnte.

Alles, wovon man Besitz ergreifen konnte, was man besitzen konnte, was besessen werden konnte: Güter, Dinge, Geld, Frauen und Sklaven, aber auch Ämter (für die man ja bezahlen musste) ... all das war in höchstem Maße riskant, weil man davon selbst besessen werden konnte. Die Freiheit riskierte, zum Preis des Besitzens zu werden. Das waren die Motive, 'Besitzlosigkeit' als Ideal zu übernehmen. In gewissem Sinne entlastete die Besitzlosigkeit; der Asket 'machte es sich leicht', er verzichtete auf alles, was ihn einschränken könnte. Das konnte zur Folge haben, 'äußerlich', (aber gerade nicht 'innerlich'!) das Leben eines Armen zu führen. Bei den Kynikern – die „wie Hunde“ lebten – konnte das sogar die Bettelei einschließen. Aber all das diente nicht – auch nicht mit einem Nebengedanken – dem Teilen mit den Armen, nicht ihrer Versorgung oder der Linderung ihrer Not.

Niemand erwog zudem ernsthaft, Askese zu einem Lebensideal oder zu einer Lebensform für die Massen zu machen. Die Reichen, die von ihrem Besitz, von ihrer Ehrsucht und von ihrer Angst vor Tod und vor Vergessenwerden 'besessen' waren – die versorgten über Spenden und Stiftungen, mit Brot und Spielen die nicht-reichen, aber freien Bürger – einschließlich der Armen, aber nicht um deren willen. Niemand kannte oder hatte eine „Option für die Armen“. Niemand hätte auch mit einer Formel – oder gar einem Programm – 'Freiwillige Armut' etwas anfangen können.

Besitzlosigkeit war kein gesellschaftliches Reformprogramm, sie war – im Horizont individueller, gelingensorientierter Lebensführung – für einige schlicht ratsam. Wer besitzlos lebte, war frei von der Angst um seinen Besitz, frei von den Aufgaben seiner ständigen Erhaltung und Vermehrung, frei vom Vorwurf des Geizes, frei von Schnorrern und Klienten, frei von aufsässigen Sklaven und zänkischen Ehefrauen oder anspruchsvollen Hetären. Freiheit ist – in diesem kulturellen Horizont von gelingensförderlicher Askese – souveräne Distanz, kluger Umgang mit den Ermöglichungsbedingungen des eigenen Lebens und kann nur insofern unter das Schlüsselwort „Besitzlosigkeit“ gebracht werden.

Die Grenzen zum Hedonismus, zu einer lustbetonten Lebensform, wie sie gleichfalls in Kulturen der griechisch-römischen Antike viele Varianten und Anhänger hatte, waren fließend. Last statt Lust, Verzicht, Schmerz, Mühe ..., die man irgendeines 'höheren Zweckes' halber auf sich nahm und ertrug, das war diesen Kulturen fremd. Nicht die Lust, nicht einmal die Wollust, sondern die Sucht, die Abhängigkeit war die Bedrohung, die Gefahr, die man bekämpfen musste. Im Grunde musste der Asket dagegen letztlich weniger ankämpfen als der Hedonist: selbst wenn er etwas besaß, besaß er es doch so, als besäße er es nicht. Seinem Selbstbild, seinem Selbstverständnis entsprach ein dramatisch 'entmachtetes' und 'depotenziertes' Bild der Dinge und Güter; es erlaubte ihm, frei zu sein.

II.

Mit dem Eintritt des Christentums in die europäische Weltgeschichte geraten die sozialen, politischen und rechtlichen Verhältnisse in den grundlegend anderen Horizont der christlichen Heilsgeschichte: der Geschichte des biblischen Gottes mit den Menschen. Dort, wo diese Geschichte, diese „Story“, erzählt wird, gerät das bisher Selbstverständliche, geraten die Lebensformen und die Lebensdeutungen unter einen beträchtlichen Legitimierungsdruck und damit die gesamte Kultur unter den Druck, ihre vielen einzelnen Geschichten („Stories“) auf eine Weise neu zu erzählen, dass sie in jene große neue Geschichte eingeschrieben werden können, von der her sie nun fortan ihren Sinn bekommen (vgl. Marksches 2006).

II.1

Das Wegbrechen der alten und die Befremdlichkeiten der neuen Deutungs- und Legitimationsmuster bringt insbesondere die gesellschaftlichen Eliten in vorher unbekannte Spannungsverhältnisse. Die eigene Herrschaft (z.B. als Ritter) wurde als von Gott verliehenes Lehen verstanden und damit legitimiert. Die Gewalt aber, mit der diese Herrschaft erworben, erhalten und erweitert wurde, war freilich in einer Religion, deren „allmächtiger“ Gott sich mit einem radikal „ohnmächtigen“ Opfer von Gewaltherrschaft identifizierte und der von denen, die an ihn glaubten, kategorisch Nächstenliebe und Friedfertigkeit erwartete, kaum rechtfertigungsfähig. Diese Gewalt musste von denen, die sie wie selbstverständlich ausübten, als Sünde in ihr Selbstverständnis integriert werden – als solche aber verlangte sie Kompensation.

Hier greift nun eine „heilsökonomische Arbeitsteilung“, in der ein kleinerer Teil der herrschenden Eliten eine stellvertretende gottgefällige, heilsbesitzgewährende Lebensform wählt: die der monchischen Askese (die in klösterlichen Gemeinschaften gelebt und geübt wurde). Zu ihr gehören – neben der sexuellen Enthaltsamkeit und zahlreichen Praktiken des Fastens – konstitutiv die Besitzlosigkeit des einzelnen Mönchs und sein bedingungsloser Gehorsam gegenüber dem Abt. Arm ist in dieser – gerade in ihrem Verständnis sozialer Verhältnisse und Beziehungen – noch stark von der vorchristlichen Antike geprägten Kultur der Machtlosen, der Ohnmächtigen, der Unfreien, der anderen Gehorsam Schuldende. Freiwillige Armut, freiwilliger Verzicht auf Besitz bedeuten folglich im Kontext dieser Lebensform den Verzicht auf diejenigen Güter, die Mittel und Ausdruck der Herrschaft sind: auf Landbesitz und Waffen (vgl. hierzu u. zum Folgenden: Little 1974 u. auch Knoll 1967). Dieses stellvertretende Streben nach christlicher Vollkommenheit mit ihrer gesteigerten Nähe zum Heil und gesteigerter Teilhabe daran, erlaubte dann, im Blick auf diejenigen Mitglieder der Eliten, die im Besitz der Macht und ihrer Güter blieben, eine Praxis der Fürbitte, der in den Gottesdienst liturgisch integrierten Bitte, aus dem Heilsüberschuss der Heiligen (und der klösterlichen Gemeinschaft selbst) „Schuldenerlasse“ zu Gunsten der Sünder zu gewähren.

Diese heilsökonomischen Transferleistungen wurden dadurch von den Besitzenden und Mächtigen in doppelter Weise aus ihrer Ökonomie des Wohls heraus ermöglicht. Im Sinne eines begrenzten, kontrollierten Verzichts lediglich auf Teile ihres Besitzes stifteten und spendeten sie Grundbesitz, aber auch Gebäude und Geld für die klösterlich lebenden Mönchsorden. So schufen und erhielten sie die Voraussetzungen für die stellvertretende Bewältigung ihrer Probleme der Heilsteilhabe durch die fürbittenden Mönche. Zugleich aber wurden aus diesen Mitteln vielfältige Gaben für (unfreiwillige) Arme und Bedürftige in vielerlei Art und Gestalt gewährleistet. Die Armen ihrerseits erwiderten die empfangenen Gaben mit ihrer Fürsorge für die Reichen und Mächtigen in Form zahlreicher, fortgesetzter „ewiger“ Fürbitten.

So wurden die jeweiligen Bedarfe in beiden Ökonomien, der des Heils und der des Wohls, im Interesse aller in eine distributiv ausgleichende Beziehung gebracht. Ihre Sinngehalte und ihre

Wirkungen waren freilich stets nur die der Linderung und Minderung, nie die der Beseitigung der Ursachen oder gar der endgültigen Lösung der Probleme von Armut und Sünde.

Dadurch aber blieben sie grundsätzlich einer stationären Gesellschaftsstruktur mit einer von Landbesitz und agrarischer Produktion abhängigen Gesellschaft verhaftet. Dynamiken grundlegenden Wandels mussten dieses Gleichgewicht gefährden und dies umso mehr dann, wenn Veränderungen in beiden Ökonomien sich gleichzeitig Geltung verschafften.

II.2

Lob der Armuth

Von dem Franziskanerdichter *Jacopone da Todi* (Jacobus de Benedictis), um 1236 – 1306¹

Armuth geht auf sichern Wegen,
Nicht um Streit und Groll verlegen;
Fürchtet nicht der Diebe wegen,
Noch daß Sturm verdirbt ihr Kleid.

Armuth, ruhig bis zum Ende,
Sorget nicht um Testamente,
Läßt die Welt, wie sie sich wende,
Thut nicht Einem was zu Leid.

Braucht nicht Richter, noch Notare,
Schleppt zur Hauptstadt nicht das Baare,
Lächelt bei des Geizigen Waare,
Die ihm so viel Sorg' bereit't.

Armuth, Herrin voll Erbarmen,
Retterin du im Verarmen,
Tugend ruht in deinen Armen,
Wohnet da in Sicherheit.

Edle Armuth, hehres Wissen,
Keinem Dinge dienen müssen,
Mit Verachtung Alles missen,
Was geschaffen in der Zeit.

Wer verachtet sein Besitzen,
Kann erst das Besitzthum nützen,
Fühlt sein Fuß des Dornes Spitzen,
Wandelt er nicht weiter heut.

Wer noch wünscht, ist Knecht der Habe,

¹ Aus: Georg Ratzinger: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Reprint der 2. umgearb. Aufl. 1884, S. 384, Fachhochschulverlag Frankfurt am Main, 2001

Ist verkauft um liebe Gabe;
Wer da denkt, daß er sie habe,
Der hat doch nur Eitelkeit.

Gott kommt nicht zum Herz gegangen,
Das im Ird'schen eng befangen;
Armuth ist so groß Umfängen,
Daß sie Raum der Gottheit beut.

Armuth ist das: Nichts zu haben,
Keinem Schatz mehr nachzugraben,
Zu besitzen alle Gaben
In der Freiheit Herrlichkeit.

Um 1174 hatte ein reicher Lyoneser Kaufmann, *Petrus Valdes* († vor 1218), ein für die europäische Kultur- und Kirchengeschichte außerordentlich folgenreiches Bekehrungserlebnis. Er verfügte die Sicherstellung eines angemessenen Wohlstandes für seine Familie, die Verteilung von Gaben an die Armen, er sicherte finanziell die Übersetzung von Teilen der Bibel in die Volkssprache, er entschied sich persönlich für ein Leben in Armut und für ein Leben, das – in einer geschwisterlichen Gemeinschaft bzw. Bruderschaft von Gleichgesinnten ohne festen Wohnsitz – der Bußpredigt gewidmet sein sollte und dessen notwendige und auf das Nötigste beschränkten Lebensmittel durch Betteln und eigener Hände Arbeit in wenig angesehenen Handwerken (wie etwa der Weberei) erworben werden sollten. Dies war der Anfang der später nach ihrem Gründer so genannten *Waldenser* Bewegung, die sich selbst „die Armen von Lyon“ nannte, und die damit programmatisch den Bezug zur Lebensform Jesu und der Apostel herstellte (vgl. Audisio 1989). Selbstgewählte Armut, Besitzlosigkeit, Bescheidenheit und Demut waren seit Jahrhunderten Elemente christlicher, v.a. mönchischer Lebensformen (vgl. Puzicha 2002). Was also war das „Neue“ an dieser neuen Frömmigkeitsbewegung? Dieses Neue lässt sich wohl am ehesten im Blick auf die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erfassen. Diese Gemeinschaften machten die „freiwillige Armut“ nicht nur – als Besitzlosigkeit – zu einem Element ihrer Lebensform, sondern geradezu zu deren 'Verfassung'! Nicht nur „geistliche Armut“ im Sinne der Bergpredigt, nicht nur Besitzlosigkeit als Teil einer umfassenderen Askese, nicht nur Wohltätigkeit für die unfreiwillig Armen, wie dies alles in vielfältigen Gestalten und Kombinationen wesentlich zu wahrhaft christlichem Leben dazugehörte, sondern wirkliche Armut sollte konstitutives, d.h. entscheidendes und unterscheidendes Merkmal, ja Prinzip, dieser neuen Lebensform sein. Man wollte nicht nur 'wie', sondern 'als' Arme, Bedürftige, Notleidende, Ohnmächtige und Verachtete leben. Damit verband sich zugleich der enorme Anspruch, dies sei die einzige, wahre christliche, weil apostolische und evangeliumsgemäße Lebensform überhaupt. Das war in der Tat unerhört – für Reiche und Mächtige, wie für Arme und Schwache. Das war für die bestehende, kirchlich verbürgte Ordnung bedrohliche Kritik – nicht bloß die Fortsetzung und Verstärkung der längst wohlvertrauten Klagen und Anklagen wider lasterhaftes Leben in Stolz, Geiz und Verschwendung. Das traf den Nerv der Zeit. Das musste Anstoß und Widerspruch erregen, das löste heftigste Gegenkritik und Gegenmaßnahmen aus – aber eben auch begeisterte Zustimmung, Förderung und Beteiligung.

Die Bewegung des Petrus aus Lyon, der *Humiliaten* aus Norditalien und die des *Franziskus aus Assisi* (1181/82 – 1226) entstammten den Lebenswelten von bedeutenden Städten, von Städten,

die von der rasanten Entwicklung des (Fern-)Handels bestimmt wurden. Die Gründer dieser Bewegungen und ihre ersten Mitstreiter entstammten genau solchen (neu-)reichen Kaufmannsfamilien. Weniger schon längst bestehende starke soziale Gegensätze von arm und reich, von schreiender Armut und demonstrativem Reichtum, als vielmehr die neue Bedeutung, die der Handel und das Geld – als Bewegkräfte und Gestalten wirtschaftlicher und sozialer Dynamik – in diesen Jahrzehnten erlangten, war die neue gesellschaftliche Wirklichkeit, die zunehmend sich Geltung verschaffte (vgl. Grundmann 1960).

Die 'Gründerväter' wollten ihren Bewegungen gerade nicht die Gemeinschaftsform eines „Ordens“ geben (insbes. Franziskus hat heftig und letztlich vergeblich dagegen gekämpft), sondern vielmehr die Form einer Genossenschaft (fraternitas), die ihnen, in Gestalt etwa von Gilden, Zünften und Bünden, gleichfalls wiederum aus der städtischen Lebenswelt wohl vertraut waren. Das uralte, für menschliche Gesellschaften überhaupt konstitutive, Spannungsverhältnis von „Herrschaft und Genossenschaft“ (Schulz-Nieswandt 2003) nahm darin eine der Zeit gemäße Gestalt an.

Gerade im Blick auf die Tatsache, dass viele dieser „Wanderprediger“ (zumindest in ihren ersten Jahrzehnten) den wirklichen, den unfreiwillig Armen „zum Verwechseln ähnlich sahen“, ist besonders in Erinnerung zu rufen, dass diese Bewegungen *Armuts-Bewegungen* und nicht Armen-Bewegungen waren. Unter den ersten und unter den besonders engagierten Gefährten fanden sich hauptsächlich Mitglieder der gesellschaftlichen Eliten. Ihr Unbehagen, ihre Kritik an den bestehenden Verhältnissen in Kirche und Gesellschaft, mit ihrem Interesse daran, dazu auf Distanz zu gehen, sich nicht von ihnen vereinnahmen zu lassen, ihre Suche nach einer „Alternativbewegung“, nach einem authentischen christlichen Lebensentwurf und vielleicht sogar nach einer Reform, insbes. des kirchlichen Lebens – das alles vermochten sie unter das Programmwort „Paupertas“ zu fassen.

„Pauper“ meint schon in der Antike nicht nur (bisweilen sogar am wenigsten) den Not leidenden, darbenden Armen, sondern stets auch den machtlosen, marginalisierten, oft rechtlosen Schwachen. Die 'Aussteiger' waren nicht in einem unspezifischen Sinne „weltflüchtig“, sie wollten nicht heraus aus 'dieser Welt' (i.S. von lat. mundus), sondern aus dieser sündigen, heil-losen, auf ihr Gericht zusteuern Welt (lat. saeculum, ntl.-griech. aion), sie wollten hinein in die Teilhabe am Reich Gottes, das in Tun und Geschick Jesu und seiner Apostel bereits angebrochen war. In dieser Welt, hier und heute – weder in einem räumlichen, noch in einem zeitlichen Jenseits – sollte der neue, eigentlich ganz alte, ursprüngliche, apostolische Lebensentwurf real gelebt werden. Hier und heute sollte durch ihre leibhaftige Präsenz als Arme unter Armen und Reichen, sollte all diesen durch die Predigt der Bußruf und die Möglichkeit der Alternative, der Umkehr, buchstäblich nahe gebracht werden. Diese leibhaftige Präsenz sollte den irdischen Jesus, den inkarnierten Christus, dessen Lebensform und die seiner Lebensgemeinschaft mit den Aposteln zur Darstellung und zur Geltung bringen. Es ging diesen Wanderpredigern um die Glaubwürdigkeit der Kirche, ihrer Gestalt und ihres Wirkens.

Die Legitimation stiftende „successio apostolica“ (Nachfolge) wurde gleichfalls in Anspruch genommen – freilich in einem ganz anderen als dem rechtlich-institutionellen Verständnis der episkopal-papalen Kirche. Nicht das Kirchenrecht, sondern das kirchliche Leben selbst, die wahrhaft christliche Lebens-Praxis, die „imitatio apostolica“ (Nach-Leben), stiftete und schaffte je neu das Recht und die Pflicht zur Predigt und zur – noch umfassend verstandenen – Seel-Sorge. Alle Armutsbewegungen charakterisiert von daher (zumindest wieder in den entscheidenden Gründungs- und Anfangsjahren) ein deutlich 'anti-theoretischer' Zug: Gegen den Primat der Gelehrsamkeit der Kleriker und Mönche, gegen die Dominanz der Fragen der richtigen Lehre, der 'Ortho-Doxie', setzten sie den Primat des richtigen Lebens, der 'Ortho-Praxie'.

Dieses Bemühen um Präsenz im Präsens, diese ganz engen, konstitutiven Bezüge von Predigt,

Lebenspraxis und Apostolischer Tradition, dieser Wille, allen – Armen und Reichen – nahe zu kommen und auch mit Buß-Rufen nahe zu treten, erforderte auch, dass das Evangelium als Quelle und Auctoritas der Predigt in der Sprache der Angesprochenen diesen nahe gebracht werden konnte. Wieder ist (wohl) Petrus Valdes der erste, der einen Teil seines Vermögens aufwandte, um eine Übersetzung von Teilen der Bibel in das „Vulgare“, in die (regionale) Volkssprache der Zeit zu ermöglichen.

Die manifeste Kritik an der Macht und an den Definitionsansprüchen von Weltpriestern und von Mönchen, und wiederum bedrohlich für die (bischöflich und nicht apostolisch verfasste) Kirche, war schließlich die Bedeutung der Laien. Als letztlich legitim und evangeliumsgemäß galt der „Apostolat aller Gläubigen“, die Gleichheit aller Menschen vor Gott, die ja auch in der Gemeinschaftsform der Bruderschaft zur Geltung kam. Bei den meisten der Armutsbewegungen bedeutete diese Gleichberechtigung aller Gläubigen auch die Gleichbeteiligung von Frauen.

Die etablierte Kirche, v.a. die regionalen Bischöfe, reagierten nervös, aber recht unterschiedlich und meist unsicher und zögerlich. In einem weiteren religions- und sozialgeschichtlichen Zusammenhang steht die Armutsbewegung dieser Epoche in einem engen Zusammenhang mit den so genannten Ketzer-Bewegungen, v.a. denen der Katharer und der Albigenser (vgl. zu dieser Epoche insges. Grundmann 1935/1960). Es ist diese Gleichzeitigkeit und es sind die Ähnlichkeiten und Überlappungen, die Bischöfe und Orden irritierten und alarmierten. Sehr schnell war das Etikett „Ketzerie“ zur Hand – aber woran konnte man das festmachen, nach welchen Kriterien, aufgrund welcher Befunde belegen? „Ketzerie“ aber bedeutete Irr-Lehre; wie konnte dann der Zusammenhang zwischen Lehre und Irrlehre mit Bewegungen hergestellt werden, denen es auf Lehre gar nicht ankam, sondern auf Praxis?

Das Ideal freiwilliger, apostolischer Armut bot dafür wenig Angriffsmöglichkeiten, es war ja im wörtlichen Sinne über legitime christlich-theologische Kritik erhaben. Das machte es auch zu einer so geeigneten Programmformel für Bewegungen, die sich weder aus der Kirche, noch aus der Welt herausdrängen, „exkommunizieren“ lassen wollten! Der Anspruch von Laien hingegen, ohne korrekte kirchliche Ordination predigen zu dürfen, ja zu müssen, und dies unter Beteiligung von Frauen und in der Volkssprache, das bot folglich einen geeigneten Ansatzpunkt für den Vorwurf der Ketzerie und damit für die Legitimation von Bedrohung und Verfolgung, bis hin zur Vernichtung. Überlebt haben – trotz aller Jahrhunderte langen Verfolgung – die Waldenser und die letztlich doch vom Papst (Innozenz III.) anerkannten Bettelorden, insbes. die Franziskaner und Dominikaner.

II.3

Für das Selbstbild und für ihre Kritik der Verhältnisse in Kirche und Stadt – gerade in der Bewegung des Heiligen Franziskus – ist die Option für die Armut (und gerade nicht für die Armen) primär. Dies wird überdeutlich in einer Veröffentlichung aus den Jahren um 1230: „Sacrum Commercium S. Francisci cum domina paupertate“ – der Heilige Handel des Hl. Franziskus mit der Herrin Armut (s. Der Bund 1966). „Commercium“ wird oft mit „Bund“ übersetzt; 'Handel' (oder auch 'Vertrag') hält hingegen die Lebenswelt präsent, aus der diese Redensart, diese Metapher stammt. Dadurch, dass dieser Handelsvertrag „heilig“ genannt wird, und dadurch, dass die Armut hier als „Herrin“ ausgezeichnet wird, wird ein kaum noch überbietbarer Höhepunkt abendländischer Armutsfrömmigkeit erreicht. Zugleich hat diese religiös-programmatische Entscheidung (für die freiwillige Armut und für eine radikale Besitzlosigkeit) beträchtliche mittelbare und unmittelbare Wirkungen und Folgen für die Armen: für ihre gesellschaftliche Anerkennung, für ihre soziale Lage und Versorgung, sowie auch für ihr eigenes Selbstverständnis.

Es ist sinnvoll, davon auszugehen, dass all die Händler, die großen und kleinen Kaufleute, und alle

anderen, die zu den betriebsamen Wohlhabenden in den Städten gehörten, grundsätzlich gute Kaufleute und zugleich auch gute Christen sein wollten. Das war und wurde ihnen dadurch außerordentlich erschwert, dass in der gesamten christlichen Überlieferung von jeher, von den Evangelien her, teils unter Rückgriff auf das Alte Testament, dem Reichtum und den Reichen mit großem Misstrauen, Warnungen und Vorbehalten begegnet wurde (vgl. dazu auch Volz 1997).

Sein Wohl stellte sich gerade für den Reichen zwischen ihn und sein Heil. Mit zunehmendem Wohlstand wuchs die Wahrscheinlichkeit, stets tiefer in den Stand der Sünde zu geraten. Daraus erwuchsen beträchtliche Krisen, Orientierungs- und Entscheidungsprobleme im Blick auf die eigene Lebensführung, ihre Ziele und ihren Sinn. Daraus erwuchsen Ratlosigkeit und Unsicherheit auf die doch gleichfalls lebensnotwendige Heilsteilhabe.

Ein – kleinerer – Teil dieser städtischen Funktionseliten befreite sich mit einem Schlag aus diesem existenziellen Dilemma: Er wählte die Besitzlosigkeit, die freiwillige Armut, er wählte die Freiheit von der Macht, die das Geld, seine imperativische Vermehrung und die ihm konformen Laster, vor allem Prunksucht und Geiz, über ihn ausübten.

Der größere Teil der Wohl-Habenden verlegte die Distanzierung vom Besitz und seinen Gefährdungen gleichsam ins Innere ihrer Frömmigkeit – dazu ermahnt und ermutigt durch Predigt und Seelsorge der Laienprediger (oft gerade welche der ihren). Die Reichen also mussten spirituell ständig darum kämpfen, dass ihr Besitz sie nicht vollständig beherrschte. Als wesentliches Hilfsmittel diente ihnen dazu die Möglichkeit, Almosen zu geben – zur Linderung der Not und zur Verbesserung der Lage der unfreiwillig Armen.

Dieser Weg des Teilverzichtes versprach nicht, wie der der Askese und der radikalen Besitzlosigkeit, einen sicheren oder gar „vollkommenen“ Heilsbesitz, aber man konnte sich doch davon einen dramatischen Erlass der Sündenschuld und eine spürbare Reduktion der Qualen des reinigenden Fegefeuers versprechen. Wie sollte das gehen? Aus den Armutsbewegungen sind dann doch noch im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts Bettel-Orden geworden. So hatten noch vor dem Tod und vor der Heiligsprechung des Heiligen Franziskus dieser und seine Brüder nach heftigem Widerstand sich doch – als Preis der kirchlichen Anerkennung und damit des Überlebens – die Gemeinschaftsform eines einer „Regula“ folgenden Ordens aufnötigen lassen. Nicht zuletzt dadurch kam es immer wieder zu dem, was der Gründer und viele Brüder der Gründergeneration auf jeden Fall hatten verhindern wollen: Es kam wieder zum Auseinandertreten des treu festgehaltenen Armutsideals auf der einen Seite und seiner bedingten, eingeschränkten, vielfältig modifizierten Befolgung andererseits. Die Befolgung wurde maßvoller, für die Prediger und Adressaten ermäßigt. Auch für die Bischofskirche und ihre Kurie wurden Lebensform, Praxis und Wirkung der neuen Orden, als angepasste Alternativen, erträglicher und verträglicher, in einem gewissen Sinne allererst möglich.

Diese Praxis erwies sich auch bald als einträglicher für Stadt, Gesellschaft und Kirche gleichermaßen, insofern es mit ihr gelang, für die Kirche insgesamt Glaubwürdigkeit zurück zu gewinnen, für die soziale Ordnung Konflikte zu mildern und für die irreversibel gewordene Dynamik der Geldwirtschaft zunächst praktische (und später auch theologisch-theoretische) Rechtfertigung zu stiften. Logiken und Praktiken des Handels, des institutionalisierten Austausches von Gütern und Geldern, wurden – real wie metaphorisch – bedeutsam und folgenreich für die Verschränkung der beiden Ökonomien des Heils und des Wohls: Dadurch erhielt das Almosen eine neue, lange Zeit wirkmächtige Verfassung.

Der Allokationsmechanismus der Almosen (und damit der Mechanismus der Verschränkung von Heil und Wohl) wird aus der starren, liturgisch-rituellen Ordnung des Klosters herausgenommen und in die beweglichere, flexiblere Ordnung der bruderschaftlichen Umverteilungspraxis überführt. Mit dem beträchtlichen Risiko eines jeden Anachronismus könnte man sagen: Der von außen

undurchschaubare Austausch von Gütern des Wohls und Gütern des Heils durch die objektivierten, 'staatsähnlichen' Administrationen, durch die (religiösen) Virtuosen und Experten des Klosters, wird ersetzt durch ein transparentes und 'marktähnliches' Arrangement, das aber freilich noch nicht dem Waren-Tausch sondern dem Gaben-Tausch dient, in dem die beiden Arten subjektiver Geber, die 'Almosengeber' und die 'Fürbittengeber', in gleichsam direkten Austausch treten können. Der Arme vermehrt durch seine Fürbitten die 'Heilsanteile' des Reichen und erhält dafür von diesem 'Wohlstandsanteile', trägt aber so auch indirekt zur eigenen Heilsteilhabe bei. Der Reiche verzichtet auf Besitzanteile und verteilt sie, er fördert so direkt das Wohl des Armen – aber auch indirekt die eigene Heilsteilhabe. Die Grundelemente, ja konstitutiven Tätigkeiten des von Marcel Mauss rekonstruierten Gabenzyklus finden sich auch hier: Geben – Nehmen – Erwidern (vgl. hierzu Volz 2006). Die Aufgabe und Leistung der Virtuosen und Experten, der Fratres, beschränkt sich auf die Gewährleistung der Bedingungen der Möglichkeit dieses Austausches, dieses Kommerziums zwischen den unmittelbar Betroffenen.

Das Geld, das sich trotz seiner, in der christlichen Überlieferung immer wieder betonten, Unfruchtbarkeit vermehrt, wirkte dadurch noch unheimlicher, bedrohlicher als die Hüterinnen des Geheimnisses der wundersamen Vermehrung der menschlichen Gattung – beider bedurfte man, beiden durfte man nicht trauen, beide erschienen prinzipiell nicht wirklich beherrschbar: um so wichtiger, sie zu kontrollieren und sie sich dienstbar zu machen (vgl. Gorin 1989). Die Franziskaner bleiben in gewissem Sinne Händler; ihnen gelang – auf Zeit – die Entschärfung der Bedrohlichkeit des Geldes durch seine Einbindung in die ineinander verschränkten Austauschprozesse von Heil und Wohl. Die Handbücher zum Gebrauch der Fratres bei der Seelsorge, bei Bußpredigt, Vergeltung und Vergebung entwickelten sich zu differenzierten Kasuistiken von Proportionen und Äquivalenzen, zu Kurs-Büchern des Tausches in den beiden Währungen des Wohls und des Heils.

Verfahren der Selbstbeobachtung, der rechnenden Bilanzierung, der doppelten Buchführung von Sünde und Buße, von Heil und Wohl, Vertrauen in die vielfach vermittelte Kompetenz der Experten und deren exemplarische, gleichsam stellvertretende Lebensführung als religiöse Virtuosen: All das wurde zu Elementen der individuellen Lebensführung aller, auch des Volkes (griech. *laos*), also der Laien. Rationale methodisierte Lebensführung ist alt, uralte, sie tritt lange vor Richard Baxter, *Max Webers* Hauptzeugen, auf; sie ist freilich auch älter als die Beicht-, Buß- und Erlasspraxis des 13. Jahrhunderts (vgl. Sombart 1919 u. 1923).

In solchen Praktiken bildeten sich Subjektivität und Individualität in einem auch noch für moderne Gesellschaften relevanten Sinn. Beichte, Buße und Vergebung sind kommunikative Prozesse, Interaktionen, Face-to-Face-Beziehungen; und die Antworten auf die Fragen aus zahlreichen in Gebrauch kommenden „Beichtspiegeln“ sind in der Ersten Person Singular zu geben, die dabei lernen muss, ihre Intimität zu (ent-)äußern. Auch in der Befragungssituation der Inquisition muss das Ich lernen, in der Ersten Person Singular zu sprechen. Dort, wo Subjektivität und Freiheit angesichts von Gefährdung und Bedrohung bestehen, da entstehen sie in einem spezifischen Sinn überhaupt erst.

III.

Diese Paradoxa, Dialektiken und Riskiertheiten menschlicher Subjektivität, diese enge Verschränktheit von Freiheit und Zwang, von Macht und Ohnmacht, von Armut und Reichtum, ihre lebensdienliche wie zugleich lebensbedrohliche, irreduzible, wechselseitige Verwiesenheit im Prozess menschlicher Lebensführung: Dies alles sind die Elemente und Dynamiken, aus denen sich die Moderne, als Programm und als Gesellschaftsformation, aufbaut. Sie gewinnen ihre Einheit und ihre Dynamik, die Regeln und die Ziele ihres Zusammenspiels aus einem qualitativ neuen

Verständnis menschlicher Arbeit. Der in der Askese (auch in ihrer kleinen, ermäßigten, Variante) bereits eingeübte Zusammenhang von Selbstbeherrschung und Naturbeherrschung bekommt im Horizont der in den Mittelpunkt des wirtschaftlichen Handelns rückenden Produktion eine welthistorische Bedeutung. Die Herausbildung des „protestantischen Arbeitsethos“ ist ein sehr bedeutsamer Teil, ja ein Ferment in diesem Prozess. In ihm wird deutlich: innerweltliche Askese 'ist' Arbeit – Arbeit 'ist' Askese (vgl. Weber 1988 u. Schluchter 1988). Dieser Prozess selbst aber setzt bereits deutlich früher ein als die Reformation und speist sich aus anderen, wesentlich heterogeneren und konflikträchtigen Quellen (vgl. hierzu auch Weber kritisierend: Sombart 1923 u. Troeltsch 1965).

Nicht mehr nur der Fernhandel und der Handel überhaupt, nicht mehr nur Eroberung und Raub, nicht länger nur die feudale Aneignung der Früchte der Arbeit anderer, sondern die Arbeit, die eigene Arbeit, wird – freilich nur allmählich, aber doch zunehmend – als die „eigentliche Quelle des Reichtums“ (*Adam Smith* und *Karl Marx*) entdeckt. Nicht mehr Aneignung, sondern Herstellung der Güter selbst und ihre produktive Vermehrung wird Medium und Ziel des Besitzes. Der Besitz wird in einem neuen Ausmaß und in einem neuen Sinne Produktionsmittel. Besitzlosigkeit und Armut verlieren in diesem Horizont völlig ihren Sinn für das 'vermögende Subjekt'. Askese wird zu einer notwendigen Voraussetzung von Investitionen: Was investiert wird, zum Zwecke der Produktion, kann nicht zugleich verzehrt und verschwendet werden in einem demonstrativen Konsum. Askese bleibt auch hier Element eines auf Herrschaft bezogenen Lebensstils, aber eben eines Anspruchs auf eine noch nicht besessene Herrschaft: der – noch ausstehenden – Herrschaft des vermögenden Bürgertums zunächst, später des Kapitalismus insgesamt.

Mit dem fortschreitenden Siegeszug dieser Produktionsweise und der ihr folgenden Gesellschaftsformationen geraten die Individuen immer stärker in den Sog einer geradezu existenziellen Zerrissenheit ihres Selbst zwischen den beiden Polen des 'Produzenten' und des 'Konsumenten'. Haushalt, Betrieb und Markt (auf dem sie als Anbieter der eigenen Arbeitskraft und als Käufer anderer Waren auftreten) sind geprägt von jeweils sehr unterschiedlichen und oft genug widersprüchlichen Anforderungen an die Individuen. Diese müssen, um ihr Leben überhaupt selbst führen zu können, sich in all diesen Sphären notwendiger Weise als kompetent bewähren. Sie geraten dabei bereits im Kindergarten unter die Imperative der ständigen Steigerung ihrer Leistungsbereitschaft und Nutzenmaximierung.

Unter solchen Bedingungen gewinnt Askese noch einmal einen neuen Sinn – in einer Massengesellschaft nun auch nicht mehr nur für die gesellschaftlichen Funktionseliten. Unter Askese, als Selbstbeherrschung im Medium der Beherrschung des eigenen Leibes, können nun all die Verfahren von Diäten, Training und Fitness verstanden werden, die den stets Geforderten und Gefährdeten, den Gestressten, zur Verfügung gestellt werden, damit sie in einer solchen Welt sich und ihr Selbst erhalten können.

Die Besitzlosigkeit (im hier bisher gebrauchten Sinne) ist für die überwältigende Mehrheit der Weltbevölkerung weiterhin ein konstitutives Merkmal ihrer Existenz: nicht mehr nur für die Massen unfreiwilliger Armer, sondern auch für all die vielen, die wir heute als wohlhabend bezeichnen – und zwar in Gestalt ihrer Verschuldung. Sie müssen besitzen, als besäßen sie nicht – zumindest so lange, bis alles abbezahlt ist. Der Besitz, der bleibt, ist der am eigenen Leib, der an ihn gebundenen Eigenschaften, Fähigkeiten und Einsatzvermögen. Dieser Besitz ist von seinem Besitzer in die Lage zu versetzen (zu positionieren!), sich dem 'Allzeit bereit' unserer Zeit zu stellen und mit dargestellter Schönheit, Klugheit, Leistungsfähigkeit ... dafür zu werben, die anderen mögen, gleichsam als Investoren, dies alles beanspruchen und dafür bezahlen.

Askese dient als Selbst-Darstellung folglich der Werbung für das Selbst. Askese bleibt ein Kampfbegriff, das Leben selbst ist Kampf, ist Wettbewerb. Gekämpft wird um Gewährleistung und

um Darstellung der ständigen 'Investitionswürdigkeit' eines Individuums: gesund, jung, schön, schlank und leistungsfähig sollen die Individuen stets dastehen.

In dieser Lage sind die Skandalisierung der Armut und die Verteidigung des Sozialstaats bestenfalls notwendige, aber keinesfalls hinreichende Elemente einer Sozialethik, die sich zutraut, uns etwas Begeisterndes und Befähigendes über die Bedingungen der Möglichkeit gelingenden Lebens – aus Wohl *und* Heil – zu sagen.

Literatur

- ApuZ (2007): „Körperkult und Schönheitswahn“, Themenheft d. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 18/2007
- „Armut“ in: Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Aufl., Bd. 1, 1986, Sp. 273-275
- „Armut“ in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, 1980, Sp. 749-795
- „Armut“ in: Metzler Lexikon Religion, Bd. 1, 1999, S. 90-94
- „Armut“ in: Realenzyklopädie für Antike und Christentum, Bd. 1, 1950, Sp. 698-709
- „Armut“ in: Sacramentum Mundi, Bd. 1, 1967, Sp. 342-374, s. im Anschl. „Armutsbewegungen“, Sp. 347-351
- „Armut“ in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, 1979, I-VII, S. 69-121
- „Ascèse“ in: Dictionnaire de spiritualité, Bd. 1, 1932/34, Sp. 939-1010
- „Askese“ in: Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Aufl., Bd. 1, 1986, Sp. 287-292
- „Askese“ in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2, 1990, S. 60-82
- „Askese“ in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, 1980, Sp. 1112-1116
- „Askese“ in: Metzler Lexikon Religion. Bd. 1, 1999, S. 98-101
- „Askese“ in: Realenzyklopädie für Antike und Christentum, Bd. 1, 1950, Sp. 749-795
- „Askese“ in: Sacramentum Mundi, Bd. 1, 1967, Sp. 358-371
- „Askese“ in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, 1979, I – IX, S. 195-259
- Audisio, Gabriel (1989): Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung, München (Orig. franz. 1989)
- Caillé, Alain u.a. (2001): Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile, Paris
- Campbell, Collin (1987): The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism, Oxford/U.K.
- Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut (1966), hg. von K. Eßer OFM u. E. Grau OFM, Franziskanische Quellenschriften Bd. 9 (um 1230 verfasst von Johannes (Buralli) von Parma unter dem Titel: Sacrum commercium S. Francisci cum Domina Paupertate), Werl
- Freiberger, Oliver (Hg.) (2006): Asceticism and Its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives, Oxford/U.K.
- Gehlen, Arnold (1964): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. 2. neubearb. Aufl., (1. Aufl. 1956), Frankfurt/Main
- Geremek, Bronislaw (1991): Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München (Orig. poln. 1986)
- Gorin, Martin (Hg.) (1989): L'argent. Heft 50 der Zeitschrift „Communications“, Paris
- Grundmann, Herbert (1960): Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt (Nachdruck d. Ausg. 1935)
- Jütte, Robert (1994): Poverty and Deviance in Early Modern Europe, London (dt. Übersetzung: Arme, Bettler, Beutelschneider, Wien 2000)
- Knoll, August M. (1967): Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz, Neuwied

- Little, Lester K. (1978): *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London
- Little, Lester K. (1974): *L'utilité sociale de la pauvreté volontaire*, in: Mollat (Hg.) 1974, S. 447-459
- Markschies, Christoph (2006): *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München
- Mollat, Michel (Hg.) (1974): *Études sur l'histoire de la pauvreté*, 2 Bde., Paris
- Mollat, Michel (1984): *Die Armen im Mittelalter*, München (Orig. franz. 1978)
- Oexle, Otto Gerhard (1981): *Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen*, in: „Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige“, hrsg. v. d. Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen, S. 78 – 100
- Paglia, Vincenzo (1994): *Storia dei poveri in occidente. Indigenza e carità*, Mailand
- Puzicha, Michaela (2002): *Kommentar zur Benediktus-Regel*, St. Ottilien
- Ratzinger, Georg (2001): *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, Reprint d. 2. umgearb. Aufl. 1884, Wiesbaden
- Schluchter, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, 2 Bde., Frankfurt/Main
- Schulz-Nieswandt, Frank (2003): *Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage*, Berlin
- Silber, Ilana Friedrich (1995): *Virtuosity, Charisma and Social Order. A comparative sociological study of monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism*, Cambridge/UK
- Sombart, Werner (1919): *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 3 Bde., 3. Aufl., München und Leipzig
- Sombart, Werner (1923): *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig
- Tarmann, Paul R. (2010): *Der Armutsbegriff der Waldenser. Eine sozialphilosophische Annäherung*, Frankfurt a. M.
- Troeltsch, Ernst (1965): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Neudruck d. Aufl. 1922), Aalen
- Uhlhorn, Gerhard (1884): *Die christliche Liebesthätigkeit*, 1. Aufl. in 3 Bänden, Bd. 2: „Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter“, Stuttgart
- Volz, Fritz Rüdiger (1997): *Reichtum zwischen Mißbilligung und Rechtfertigung – Zu Vorgeschichte und Grundelementen unseres "bewertenden Redens von Reichtum"*, in: E.-U. Huster (Hg.): *Reichtum in Deutschland*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/Main, S. 359-376
- Volz, Fritz Rüdiger (2006): *Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandeln*, in: *Fundraising Handbuch*, 3., aktual. Aufl., Hg. Fundraising Akademie, Wiesbaden, S. 30-55
- Volz, Fritz Rüdiger (2012): *Armut, Bettel, Almosen*, in: Gury Schneider-Ludorf u. Volker Leppin (Hrsg.): *Das Luther-Lexikon*, Regensburg
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl. v. J. Winckelmann, Tübingen (Erstveröff. 1920)
- Weber, Max (1988): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 9. Aufl., Tübingen (Erstveröff. 1905)
- Werner, Ernst (1956): *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig
- Wimbush, Vincent L. u. Richard Valantasis (Hg.) (1998): *Asceticism*, Oxford

Altruismus

Erschienen in: Hans-Uwe Otto/Hans Thiersch (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit – Sozialpädagogik, 2. völlig überarbeitete Auflage, Neuwied, Luchterhand, 2001, S. 41–51, 3. Auflage (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl.), München, Reinhardt, 2005

Ital. Übers.: Altruismo, in: Politiche Sociali e Servizi 2/2007, Mailand, Vita e Pensiero, S. 241 – 257

Der Altruismusbegriff im Alltag und in der Wissenschaft von der Sozialen Arbeit

In der *Alltagssprache* wird „altruistisch“ gebraucht, um ein Verhalten oder Handeln eines Menschen zu bezeichnen, das das Interesse, den Nutzen bzw. das Wohl eines anderen Menschen fördert; zugleich wird damit zur Sprache gebracht, dass man ein solches Verhalten als moralisch richtig empfindet. Mit diesem Ausdruck wird ein semantisches Kontinuum angesprochen, dessen einer Pol dadurch markiert wird, dass diese Handlung ausschließlich in der Perspektive einer Maximierung des individuellen Nutzens der handelnden Person geschieht („Egoismus“). Den anderen Pol bildet die Vorstellung von der vollständigen „Selbstlosigkeit“ der handelnden Person, davon also, dass nicht nur das Wohl der anderen Person gefördert wird, sondern dass dafür die handelnde Person sogar deutlich erkennbare Nachteile für das eigene Wohl bis hin zur Gefährdung des eigenen Lebens in Kauf nimmt. Das Prädikat „altruistisch“ zielt allermeist auf Eigenschaften der handelnden Person bzw. ihrer Disposition und Motivation (und nicht auf Qualitäten, die den Handlungsfolgen zugeschrieben werden); es handelt sich also um einen „gesinnungs-“ oder „tugend-ethischen“ Sprachgebrauch. Die alltagssprachliche Bedeutung von „altruistisch“ ist der von „gut“, „hilfreich“, „uneigennützig“, „mitmenschlich“, „solidarisch“ und ähnlichen Ausdrücken nahe und in der Gemengelage alltagssprachlicher Semantik nicht streng zu unterscheiden. Ein Vorzug des Ausdrucks „altruistisch“ liegt offenbar in seinem Fremdwort-Charakter: Er erlaubt eine Konnotation von Wissenschaftlichkeit mit dem Urteil, das sich seiner bedient. Der alltagssprachliche Reiz der Verwendung dieses Terminus und die wissenschaftliche Klärungsbedürftigkeit seines Gebrauchs hängen eng zusammen. Alltagssprachlich ist es gerade von Vorteil, einen Ausdruck verwenden zu können, der erklärende, bewertende und orientierende Bedeutungsdimensionen hat, der sich implizit bewegt zwischen (beschreibenden, erklärenden) Humanwissenschaften und (bewertender, normativer) Ethik, der es also erlaubt, empirische Urteile über das Verhalten von Menschen mit moralischer Billigung dieses Verhaltens zu verknüpfen. In viele alltagssprachliche Verwendungen geht freilich auch eine gewisse Ambivalenz des Urteiles ein; es melden sich Zweifel und Skepsis an, ob denn ein Verhalten „wirklich“ altruistisch sei. Es verschafft sich ein Entlarvungsbedürfnis und ein ideologiekritischer Gebrauch des Ausdrucks „Altruismus“ Geltung, der auch stark durch seinen (neueren) wissenschaftssprachlichen Gebrauch nahegelegt wird.¹

¹ Es gibt keine Untersuchung des Wort- bzw. Begriffsfeldes, die umfassend, vergleichend oder gar synthetisierend alle – wenigstens wissenschaftlichen (philos., ökon., psychol., soziol., soziobiol.) – Verwendungskontexte und –weisen von „Altruismus“ darstellte. Die ausführlichsten, überblicksartigsten zu einer Mehrzahl theoretischer und theoriegeschichtlicher Orte sind insbes. Harbach 1992; Monroe 1996; Kohn 1990. Vgl. auch Frankel Paul/Miller/Paul 1993; Oliner u.a. 1992; Cattarinussi 1991; Hunt 1990 (eine eher populär-wissenschaftl. Einführung in die vorwiegend psychol. A.forschung in den USA nach 1970). Im folgenden werden normalerweise keine bes. Nachweise der altruismus-relevanten Passagen von „Klassikern“ wie Hobbess, Adam Smith oder Comte gegeben; stattdessen sei verwiesen auf die ausführl. Exzerpte sehr vieler einschläg. Lit. bei Harbach 1992.– Zum Thema „Egoismus“, gerade auch als verteidigungswertes Prinzip: als „Manifest“, zw. Sozialphilos. und Lebenshilfe, Rand 1964; Heck 1994; Goetz 1993; vgl. auch: Frankel Paul/Miller/Paul 1997; Rogers 1997. Zum Wortfeld „Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas“ im Kontext der „politisch-sozialen Sprache der Neuzeit“ s. Rassem 1992. – „Christliche Ethik“, Caritas- und Diakonietheorien haben fast gar nicht (positiv) vom Begriff des Altruismus Gebrauch gemacht: in dem Art. „A.“ in der 4. Aufl. RGG (1998) wird geradezu gewarnt vor einer

Der Sprachgebrauch *innerhalb der Sozialen Arbeit* einschließlich ihrer wissenschaftlichen Thematisierung ist dem Alltagssprachlichen ähnlich. Es lassen sich zwei Verwendungskontexte unterscheiden: ein eher *affirmativer* und ein eher *kritischer*. Wo in der neueren professionstheoretischen Literatur (bei Autoren wie *Dewe* und *Ferchoff*; vgl. *Dewe* u.a. 1986; 1995) die Formulierung „professioneller Altruismus“ erscheint, wird damit allermeist die erste Epoche in der Professionalisierungsgeschichte der Sozialen Arbeit bezeichnet. Darin lässt sich gut die Doppelung von *Beanspruchung* und *Distanzierung* beobachten. Der Begriff selbst findet nirgendwo eine genauere Erläuterung, seine Verwendung wird nicht gerechtfertigt. Meist wird verwiesen auf zwei amerikanische professionsgeschichtliche Veröffentlichungen, deren Titel beide Male das Wort „altruistic“ enthalten, ohne dass dies im Text selbst systematisch wieder auftaucht: „The Professional Altruist“ (*Lubove* 1965) und „The Altruistic Imagination“ (*Ehrenreich* 1985). Hier findet – wie in analog gebauten Titeln, z. B. „Organisierte Nächstenliebe“ – eine Art Plausibilitäts- und Legitimationstransfer aus selbstverständlich geltendem und für erklärungsunbedürftig erachtetem Alltagssprachgebrauch statt. Zugleich wird durch die Zuordnung dieser Redeweise zu professionsgeschichtlich überholten Etappen des Professionalisierungsprozesses auch eine gewisse Distanznahme ausgedrückt, ohne dass jedoch der Begriff in seiner das professionelle Handeln moralisch auszeichnenden und rechtfertigenden Funktion gefährdet würde.

Der professionskritische und potentiell delegitimierende Gebrauch des Wortfeldes „altruistisch“ dominiert hingegen eindeutig in jenen Kontexten, wo die Motive „der Helfer“ in psychoanalytisch-ideologiekritischer Absicht zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Dort, wo man vom „Helfersyndrom“ spricht (vgl. etwa *Schmidbauer* 1977), wird unterstellt, dass die „wirklichen“ Motive der Helfer und Helferinnen, die eben nur dem ideologiekritisch-metatherapeutischen Blick zugänglich sind, andere sind als diejenigen, auf die die Helfer und Helferinnen selbst Bezug nehmen. Wer hilft, hilft eben nicht, um anderen, sondern letztlich um sich selbst zu helfen. Beides muss freilich in dem Maße und so lange mißlingen, als dieser Zusammenhang undurchschaut bleibt. Auch dieser Gebrauch des Altruismusbegriffs, der dazu dient, genau diejenige Wirklichkeit zu bezweifeln bzw. sogar als unwirklich zu erweisen, deren Thematisierung er ursprünglich dient, hat ihre Vorgeschichte v.a. bei *Nietzsche* und in der Psychoanalyse (nicht weniger radikal, allerdings ohne die Verwendung des Terminus Altruismus, schon bei *Mandeville*); dieser Gebrauch hat seine zeitgenössische Entsprechung in evolutionsbiologischen und ökonomischen Altruismus-Theorien. Bemerkenswerterweise wird in der neueren professionsethischen Literatur der Sozialen Arbeit kein anspruchsvoller und terminologisch oder gar theoretisch ausgewiesener Gebrauch von der interdisziplinären Breite klassischer oder neuerer Altruismus-Theorien gemacht (als Ausnahmen können am ehesten, wegen eines artikulierten Problembewusstseins, *Johach* 1993; *Mühlum* u.a. 1997; *Hey* 2000 gelten). Die gelegentliche, eher beiläufige Verwendung des Begriffs entspricht der in der professionstheoretischen Debatte. Dabei überwiegt der distanzierende und ideologiekritische Gebrauch; dann etwa, wenn vom „heimlichen Gewinn“ oder gar vom „Profit“ die Rede ist, den die helfenden Personen aus der helfenden Beziehung ziehen (vgl. *Müller-Kohlenberg* 1990; vgl. auch *Schneider* 1999). Dort wo das Altruismus-Konzept positiv beansprucht wird, wird

inner-theologischen Verwendung. *Noske* 1971 hingegen spricht noch programmatisch von den „beiden Wurzeln der Diakonie“ und meint mit der einen (neben der biblischen Botschaft) ausdrücklich die allgemein-menschliche Bereitschaft zum Helfen und deren Thematisierung in den Human- und Sozialwissenschaften. Zu den christlichen Leitideen von (Nächsten-)Liebe, Agape, Caritas etc. vgl. die entspr. Art. der TRE. Zur christlich-theologischen Rezeption und Kritik evolutionsbiologischer Theorien zu Altruismus: *Meisinger* 1996; sowie *Loccumer* Protokolle 1996. – Darüber hinaus fehlt es auch christlich-theologisch an einer umfassenden Darstellung von Geschichte und Systematik des „Liebesgebotes“; vgl. aber *Völkl* 1987; *Bartmann* 1998; *Meisinger* 1996; *Tafferner* 1992; *Schäfer/Strohm* 1998; *Gebhard* 2000. – Zu den jüdischen (biblischen, talmudischen und halachischen) Traditionen vgl. *ZEDAKA* 1992; *Zeller* 1996 und insbes. *Müller* 1999. – „Mitleid“: Mit dem Stichwort Mitleid ist ein weiteres, benachbartes Themenfeld angesprochen, dessen Darstellung aber wiederum auf ganz anderen Quellen und Traditionen beruhen müsste; vgl. aber jedenfalls *Hamburger* 1996; *Leist* 1993; *Kronauer* 1990; *Marx* 1986.

dieser Gebrauch wiederum als selbstevident betrachtet und kein Bezug auf die kontroverse Begriffs- und Theoriegeschichte genommen (vgl. etwa *Baum* 1996).

Dazu gleichsam komplementär und nicht weniger bemerkenswert wird in der gesamten neueren, vor allem psychologischen, empirischen Forschung zu prosozialem Verhalten, Helfehandeln und Altruismus kein Gebrauch gemacht von der Fülle „Empirie“ helfenden Handelns in der Sozialen Arbeit und anderen helfenden Berufen. Da in diesen Forschungen und Studien offenbar das fehlende Eigeninteresse zu einem entscheidenden Merkmal „wirklich“ altruistischen Verhaltens gemacht wird, kommt dann konsequenterweise eine Tätigkeit, die als Berufstätigkeit verfasst ist und folglich bezahlte Erwerbstätigkeit ist, von vornherein als exemplarischer Fall uneigennütigen (=altruistischen) Handelns gar nicht in Frage. Im Kontext dieser empirischen Altruismus-Forschung wäre eine Formulierung wie „professioneller Altruismus“ grundsätzlich unsinnig oder könnte nur als paradox verstanden werden.

Gerade wenn diese Beobachtung zutrifft, stellt sich die Frage, worin die Relevanz der Begriffsgeschichte und der neueren Altruismus-Forschung für die Selbstthematisierung der Sozialen Arbeit zum Ausdruck kommt. Dort, wo der Begriff der Hilfe oder des Helfens und seine Tauglichkeit als ein Grundbegriff der Sozialen Arbeit erörtert werden soll (vgl. *Sahle* 1987; *Niemeyer; Gängler* 1995), artikuliert sich ein Bewusstsein von der Notwendigkeit, die Altruismus-Debatten und insbesondere die neuere empirische Forschung zu berücksichtigen und in die eigene Theoriebildung zu integrieren; es ist wohl nicht zufällig, dass in diesen Kontexten mit der Verwendung des Begriffs „Hilfe“ sich eine ähnliche Ambivalenz verbindet wie beim „Altruismus“. Aber auch dort, wo es nicht um das Interesse geht, das soziale Phänomen „Hilfe“ und seine Professionalisierung bzw. Professionalisierbarkeit zu prüfen, oder wo es nicht vordringlich erscheint, die Motive der beruflich tätigen Helfer und Helferinnen zu klären, ist es wichtig, sich den Altruismus-Diskussionen während der letzten 150 Jahre, zumal in so unterschiedlichen Disziplinen wie Ökonomie, Evolutionsbiologie und Persönlichkeits- bzw. Entwicklungspsychologie, zu stellen und eine eigene differenzierte, artikulierte und begründete Theorie „prosozialen und helfenden menschlichen Verhaltens“ zu entwickeln. Dies wird dazu beitragen, solche Fragen wie die nach der gesellschaftlichen Akzeptanz und Legitimierbarkeit gesellschaftlich organisierter und alimentierter Sozialer Arbeit zu beantworten oder die nach den Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen ehrenamtlichen Engagements zu klären.

Neben dieser gleichsam unmittelbaren Relevanz des Themas Altruismus für eine Selbstthematisierung oder Klärung der Grundlagen der Sozialen Arbeit ist auch noch auf eine mittelbare, aber nicht minder bedeutsame Relevanz des Themas zu verweisen. Jede Theorie über die Möglichkeit oder auch Unmöglichkeit altruistischen Verhaltens muss notwendigerweise Gebrauch machen von Elementen einer *Theorie menschlichen Verhaltens und Handelns überhaupt*. Eine solche Theorie hat notwendigerweise anthropologische, moral- und handlungstheoretische Dimensionen und hat als Theorie auch immer den eigenen epistemologischen Status mitzureflektieren. Das Altruismus-Thema ist nur ein, aber ein besonders geeignetes *Schlüsselthema*, über das sich die Komplexität, die Schwierigkeiten und die Leistungsfähigkeit humanwissenschaftlicher Theoriebildung heute erörtern und klären lassen (vgl. *Schwartz* 1986; *Harbach* 1992). Von daher könnte es auch einer Sozialarbeitswissenschaft, gerade in deren Entstehungsphase, in fast idealer Weise dazu dienen, den spezifischen Status dieser (neuen) Wissenschaft vom menschlichen Verhalten und Handeln zu bestimmen. Hinzu kommt, dass mit dem Altruismus-Thema unvermeidlich das Spannungsverhältnis von empirischen, normativen und transzendentalen Dimensionen und Aufgaben humanwissenschaftlicher Theorien wahrzunehmen und zu erörtern ist. Die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Altruismus ist über weite Strecken fast deckungsgleich mit der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Moral und

hat als Theorie Probleme zu bewältigen, die denen der Ethik (als einer kritischen Theorie der Moral bzw. des Ethos) gleich sind. Keine Theorie einer sich einmischenden (intervenierenden), gesellschaftlich konstituierten, institutionalisierten und alimentierten sozialberuflichen Praxis kann auf eine Klärung der mit ihrem Charakter und ihrer Funktion notwendigerweise gegebenen normativ-ethischen Dimensionen verzichten (vgl. dazu *Clark 1999; Schneider 1999; Banks 2000*).

Das Programm und die Epoche des „gesellschaftlichen“ Altruismus

Der Begriff und die Idee des Altruismus ist Mitte des 19. Jahrhunderts von A. Comte in die sich herausbildenden Sozial- und Humanwissenschaften programmatisch eingeführt worden. In seinem von 1851 an veröffentlichten „*Système de politique positive*“ entwickelt er eine „Religion der Menschheit“ und stiftet eine soziale Bewegung, deren Programmformeln „Ordnung und Fortschritt“ (*ordre et progrès*) und gleichzeitig „Leben für den anderen“ (*vivre pour autrui*) sind. Als Motto dieses Systems, das als soziologischer(!) Traktat auftritt, und als Wahlspruch der von ihm gestifteten sozialen Bewegung formuliert Comte: „Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage und der Fortschritt als Ziel.“ Außer in seiner (immer Minderheit bleibenden) sozialen Bewegung der „*République Occidentale*“ wird der Altruismus-Begriff kaum verwandt, schon gar nicht als Programmformel. Auch sein Schüler E. Durkheim kennt zwar den adjektivischen Gebrauch, verwendet aber für seine eigene Soziologie als systematischen Zentralbegriff – fast bedeutungsgleich – den der Solidarität.

Gleichwohl soll hier der Vorschlag gewagt werden, die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts (in der Kultur des okzidentalen Rationalismus) als „Epoche des Altruismus“ zu verstehen.² Unbeschadet der unterschiedlichen Terminologie und der heterogenen Theorien, die in diesem Zusammenhang entwickelt werden, lässt sich doch so etwas wie eine Kernstruktur der sozialreformerischen – letztlich „sozial-pädagogischen“ – Bewegungen dieser Epoche identifizieren.

1. Alle streben einen gesellschaftlichen Zustand an, der durch ein radikal gewandeltes Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Einzelnem und Gemeinschaft gekennzeichnet ist und in dem letztlich der Widerspruch von individuellem Wohl und Gemeinwohl aufgehoben sein wird.
2. Dabei liefert eine – wie auch immer terminologisch artikulierte – Vorstellung von Egoismus und Partikularinteressen den Inbegriff der durch die jeweilige Gesellschaftstheorie gelieferten Krisendiagnostik: sei es, dass dabei stärker an den Heilsegoismus der christlichen Religion gedacht wird, an den Standesegoismus „der Herrschenden“, an den ökonomischen Egoismus kapitalistischer Marktgesellschaften oder an den genetisch verankerten Egoismus all derer, die sich in einem permanenten *struggle for life* befinden.
3. Zu den entsprechenden „anti-egoistischen“ Programmformeln und Selbstetikettierungen gehören deshalb regelmäßig Wortbildungen, die mit autoritativem und normativem Nachdruck ein Element des Kollektiven enthalten, das die Dimension von Gemeinschaft (oder Gesellschaft, Volk, Nation, Rasse, Gattung) zur Geltung bringt, und von der her dann genauer bestimmt wird, was jeweils mit „Gemeinwohl“ und wer jeweils mit „Genosse“ gemeint ist.
4. Zu den Elementen jener Kernstruktur gehört ein historisch qualitativ neues

² Es ist an dieser Stelle unmöglich und wohl auch unnötig, all die Quellen, Darstellungen und Erwägungen zu belegen, die in die folgende Thesenreihe eingegangen sind; gleichwohl sei an dieser Stelle verwiesen auf *Jonas 1976* und *Châtelet 1978*.

Verständnis von Wissenschaft und die Beanspruchung dieser Qualität für die eigene Theorie, die nicht nur „Diagnose“ liefern will, sondern die zugleich beansprucht, „Therapie“ zu sein oder zumindest doch anleiten zu können.

5. Die Kernstruktur umfasst ein Verständnis gesellschaftlicher Entwicklung (sei es stärker geschichtstheoretisch oder im engeren Sinne naturwissenschaftlich-evolutionstheoretisch), deren Teleologie (der Zustand einer „wirklich menschlichen Gesellschaft“) dieser Entwicklung selbst inhärent ist, von ihr selbst getragen und garantiert wird und deren Dynamik allenfalls durch diejenigen, die sie mit wissenschaftlichen Methoden richtig erfassen, gestaltet werden kann.
6. Es gehört zu diesem Verständnis von Entwicklung dazu, dass die vorausgegangene Geschichte zur „Vorgeschichte“ herabgestuft wird, deren Kenntnis und vor allem deren Selbstthematisierungsgestalten und Traditionen zum „richtigen“ Verständnis der Gegenwart nicht nur nichts beitragen können, sondern dieses eher stören und verhindern.
7. Für das Thema Altruismus ist von besonderer Bedeutung, dass alle diese Bewegungen eine explizit anti-christliche Pointe haben. Sie wenden sich nicht nur gegen Machtansprüche der Institution Kirche, gegen den emanzipationshinderlichen oder gar -feindlichen Gehalt von Religion, sondern vor allem gegen den Anspruch des Christentums als Kulturgröße, in der Idee der „Nächstenliebe“ wie auch in deren caritativ-diakonischen Sozialgestalten, eine überlegene Moral gestiftet und wirksam gemacht zu haben.
8. Gerade diesem letzten Anspruch wird nun nicht nur im weitesten Sinne ideologiekritisch begegnet, sondern mit dem Anspruch einer „überbietenden Ersetzung“. Diese sei nun in der Lage, eine „wirklich“ neue moralische Qualität des Verhaltens und der Verhältnisse hervorzubringen und sicherzustellen. Dementsprechend ist mit all diesen Bewegungen nicht nur eine religionskritische, sondern konsequenterweise eine religionsersetzende Tendenz verknüpft. Wiederum ist *Comte* nicht der einzige, der solche Ansprüche hegt, sondern lediglich der einzige, der diese Ansprüche nicht nur in Gestalt eines wissenschaftlichen Weltbildes zu artikulieren und durchzusetzen trachtet, sondern der diesem Programm selbst noch einmal ausdrücklich die Fassung einer universellen Menschheitsreligion auf wissenschaftlicher Grundlage gibt.

Die „tiefenhermeneutische“ Übereinstimmung in diesen acht Kernelementen und insbesondere die Kombination der Vorstellung einer letztlich naturgesetzlich sich durchsetzenden Teleologie der historischen Entwicklung mit tendenziell „gattungspädagogischen“ Erziehungsprogrammen zur Schaffung eines neuen Menschen und einer qualitativ neuen Harmonie von Verhältnissen und Verhalten vermögen es, diese voraussetzungsvollen und komplexen Deutungsvorschläge massenwirksam zu plausibilisieren.

Noch bevor das 20. Jahrhundert mit seinen Weltkriegen, Diktaturen und anderen Gräueln diese Altruismus-Programmatik Lügen strafte, erfuhr dieser Typus von sozialwissenschaftlichen und zugleich sozialreformerischen Programmatiken eine fundamentale philosophische Kritik durch *F. Nietzsche*. Er wendet den Mechanismus der delegitimierenden Überbietung noch einmal auf die delegitimierenden Überbieter und ihre Programmatiken selbst an. Er denkt seine Kritik am Christentum als Religion und Ethos so radikal, dass in seiner Perspektive jene Überbietungsgestalten als viel zu wenig radikal erscheinen, dem Christentum in Struktur und Funktion noch viel zu verwandt. Auch sie können ihrerseits noch delegitimiert werden und ihre

Ersetzungsansprüche erweisen sich bereits in ihrer programmatischen Gestalt, vor aller politisch-praktischen „Verwirklichung“, als zum Scheitern verurteilt. Von nun an wird eben nicht nur christliches Ethos und explizit religiöse Moral, sondern jede moral- und sozialreformerische Programmatik, die gegenüber entfesselter Individualität auf Verbindlichkeiten insistiert, von der „Hermeneutik des Verdachts“ und von den Mechanismen der Entlarvung und Delegitimierung begleitet. Aber auch diese „Delegitimierung der Delegitimierer“ à la *Nietzsche* bleibt noch – und sei es auch via negationis –, was das Wissenschaftsverständnis und die beanspruchte Fähigkeit angeht, das Wesen und die Natur des Menschen zu erkennen, jener rekonstruierten Kernstruktur verhaftet. Das zeigt sich ebenfalls bei *S. Freud* und seiner Schule, die auch den Anspruch erheben, eine wissenschaftliche und d.h. sowohl eine an Ideal und Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaften orientierte Erkenntnis menschlichen Verhaltens leisten als auch eine entsprechende therapeutische Praxis anleiten zu können. Dies gilt nicht nur in methodologischer Hinsicht, sondern gerade auch im Blick auf das damit verbundene naturalistische Menschenbild und den damit einhergehenden Reduktionismus, der nun einmal konstitutiv für die empirischen Wissenschaften vom menschlichen Verhalten ist. Bereits *Comte* hätte seine neue Wissenschaft, als deren Schöpfer er sich durchaus verstand, lieber „Soziale Physik“ statt Soziologie genannt.

Das „Verschwinden“ des Altruismus als Thema der Sozialwissenschaften

Es war der Anspruch all der sozialreformerischen Bewegungen, die hier unter dem Etikett „Epoche des Altruismus“ zusammengefasst wurden, auf die drei Fragen nach der Natur des Menschen (1), nach der Möglichkeit von Moral (2) und nach der legitimen Wohl-Ordnung des menschlichen Zusammenlebens (3) eine kohärente Antwort gefunden zu haben, die sowohl wissenschaftlich als auch, gerade wegen ihrer Wissenschaftlichkeit, praktisch-politisch „wahr“ war und deshalb beanspruchen konnte, individuelle wie kollektive Praxis anzuleiten. Dieser Anspruch aber ließ sich angesichts der geschichtlichen Entwicklungen, der wissenschaftlichen Ausdifferenzierungen und des philosophischen wie wissenschaftstheoretischen Skeptizismus der ersten 50 Jahre des 20. Jahrhunderts weder theoretisch noch praktisch ohne Zwang aufrechterhalten oder gar durchsetzen. Die dominierenden Stränge der sich erst im 20. Jahrhundert etablierenden empirischen Humanwissenschaften kultivierten eine neue Bescheidenheit, die sich nicht zuletzt in einer stark gewandelten Bedeutung von „Positivismus“ niederschlug. Dadurch entlasteten sich die Wissenschaften von sozialreformerischen und politischen Programmatiken und deren Realisierungserfordernissen und sicherten gerade darüber ihren epistemologischen und institutionellen Status als Wissenschaft. Die Verabschiedung politisch-sozialreformerischer Verwirklichungsaufgaben gewinnt innerwissenschaftlich in der Gestalt des „Wertfreiheitspostulats“ folgenreiche Bedeutung. Implizit waren damit die drei Kernfragen der Selbstthematisierung des neuzeitlichen Menschen als wissenschaftlich sinnlos erwiesen, weil sie mit den Mitteln der Wissenschaft weder angemessen zu erörtern, geschweige denn zu lösen sind. Allenfalls erschien eine Arbeitsteilung von der Art möglich, dass die Frage nach der Natur des Menschen in reduzierter Gestalt zum Gegenstand empirischer Humanwissenschaften wurde, die Frage nach der Moral hingegen der philosophischen oder theologischen Ethik überlassen und damit in eine wissenschaftstheoretische und wissenschaftspolitische Randlage verwiesen wurde. Dagegen wurde die Frage nach der legitimen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens der Politik zugewiesen, der zugestanden wurde, einen zugleich selektiven und instrumentellen Gebrauch von wissenschaftlichen Erkenntnissen zu machen. In dieser neuen arbeitsteiligen Ordnung der Human- und Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert gab es dann auch keinen Ort mehr für eine

wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Altruismus“: als Thema nicht, schon gar nicht als Programm. Freilich ließen sich die Dynamik der realen Lebensprozesse der Menschen und die bohrenden Fragen nach dem Selbstverständnis moderner Gesellschaften und moderner Subjekte durch diese quasi wissenschafts-administrative Fragmentierung und Zuordnung nicht still stellen, geschweige denn bewältigen.

Der Streit um Möglichkeit und Unmöglichkeit des „individuellen“ Altruismus

Es war *Th. Hobbes*, der in der ersten fundamentalen Krise der neuzeitlichen europäischen Gesellschaft, den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts, eine gegen die beschränkten Erkenntnisleistungen der Theologie, gegen die nicht-friedensfähigen religiösen Moralen und gegen die ordnungsbedrohenden Ansprüche der christlichen Kirchen das erste Programm eines, auf wissenschaftlicher Erkenntnis der menschlichen Natur gegründeten, praktikablen, weil realistischen, Moralverständnisses und eine in beidem fundierte Politik zur Aufrechterhaltung einer legitimen Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens entworfen hat. *Hobbes* hat damit bis heute wirksam *das* Paradigma der Selbstthematisierung des neuzeitlichen Menschen und seiner Gesellschaft gestiftet. Das wahrscheinlich wichtigste Element dieses Paradigmas ist ein radikal naturalistisches und reduktionistisches Menschenbild, durch das das allein an Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung interessierte Individuum, der spätere *homo oeconomicus*, ins Zentrum der politischen Anthropologie rückt. Der Mensch ist von Natur aus egoistisch, asozial und amoralisch; moralisch, sozial und altruistisch kann er immer nur „gemacht“ werden. Auffälligerweise bleibt in dieser eher pessimistischen Anthropologie ein zentrales Lehrstück des christlichen Menschenbildes gültig: das Verständnis vom „natürlichen“ sündigen Menschen „nach dem Fall“, der gleichfalls erst (und häufig genug immer wieder) zum Glauben gebracht und zum gottgefälligen moralischen Leben bewegt werden muss.

Alle Gestalten und Weisen des anthropologischen, sozialphilosophischen, moraltheoretischen und humanwissenschaftlichen Nachdenkens über die *condicio humana* in der Neuzeit und auch noch in der Moderne müssen sich an diesem Paradigma abarbeiten. Sie lassen sich von daher verstehen als Versuche, dieses Paradigma entweder zu erhalten, auszugestalten, umzubauen, neu zu begründen oder eben auch zu modifizieren, zu kritisieren und mit radikalen Alternativen zu konfrontieren.³ Auch dort, wo das Wort „Altruismus“ nicht auftaucht, werden dessen Themen und Probleme verhandelt. Stets verschafft sich der fundamentale Sachverhalt Geltung, dass der materiale und der wissenschaftstheoretisch-kategoriale Gehalt von Sozialtheorien und insbesondere die Fragen nach der Natur des Menschen, nach der Möglichkeit der Ethik, nach der Legitimität der Ordnung und der wissenschaftlichen Erfassbarkeit dieser Zusammenhänge und ihrer politischen Gestaltbarkeit prinzipiell nicht aufeinander reduzierbar sind. Deshalb wird, mindestens implizit, dieser Konstitutionszusammenhang der Sozialtheorien gerade auch dort bedeutsam, wo einzelwissenschaftliche, arbeitsteilige Reduktionen versucht werden. Für das Nachdenken seit *Hobbes* und für das Thema „Altruismus“ ist es insbesondere entscheidend, dass das interessegeleitete, nutzenmaximierende, zu den anderen und zur Welt sich lediglich instrumentell verhaltende Individuum genau deswegen als rational gilt, zugleich aber auch als asozial und amoralisch.

Wer nach *Hobbes*, wie etwa *Kant*, die Frage nach der Möglichkeit und dem Wesen der Moral beantworten will (vgl. *Nagel* 1983) oder – wie im 20. Jahrhundert etwa *Parsons* – die Frage nach Wesen und Möglichkeit der Gesellschaft, muss dies in Entsprechung zum *Hobbes'schen* Paradigma

³ Zur Geschichte der „westlichen Ethik“: *Arrington* 1998; *Schneewind* 1998; vgl. auch *Rohls* 1991.

auch dort noch tun, wo er eben dieses radikal kritisieren und umbauen möchte (vgl. *Wagner 1993*). So erweist es sich zum Beispiel als außerordentlich folgenreich, dass *Kant* seinem Verständnis vom Wesen des Menschen einen ganz anderen Rationalitätsbegriff zugrundelegt, aber das *Hobbes'sche* Axiom, dass nämlich Selbstinteresse und Moralität sich wechselseitig ausschließen, damit eher noch radikalisiert.⁴ Um sein Verständnis von Rationalität und eine darauf gründende Vorstellung von moralischem Handeln zu retten, entrichtet *Kant* den außerordentlich hohen Preis einer radikalen Abkopplung der Fragen von Begründung und Geltungsprüfung von den empirischen Fragen der tatsächlichen Geltung und Wirksamkeit von Moral. Dies gibt der dann im 20. Jahrhundert vollzogenen radikalen Unterscheidung von Tatsachenerforschung und Werterkenntnis eine hohe transzendental-philosophische Dignität. Es führt aber zugleich dazu, dass bis in die 90er Jahre hinein die ethische Thematisierung der Moral bzw. des Ethos in Theologie und Philosophie und die einzelwissenschaftlich-empirische Erforschung der Moral bzw. des Ethos (in Psychologie, Soziologie, Ökonomie, aber auch Evolutionsbiologie) ohne wesentliche wechselseitige Bezugnahmen betrieben und separat weiterentwickelt werden. Die alte, auch aus dem 19. Jahrhundert stammende Programmatik einer quasi naturwissenschaftlichen, „metaphysikfreien“ und objektiven Erkenntnis des menschlichen individuellen Verhaltens (einschließlich der Moral) ist vermutlich der Grund dafür, dass in den einzelwissenschaftlich-empirischen Untersuchungen von Moral, prosozialem Verhalten und Hilfehandeln der Terminus „Altruismus“ seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts doch wieder aufgenommen wird und offenbar erneut als tauglich gilt, sich damit von solchen Moraltheorien zu unterscheiden, die nicht im selben Maße als empirisch und metaphysikfrei erachtet werden. Freilich ist man zugleich weit entfernt davon, an die politisch-praktischen Ansprüche der klassischen Altruismus-Ideologie wieder anzuknüpfen. Das führt jedoch nicht zum vollständigen Verzicht auf eine mehr oder weniger sozial- und moraltechnologische Beratung von Politik und Pädagogik. Besonders in der ökonomischen und evolutionsbiologischen Debatte zum Altruismus lässt sich der fast schon paradoxe Vorgang beobachten, dass der Altruismus-Begriff dort vorwiegend zur Bezeichnung eines Gegenstandes dient, von dem diese „Altruismus-Theorien“ eher die Unmöglichkeit (zumindest im Sinne eines „wirklichen“ oder „reinen“ Altruismus) behaupten.

Die Psychologie, vor allem die Sozialpsychologie, hat bisher eine Reihe konkurrierender und uneinheitlicher Deutungen sowohl zur Möglichkeit als auch zur Unmöglichkeit des „reinen“ Altruismus vorgelegt.⁵ Sie hat bisher noch keinen unumstrittenen Bestand an Erklärungen dazu erarbeitet, in Abhängigkeit von welchen situativen, sozialisatorischen oder persönlichkeitsstrukturellen Faktoren welche Art von „altruistischem Verhalten“ wahrscheinlich ist. Die vergleichende Würdigung der angebotenen Erklärungen ist nicht nur durch die bekannten paradigmatischen Unterschiede zwischen tiefenpsychologischen, lerntheoretischen und anderen Schulen außerordentlich erschwert, sondern auch durch das - meist viel weniger offensichtliche - Oszillieren zwischen einem Verständnis von Altruismus, das sich auf die Gesinnung oder auf die Motivation der handelnden Person bezieht (also implizite Anleihen bei deontologischen Ethiken macht) und einem solchen, das sich auf die beobachtbaren Folgen des Verhaltens einer Person für

⁴ Aus der neueren Kritik an der „Ausschluss“-These: *Gosepath 1992; Krämer 1992; Kreuzer 1999*; vgl. auch die Lit.hinweise zur ökonomischen Ethik- bzw. Moraltheorie in Anm. 7. Darüber hinaus, trotz unterschd. Akzente in Humischer Tradition, d.h. mit der Annahme einer „natürlichen“ Gleichursprünglichkeit von self-interest und sympathy/benevolence: *Margolis 1982; Wilson 1994*. Vgl. *Wuthnow 1991* mit empirische Belege dafür, dass die Verfolgung von Eigeninteressen und Fremddinteressen miteinander einhergehen und sich sogar wechselseitig stärken können.

⁵ Zu *psychol. Theorien des Altruismus* vgl. (lehrbuchartig und überblickshaft) *Witte 1994*; sowie *Neuberger/Conradi/Maier 1985*. Der zeitgenössische deutschsprachige Spezialist für psychol. A.theorien ist *Bierhoff*, vgl. *Bierhoff 1980; 1990; 1999*; sowie *Bierhoff/Montada 1988*. Eigenständig und weiterführend: *Bilsky 1989*; die angelsächsischen Debatten referieren: *Hunt 1990* und insbes. *Batson 1991*; vgl. auch *Cattarinussi 1991*.

andere bezieht (und also eher dem Muster konsequenzialistischer, besonders utilitaristischer Ethiken folgt).

Hingegen haben die neueren Altruismus-Theorien aus dem Umfeld der „Soziobiologie“⁶ und ähnlich argumentierender Sozial- und Verhaltenstheorien wie auch im Umkreis der „ökonomischen Verhaltenstheorie“ – in deutlicher und gewollter Kontinuität zu den jeweiligen „klassischen“ Modellen des 19. Jahrhunderts – längst die Frage nach der Gesinnung oder nach den subjektiven Beweggründen als „Scheinproblem“ beiseite gelegt und beziehen sich entweder auf die „objektiven Folgen“ oder auf die vom Beobachter aus rekonstruierbaren Mechanismen der Motivierung und Verhaltenssteuerung (wie z.B. „egoistische Gene“, vgl. *Dawkins* 1996). Trotz der offensichtlichen Heterogenität von „ökonomischem“ und „biologischem“ Denken kommen solche Theorien doch aufgrund ihrer gemeinsamen Vorstellung vom Menschen als „homo oeconomicus“⁷, als ein „von Natur aus“ individuell und instrumentell nutzenmaximierendes Wesen, zu sehr ähnlichen Erkenntnissen. Die „äußerste“ Form von altruistischem Verhalten, zu der ein solches Wesen in der Lage ist, ist ein „reziproker“ Altruismus: einer, für den die hochwahrscheinliche Erwartbarkeit einer – späteren – „Gegenleistung“, von welcher Instanz auch immer erbracht, das letztlich entscheidende „Motiv“ für die Einbeziehung der Interessen anderer in das eigene verhaltenssteuernde Nutzenkalkül ist.

Die „Wiederkehr“ des Altruismus als individuelle Möglichkeit und soziale Notwendigkeit

Hierin erreichen nun aber „Altruismus-Theorien“ ihre denkbar größte Entfernung von den oben skizzierten „klassischen“ Programmatiken im 19. Jahrhundert – die größte denkbare Entfernung, die unter diesem Etikett gerade noch möglich ist, ohne sinnvollerweise jeglichen Bezug auf den Begriff Altruismus überhaupt fallen lassen zu müssen.

Es wird aber auch hier noch einmal deutlich, dass Soziale Arbeit als Profession und als Disziplin gut beraten ist, das Thema „Altruismus“ nicht als einzige oder letzte Ebene der Selbstklärung ihrer moralisch-ethischen „Grundlagen“ zu erachten. Vielmehr sollte sie die Vielzahl und die Gemengelage der unter dem Stichwort „Altruismus“ notwendigerweise zu erörternden epistemologischen, verhaltens- und handlungstheoretischen sowie moralisch-ethischen Probleme nutzen, gleichsam durch sie hindurch, mit interdisziplinärer Lernbereitschaft, die unvermeidlichen und unumgänglichen Grundlagenfragen ihrer Anthropologie und ihres Handlungsverständnisses zu artikulieren – und auch zu beantworten.

Dabei wiederum kann sie sich inspirieren und qualifizieren lassen von den neueren Tendenzen in der Altruismus-Diskussion, die ja als kontroverser Theoriebildungsprozess weitergeht. Im Anschluss an psychologische Forschungen zu den Motivlagen und Beweggründen von „rescuers“, also von

⁶ *Evolutionstheoret. und soziobiolog. Beiträge*: Das „Manifest“ der Soziobiolog. ist nach wie vor *Wilson* 2000 (1. Aufl. 1975); der Klassiker einer evolutionstheoret. „Erklärung“ des A. ist *Dawkins* 1996 (1. Veröff. 1989). Zu Darstellung und Weiterentw., teilw. mit reflexiver Abschwächung der „biologistischen Orthodoxien“: *Wickler/Seibt* 1991; *Wuketits* 1990; 1997; *Wright* 1996; *Sober/Wilson* 1998 (ein Gespräch zw. einem Philosophen und einem Evolutionsbiologen); *Rottschaefer* 1998: eine biologiebasierte, aber mehrstufig sich aufbauende „naturalistische“ Theorie menschl. Verhaltens und Handelns. Kontroversen um die „Biologie der Moral“, mit explizitem Bezug auf „A.“: *Bayertz* 1993; *Daecke/Bresch* 1995; *Loccumer* Protokolle 1996; *Meisinger* 1996. Kritisch: *Midgley* 1994 (von einer naturwissenschaftl. und biolog. hochqualifiziert. Philosophin); *Schwartz* 1986. Kritisch zum Unternehmen einer evolutionären Moraltheorie überhaupt: *Farber* 1994; *Gräfrath* 1997.

⁷ Die zu den Theorien im Umkreis des *homo-oeconomicus*-Ansatzes ausgewogenste Darstellung ist: *Kirchgässner* 1991; das Manifest des „ökonomischen Imperialismus“ ist *Becker* 1982 (Erstveröff. 1976); dieser Ansatz „at work“ ist gut dokumentiert durch *Ramb/Tietzel* 1993, vgl. dort auch *Nutzing* zum A.; *Hegselmann/Kliemt* 1997 bringen wichtige Beiträge zur Moraltheorie im Horizont des *homo-oeconomicus*; den Versuch einer Synthese von rational-choice-Theorien und normativen Moraltheorien unternimmt *Schmidtz* 1995; Kontroversen finden sich bei *Brieskorn/Wallacher* 1998; *Mansbridge* 1990; *Monroe* 1991; *Sitter-Liver/Caroni* 1998; grundsätzliche Kritik bei *Schwartz* 1986; *Kohn* 1990 und *Monroe* 1996.

Menschen, die Juden vor dem Holocaust gerettet haben, und meist im expliziten Gegenzug zu den reduktionistischen Altruismus-Theorien ökonomischer und soziobiologischer Herkunft sind neue Theorien vorgelegt worden, die den „authentischen“, d.h. nicht an irgendeiner Gegenleistung oder irgendeinem Vorteil, sondern nur am Wohl des anderen orientierten, Altruismus rehabilitieren und zugleich als eine unverzichtbare, sozial geradezu notwendige Haltung und Handlungsorientierung darstellen.⁸ Man versucht mit diesen Thesen nicht nur eine „Altruistic Personality“ zu rekonstruieren und als „empirisch möglich“ zu erweisen, sondern zugleich – sozialreformerisch! pädagogisch! programmatisch! – Wege zu weisen: „Toward a Caring Society“ (vgl. *Oliner/Oliner* 1995).

Auch in der Politikwissenschaft artikuliert sich – zumindest in den USA – seit einigen Jahren verstärkt ein Unbehagen über die Befangenheit im *Hobbes'schen* Erbe und dementsprechend in homo-oeconomicus-Modellen oder rational-choice-Theorien. Auch hier wird der Altruismus gleichsam rehabilitiert: Den Fokus bildet nun eine „altruistic perspective“ (*Monroe*), d.h. eine zu fördernde Grundhaltung, ein kognitiver und emotionaler Habitus von Individuen und zugleich eine anzustrebende Verfassung von Gemeinschaften und Gesellschaften. Diese „altruistic perspective“ bildet ein theoriefähiges und weiterführende Erkenntnisse versprechendes Thema zukünftiger human- und sozialwissenschaftlicher Forschung – nicht nur zum Altruismus im engeren Sinne (vgl. *Mansbridge* 1990; *Monroe* 1991; 1996). Sie erscheint anschlussfähig an neuere wissenschaftliche Erklärungsmuster menschlichen Handelns, die – „diesseits“ der Alternative von Zweckorientierung vs. Normorientierung – „kulturtheoretisch“ verfahren, d.h. nach denjenigen historischen, gesellschaftlichen und biographischen Kontexten fragen, in denen sich sowohl die individuellen Präferenzen als auch die kollektiv geteilten Werte erst herausbilden (vgl. *Reckwitz* 2000). Freilich gesellen sich auch solchen, den „cultural turn“ in den Sozial- und Humanwissenschaften favorisierenden Paradigmata kritische und alternative Aufforderungen bei, doch die „Biophobie“ aufzugeben und mutiger auf eine „Tiefensoziologie“ zu setzen, die „Tiefeninteraktionen“ von biologischen, psychologischen und soziologischen Forschungen ermöglicht (*Wahl* 2000). Für den Fortgang der Debatte ist also gesorgt, und in deren Polyphonie wird auch stets das Leitmotiv des Altruismus – mal leiser, mal lauter – zu vernehmen sein.

Literatur

- Alberoni, F./Veca, S.*: Die neue Moral der Liebe (L'altruismo e la morale, 1988), München 1990
Arrington, R.L.: Western Ethics, Oxford 1998
Banks, S.: Ethics and Values in Social Work, London, 2. Aufl. 2000
Bartmann, P.: Das Gebot und die Tugend der Liebe, Köln 1998
Batson, C.D.: The Altruism Question, Hillsdale/N.J. 1991
Baum, H.: Ethik sozialer Berufe, Paderborn 1996
Bayertz, K. (Hrsg.): Evolution und Ethik, Stuttgart 1993
Becker, G.S.: Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens (The Economic Approach to Human Behavior, 1976), Tübingen 1982
Bierhoff, H.W.: Hilfreiches Verhalten, Darmstadt 1980
Bierhoff, H.W.: Psychologie hilfreichen Verhaltens, Stuttgart 1990
Bierhoff, H.W.: Helfer, Helfen, Altruismus, in: *Albrecht, G.* u.a. (Hrsg.): Handbuch soziale Probleme, Opladen 1999, 941–954

⁸ Zur sog. „rescuers“-Forschung vgl. als „Klassiker“: *Oliner* 1988; vgl. auch *Hunt* 1990; deutschspr. (urspr. amerik.) Darstellung: *Fogelman* 1995; theoretisch anspruchsvoll und weiterführend: *Monroe* 1996.

Bierhoff, H.W./Montada, L. (Hrsg.): Altruismus, Göttingen 1988
Bilsky, W.: Angewandte Altruismusforschung, Bern 1989
Brieskorn, N./Wallacher, J. (Hrsg.): Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? Stuttgart 1998
Cattarinussi, B.: Altruismo e società, Milano 1991
Châtelet, F. (Hrsg.): Histoire des idéologies, Band 3, Paris 1978
Clark, C.L.: The Political Ethics of Social Work: Towards Welfare Citizenship, Houndmills 1999
Comte, A.: Système de Politique Positive, 4 Bände, Paris 1851–1854
Conradi, L.: „Take Care“ – Zur Kritik der Reziprozität in der Perspektive einer Ethik der Achtsamkeit, Freiburg 2000
Daecke, S.M./Bresch, C. (Hrsg.): Gut und Böse in der Evolution, Stuttgart 1995
Dawkins, R.: Das egoistische Gen (The Selfish Gene, Oxford 1989), Reinbek 1996
Dewe, B. u.a.: Professionalisierung – Kritik – Deutung, Frankfurt/M. 1986
Dewe, B. u.a.: Professionelles soziales Handeln, Weinheim 1995
Dießenbacher, H.: Altruismus und helfende Berufe (Lit.bericht), in: Literatur-Rundschau, Heft 3, 1979, Sonderheft neue praxis, 2. Jg., 1979, 7–18
Dießenbacher, H.: Altruismus als Abenteuer, in: Sachße, C./Tennstedt, F. (Hrsg.): Jahrbuch der Sozialarbeit 4, Reinbek 1981, 272–298
Ehrenreich, J.H.: The Altruistic Imagination, Ithaca 1985
Farber, P.L.: The Temptations of Evolutionary Ethics, Berkeley 1994
Fogelman, E.: Wir waren keine Helden (Conscience and Courage, 1994), Frankfurt/M. 1995
Frankel Paul, E./Miller, F.D./Paul, J. (Hrsg.): Altruism, Cambridge/Mass. 1993
Frankel Paul, E./Miller, F.D. /Paul, J. (Hrsg.): Self-Interest, Cambridge/Mass. 1997
Gängler, H.: Hilfe, in: Krüger, H.-H./Helsper, W.: Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft, Opladen 1995, 131–138
Gebhard, D.: Menschenfreundliche Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2000
Goetz, H.: Ethischer Egoismus, Essen 1993
Gosepath, S.: Aufgeklärtes Eigeninteresse, Frankfurt/M. 1992
Gräfrath, B.: Evolutionäre Ethik?, Berlin 1997
Hamburger, K.: Das Mitleid, Stuttgart 1996
Harbach, H.: Altruismus und Moral, Opladen 1992
Heck, T.L. (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus, Tübingen 1994
Hegselmann, R./Kliemt, H. (Hrsg.): Moral und Interesse, München 1997
Hey, G.: Perspektiven der Sozialen Arbeit im Gesundheitswesen, Lage 2000
Hunt, M.: Das Rätsel der Nächstenliebe (The Compassionate Beast), Frankfurt/M. 1990
Johach, H.: Soziale Therapie und Alltagspraxis, Weinheim 1993
Jonas, F.: Geschichte der Soziologie, Band 1, Hamburg 1976
Krämer, H.: Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992
Kirchgässner, G.: Homo oeconomicus, Tübingen 1991
Kohn, A.: The Brighter Side of Human Nature, o.O. (USA) 1990
Kreuzer, T.: Kontexte des Selbst, Gütersloh 1999
Kronauer, U. (Hrsg.): Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids, Frankfurt/M. 1990
Leist, A.: Mitleid und universelle Ethik, in: Fink-Eitel, H./Lohmann, G.: Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M. 1993, 157–187
Loccumer Protokolle 30/92: Altruismus, Loccum 1996
Lubove, R.: The Professional Altruist, Cambridge/Mass. 1965
Mansbridge, J.J. (Hrsg.): Beyond Self-Interest, Chicago 1990
Margolis, H.: Selfishness, Altruism & Rationality, Chicago 1982

- Marx, W.: Ethos und Lebenswelt, Hamburg 1986
- Meisinger, H.: Liebesgebot und Altruismusforschung, Göttingen 1996
- Midgley, M.: The Ethical Primate, London 1994
- Monroe, K.R. (Hrsg.): The Economic Approach to Politics, New York 1991
- Monroe, K.R.: The Heart of Altruism, Princeton 1996
- Müller, K.: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, Heidelberg 1999
- Mühlum, A./Bartholomeyczik, S. u.a.: Sozialarbeitswissenschaft, Pflegewissenschaft, Gesundheitswissenschaft, Freiburg 1997
- Nagel, T.: Die Möglichkeit des Altruismus (The Possibility of Altruism, 1970), Frankfurt/M. 1998
- Neuberger, O./Conradi, W./Maier, W.: Individuelles Handeln und sozialer Einfluss, Opladen 1985
- Niemeyer, C.: Hilfe, 1994, in: ders.: Theorie und Praxis der Sozialpädagogik, Münster 1995, 27–45
- Noske, G.: Die beiden Wurzeln der Diakonie, Stuttgart 1971
- Oliner, S.P./Oliner, P.M.: The Altruistic Personality, New York 1988
- Oliner, S.P./Oliner, P.M.: Toward a Caring Society, London 1995
- Oliner, P.M. u.a. (Hrsg.): Embracing the Other, New York 1992
- Ramb, B.-T./Tietzel, M. (Hrsg.): Ökonomische Verhaltenstheorie, München 1993
- Rand, A.: The Virtue of Selfishness, New York 1964
- Rassem, M.: Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Band 7, 1992
- Reckwitz, A.: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist 2000
- Rogers, K.: Self-Interest, New York 1997
- Rohls, J.: Geschichte der Ethik, Tübingen 1991
- Rottschaefer, W.A.: The Biology and Psychology of Moral Agency, Cambridge/Mass. 1998
- Sahle, R.: Gabe, Almosen, Hilfe, Opladen 1987
- Schäfer, G.K./Strohm, T.: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg, 3.Aufl. 1998
- Schmidbauer, W.: Die hilflosen Helfer, Reinbek 1977
- Schmidt, D.: Rational Choice and Moral Agency, Princeton 1995
- Schneewind, J.B.: The Invention of Autonomy, Cambridge/Mass. 1998
- Schneider, J.: Gut und Böse - Falsch und Richtig, Frankfurt/M. 1999
- Schwartz, B.: The Battle for Human Nature, New York 1986
- Sitter-Liver, B./Caroni, P. (Hrsg.): Der Mensch – ein Egoist?, Freiburg i. Ue. 1998
- Sober, E./Wilson, D.: Unto Others, Cambridge/Mass. 1998
- Tafferner, A.: Gottes- und Nächstenliebe, Wien 1992
- TRE (Theologische Realenzyklopädie), 4. Aufl., hrsg. von Krause, G./Müller, G.: Artikel „Altruismus“, Band 2, 1978, Artikel „Diakonie“, Band 8, 1981, Artikel „Liebe“, Band 21, 1991, Artikel „Nächster“, Band 23, 1994
- Völkl, R.: Nächstenliebe, Freiburg i. B. 1987
- Wagner, G.: Gesellschaftstheorie als politische Theologie?, Berlin 1993
- Wahl, K.: Kritik der soziologischen Vernunft, Weilerswist 2000
- Wickler, W./Seibt, U.: Das Prinzip Eigennutz, München 1991
- Wilson, E.O.: Sociobiology, Cambridge/Mass. 2000 (1975)
- Wilson, J.Q.: Das moralische Empfinden (The Moral Sense, 1993), Hamburg 1994
- Witte, E.H.: Lehrbuch Sozialpsychologie, Weinheim, 2. Aufl. 1994
- Wright, R.: Diesseits von Gut und Böse (The Moral Animal, 1994), München 1996
- Wuketits, F.M.: Gene, Kultur und Moral, Darmstadt 1990
- Wuketits, F.M.: Soziobiologie, Heidelberg 1997

Wuthnow, R.: Acts of Compassion, Princeton 1991

ZEDAKA: Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit, Frankfurt/M. 1992

Zeller, S.: Sozialarbeit und Judentum, (unveröff. Ms.) Heidelberg 1996

Stiftung als Institution – eine Hinführung

Erschienen in: Udo Hahn/Thomas Kreuzer/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?*, 2008, LIT Verlag Münster, S. 39 – 47. ISBN 978-3-8258-1278-2

I.

Das Thema der Stiftung ist das Ewige Leben. Dauer, Erhaltung der Rahmenbedingungen, Ordnungen und Praktiken des menschlichen Zusammenlebens sind Dauerthemen unserer Gattung und ihres Nachdenkens über sich selbst. Das Thema der „condicio humana“ ist genau die Erhaltung der Lebensbedingungen und -formen dieser prinzipiell gefährdeten, stets riskierten Spezies. Condicio ist eine Metapher des Bauens: Gründung, Etablierung und Stabilisierung, wortwörtlich Grundlegung für weitere Bauten, die sich darauf erheben sollen, bis hinein ins Erhabene. Menschliches Handeln ist stets Bewältigungshandeln, vorläufig, riskiert, existenziell auf ständige situative und funktionale Veränderung angewiesen. Nie kann es wirklich um ‚Lösungen‘ gehen, um Auflösungen des Problems, um Ein-für-alles-Mal-Lösungen. Von allen solchen end-gültigen Lösungen aber geht ‚trotz - oder gerade wegen - ihrer prinzipiellen Unmöglichkeit, eine beträchtliche – und ihrerseits ‚ewig‘ fortdauernde – Faszination aus: sie werden deshalb stets neu ersehnt und verheißen.

End-Gültigkeit, Paradiesische Ruhe, Gedeihlicher Gang, Selbstverständliches Gelingen: Das ist der Stoff, aus dem die Ewigkeitsvorstellungen der Menschen sich nähren – endlos. Die Mythen vom Ewigen Leben dienen der Bewältigung der menschliches Leben von Natur aus konstituierenden Endlichkeit.

Die typisch menschlichen Einrichtungen, die vorläufig endgültigen Versuche, für das unhintergehbare und not-wendige Handeln, aus dem sich die menschliche Lebensführung aufbaut, stabile Voraussetzungen zu schaffen, „zu stiften“, sind die Institutionen. Es erscheint von daher sinnvoll, auch die „Stiftungen“ (im engeren Sinne), als Institutionen zu verstehen. Sie gehören nicht zu den ältesten, aber doch zu den sehr alten Institutionen unserer aus der antiken Welt des (östlichen) Mittelmeer-Raumes hervorgegangenen Kultur.

Wie alle Kultur, wie die Religion, wie auch die Wirtschaft und das Geld, so entsteht auch die Stiftung im Kult, genauer: im Gemeinsamen Mahl (vgl. B. Laum 1914 und 1924; Schulz-Nieswandt 2001 und 2003; Genre 2007).

Im gemeinsamen Mahl vollziehen sich Einübung und Ausübung der Gestaltung universeller wechselseitiger Angewiesenheit und Verwiesenheit menschlicher Lebensführungspraxis.

Im rituellen, liturgischen, regelrechten Gemeinsamen Mahl bilden sich die Elementarformen menschlicher Praxis: Teilen und Teilhabe, Versorgung mit Lebensmitteln, Geben, Nehmen und Danken, soziale Differenzierung und Anerkennung, Herausbildung des (individuellen und kollektiven) „Vermögens“, Einschließung und Ausschluss, Sinnstiftung im Erinnern und Erzählen der Herkunft und Selbstüberschreitung auf Andere und Anderes im Vorstellen und Vorwegnehmen der Zukunft, schließlich Transzendierung auf einen letzten Sinn hin, der nun selbst wiederum allermeist als Sinn-Grund, als Ur-Grund allen Seins erahnt, erlebt und vorgestellt wird.

Von diesem Sinn-Grund her werden dann alle genannten Elemente der Praxis und ihrer Ordnungen, gerade mit ihren Asymmetrien und Ungleichheiten, legitimiert, begründet und gerechtfertigt. Die Stillung des Hungers nach Brot und nach Sinn, die Ökonomien des Wohls und

des Heils, sind vielfältig wechselseitig miteinander verknüpft: meist unentwirrbar, aber nie aufeinander reduzierbar!

Wir finden also bereits im Kultischen Mahl alle wesentlichen Elemente sozialer Institutionen wieder.

„Cena et memoria“ – das sind denn auch zentrale Themen derjenigen Institutionen, die hier genauer betrachten sollen: der Stiftungen.

In seiner Epoche machenden, gleichwohl in der neueren deutschsprachigen Stiftungsdebatte noch unzureichend genutzten und gewürdigten, Studie „Stiftungen in der griechischen und römischen Antike – ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte“, die im Jahre 1914 veröffentlicht wurde, beschreibt Bernhard Laum ausführlich (Laum 1914/1964: S. 96 – 114) die vielfältigen Formen, in denen durchaus verschiedene Stiftungszwecke, also nicht nur die der Alimentarstiftungen, mit Gastmählern an den vorgeschriebenen ‚Jahrestagen‘, verknüpft waren, bei denen dann auch über die Speisen des Mahles hinaus Geld und andere Gaben verteilt wurden.

Die einzelnen Stiftungen unterschieden sich teilweise beträchtlich im Blick auf die Teilnehmer und Adressaten, die Güter und deren Mengen – die Grundstruktur bleibt jedoch erstaunlich gleich.

Die Zwecke insgesamt gliedert B. Laum in „sakrale“ (auf Götter oder Verstorbene bezogene), „agonale“ (für Wettkämpfe, Öl oder Preise) und „soziale“. Zu den „sozialen Inhalten der Zwecke“ gehören neben solchen, „die an bestimmte Verbandspersönlichkeiten“ gingen (S. 96ff.), solche, die „für das gesamte Volk“ gedacht waren (S. 103ff.).

Wir sind heute geneigt, als ‚soziale‘ nur solche Zwecke anzuerkennen, die in der Absicht der Stifter bereits, möglichst ausschließlich und rein, der Versorgung von Bedürftigen (von Armen, Kranken, Waisen...) dienen und möglichst sogar auf die Bekämpfung der Ursachen des Elends selbst zielen sollten. Legt man dieses Kriterium zu Grunde, dann gab es in der Antike nur wenige wirklich soziale Stiftungen bzw. Stiftungszwecke. Dies bedeutet aber eine folgenreiche Verengung des Blickes und eine folgenschwere Verkennung der Probleme. Beides bringt zudem einen leichtfertigen und auch wohlfeilen Moralismus in die Betrachtung von Stiftungen überhaupt.

Die wohl wichtigste und am stärksten in die Irre führende Erscheinungsform dieser mangelnden Differenzierung, auch in den zur Analyse verwandten Kategorien, zeigt sich darin, dass in fast jeder Erörterung schon fast reflexhaft die Frage nach den ‚Motiven‘ des Spenders gestellt wird. Freunde und Feinde, Apologeten und Kritiker neigen gemeinsam dazu, in dieser Redeweise, die ja aber auch eine Denkweise ist, all das zusammen zu bringen, was sie für den Inbegriff des Kritikwürdigen bzw. des Verteidigungswerten halten.

Eine Unterscheidung von Absicht, Aufgabe, Zweck, Bedeutung, Funktion... unterbleibt ebenso wie die explizite Artikulation der Voraussetzungen und Implikationen der – vom Analytiker – jeweils gewählten Perspektive, in der eine Erörterung und erst recht ein Urteil erfolgt. Eine aus der christlichen Sündenlehre sowie einer entsprechenden Buß- und Ablasspraxis stammende und durch die Kantische Moralphilosophie universalisierte Suche nach den ‚wirklich wirklichen‘ Gründen, nach den edlen Motiven, nach dem reinen, einzig guten Willen... führte auch bei den Kritikern dieser christlichen Tradition zu einer weder sozialtheoretisch noch sozialphilosophisch, sondern allenfalls sozial- und ideenpolitisch tauglichen „Heuristik des Verdachts“: Was steckt wirklich dahinter? Was wollte der damit wirklich? ...

Besonders unerquicklich ist diese Heuristik dann, wenn letztlich die Antwort immer sofort mitgeliefert werden kann: ‚Letztlich tat er es ja, stiftete er ja nur aus Eigeninteresse‘. Der Nachweis eines Eigeninteresses übernimmt in vielen gesellschaftskritischen Betrachtungen die Rolle des Sündenbegriffs der christlichen Tradition. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass dieser ‚Nachweis‘

im Modus einer prinzipiell nicht falsifizierbaren Unterstellung erfolgt. Nach diesem ‚altruistischen Reinheitsgebot‘ reichen – wie bei allen Reinheitsgeboten – kleinste nachweisbare Spuren der Verunreinigung mit Eigeninteresse zum ‚Beweis‘, dass die fragliche Handlung nicht rechtfertigungsfähig ist. Für diese Strategie gilt auch, dass der Beobachter diese Unreinheit gerade auch dann zu erkennen vermag, wenn der ‚Täter‘ – ideologisch oder verstockt – dies nicht einzugestehen vermag.

Wegen seiner Herkunft und seiner Verwandtschaft mit einer bestimmten christlichen Frömmigkeitstradition und wegen seiner Akkreditierung als vernunftkonform durch die Kantische Moralphilosophie, ist dieses Modell das ältere, von dem sich dann aber auch das ihm entgegen gesetzte Modell entscheidend hat bestimmen lassen.

In den Moralphilosophien, die sich den verschiedenen Gestalten des Ancien Régime entgegen stellten, bei den sog. „Französischen Moralisten“ und in der „Schottischen Aufklärung“ fanden die Vorstellungen und der Begriff des „Interesses“ noch eine mehrdeutige und auch moralisch ambivalente Bedeutung und Verwendung (vgl. hierzu und zum Folgenden: R. Swedberg 2005). Dieses Konzept fand sodann Eingang in die neue Sozialtheorie der „Politischen Ökonomie“, wie sie sich im Anschluss an ihre klassische Gestalt im Werk von Adam Smith während des 19. Jahrhunderts weiterentwickelte zu einer zunehmend selbstbewussteren, anspruchsvolleren Theorie, die schließlich in der sog. Neoklassik der Ökonomie gipfelte. In diesem Prozess wurde „Interesse“ in Verbindung mit anderen Annahmen, wie dem „homo oeconomicus“ und dem „Methodologischen Individualismus“, zu dem Leit- und Legitimationsbegriff der zeitgenössischen Ökonomischen Theorie – der auch längst in der ökonomisch-wissenschaftlichen Sozialpolitikberatung folgenreich Wirkungen entfaltet.

In jüngeren Kritiken nun wiederum an dieser ‚Politischen Ökonomie‘ und in der Wiederaufnahme der moraltheoretischen Anstrengungen Kants, ist ein Negativ-Begriff von „Utilitarismus“ en vogue gekommen, der nun seinerseits daraus einen fast universell einsetzbaren Delegitimationsmechanismus macht, in dem das Konzept „Interesse“ abermals eine zentrale, aber geradezu entgegengesetzte Funktion übernimmt.

Gerade auch für eine kritische und politisch orientierungskräftige Sozialtheorie und Sozialethik, wie sie auch die Stiftungstheorie dringend benötigt, wird einiges davon abhängen, andere, neuere, dem skizzierten alten Dualismus entgehende Vorstellungen, Erklärungen und Bewertungen von Ökonomie, Utilitarismus, Nutzen, Interesse, Konsum... zu entwickeln (Ansätze dazu bei J. v. Soosten, in seinem Art. Utilitarismus in ESL 2001; vgl. auch Caillé 1989). In den Horizont solcher Bemühungen stellen sich auch die hier vorgetragenen (vorbereitenden) stiftungstheoretischen Erwägungen und versuchen, anzuknüpfen an ältere Institutionentheorien im Anschluss an Arnold Gehlen und an neuere Theorien des Gabehandeln im Anschluss an Marcel Mauss bzw. an Alain Caillé und Jacques T. Godbout (vgl. dazu den anderen Beitrag von Volz in diesem Band, sowie Jonas 1966, Volz 1984; Volz 2006, Volz/Kreuzer 2005).

II.

Institutionentheorien stellen folglich nach dem hier gewählten Ansatz ein (ein!) taugliches Modell einer sozialtheoretischen Erklärung sowohl des Zusammenhanges wie der Differenzierung von Motiven, Zwecken, Bedeutungen und Funktionen ... menschlicher Handlungen dar. Sie versuchen grundsätzlich – bei allen Differenzen und Kontroversen auch hier wieder – komplexe soziale

Gebilde zu rekonstruieren als Voraussetzungen und Ordnungen, als Regeln und ‚Vermögen‘ menschlicher Lebensführungspraxis (und aller Handlungen, aus denen sie sich aufbaut).

In allen lassen sich daher (mindestens) vier Dimensionen oder auch Felder unterscheiden. Die theoretische Aufgabe dabei besteht dann darin, Ausdifferenzierung, Eigensinn *und* wechselseitige Angewiesenheit und Verwiesenheit *und* Zusammenwirken gleichsam konfigurationstheoretisch (und nicht reduktionistisch, mechanistisch, kausalistisch) zu beschreiben und „verstehend zu erklären“ (Max Weber).

Bei Institutionen-Analysen lassen sich prinzipiell folgende Dimensionen oder Felder identifizieren:

- ein Feld der *Akteure* (Subjekt, Person, Individuum...)
- ein Feld der *gemeinschaftlichen Deutungen* (*représentations sociales*, Überlieferung, Kultur, Religion)
- ein Feld der *Funktionen* (Gesellschaft, Betrieb, Markt ...)
- ein Feld der *Legitimationen* (Ordnung, Ethos, Religion, Staat ...)

Zunächst gilt prinzipiell, dass diese vier Felder mit ihren jeweiligen struktur-anthropologischen Basisbedeutungen und -funktionen nicht aufeinander reduziert werden können. Wenn dies doch geschieht, so ist dies selbst ein erheblicher Sachverhalt, der seinerseits erklärt werden muss. Keinesfalls sollte eine (implizite, methodische) Reduktion zur ‚selbstverständlichen‘ methodologischen Voraussetzung einer Erklärung gemacht werden.

Bereits in der Analyse antiker Stiftungen durch B. Laum klingt, wie in fast allen Stiftungsanalysen, die Frage nach dem Stifter, seinem Willen und nach dem von ihm gesetzten Stiftungszweck als dominierendes Leitmotiv an (vgl. Laum 1964 S. 12ff., 40ff. u. 60ff.). Insgesamt sind Aufbau und Gliederung der kulturgeschichtlichen Analyse von B. Laum geeignet, einer in Gang gekommenen ‚neuen‘ Stiftungstheorie-Debatte als gemeinsamer Bezugspunkt, als Aufgabenkatalog und Raster zu dienen (vgl. als ähnlich nützlich: Gliederung und Kapitelüberschriften IV – X bei J.-L. Marais 1999).

Gerade an frühen Stiftungen fasziniert den modernen Betrachter – der Individualität und Subjektivität doch eher der eigenen Epoche zuordnet – die unübersehbare Bedeutung des Stifters und seines Willens, seines ‚Setzungs-Vermögens‘, mehr noch als die Bedeutung seines materiellen Vermögens, das für uns doch oft recht unanschaulich bleibt. Aber stets ist dieser Stifter, mit seiner Biographie und seinen gesellschaftlichen Rollen, mit den Quellen seines Vermögens ‚eingebettet‘ in die Kultur seines Ortes und seiner Zeit. Das gilt insbesondere auch für die (biographische und sozial-kulturelle) Herausbildung seines Willens, wie für die Formen der Artikulation dieses Willens und die Gestalten seiner Zweck-Setzungen.

Den Totenkult, das Weltbild, den religiösen Kontext, die Überlieferungen, das Ethos...: all das findet der Stifter vor. All das sind Voraussetzungen und Elemente seines ‚Vermögens‘. Was immer sein Wille und seine Zwecksetzungen sein mögen, wie idiosynkratisch sie auch ausfallen mögen, nie sind sie ‚an sich‘ oder nur im Blick auf die unverwechselbare, einzigartige Persönlichkeit zu verstehen. Das aber ist genau die wesentliche Voraussetzung der Freiheit einer Person, ihr ‚subjektives‘ Vermögen. Gerade das macht einen Teil der Faszination aus, dass die dann jeweils einzigartige Stiftung sich doch nur im Horizont und vermittels all des Gegebenen Geltung verschafft: als Transformation des allgemein Gegebenen in eine personale Aufgabe.

III.

Eine für diesen Zusammenhang besonders wichtige Kategorie der Gehlenschen Institutionentheorie ist die der „objektiven sekundären Zweckmäßigkeit“ (Gehlen 1964 S. 32 u. öfter, vgl. auch Jonas 1966 S. 49ff.). Mit dieser Kategorie versucht Gehlen zu erfassen, dass eine religiöse Praxis, wie z.B. der Totenkult, Formen annehmen kann, wie das gemeinsame Mahl mit seinen Verteilungspraktiken, die für die soziale Gemeinschaft, in der solche Praktiken auf Dauer gestellt sind, ‚wohl-tuende‘ Effekte für die Mitglieder dieser Gemeinschaft haben kann. So kann es für die Gemeinschaft sinnvoll und nützlich erscheinen, diese Gestalten eines Totenkultes erst recht auf Dauer zu stellen, gerade wegen dieser zunächst nicht beabsichtigten Nebenfolgen und ihrer durchaus wünschbaren Effekte. Sie werden so mit neuen gemeinschaftlichen und kulturellen Motiven und Deutungen ausgestattet, so dass schließlich mehrere Bedeutungen und Motive in einer Institution stabilisiert werden, was wiederum der Stabilisierung der Institution selbst förderlich ist.

Gehört zum Totenkult zunächst das religiöse Bewusstsein (Gehlen nennt es das „ideative“), dessen Adressaten und Beziehungspartner Götter sind, so kann sich daraus bei allen am Kult Beteiligten, bei den Stiftern wie bei den Mahl-Genossen und bei den für das Gemeinschaftsleben Verantwortlichen, ein – wie es Gehlen nennt – „instrumentelles“ Bewusstsein bilden, das auf die fortdauernde Gewährleistung der ursprünglichen Nebeneffekte zielt.

Freilich kann das instrumentelle Bewusstsein das ideative derart überformen, dass der ursprüngliche Zweck in den Hintergrund tritt oder aber ganz aufgelöst wird. Das aber wiederum könnte die Institution insgesamt, d.h. mit ihrer religiösen Bedeutung und mit ihrer sozialen Funktion, gefährden.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen ursprünglicher Begründung und späterer Nutzung spielt auch in den gegenwärtigen Kontroversen um Stiftungen eine bedeutsame Rolle. Nahezu alle, die sich überhaupt auf das Thema Stiftungen einlassen, gehen wie selbstverständlich davon aus, dass die Verwurzelung von Stiftungen in den jeweiligen, epochenspezifischen religiösen Traditionen, Weltbildern und Wertorientierungen wesentlich ist.

Unter den vielen Stiftern der ‚heroischen‘ Epoche US-amerikanischer Stiftungsgeschichte zwischen 1867 und 1937, wie z.B. George Peabody, Andrew Carnegie, Julius Rosenwald, John D. Rockefeller, finden sich Persönlichkeiten mit deutlich unterschiedlichen religiösen Auffassungen und Selbstverständnissen (besonders ergiebig ist ein Vergleich von A. Carnegie und J.D. Rockefeller, vgl. dazu Bremner 1988). Die Entwicklung zu Diversität und Pluralisierung dieser religiösen und kulturellen Orientierungen hat seither rasant zugenommen, noch einmal haben sich seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts das Selbstverständnis und die Verfahren US-amerikanischer Stiftungen stark gewandelt.

Angesichts dieser Wandlungsprozesse bildet sich (idealtypisch) ein Spektrum von Deutungen und Bewertungen dieser Veränderungen zwischen zwei Polen aus. Das lässt sich gut darstellen im Ausgang von einem 1989 erschienenen, von Richard Magat herausgegebenen Sammelband.

Einige Autoren (v.a. Robert L. Payton) betrachten den Wandlungsprozess und die Heraufkunft neuer Stiftungskulturen mit großer Skepsis. Sie deuten sie, in Analogie zu ‚konservativen‘ Säkularisierungstheorien, als Gefährdung oder gar als Verfall des wahren, philanthropischen Stiftungswesens (Payton in: Magat 1989 S. 29 – 45). Die Wertebasis des klassischen „social ethos of philanthropy“ erodiert, und die Umstellung der Wertebasis von „religious values“ auf „self-interest,

pragmatic social scientific and utilitarian values“ ist für Payton wesentlich beeinflusst von der Rolle staatlicher Sozial- und Steuerpolitiken, die sich zudem auch noch an sozialwissenschaftlichen Theorien gesellschaftlicher Entwicklung orientieren.

Andere Autoren hingegen (vgl. den Beitrag von Kathleen McCarthy im selben Sammelband, S. 46 – 62) leugnen die tiefgreifenden Veränderungen nicht, verstehen sie aber als Wandlungsprozesse innerhalb der starken, reichen und in sich immer schon differenzierten, freilich spezifisch amerikanischen Tradition des „civic stewardship“. Sie beziehen sich auf die begeisterte Analyse der US-amerikanischen Gesellschaft in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts, aus dem Jahre 1825, von Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique* (Tocqueville 1981). Diesem verdanken wir das Konzept des „wohlverstandenen Eigeninteresses“ (*intérêt bien entendu*). Er entwickelt ihn, um die seiner Auffassung nach wohlgelungene Einbettung und ‚Resozialisierung‘ des tendenziell gefährlichen, radikalen Eigeninteresses in religiöse Traditionen zu begreifen. Mit diesem Gedanken der Einbettung ist ihm eine Vermittlung des Ernstnehmens der einzigartigen Individualität mit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gelungen. Die anthropologisch unhintergehbare und notwendige Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und die Anerkennung durch diese erscheinen so als unverzichtbare Voraussetzung eines tragfähigen personalen Selbstverständnisses.

Diese Sichtweise von de Tocqueville ist ihrerseits Teil der amerikanischen National-Mythologie geworden. Darauf sollte man aber seinen Beitrag zum Verstehen des Themenfeldes von ‚charity – philanthropy – foundation‘ nicht reduzieren. Sein Ansatz bietet immer noch eine modellhafte Vermittlung der verschiedenen Felder der Wirklichkeit und Wirksamkeit von Institutionen in einem spezifischen sozialen und religiös-kulturellen Kontext. Sein Liberalismusverständnis, ‚diesseits‘ von ökonomischem und moral-philosophischem Individualismus, kann gerade in der gegenwärtigen Debatte um Dritten Sektor und Zivilgesellschaft weiterhin seine erklärende und inspirierende Kraft entfalten.

Schließlich bietet sich als Beschreibung des entgegen gesetzten Poles des angedeuteten Spektrums die Analyse des ganz neuen Ethos (amerikanischen) Stiftungsgeschehens an, die der französische Sozialanthropologe Marc Abélès im Jahre 2002 auf der Basis intensiver Feldstudien in Silicon Valley – durchaus im Bewusstsein, auf den Spuren von Tocqueville zu wandeln – unter dem Titel „*Les Nouveaux riches*“ veröffentlicht hat.

Auch er sieht das Neue weniger durch Brüche, als durch Wandlungs- und Veränderungsprozesse einer Tradition hervorgebracht; freilich (so wie er sie versteht) nicht einer langen religiösen Tradition, sondern der nicht weniger langen Tradition der Gabe und des Gabehandeln. Als französischer Kultur-Anthropologe, nahe liegender Weise durch Marcel Mauss inspiriert und durch jüngere, meist französischsprachige, Beiträge zur Erneuerung des Gabe-Paradigmas (vor allem A. Caillé und J.T. Godbout, vgl. dazu Volz/Kreuzer 2005 u. Volz 2006 und Volz in diesem Band), rekonstruiert er den „Geist der Gabe“ (*l'esprit du don*) als diejenige Tradition, die sich auch unter den Bedingungen eines ‚Turbo-Kapitalismus‘ durchaus Geltung verschafft in den vielfältigen menschlichen Praktiken von „Geben, Schenken, Stiften“ (vgl. Andrews u.a. 2005).

Ohne die Befangenheit in mitgebrachten Vorurteilen über all die Kräfte, Traditionen und Praktiken, die hier in vielfältigen Gemengelagen auftreten, gelingt es ihm, eindruckliche Miniaturen einzelner Stifter-Typen mit allgemeineren Erwägungen über die ‚Ökonomie der Gabe unter den Bedingungen der Ökonomie der Ware‘ zu verknüpfen.

IV.

Wie bereits deutlich geworden, verstehen sich auch die hier vorgetragenen Erwägungen im Horizont einer durch diese Traditionen inspirierten *sozial-anthropologischen und institutionen-theoretischen Analyse der Stiftung, im Geist einer Theorie der Gabe als Institution*.

Vor diesem Hintergrund kann dann auch das Thema ‚Motive des Stifters‘ noch einmal neu angegangen werden.

Die beiden oben skizzierten und kritisierten ‚interesse-zentrierten‘ Ansätze machen die gleiche – ihrerseits Kritik bedürftige – Voraussetzung: Sie setzen die Prozesse des Lernens, der Bildung, letztlich der Konstitution der Individuen und ihrer Interessen buchstäblich ‚vor-aus‘. Wenn menschliches Handeln grundsätzlich auf – vorgängige – Deutung und Sinnstiftung angewiesen ist, wenn menschliches Handeln folglich immer eine symbolische Dimension hat, wenn jede menschliche Interaktion immer auch ein „symbolischer Austausch“ ist, dann gibt jedes Geben eigentlich zwei Gaben: neben das Gut mit seinem ‚Gebrauchswert‘, das dargebracht wird, tritt stets, als symbolischer Wert, ein ‚Beziehungswert‘. In ihm gelangt die Einbettung des Gabehandels (in seinen drei Elementen des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns) zur Geltung. In ihm drückt sich das biographische, soziale und kulturelle Beziehungsgeflecht aus, das ein sozialer Akteur gerade nicht ‚voraus-setzen‘ kann, sondern das er ‚in Anspruch nehmen‘ muss.

Motive, Interessen, Willensäußerungen, Zwecksetzungen... schließen unhintergebar eine Sinn-Dimension ein, ohne die sie nicht angemessen rekonstruiert, geschweige denn verstanden werden können. Ob Totenkult, ob Hospital, ob Kunsthalle: immer werden der Stiftungszweck und der dahinterstehende Stifter-Wille erst von ihren vielfältigen Kontexten her nachvollziehbar und verständlich. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dabei ein ‚Mehr-Sinn‘ zu Tage tritt, der über den ‚subjektiv gemeinten Sinn‘ hinaus geht und auch in ein Spannungsverhältnis zu diesem treten kann. Dies ist genau die Leistung, ist der Erkenntnisgewinn der sozialtheoretisch angeleiteten Analyse der Stiftung. Keinesfalls aber sollte dieser Mehr-Sinn als der ‚eigentliche‘ Sinn aufgefasst werden, von dem her oder auf den hin die komplexe und voraussetzungsvolle Praxis des Stiftens ‚ganz einfach‘ reduziert wird.

Vermeidet die Stiftungsanalyse solcher Art Reduktionen, kann dann erst dem Thema ‚Stifter-Motivation‘ wieder die konstitutive Bedeutung zugemessen werden, die ihm zukommt.

Der Stifter verfügt (wie jeder soziale Akteur) über einen großen Vorrat an Bildern: Welt- und Selbstbilder, Gelingens- und Schreckensbilder, Visionen von einer besseren und vielleicht auch von einer ganz anderen Welt. Diesen Bildern entsprechend will er handeln und ihnen entsprechend will er auch stiften. In seinem Stiftungswerk bringt er seine Sicht der Welt und der Dinge und seiner selbst zur Geltung, zur Darstellung und zur Wirkung, sie entsprechen seinem Eigen-Sinn. Aber gleichwohl gelingt in einem strengen Sinne all das nur, wenn es kulturell anschlussfähig ist an die gesellschaftlichen Sinn-Systeme, in denen der Stifter sich ebenso vorfindet, wie er sie in sich vorfindet.

Reizvoll für den Stifter wie für den Stiftungstheoretiker werden dann all die Spannungsverhältnisse zwischen Eigensinn und Gemeinsinn, zwischen Eigensinnigkeit und gesellschaftlicher Konformität, zwischen stifterischer Freiheit und gesellschaftlichen Erwartungen. Die vielfältigen Konstellationen, Deutungen und Praktiken, die der Bewältigung dieser Spannungsverhältnisse dienen, die bilden dann einen wesentlichen Gegenstand der Stiftungsanalyse.

So verstanden und angegangen, kann dann doch die Bearbeitung der Fragen nach der Motivation des Stifters und seinen Interessen ein Königsweg sein, um dem Geheimnis der Stiftung als Institution menschlicher Gesellschaften und dem Geheimnis einer jeden einzelnen Stiftung auf die Spuren zu kommen.

Literatur

- Abélès, Marc (2002): *Les Nouveaux riches. Un ethnologue dans la Silicon Valley*, Paris, Odile Jacob
- Bremner, Robert H. (1988): *American Philanthropy*. 2. überarb u. erweit. Aufl. (1. Aufl. 1960), Chicago, UChP
- Caillé, Alain (1989): *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Paris, La Découverte
- Caillé, Alain (2000): *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer
- Carnegie, Andrew (1969): *The Gospel of Wealth and Other Timely Essays*, hg. v. E.C. Kirkland, Neudruck d. Aufl. 1962, Erstveröff. des Titelaufsatzes 1889, Cambridge/USA, The Belknap Press of HUP
- Gehlen, Arnold (1964): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 2. neubearb. Aufl. (1. Aufl. 1956), Frankfurt/Main, Athenäum
- Genre, Ermanno (2007): *Gesù ti invita a cena. L'eucaristia è ecumenica*, Torino, Claudiana
- Jonas, Friedrich (1966): *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Keslassy, Éric (2000): *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, Paris, L'Harmattan
- Laum, Bernhard (1924): *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Laum, Bernhard (1914/1964): *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte*, (2 Bde.: 1 Darstellung, 2 Urkunden) Neudruck in einem Bd. d. Aufl. v. 1914, Aalen, Scientia Verlag, 1964
- Magat, Richard (Hg.) (1989): *Philanthropic Giving. Studies in Varieties and Goals*, Oxford, OUP
- Marais, Jean-Luc (1999): *Histoire du don en France de 1800 à 1939. Dons et legs charitables, pieux et philanthropiques*, Rennes, PUR
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe (Orig. franz.: Essai sur le don, 1923/24 bzw. 1950)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Schulz-Nieswandt, Frank (2001): *Die Gabe – der gemeinsame Ursprung der Gesellung und des Teilens im religiösen Opferkult und in der Mahlgemeinschaft*, Zeitschrift für Sozialreform 47. Jg. H. 1, S. 75 – 92
- Schulz-Nieswandt, Frank (2003): *Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage*, Berlin, Duncker & Humblot
- Soosten, Joachim von (2001): „Utilitarismus“ in: *Evangelisches Soziallexikon*, Neuaufg.
- Swedberg, Richard (2005): *Interest*, Maidenhead/U.K., Open University Press
- Tocqueville, Alexis de (1981): *De la démocratie en Amérique* (1. Aufl. 1825), Paris, Garnier-Flammarion
- Tocqueville, Alexis de (2005): *Textes économiques. Anthologie critique* par J.-L. Benoît et É. Keslassy (Hg.), Paris, Pocket
- Whitaker, Ben (1974): *The Foundations. An Anatomy of Philanthropy and Society*, London, Eyre Methuen

Gemeinsames Mahl als Ur-Institution – eine Skizze

Vortrag am 13.11.2009 im Rahmen des Erstsemester-Projektes BA-Studiengang Soziale Arbeit der Fakultät V – Diakonie, Gesundheit und Soziales der Fachhochschule Hannover (FHH)

Ein dankbarer Geburtstagsgruß an Hans-Ulrich Dallmann zum 10.11.2009

Das Thema der Stiftung ist das Ewige Leben.

Dauer, Erhaltung der Rahmenbedingungen, Ordnungen und Praktiken des menschlichen Zusammenlebens sind Dauerthemen unserer Gattung und ihres Nachdenkens über sich selbst. Das Thema der „condicio humana“ ist genau die Erhaltung der Lebensbedingungen und -formen dieser prinzipiell gefährdeten, stets riskierten Spezies. Condicio ist eine Metapher des Bauens: Gründung, Etablierung und Stabilisierung, wortwörtlich Grundlegung für weitere Bauten, die sich darauf erheben sollen, bis hinein ins Erhabene. Menschliches Handeln ist stets Bewältigungshandeln, vorläufig, riskiert, existenziell auf ständige situative und funktionale Veränderung angewiesen. Nie kann es wirklich um ‚Lösungen‘ gehen, um Auflösungen des Problems, um Ein-für-alles-Mal-Lösungen. Von allen solchen end-gültigen Lösungen aber geht ‚trotz - oder gerade wegen - ihrer prinzipiellen Unmöglichkeit, eine beträchtliche – und ihrerseits ‚ewig‘ fortdauernde – Faszination aus: sie werden deshalb stets neu ersehnt und verheißen.

End-Gültigkeit, Paradiesische Ruhe, Gedeihlicher Gang, Selbstverständliches Gelingen: Das ist der Stoff, aus dem die Ewigkeitsvorstellungen der Menschen sich nähren – endlos. Die Mythen vom Ewigen Leben dienen der Bewältigung der menschliches Leben von Natur aus konstituierenden Endlichkeit.

Die typisch menschlichen Einrichtungen, die vorläufig endgültigen Versuche, für das unhintergehbare und not-wendige Handeln, aus dem sich die menschliche Lebensführung aufbaut, stabile Voraussetzungen zu schaffen, „zu stiften“, sind die Institutionen. Es erscheint von daher sinnvoll, auch die „Stiftungen“ (im engeren Sinne), als Institutionen zu verstehen. Sie gehören nicht zu den ältesten, aber doch zu den sehr alten Institutionen unserer aus der antiken Welt des (östlichen) Mittelmeer-Raumes hervorgegangenen Kultur.

Wie alle Kultur, wie die Religion, wie auch die Wirtschaft und das Geld, so entsteht auch die Stiftung im Kult, genauer: im Gemeinsamen Mahl (vgl. B. Laum 1914 und 1924; Schulz-Nieswandt 2001 und 2003; Genre 2007. Vgl. auch M. Klinghardt, D.E. Smith 2003 und Schulz-Nieswandt 2009).

Im Gemeinsamen Mahl vollziehen sich Einübung und Ausübung der Gestaltung universeller wechselseitiger Angewiesenheit und Verwiesenheit menschlicher Lebensführungspraxis.

Im rituellen, liturgischen, regelrechten Gemeinsamen Mahl bilden sich die Elementarformen menschlicher Praxis:

- Teilen und Teilhabe,
- Versorgung mit Lebensmitteln,
- Geben, Nehmen und Danken,
- soziale Differenzierung
- soziale Anerkennung,

- Herausbildung des (individuellen und kollektiven) „Vermögens“,
- Einschließung und Ausschluss
- Sinnstiftung im Erinnern und Erzählen der Herkunft - Selbstüberschreitung auf Andere und Anderes im Vorstellen und Vorwegnehmen der Zukunft,
- Transzendierung auf einen letzten Sinn hin, der nun selbst wiederum allermeist als Sinn-Grund, als Ur-Grund allen Seins erahnt, erlebt und vorgestellt wird.

Askese ist ein Kampfbegriff. Der Asket stellt die Machtfrage. Der Kampf ist ein Kampf um das Selbst, die Macht ist das Vermögen der Selbstmächtigkeit. Das Selbst ist dreierlei zugleich: Es ist der Ort, an dem gekämpft wird, es ist das, worum gekämpft wird, und es ist selbst das Subjekt des Kampfes. Wer bestimmt, mit welcher Macht und mit welchem Recht und mit welchem Anspruch, was das Selbst ist? (Vgl. hierzu u. zum Folgenden neben den Lexikon-Artikeln: Wimbush/Valantasis 1998 u. Freiburger 2006.)

Menschliches Leben ist personale Lebensführung, kein physiologischer Prozess. Gewiss ist menschliches Leben auch ein leib-haftiger Naturprozess. So bedarf der Leib der Nahrung, der Lebensmittel; aber nicht weniger gewiss ist menschliches Leben auch ein geist-reicher Kulturprozess. Damit ein Mensch sein Leben selbst führen kann, bedarf er eines Lebensentwurfes, einer Vorstellung von dem, was es heißt, ein Mensch zu sein und ein menschliches Leben zu führen – er bedarf einer Idee, die ihn be-geistert. Die Notwendigkeit einer solchen Leitvorstellung entspricht dem Zwang der Natur, die Gelingensbilder hingegen, aus denen sie sich zusammensetzt, entspringen dem Reichtum der Kultur.

Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Menschen leben unhintergebar in einer universellen wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. In der bisherigen menschlichen Geschichte hat diese Angewiesenheit immer wieder in vielfältigen Abhängigkeiten Gestalt angenommen, und gerade diese haben dann immer wieder vielfältige Vorstellungen von Selbst-Bestimmung auf den 'Kampf-Platz' des Selbst gerufen.

Selbst-Genügsamkeit (griech. autarkía) ist eines der frühen Ideale der griechischen Antike, das in diesen Kämpfen um die Bestimmung des Selbst sich Geltung und Befolgung verschafft hat: von niemandem abhängig sein – außer von sich selbst.

Das war nicht ganz leicht zu haben, das erforderte Übung, Training und Schulung – wie die eines Sportlers oder die eines Soldaten (und auch die eines Helden!) – und genau dies ist die Grundbedeutung von 'Askese'! Seither sind die Sprachen der Askese (der beschreibenden und der vorschreibenden) voll von Metaphern des Kämpfens und der Zurüstung zu diesen Kämpfen, der Bewährung in ihnen und der Siege. Wer sind die Gegner, die feindlichen Mächte, was ihre Waffen, was ihre Listen, wer sind die Verbündeten, die Hilfstruppen, welches sind die eigenen Waffen, welches die eigenen Strategien, und was ist der Preis für den Sieger? In den jeweiligen Antworten unterscheiden sich die einzelnen Askesen, asketischen Praktiken, Methoden und Schulen meist sehr stark. In den Fragen aber und in den Metaphern, in denen diese Antworten gegeben werden, herrscht – zumindest in der europäischen Kulturgeschichte – eine erstaunliche Ähnlichkeit.

Das Selbst ist leibhaftiges Selbst, aber es kann, ja muss sich zu seinem eigenen Leib auch in ein Verhältnis setzen, es muss sich zu sich selbst verhalten, es ist nicht nur Leib, es hat auch einen Leib. Die für die menschliche Gattung eigentümliche Doppelung, von Natur aus Kulturwesen zu sein, wird in den verschiedenen kulturellen Traditionen unterschiedlich gedeutet und ausgedrückt; in unserer kulturellen Überlieferung und in unserem kulturellen Selbstverständnis übernehmen die Unterscheidungen (und Zuordnungen!) von Leib und Seele, von Körper und Geist diese entscheidenden Aufgaben. Der Leib, seine Bedürftigkeit, seine Bedürfnisse, seine Begehrlichkeiten ... all das steht dann für die Natur, für Naturnotwendigkeiten, für Zwänge – demgegenüber stehen

die Vernunft und der Wille (als Vermögen der Seele) für die Freiheit, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Freien und die Befolgung der selbst auferlegten Gesetze dieser Gemeinschaft. Askese ist der Inbegriff der Praktiken, der vernunftgeleiteten Selbst-Beherrschung am Ort des Leibes und die Befolgung zu diesem Zwecke selbst auferlegter Regeln und Zwänge.

Askese setzt also bereits Freiheit voraus: Sklaven, Frauen, Fremde ... sind – im Horizont der Kultur der Antike – keine Wesen, denen man ein Selbst, ein Vermögen über sich selbst, zugesteht. Askese ist eine Lebensform gesellschaftlicher Eliten, zumindest eine Dimension vieler solcher Lebensformen. Der Anspruch und die Fähigkeit der Selbstbeherrschung sind Grundlage und Voraussetzung für die Ausübung von Macht und Herrschaft über andere. Askese ist keine harmlose, sondern eine sehr anspruchsvolle, voraussetzungsvolle und folgenreiche Praxis. Es geht in allen Epochen und Strömungen der Europäischen Geschichte stets um eine 'innerweltliche' Askese. Selbst die Weltflucht oder Weltabgewandtheit sind zu verstehen als Voraussetzungen bzw. als Formen einer besonderen, gesteigerten Hinwendung zur Welt: Gestalten der Macht-Erhaltung über Menschen und Dinge. In diesem Kampf um Selbst-, Natur- und Weltbeherrschung kommt der Dimension der Bilder, des Symbolischen und der Deutung die entscheidende Rolle zu: Diese Bilder von Welt und Selbst sind es, die, als Bilder von den Gefährdungen und vom Gelingen menschlicher Lebensführung, die Praxis der Lebensführung und ihrer einzelnen Praktiken – wie auch die der Askese – orientieren, bewerten und leiten.

Für unsere Kultur ist es nun konstitutiv, dass sie zwei getrennte und in wesentlichen Elementen deutlich verschiedene Quellen hat: die griechisch-römische Antike einerseits und andererseits die biblischen Traditionen von Judentum und Christentum. Die zentralen Themen und die geschichtsmächtigen Dynamiken entstehen stets neu (und bis heute) aus den Spannungsverhältnissen zwischen und innerhalb dieser Herkunftskulturen unserer Kultur. Das gilt auch für die Askese, für ihr Verständnis, für ihre Regeln und für ihre Vollzüge (Methoden und Praktiken); das gilt aber vor allem für das Verständnis dessen, 'worum es denn eigentlich geht'. Im Horizont des christlichen Weltverständnisses geht es um die Beziehungen zwischen Wohl und Heil.

Die „Übermacht der Verhältnisse“ ist nicht durch eine gewaltige philosophische Anstrengung noch einmal zu „über-mächtigen“. In den Widerfahrnissen von Anderem und in den Begegnungen mit Anderen, in den Beziehungen zu ihnen, sind Potenziale, Gestalten und Praxen „anarchischer“ Phantasie und Eigensinnigkeiten zu entdecken und freizulegen, die sich die Person zu eigen macht. In alltäglicher menschlicher Lebenswirklichkeit werden diese Potenziale so zu Quellen, Formen und Handlungsmustern der sich selbst-bestimmenden – und insofern selbst-bestimmten – Lebensführung. Darin geschieht und gelingt die Bewältigung und Gestaltung des „Zusammenhanges universeller wechselseitiger Angewiesenheit“.

Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun.

Menschen bilden in anthropologisch grundlegender und folglich nicht-hintergehbare Weise in ihrer Lebensführung und „lebenslänglich“ einen Zusammenhang universeller wechselseitiger Angewiesenheit. Diese Angewiesenheit bildet eine für alle menschlichen Lebensformen fundamentale Dialektik: Sie ist die Basis sowohl für Abhängigkeiten und Zwänge, sie ist aber zugleich Ort und Voraussetzung für Freiheiten und Gestaltungsspielräume.

Der Mensch ist in seiner radikalen Leiblichkeit als Ort und Instanz seiner Lebensführung nicht reduzierbar und auch nicht teilbar („in-dividuum“) – es sei denn um den Preis seines Todes.

Das gilt analog auch für seine Sozialität: Versuche, sie zu reduzieren, zu negieren oder auch nur zu leugnen, führen unvermeidlich zum „sozialen Tod“ eines Menschen.

Die konstitutive Leibhaftigkeit menschlicher Daseinsformen erfordert, dass die universelle

Angewiesenheit der Hervorbringung, Verteilung und Aneignung der notwendigen „Lebensmittel“ dient. Dieses für jede menschliche Daseinsweise konstitutive Erfordernis ist Ausdruck der Zugehörigkeit der menschlichen Gattung (und folglich auch jedes menschlichen Einzelwesens) zur Natur, jedoch kann dieser Prozess der Reproduktion des Lebens insgesamt keineswegs als ein Naturprozess verstanden werden.

„Dass“ Menschen die natürlichen leiblichen Grundlagen ihres Lebens auf diese Weise erhalten müssen, ist eine Naturnotwendigkeit.

„Wie“ Menschen dies tun, ist abhängig von den Lebensformen und Ordnungen, die sich Menschen und ihren Lebensvollzügen selbst geben müssen und ist somit eine soziale Notwendigkeit, die mit einer kulturellen Notwendigkeit zwingend einhergeht: Menschen müssen, um ihr Leben handelnd führen zu können, die Wirklichkeit gemeinsam deuten und mit Bedeutung versehen.

Dieses Spannungsverhältnis von Natur einerseits und Sozialität bzw. Kultur andererseits wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass Menschen in dem genannten Sinne zwar „Tiere“ sind, dass sie aber (wie Friedrich Nietzsche sagt), „nicht festgestellte“ Tiere sind: sie sind welt-offen.

Damit menschliches Leben gemeinschaftlich hervorgebracht und erhalten werden kann, muss zugleich die „offene“ Frage, was denn menschliches Leben sei, was und wer denn der Mensch sei, beantwortet werden: Dies konstituiert (wie bereits angedeutet) die Kulturalität des Menschen. Der Angewiesenheitszusammenhang ist auch einer von Deutungen, von Interpretationen und der Verteilung von Sinn und Bedeutung alles Menschlichen: Er ist ein universeller „Verweisungszusammenhang“ von Bildern und Symbolen.

Auch dieser Verweisungs- und Bedeutungszusammenhang ist freilich riskiert, mehrdeutig, vorläufig und revisionsbedürftig: Er impliziert für alle Beteiligten Lernprozesse mit „offenem“ Ausgang.

Diese vielfältige und mehrdimensionale Offenheit und Riskiertheit erzeugt sehr starke existenzielle, individuelle und gemeinschaftliche Bedürfnisse nach Sicherheit, Gewissheit, Verlässlichkeit und Rechtfertigung. Menschen sehnen sich nach haltenden und tragfähigen Beziehungen und Bindungen. Sie sehnen sich nach Rück-Bindungen, nach Formen und Gestalten von „re-ligio“ an Instanzen, die von der misslingensbedrohten menschlichen Lebensführung, mitsamt ihren stets gefährdeten und stets nur vorläufigen Erhaltungs- und Deutungsordnungen, prinzipiell ausgenommen sind: „letzte“ Quellen des existenziell notwendigen Lebenssinnes.

Diejenige Einheit, in der diese vier Dimensionen (Leibhaftigkeit, Sozialität, Kulturalität und Religiosität) menschlicher Existenz bewusst wahrgenommen, handelnd bewährt und verantwortet werden, ist die Person. Die Person ist, weiß sich und will sich als Subjekt ihrer Lebensführung.

Der Charakter aller menschlichen Lebensformen als Zusammenhang universeller wechselseitiger Angewiesenheit impliziert, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist. Menschliches Leben wird in, mit und durch Beziehungen geführt. Am Anfang war die Beziehung – und nicht das isolierte und schon gar nicht das autonome Individuum. Menschliches Leben ist immer Zusammenleben. Jede individuelle Lebensführung und jede menschliche Gemeinschaft ist folglich durch eine prinzipiell nicht still zu stellende Spannung geprägt, die häufig unter dem Titel „Individuum und Gesellschaft“ thematisiert wird. Das „und“ in dieser Formulierung wirkt verharmlosend und verstellt die fundamentale Dialektik. Die Gesellschaft ist die Gesellschaft der Individuen, und die Individuen sind lebensfähig nur als Glieder der Gesellschaft. Menschen müssen von Geburt an immer erst gesellschaftsfähig (gemacht) werden. Dies ist der Prozess der Sozialisation. Gesellschaftsfähig werden menschliche Individuen aber nur dadurch, dass sie zugleich Personen werden. Der Prozess der Personwerdung ist vom Prozess der Sozialisation ebenso wenig zu trennen wie umgekehrt.

***Homo capax* – Zur Orientierungsleistung des Person-Verständnisses von Paul Ricœur**

Erschienen in: Eric Mührel (Hg.): Zum Personenverständnis in der Sozialen Arbeit und der Pädagogik (Reihe: Sozialpädagogik in der Blauen Eule) Die Blaue Eule, Essen, 2009, S. 119 – 129. ISBN 978-3-89924-221-8

A.

Ich seh' etwas, was du nicht siehst, und das bist DU!

An dieses Spiel fühle ich mich oft erinnert, wenn ich mitbekomme, welcher Gebrauch von human- und sozialwissenschaftlichen Theorien im Alltag der Sozialen Arbeit gemacht wird. Und dieses Wissen, gerade als wissenschaftliches und objektives, berechtigt und befähigt mich dazu, mich in deine Lebensführungspraxis folgenreich und mit dem Anspruch auf Veränderung und Hilfe einzumischen.

Was tut man eigentlich, wenn man als Professioneller der Sozialen Arbeit so denkt, redet und handelt? Dies ist eine Frage, die in der Ausbildung selten, zu selten, so ausdrücklich gestellt wird. Dieses Verfahren gilt fraglos, eben selbstverständlich. Für die Person und die Profession gilt, wie für alle Menschen, dass ihr Selbstverständnis eingelassen ist in den großen Vorrat sozialer, kultureller und ethischer Selbstverständlichkeiten. Nichts aber ist weniger selbstverständlich als solcher Art Selbstverständlichkeiten. Dieser Zusammenhang und insbesondere die Folgen dieser Voraussetzungen sind aber gerade dann zum Thema kritischer Reflexion zu machen, wenn man eben nicht einfach so sein eigenes Leben führt, sondern wenn man sich entschieden hat, als Teil der eigenen Lebensführungspraxis, nämlich als Beruf, systematisch, kontinuierlich, kompetent: eben professionell, in die Lebensführung anderer Menschen zu intervenieren. Die auf den Beruf bezogene Ausbildung, das dort gelehrt Wissen und die vermittelten Methoden bleiben allermeist an der Oberfläche der Lebensführungskompetenz der Professionellen. Die Sicherheiten und Gewissheiten im beruflichen Handeln, gerade auch unter erschwerten Bedingungen, werden aber aus dem Vorrat der Lebenserfahrung und der lebensgeschichtlich erworbenen Selbstverständlichkeiten gewonnen. Dies ist der Ort, an dem die Menschenbilder, die Vorstellungen von Gut und Böse, von Richtig und Falsch, die Gelingensbilder eigenen und fremden Handelns verankert sind.

Eine Ethik der Sozialen Arbeit, die nicht nur das Sozialwesen insgesamt und den Sozialstaat insbesondere rechtfertigen möchte, sondern etwas zur Orientierung und zur Selbstreflexion im Alltag Sozialer Arbeit beitragen möchte, hätte genau auf eine Selbstaufklärung dieser Selbstverständlichkeiten zu zielen. Es erscheint mir sinnvoll – im Zentrum dieser handlungsleitenden Deutungsmuster, Sinn- und Gelingensbilder – die Vorstellungen von dem, was es heißt, ein menschliches Leben zu führen, kurz: das Menschenbild des Einzelnen, seiner Profession und seiner wissenschaftlichen Subkulturen zu verorten. Für eine Selbstaufklärung über die Bestände, die Voraussetzungen und die Folgen des eigenen Selbstverständnisses bietet es sich an, das Gespräch mit der Philosophischen Anthropologie zu suchen. Im Teil B dieses Beitrags versuche ich, einige Elemente der Praktischen Philosophie von Paul Ricœur in einen solchen Klärungsprozess einzuführen. Das Denken von Paul Ricœur ist eines von vielen möglichen Medien der angestrebten Selbstreflexion, nicht das einzige, nicht das allein-richtige, nicht das endgültige. Im Gegenteil können gerade mit dem Denken von Ricœur solche Erwartungen bzw. Versprechungen als nicht haltbar kritisiert werden.

Die Human- und Sozialwissenschaften gelten als notwendige „Referenzdisziplinen“ für Theorien sozialpädagogischen und sozialarbeiterischen Handelns. Die Strukturen, die Voraussetzungen und die Folgen solcher Beanspruchung bleiben meist unklar. Humanwissenschaften entwickeln erklärende Theorien menschlichen Verhaltens und Handelns aus der Beobachterperspektive der Dritten Person; auch die Beobachteten sind naheliegender Weise in dieser Perspektive Dritte Personen. Die alltägliche professionelle Handlungssituation ist nun aber gerade eine „Kreuzung“ (mindestens) zweier Lebensführungsprozesse, in der die beteiligten Personen (Professionelle und KlientInnen) jeweils aus der Perspektive der Ersten Person Singular mit Bezug auf eine andere Person handeln. Die Transformation des von den Professionellen in solchen Situationen mobilisierten Erklärungswissens der Dritten Person in Handlungswissen der Ersten Person wird normalerweise unter der Überschrift „Vermittlung von Theorie und Praxis“ thematisiert. Unter den ungeklärten wissenschaftstheoretischen, handlungstheoretischen und anthropologischen Voraussetzungen, unter denen das unternommen wird, kann dies im besten Falle auf eine „sozialtechnologische“ Anwendung objektivierten Wissens auf subjektive Handlungssituationen hinauslaufen. Die chronischen und notorischen Schwierigkeiten dieser „Theoriepraxisvermittlung“ verweisen in meiner Lesart eher auf die Widersinnigkeit und Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens. Unbegriffen und unverstanden bleibt die Kernfrage, was es denn heißt, ein menschliches Leben zu führen: ein Leben in Gemeinschaft mit anderen, prinzipiell riskiert, gleichwohl gelingensorientiert und als ein möglichst selbstbestimmtes, eben eigenes Leben. Diese Frage können auch die nachfolgenden Erörterungen nicht einfach beantworten. Ihr Anspruch ist bescheidener, er zielt darauf, ein Problembewusstsein zu fördern dafür, diese Frage überhaupt als eine zentrale Frage von Theorie und Praxis Sozialer Arbeit wahr- und ernstzunehmen.

Für mich gehört es zu den großen Paradoxa des Sozialwesens, dass – normativ – die Individuen als autonom gelten, dass sie jedoch deskriptiv, zumal als Klienten, nie etwas dazu können und nie schuld sind. Gerade die empirischen Sozialwissenschaften werden gleichsam als „Entschuldigungswissenschaften“ verwandt. Der Preis dafür ist aber hoch, es ist die „Entpersonalisierung“ der Personen. Die Sozialisationstheorien in Sonderheit sind voll von verobjektivierenden und objektivistischen Metaphern des Prägens und Formens. Dies macht Sinn nur unter der Voraussetzung, dass – zumindest sozialisationstheoretisch – die doch „eigentlich“ autonomen Individuen das Material eines übermächtigen gesellschaftlichen Produktionsprozesses sind. So zu denken hat aber offenbar eine ganze Reihe von Vorteilen: Zunächst kann man die gesellschaftlichen „Verhältnisse“ für alles individuelle Verhalten verantwortlich machen. Das erlaubt die Durchsetzung von Ansprüchen gegenüber „dem“ System oder „der“ Gesellschaft. Es erlaubt zudem die Legitimation und Alimentation ganzer Professionen, die versprechen, systembedingte Deformationen reparieren zu können. Es erlaubt aber vor allem auch, die Vorstellung zu plausibilisieren, es gäbe ein professionelles Handeln, das diese Ansprüche auch einlösen könnte. Auch dazu müssen die individuellen Verhaltensweisen und ihre Träger geeignet, disponiert sein – und das sind sie wiederum durch ihre Formbarkeit. Wenn soziale Verhältnisse prägen können, dann können auch soziale Berufe gegenprägen oder umprägen. Aus dem Gedanken der Autonomie wird dann eine Legitimationsleerformel, die für das Verständnis und den Vollzug des professionellen Handelns selbst keinerlei orientierende und normative Bedeutung hat.

Diese Arten professionellen Selbst- und Handlungsverständnisses, die sich legitimieren in einem Verständnis „objektiver“ Wissenschaften und deren „richtiger“, d.h. techno-logischer Anwendungen, bekommen eine besondere Brisanz in einer sozialen und kulturellen Großwetterlage, in der innerhalb wie außerhalb der Wissenschaften deterministische Ansätze

dominieren. Gerade auch in Intellektuellen-Kulturen vollzieht sich auf breiter Front und auf hohem Niveau eine „Flucht vor der Freiheit“. Wochenmagazine und populärwissenschaftliche Zeitschriftenreihen locken seit längerer Zeit mit Themenheften und Titelgeschichten, die alle die Message verbreiten: „Hurra, wir sind determiniert!“ Allerdings wird der Adressat solcher Botschaften im Unklaren darüber gelassen, als wovon determiniert und geprägt er sich denn verstehen soll. Paradoxe Weise bringen gerade deterministische Menschenbilder Menschen in klassische Wahlsituationen. Möchten wir uns lieber von den Genen, von der Soziobiologie, von der Ökonomie oder von der Gesellschaft, oder doch lieber von den Gehirnwellen determiniert vorstellen?

Das klingt natürlich alles etwas polemisch. So ist es auch gemeint. Zum Ausgleich versuche ich im Folgenden solide argumentierend Zugänge zu einer solchen Anthropologie zu gewinnen, die gerade das Verständnis vom Menschen als einem handlungs-, verantwortungs- und veränderungsfähigen Wesen und damit als dem Subjekt seiner Lebensführung mit den Mitteln einer hermeneutischen und zugleich praktischen Philosophie entfaltet.

B.

Homo capax

Die Fragen, auf die die Person mit ICH zu antworten vermag, können nur von Personen an Personen gestellt werden: d.h. auch und letztlich nur von der jeweiligen Person selbst. Die Person, die sich diese Fragen stellt, besser: die sich diesen Fragen stellt, ist für Ricœur der homo capax, der fähige, der vermögende Mensch. Paul Ricœurs Werk insgesamt lässt sich – im Anschluss an leitmotivartige Formulierungen von ihm selbst und aus der Sekundärliteratur – wie folgt charakterisieren: als eine Phänomenologie bzw. als eine Hermeneutik der *condicio humana* (*condition humaine*), also der Menschlichen Lebensform überhaupt; als eine Erhellung der Existenz (*éclaircissement de l'existence*); im Ausgang von und zugleich mit dem Ziel einer Klärung der Grundstrukturen des Selbst (*soi*) und der Dialektik der Identität (*mêmeté* vs. *ipséité*); am Leitfaden einer Theorie des menschlichen Handelns (*agir humain*, seltener: *action humaine*); in der Perspektive der Ersten Person Singular und ihrer Gelingensbilder (so übersetze ich *visée/vision*). Ich lese und rekonstruiere diese Philosophische Anthropologie insgesamt als Ausdifferenzierung einer „Hermeneutik der Lebensführung“ (vgl. Volz 1993).

Der homo capax ist das prinzipiell nicht vertretbare Subjekt seiner Lebensführung in Gemeinschaft mit Anderen. Ricœur liefert eine „Exegese derjenigen Vermögen (*capacités*), die den Menschen zum Menschen machen“ (Jervolino 2002, 50). Pragmatisch und grammatisch fragt nach dem Subjekt bzw. nach der Ersten Person Singular die Frage WER? Das – post-cartesische – Subjekt fragt nicht mehr: Bin ich? oder: Was bin ich?, sondern eben: Wer bin ich? Die Tätigkeitswörter, die Paul Ricœur auf der Ebene einer rekonstruktiv-hermeneutischen Klärung der lebensermöglichenden Grundvollzüge intersubjektiver Praxis mit der Frage Wer? verknüpft, sind die folgenden: Wer spricht? Wer handelt? Wer erzählt? Wer übernimmt Verantwortung? Wer verspricht? Wer erinnert (sich)? Diese Tu-Wörter sind die wichtigsten der von mir so genannten „praktischen Existenzial-Verben“.

Attestation

Im Horizont der personalen Lebensführung und in der Perspektive der Ersten Person Singular ist das Vermögen, gleichsam als Doppelsubjekt, diese Fragen stellen und zugleich beantworten zu

können, eine Ermöglichungsgegebenheit, die empirischer, szientifischer oder objektivierender Analyse aus der Perspektive der Dritten Person nicht zugänglich ist, ihr aber auch gar nicht zugänglich zu sein braucht. Diese Gegebenheit ist ein je peux, ein ich vermag, ein yes I can. Bisweilen heißt es auch je crois que je peux, ich traue mich und ich traue mir zu, etwas zu vermögen, ja zu vermögen, mein Leben selbst als mein eigenes zu führen. Ricœur spricht auch von der großen Freude, ein Mensch zu sein und von dem Begehren, dem Wunsch (désir), zu existieren, wie auch von den Anstrengungen (efforts), am Leben zu bleiben – aber eben nicht als Überlebenstrieb eines Organismus, sondern als Bejahung seines Lebens durch das Subjekt einer Lebensführung. Die Erfahrung dieser Ursprungsgegebenheit nennt Ricœur – im Anschluss an seinen Lehrer Jean Nabert – attestation. Dieser Begriff ist nicht einfach zu übersetzen; die vorhergehenden Zeilen versuchen, ein mögliches Verständnis zu formulieren. Wäre der Ausdruck im Deutschen nicht vorbelastet, dann würde ich – wenn es darum ginge, ein Wort als Übersetzung zu finden – am ehesten Selbst-Beauptung vorschlagen, oder auch Selbst-Bejahung. Darin wäre dann beide Male gerade die Sprechhandlung zu hören: das Vermögen ICH sagen zu können. Sich darin als derselbe durchhalten zu können, sich darin zu bewahren und zu bewähren, sich seiner selbst gewiss sein zu können, sich etwas zu trauen und sich etwas zuzutrauen – das bildet alles in allem eine certitude pratique. Denn dieses sprachlich verfasste Selbst, dieser Träger einer identité narrative, die zugleich eingebettet ist in eine leibhaftige Existenz, ist gleichursprünglich auf Andere angewiesen und darauf, von diesen anerkannt und bejaht zu werden. Es ist die Sozialität, die Sprache nötig, und es ist die Sprache, die Sozialität möglich macht.

Attestation ist mehr als ein élan vital (Henri Bergson), und etwas anderes als eine objektive fremde Macht, aber auch als eine subjektive existenzielle Hochgestimmtheit. Sie ist gerade insofern ein personales Vermögen, als sie die Negativität des menschlichen Daseins, seine Riskiertheit, Beschränktheit, Endlichkeit, seine Ängste und Versagungen... ihrerseits negieren kann, d.h. sie handelnd, deutend, sprechend bewältigen kann. Das Leben erhält sich als eine praktische Delegitimierung des Nihilismus, als eine conservatio continua angesichts des Definitionsmachtanspruches des Nichts. Im gelingenden Bewältigungshandeln eignen sich die Menschen dieses Vermögen an, bewähren, bilden und erweitern es. Darin werden sie zu Personen, denn dem Nichts kann nicht Etwas, sondern nur Jemand widerstehen. Dieser Unterschied zwischen „Etwas und Jemand“ (vgl. Robert Spaemann 1996) und mehr noch das praktische, in die Praxis eingelassene Unterscheidungsvermögen ist schlechterdings grundlegend für die Anthropologie Paul Ricœurs. In meiner Lektüre Ricœurs ist sie das entscheidende Widerlager im Widerstand gegen alle Verdinglichungs- und Verfügungsphantasien in Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. Das hat viele Folgen; das muss viele Folgen haben. Das gilt insbesondere für das Wissenschafts- und das Methodenverständnis. Das ist anderswo angemessener zu erläutern, ist aber ein untergründiges Leitmotiv dieses Textes.

Identité

Den Begriff der Person gebrauche ich dann, wenn es mir darum geht, ein Individuum als das „prinzipiell unvertretbare Subjekt seiner Lebensführung“ zu charakterisieren: als Erste Person Singular. Ricœur hingegen verwendet den Begriff der Person nicht zentral, im Zentrum seiner Praktischen Philosophie steht das Selbst. Dies entfaltet er über ein spezifisches Verständnis von Selbstheit als Identität (identité: ipséité). Für seine Hermeneutik des Selbst sind die Wechselbeziehung, die Analogie und die Verschränktheit von Handeln und Sprechen konstitutiv (Du texte à l'action – so der Titel einer Aufsatzsammlung von 1986). Deshalb liegt es nahe, dass seine Analyse der Identität notwendiger Weise einhergeht mit einem Konzept Narrativer Identität

(identité narrative): Menschen vermögen deshalb sie selbst zu sein, weil sie es vermögen, Geschichten zu erzählen und zu hören, in denen sie sich selbst wiedererkennen können. Geschichten verweisen auf Wandel, Dynamik und Dramatik, hingegen verweist Identität auf das Unveränderliche, Stabile, auf „Dasselbe“. Ricœur unterscheidet daher zunächst eine substanzhafte von einer zeitlichen Identität (substantielle vs. temporelle); sodann zwischen *mêmeté* und *mienneté*, letztlich – mit Rückgriff auf die lateinische Differenzierung von *idem* und *ipse* – zwischen zwei Gestalten von Identität: Selbigkeit und Selbstheit, Derselbe-Sein und Selbst-Sein (Identität als *mêmeté* und Identität als *ipseité*). Auch hier wird deutlich, dass das Vermögen des *homo capax* auf ein Hervorbringen geht, auf ein Anfangen. Dies Hervorbringen darf nicht in Analogie oder sogar als identisch mit Herstellen (Arbeiten, Produzieren) verstanden werden, sondern als Praxis – so wie uns Aristoteles bereits eingeschärft hat, dass das Leben nicht *poiësis*, sondern *praxis* ist.

Von diesem – narrativen – Verständnis von Identität her wird dann auch verständlich, warum unter den Tätigkeitswörtern, die ich die „praktischen Existenzial-Verben“ genannt habe, auch das Erzählen und die Erzählung bzw. *raconter* und *récit* eine so große Bedeutung haben. Menschen erzählen nicht irgendetwas, sondern von sich selbst, von sich selbst her und auf Andere zu, genauer: sie erzählen sich selbst. Erzählend „bringen wir uns zusammen“, „kriegen wir unser Leben auf die Reihe“. Wir Menschen fangen an zu erzählen, wenn wir uns – wechselseitig oder selbst – fragen: Was tust Du? Was denkst Du? Was hoffst Du? WER BIST DU? Wir antworten – hoffentlich – nicht, indem wir uns als Lehrbuch-Beispiel oder als Anwendungsfall einer wissenschaftlichen Theorie darstellen! Deutlicher und expliziter noch als Ricœur das tut, wären dem Sprechen und Erzählen ausdrücklich noch das Hören, das Mitvollziehen und das Verstehen als Vermögen zur Seite zu stellen; oder noch allgemeiner und grundlegender das Vermögen, mit allen Sinnen wahrzunehmen. Hier gehört auch das Vermögen hin, sich ansprechen zu lassen, ansprechbar zu sein, auf etwas und jemanden anzusprechen. Das wäre dann gerade auch wieder im Blick auf eine fällige Klärung der Praxis Sozialer Arbeit von besonderer Bedeutung.

Auch die beiden Vermögen, Verantwortung-Übernehmen und Versprechen-Halten, werden in ihrer Notwendigkeit wie in ihrer Möglichkeit für die Sozialität und die Personalität im Horizont einer Narrativen Identität angemessener verstanden. Dies ist charakteristisch für eine Praktische Philosophie, die im Wesentlichen nicht Aussagen über etwas macht und nicht etwas erklärt, die nicht in der Perspektive der Dritten Person Plural zuschreibt, sondern die eröffnet, aufklärt und orientiert in der Perspektive der Ersten Person Singular. Was es heißt, Verantwortung zu übernehmen oder ein Versprechen zu geben und zu halten (oder auch zu brechen), das ist aus der Beobachterperspektive der Dritten Person nicht zugänglich, das erschließt sich nur den sich verständigenden Ersten Personen Singular in ihrer Wechselseitigkeit. Sie sind einander Ko-Subjekte, Gegenüber – nicht Gegenstände, Objekte!

Altérité

Von Identität kann niemand sprechen, ohne nicht stets auch vom Anderen zu sprechen: Ricœur spricht explizit und explizierend von *altérité*, von *soi* und von *autrui*. Das ist ja gerade das Bedeutsame an seiner Philosophischen Anthropologie, dass er das menschliche Individuum nicht individualistisch denkt, sondern personalistisch: als ein Wesen, das es vermag, seine Leibhaftigkeit mit seiner Sozialität und mit seiner Kulturalität handelnd und erzählend zu vermitteln.

Das Selbe ist fest und unbeweglich – das Selbst hingegen beweglich und reflexiv. Das Selbst weiß sich als Erste Person Singular und weiß daher, dass es die Gesamtheit der Personalpronomen

voraussetzt, ebenso wie es sie impliziert. Das ist eine Gestalt, die die anthropologische „universelle wechselseitige Angewiesenheit“ (Volz) für die Person annimmt, weil in ihr die Grammatiken des Redens und des Handelns zugleich zur Geltung gelangen. Ricœurs Anthropologie – das sei noch einmal betont – ist systematisch nicht-individualistisch, das heißt nicht anti-individualistisch, sondern eben personalistisch. In genau diesem Sinne ist die Person sozial. Sie ist nicht in dem Sinne sozial, dass die Gesellschaft die Individuen produziert, prägt, determiniert..., und wie die Kategorien der *physique sociale* (nicht nur des Auguste Comte!) alle heißen mögen. (Zur Kritik am „hegemonialen europäischen Gesamtpositivismus“ und seiner anmaßenden, sich einmischenden Vernunft, vgl. Volz 2002.) Identität und Selbst sind ohne den konstitutiven Bezug auf Anderes und auf Andere weder denkbar noch gar lebbar.

Ricœur unterscheidet drei Gestalten der Alterität: die der anderen Personen (*autrui*), sodann die des eigenen Leibes und schließlich die Stimme des Gewissens, an mich gerichtet aus der Tiefe meines Selbst. Die Alterität der Anderen nimmt ihrerseits noch einmal zwei verschiedene Gestalten an (*deux sortes d'autrui*): das DU der interpersonellen Beziehungen (*toi*) und das JEDER im Leben der Institutionen (*chacun*). Schließlich kennt auch Ricœur die Rede vom Ganz-Anderen (*Tout-Autre*), auf die freilich philosophisch er sich nur indirekt und distanziert beziehen möchte. (Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Ricœur vgl. neuerdings Vincent 2008.)

Es gibt also bei Ricœur von Anfang an eine Dialektik von Selbst und Anderen. Sie ist aber nicht aufhebbar in einem überlegenen Dritten, anders als so viele andere Dialektiken. Diese Wechselbeziehung ermöglicht Selbst, Erfahrung und Rede; sie ist stets spannungsreich und konfliktgeladen, daher auch stets misslingensbedroht. In ihrer Bewältigung und Gestaltung bilden und bewähren sich die VERMÖGEN des *homo capax*. Dies alles vollzieht sich freilich innerhalb der personalen Identität, eben – wie wir sahen – als Dialektik von Selbigkeit und Selbst. Die Bedeutsamkeit ebenso wie die Schwierigkeiten mit dieser dialektischen Identität lassen sich auch noch einmal zugespitzt verdeutlichen an der Mehrdeutigkeit von „*Soi-même comme un autre*“, dem Titel des großen Werkes von Paul Ricœur aus dem Jahre 1990. Die Übersetzung „Das Selbst als ein Anderer“ ist richtig, aber richtig ist auch, dass das französische Original so gelesen werden kann, dass die doppelte Bedeutung von *comme* auch im Deutschen sich mitvollziehen lässt: „wie“ und „als“. Das Selbst ist wie ein Anderer, ihm gleich und vergleichbar, und nur deswegen auch sich selbst erkennbar. Das Selbst ist aber auch zugleich als ein Anderer wahrzunehmen, da es selbst für sich selbst ein Anderer ist: als Leib und als Gewissen. Diese letzte Bedeutung von Alterität könnte man auch dadurch verständlicher machen, dass man – im Unterschied zu Ricœur – den Aspekt der Fremdheit stärker betont. Das Selbst ist sich selbst auch und immer wieder fremd. Es befremdet sich immer wieder selbst und muss sich selbst stets mit sich selbst befreunden (vgl. hierzu auch zahlreiche Veröffentlichungen von Wilhelm Schmid). *Altérité* geht folglich nicht in *autrui* auf. Aber auch wer der Andere im Sinne von *autrui* ist, bedarf der weiteren Differenzierung und Klärung. Der Andere ist Nächster (*prochain*) und Mitmensch, „Genosse“ (*socius*). Hier hätte dann auch eine im strengeren Sinne sich als Sozialethik verstehende Praktische Philosophie einzusetzen, die sich dann um die Explikation des Zusammenhanges und der Unterscheidung von „Liebe und Gerechtigkeit“ zu bemühen hätte.

Reconnaissance

Die universelle wechselseitige Angewiesenheit aller Menschen, innerhalb derer sie sich selbst vorfinden, in und mittels derer sie ihr Selbst und sein Vermögen ausbilden, entfalten und

bewähren, ist eben gerade nie nur Funktionszusammenhang, sondern immer auch zugleich ein Deutungs-, Bedeutungs- und Sinnzusammenhang, in diesem Sinne ein Gewebe, ein Text. Deshalb müssen Menschen sich wechselseitig als Personen anerkennen, um zusammen leben zu können; um kooperieren zu können, müssen sie kommunizieren. Sie müssen einander als Selbst-Zwecke wahrnehmen und nie nur als Mittel wahrnehmen. Darin haben sie ihre Würde, besser: Darin gewähren sie sich wechselseitig ihre Würde, darin schenken sie einander Aufmerksamkeit und ANERKENNUNG. Reconnaissance ist (Wieder)Erkennen, Identifizieren eines Gegenstandes, aber auch eines Gegenübers; sie ist Erkenntnis und Anerkennung des eigenen Selbst (attestation); und sie ist die gegenseitige Anerkennung von Personen (reconnaissance mutuelle). Ohne diese wechselseitige, ansprechende und antwortende, bestätigende Anerkennung bliebe auch die „anfängliche“ Selbst-Behauptung des werdenden Selbst unwirklich und unwirksam. In den konfliktreichen Dynamiken und auch Kämpfen der Anerkennung vollzieht sich etwas, was ich das „wechselseitige In-Kraft-Setzen“ von Menschen nennen möchte.

Die Bedeutung, die Ricœur selber dem Thema der Anerkennung in seinem eigenen Werk beigemessen hat, lässt sich auch daran erkennen, dass das letzte Buch, das er, vor seinem Tod im Jahr 2005, noch 2004 veröffentlicht hat, den Titel trägt: „Parcours de la reconnaissance“. Der Titel der deutschen Übersetzung lautet: „Wege der Anerkennung“; das ist sicher wieder richtig, parcours aber meint noch anderes: Wege über Hindernisse hinweg, nicht nur gerade, gut markierte Wege, sondern „verquere“ Wege, bei denen einiges zu überqueren und zu durchqueren ist. Dies sollte man mitschwingen lassen, wenn man den Titel – der ja auch ein Programm ist – hört: also weder heiterer Spaziergang noch ständiger Kampf, sondern Herausforderung und Aufgabe.

Paul Ricœur versteht seine Auffassung von den Wegen der Anerkennung dadurch noch mit einer besonderen Pointe, dass er das, was ich unter dem Stichwort „universelle wechselseitige Angewiesenheit“ zu thematisieren versuche, mit Hilfe einer Differenzierung von *réciprocité* und *mutualité* entfaltet. *Réciprocité* entspricht der Logik des Marktes und des Warentausches. *Mutualité* hingegen versucht, die vielfältigen, oft impliziten, verborgenen und auch verkannten Praktiken des Gabe-Handelns zu benennen (vgl. Volz 2008). Beide Handlungsformen sind – sensu Wittgenstein – Lebensformen, beide sind notwendig. Besonders notwendig sind die Phänomene der Mutualität, weil sie nicht erzwingbar sind, weil sie aber die friedensstiftenden Potenziale enthalten, derer das gelingende Zusammenlegen von Menschen dringend bedarf.

Reconnaissance bedeutet schließlich auch Anerkennung im Sinne von Dankbarkeit. „Anerkennung“ gebrauchen wir auch im Deutschen, um etwas „Überflüssiges“ zu bezeichnen, etwas, das der Großzügigkeit und der Freude am ungeschuldeten Geben entspringt. Die strengen Regeln der vertragsgestützten Gerechtigkeit werden – lebensdienlich – eingebettet in die phantasievollen Praktiken der Gegenseitigkeit (im Sinne der *mutualité*). Lob und Dank gehören – unaufgebbar – zu den lebensnotwendigen und lebensförderlichen Handlungen auf den verquerten Wegen der Anerkennung.

Anmerkung

Im Teil B dieses Aufsatzes werden Elemente der Philosophie von Paul Ricœur dargestellt. Es handelt sich dabei nicht um eine sorgfältige wissenschaftliche Exegese einzelner Werke des Autors. Eher werden Einsichten aus einem längeren Lernprozess formuliert. Die wesentlichen Veröffentlichungen von Ricœur selbst und für mich wichtige Titel der Sekundärliteratur finden sich in den bibliographischen Angaben. Da die vorgetragenen Erwägungen Teil meines eigenen Selbstklärungsprozesses sind, gebe ich auch einige Hinweise auf einschlägige eigene Veröffentlichungen. Insbesondere knüpfe ich hier an Überlegungen an, die unter dem Titel „In aller Freundschaft“ – Thesen zu Personwerdung und Vermögensbildung erschienen sind.

Literaturhinweise

Veröffentlichungen von Paul Ricœur:

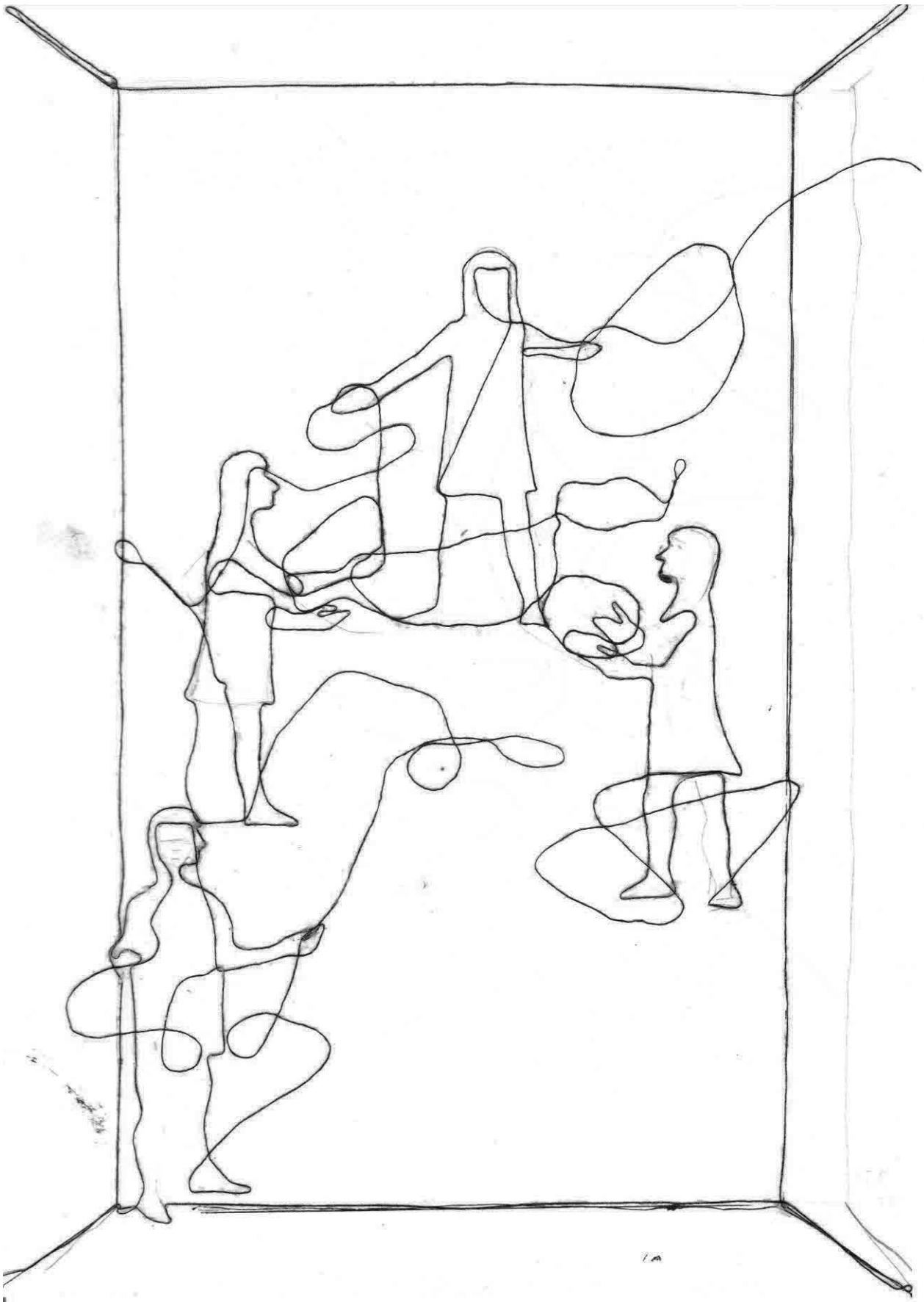
Soi même comme un autre, Paris, Seuil, 1990
Das Selbst als ein Anderer, München, Fink, 1996
Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995
La critique et la conviction, Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995
Parcours de la reconnaissance, Trois études, Paris, Stock, 2004
Wege der Anerkennung. Erkennen–Wiedererkennen–Anerkanntsein, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006

Sekundärliteratur zu Paul Ricœur:

Jervolino, Domenico: Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine, Paris, Ellipses, 2002
Kaplan, David M.: Ricœur's critical theory, New York, SUNY, 2003
Michel, Johann: Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain, Paris, Cerf, 2006
Vincent, Gilbert: La religion de Ricœur, Paris, L'Atelier, 2008

Weitere Literatur:

Spaemann, Robert: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996
Schmid, Wilhelm: Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004



Konsument, Klient oder Bürger?

Programmatische Skizze zu einem tragfähigen Personenverständnis für die Sozialpädagogik

Erschienen in: Th. Hoerschelmann, Th. Kreuzer, Th. Weiß (Hg.): Problemwahrnehmungen. Zur Aufgabenstellung der Theologischen Ethik, FS Y. Spiegel, Eisenach 1996 und in: „neue praxis“, 28: Jg., Heft 1/98

I.

Moral ist ein Produkt der Moderne. Genauer: ein spezifisches Verständnis von Moral, in dem Moral erscheint als eigenständige Sphäre der Geltung kategorischer Sollenssätze, die dasjenige formulieren, was wir als Menschen einander unbedingt schulden. Neu daran, eben spezifisch modern ist, daß ein hohes Maß an Sollgeltung nicht mehr im Blick auf eine transzendente Instanz, sondern von der empirischen Einzelexistenz von Menschen her artikuliert und gerechtfertigt wird. Spezifisch modern daran ist zugleich ein Wechsel der Perspektive von der Lebensführung insgesamt auf einzelne Akte, die Gegenstand des ethischen bzw. moralischen Urteils sind. Es ändert sich sowohl das Was als auch das Wie der Normierung.

Wir beobachten die Bewegung einer doppelten Reduktion: Zum einen werden aus der Fülle der Handlungen, aus denen sich die menschliche Lebensführung aufbaut, einige wenige Handlungen herausgenommen, auf die sich ethische Sätze legitimerweise nur noch beziehen können, zum anderen werden aus der Fülle von Sprachspielen und Satzarten, in denen sich die ethische Selbstthematisierung menschlicher Lebensformen vollzieht, nur noch solche zugelassen, die der engen und strengen Form von Sollenssätzen, letztlich von Imperativen, entsprechen.

Es fällt jedoch auf, daß dieses Verständnis von Ethik bzw. von Moraltheorie sehr genau paßt zur Ethik des Expertenhandelns. Legitimes Handeln von Experten konstituiert sich nämlich über analoge Reduktionen. Sowohl auf der Seite des Experten wie seines Gegenübers, er erscheine als Kunde oder als Klient, gilt die Isolation einiger weniger Handlungen aus der Fülle der Lebensführungspraxen beider; und zum andern tritt für beide als ethisches Minimum und Maximum zugleich nur der Imperativ auf. Unter der Absehung von allem Eigeninteresse soll der Experte sich an dem orientieren, was dem Kunden bzw. Klienten kategorisch zusteht. Die Konkretisierung dessen fällt dann nicht mehr in die Zuständigkeit der Ethik, sondern der jeweiligen Fachlichkeit, die dann die Frage danach, was zu tun sei, beantwortet. Dem entspricht auf der Seite des Konsumenten/Klienten auch lediglich die kategorische Forderung, dem Expertenurteil zu folgen (compliance), aber eben auch nur im Blick auf diejenigen Handlungen, die zu den „fachlichkeitsgeleiteten“ Handlungen des Experten komplementär sind.

Diese Entwicklung darf vielleicht gedeutet werden als Folge einer säkularen Tendenz zur „Verberuflichung“ des Lebens und zur damit einhergehenden Tendenz, gelingende, sinnvolle und legitime Handlungen nach dem Muster instrumenteller, produzierender Arbeit zu deuten. Die für Aristoteles noch maßgebliche ethische Maxime, das Leben nicht als Produkt bzw. als es hervorbringende Tätigkeit (poiesis), sondern als praxis aufzufassen, ist damit definitiv zurückgewiesen und in den gegenteiligen moralischen Imperativ transformiert: Arbeitet an euch selbst! Ja: Erarbeitet euch selbst!

Paradoxerweise tritt die Diskurstheorie der Moral als eine expertenkritische Moral auf. Paradox deswegen, weil sie einerseits ethisch postuliert, daß es in Fragen der Lebensführung und der Ethik keine Experten, weil keine Laien geben darf; zum andern den Individuen einzeln und gemeinschaftlich zur ethischen Selbstthematisierung aber nur jenen reduktionistischen Typus moralischer Urteilsbildung anbietet, in dem wir das reine und gesteigerte Modell der Expertenethik wiedergefunden haben.

Die moderne Ethik scheint dem Individuum alles zuzutrauen. Und es gehört mit zur ethischen Orientierungskrise, daß die Individuen moralisch-ethisch zugleich über- und unterfordert sind. Eine abermalige meta-ethische Klärung der „Sprache der Moral“, eine Klärung der Gegenstände und Satzarten ethischer Urteile dürfte u. E. kaum aus diesem Paradox hinausführen. Wir schlagen hingegen vor, uns den Themen von Moral und Ethik indirekt über eine Klärung des Personenverständnisses anzunähern.

II.

Einhundertfünfzig Jahre lang bildete in unserer Kultur - latent oder manifest - der „Arbeiter“ (als homo faber, nicht als animal laborans) das schlechterdings maßgebliche Paradigma der Person. Der Mensch als Individuum und als Gattung war bzw. wurde wirklicher Mensch als Subjekt von Arbeit; einer Arbeit, deren Gegenstand und Material letztlich die Wirklichkeit als Ganze und das Gesamt der menschlichen Lebensführung bildete. Es ist dann nicht verwunderlich, daß die Epoche der Herrschaft der Gestalt des Arbeiters (vgl. Ernst Jünger 1932; Friedrich Jonas 1960; Hannah Arendt 1957) zugleich die Epoche der stärksten Bestreitung von Ethik überhaupt ist. Ethische Fragen lassen sich entweder in lösbare technische übersetzen oder in unlösbare (deshalb auch gar nicht erörterungswürdige) metaphysische. Übrig bleibt ein Imperativ zur Entscheidung überhaupt (vgl. Carl Schmitt, Max Weber etc.); darin erkennen wir aber einmal mehr das Grundmuster der oben sog. Expertenethik.

Erstaunlicherweise sind es gerade das Problem gesteigerter Arbeitslosigkeit und die Ahnung, nie wieder Arbeit für alle „schaffen“ zu können, die wie in einer kollektiven Trotz- und Leugnungsreaktion das Gespenst des Arbeiters als „dennoch“ unterstellte Maßgeblichkeit für das Verständnis von Subjekthaftigkeit, Personalität und „wirklichem“ Handeln kontrafaktisch in Geltung halten.

Die Individuen und die sie versorgenden Korporationen sind längst viel klüger. Das hohlgewordene und versteinerte Monument des Arbeiters wird belebt durch die Gestalten des Konsumenten und des Klienten sowie der zu ihnen komplementären Rollen bzw. Gestalten des Managers und des Therapeuten (MacIntyre 1984; Cahill 1994). Freilich, gerade dann, wenn es um die Artikulation von ethischen Ansprüchen, Forderungen und um deren Rechtfertigung geht, sprechen wir immer noch – listig oder naiv? – den Soziolekt der Arbeit. Die Folge ist eine eigentümliche Pidgin-Sprache, die uns nun vollends an einer differenzierten Artikulation sowohl unserer Problemwahrnehmung hindert, wie auch an einer Artikulation derjenigen Orientierungsbestände, die es uns erlauben würden, Perspektiven der Problembewältigung zu formulieren.

Nach unserer Auffassung lassen sich also zwei vorherrschende Personenverständnisse unterscheiden, die sich in den modernen Gesellschaften herausgebildet haben: zum einen die Vorstellung eines frei und unter Absehung all seiner Prägungen wählenden Konsumenten; zum

ändern der Typus des nur eingeschränkt wahlfähigen und daher benachteiligten Klienten, als Objekt einer (defizitorientierten) Sozialpolitik, der gegenüber der Gesellschaft als Träger von Anspruchsrechten auftritt.

In der Spätmoderne führen die früher schon beobachtbaren Tendenzen einer Bürokratisierung der Marktanbieter und eines Marktförmig-Werdens vieler Formen staatlichen Handelns, insbesondere dort, wo der Staat selber als Anbieter von Dienstleistungen und Gewährleistungen auftritt, dazu, daß alle Mitglieder der Gesellschaft Konsumenten und Klienten zugleich sind und gerade für ihr Selbsterleben und ihre Selbstwahrnehmung eine wirksame oder folgenreiche Unterscheidung immer schwieriger wird.

Bei dieser Aufgabe, in der u.E. ein Wiedergewinn von Personalität und Subjekthaftigkeit zu bestimmen wären, läßt sie die herrschende Moraltheorie im harmlosen Falle allein, im dramatischeren Fall befördert sie genau diese funktionale Homogenisierung, Selbst-Abstraktifikation und Selbst-Funktionalisierung, sprich: die Ausbildung von – den neuen Korporationen entsprechenden – Habitus-Formen.

Die Gefahr, daß sich die herrschende Moraltheorie und ihre Gesellschaftskritik als stumpf und/oder blind gegenüber dem soft despotism eines „freundlichen Neokorporatismus“ quasi-staatlicher und privatwirtschaftlicher Versorgungsunternehmen erweist, halten wir für groß. Ihre Stimme war in den bundesrepublikanischen Debatten der letzten Monate um eine Transformation des Sozialstaates und seiner sozialen Sicherungssysteme kaum zu vernehmen. Die „Logik des Absehens von...“ ist die bisher unzureichend durchschaute Gemeinsamkeit von Markt, Bürokratie und Diskurstheorie der Moral: In allen drei Sphären wird formal, prozedural und streng verallgemeinernd verfahren. Das Besondere, das Historische, das Partikulare gilt stets von vornherein und als solches bereits als illegitim.

Dessen kritisches Potential wird nicht hermeneutisch entbunden. Das von den Individuen unter Umständen in partikularen Gemeinschaften und Traditionen noch vorgefundene anspruchsvolle ethische Vokabular zur Artikulation eines personalen Selbstverständnisses jenseits des Funktionierens als „Konsumklient“ wird delegitimiert.

Die Frage nach komplexen personalen, interpersonalen und kulturellen „Vermögen“ und Infrastrukturen, auf die Personen angewiesen sind, wenn sie nicht bloß Subjekte von Arbeit, Ansprüchen und Wahlentscheidungen (choices), sondern einer Lebensführung sein wollen, durch die sie ihre Personalität ebenso konstituieren wie erhalten und gestalten, wird nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet.

III.

Wir meinen, zur Artikulation und Erörterung genau dieser Fragen und zur kritischen Aneignung der in unserer Tradition bereits vorhandenen Elemente zu ihrer Beantwortung könne es sinnvoll sein, eine vierte „Vision“ von Person, nämlich als citizen zu entwerfen.

Für den deutschen Diskussionszusammenhang müßte es darum gehen, allererst den Anschluß an die angelsächsische und auch italienische Diskussion zu social citizenship, resp. cittadinanza societaria zu finden (vgl. statt vieler: B. Jordan 1989; M. Roche 1992; B. S. Turner 1993; D. Zolo 1994).

Die Pointe unseres Vorschlags, auch gegenüber dem Mainstream der angelsächsischen Diskussion, ist es, die beiden Fragen: nach dem, was es heißt, citizen zu sein, und nach dem, was es heißt, eine Person zu sein, gemeinsam zu beantworten und dadurch zu einer komplexeren, reicheren „Vision“ von Person zu gelangen, daß wir die jeweils gegebenen Antworten ineinander sich reflektieren und aneinander sich steigern lassen wollen. Dazu erscheint uns als spezifisch (oder auch typisch) deutscher Beitrag das Konzept „Bildung“ unerläßlich. (Zu Ansätzen einer solchen person- und kompetenztheoretischen Weiterentwicklung von citizenship vgl. Donati 1993; Heater 1990; Ethics 1995.)

Charles Taylor hat die aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* über den Begriff der frameworks, denen wir unsere Orientierung immer schon verdanken, und anhand der menschlichen Sprache, die immer schon Ausdruck von Sozialität ist, für die Moderne rekonstruiert. Die anderen Mitglieder der Gesellschaft erscheinen in dieser Perspektive deshalb nicht als Einschränkung meiner Willkürfreiheit, sondern als diejenigen, die meine Freiheit allererst ermöglichen.

„The crucial point here is this: since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about the shape of this society/culture as a whole.“ (Charles Taylor)

Wenn also jede Person ihre Identität, ihre Orientierungen und Handlungsnormen einer Sozialität verdankt, die ihr, wenn auch nicht normativ, so doch hermeneutisch vorangeht, dann hat sie auch für den Bestand und die Qualität dieser Sozialität Sorge zu tragen.

Sie muß ihn sich allererst aneignen und dabei die zu seiner Erhaltung und Gestaltung erforderlichen Kompetenzen entfalten: die dynamische Einheit dieses Prozesses ist seine Bildung.

Neben dem *bourgeois* gilt es deshalb den *citoyen*, den *citizen*, ins Recht zu setzen, der an den Belangen des Gemeinwohls partizipiert, sich einmischt und mitgestaltet, wenn er die Voraussetzungen seiner Freiheit, die ohne Sozialität nicht zu denken ist, gewährleisten will (vgl. dazu: Selznick 1992, v.a. part II).

Aufgabe der Ethik ist es dementsprechend, beratend tätig zu werden, um den Personen zu einem „best account“ ihres eigenen Ethos zu verhelfen, zum Engagement zu befähigen und ihre Kompetenz zu stärken. Ethik ermöglicht dann eine kritische Aneignung des eigenen Ethos. Kritik, Bildung und Engagement gehören ebenso unauflöslich zusammen, wie sie unaufgebbare Konstituenten von Personen sind.

Der Gesellschaft kommt also nicht – wie im Klienten- und Konsumenten-Modell – nur instrumentelle Bedeutung zur Verwirklichung individueller Ziele zu, sondern ermöglicht es dem Menschen überhaupt, ein – in einem anspruchsvollen Sinne – Handelnder, eben Person, zu sein.

Literatur

Arendt, Hannah, 1960: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München (am. Orig. *The Human Condition* 1957)

Cahill, Michael, 1994: *The New Social Policy*, Oxford UK

Donati, Pierpaolo, 1993: *La Cittadinanza Societaria*, Roma/Bari

Ethics 1995 (Vol. 105, No. 3): *Symposium on Citizenship, Democracy and Education*

- Heater, Derek, 1990: *Citizenship. The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, London/New York
- Jonas, Friedrich, 1969: *Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt*, Stuttgart
- Jordan, Bill, 1989: *The Common Good. Citizenship, Morality and Self-Interest*, Oxford UK
- Jünger, Ernst, 1932: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart (1982)
- Kreuzer, Thomas, 1999: *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh
- MacIntyre, Alasdair, 1987: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. (amerik. Orig.: *After Virtue*, 1981, 2. Aufl. 1984)
- Roche, Maurice, 1992: *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Change in Modern Society*, Cambridge UK
- Seel, Martin, 1996: *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/M.
- Selznick, Philip, 1992: *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley/Los Angeles/London
- Taylor, Charles, 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass. (deutsch: *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M., 1994)
- Turner, Brian S., (Ed.) 1993: *Citizenship and Social Theory*, London
- Volz, Fritz Rüdiger, 1982: *Die "Arbeitsgesellschaft" – Bausteine zum Verständnis ihrer Elemente, ihrer Krise und ihrer Herausforderung für die theologische Ethik*, epd-Dokumentation, Frankfurt/M.
- Ders., 1990: „Apologie der Arbeitsgesellschaft“ – Zur aktuellen Funktion neokonservativer Theorie der Industriegesellschaft. In: Jens Harms/Fritz Rüdiger Volz: *Arbeit und Wirtschaft. Beiträge zu Ökonomie und Ethik*, Frankfurt/M.
- Ders., 1993: „Lebensführungshermeneutik“ – Zu einigen Aspekten des Verhältnisses von Sozialpädagogik und Ethik, in: *neue praxis* 23 (1993) 1 + 2
- Ders., 1997: „Soziale Arbeit – Ethik – Europa.“ – Einige Streif- und Schlaglichter. In: *Werteorientierung in der Sozialen Arbeit*, Bochum
- Voß, Gerd, 1990: *Lebensführung als Arbeit*, Stuttgart
- Walzer, Michael, 1990: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin (am. Orig. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge/Mass., 1987)
- Zolo, Danilo, (a cura di) 1994: *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma/Bari

Unangenehm berührt – Zum alltäglichen Zusammenspiel von Sitten, Sinnen und Symbolen

Erschienen in: Nord, I. und Volz, F.R. (Hg.): An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel. Festschrift zum 70. Geburtstag, Reihe Theologie – Forschung und Wissenschaft, Band 13, Münster 2005

Motto:
„Böse Buben erhalten sich auch über eine Ohrfeige:
als Ursache derselben!“
(Friedrich Jonas)

Wir machen jeden Tag eine Vielzahl von Erfahrungen, von denen hier im Folgenden die Rede sein soll, obwohl wir im Alltag gerade eher selten davon reden oder gar argumentieren. Meistens fluchen wir nur, schimpfen vor uns hin, wir ärgern uns eben. Warum? Weil wir geärgert werden, weil „man“ uns ärgert. „Man“ (das sind auch Frauen) rempelt, drängelt, lärmt und drängelt sich vor: in Läden, auf Straßen, in den Schlangen an den Kassen der Supermärkte, beim Besteigen und Verlassen der öffentlichen Verkehrsmittel und auch darin. Wir alle kennen solche Erfahrungen. Wenn wir ehrlich sind, dann nicht nur als davon Betroffene, sondern auch als „Täter“. Uns trifft das, uns betrifft das, wir reagieren auch, und trotzdem ist es uns meist peinlich davon zu reden; vermutlich nicht nur, weil wir uns als die Schwächeren in dieser Situation erwiesen haben, sondern auch, weil uns unbeteiligte Dritte häufig gar nicht so ernst nehmen damit, was wir als Kränkung erfahren haben. „Was willst du denn?“, „warum nimmst Du das denn so wichtig?“, „was regst Du Dich denn so auf“...: Das sind Fragen, mit denen wir rechnen und die wir uns auch selber stellen. Was ist denn schon passiert, was ist denn der Schaden? Gerade auf diese letzte Frage fällt es uns besonders schwer zu antworten. Zur moralischen Missbilligung aber, die sich in unserer inneren Empörung, in unserem Ärger, in unserer Wut Geltung verschafft, gehört es aber offenbar dazu – vor allem, wenn wir möchten, dass andere in unsere Empörung einstimmen und uns beipflichten – dass ein „vorzeigbarer“, evidenter, einleuchtender Schaden vorliegt. Eine wirkliche Verletzung etwa, nicht bloß das Gefühl, „verletzt“ zu sein.

Wenn es uns selbst als Betroffene schon schwer fällt, davon ausführlicher zu reden, umso einleuchtender erscheint es dann, dass solche Erfahrungen schon gar nicht zum Gegenstand ernsthafter, sei es erklärender, sei es bewertender, wissenschaftlicher Erörterungen gemacht werden. „Da muss es schon dicker kommen“ – das gilt offenbar auch für die Soziologie und für die Ethik.

Üblicherweise neigen wir dazu, diese Verhaltensweisen, die uns ärgern, als schlechte Manieren anderer zu deuten, und schlechte Manieren sind in der Regel kein Thema für die Soziologie. Erst recht gerät jemand schnell in schiefes Licht, wenn er sich solchen Phänomenen ethisch argumentierend annähert: „Kulturkritik“ ist dann die Etikette, die ihm aufgeklebt wird und die er im Zweifelsfalle nicht gerne auf sich kleben lassen möchte.

Es ist aber gerade dieser Bereich der „Mikropraktiken“, aus denen sich unsere Lebensführung und unsere gemeinsame Alltagswelt aufbaut, dem meine Neugier gilt: zunächst einmal „diesseits“ von Sozialwissenschaft und Sozialethik. Die These, die ich hier darstellen und plausibilisieren möchte, ist eben die, dass es soziale Verhaltensmuster gibt, die seitens ihrer Träger und Akteure (und das sind im Zweifel alle Gesellschaftsmitglieder) mit der Absicht verbunden werden, zu stören, zu

ärgern und zu kränken, oder für die doch zumindest gilt, dass diese Art Wirkungen als Nebenfolgen ihres Handelns geradezu billigend in Kauf genommen werden. Die Verhaltensmuster, Handlungsweisen bzw. sozialen Praktiken oder „Gesten“, von denen hier die Rede sein wird, sollen gerade nicht als unbeabsichtigte Nebenfolgen sozialen Handelns oder gar als etwas verstanden werden, was gleichsam unterhalb der Ebene sozialen Handelns läge.

Wird man beim Besteigen eines öffentlichen Verkehrsmittels etwa rüde körperlich beiseite gedrängt, dann fehlen einem oft erst einmal buchstäblich die Worte. Der in einem aufsteigende Ärger ist oft schmerzlicher, als der erfahrene, unerwünschte Körperkontakt schmerzhaft ist. Später aber und grundsätzlich stehen uns dennoch eine ganze Reihe von Wörtern zur Verfügung: Es sind – auffälligerweise – Wörter, mit denen wir unsere Kränkungserfahrung so thematisieren, dass wir nicht von uns und unseren Gefühlen sprechen, sondern vom Anderen und der vermutlichen oder unterstellten „Ursache“ seines Verhaltens. Es überwiegen Wörter, die das Fehlen einer Eigenschaft, Qualität oder Disposition des Handelns und – stärker noch – des Charakters des Anderen bezeichnen. Im Deutschen haben wir eine ganze Reihe von Bildungen, die auf „-losigkeit“ enden: Rücksichts-, Scham-, Respekt- und Taktlosigkeit. Wir haben zudem solche Wörter, die mit einem „Un-“ einsetzen, wie Unverschämtheit, Unverfrorenheit, und oft genug halten wir so ein Verhalten für schlechterdings „un-möglich“. Darüber hinaus sprechen wir von Rüpelhaftigkeit, Dreistigkeit, Flegelhaftigkeit und Frechheit. Ein Teil dieser Wörter ist zwar durchaus noch verständlich, aber für manche gilt doch, dass ihr Gebrauch „ohne Anführungszeichen“ eigentümlich und altmodisch wirkt, so vor allem, wenn wir einen anderen Menschen einen Flegel oder Rüpel nennen.

Diese Phänomene sind vermutlich alt, wenn nicht uralte oder gar anthropologisch; schon in der „Ilias“ schimpfen alte Männer am Hafen über den Sittenverfall bei den jungen Männern. – Was aber ist dann das Spezifische heute, und was sind kulturell taugliche und legitime Vokabeln, dies zur Sprache zu bringen?

Mir liegt es nahe, meine Artikulationsversuche anzuschließen an vier Dimensionen dieser Erfahrung und auch des Vokabulars, das wir im Alltag zu ihrer Artikulation benutzen:

- Da ist erstens die Leiblichkeit der Handlung mit ihren beiden Aspekten der Körperlichkeit (mit ihren räumlichen Metaphern) sowie der Sinnlichkeit (mit ihren Metaphern der Sinneswahrnehmungen).
- Da ist zweitens die Dimension des Bezuges auf Probleme der Identität und des Selbst.
- Da ist drittens die Dimension des Symbolischen, das sowohl zwischen dem Leib des Selbst und der Identität des Selbst, wie auch zwischen Ego und Alter, eigenständig vermittelt.
- Schließlich ist da viertens die Dimension der Selbst-Rechtfertigung: die Beanspruchung (bzw. Aktivierung) des uns in unseren „praktischen Milieus“ und Deutungsgemeinschaften zur Verfügung stehenden Potentials nicht nur der Handlungsorientierung, sondern gerade auch der Billigung und Missbilligung der Kritik und Rechtfertigung unserer Handlungen.

In der Perspektive des Betroffenen dienen räumliche Metaphern dazu, die Erfahrung zu formulieren, dass ein Anderer sich vor oder über das betroffene Selbst gesetzt hat und dass das betroffene Selbst sich hintangestellt, zurückgesetzt, herabgestuft, benachteiligt, erniedrigt empfand. Offenbar spielt im Alltagsbewusstsein die Vorstellung von einem „Raum des Sozialen“ eine bedeutende Rolle; die Vorstellung eines Raumes, innerhalb dessen wir alle unseren Ort einnehmen, erhalten und behaupten müssen. In diesem Sozialen Raum werden aus Reihenfolgen schnell Rangfolgen und aus Ordnungen rasch Unter- und Überordnungen. Wir müssen und wollen uns alle voneinander unterscheiden und zugleich wollen wir doch auch einander gleich sein. In den

„engen“ Gesellschaften des Mittelalters wie auch der Moderne ist nicht nur soziale Unterscheidung, sondern auch soziale Distanzierung unvermeidbar: gerade damit es einem Individuum überhaupt möglich ist, sich nicht nur als das Exemplar einer Gattung, sondern als ein Selbst, als eine leibhaftig existierende und sich ihrer selbst bewusste Person, wahrnehmen zu können. Gerade der doppelte Umstand, dass wir nur „leibhaftig“ existieren und zugleich unser Leben neben, mit und unter „Anderen“ führen müssen, bringt es mit sich, dass wir buchstäblich Platz brauchen: „Spielräume des Verhaltens“. Deshalb sind das Spannungsverhältnis und die Dialektik der wechselseitig aufeinander angewiesenen und verweisenden Beziehung von Nähe und Distanz, sind die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit von – räumlicher – Annäherung und Distanzierung elementare Grundsachverhalte der *condicio humana*. Historisch gegebene Gesellschaften und Kulturen unterscheiden wir auch genau danach, wie sie diese Dialektik deuten, bewältigen und gestalten.

Die Wahrscheinlichkeit, dass wir mit den Praktiken des Distanzschaffens „einen Schritt zu weit“ gehen, ist sehr hoch. Umso sensibler sind wir für die Formen und die Grade solcher Distanzierungspraktiken. Wir lassen uns nicht gerne von anderen auf unseren Platz verweisen, und schon gar nicht können wir es tolerieren, wenn man uns selbst vom Platz zu weisen versucht. Als eine extreme Form der Distanzierung erleben wir es, wenn andere so tun, als wären wir gar nicht da. „Übersehen“ zu werden kann zu den schlimmsten Kränkungen gehören, die wir erfahren. Eigentlich passiert doch nichts, wenn uns jemand nicht grüßt. Aber wenn wir unterstellen, dass er das absichtsvoll tut, dann sind wir meist beleidigt.

Als leibhaftige Wesen müssen wir uns im Raum des Sozialen „behaupten“. Dazu gehört, dass wir uns buchstäblich „in Szene setzen“ müssen: offenbar können wir auch uns selbst gegenüber gar nicht anders, als uns zu zeigen, uns zu präsentieren, um unser Ich gerade in seiner Freiheit und mit seinen Vermögen sozial wirksam werden zu lassen. „Er nimmt sich Freiheiten heraus“, so sagen wir von jemandem, der es dabei übertreibt; und viele Unverschämtheiten werden eingeleitet mit einem koketten „ich bin so frei...“. Fast unvermeidlich ist, dass wir andere zum Publikum, aber auch zu unfreiwilligen Mitspielern und zu Statisten unserer Selbstinszenierung machen. „Zuvorkommend“ nennen wir jemanden, der sich eher zurücknimmt und uns Raum gibt und uns einen bevorzugten Platz einräumt. Oft genug machen wir aber auch die Erfahrung mit einem negativen Zuvorkommen, dem „Sozialen Präventivschlag“: weil wir im sozialen Raum ständig damit rechnen müssen, dass uns jemand unangenehm berührt und uns unseren Platz streitig macht, beanspruchen wir häufig zu unserem Schutz – und als Prävention „natürlich“ – eine „Erstschlagskapazität“. Dies treibt die Spirale wechselseitig anstößigen Verhaltens nur noch schneller an.

Auffällig nun an fast allen Praktiken der sozialen Distanzierung ist ihr gleichsam paradoxer Charakter, ist die Tatsache, dass, zum Zwecke der Distanzierung, wir einander zu nahe kommen. Wir müssen einander und die Grenzen des Erlaubten und des Schicklichen ständig streifen. Daher das ständige Anstoßnehmen. Dieses aufdringlich Zunahekommen nun, das nehmen wir mit allen unseren Sinnen wahr. Aufdringlich ist nicht nur, wer im Gedrängel seinen Leib an unserem stößt und damit von dem Platz zu stoßen versucht, den wir gerade eingenommen haben, sondern als aufdringlich nehmen wir auch Menschen wahr, die mit den Gerüchen, die von ihnen ausgehen, mit ihrem Zigaretten- und Zigarrenrauch, mit ihrem übermäßigen Parfüm, mit dem Lärm ihrer Stimmen und mit dem Ins-Auge-Stechen ihrer Kleidung unsere Sinne belästigen und auch damit wieder so tun, als wären wir gar nicht da, uns aber doch zugleich brauchen, weil sie sich nicht zeigen können, weil sie nicht demonstrieren können, wie sie ihren Platz einnehmen, wie sie sich

selbst darstellen und behaupten, wenn es nicht andere gäbe, die das wahrnehmen. Wir nennen einander dann auch häufig mit entsprechenden Metaphern, wir nennen einander raumgreifend, hochnäsig, anstößig und aufdringlich.

Immer aber schwingt in dieser Etikettierung anderer auch unsererseits ein Element von Selbstthematisierung mit, wenngleich meist implizit und meist, dass wir in unserer Selbstachtung uns gestört fühlen und eben nicht nur in unserem Hören, Riechen, Schmecken usw.. Wir sind „unangenehm berührt“, weil diese sozialräumlich leibhaftigen Erfahrungen zugleich „das symbolische Universum unserer Identität“ betreffen und stören. Es ist die Bedeutung, die andere mit ihren Handlungen verbinden, das, was sie uns damit bedeuten wollen, wie sie damit sich in Beziehung auf uns und uns in Beziehung auf sie verstehen, wie sie unsere Beziehung deuten, was uns berührt und ärgert. Es ist dieser symbolvermittelte Bezug zu dem Problem der Anerkennung und der Achtung, der diese leiblichen (körperlichen und sinnlichen) Störungen zu Kränkungen, zu Beleidigungen werden lässt: eben zu Erfahrungen von Geringschätzung, Nichtachtung, Missachtung, zu Erfahrungen, die durch unseren Leib und durch unseren sozialräumlichen Platz hindurch auf unsere Würde zielen.

Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Lebenswelt – und nicht zuletzt auch vor uns selbst – sind wir genötigt, unsere Handlungen bzw. die sie leitenden Erwägungen, so wie die sie konstituierenden Entscheidungen („choices“) zu rechtfertigen: denn wir hätten ja stets auch anders handeln können. Im Unterschied zur Philosophie freilich geschieht dies nicht auf dem Forum der tendenziell universellen „praktischen Vernunft“, sondern in den partikularen und kontextuellen „praktischen Milieus“, in den vielfältigen Deutungs-, Plausibilisierungs-, Anerkennungs- und Legitimierungsgemeinschaften, denen wir (gleichzeitig!) angehören.

Es erscheint mir im Kontext dieses Beitrags weder notwendig noch möglich, ausführlicher auf seine handlungs- und sozialtheoretischen Hintergrundsannahmen einzugehen. Gleichwohl seien hier einige wenige Bemerkungen zu meinem Ansatz und anschließend zu meiner Absicht mit diesem Beitrag formuliert.

Bei den „Mikropraktiken“, zu deren Beschreiben und Verstehen hiermit beigetragen werden soll, geht es zunächst einmal um „soziales Handeln“ wie anderes auch: sie gehören zu den Gemengelagen des Alltags, aus denen sich die individuelle Lebensführung und die gemeinsame Lebenswelt mitsamt ihren Lebensformen und Lebensordnungen aufbauen.

Mir erscheint es nicht ausreichend, die Verhaltensweisen, die unser Thema sind, nur als unbeabsichtigtes Verhalten oder als unintendierte Nebenfolge sozialen Handelns zu verstehen, sondern ich halte es für angemessener, sie – handlungstheoretisch gesehen – als eigenständige, vollständige und absichtsvolle Handlungen zu betrachten, die zum größeren Formenkreis eben derjenigen Ausdruckshandlungen gehören, in denen sich ein Selbst seiner Identität vergewissert, in Abgrenzung von (allen) anderen und in seiner Zugehörigkeit zu spezifischen Milieus (also manchen anderen). Es sind dies Handlungen, in denen sich die Person selbst inszeniert, sich selbst „behauptet“ und sich selbst als Selbst überhaupt erst konstituiert.

Dabei gehe ich davon aus, dass es sich bei diesen Handlungsweisen um leibgebundene und zugleich symbolische „soziale Praktiken“ bzw. um „Gesten“ handelt.

Darüber hinaus ist es mir wichtig, auf einen weiteren Aspekt solcher Art sozialer Praktiken zu verweisen, nämlich auf das Vorübergehende, auf das, was „tangential tangiert“ und wovon man ja auch den Betroffenen gegenüber beschwichtigend sagt, dass das „schnell vorübergeht“. Ich möchte im Folgenden von „episodischen“ Praktiken reden. Ich gehe davon aus, dass es gerade dieser

episodische Charakter ist, der dazu beiträgt, dass diese sozialen Praktiken sozial und sozialwissenschaftlich nicht allzu ernst genommen werden.

Mit dieser Herangehensweise versuche ich eher auf Distanz zu gehen zu den zwei dominierenden Modellen sozialwissenschaftlicher Handlungserklärungen: dem „homo oeconomicus“ wie dem (dazu konträren und zugleich komplementären!) „homo sociologicus sive moralis“.

Das homo-oeconomicus-Modell geht von einem Bild des handelnden Menschen aus, in dem dieser grundsätzlich individuell und selbstbezogen handelt und dabei allein von Eigeninteressen und dem Bemühen um deren Maximierung geleitet wird. Nach diesem Modell gilt eine Handlung dann als „erklärt“, wenn die (subjektive) Präferenz und der (subjektive) Zweck angegeben werden kann, in deren Verfolgung die Handlung besteht, und wenn die Hintergrundsannahmen (beliefs) benannt werden können, die es dem Handelnden erlauben, diejenigen Handlungsmittel und -schritte zu wählen, deren Einsatz die Erreichung des Zweckes wahrscheinlich macht.

Das homo-sociologicus-Modell hingegen hat ein Bild vom handelnden Menschen, in dem dieser von sozialen, „trans-subjektiven“, Normen und Werten gesteuert wird. Nach diesem Modell gilt eine Handlung dann als erklärt, wenn die Kontexte normativer Verpflichtungen (mit Sanktionen ausgestattete gesellschaftliche Erwartungen/Normen oder individuell verinnerlichte soziale Werte) benannt werden können, die als situative Handlungseinschränkungen (constraints) wirken oder als generelle Verbote, bestimmte mögliche Handlungsalternativen überhaupt zu wählen.

Vielversprechender erscheinen mir „kulturtheoretische“ Handlungserklärungsansätze, in deren Perspektive Kontexte, Deutungsmuster, Leiblichkeit und soziale Vernetzung konstitutiv für jede menschliche Handlung sind und folglich unumgänglich für jede wissenschaftliche Handlungserklärung. Die kulturtheoretischen Modelle setzen die beiden anderen nicht außer Kraft, sondern relativieren und kontextualisieren diese. Sie fragen nach den anthropologischen und historischen, nach den kognitiven und symbolischen Voraussetzungen, die den Individuen überhaupt erst erlauben, die Wirklichkeit zu deuten, in der und auf die reagierend Zwecke gesetzt, Mittel gewählt und Werte verinnerlicht werden können. Wir verdanken A. Reckwitz eine großangelegte und großartige Studie zur „Transformation der Kulturtheorien“. Er rekonstruiert eine Konvergenzbewegung sowohl auf der Seite der stärker „strukturalistisch“ als auch auf der Seite der stärker „hermeneutisch“ verfahrenen Kulturtheorien: hin auf eine Beschreibung und Analyse „sozialer Praktiken“. In dieser Rekonstruktion werden einerseits Pierre Bourdieu und andererseits Charles Taylor als die beiden avanciertesten Vertreter aus den beiden Theoriesträngen verstanden. Mein Denken hat sich stärker an interpretativen und praxisphilosophischen Paradigmata in den Sozial-Theorien gebildet, seit Anfang der 90er Jahre insbesondere am Oeuvre Charles Taylors, wie auch am Werk von Paul Ricœur. Mit diesem Beitrag setze ich eigene Überlegungen zur sozialwissenschaftlichen und sozialetischen Rekonstruktion und Theorie von „Mikropraktiken“ im Alltag der Lebensführung und des Zusammenlebens fort.

Die Absicht, die ich in diesem Aufsatz verfolge, erscheint vermutlich eher widersprüchlich; dies unterstreicht den anfänglichen und vorläufigen Charakter meiner Überlegungen.

Ich habe den Eindruck, dass wir einerseits – in der alltäglichen Moral wie in der wissenschaftlichen Ethik – zu schnell und zu undifferenziert von „GEWALT“ sprechen und damit einen sich publizistisch meist rasch erhitzenden, moralisierenden und skandalisierenden Gewalt-Diskurs fördern.

Andererseits erscheint es mir so, dass wir – in den sozialwissenschaftlichen Debatten – mit der Analyse, mit der Beschreibung und Erklärung von „Gewalt-Phänomenen“ zu spät einsetzen; dass wir zudem zu „objektivistisch“, zu einseitig sozialstrukturell verfahren und damit zu wenig auf die Person, ihr Selbst- und Weltbild, ihre Milieus und ihre Lebensführungspraxis achten.

Oft genug verstärken beide Tendenzen das Dilemma der (Sozial-)Pädagogik, die ohnehin hin und her schwankt zwischen „moralisierender“ Be-Schuldigung der „Täter“, die allein und für alles verantwortlich sein sollen, und „erklärender“ Ent-Schuldigung, in der die Täter stets als „Opfer“ übermächtiger gesellschaftlicher Verhältnisse erscheinen.

Wenn wir nicht alles immer gleich „Gewalt“ nennen, was (uns) verletzt, kränkt, nicht oder gering achtet..., dann können wir es genauer betrachten und erkennen, wie sehr in menschliches Alltagshandeln (und auch in unser eigenes!) solche Mikropraktiken prinzipiell unvermeidbar verwoben sind. Wir könnten dann – gelassener und unaufgerechter – öffentliche und fachliche Debatten führen, was, wem, nach welchen Kriterien und in welchen Kontexten „hinnehmbar“ erscheint und was nicht.

Aber wir sollten eben nicht allein die Skandalisierungs- und Alarmisierungsgrenze höher legen, wir sollten zugleich die Analysegrenze tiefer legen: um zu verstehen, wie im Blick auf ihr Entstehen, ihre Gestalten und ihre Folgen manifeste Gewalt-Praktiken verwoben und angewiesen sind auf eine Vielzahl anderer alltäglicher und anthropologisch prinzipiell ambivalenter „Mikropraktiken“. Sie hängen u.a. zusammen mit den hier noch genauer zu beschreibenden Handlungsmustern: aber nicht kausal, sondern vielmehr konfiguratив, kontextuell, vernetzt.

Wenn es sinnvoll ist, von Wohlwollen und Wohltun als Formen des sozialen Handelns zu sprechen, dann kann es auch Sinn machen, von sozialen Handlungsformen des Übelwollens und des Übeltuns zu sprechen.

Ich schlage also vor, das Handeln, das darauf zielt, andere zu ärgern und zu stören, als „kleine Übeltaten des Alltags“ zu verstehen. So, wie wir in unserem Alltag grüßen, ein Lächeln schenken, eine Hand reichen, eine Tür aufhalten, einen kleinen Geldbetrag spenden: so wie wir gut tun durch das Geben guter Gaben, so geben wir auch „schlimme Gaben“. Auch reden wir oft davon – gerade mit unbestimmtem Objekt – dass wir etwas geben: „dem hab’ ich’s aber gegeben“, „dem hab’ ich aber eine verpasst“, „der kann gut austeilen“. Und wenn wir nicht gerade schlechte Gaben geben, so halten wir doch oft absichtsvoll die guten, kleinen Gaben des Grüßens, Lächelns, Höflichseins, Dankens... zurück.

Bedeutsam für das bessere Verständnis dieser „Mikropraktiken“ erscheint mir der Aspekt des Regelverstoßes und der bewussten Nichtbeachtung entsprechender Normen. Der Akteur weiß, was er tut und er kennt die Regeln, und es ist genau dieses Wissen, dass für ihn den Reiz ermöglicht und das Wohlbehagen, das er dabei verspürt. Für das gesellschaftlich alltägliche Handeln kommt dem Stören, Ärgern und Kränken eine ähnliche Bedeutung zu wie dem Foul bei Wettkämpfen, vor allem beim gesellschaftlichen Zentralsport Fußball.

Ich denke, wir alle brauchen das auch geradezu, kurzfristig – eben episodisch – die Regeln, die wir ja grundsätzlich achten und beachten (!), auch immer mal wieder zu verletzen. Wir leisten uns kleine „billige“ Vergehen, „harmlose“ Untaten und unaufwendige, kleine Tabu-Brüchlein: Wir fahren mal „schwarz“ mit der Straßenbahn, parken, wo es verboten ist und wo es Mütter mit Kinderwagen behindert, wir schmeißen halbleere Cola-Dosen in den Wald, werfen mayonnaisetriefende Pommes-Schälchen in fremde Vorgärten, wir entschuldigen uns nicht bei jemandem, den wir gerade gerempelt haben, wir erzählen fremden- und frauenfeindliche Witze... Wir brauchen offenbar diesen funktionalen Kurzzeit-Anarchismus und solche kurzfristigen Aufkündigungen gesellschaftlicher Solidarität. Im Blick auf Alltagsleben und Gesellschaft insgesamt erscheinen solche Handlungsweisen grundsätzlich als funktional, da sie gleichsam als Ventile funktionieren für die Aggressionen, die sich aus der ständigen und prinzipiellen Zumutung ergeben, sich ständig „ordentlich“, d.h. eben den geltenden Regeln und Normen entsprechend, zu

verhalten. Gerade dadurch unterstreichen sie noch einmal die Legitimität der Ordnungen, die sie eben nicht außer Geltung setzen wollen, sondern gegen die sie lediglich verstoßen wollen. Es ist eine hypernormativistische Sichtweise, die zwischen episodischem, absichtsvollem Regelverstoß und der prinzipiellen Bestreitung der Legitimität geltender Normen nicht unterscheiden kann.

Ähnlich verhält es sich mit dem „Kitzel“, den solche Fouls für den Täter bereiten. Es ist der Reiz von Ausbruchsversuchen aus dem Käfig der prinzipiell unhintergehbaren Regelbefolgungen; man will, wenigstens immer mal wieder, an die Grenzen stoßen durch anstößiges Verhalten. Gerade das Wissen davon, ja die Sicherheit, dass wir nicht wirklich aus den auch uns tragenden, auch uns schützenden sozialen Netzen und Gittern herausfallen können, macht diese „kleine Schweinerei zwischendurch“ möglich, nötig und reizvoll zugleich.

Diese grundsätzliche Mehrdeutigkeit, diese Charakteristik des Übergangs und des „Zwischen“ legen es nahe, zur Beschreibung dieser sozialen Praktiken auf paradoxe Beschreibungen zurückzugreifen. Wir können vom schnell entschuldbaren Verschulden sprechen, von absichtsvollen Absichtslosigkeiten und davon, dass jemand seinem verunsicherten Selbst dadurch ein Stückchen Sicherheit verschafft, dass er andere verunsichert. (Wir können beispielsweise an den Angestellten denken, der gerade noch vor Dienstschluss von seinem Vorgesetzten gemäßregelt worden ist und der auch sonst nicht viel zu sagen hat, der nun auf dem Heimweg mit seinem PS-starken Fahrzeug andere Wagen von der Überholspur scheucht, an der Kasse des Supermarktes sich vordrängelt und zu Hause seine Kinder anschreit, sie mögen ihm – „gefälligst und 'n bisschen flott“ – das Flaschenbier an den Fernseher bringen...) Wir haben es mit Distanz schaffenden Annäherungen zu tun, mit Zuwendungen, die den Anderen dazu bringen, sich abzuwenden, und mit denen auch wir selbst zeigen wollen, dass es uns diesmal gerade nicht um das Wohl dessen geht, dem wir uns zuwenden.

Diese Praktiken gehören zu dem großen Bereich der Praktiken, mittels derer wir alle unsere Identität, unser Selbst aufbauen, erhalten, sichern, erweitern und umgestalten. Sie sind Strategien im ständigen und unvermeidlichen „Kampf um Anerkennung“. Sie sind Spiele und Spielchen der Macht. Sie sind Verfahren der Selbst-Behauptung und Methoden des Identitäts-Managements. Sie können das alles sein mit ihren störenden und verletzenden und gefährdenden Effekten, weil sie eben nur ein Teil, der kleinere Teil, einer Vielzahl sozialer Praktiken sind, die es letztlich nur in ihrem Zusammenspiel den Individuen ermöglichen, die schwierige Aufgabe zu bewältigen, das Leben sowohl „als eigenes“ wie auch „führen“ zu müssen – und das verwoben mit Myriaden anderer Menschen, die auf einander angewiesen und von einander abhängig sind.

Als Analogie bietet sich zum besseren Verstehen, neben dem Foul als einem konstitutiven(!) Element eines jeden regelgeleiteten Wettkampfes, noch die Lüge an als konstitutives Element, als Kontrastfolie und als Selbstunterscheidungskriterium jeder wahrheitsorientierten kommunikativen Praktik. Wie im Falle des Fouls und der Lüge werden bei den sozialen Praktiken des Übelwollens Regeln und Normen nicht nur als Ermöglichungsbedingung des eigenen Handelns und als Teil einer Wohl-Ordnung erlebt, sondern auch als Teil einer fremden, einer aufgenötigten, einer „Un“-Ordnung, als Hindernisse und als Einschränkungen des Selbst und seiner Lebensführung. Wer aber Ordnungen, Regeln und Normen und sie befolgendes Handeln will, muss – sozial(wissenschaftlich) wie sozialetisch – grundsätzlich auch Ordnungswidrigkeiten und Verstöße wollen. Anders ist menschliche Freiheit weder zu haben noch zu denken. In und mittels dieser Praktiken verweigern Menschen „auf kurze Zeit“ ihre Anerkennung sowohl ihrer eigenen Angewiesenheit auf andere wie die Selbstzweckhaftigkeit aller anderen (und deren Angewiesenheit auf Ego) – und bestätigen sie

doch zugleich auf eine „tiefere“ Weise.

Sozial und sozialetisch problematisch werden solcherart Praktiken erst dann, wenn sie zur Hauptquelle des breiten Stromes heterogener Praktiken des Zusammenlebens mit anderen werden, wenn sie zum vorherrschenden Ausdruck eines Selbstbildes, eines Habitus oder gar einer ganzen Lebensform werden, wenn die in ihnen sich Geltung verschaffende ausschließlich selbstbezügliche Instrumentalisierung der Mitmenschen und der Gesellschaft sich verselbstständigt und durch andere Bilder gelingender Lebensführung, durch andere soziale Praktiken nicht mehr kontextualisiert, begrenzt und „bewältigt“ wird, wenn ihr Akteur nur noch und vollständig als „homo recurvatus in se ipsum“ erscheint und wenn dieser Typus von Akteur insgesamt sozial dominant wird, dann, aber auch erst dann, haben wir es mit individuellen und sozialen „Pathologien“ zu tun.

Soziale Praktiken generell und somit auch diejenigen, von denen hier die Rede ist, sind auf förderliche, ermöglichende, begünstigende soziokulturelle Kontexte angewiesen; sie sind angewiesen auf Deutung und Bewertung, auf Billigung und Missbilligung. Spätestens hier nun könnte man „die große kulturkritische Kiste“ öffnen und unter so gängigen Stich- und Hiebworten wie Individualismus, Egoismus, Konsumismus, Ellbogengesellschaft, ... einmal mehr missbilligend über tendenziell die gesamte Gesellschaft und ihre Verfassung herziehen. Obwohl sich das schwer vermeiden lässt, möchte ich es dennoch versuchen; ohne die Bedeutung der unter diesen Stichworten artikulierten Kritik zu leugnen.

Ich möchte deshalb auf den prinzipiell agonalen Grundzug menschlichen Zusammenlebens verweisen. Durch Knappheiten und durch ungleiche Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen und Positionen, d.h. also durch Macht und Herrschaft, geprägte menschliche Gesellschaften, erfordern zu ihrer theoretischen Durchdringung ein konflikttheoretisches Vokabular. Dies hat die Aufgabe, die fundamentale Ambivalenz der Ordnungen und Regeln des Zusammenlebens sowie seiner sozialen Praktiken zu artikulieren. Die prinzipielle Riskiertheit und Misslingensbedrohtheit menschlicher Lebensführung und menschlichen Zusammenlebens gilt auch für die sozialen Mikropraktiken als Teilpraktiken der menschlichen Lebenspraxis insgesamt. Metaphern und Analogien von Kampf und Wettkampf durchziehen die religiösen, literarischen und philosophischen Selbstthematisierungen unserer Kultur von Anfang an und prägen insbesondere unser Vokabular für „erfolgreiches Handeln“ (einschließlich übrigens des Argumentierens!). Wo wir von einem gelingenden, einem guten, einem anzustrebenden und einem wirksamen Handeln sprechen, da sprechen wir fast immer davon (wenn auch in sehr unterschiedlichen Vokabularien), dass es sich gegen Widerstand und angesichts von Schwierigkeiten – diese überwindend und beseitigend – durchsetzen und behaupten muss. Wir haben es hier, wenn nicht mit anthropologischen Problemen, so doch durchaus nicht nur mit solchen moderner Gesellschaften zu tun. Unsere Kultur des „christlichen Abendlandes“ ist zumindest in ihren griechisch-römisch antiken Elementen durch und durch davon geprägt, aber auch in der religiösen Bilder- und Sprachwelt des Christentums ist die menschliche Lebensführung Schauplatz und Medium des Kampfes zwischen Gut und Böse und ein ständiges Ringen mit den Mächten von Versuchung, Finsternis und anderen Gegenwelten.

Vor diesem kulturellen Hintergrund wäre es doch eher unwahrscheinlich und überraschend, wenn die Sprach- und Bilderwelt, wenn die sozialen Praktiken der Individuen nicht gleichfalls bis in kleinste Elemente hinein diesen prinzipiell agonalen Grundzug erkennen ließen.

Gewiss wird durch das zeitgenössische Reden von „Wettbewerb“, das aus zwei gesellschaftlichen Institutionen bzw. Makropraktiken, aus Markt und Sport, sich speist, dieser kulturelle Sachverhalt reformuliert und aktualisiert und erhält von dort her für uns Heutige seine Relevanz und Brisanz; vor allem aber erhalten soziale Praktiken der Gegenwart von daher ihre sozial-kulturelle

Legitimität. Individuen, vor allen Dingen solche, deren Sozialisation noch in vollem Gange ist, Heranwachsende, Kinder und Jugendliche, werden nahe liegender Weise in die sozialen Praktiken der Selbstbehauptung und damit auch unvermeidlicherweise in die des Übelwollens eingeübt und darin gerechtfertigt; beispielsweise durch eine Werbung die mit Imperativen des „du darfst“, des „nimm zwei“, des „hol dir den...“ operiert, oder die mit „gnadenlosen“ Preissenkungen im „Kampf der Superlative“ wirbt. Was beim kleinen Kevin eine Gruppe engagierter Erzieherinnen in fünf Tagen zwischen Montag und Freitag an sozialverträglichen Verhaltensmustern aufbaut, kann in fünf Werbespots im Fernsehen, in einer 50-minütigen Autofahrt an der Seite seines Vaters oder in zweimal 50 Minuten der Fernsehübertragung eines Fußballspiels an der Seite seines Erziehungsberechtigten zu Schanden werden und bei dem lebenswürdigen Kerlchen ganz andere Dispositionen und Verhaltensmuster fördern (ohne dass die anderen völlig verschwinden!).

Eine ethische Theorie und Beurteilung der hier erörterten sozialen Praktiken des Übelwollens ist gut beraten, wenn sie mit ihrer Rekonstruktion und Erklärung solcher Verhaltensmuster und solcher Steigerungsformen wie offener Brutalität und Gewalt nicht zu spät erst bei den offensichtlichen und eindeutigen Formen solchen Sozialverhaltens einsetzt, sondern bereits –wie hier vorgeschlagen – auf die Dimension der alltäglichen Mikropraktiken in ihrem Zwielficht und in ihrer Zweideutigkeit zurückgeht.

Andererseits aber ist sie gut beraten, mit ihrem bewertenden Urteil und vor allem mit der Verurteilung nicht zu früh einzusetzen und nicht zu eindeutig zu verurteilen. Dies gilt insbesondere dann, wenn einer Moraltheorie gar kein „gradualistisches“ Vokabularium zur differenzierten Wahrnehmung und Beurteilung eines ganzen Spektrums sozialer Praktiken und Verhaltensmuster mit all ihren Übergängen und Zwischentönen zur Verfügung steht.

Nicht auf die einzelne soziale Praktik alleine ist zu achten und ist insbesondere nicht das Verdammungsurteil zu richten, vielmehr ist der Kontext, das Gewebe aus anderen Praktiken und Bedeutungen in den Blick zu nehmen. Skepsis ist insbesondere sogenannten „slippery slope“-Argumenten gegenüber angebracht: „wer sowas macht, der frisst auch kleine Kinder!“

Viele moderne Ethiken trauen den Individuen „alles“ zu. Dies führt häufig genug dazu, dass man die Individuen im Blick auf das Ethos ihrer Lebenspraxis, im Blick auf den Geist, in dem sie ihr Leben führen, unkommentiert und unkritisiert lässt und dass folglich die Individuen in ihren Orientierungsproblemen des Alltags auch un beraten bleiben. Um so stärker werden aber die Individuen „in die Pflicht“ genommen, wenn es um die Fragen der Moral geht (im engeren, im Habermas'schen Sinne), um das, „was wir den anderen kategorisch schulden“. Wir schulden den anderen nicht kategorisch, dass wir sie durch unser Auftreten nie belästigen und kränken, wir schulden ihnen kategorisch gleichwohl den Respekt vor ihrer Würde als Personen. Eine streng deontologisch verfahrenende Ethik, die sich kategorisch für unzuständig erklärt im Blick auf Probleme der alltäglichen Lebensführung unter dem Gesichtspunkt ihres Gelingens, kann zu den hier verhandelten Fragen eigentlich nichts sagen. Sie muss gleichsam warten, bis es zur „großen Untat“ kommt. Ginge es nur um philosophische Ethik, so brauchte das nicht weiter erheblich zu sein. Bedeutsam und folgenreich aber wird es dort, wo solche moraltheoretische Geringschätzung der alltäglichen Lebenspraxis und ihres Ethos zur Orientierung von pädagogischem, sozial- und ethospädagogischem Handeln wird. Hier bleiben dann auch die Berater un beraten und die Erzieher unerzogen. Gerade demokratische und pluralistische Gesellschaften sind zur Erhaltung ihrer moralischen und rechtlichen Infrastruktur auf Personen, auf Bürgerinnen und Bürger angewiesen, die die gemeinsame „prozedurale“ Minimalmoral mit einem „substantiellen“ Ethos und einer selbstreflexiven Ethik füllen können. In den Kontexten der heterogenen und pluralistischen Ethosformationen moderner Gesellschaften sind von Anfang an jene „bürgerlichen Tugenden“

(civic virtues) auszubilden und die ihnen entsprechenden „practices“ einzuüben. Sowohl Tugenden als auch Praktiken sind zu kultivieren, denn ihrer bedürfen sowohl das individuelle Leben zu seinem Gelingen als eines selbstbestimmten und verantwortlichen, als auch die moderne Gesellschaft zu ihrem Gelingen als einer demokratischen und gerechten.

Eine frühere Version dieses Beitrags ist auf Niederländisch erschienen in einem von Frans J.H. Vosman herausgegebenen Sammelband: „De nieuwe achteloosheid“, Uitgeverij Agora, Kampen, NL, 2001 (S.59-74).

Literatur

- J.-L. Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*, Paris 1995
- M. Brumlik, *Bildung und Glück. Versuch einer Theorie der Tugenden*, Berlin 2002
- A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris 2000
- A. Danese (Hg.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur*, Genova 1993
- H.U. Dallmann/F.R. Volz, *Vergebung als sozialkonstitutives Alltagshandeln*, Vortrag Jahrestagung 2000 der Societas Ethica, Askov/DK, unveröff. Manuskript;
- F. Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris 2001
- G. Gebauer/C. Wulf, *Spiel-Ritual-Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek 1998
- A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1994
- D. Kiesel/F.R. Volz, *Interkulturelle Kompetenz als Lebensführungs hermeneutik*, in: M. Frölich u.a. (Hg.), *Migration als biografische und expressive Ressource*, Frankfurt/M. 2003
- Th. Kreuzer, *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh 1999
- Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens*, Ein ethnologischer Grundriß, Frankfurt/M. u. New York 1987
- M. Nussbaum, *Cultivating humanity. A classical defense of reform in liberal education*, Cambridge, Mass. 1997
- A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2000
- Revue du M.A.U.S.S. Semestrielle*, No. 23, 2004: *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*.
- N.H. Smith, *Charles Taylor. Meaning, morals and modernity*, Cambridge 2002
- J. Starobinski, *Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*, Frankfurt/M. 1994
- F.R. Volz, *Zur Agora-Zentriertheit und Oikos-Vergessenheit herrschender Ethiken*, in: *Zeitschrift für Sozialpädagogik (ZfSp)*, 2. Jg., H.2, 2004
- B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980
- D. Zolo (Hg.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma – Bari 1994;

Freundschaft

Erschienen in: „Ethische Reflexionen – zu Themen des Rahmenlehrplans Ethik“
in der Reihe „Bildung für Berlin“, hg. von der Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung,
Redaktion M. Zimmermann, Berlin 2007, S. 36 – 41

Einleitung

Es wird wohl jedem recht schnell klar, dass er „über“ Freundschaft nur etwas schreiben kann, wenn er aus der Erfahrung von Freundschaften und mit Freunden heraus schreibt. Man muss selbst mit dem Thema bereits vertraut, „befreundet“, sein, um Fragen danach zu stellen, was denn nun „eigentlich“ oder „genau“ Freundschaft sei. Aber auch – und eher noch in einem gesteigerten Maße –, wenn man auf solche Fragen Antworten zu finden und zu geben versucht.

Diese Erfahrung, dieser Zusammenhang von Erfahrungen, Fragen und Antworten, gilt für nahezu alle Themen der Ethik: Sie sind Lebens-Erfahrungen und Lebens-Fragen, mit denen wir immer schon leben, zu denen wir immer auch schon Antworten haben, die uns aber auch plagen, sonst brauchten wir ja gar nicht zu fragen. In dieser spannungsreichen, stets schon gelebten Gemengelage von Vertrautheit und Fraglichkeit, von Befremdet-Sein und Befreundet-Sein entsteht vermutlich überhaupt jede Philosophie, jedenfalls aber die Ethik.

Wir sprechen oft, gerade im Zusammenhang mit dem Thema Freundschaft, von Beziehungen, Bindungen und Netzen. Netze können uns tragen und sichern, sie können uns aber auch gefangen halten, und oft verheddern wir uns in ihnen. Wir leben in Freundschaften verstrickt.

Angesichts solcher Befindlichkeiten kann die Ethik, als ausdrückliches und systematisches Nachdenken über unsere Lebensformen und unsere Lebenspraxis, eine „Entwörungshilfe“ für das Knäuel unserer vielfältigen Beziehungen bieten. Sie kann uns eine Entzifferungshilfe geben bei den Texten, den Geweben und den Geschichten, in die wir unvermeidlich verstrickt sind, in die wir aber immer wieder neu Ordnung und Struktur bringen müssen, um diese Netze als tragend, als ermöglichend und nicht als hinderlich und einengend zu erfahren. Normalerweise führen wir unser Leben und machen es nicht zum Gegenstand ausdrücklich philosophischer oder fachphilosophischer Erörterungen.

Der Alltag unserer Lebensführung vollzieht sich auf der Basis einer großen Menge von Selbstverständlichkeiten und Routinen. Dies schließt auch Nachdenken, Rückfragen und Problematisieren nicht aus, verbleibt aber doch allermeist im Horizont des Alltäglichen und Vertrauten. Sich von der Philosophie begleiten, anregen und beraten zu lassen beim Nachdenken über unsere Freundschaften, ist ein Gedanke, mit dem man sich selbst erst anfreunden muss. Wir denken nach und lassen uns vielleicht auch auf Philosophie ein, weil wir in unserer Lebensführung elementar auf Sicherheiten und Gewissheiten angewiesen sind: Solcher Art Reflexion dient der Vergewisserung der Grundlagen unserer Lebensführung. Wenn wir uns auf die Philosophie als Weggefährtin einlassen, wenn wir uns mit ihr – wie es ja ihr Name bereits sagt – anfreunden wollen, dann lassen wir uns, wie bei jeder Freundschaft, auf einen Lernprozess mit offenem Ausgang ein. Dieser Prozess kann nur beginnen und auch nur gelingen, wenn wir der Freundin einen Vorschuss an Vertrauen gewähren und nur dann, wenn wir ihr nicht die ganze

Verantwortung für das Gelingen (oder auch Misslingen) dieses Prozesses zuweisen, vielmehr uns selbst von Anfang an als mitverantwortlich, als Co-Subjekt, verstehen.

Mit all diesen Erwägungen ist man bereits mittendrin im Thema Freundschaft, als einem Thema unserer Lebensführung, wie zugleich unseres mit ihr einhergehenden Nachdenkens.

Orte und Welten der Freundschaft

Freundschaft braucht Räume und Freundschaft braucht Zeit. Ihr zentraler Ort ist die Lebensgeschichte, in deren Phasen sie sehr unterschiedliche Gestalten und Bedeutungen annehmen kann. Das menschliche Leben beginnt im Raum der Familie. Hier sind die Beziehungen quasi natürlich und nicht gewählt. Freundschaften setzen schon im Kindergartenalter ein. Hier begegnen Kinder anderen Menschen und gerade auch anderen Kindern, die sie nicht schon aus dem vertrauten heimischen Umfeld kennen. Hier entdecken sie zum ersten Mal die spezifisch menschliche Beziehungsform der Freiwilligkeit und der Wahl, des bewussten Eingehens von Beziehungen. Diese Aspekte der Freiwilligkeit und der Wahl machen die Freundschaft zur ersten und wichtigsten sozialen Beziehung im strengeren Sinne. Der Prozess der Personwerdung erfährt hier eine wichtige, unerlässliche, neue Qualität. Freundschaften führen auch dazu, dass das Familienleben in eine neue Perspektive gerückt wird: Die Familie verliert zunehmend ihren naturwüchsigen Charakter. In der Begegnung mit dem selbstgewählten Du machen Kinder auch neue Erfahrungen mit ihrem Selbst. Auch sie sind ja der Freund des Anderen. Viel deutlicher als in der Beziehung zu den Eltern oder auch zu den Geschwistern verschafft sich hier die Qualität der Wechselseitigkeit menschlicher Beziehungen Geltung. In den Gestalten früher Freundschaften erfahren Kinder, dass jede Beziehung auf einen Anderen, zumal auf ein Du, immer auch eine Beziehung zu sich selbst, auf das eigene Selbst, ist. Die Erfahrungen früher Freundschaften sind auch von ihren Krisenerfahrungen her bedeutsam, denn Freundschaft geht mit Eifersucht, Verlustangst und zahlreichen Konflikten einher, in deren Bewältigung aber Menschen ganz wesentliche Erfahrungen machen und Fähigkeiten ausbilden.

Von alldem her ist es auch sofort einleuchtend, dass Freundschaft neben dem biographischen auch einen gesellschaftlichen (oder sozialen) Ort hat. Über die Freundschaft erschließt sich – wenn auch nicht allein, so doch wesentlich – die Mitwelt, die Welt aus Beziehungen, Bedeutungen und Funktionen, in der jeder wiederum selber als Person seinen Ort, bzw. jeweils neu seine Orte, seine „Positionen“ finden muss. Von daher ist „Freund“ die erste wirklich soziale Rolle, die ein Mensch einnimmt und in die hinein und durch die hindurch er sozialisiert, d.h. gesellschaftsfähig wird, und zu einem teilhabefähigen Gesellschaftsmitglied heranwächst. Man könnte die Freundschaft folglich auch als die kleinste soziale Institution und zugleich als eine der wichtigsten bezeichnen. Wenn die Familie als „Keimzelle“ des Staates gilt, wegen ihres ordnungsstiftenden und ihres Zwangscharakters, oder doch zumindest wegen ihres Charakters der Unvermeidbarkeit und Unhintergebarkeit, so kann die Freundschaft als „Keimzelle“ der Gesellschaft gelten, in der die Freiheit als Voraussetzung und Folge gelingender Vergesellschaftung erfahren werden kann.

In diesen Zusammenhang gehören auch die schon fast klassischen, im Kern auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidungen von Freundschaftsformen nach ihren unterschiedlichen Zwecken: die Freundschaft um des gemeinsamen Vergnügens wegen, die Freundschaft im Dienste des wechselseitigen und gemeinsamen Nutzens und schließlich die Form der Freundschaft, in der

es beiden Partnern um den jeweils anderen als Person, als einen Selbstzweck geht. Üblicherweise werden diese drei Gestalten in eine Rangfolge gebracht, in der die zuletzt genannte Form als die eigentliche oder echte Freundschaft gilt. In modernen Gesellschaften wird diese Unterscheidung, zumal als eine qualitative Rangordnung, problematisch.

Zum Dritten bildet (neben dem Alltag der Lebensführung und der Mitwelt) auch die Lebenswelt eine gesellschaftliche Sphäre, in der die Freundschaft ihren Ort hat. In der Mitwelt geht es vor allem um die Funktionen, die die Beziehungen für die Beteiligten und für die Aufrechterhaltung ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens haben. In der Lebenswelt hingegen geht es vor allem um die Bedeutung, die die sozialen Beziehungen nicht einfach „haben“, sondern mit denen die Beteiligten sie aktiv – deutend – verbinden. Dem Prozess der Sozialisation in der Sphäre der Mitwelt entspricht hier der Prozess der Akkulturation. Hier erlernen schon Kinder, dass wir überhaupt nur handeln können, wenn wir die Situationen, in denen wir handeln müssen, und uns selbst in ihnen mit Sinn versehen. Menschliches Leben ist eben von Anfang an, trotz seiner unwiderruflichen natürlichen, d.h. leibhaftigen Basis, ein Kulturprozess. In ihm geht es nicht nur um das bloße Überleben und Weiterleben, vielmehr kann er nur bewältigt werden, wenn er als Aufgabe verstanden wird, handelnd das Leben selbst zu führen. Weder gattungsgeschichtlich noch biographisch ist ein für alle Mal klar, was Leben ist und was es heißt, es selbst zu führen. Dies muss allererst in Kommunikationsprozessen, in wechselseitiger Verständigung und in Auseinandersetzung mit den gemeinsamen Traditionen gedeutet und erlernt werden.

In diesem Prozess kommt den Bildern, den Symbolen, den Deutungen eine zentrale Funktion zu. Die wichtigsten Bilder dabei sind die „Gelingensbilder“, mit denen wir handeln und an denen wir unsere Lebensführung insgesamt orientieren, mittels derer wir unseren Platz in der Gesellschaft bestimmen, unsere Rollen ausfüllen und uns unsere Zukunft ausmalen. In Freundschaftsbeziehungen, und gerade auch in frühen Freundschaften, erlernen wir dieses „Bebildern“ unserer Erfahrung und dieses Skizzieren unserer Handlungsperspektiven buchstäblich spielend, dabei kommt eben den Freunden, als „bedeutsamen Anderen“, eine ganz entscheidende Bedeutung zu.

Schließlich haben Freundschaften ihren Ort im Horizont der menschlichen Lebensform, der *condicio humana*, überhaupt. Für die Lebensform unserer Gattung ist es konstitutiv, dass Menschen ihr Leben selbst führen müssen, dass sie das aber nicht alleine tun können. Da Menschen verstanden werden können als „sich selbst interpretierende Tiere“ (Charles Taylor), und da damit zugleich einhergeht, dass der Mensch „das nicht festgestellte Tier“ ist (Friedrich Nietzsche), lässt sich Gesellschaft insgesamt begreifen als Horizont universeller wechselseitiger Angewiesenheit: Angewiesenheit auf die Kooperation bei der Herstellung der Lebensmittel, Zusammenwirken bei der Gestaltung der Lebensformen und Kommunikation bei der Ausbildung, Weitergabe und Vermittlung von Lebenssinn.

Aus der Perspektive der Person, die sich um Orientierung im Horizont ihrer eigenen Lebensführung bemüht, stellen sich diese Angewiesenheits- und Verwiesenheitszusammenhänge als eine sehr komplexe Wirklichkeit sozialer Beziehungen dar. Wenn wir anfangen, unser Leben bewusst zu führen, wenn wir anfangen, unsere Lebensführung, ja uns selbst, als Aufgabe zu verstehen, und wenn wir anfangen, darüber explizit nachzudenken, stellen wir fest, dass wir im strengen Sinne gar nicht anfangen können, sondern dass wir in allen Dimensionen unserer Existenz bereits in Beziehungen eingebettet sind. Eine für die Wahrnehmung dieser Aufgaben schlechterdings entscheidende Beziehung ist die Beziehung der Freundschaft.

Freundschaft als Lern- und Bewährungsort

Freundschaft hat folglich nicht nur ihre Orte in den genannten anthropologischen, kulturellen, soziologischen und biographischen Beziehungsgeflechten, sondern sie ist selbst ein ausgezeichneter Ort für das Lernen, für den Erwerb und die Ausbildung der vielfältigen „Vermögen“, die erforderlich sind, damit ein Mensch zum Subjekt seiner möglichst selbstbestimmten Lebensführung in Gemeinschaft mit anderen Menschen werden kann. Zugespitzt kann man sagen, dass es um „Vermögensbildung als Selbstbildung“ geht.

Die Freundschaft ist der entscheidende Lernort für das „Wir“. Häufig wird die Freundschaft vor allem als „Ich-Du“-Beziehung verstanden und aus diesem Spannungsverhältnis und seiner Dynamik heraus dargestellt. Die Tatsache aber, dass Ich und Du ein Wir bilden, mit all den Folgen, die das hat, wird oft übersehen. Im Blick auf das Du, wie zugleich auf das Wir, lernt das Ich, dass es sich gerade auf sich selbst nur indirekt, vermittelt, über andere und anderes, beziehen kann. Es ist gerade diese „indirekte Selbstvermittlung“, die eine wesentliche Form der Anerkennung der universellen Angewiesenheit ist. Das wichtigste „Vermögen“, das Menschen als Subjekte ihrer Lebensführung ausbilden müssen, ist die Fähigkeit – als nicht determinierte und auf Deutungen angewiesene Wesen –, Widerfahrnisse und von außen an sie herangetragene Erwartungen und Anforderungen in bewusste und freiwillig übernommene Aufgaben zu transformieren. Diese Aufgabe ist die Kernaufgabe der Humanisierung und der Kultivierung eines zunächst naturhaft biologisch beginnenden Wesens.

Die hier eingenommene Perspektive auf menschliches Leben und auf gesellschaftliche Zusammenhänge sowie auf kulturelle Verweisungszusammenhänge ist die der ersten Person Singular, d.h. die Perspektive der ihr Leben führenden Person. Dies ist selbstverständlich nur eine denkbare Perspektive; die Mehrzahl der Human- und Sozialwissenschaften nehmen andere Perspektiven ein.

Mit Bezug auf das Du und das Wir erlernt das Ich den Gebrauch der anderen Personalpronomina. Das Ich nimmt nicht nur sich selbst, sondern andere als Handelnde wahr, und es nimmt nur sich selbst als handelnd wahr, weil es andere als Subjekte ihrer Handlungen wahrnimmt. Jeder Prozess der Wahrnehmung und des Handelns impliziert Unterscheidungen, und Unterscheidungen implizieren auch stets Abgrenzungen. Die Personalpronomina bilden gleichsam im Blick auf menschliche Handlungswirklichkeit das Grundmuster von Unterscheidungen, Differenzierungen und Abgrenzungen. Auch eine Freundschaft, und gerade auch eine intensive Freundschaft, besteht nicht in der Verschmelzung zweier Ichs. Die Freundschaft ist vielmehr der Ort, an dem sehr früh und folgenreich für das Leben insgesamt das Erkennen eines bedeutsamen Anderen als Anerkennung eines Du und zugleich das Erkennen „signifikanter“ Anderer als Anerkennung eines Wir erlernt und eingeübt wird. Das Selbst und der Andere sind prinzipiell auf einander verwiesen und vielfältig ineinander verschränkt. Das Selbst versteht sich als ein Anderer und versteht den Anderen als ein Selbst: Der Andere wird erkannt und anerkannt als eine selbst-ständige und selbst-bestimmende, ihr Leben selbst führende Person. Dadurch alleine vermag ein Mensch in einem wirklich authentischen Sinne „Ich“ zu sagen, weil er sich in diesem Beziehungsgeflecht von Ich, Du und Wir zugleich selbst als geachtet und anerkannt erkennt.

Alle menschliche Lebensführung und alle Handlungen, aus denen sie sich aufbaut, sind grundsätzlich zugleich misslingensbedroht und gelingensorientiert. Menschen handeln unter den

Bedingungen von Unsicherheit und unvollständigem Wissen. Dies gilt in doppelter Weise auch für die Freundschaft. Auch die Freundschaft kann prinzipiell misslingen. Nichts garantiert ihren Bestand und ihr Fortbestehen, nichts sichert von vornherein und immer, dass die Beteiligten sich wirklich treffen, dass sie also einander nicht verfehlen. Zugleich aber gilt – und dies ist beinahe noch wichtiger –, dass Freundschaften zugleich wiederum die Orte sind, an denen die Bewältigung dieser prinzipiellen Riskiertheit gemeinsam eingeübt werden kann.

Die Verantwortung für das Gelingen (wie für das Misslingen) von Freundschaften kann keiner externen dritten Instanz zugewiesen werden: keiner Naturgesetzmäßigkeit, keinem Gott und keinem (gesellschaftlichen) „System“. Angesichts dieses Fehlens jeglicher Garantie sind menschliche Beziehungen von der Art von Freundschaften im besonderen Maße auf Vertrauen angewiesen. Die Freundschaft ist somit einer der Orte, an dem Vertrauen eingeübt werden kann.

Menschen sind Wesen, die es vermögen, Widerfahrnisse und Zumutungen als Aufgaben und Herausforderungen anzunehmen und so in die Praxis der eigenen Lebensführung zu integrieren. Sie „funktionieren“ also nicht lediglich in einem – wie komplex auch immer vorgestellten – Zusammenhang von Reiz-Reaktions-Beziehungen. Sie müssen es folglich vermögen, sich ansprechen zu lassen, sie müssen an-sprechend sein und sie müssen jemanden ansprechen können. Sie selber müssen entscheiden und müssen entscheiden können, was sie sich angelegen sein lassen, was sie sich bedeutsam und wichtig werden lassen. Auch dies wiederum ist ein menschliches Vermögen, das in Freundschaften exemplarisch für die Lebensführung insgesamt ausgebildet und eingeübt werden kann: Freunde sind einander nicht egal, sondern sie bedeuten einander etwas.

Wechselseitiges Wohlwollen

Im Zentrum fast einer jeden Bestimmung von Freundschaft steht die Vorstellung vom wechselseitigen Wohlwollen. Dem Anderen Gutes wünschen und Gutes tun um seiner selbst willen, ihm wohlgesonnen sein: das sind Formulierungen, die immer wieder auftauchen. Hier wird eingeübt, was später dann als eine Gestalt des „kategorischen Imperativs“ der Person gegenübertritt: den anderen Menschen nie nur als Mittel zu betrachten, sondern immer auch zugleich als Selbstzweck zu achten. Die beiden Freunde bedeuten einander wechselseitig etwas, sie nehmen wechselseitig am Leben des Anderen teil und tragen zu dessen Wohlergehen bei. Diese Beziehung kann man auch als eine Beziehung der Sorge bzw. Fürsorge bezeichnen. Auch hier ist wichtig, darauf aufmerksam zu werden, dass Fürsorge für einen Anderen und Selbstsorge für sich einander nicht als Alternativen gegenüber treten, sondern sich wechselseitig bedingen und ergänzen.

Die Wechselseitigkeit garantiert freilich keine durchgängige Symmetrie; immer mal wieder kann in verschiedenen Phasen der Freundschaft die Fürsorge des einen oder die Selbstsorge des anderen stärker sein. Dieser Wandel ist ein wichtiger Aspekt der Dynamik jeder Freundschaft und jeder freundschaftlichen Beziehung.

Weil Freundschaften – wie alle menschlichen Handlungen und letztlich die menschliche Lebensführung selbst – ambivalent, mehrdeutig, riskiert und nie immer nur gut sind, so gilt das auch für Freundschaften. Freundschaften wollen gepflegt werden, wie alle menschlichen Beziehungen.

An diesem Pflegen, an diesem Kultivieren der Freundschaft wird besonders deutlich, was für alle

Tätigkeiten der Freundschaft gilt: Vom sich Anfreunden über das Ausprobieren und das Einüben bis hin zur eingespielten Gestaltung der Beziehungen haben letztlich alle diese Tätigkeitswörter zwei Subjekte. Diese Tätigkeiten können, selbst wenn sie grammatisch auf ein Satzsubjekt bezogen sind, nie auf einen Akteur alleine zugerechnet werden. Die Grammatik führt uns hier oft in die Irre: Beziehungen sind stets zweiseitig und setzen zwei Lebensgeschichten und die Führung zweier Leben durch zwei Subjekte voraus. Menschen sind, sofern sie sich handelnd aufeinander als Personen beziehen (und nicht auf Dinge), grundsätzlich Co-Subjekte. Dies ist die Tiefenstruktur des Wir.

Selbstüberschreitung

Wiederum wird an der Freundschaft etwas besonders deutlich, was auch für andere soziale Beziehungen grundsätzlich gilt: Menschen gehen aufeinander zu, und das heißt, sie gehen über sich hinaus. Sie überschreiten die Grenzen des Eigenen und werden gerade darin zum Selbst. Auch hier gilt, dass der Selbstbezug und die Beziehung auf andere einander nicht ausschließen, sondern einschließen und einander bedingen. Die Freundschaft ist insofern ein besonderer Ort zum Ausbilden und Einüben dieses Vermögens zur Selbstüberschreitung, zur „Transpartikularisierung“.

Dieser Vollzug des Überschreitens des Selbst auf einen anderen zu, bei dem weder das Selbst vergessen wird, noch der andere einfach angeeignet wird, sondern in dem beide ihre Selbstständigkeit erhalten und behalten, diese Logik erinnert in vielem an den Zyklus der Gabe. Der Geber gibt ohne Zwang etwas von sich, das den, der die Gabe annimmt, dazu bewegt, mit einer Gegengabe, oft in Gestalt des Dankes, die Gabe zu erwidern. Wie bei der Freundschaft, entstehen so aus freiwilligem Handeln Verbindungen und auch Verbindlichkeiten, die gleichwohl frei von Zwang sind, denn die Partner binden sich selbst und wechselseitig. Sie sind verlässlich, die wechselseitigen Erwartungen fallen nicht ins Leere und werden nur selten enttäuscht, jedoch bleiben beide füreinander „unberechenbar“. Der moralische Zwang ebenso wie der kalkulierbare Nutzen sind beide der Freundschaft gleichermaßen fremd. Nicht die Interesselosigkeit, nicht die Selbstlosigkeit konstituieren die Freundschaft, auch nicht nur zwei bloß äußerlich koordinierte Nutzenkalküle, sondern die Art und Weise, wie die Personen sich und ihre Interessen zueinander in Beziehung setzen, sie einander und miteinander vermitteln.

Dies ist der Ort von Vermittlungs- und Aushandlungsprozessen und von Kompromissen. Kompromisse sind nicht grundsätzlich „faul“, sie erfordern im Gegenteil eine „fleißige“ Pflege; sie sind vorläufig und für Revisionen offen.

Das zueinander Stehen, das sich füreinander Einsetzen, das einander nicht gleichgültig Sein der Freundschaft bilden zugleich die Kerngestalt der sozialen Beziehungen, wie sie auch die Solidarität in größeren Gruppen und mit Fremden kennzeichnet. Auch die Solidarität ist eine soziale Beziehung, in der Personen, Interessen, Werte und Dinge zueinander nicht in ein Verhältnis des Ausschlusses oder der strengen Alternative gesetzt werden, sondern wiederum in einer Praxis der Überschreitung (oder der Transpartikularisierung) zu einem gemeinsamen Dritten, dem Gemeinwohl, in Beziehung gebracht werden, so dass darin für alle Beteiligten wechselseitige Verbindlichkeiten entstehen.

Nach alledem ist es naheliegend und verständlich, dass es auch „Fehlformen“ der Freundschaft gibt. Ihr Inbegriff lässt sich am ehesten so bestimmen, dass die Dynamik der Selbstüberschreitung

begrenzt oder stillgestellt wird. Freundschaften bilden sich ja, gerade in Kindheit und Jugend, aus Beziehungen, die die Partner nicht nur eingehen, um Gutes zu tun. Vielmehr stehen oft am Anfang der Streich, den man Dritten spielt und Regelverstöße, deren Täterschaft im Dunkeln bleiben soll. Es ist geradezu eine Bewährungsprobe der Freundschaft und des wechselseitigen Vertrauens, dass man einander nicht „verpetzt“ oder verrät. Wird dies später zur Regelform und auf Dauer gestellt, dann ergeben sich Beziehungen, die die Beteiligten in den Augen Dritter moralisch disqualifizieren, so wie Kumpanei, Protektion, das Bilden von „Seilschaften“, Klüngel und potentiell auch manifeste Kriminalität.

Ethos und Ethik der Freundschaft

Bei der vorangehenden Rekonstruktion der Beziehungs- und Bedeutungsgeflechte, der „Netze“ und des Ethos der Freundschaft wird stets der Aspekt der wechselseitigen Vermitteltheit, etwa von Ich und Du, von Eigeninteresse und Interesse des Anderen, von Egoismus und Altruismus betont. Die wechselseitige Angewiesenheit und Verwiesenheit der Personen, der Beziehungen und der Bedeutungen, deren Miteinander und Durcheinander werden als geradezu konstitutiv für die Beziehungsform der Freundschaft erachtet. Gerade deshalb kann die Freundschaft bestimmt werden als ein besonders geeigneter Ort für das Erlernen zahlreicher für die menschliche Lebensführung überhaupt erforderlichen Fähigkeiten.

Genau das aber erscheint vermutlich der Mehrzahl professioneller Ethiker oder Moralphilosophen als Ausdruck der moralischen Bedenklichkeit der Freundschaft: Tatsächlich hat die Freundschaft in der Moralphilosophie seit Kant keine besondere Beachtung gefunden. Im Gegenteil wurde es geradezu als Aufgabe einer vor der Vernunft legitimierbaren Auffassung von Moral erachtet, just diese Gemengelagen säuberlich zu trennen, so dass etwa Egoismus und Altruismus, Partikulares und Universelles, Gegebenes und Kritisches, Empirisches und Transzendentes voneinander streng unterschieden und voneinander gelöst wurden.

Die hier unternommene Rehabilitierung der Freundschaft und ihre Auszeichnung als ein besonderer Ort sozialen und moralischen Handelns müsste sich vor diesem modernen Verständnis von Moral bzw. Moralphilosophie rechtfertigen. Das freilich kann hier nicht geleistet werden. Zum Schluss sei deshalb lediglich darauf verwiesen, dass gerade jene höheren Werte, wie Autonomie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit, wenn sie denn mehr als nur bestbegründete Prinzipien sein wollen, sondern wenn sie eine orientierende, kritische, wirksame Bedeutung in der und für die menschliche Lebensführung gewinnen wollen, dringend angewiesen sind auf „entgegenkommende Lebensformen“, wie dies sogar Jürgen Habermas, einer der exponiertesten Vertreter einer anspruchsvollen, in kantianischer Tradition vorgetragenen Moralphilosophie, anerkannt hat. Wer nicht schon als Kind und nicht schon im Alltag seiner Lebensführung und in Kontexten „partikularer“ Freundschaften erfahren, gelernt und eingeübt hat, was wechselseitige Anerkennung, Achtung, Achtsamkeit und Selbstüberschreitung ist, wird kaum empfänglich sein und Folgebereitschaft zeigen für von außen und von oben ihm entgegentretende kategorische Forderungen und Prinzipien einer – ihrem eigenen Anspruch nach – universalistischen Moral.

Religion als Motivation?

Einige Überlegungen zum Ehrenamt und zum Ethos des Helfens

Erschienen in: F.R. Volz/E.-U. Huster/M. Sprünken (Hg.):

„Zweifelhafte Beziehungen“ – Zum Verhältnis von Sozialer Arbeit, Ehrenamt und Zivilgesellschaft, Festschrift für Martin Belleremann, Bochum 2003 (S. 133-143)

Vermutlich ist das Ehrenamt eine jüdische Erfindung. Man erzählt sich, dass in Preußen so um das Jahr 1800 eine kleine jüdische Gemeinde das Geld für ihren „Schabbes-Goj“ nicht mehr bezahlen konnte; dessen Funktionen mussten aber ausgeübt werden, auch schon um der öffentlichen Sicherheit in Preußen willen. Schließlich hatte einer eine Idee und sagte: „Wir müssen uns einmal klar machen, was das für ein Mensch ist. Er ist ein Deutscher und ein Preuße. Wir müssen ihm etwas anderes geben. Wenn wir kein Geld haben, dann müssen wir ihm“ – und damals fiel das Wort vielleicht zum ersten Mal – „ein Ehrenamt geben, denn: ein Deutscher ist jemand, der sich enorm freut, wenn er öffentlich geehrt wird, und ein Preuße ist jemand, der glücklich ist, wenn er ein Amt bekommt und dazu noch einen Titel. Dafür nimmt er dann auch gerne einen Verzicht in Kauf.“ So kam es nach vermutlich längeren Debatten dazu, dass dieser Schabbes-Goj zum „Schabbes-Goj im Ehrenamt“ ernannt wurde. – Vielleicht stellt sich diese Anekdote irgendwann doch noch als unzuverlässig heraus; aber dann wird sie doch als gut erfunden gelten dürfen.

I.

Das Ehrenamt ist auf jeden Fall eine „Erfindung“ der „Bürgerlichen Gesellschaft“, also der gesellschaftlichen Entwicklung, die um das Jahr 1750 in Mitteleuropa allmählich einsetzt und sich über die Aufklärung und verschiedene Arten von Revolutionen, politischen wie der französischen, aber auch der industriellen Revolution und der „Kultur- und Selbstverständnisrevolution“ (wie man vielleicht insgesamt sagen kann), im Europa des 19. Jahrhunderts fortsetzt. Es ist also nicht ganz unrisikant, wenn wir eine relativ moderne Institution oder Praxis mit sehr viel älteren religiösen Traditionen in Verbindung bringen. In dieser Periode zwischen 1750 und 1850 vollzieht sich ein Bruch, eine historische Epochenschwelle, die alle Religionen – zumindest in Europa – und vor allem die verschiedenen Varianten des Christentums und des Judentums in eine neue historische Lage bringt: „Aufklärung, Verweltlichung, Säkularisierung“ sind hierfür die klassischen Stichworte. Die neue geschichtliche Lage ist eine Situation der Herausforderung, die in gewisser Weise auch in unserer Gegenwart noch nicht abgeschlossen ist. Wir befinden uns heute im Jahr 2003 nach der Geburt Christi, wir befinden uns im Jahr 5763 nach Erschaffung der Welt, und wir befinden uns im Jahr 1424 nach der Hidschra des Propheten. Die Religionen, die wir hier in Europa in den Blick zu nehmen haben, haben demnach eine wesentlich längere Tradition als unsere, damit verglichen relativ junge, Redeweise von Ehrenamt und von – wie man in anderen Sprachen sagt (Ehrenamt ist ja fast unübersetzbar) – „volunteering“. Die Herkunft des Wortes „volunteering“ wiederum, einschließlich der damit verbundenen Verben, wie etwa mobilisieren und rekrutieren, verweist auch auf ein eher neuzeitliches Phänomen, nämlich auf die Freiwilligen, die sich in revolutionären Armeen (Befreiungsarmeen; vor allem im Unabhängigkeitskampf der amerikanischen Kolonien gegen das britische Mutterland) beworben und bewährt haben. Beide Wortbilder und -felder machen uns v.a. aufmerksam auf beträchtliche Übersetzungsschwierigkeiten, die auf unterschiedliche Vorstellungen und heterogene Traditionen verweisen. Im Deutschen kommt man

immer mit diesem „schweren“ „Ehrenamt“ einher – auf der anderen Seite wird dieses Lockere, Liberale und Freiwillige, das in „volunteering“ enthalten ist, betont. Im Französischen redet man von „bénévolat“, darin steckt die Benevolenz, das Wohlwollen – ein gleichsam vermittelnder Gedanke.

In einer Sekundäranalyse deutschsprachiger, empirischer Studien zum Ehrenamt betonen und bedauern die Autorinnen und Autoren, fast als Leitmotiv, dass es keine eindeutige Definition von dem gibt, was Ehrenamt ist. Wir verstehen am besten – und am vorsichtigsten – darunter die Bereitschaft, etwas im Interesse anderer Menschen, in organisiertem, nicht nur kurzfristigem Engagement, meist gemeinsam mit Gleichgesinnten, ohne Vorleistung und ohne die Sicherheit einer (direkten) Gegenleistung oder einer Bezahlung zu tun. Das ist so etwas wie eine Kernbedeutung, keine ausführliche Begriffsdefinition, aber ein Kern, mit dem man zunächst einmal operieren kann. Er kommt dem sehr nahe, was in anderen Forschungs- und Diskussionszusammenhängen als „altruistisches“ oder „prosoziales“ Verhalten beschrieben wird.

Jede uns als Religion überlieferte Tradition und jede Tradition, die wir heute als Religion bezeichnen, kennt im Grunde genommen solche Imperative, die auf jene Bereitschaft zielen, die ich eben als Kernelement des Ehrenamtes bezeichnet habe. Durchgängig gilt es als religiös wünschbar, meistens sogar als geboten, dass die Mitglieder, die Anhänger einer Religionsgemeinschaft, sich in diesem Sinne förderlich gegenüber anderen, besonders gegenüber Bedürftigen, verhalten; auf jeden Fall gegenüber solchen der eigenen Gruppe, allermeist aber auch prinzipiell gegenüber allen Menschen. Das ist ein wesentliches Element von Religionen, das auch dazu beiträgt, dass man in stark säkularisierten Gesellschaften, wie denen des europäischen Westens, die Religionsgemeinschaften bis heute gesellschaftlich akzeptiert. Bei uns werden sie sogar staatlich alimentiert, weil man sie in gewisser Weise als die Hüterinnen einer „sozialerforderlichen Minimalmoral“ versteht und sie in dieser Funktion auch erhalten möchte. Die Religionsgemeinschaften sind nicht immer glücklich damit, weil sie ja eigentlich mehr und anderes wollen, als lediglich gewisse Verhaltensdispositionen zu erzeugen und zu stabilisieren, die sich als vorteilhaft für den Fortbestand und die Fortentwicklung einer Gesellschaft erwiesen haben.

Bereits wenn man von Religionen im Plural spricht, befindet man sich in einer gewissen Abweichung oder gar Opposition zum Selbstverständnis einer bestimmten Religion. Traditionellerweise verstehen sich die Religionen nicht als Religionen, oder gar als eine Religion neben anderen, sondern in unseren religiösen Traditionen selbst kann man zunächst einmal nur zwischen Glauben, Irrglauben und Unglauben unterscheiden. Es ist bereits ein Fortschritt, wenn am Beginn des 21. Jahrhunderts die Religionen, mit denen wir es zu tun haben, wenigstens in manchen Varianten bereit sind, sich als Religion neben anderen Religionen selber zu thematisieren. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass dies eine Fremdperspektive ist. Auch meine Perspektive ist die eines Menschen, der einerseits in der christlichen Tradition, in der evangelischen (eher lutherischen) Variante groß geworden ist und sich auch heute noch so versteht. Aber zugleich bin ich als Soziologe und Sozialphilosoph gehalten, eine reflexiv-distanzierte Position einzunehmen. Das ist keine privilegierte Position, es ist keine Position „aus dem Vogelflug“. Ich bin ein Beobachter, aber ich bin zugleich ein Teil dessen, was ich da beobachte und ich habe andere Beobachter neben mir, von denen einige wiederum mich beobachten.

Ich möchte im Folgenden zwei thematische Kreise aufeinanderzu bewegen, sie sich überlappen lassen, und in diesem Überschneidungsfeld einige Erörterungen anstellen. Den einen Kreis nenne ich „Kulturen und Kontexte des Helfens“ (s.u. Abschnitt II.), den anderen „die religiösen Traditionen“ (s.u. Abschnitt III.), die dann in solchen Kulturen des Helfens ihr Spezifisches

beizutragen versuchen (kirchlich redet man hier gerne vom „Proprium“).

Die religiösen Traditionen versuchen, bei fast allem, was sie tun und bewirken zugleich, ihre religiöse Identität zu entfalten, darzustellen und zu sichern. Es kommt beispielsweise der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) nicht allein darauf an, dass überhaupt Hilfe geleistet wird, sondern dass dies von jüdischen Gemeinden geschieht, und zugleich in einer solchen Weise geschieht, dass dies bei denen, denen geholfen wird, erkennbar wird und dass über diese Hilfe hinaus, oder durch diese Hilfe hindurch, auch etwas zum Gemeindeaufbau und zur Entwicklung und Sicherung jüdischer Identität und Tradition beigetragen wird. Das ist bei allen religiösen Traditionen so. Es bringt aber ein Spannungsverhältnis mit sich zwischen dem partikularen Interesse der Identitätssicherung und dem Gemeindeaufbau einer bestimmten Tradition auf der einen Seite und universalistischen Ansprüchen, die sich oft mit Hilfe verbinden (und die sich gerade auch in der jüdischen Tradition mit Hilfe verbinden), auf der anderen Seite: es geht nie nur um die Wohltätigkeit gegenüber Juden, sondern – zumindest prinzipiell und programmatisch – immer auch gegenüber allen Menschen.

Das ist ein Spannungsverhältnis, das sich freilich noch einmal verstärkt in der modernen Gesellschaft mit ihrer ethischen Selbstverpflichtung auf Menschenrechte, auf universelle Werte, auf Vorstellungen, die ihrerseits, und gerade „ohne Religion“, universelle Geltung beanspruchen. Menschenrechte – und eben nicht Christenrechte oder Lutheranerrechte, sondern Menschenrechte – begründen und rechtfertigen nach dem Selbstverständnis moderner Gesellschaften den Wohlfahrtsstaat und seine einzelnen Elemente und Vollzüge.

Menschenrechte als solche aber motivieren nur sehr selten direkt konkrete Institutionen und Praktiken der „Wohltätigkeit“! In ihren „konkreten“ Gestalten und Vollzügen sind sie abhängig von Voraussetzungen, von Traditionen und Orientierungen, die sie nicht selbst hervorbringen können: von partikularen „Kulturen des Helfens“.

II.

Eine Kultur des Helfens hat immer mindestens drei Elemente.

Sie hat eine bestimmte organisatorische Gestalt. Bei aller Skepsis, die man gegenüber Organisationen (und vor allen Dingen gegenüber bürokratischen Institutionen) haben mag, ist doch zunächst einmal davon auszugehen, dass die Religionsgemeinschaften des Judentums und des Christentums auch in ihren frühen Formen immer schon organisierte Hilfe kannten. Das bloße Moment von Organisiertheit ist gerade noch nicht ein Hinweis auf die Modernität einer Hilfeleistung. Vielmehr bildet es – geradezu im Gegenteil – von jeher ein Merkmal der von den religiösen Gemeinschaften des Judentums und des Christentums geübten Formen der Hilfeleistung bzw. der Wohltätigkeit. Mit der jeweiligen Art der Organisation geht auch bereits früh eine Art „Methodenset“ einher. Die elf Taten der Zedaka könnte man im modernen social work vielleicht sogar schon als Methoden, als Vorläufer von case work, group work und community work anerkennen. Es gehört also auch bereits sehr früh dazu, dass es so etwas gibt wie einen Bestand von legitimen und bewährten Verfahren (im weitesten Sinne). Damit geht auch immer eine bestimmte Zuständigkeit einher und folglich eine Nichtzuständigkeit von anderen oder für anderes. Im selben Moment, in dem wir von diesen – „wahrgenommenen“ – Bereichen sprechen, sprechen wir immer auch – mindestens implizit – von Bereichen, die offensichtlich durch diese Verantwortung und diese Zuständigkeiten nicht abgedeckt sind. Es kann dann die Frage auftauchen: „Und wer kümmert sich denn darum? Geht das uns überhaupt etwas an?“. Dann wird das relevant und bedeutsam, was ich das „Ethos“ einer solchen Kultur des Helfens nenne. Das Ethos, die sittlich-moralischen Selbstverständlichkeiten einer Kultur, bzw. einer Teilkultur einer

Gesellschaft, liefert den Sinn und die Begründung dafür, dass man überhaupt etwas macht, was man macht, wie man es macht und dass man es eben als Mitglied einer ganz bestimmten religiösen Gemeinschaft und als Träger ihrer Traditionen tut.

Sodann gibt es auch die sozial-kulturellen Kontexte. Jüdische Sozialarbeit in der römischen Provinz Judäa ist eben etwas anderes als jüdische Soziale Arbeit oder Wohltätigkeit im post-kommunistischen Russland. Das sind nicht nur Zufälligkeiten, die den Kern unberührt lassen, es sind Umstände, die den Kern jeweils neu herausfordern und eine jeweils neue Auslegung erfordern. Deshalb ist es außerordentlich wichtig, sich solcher biblischer und talmudischer, halachischer, Traditionen zu versichern. Die Aufgabe ist damit noch nicht zu Ende, sondern es sind jene Traditionen mit den zeitgenössischen Herausforderungen und mit den „Nachbarkulturen“ des Helfens in Beziehung zu setzen. Dies geschieht unter den Bedingungen moderner, weltanschaulicher, pluralistischer Gesellschaften und in ihrem Verfassungsrecht grundsätzlich weltanschaulich neutraler Staaten. –

Jedes dieser drei Elemente einer Kultur des Helfens: Organisation, Ethos, sozial-kultureller Kontext, bedürfte ausführlicher Darstellung und Erörterung. Die folgenden Ausführungen beschränken sich jedoch auf einige Erläuterungen zum „Ethos des Helfens“.

Es bietet sich nun an, drei Ebenen eines Ethos des Helfens zu unterscheiden:

(1) Es lässt sich eine basale anthropologische Ebene unterscheiden; auf ihr geht es um die menschlichen Lebensformen als solche, um die *condicio humana*, die Art und Weise, wie eben Menschen als Menschen – als Gattung – leben, welche Probleme sie haben und bewältigen müssen. Auf dieser Ebene wird auch üblicherweise die Altruismus-Egoismus-Diskussion geführt. Es gibt unabhängig von den Religionen Elemente des Menschseins, eine Mischung aus einer natürlichen Disposition und einer kulturellen Sozialisation, anderen Menschen gegenüber mildtätig und wohlthätig zu sein. Gerade aufklärerische Philosophen, nicht zuletzt Adam Smith mit seiner Abhandlung „*The theory of moral sentiments*“ (1759), aber auch früher schon David Hume und andere seither, haben sich genau darüber Gedanken gemacht, weil sie sich verpflichtet fühlten, ihr „Sozialdenken“, ihre Gesellschaftstheorie und auch ihre Sozialethik von religiösen Traditionen und religiösen Voraussetzungen abzukoppeln, bzw. die religiösen Fundamente durch anthropologische zu ersetzen. Wir dürfen – gerade wenn wir ein Interesse haben an der Artikulation und an der Plausibilisierung religiöser Ethiken – nicht vergessen, dass sich die modernen Ethiken im Gegenzug zur Religion und zu den verfassten Kirchen bemüht haben, allgemein menschliche, eben anthropologische, Grundlagen für Solidarität, auch für Hilfehandeln, auch für altruistische Orientierungen „diesseits religiöser Grundlagen“ zu finden. Dies gehört mit zu unserer Geschichte des Helfens und seiner Kultur. Wenn wir interreligiös „etwas machen“ wollen, und wenn wir dies tun wollen in einer prinzipiell nicht mehr durch Religion (und schon gar nicht mehr durch eine einzige Religion) zusammengehaltenen Gesellschaft, dann müssen wir diesen „heidnischen“ Bereich, diese Sphären und Ansprüche „autonomer Vernunft“, gleichfalls wahrnehmen und ernstnehmen. Es liegen einige „Theorien des volunteering“ vor, die ohne relevante Bezugnahme auf irgendeine Religion oder weltanschauliche Tradition und fast ohne Verwendung eines moralischen, philosophisch-ethischen Vokabulars auskommen. Genau solche Positionen aber müssen wir – im Horizont religiöser Ethik und Selbstverständigung – in einen Dialog und in einen Selbstklärungsprozess einbeziehen.

(2) Dann gibt es eine zweite Ebene bzw. eine weitere Quelle des Ethos des Helfens, die im Horizont moderner postaufklärerischer Lebensformen sich herausgebildet hat: die Ebene der Solidarität. Solidarität ist als Phänomen wahrscheinlich uralte; aber als Idee und als Konzept ist sie ganz deutlich „imprägniert“ mit dem Geist des 19. Jahrhunderts. Sie ist ein Begriff, der sich als politischer

Kampfbegriff in Milieus der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung etabliert hat. Solidarität ist zugleich der Versuch, eine auch emotional tragfähige Basis für gemeinsames Engagement, für gemeinsame Kämpfe(!) um die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse, sowie für wechselseitige Hilfe gerade in Absetzung von religiösen Traditionen zu schaffen.

Es hat selbstverständlich immer auch religiöse Traditionen gegeben, die sich produktiv auf solche „säkularen“ Herausforderungen bezogen haben und gesagt haben könnten: „Solidarität, na gut, den Begriff habt ihr vielleicht erfunden, aber wir haben euch Quellen, Traditionen, Denkfiguren und Argumentationsfiguren bereit gestellt. Und wenn ihr Säkularen euch von diesen religiösen Traditionen abschneidet, dann wird es zu einer Austrocknung auch eurer säkularen Traditionen und Motivquellen kommen.“ Wenn man sich das Schicksal des real-existierenden Sozialismus anschaut, ist diese These auch nicht ganz unplausibel. (Im Blick auf den real-existierenden Kapitalismus jedenfalls ist im Nachgang zu Max Weber immer darauf hingewiesen worden, dass der Kapitalismus von kulturellen und ethischen Voraussetzungen abhängig ist, die er nicht selbst schaffen kann!)

(3) Wir haben dann als dritte Ebene die Wohltätigkeit im Kontext und im Konzept der spezifisch religiösen Lebensformen und ihrer Verpflichtungen. Aber das ist (zumindest in der Perspektive zu Beginn des 21. Jahrhunderts) nur noch eine Ebene bei der Bildung des Ethos des Helfens und der „Solidarität unter Fremden“. Wenn wir nach einer Erklärung der Motivlage von Menschen, die sich engagieren – oder die wir gerne „engagieren“ wollen(!) – fragen, dann sind wir gut beraten, nicht reduktionistisch zu verfahren: wir sollten vielmehr alle diese drei Ebenen, alle diese Quellen in den Blick nehmen und dann jeweils empirisch genau schauen, in welchem Abhängigkeits-, Beziehungs- und Mischungsverhältnis sie zueinander stehen.

Aus dem Umkreis der Thematik „sozialkultureller Kontext“ einer Kultur des Helfens ist hier zunächst noch kurz auf die Spannung zwischen zwei dominierenden Modellen der Erklärung menschlichen Handelns einzugehen. Beide spielen nicht nur in den Sozialwissenschaften eine wichtige Rolle, sondern prägen auch die wechselseitige Deutung der Handlungen der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Alltag. Können (oder müssen) wir das Ehrenamt und das freiwillige Engagement stärker nach dem Muster des „homo oeconomicus“, bzw. des „rational choice“ erklären? Wir verstünden den Menschen dann als ein „seinen individuellen Nutzen maximierendes Wesen“. Ist es das, was wir methodisch und anthropologisch annehmen müssen: So ist der Mensch!? Wollen wir den Menschen so erklären? Müssen wir dann versuchen, irgendwie auch die Religion in dieses Modell „rein zu kriegen“ (etwa als eine besondere Art von Präferenz)?

Offensive Vertreter dieses Menschenbildes und dieser Methode, wie der Nobelpreisträger für Ökonomie, Gary Becker, meinen: „Ja klar, das kann auch eine Präferenz sein, dass jemand gerne einen Platz im Paradies hätte, oder ein gutes Verhältnis zu seiner jüdischen Mamme, oder zu seinem jüdischen Gott, oder zu wem auch immer. Unser Ansatz ist auch dafür offen.“ (Dieser Ansatz hat m.E. einen hohen spontan-plausiblen Erklärungswert, aber er gerät trotzdem in Schwierigkeiten, wenn er jedwede menschliche Handlungsmotivation und -orientierung allein in der Terminologie von Präferenzen und Ressourcen, von Anreizen und Restriktionen, von Kosten und Preisen formuliert.)

Dem gegenüber steht der andere Ansatz, der des „homo sociologicus sive moralis“, der ungefähr so argumentieren könnte: „Wir verstehen menschliches Verhalten und Handeln generell (folglich auch im Felde des freiwilligen Engagements) nur, wenn wir die Werte erschließen können, die dem Menschen in seinem Sozialisationsprozess ‚einverseelt‘ worden sind und in deren Licht dieser Mensch sein Leben führt und seine eigenen Handlungen orientiert.“

Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden konkurrierenden Modellen zur Erklärung

menschlichen Handelns innerhalb der Soziologie ist ein schon institutionalisiertes „Pingpong-Spiel“, aus dem wir möglichst versuchen sollten herauszukommen; aber das können wir nicht einfach durch Beschluss. Wir können es vor allen Dingen nicht an diesen beiden Positionen vorbei, die in den Köpfen sehr vieler (nicht nur Wissenschaftler, sondern auch sehr vieler, die in Politik und Gemeinden und anderswo Verantwortung tragen) verankert sind, sondern nur im – wenn auch streitigen – Gespräch mit ihnen.

III.

Nach diesen kurzen Ausführungen über „Kulturen des Helfens“ und „Ethos des Helfens“ ist nun auf den thematischen Kreis der religiösen Traditionen einzugehen. Jener Konflikt, dieses „Pingpong“, diese unproduktive Konfrontation von entweder eigeninteressiertem Handeln oder religiös-werteorientiertem menschlichem Handeln soll noch einmal in einer anderen Perspektive betrachtet werden. Dazu muss ich mich – wenn auch in riskanter Kürze – auf die Geschichte der christlichen Auffassung davon, wie Wohltätigkeit nicht nur zu tun, sondern vor allen Dingen, wie sie „konzeptionell“ aufzufassen, denkend und deutend zu begleiten sei und davon, wie zu „den guten Werken“ der Wohltätigkeit zu motivieren sei.

Es ist dies ja eine Frage, die wir alle gemeinsam haben: „Wie kann man denn zum Ehrenamt und zu ehrenamtlichem oder freiwilligem Engagement motivieren?“ Wir suchen nach dem Hebel, nach dem Knopf, den wir bei dem anderen Menschen nur umlegen oder drücken müssen oder nach dem Programm, das wir „reinschieben“ müssen, damit er das tut und sich so verhält, wie wir es wollen und für richtig halten. Dieses Denken setzt aber recht dubiose, mechanistische und reduktionistische Menschenbilder voraus, die wir doch eher kritisieren und überwinden sollten.

Es sei hier zunächst auf die für das christliche Verständnis von Nächstenliebe und Hilfehandeln besonders folgenreich gewordene Geschichte vom „barmherzigen Samariter“ eingegangen. (Historisch und philologisch korrekter müsste man eigentlich vom Samaritaner, vom Schomroni, sprechen, aber christlich hat sich nun einmal diese Redeweise vom Samariter durchgesetzt. Dies hat sogar dazu geführt, dass es einen Arbeiter-Samariter-Bund in Deutschland gibt. Daran sieht man, dass auch Traditionen, die sich selber als a- oder anti-christlich verstehen, in ihrer Selbstdarstellung auf diese Ikone der Wohltätigkeit nicht verzichten wollen.)

Die Geschichte ist überliefert im Lukas-Evangelium, im zehnten Kapitel, in den Versen 25 – 37:

Und siehe, ein Gesetzeskundiger trat auf, ihn (das ist Jesus) zu versuchen (man könnte vielleicht sagen, ihn in eine Falle zu locken) und sagte: Meister, was muss ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe? Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben (also in der Thora)? Wie liestest du? Darauf antwortete er und sagte: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Denken und deinen Nächsten wie dich selbst (das sind Zitate aus dem „Tanach“, d.h. der Jüdischen Bibel). Da sprach er zu ihm: Du hast recht geantwortet; tue das, so wirst du leben! Der aber wollte sich rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster? Jesus erwiderte und sprach (er antwortet, wie er das oft getan hat, indem er eine Geschichte, ein Gleichnis, erzählt): Ein Mensch ging von Jerusalem nach Jericho hinab und fiel Räubern in die Hände; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig aber ging ein Priester (also ein Cohen) jene Straße hinab; und er sah ihn und ging vorüber. Ebenso kam auch ein Levit an den Ort, sah ihn und ging vorüber. Ein Samariter aber, der unterwegs war, kam in seine Nähe, und als er ihn sah, hatte er Erbarmen mit ihm und trat hinzu, verband seine Wunden, indem er Öl und Wein darauf goss, hob ihn auf sein Tier, brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Und am folgenden

Tage nahm er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sagte: Pflege ihn! Und was du mehr aufwenden wirst, will ich dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Welcher von diesen dreien, dünkt dich, sei der Nächste dessen gewesen, der den Räubern in die Hände gefallen war? Er aber sagte: Der, welcher ihm die Barmherzigkeit erwiesen hat. Da sprach Jesus zu ihm: Geh auch du hin, tue desgleichen!

Diese Geschichte ist nun geeignet, an ihr einige Strukturprobleme religiös motivierten Helfens zu erfassen.

Es ist ja ganz deutlich, dass Helfen in konkreten Situationen passiert, in Situationen, die durch einen Notstand, durch die akute Hilfsbedürftigkeit eines anderen Menschen entstanden sind. Wir haben eine deutliche Evidenz. „Braucht er wirklich Hilfe?“ ist hier keine Frage. Auch die Frage: „Was für Hilfe braucht er?“ stellt sich hier nicht. Hier ist evident: Es ist jemand in Not, es ist jemand geschlagen worden, verwundet, er braucht Hilfe. Jesus argumentiert folglich mit Blick auf den Cohen und den Leviten damit, dass diese Menschen an „offensichtlicher“ Not vorübergehen; also nicht, weil sie von dieser Notlage gar nichts mitbekommen hätten, sondern weil sie etwas anderes für wichtiger erachtet haben, weil sie andere „Präferenzen“ gebildet hatten. Jesus unterstellt auch im Blick auf seine Zuhörer ganz selbstverständlich: Der Fall war so klar, die haben doch sehen können und müssen, dass hier Hilfe nötig war.

Solche Evidenz kann auch verloren gehen. Mit dem Anwachsen der Entfernung und der Komplexität von Notsituationen, mit komplexeren Institutionen und Organisationsformen der Hilfe, kann diese „primäre“ Evidenz verblassen. Das „Offensichtliche“ ist eben nicht eine Frage des Augenscheins, sondern eine Frage der Perspektive, aus der man hinschaut: denn das, was wir sehen, wahrnehmen und an uns heranlassen, ist prinzipiell von unseren Bildern, von unseren Analysen und von Theorien (oder auch von unseren Theologien) abhängig. Daraus folgt dann aber auch: was genau und was für wen eine Hilfsituation ist, ist (trotz möglicher „Evidenzen“) immer mehrdeutig und umstritten. Jesus bezieht sich hier als Jude auf etwas, was sich innerhalb der jüdischen Traditionen selber vollzieht; damals war bereits unter den rabbinischen Lehrern ein Streit über diese Frage im Gang. Es ging um die Frage: „Wer zählt dazu, und wer ist denn derjenige, dem wir unsere Hilfe uneingeschränkt schulden?“ Jesus nimmt in dieser innerjüdischen Debatte Stellung, in einer ganz bestimmten Weise, die im Zweifelsfalle – in sachlicher Nähe zur Schule des Hillel – auf Ausweitung, auf Entgrenzung des Kreises derer zielt, denen Hilfe gebührt.

Hilfsbedürftigkeit und Hilfe gibt es also immer schon, Hilfeformen sind immer schon etabliert. Es geht nie im strengen Sinne um eine Situation des Ursprungs, des Uranfangs, vielmehr sind die Bedürftigkeit wie die Hilfeleistung so wie der Streit darum, was denn angemessene, richtige und wirkliche Hilfe sei, sehr alte Probleme.

Mir fällt immer wieder auf, dass in der Auslegung und in der Folgegeschichte dieses Gleichnisses zwei wichtige Personen kaum berücksichtigt werden: einerseits das Opfer und andererseits der Wirt.

Zu dem, was wir in der Ausbildung von Sozialarbeitern und Sozialpädagogen unseren Studierenden ständig sagen, gehört natürlich: „Bevor ihr helft, nehmt eine ausführliche Analyse der Lebenslagen und Lebensumstände, der Ressourcen und Kompetenzen, der Defizite, der Sozialisationsgeschichte... des Klienten vor!“ Davon ist hier überhaupt nicht die Rede, dazu wird auch nicht ermuntert. Es hängt offensichtlich mit dem Phänomen der Evidenz zusammen, dass hier so etwas wie eine ausführliche Berücksichtigung dessen, was dieser Mensch ist, wie er in diese Situation hineingeraten ist, überhaupt nicht in den Blick gelangt. Es ist aber wiederum ein sehr wichtiges Element spezifisch moderner Hilfeleistung und Hilfestellung, dass wir genau das tun. Als religiöse Geschichte hat dieses Gleichnis eine starke „individualistische Schlagseite“, die nur den

Helfenden und seine Motivation im Blick hat. Sodann fällt auf, dass der Samaritaner seinen Hilfeprozess in zwei Teile aufgliedert: In den Teil der direkten Hilfe und in den Teil, in dem er die Hilfeleistung durch einen anderen seinerseits finanziert – fast schon ein modernes Modell. Er ist ja gar nicht der, der die Hilfeleistung alleine vollzieht, sondern ein Teil der Hilfe wird durch das Geld ermöglicht, das er einem anderen – dem Wirt – zahlt.

Diese Geschichte erweist sich als folgenreich insofern, als vor allem die Elemente, von denen ich gerade gezeigt habe, dass sie ausgeblendet werden, tatsächlich auch in der Wirkungsgeschichte des Gleichnisses keine bedeutende Rolle spielen, und insofern, als christliche Hilfestellung als eine Art Dreiecksbeziehung erscheint, hauptsächlich aber als eine Beziehung zwischen einem Wohltäter und seinem Gott, zu der gleichsam „unvermeidlicherweise“ ein Dritter gehört: nämlich derjenige, dem die Hilfe gewährt wird. Vorrangig aber ist eigentlich die Beziehung des Wohltäters zu seinem Gott. Eine reichlich reduktionistische – dieses Mal religiös-reduktionistische – Auffassung von dem, was Hilfe ist. Für die christliche Wohltätigkeit (die freilich viele Wandlungen im Laufe der Jahrhunderte erlebt) bleibt dies gleichwohl charakteristisch: es geht über Jahrhunderte hinweg um Hilfe an ganz eindeutig Armen und Kranken und Schwachen; und es geht nicht um Lösungen, die an den Bedingungen und „Ursachen“ der Not ansetzen. Im Blick auf unser Gleichnis hat jemand einmal gesagt: „Man hätte doch auch die Verkehrssicherheit gewährleisten und die Kriminalität auf dieser Strecke zwischen Jerusalem und Jericho irgendwie bekämpfen können!“ Solch eine Sichtweise ist typisch neuzeitlich und tritt für lange Zeit überhaupt nicht in den Blick. Für Christen und in der christlichen Tradition wird es vielmehr folgenreich, dass die Gottesbeziehung im Grunde genommen über die Beziehung zum anderen dominiert; oft so weit, dass der andere zum bloßen Anlass dafür werden kann, dass der Christ sein Verhältnis zu seinem Gott erneuert und verbessert. In der christlichen Tradition stoßen wir also auf eine Art „Heilsegoismus“, der außerordentlich folgenreich für die europäische Geschichte und Kultur geworden ist. Deshalb ist die christliche Tradition auf die Herausforderungen durch Notlagen der Moderne und ihnen entsprechender moderner Wohltätigkeit im Wohlfahrtsstaat im späten 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eher schlecht vorbereitet gewesen.

Mit dieser christlichen Auffassung, dass es letztlich um das Verhältnis zu Gott geht, kann eine enorme moralische Überforderung des Einzelnen einher gehen. Die Werke, die guten Taten werden unmittelbar relevant für das Heil. Ein wesentliches Motiv, aus dem heraus viele Christen – zumindest über Jahrhunderte hinweg – Gutes tun und getan haben, ist im Grunde genommen die Sorge um ihr eigenes Seelenheil und die Angst vor dem Jüngsten Gericht. Unsere drei „abrahamitischen“ Religionen sind Religionen, die Vorstellungen eines Endgerichts kennen. Dann ist es eine wichtige Frage für jeden Gläubigen, wie er in diesem Gericht besteht. Für viele Christen ist die Antwort: „Ich muss Gottes Geboten in meinem Handeln entsprechen, ich muss Gutes tun, dann werde ich erlöst!“ Darin liegt ein enormer Zwang, wenn man es ernst nimmt. Wir „Modernen“ können uns vielleicht ein bisschen darüber erheben, aber wenn man in einer solchen religiösen Tradition steht, ist es ein kaum zu überbietendes Erfordernis, in diesem Gericht bestehen zu können, also das „Ewige Heil“ zu erlangen. Deshalb kann von „Freiwilligkeit“ kaum die Rede sein; deshalb ist auch das Engagement prinzipiell nicht begrenztbar, auch das Opfer und der Einsatz sind prinzipiell nicht begrenztbar, weil es ja um das eigene – „jenseitige“ - Heil geht und nicht darum, dass einem anderen – „diesseitig“ – in einer für ihn optimalen Weise geholfen wird.

Es muss freilich sofort und zugleich darauf hingewiesen werden, dass es für alle drei „abrahamitischen Religionen“ charakteristisch ist, dass sie neben der „Motivierung zu guten

Werken“ durch die individuelle, gleichsam heilsegoistische, Angst vor dem noch ausstehenden Handeln Gottes als Richter auch noch eine deutlich andere, gegenläufige, Tradition der Motivierung und Orientierung kennen: die der Freude und Dankbarkeit über Gottes vorgängiges, bereits erfolgtes Handeln als Schöpfer, Befreier und Erlöser. Es ist die Dankbarkeit für ein Handeln Gottes, in dem er, als „Freund des Lebens“, in seinem Wort den Menschen bzw. den Gläubigen seine menschenfreundlichen und lebensförderlichen Weisungen und Lebensordnungen „längst“ geschenkt hat: aus freiem Willen und ganz unabhängig von menschlichen Leistungen oder gar Vorleistungen.

Zumindest Judentum und Christentum sind in ihrer Geschichte und in ihrer (ethisch-moralischen) Wirklichkeit und Wirksamkeit sowohl intern als auch im Verhältnis zueinander von dieser Spannung und entsprechenden Kontroversen und Konkurrenzen geprägt!

Es gibt aber ganze Jahrhunderte der Christentumsgeschichte (auch des Protestantismus!), in denen das Motiv der „Verdammnis-Vermeidung“ das dominierende Motiv für religiöses und sittliches Wohlverhalten war.

Das ist alles sehr holzschnittartig, aber es kommt mir hier tatsächlich auf die „groben Linien“, auf eine m.E. strukturelle Problematik an. Vor dem Hintergrund des dominierenden „straf-vermeidenden“ Verständnisses religiöser Verpflichtung zu moralisch guten Taten wird verständlich, dass in einer „aufklärerischen“ Absatzbewegung gegen religiöse Definitionen von Lebenssinn, Lebensglück und Lebensformen diese Vorstellung: „Ich muss helfen, ich muss gut sein, um meines eigenen Heils willen!“ in eine Randlage geraten ist: man musste sich geradezu davon befreien. Das macht es deshalb heute fast unmöglich, Menschen durch religiös-moralischen Druck dazu zu bewegen, Gutes zu tun. (Das gilt auch für Menschen, die in ihrem eigenen Lebenszusammenhang schon gar nicht mehr mit der entsprechenden religiösen Tradition konfrontiert worden sind.) Die Angst, zumindest in der deutschen Gesellschaft, religiös-moralischen Druck auszuüben und noch stärker die Angst davor, mit religiös-moralischem Druck zu irgendeinem Verhalten motiviert werden zu sollen, ist außerordentlich groß. Von daher verstehen wir vielleicht besser, warum seit der Aufklärung Mitte des 18. Jahrhunderts die religiös-drohende Aufladung der Verpflichtung zum Tun guter Werke zunehmend in die Kritik gerät. Man fängt nun an, den Erklärungen von Menschen vom Typus „Ich tue das, weil Gott es mir befohlen hat“ zunehmend zu misstrauen. Man entwickelt statt dessen und ersatzweise genau solche Erklärungsmuster, wie die von der Art des „homo oeconomicus“, wie sie oben kurz skizziert worden sind. Man verdächtigt prinzipiell ein Verhalten, das sich selber als „altruistisch“, als nicht eigennützig, versteht. Es kommt eine Hermeneutik des Verdachts auf: jemand der Gutes tut, oder zu tun beansprucht, der hat sicher etwas zu verbergen, bestenfalls ist er sich selber nicht im Klaren über seine Motive. Dann greifen plötzlich solche Vorstellungen von menschlichem Handeln, die sagen: „Im Grunde genommen handeln alle Menschen prinzipiell und immer nur aus Eigennutz, und alles was man uns sonst so erzählt über religiösen oder sonst wie motivierten Altruismus, das ist einfach Unsinn.“ Da es aber auch nicht sehr angenehm ist, mit dieser Vorstellung von sich selber: „ich bin auch nur ein Nutzen maximierendes Individuum“ zu leben, entsteht gleichzeitig doch wieder der Bedarf, dass die Menschen sich selber und einander im Lichte anspruchsvollerer Werte erkennen und anerkennen, dass sie von „höheren“, eben ethischen und religiösen Werten motiviert werden. So haben wir dann ständig dieses „Pingpong“ zwischen einerseits der Werte- und andererseits der Nutzenorientierung in der Erklärung menschlichen Handelns.

IV.

Zum Schluss möchte ich gerne noch kurz Folgerungen anschließen für mögliche weitere Erörterungen der Frage danach, wie im Kontext religiöser Traditionen und Gemeinden sinnvoller- und legitimerweise „zum Ehrenamt motiviert“ werden kann.

Auf der Ebene der wissenschaftlichen Erklärung menschlichen Verhaltens brauchen wir m.E. Modelle, die komplexer sind als die gängigen konkurrierenden Modelle: Menschen handeln entweder von ihrem Eigeninteresse geleitet – und nur davon geleitet – oder Menschen handeln im Lichte höherer, letztlich religiöser Werte und Orientierungen. Diese beiden Modelle müssten wir integrieren in ein drittes Modell, das als ausgearbeitetes noch nicht vorliegt. Wenn wir uns überhaupt in dieser Aufgabenstellung einig wären, und wenn nicht alle nur sagen würden: „Wir haben es doch schon!“, nämlich entweder das homo-oeconomicus-Modell oder das homo-moralis-Modell, sondern wenn wir sagen würden: „Das Erklärungsmodell, das gerade auch der Komplexität menschlicher Motivation im Blick auf ehrenamtliches Engagement gerecht würde, das müssen wir noch erarbeiten!“ – dann wäre das schon ein enormer, entscheidender Schritt in die richtige Richtung.

Das ist sozusagen die sozialwissenschaftliche Ebene; da können natürlich einige sagen: „Na gut, das sollen die Sozialwissenschaftler unter sich ausmachen!“ Aber: es ist auch auf der politischen Ebene und auf der der Orientierung konkreter Praxis bedeutsam.

Wir sind uns einig, dass nicht mehr der „wertegeleitete Gläubige“ das Modell für menschliches Verhalten abgeben kann – wir würden dadurch sehr viele „Ungläubige“ hervorbringen, oder wir würden einen enormen Missionsbedarf erzeugen, gleich welcher Religion und religiösen Tradition wir angehörten. Wir sollten aber auch nicht einfach das „Arbeiter-Modell“ für das Ehrenamt übernehmen und uns im Sinne der klassischen, aus den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts stammenden, human-capital-Tradition fragen: „Wie bekommen wir zufriedene und „Ehrenamtliche Arbeiter?“ Wir können die dort entwickelten (und in moderner Betriebswirtschaft und Personalführung weiterentwickelten) Antworten m.E. nicht einfach auf das Ehrenamt übertragen und nur in dem einen Teil dieses Modells, nämlich dort, wo es um die Bezahlung geht, das Medium „Geld“ durch ein anderes Medium ersetzen.

Es werden immer wieder Modelle vorgeschlagen und auch praktiziert, die versuchen, alles, was man aus der Sozialpsychologie, aus der Arbeitspsychologie und aus der Industriesoziologie darüber lernen kann, wie man Menschen motiviert, wie man glückliche, fröhliche, ihre Arbeitskraft gerne für Dritte verausgabende Menschen „bekommt“, zu übernehmen und die dann auf der Ebene des Lohnes „Gottes-Lohn“ (oder eine säkularisierte Variante) einsetzen.

Ich halte diese Modelle für praktisch untauglich und für ethisch nicht gut begründbar. Vor allem deswegen, weil sie den anderen Menschen nicht ernst nehmen als Gleichberechtigten, den volunteer nicht als peer sehen, als Gleichen. Diese Modelle haben sehr viel von der „Perspektive der Betriebsleitung“ an sich, und sie unterstellen ganz fraglos eine Asymmetrie zwischen den Hauptamtlichen und den volunteers. Das ist – nicht nur aus moralischen Gründen, sondern gerade aus Gründen der Motivation selbst – auch deswegen kein geeigneter Vorschlag dafür, wie wir Menschen für ehrenamtliche Arbeit gewinnen können, weil es zu den sie überhaupt erst motivierenden Erwartungen an ihr ehrenamtliches Engagement gerade dazugehört, dass sie Gestaltungsräume bekommen, dass sie als Subjekte einer integralen Lebensführungspraxis anerkannt werden und nicht nur als partielle „Verausgaber“ von Arbeitskraft oder als „Spender“ von Zeit, Kraft und Geld. Im „Arbeiter-Modell“ hingegen wird sehr stark mit mechanischen Kategorien (wie Kraft, Zeit, Kanäle, kanalisieren und lenken) argumentiert. Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass dies das Selbstverständnis moderner Menschen verfehlt, die in ihren Lebenszusammenhängen zur Genüge die Erfahrung machen, dass sie fremdbestimmt und

fremdgesteuert werden, dass es mehr auf die Verwertung ihrer Arbeitskraft und nicht so sehr auf ihre Anerkennung als Personen ankommt. Es gehört jedoch bei sehr vielen Menschen genau zum Motiv für ehrenamtliches Engagement, dort Erfahrungen machen zu wollen und zu können, die sich qualitativ von Erfahrungen in der Arbeitswelt unterscheiden. Warum sollte auch jemand motiviert sein, unter ehrenamtlichen Bedingungen genau die Bedingungen wiederzufinden, denen er in seinem Arbeitsalltag unterworfen ist, dem er doch gerade entgehen möchte?

Mein Plädoyer zielt darauf, statt des „gläubigen Wohltäters“ oder des „Wohlarbeiters“, den Bürger, den citizen, als Modell zu übernehmen. Bürger ist ja im Deutschen ein mehrdeutiger Begriff, der den Menschen als Wirtschaftssubjekt (also das, was man französisch bourgeois nennt) umfasst, der aber auch den citoyen (bzw. citizen), den politischen Bürger meint. Genau dieses Verständnis vom Bürger als „politès“, als einem in demokratischen, modernen Gesellschaften prinzipiell Gleichberechtigten, auf den ich nicht (nur) strategisch, sondern (letztlich) nur kommunikativ „einwirken“ kann, ist das Modell, das ich für geeigneter halte.

In diesem Modell können dann auch die religiösen Traditionen in einer ihnen selbst und ihrem Selbstanspruch erst wirklich entsprechenden Weise aufgenommen werden, da sie dann nicht instrumentalisiert werden und mit „religiöser Ansprechbarkeit“ nicht zynisch umgegangen wird. Dieser Zynismus hört sich oft so oder so ähnlich an: „Na, also der, den schätze ich so ein, der springt wahrscheinlich auf jüdische Werte ganz gut an. Bei dem da hingegen, da muss ich vielleicht ein bisschen in die „Solidaritätskiste“ greifen. Und der da drüben, der komme ich am besten christlich, evangelisch, konventionell, das ist der klassische Frauenhilfetypus, der die evangelischen Gemeinden in den letzten 200 Jahren am Leben gehalten hat.“

Das ist ein sozialtechnologischer Gebrauch, genauer: Missbrauch religiöser Traditionen, deren „Unverrechenbares“, „Überschießendes“ und auch „Unnützes“ doch gerade zu bewahren und zu achten sind. Niemand, der selber in einer solchen religiösen Tradition sein Leben versteht und führt, kann wollen, dass diese als ein im Dienste fremder Interessen eingesetzter „moralischer Treibstoff“ missverstanden und missbraucht wird.

Statt ausführlicher Literaturhinweise sei hier nur auf drei eigene einschlägige Veröffentlichungen und die dort angeführte Literatur verwiesen:

- Lexikonartikel "Verein", in: Evangelisches Soziallexikon, Neuauflage 2001
- Handbuchartikel "Altruismus", in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Luchterhand, Neuwied 2001
- mit Thomas Kreuzer: „Konsument, Klient oder Bürger?“ Sozialphilosophische Skizze zu einem tragfähigen Personenverständnis für die Sozialpädagogik, in: „neue praxis“ (28. Jg.), Heft 1/98

Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich im Juni 2002 in Berlin auf einer Tagung der „Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V.“ gehalten habe.

Für Anregungen und Kritiken bei der Überarbeitung danke ich Ursula Henke und Doron Kiesel.

Der ethische Pluralismus und das *spezifisch Christliche*

Erschienen in: **das baugerüst** Heft I/94 (Febr. 1994)

Das Christentum ist nicht die Lösung der Weltprobleme, sondern die Steigerung der Sensibilität für sie.

T. Rendtorff

I. Wie wir den Pluralismus deuten

"Jugend ohne Orientierung" – "Werteverfall" – "Permissive Gesellschaft"...: jedem aufmerksamen Zeitungsleser und erst recht jedem, der in irgendeiner Weise für Erziehung und Bildung Verantwortung trägt, sind solche und ähnliche Schlagworte schon oft begegnet. Sie haben eine hohe Appellqualität und wirken – auf mich zumindest – meist bedrohlich.

Für viele Diagnostiker unserer gesellschaftlichen Zustände manifestiert sich offenbar in der Vielzahl von Werten, Verhaltensnormierungen und Lebensentwürfen die Krise unserer Gesellschaft. Die meisten machen den *"ethischen Pluralismus"* insbesondere für die erschreckende Zunahme von Gewalt in allen Lebensbereichen verantwortlich. Auch Alkoholismus, Konsumdenken, Ausländerfeindlichkeit und Umweltkrise... werden von vielen direkt und ursächlich damit in Verbindung gebracht, daß es an eindeutigen, für alle verbindlichen Werten und Normen fehle, insbesondere freilich bei der "heranwachsenden Generation". Schnell sind dann Eltern, LehrerInnen und SozialpädagogInnen verantwortlich gemacht für die großen unbewältigten Probleme und Nöte unserer Zeit. Solche "Diagnosen" sind deswegen so verbreitet und beliebt, weil sie sich mit sehr unterschiedlichen politischen, weltanschaulichen und theologischen Positionen verbinden lassen. Wenn auch im allgemeinen Diagnoseschema sehr ähnlich, so finden sich doch Diagnosen mit höchst unterschiedlichen, ja entgegengesetzten inhaltlichen Füllungen. Wir werden mit dem Paradox konfrontiert, daß es die Kritik des Pluralismus offenbar selber nur im Plural gibt!

Aus der "neuen Unübersichtlichkeit" sollen uns nun neue (oft doch nur alte!) Übersichtlichkeiten wieder herausführen. Der Kampf konkurrierender Angebote zur Vereindeutigung, Vereinheitlichung und Letztbegründung führt aber nur zu Versprechen, die nicht eingelöst werden können, damit zur Verstärkung der Orientierungskrisen und oftmals in die Resignation.

Innerhalb der Kirche tritt solcherart Kritik häufig in Verbindung mit der Frage nach dem "unterscheidend Christlichen" auf. Fast alle, die in funktionalen Diensten der Kirche und gerade auch in der Jugendarbeit tätig sind, kennen die Frage nach dem "Proprium". Sie kennen den Druck und auch die Bedrohung, die von dieser Frage ausgehen können. Hier möchte ich etwas argumentative Entlastung anbieten.

II. Wie die christliche Ethik fragt

In der Kirche erscheint vielen die gegenwärtige Situation als eine Chance, die gesellschaftliche Nützlichkeit und Notwendigkeit von Religion und Kirche für die allgemeine Moral unter Beweis zu stellen. Christliche Erziehung bietet sich an als Ausweg aus der Krise, in die der moralische Pluralismus angeblich geführt habe. Mir erscheint freilich diese "Chance" als eine gefährliche Versuchung. "Spezifisch christlich" wäre es für mich gerade, diese Frage gar nicht an die erste Stelle

zu setzen und gar nicht so wichtig zu nehmen. Theologisch kann man sie in der Perspektive der Rechtfertigungslehre gerade als Versuch der Selbstsicherung und der Selbstbezüglichkeit kritisieren. Kirche ist hörende und fragende Kirche, nicht vorwiegend und nicht immer gleich antwortende Kirche. Es geht in der christlichen Ethik nicht darum, Werten, die in unserer Gesellschaft schon in Geltung sind, mit religiösen Argumenten zu einer besseren und allgemeineren Befolgung zu verhelfen. Es geht vielmehr darum, Menschen zu befähigen, mit den vorgefundenen Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten von Normen und Werten in spezifischer – heilsamer, lebensförderlicher – Weise umzugehen und darin ihr je eigenes Leben selbstbestimmt führen zu können. Die zentrale Frage christlicher Ethik sehe ich in der Frage: "Wie kann menschliches Leben gelingen?". Sie akzeptiert und legitimiert nicht einfach das Vorfindliche, sie stellt es vielmehr in Frage: sie stellt es in den Horizont ihrer Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten gelingenden Lebens. Christliche Ethik kann vorgefundene, bereits geltende Handlungsnormierungen und Selbstdeutungen sowohl gelten lassen als auch in ihrer Geltung prüfen, kritisieren und verändern. Sie tut beides, indem sie das Vertraute in neue Horizonte stellt. Durch diese Verfremdung des Vertrauten werden Menschen in die Lage versetzt, sich bewußt zum vorher "einfach so" Geltenden zu verhalten: in Zustimmung, Kritik und Veränderung.

III. Welche biblischen Modelle wir haben

Bei solcher theologischen Neu-Kontextuierung können wir auf eine ganze Reihe durchaus verschiedener biblischer Modelle zurückgreifen.

Der Dekalog gibt dafür geradezu einen Urtypus ab. Die neun Gebote, die er umfaßt, könnten gut auch in anderen sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten Geltung beanspruchen. Das "Spezifische" hingegen bekommt der Dekalog von seiner "Präambel" – dem sog. ersten Gebot her. Die Erinnerung an Gottes Befreiungstat und Bundesschluß qualifiziert diese Sammlung allgemeinvernünftiger Regeln als eine spezifische Sozialethik für die, die als Bundesgenossen Gottes eine Rahmenordnung für die Ausgestaltung des ihnen von Gott eröffneten Freiheitsraumes benötigen. Die gesamte Überlieferung der hebräischen Bibel ist durchzogen davon, daß immer wieder gesellschaftliche Regelungen und Institutionen, unbeschadet ihrer politischen oder religiösen Nützlichkeit, in prophetischer Kritik infrage gestellt worden sind. Sie mußten sich immer wieder fragen lassen, ob sie noch lebensdienlich sind, ob sie noch dem Bund mit Gott als Freund des Lebens und der Gerechtigkeit entsprachen und ob sie noch zur Gemeinschaft der befreiten Bundesgenossen paßten.

Immer wieder haben Regelungen und Ordnungen sich verselbständigt, sind aus Mitteln zu Selbstzwecken geworden und sind unnachsichtiger Kritik der Propheten am Götzendienst verfallen. Gerade der Kult, gerade die Politik, die Bereiche der großen Sachzwänge und Notwendigkeiten, sind besonders anfällig für gottvergessene Selbstvergötzung. Keine menschliche Ordnung ist ewig, heilig und vor Kritik und Veränderung geschützt!

Das prophetische Wirken Jesu vollzog sich immer wieder auch als Befreiung von Dämonen – Dämonen, die Leib und Seele gefangen hielten. Viele dieser "Dämonen" waren soziale und religiöse Vorurteile bzw. erstarrte, sinnentleerte Schemata dessen, was als normal, richtig und gut galt.

In den neutestamentlichen Briefen begegnet uns der nüchtern prüfende und auswählende Umgang mit vorgefundenen Verhaltensorientierungen durch das Hineinstellen in neue Horizonte exemplarisch in Gestalt der sog. "Tugend- und Laster-Kataloge".

Gerade auch Paulus versteht unser menschliches Leben und unsere Taten und alles vom Menschen Gemachte mit dem "eschatologischen" Vorbehalt vorläufiger Geltung. Er betont an unseren Selbstverständnissen und Selbstverständlichkeiten ihre prinzipielle Fehlbarkeit und Revidierbarkeit. Er bezieht alles Gelingen auf das noch ausstehende Handeln des wiederkehrenden Messias. Uns empfiehlt er eine Haltung des "Haben als hätten wir nicht".

Insgesamt wird biblisch immer wieder deutlich, daß der Glaube nicht auf Handeln, und daß die Religion nicht auf Ethik – und schon gar nicht auf religiöse Verankerung und Verstärkung von Moral – reduziert werden kann und darf.

Die biblische Tradition der Kritik am Götzendienst gilt gerade auch dem Dienst an den "Götzen" menschlicher Werte und Institutionen. Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß sie von Menschen gemachte und geschichtlich veränderbare "Mittel" sind. Ihre legitime Funktion kann nur sein, die Würde der befreiten Bundespartner Gottes zu sichern. Von diesem Ziel her sind sie begrenzt und kritisierbar.

IV. Warum wir den Pluralismus brauchen

Zwei komplementäre Formen, sich zu sozial und kulturell vorfindlichen Ordnungen und Wertvorstellungen zu verhalten, die kritiklose Bejahung und die radikale Kritik werden immer wieder auch christlich legitimiert. Beiden Alternativen gegenüber möchte ich – von den skizzierten biblischen Modellen her – für eine "spezifische" Haltung plädieren. Sie läßt uns gemeinsam Verhältnisse und Verhalten, Ordnungen, Leitbilder und Handlungsweisen nüchtern und unbefangen daraufhin prüfen, ob wir sie für *lebensdienlich* halten. Wir müssen uns immer wieder fragen und fragen lassen, ob wir unser Leben so oder anders ordnen und regeln wollen, und wie wir überhaupt leben wollen. Für die Erörterung, Klärung und Beantwortung dieser Fragen brauchen wir notwendigerweise kontroverse und *pluralistische* Debatten, in denen möglichst viele inhaltliche Vorstellungen davon, wie gemeinsames menschliches Leben gelingen kann, eingebracht und erwogen werden können. In solchen Debatten darf nur wenig von vornherein ausgeschlossen sein. Von christlich sich verstehenden Ethiken darf dabei in besonderem Maße erwartet werden, daß sie aus Gründen ihrer eigenen Tradition auf eine religiöse Aufladung einzelner Werte und Orientierungsvorstellungen und der gesamten Debatte um die Legitimität, Auslegung und Anwendung von Normen und Wertvorstellungen verzichten. Es geht in diesem Streit letztlich um eine gemeinsame Auslegung dessen, was wir unter "Person" als dem Subjekt gelingenden Lebens und unter der ihr zukommenden Menschenwürde verstehen wollen. Es geht darum, Menschen ihr Person-Sein zu ermöglichen, indem sie befähigt und in die Lage versetzt werden, sinnvolle Vorstellungen von Zielen, Inhalten und Formen der eigenen Lebensführung in der Auseinandersetzung mit der Fülle und der Vielfalt unserer Traditionen zu entwickeln, zu leben und auch zu revidieren. Menschen müssen, wenn sie ihr Mensch-Sein nicht verfehlen wollen, ihr Leben "von innen", selbst-bestimmt als *ihr* Leben führen. Dazu brauchen sie notwendigerweise die verschiedenen "konkurrierenden" Leitvorstellungen und die Möglichkeiten, zwischen ihnen wählen und sich entscheiden zu können. Sie brauchen individuelle Kompetenzen ebenso wie soziale Rahmenbedingungen für solche Wahlen und Entscheidungen. Sie brauchen spezifische, eben lebensförderliche, gesellschaftliche Verhältnisse und eine entsprechende Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen.

Entlastet vom Zwang zur weltanschaulichen Letztbegründung und offen für die Befolgung von vorläufigen, prinzipiell revidierbaren Maßstäben des Handelns, können Christen sich an der

Wahrnehmung und Bewältigung zahlreicher Gestaltungsaufgaben und Problemlösungen auf einer "mittleren Ebene" beteiligen. Christen können sich als befreit, motiviert und befähigt verstehen, jeweils historisch und gesellschaftlich konkret, lebensdienliche und lebensfördernde Regelungen und Ordnungen gemeinsam mit denjenigen Menschen zu suchen, mit denen sie zusammenleben.

V. Wie wir mit Werten und Mitteln umgehen

Die Kritik am Machbarkeitswahn und an der Vergötzung der Mittel, der Methoden und der Techniken leitet an zu ihrem nüchternen Einsatz und Gebrauch.

"Instrumente sind Instrumente sind Instrumente!" – so könnte die Parole eines theologischen Pragmatismus bzw. Instrumentalismus lauten; und Personen sind keine Instrumente! Mittel müssen sich gerade in ihrer Lebensdienlichkeit bewähren; als Mittel dürfen sie nicht den Horizont stiften, innerhalb dessen wir ein Verständnis davon gewinnen, was für uns ein gelingendes Leben ist.

Auch die Dämonisierung der Mittel ist ausgeschlossen: wir dürfen Technik und Techniken einsetzen, wir dürfen instrumentell und strategisch handeln. Wir sollen dies aber in den Grenzen und Horizonten unserer umgreifenderen Verständnisse der menschlichen Existenz tun. Diese dürfen selbst nicht technisch, instrumentell oder strategisch bestimmt sein, sondern geeignet, dem Leitgedanken der Menschenwürde Ausdruck und Geltung zu verschaffen. Menschen haben ihre Würde gerade darin, daß sie die Subjekte des Gebrauchs der Instrumente und der Produkte sind, daß sie selbst aber nie zu Instrumenten gemacht werden dürfen.

Christen können sich schließlich auch, "ohne sich etwas zu vergeben", an der Formulierung und Befolgung kontextspezifischer "Minimal-Ethiken" zur gemeinsamen Gestaltung und Bewältigung gemeinsamer Verhältnisse und Probleme beteiligen. Christen brauchen sich nicht grundsätzlich zu entscheiden, welchem Ansatz der ethischen Urteilsbildung sie ein für allemal folgen wollen. Mit ihrer Gelassenheit aus "eschatologischer Distanz" können sie erkennen und anerkennen, daß auch solche Ansätze ethischer Reflektion und Urteilsfindung "Mittel" sind, die alle uns jeweils kontextspezifisch helfen können, gemeinsame Aufgaben wahrzunehmen und lebensdienliche Lösungen zu finden.

Compromis: Die zweitbeste Lösung ist die Beste!

La primauté à la solution secondaire!

Vortrag auf dem Colloque International «Actualité du compromis – La construction politique de la différence»
Université de Liège, 20/21 Novembre 2009

Si l'on regarde l'importance énorme du compromis dans notre vie commune, dans notre façon de vivre ensemble, et si on se rend compte combien de sortes de pratiques existent dans la vie de tous les jours, on s'étonnera de la négligence qu'on lui témoigne dans les sciences humaines et sociales et de la méfiance, pour ne pas dire du mépris, que le compromis rencontre dans différentes approches de la philosophie morale. Se pose alors la simple question: pourquoi?

I.

Il y a probablement de multiples raisons à cela. Jetons aujourd'hui un coup d'œil sur les champs métaphoriques dans lesquels le compromis apparaît et sur ses voisinages dans notre vocabulaire social par lesquels il reçoit sa tonalité spécifique dans les différents usages. Des logiques d'action émanant de ces champs métaphoriques seront ainsi mises à jour.

Le succès d'une action est la réalisation maximale des intentions de l'auteur. Maximum veut dire: avec un minimum d'efforts, de moyens et de sacrifices et avec un minimum de limitations extérieures, par exemple d'ordre moral.

Cette réalisation couronnant l'action de succès est déjà anticipée mentalement par l'acteur. C'est cette image de réalisation intégrale, voire totale, antérieure à l'acte qui sert de critère – pré-établi – de contrôle à l'accomplissement et de critère de justification à l'action entière. C'est elle aussi qui fournit le critère de ce qu'est le succès dans le cas de cette action spécifique.

Il est facile de reconnaître un modèle d'action très familier, presque trivial. Mais je voudrais attirer l'attention sur les profondeurs plutôt obscures de ce modèle. Sous les apparences, on peut découvrir des métaphores de combat, même de guerre: le succès, c'est la victoire. Et à la victoire correspond la défaite de l'autre. Nous percevons le triomphe et la honte, la gloire et l'ignominie, la domination et l'assujettissement. La victoire, c'est le modèle du vrai succès.

Aux métaphores du combat se joignent celles du commerce, des transactions économiques. Leurs principes sont la concurrence et la compétition. Leur enjeu est la maximalisation de l'utilité. Ce qui est à réaliser sans restrictions, ce sont les intérêts individuels. A la victoire correspondent le profit et le bénéfice (à la défaite la faillite). Le vainqueur dans la compétition marchande est celui qui gagne: celui qui reçoit le gain. L'homme combattant (*homo dimicans*) et l'homme économique (*homo oeconomicus*) *veulent et doivent gagner* – la perte est laissée aux autres.

Et que devient le compromis dans tout cela?

Le compromis apparaît dans ce voisinage métaphorique de combat et de commerce comme une victoire inachevée et imparfaite, comme une victoire perdue (après un combat vaincu), comme une victoire de deuxième catégorie non-optimale, comme un combat abandonné à contre-cœur. Le compromis apparaît comme un gain incomplet, comme quelque chose en dessous du souhaitable et du possible. Il apparaît comme une réalisation incomplète, insuffisante, seulement partielle, comparée à l'image anticipée que se fait chaque acteur du succès intégral et véritable. Il

apparaît comme quelque chose d'une qualité inférieure, de deuxième choix, de catégorie B... ou même pire!

La personne, l'acteur, qui aurait pu gagner, celui qui pourrait être le vainqueur, apparaît comme un lâche, comme un faible, faiblard même, mais pas comme un vrai homme! Alors le compromis ne peut apparaître que comme un résultat de deuxième choix, nur zweitklassig, only the second best.

II.

A travers ces observations nous sommes encore dans le domaine des images. Il importe alors de pénétrer au centre de la logique ou mieux de la grammaire de l'action. Dans le modèle de l'action prédominant, l'action est conçue comme *mono-logique*. Elle a un seul sujet, unique, solitaire. L'acteur, soit un individu ou une collectivité, un moi ou un nous: c'est toujours «la première personne» au singulier et au pluriel. Il y a aussi un «égocentrisme» au pluriel: le «nous» de l'action suit la même grammaire mono-logique que le «moi / je».

Mais le compromis n'est pas une action de «première personne». Il ne se laisse pas concevoir de façon appropriée comme tel. Il n'est pas non plus conçu de façon adéquate comme un croisement ou une rencontre des flux ou des courants de deux actions entreprises par deux sujets bien différents, indépendants et solitaires, des flux qui sont coordonnés par une instance extérieure comme par exemple le marché.

Le modèle juste est la «praxis», au sens aristotélicien du terme qui, dès le début, oblige à concevoir le compromis comme une seule action unique et qui a comme sujet deux acteurs qui forment une dyade: la grammaire du compromis est *dya-logique*! Il en est du compromis comme du paradigme classique de l'amitié.

III.

L'ensemble des observations précédentes nous renvoie au centre de nos modèles culturels européens, de nos visées centrales du «comment vivre ensemble».

Repenser le compromis implique alors aussi une réflexion renouvelée de nos concepts de l'individu, de ses actions et de son autonomie.

Dans les milieux dominants de la philosophie morale européenne toucher à l'idée de «l'autonomie de l'individu», la remettre en question, est jugé comme un acte hérétique. J'ose quand même proposer une réflexion commune afin de pouvoir développer une idée de «*koino-nomia*».

Nous devons repenser, reconcevoir «le commun». A l'intérieur du simple préfixe latin «cum» qui figure tant de fois dans notre «vocabulaire social», dans cette simple syllabe, sont concentrées et cachées des évidences énigmatiques aussi bien que des énigmes évidentes: nous avons à les déchiffrer et à les comprendre dans leur complexité et dans leur paradoxe.

«Koino-nomia» est le mot d'ordre pour un projet vraiment commun, pour un programme-travail, pour une vraie co-opération. Il n'est pas l'incarnation d'un programme-promesse déjà tout à fait prêt, à acclamer et à adopter seulement.

IV.

Repenser le compromis, être prêt et capable de le repenser, ne nécessite aucune condition préalable, ni aucun changement immédiat et total de position ou de pensée, ni une conversion. Mais re-penser et ré-fléchir le compromis exigent une suspension, une «epochē» (sensu Husserl) de nos habitudes de voir le monde, d'agir et de vivre, qui nous tiennent tant à cœur.

Le compromis est une pratique à deux sujets. Elle commence avec deux pas de chaque côté. Les deux partis doivent faire deux pas:

Un (premier) pas – *en avant*: vers l'autre, s'ouvrant à l'autre, sans conditions préalables. Ce premier pas est celui de la «transparticularisation» (B. Waldenfels): du franchissement des propres particularités et limites.

Un (deuxième) pas – *en arrière*: pour céder et concéder de l'espace vital et de l'espace de penser à l'autre!

Résultant de la grammaire *dya-logique* du compromis, c'est la mutualité (plutôt que la réciprocité) qui détermine et caractérise la pratique du compromis. La place de LA meilleure solution, la première place pour le premier choix, pour la première solution: cette place doit rester vide et reste vide. Chacun des partenaires renonce à imposer sa propre volonté, sa solution individuelle, particulière pour un problème qui est commun et qui n'est pas celui d'une seule personne, ni de deux personnes nettement séparées, mais de deux acteurs (individuels ou collectifs) qui se configurent comme LE sujet du compromis. Cette configuration est celle de la mutualité.

Dans cet esprit et dans cette pratique de mutualité, les deux acteurs co-opèrent, com-muniquent pour élaborer, pour pro-duire le compromis encore *inconnu* aux deux partis. Ici «le voile d'ignorance» ne figure pas dans une expérimentation de pensée (comme chez John Rawls), mais dans une expérience vitale: dans la pratique laborieuse, toujours risquée, toujours nécessaire de re-crée et d'assurer chaque jour, les conditions et les éléments d'une vie commune, voire la CONVIVIALITE.

Ich danke Martine Brunel für ihre Hilfe bei der Übersetzung.

Neugier auf das Leben – Ilse Arlt und ihr Erbe

Erschienen in: passgenau helfen – soziale arbeit als mitgestalterin gesellschaftlicher und sozialer prozesse, Festschrift für Peter Pantucek zum 60. Geburtstag, hg. von Johannes Pflegerl, Monika Vyslouzil, Gertraud Pantucek, LIT-Verlag 2013

Zu den vielen Guten Gaben, die mir Peter Pantucek in den vergangenen 13 Jahren geschenkt hat, gehört neuerdings die Begegnung mit dem Werk und dem Wirken von Ilse Arlt. Er hat inzwischen mit vielen anderen das Ilse Arlt Institut an der FH St. Pölten gegründet. Dort geht es darum, das "Erbe" von Ilse Arlt zu "pflegen" – das mag etwas antiquiert klingen, erscheint mir aber durchaus angemessen im Blick auf ein Werk, für das gerade das Wortfeld Pflegen eine zentrale Bedeutung hat und in dem es eine reiche Nuancierung erfährt. Normalerweise sind ja nur Verwandte erbberechtigt. Peter Pantucek löst das genial mit der Vorstellung von "Wahlverwandtschaft". Nach meiner ersten intensiveren Bekanntschaft mit Werk und Wirken von Ilse Arlt und angesichts der Faszination möchte ich mich gerne als "entfernter Wahlverwandter" an den Debatten beteiligen. Ich tue das nicht unparteiisch, sondern mit Sympathie für das Projekt, das das Institut insgesamt ausmacht. Sodann kann und will ich nicht absehen von eigenen Vorüberlegungen zu "Sozialphilosophie und Ethik Sozialer Arbeit", die sich als "Gelegenheitsarbeiten" um solche Stichworte wie "Hermeneutik der Lebensführung" und "Vermögensbildung" gruppieren (vgl. Volz 2011).

Am deutlichsten ist mir das Antlitz Ilse Arlts auf dem Titelbild des Heftes 2/10 von "SIO – Sozialarbeit in Österreich" (Österreichischer Berufsverband der SozialarbeiterInnen 2010) begegnet – mitsamt der programmatischen und herausfordernden Botschaft, dass es um ihr Erbe geht. Das hat mich neugierig gemacht. Darauf möchte ich mich im Folgenden beziehen. Das, was ich in diesem Heft lesen konnte, diente mir als eine Art Fremdenführer auf dem Weg zum Erbe. Mit dieser Hilfe habe ich dann das Thema Neugier selbst als roten Faden meiner zunächst nur kursorischen Lektüre entdeckt und – als Wahlverwandter 3. Grades – adoptiert.

Das Werk von Ilse Arlt macht ja soviel nicht her! Oder? Damit kann man doch keinen Staat machen: keinen Sozialstaat und auch keinen Hofstaat für die eine oder andere definitionsmachtbewusste Diva in Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit.

Würde irgendjemand diese Texte, diese Art, Theorie und Ausbildung Sozialer Arbeit zu treiben, würde irgendwer diese Terminologie und die sich in ihr ausdrückende Wissenschaftsskepsis ernst nehmen, gäbe es nicht den vorher schon gewobenen Mythos von der Gründerin und Pionierin Ilse Arlt? Ich bin überzeugt, dass wir heute nicht mehr genau so sprechen und denken können wie sie (vgl. Ignatieff 1993). Wenn ich mir aber anhöre und lese, was die konkurrierenden BranchenführerInnen der Sozialarbeit uns allen so zu denken geben, dann verstärkt sich mein Eindruck notwendiger, massiver Wertberichtigungsbedarfe (ich habe diesen Gedanken in einem Beitrag in SIO etwas ausführlicher dargestellt; vgl. Volz 2012). Ich möchte gerne von diesen buchstäblich herrschenden Debatten Abstand nehmen, Distanz gewinnen und Atem holen: dabei kann mir Ilse Arlt mit ihrem Denken helfen. Ich habe mich besonders inspirieren lassen von "Die Grundlagen der Fürsorge" von 1921 (vgl. Arlt 2010a) und von "Wege zu einer Fürsorgewissenschaft" von 1958 (vgl. Arlt 2010b). Für meinen Zugang zu diesen Werken erwiesen sich die Beiträge von Maria Maiss als sehr hilfreich (vgl. Pantucek/Maiss 2009: S. 61-74 und ÖBS 2010: S. 16-19). Ilse Arlt ist noch neugierig. Sie weiß noch nicht alles und nicht schon im vorhinein,

sie will noch etwas erkunden! Sie hat eine einladende, freundliche Art zu fragen. Unpräntiös, unaufdringlich, aber nachdrücklich und nachhaltig will sie uns bei der Hand nehmen und uns die Welt zeigen. Wir sollen uns selbst ein Bild, ja viele Bilder machen. Sie lädt uns ein, wieder und wieder hinzugucken. Sie bahnt Wege zu den Menschen und zu deren Dingen, an deren Orten in deren Traditionen. Sie hat keine Generalsstabskarte dabei. Anhand einiger Übersichten, Listen und vorläufiger Definitionen erkundet sie mutig, fehlerfreundlich und revisionsfähig das Dickicht der Lebenswirklichkeit wirklicher Menschen. Sie ermutigt und befähigt zu eigener Erfahrung, zur Selbst-Bildung in und mit den Bildern der anderen, von den anderen. Sie ist Volkskundlerin, sie ist eher eine Kulturanthropologin, eine Ethnographin in der Tradition des 19. Jahrhunderts. Sie ist dabei inspiriert eher von der "Historischen Schule" der Nationalökonomie, sie will rekonstruieren und verstehen. Vom "Positivismus" des 19. Jahrhunderts (im Gefolge von A. Comte) hält sie sich fern. Dieser will konstruieren und erklären. Mit seiner Auffassung, dass ein Begriff nur dann ein wirklicher ist, wenn er Zugriffe und Eingriffe wirksam erlaubt, kann sie vermutlich nur wenig anfangen. Als Kultur-Anthropologin menschlicher Bedürftigkeit und gedeihensorientierter Bewältigungspraxis in menschlicher Lebensführung, die als Lebenspflege verstanden wird, ist sie neugierig, menschliche Lebenslagen mit all ihren Gedeihensgefährdungen genauso wie mit all ihrem Gedeihensförderlichem zu erkunden. Diese Erkundungen nehmen sprachliche Gestalt an in Unterrichtsprogrammen und vorsichtigen Theorien. Das kann man im Anschluss an einen großen Kulturanthropologen des 20. Jahrhunderts, Clifford Geertz, "dichte Beschreibung" nennen (vgl. Geertz 1983).

Fachlichkeit – Beruf – (Lebens)Kunde – Hilfe: das sind die Akkorde, die erfreulich proto-akademischen, aus denen Ilse Arlt die Leitmotive der Symphonie ihres Lebensthemas komponiert hat. Wie herrlich altmodisch hört sich das an, wenn es dem neugierigen Hörer gelingt, dem ansteigenden Lärm der wettstreitenden Chöre in ihrer Permanent-Performanz professioneller Großtheoriebildungen zumindest kurzfristig zu entkommen.

Es fällt ja tatsächlich schwer, ein für Ilse Arlt zentrales Thema zu finden, mit dem sie sich nicht in gegenwärtigen sogenannten Diskursen genau daneben setzte (womit genau sie mein Herz erfreut). "Mein Ziel ist Individualismus für alle!" – Was für eine wunderschöne Programmformel! Wo es doch gegenwärtig wenig Schlimmeres gibt als Individualisierung. Alles ist sozial und wer die Definitionsmacht über das Soziale hat, hat sie dann auch über alles darin und die darin eingebundene Soziale Arbeit. Die Idee des Individuums wird dem Liberalismus, vorzugsweise dem ökonomischen Neoliberalismus, zugewiesen. Und was wir davon zu halten haben, das wissen wir ja hoffentlich! Wir sind nicht mehr neugierig. Wir wissen schon alles, wir wissen mehr als Ilse Arlt, wir haben alle den ganz großen Durchblick. Ilse Arlt betont, dass sie, die extreme Individualistin, sich so brennend für Probleme der Gemeinschaft interessiere, weil es ihr um einen Individualismus geht, den ich verstehen möchte sowohl als Voraussetzung wie zugleich als Folge von Gedeihen, Gelingen und Wohlergehen. Als solcher ist der Individualismus Sinn und Orientierungsvorstellung, er ist selber ein Gelingensbild für tätige Lebens- und Gedeihenspflege und für das in diesem Horizont zu bestimmende, zu vollziehende und zu verstehende Bewältigungshandeln der Individuen. Die fürsorglichen, kundigen, fachlichen HelferInnen und die zur Selbstsorge und zu ihrer Lebenspflege grundsätzlich fähigen KlientInnen sind beide die unverletzlichen Subjekte ihrer Lebensführung. Ilse Arlt spricht ständig von der Armut. Aber wie spricht sie davon? Und wie sie davon spricht! Nicht von den Defiziten alleine her, nicht von den vielfältigen Mängeln, die sie wohl kennt und genau, geradezu detailbesessen beschreibt, sondern viel stärker noch auf das Gedeihen hin und von Bildern des Gelingens her. Kulturkritischer Askese abhold, skeptisch aller elitärer

Verachtung der "bloßen Befriedigung bloß materieller Bedürfnisse" gegenüber, entwickelt sie die Idee eines kreativen Konsums aller Individuen. Nicht die Produktion, nicht die Arbeit, nicht die technische Hervorbringung aller Güter steht im Vordergrund, auch nicht ihre Verteilung, sondern doch tatsächlich ihr kreativer Verzehr durch die vereinigten Individuen. Es geht sehr wohl um materielle Bedürfnisse und ihre Befriedigung! In der Menschheitsgeschichte geht es immer auch, und durchaus nicht nur im Hintergrund, um die Sättigung und die Stillung stets drohenden Hungers. Arlt aber entwickelt eine Variante dessen, was man im Anschluss an Max Horkheimer einen Materialismus des Glücks nennen kann. Das bleibt ein faszinierender Gedanke, auch dann, wenn wir heute über Hunger, Armut und Bedürfnisbefriedigung ganz anders denken, denken müssen und auch denken können. Statt in der Rezeption psychologischer und physiologischer Bedürfnistheorien (sie mögen als Pyramiden oder auch als Listen auftreten) sollten wir die Vorstellung von Bedürfnissen (mitsamt ihrer in heuristischer Absicht zusammengetragenen Listen), die das Denken von Ilse Arlt orientiert, doch eher im Gespräch mit dem (seinerseits auch vor kurzem erst wiederentdeckten) Werk von Karl Polanyi (1886 - 1964) weiterentwickeln. Auch er ist in Wien geboren, auch für ihn bildet Wien einen wichtigen Ort seiner beruflichen, wissenschaftlichen und politischen Biographie. Auch er hat eine jüdische Großmutter, auch er war Außenseiter, als Ökonom zumal. Er musste in die USA emigrieren und hat dort seine Theorie des menschlichen Lebensunterhaltes (LebensMittel – livelihood – subsistence) weiterentwickelt, die 1957 aus dem Nachlass ediert wurde und erst jüngst ins Italienische und Französische (vgl. Polanyi 2011) übersetzt wurde, aber immer noch nicht ins Deutsche. In diesem Ansatz – so meine Hypothese – wäre viel zu entdecken an historischem, ökonomischem und sozialpolitischem Verständnis von Mangel, Bedürfnis und Befriedigung, was – so meine Vermutung – auch in der Bildung und Ausbildung von Ilse Arlt selbst bedeutsam gewesen sein dürfte, auch wenn wir es nicht mehr an der Oberfläche ihrer Veröffentlichungen lesen können. Es wäre meines Erachtens eben gerade ein Kurzschluss, wenn man von den in ihren Lehrbüchern gut dokumentierten Inhalten, Fächern und Formen ihrer fachlichen Ausbildung zukünftiger kundiger und kompetenter HelferInnen allzu schnell auf ihre Didaktik schlösse, d. h. auf die dem zugrunde liegende und begründende eigene (lebens-philosophische) Theorie von diesen Inhalten und ihrer Vermittlung. Es erscheint mir als ein reizvolles Teilprojekt der gemeinsamen Erkundung ihres Erbes, "Ilse Arlts Wien" kulturhermeneutisch zu rekonstruieren und daraus tiefere und präzisere Einsichten in ihren eigenen Bildungsprozess und dessen Dynamik zu gewinnen. Dabei könnte eine Orientierung an dem meisterlichen Werk "Wittgensteins Wien" (vgl. Janik/Toulmin 1987) eine beispielgebende anregende Bedeutung haben. Auch die intensivere Beschäftigung mit einem wohl besonders wichtigen ihrer ökonomischen Lehrer und Förderer, Eugen von Philippovich (1858 - 1917), könnte beim Versuch einer dichten Beschreibung der Lebens- und Denkwelt Ilse Arlts hilfreich sein (einen ersten Einstieg in die ökonomischen Debatten und Kontroversen im Wien der Jahrhundertwende bietet: Mikl-Horke 1999 in ihrer "Historischen Soziologie der Wirtschaft", vor allem im Kapitel 11; dort auch Basisinformationen zu K. Polanyi).

Eine der wichtigsten und ergiebigsten Thesen von Karl Polanyi (2011) ist die von der prinzipiellen Eingebettetheit (embeddedness) der Ökonomie in soziale Prozesse. Weder kann "die" Ökonomie als ein autonomes System innerhalb der Gesellschaft verstanden werden, noch gar als eine von ihr unabhängige Parallelwelt. Nicht nur ihre Folgen, sondern gerade auch ihre Voraussetzungen und ihr ganzer Vollzug sind durch und durch ermöglicht, getragen, gestaltet von vielfältigen sozialen Beziehungen und Institutionen, zu denen sie zugleich gehört. Überhaupt sind wir mit einem historisch und auch denkgeschichtlich weiten Verständnis von "oikonomia" bereits ganz nah bei Ilse Arlt und ihrem Lebensthema, ganz nah bei Armut, Bedürfnis und Wirtschaft. Ich habe bereits

in der Obersekunda gelernt, dass Wirtschaft der "institutionalisierte Prozess der kontinuierlichen menschlichen Bedürfnisbefriedigung" ist und etwas später im Studium erfahren, dass mit Hegel (in seiner Rechtsphilosophie; vgl. Hegel 1821/1970) die bürgerliche Gesellschaft insgesamt als das "System der Bedürfnisse" zu verstehen sei. In diesem Zusammenhang thematisiert Hegel (1821/1970) dann auch folgenreich für das im 19. Jahrhundert sich herausbildende Verständnis von sozialer Reform, sozialer Revolution und sozialem Staat (etwa bei Lorenz von Stein und bei Karl Marx) eine wirkmächtige Bestimmung der Armut. Im Ausgang von Aristoteles ist oikonomia Hauswirtschaftslehre bzw. die Lehre vom gut geführten Haushalt. Gerade aus diesem ursprünglichen Verständnis bezieht Ilse Arlt wichtige Inspiration für ihre Lehre von den individuellen Haushalten, in denen Individuen ihre Bedürfnisse befriedigen, darin zu Personen werden und dabei das Vermögen zu "kreativem Konsum" erwerben. Die Volkswirtschaftslehre ihrer Zeit setzt diese Individualwirtschaft in dem Sinne vor-aus, dass sie sie gar nicht erst zum theoriwürdigen Thema macht, deshalb erreicht sie dann auch nicht die Konkretheit, die die Armuts- und Bedürfniskunde erreichen muss, wenn sie eben nicht sozialstaatliches Handeln legitimieren will, sondern sozialfürsorgerliches Handeln inspirieren und qualifizieren soll.

Die Volkswirtschaftslehre ihrer Zeit konvergiert aber auffälligerweise – bei all ihren Differenzen, Schulen und "Methodenstreiten" – doch (gerade in Wien!) genau in der Wahrnehmung der sozialen Frage und der Armutsproblematik als eine ihrer wichtigsten Aufgaben, also als einer volkswirtschaftlichen Thematik. Man kann diese Kontroversen geradezu als Konkurrenz um die beste Theorie der Armut, ihrer Ursachenerklärung und ihrer Bekämpfung verstehen (vgl. auch hierzu Mikl-Horke). Auch dies alles dürfte am Denken von Ilse Arlt nicht spurlos vorübergegangen sein, es dürfte es vielmehr inspiriert haben. Da sie sich selbst aber sehr kritisch äußert zu den unzulänglichen Beiträgen wissenschaftlicher Disziplinen zur Armuts- und Bedürfniskunde wie sie sie betreibt, käme meines Erachtens auch hier tiefenhermeneutischen Erkundungen Bedeutsamkeit zu bei all diesen Versuchen, dieses Denken besser zu verstehen.

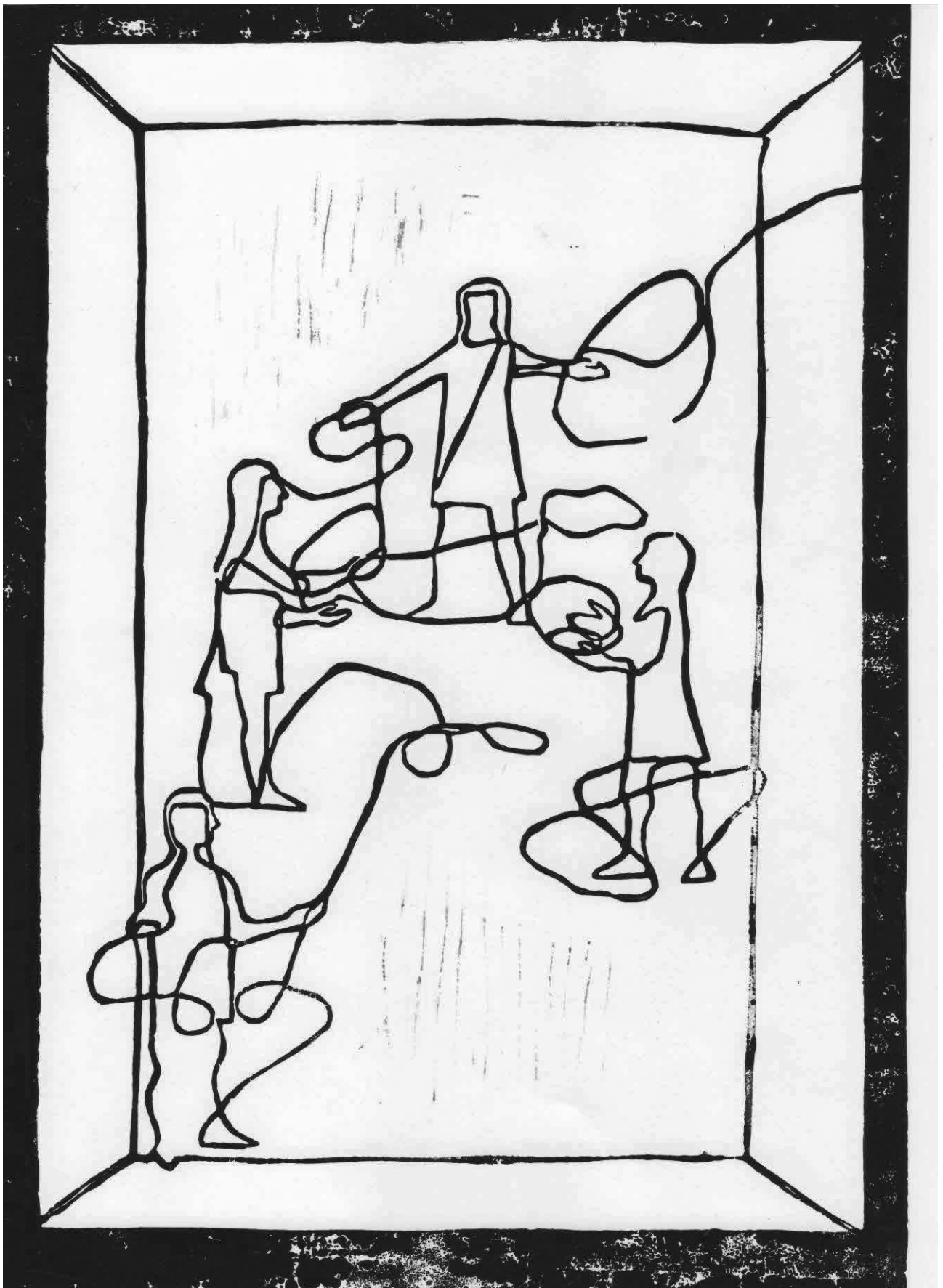
Das Motto von Ilse Arlt "Individualismus für alle" hat neben den weiter oben skizzierten anthropologischen und oikonomischen Dimensionen auch noch eine erkenntnis- und wissenstheoretische (und deshalb auch wissenschaftstheoretische) Dimension. Ihre Lehre, ihre Kunde, ihre Neugier gilt dem Einzelnen: nicht nur dem einzelnen Menschen, sondern auch dem einzelnen Ding und dem einzelnen Phänomen. Weil es aber das Einzelne nie isoliert, sondern immer nur "mit allen und für alle und in allem" gibt, fragt sie dann auch nach dem einzelnen Ort und dem einzelnen Kontext. Sie traut sich etwas, was innerhalb der Sozialwissenschaften kaum jemand sich traut (vgl. Adorno 1969), nämlich das Partikulare und das Besondere zu rehabilitieren, ja als das eigentliche Subjekt/Objekt der Lebenspflege und der Fürsorge zu bestimmen. Nach dem nicht-vereinzelten Einzelnen zu fragen, weiterhin neugierig zu sein auf das Gesamt der Einzelphänomene, aus denen sich die Lebenswelten, die Lebensformen und die Lebensführung der Einzelnen aufbaut, bleibt das zentrale Objekt der Neugierde von Ilse Arlt.

Ein berufliches Ethos pfleglicher Achtsamkeit (vgl. Conradi 2001) und achtsamer Pflege, der leidenschaftlichen Wahrnehmung und des sympathetischen Ernstnehmens, des interaktiven Respekts und der wechselseitigen Anerkennung: eines Ethos also, dessen wir in unserer Gegenwart nicht nur trotz, sondern geradezu wegen all der in Umlauf befindlichen Großwort-Ethiken so dringend bedürfen, das kann aus ihrem Werk und aus ihrem Wirken Inspiration und Qualifikation schöpfen.

Wie es damit weitergeht, darauf bin ich neugierig und hoffe, mit diesen Bemerkungen ein wenig Neugier auch bei anderen geweckt zu haben: Neugier für Ilse Arlt und ihr Erbe!

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Arlt, Ilse (2010a): *Die Grundlagen der Fürsorge.* 2. Auflage (1. Auflage 1921), Münster, LIT Verlag.
- Arlt, Ilse (2010b): *Wege zu einer Fürsorgewissenschaft.* 2. Auflage (1. Auflage 1958), Münster, LIT Verlag.
- Conradi, Elisabeth (2001): *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit.* Frankfurt/Main, Campus.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1821/1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke in 20 Bänden, Bd. 7, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Ignatieff, Michael (1993): *Wovon lebt der Mensch? Was es heißt, auf menschliche Weise in Gesellschaft zu leben.* Berlin, Rotbuch.
- Janik, Allan / Toulmin, Stephen (1987): *Wittgensteins Wien.* München, Piper.
- Mikl-Horke, Gertraude (1999): *Historische Soziologie der Wirtschaft. Wirtschaft und Wirtschaftsdenken in Geschichte und Gegenwart.* München, Oldenbourg.
- Österreichischer Berufsverband der SozialarbeiterInnen (2010): *Ilse Arlt – Ihr Erbe!*. Themenheft SiO (Sozialarbeit in Österreich), Ausgabe 2/10.
- Pantucek, Peter / Maiss, Maria (Hg.) (2009): *Die Aktualität des Denkens von Ilse Arlt.* Wiesbaden, VS Verlag.
- Polanyi, Karl (2011): *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société.* Paris, Flammarion.
- Volz, Fritz Rüdiger (2011): *Hermeneutik der Lebensführung. Beiträge zu Sozialphilosophie und Ethik Sozialer Arbeit.* http://www.pantucek.com/fremdtexte/volz_beitraege.pdf
- Volz, Fritz Rüdiger (2012): *Profession und Wissenschaft – eine "arrangierte Ehe".* In: SiO, 3/12, 47-50.



geben
nehmen
erwidern
weitergeben

DON
GABE
GIFT
DONO
Δορον
מתנה

Sprechen
Hören
Erwidern
Weitersagen

DONNER PRENDRE RENDRE

Bindungen
Verbindungen
Verbindlichkeiten

Ver-Sprechungen
Ent-Sprechungen

Tausch und Täuschung

dare
ricevere
ricambiare

verwirren
entwirren

antworten
verantworten

to give
to receive
to reciprocate

Die verkannte Gabe

Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings

Erschienen in: C. Andrews, P. Dalby, Th. Kreuzer (Hg.): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Band 1 der Reihe „Fundraising-Studien. Zu Kunst und Kultur der Gabe“, hg. von M. Haibach, Th. Kreuzer, F.R. Volz, in Zusammenarbeit mit der Fundraising Akademie, LIT, Münster 2005, S. 11–31.

I. Druck oder Zug

Spender und Spenderinnen, Spendensammler und Spendentheoretiker haben bei allen Unterschieden doch eine Reihe von Hintergrundvorstellungen gemeinsam. Diese Hintergrundvorstellungen sind Teil des vorherrschenden Menschenbildes in der Kultur der Moderne. Sie betreffen ganz wesentlich das Thema der Motive, genauer: der „wirklichen“ Motive von Spendern. Diese werden von den Professionellen in diesem Bereich auf die Motivierbarkeit, genauer: die „richtige, effektive“ Motivierung zugespitzt. Es lassen sich ganz grob in den Alltagstheorien wie in den wissenschaftlichen Theorien vom menschlichen Handeln zwei sehr unterschiedliche, ja fast entgegengesetzte Modelle unterscheiden.

Ein Modell versteht den Menschen in seinem Kern als ein Wesen, das in seinen Handlungen und insbesondere in ethisch/moralisch relevanten Handlungen sich von Prinzipien bzw. von sozialen Normen und Werten leiten lässt, die meist für sich universelle und kategorische Geltung beanspruchen, unabhängig davon, wie dieser Geltungsanspruch im Einzelnen moraltheoretisch begründet sein mag.

Dieses Modell kann man das Modell des „homo sociologicus sive moralis“ nennen.

Ihm lässt sich das Modell des „homo oeconomicus“ gegenüber- oder auch streng entgegensetzen. Hier wird der Mensch verstanden als ein Wesen, das letztlich in all seinen Handlungen, sofern sie nur irgendwie als vernünftig gelten wollen, darauf aus ist, in jeder Situation und „unter allen Umständen“ seine individuellen Interessen zu maximieren.

Freilich sind diese beiden Modelle auch insofern Modelle, als sie selbst von denjenigen, die sie theoretisch bewusst und oft genug offensiv vertreten, als Modelle verstanden werden, die im Alltagsleben der Menschen in unserer Gesellschaft selten „rein“ gelebt werden.

Es ist aber auch gerade ihr Modellcharakter, der es uns ermöglicht, die unübersichtliche Fülle von Erfahrungen und deren Deutungen so zu strukturieren, dass Gemeinsamkeiten wie Unterschiede deutlicher werden. Wenn wir uns auf die Phänomene des Gebens beziehen und auf die Versuche, sie im Lichte anspruchsvoller Theorien zu deuten, zumal in einer Weise, die dann wieder professionelles Handeln von Pädagogen aller Art und auch von Gabensammlern zu orientieren oder gar anzuleiten vermag, dann springt der in der Überschrift dieses Kapitels anvisierte Dualismus von „Druck oder Zug“ rasch ins Auge.

Sofern es um die Erklärung des menschlichen Gebens geht, stehen sich Theorien gegenüber, die – in deutlicher Analogie zu dem kurz skizzierten allgemeinen Erklärungsmodell für menschliches Verhalten und Handeln – hier als Konkurrenz von „Egoismus“ und „Altruismus“ auftreten (vgl. Volz 2001).

Schauen wir nun auf diejenigen professionellen Bereiche, in denen solche Erklärungsmuster zur Anleitung des eigenen professionellen Handelns als Methoden, Strategien und Instrumente der Motivierung von Menschen zum Spenden rezipiert werden: und das heißt in unserem Zusammenhang das Fundraising. Hier erkennen wir wieder, dass für das eine Modell der Egoismus die moralisch nicht zu rechtfertigende Handlungsorientierung ist, sondern vielmehr der Altruismus die Haltung ist, die von den Professionellen zu entdecken, zu fördern und letztlich auch zu fordern ist – nicht zuletzt bei sich selbst. Dies wirkt sich im Bereich des Spendensammelns meist so aus, dass „Druck“ ausgeübt wird, sei es durch Hinweise auf aktuelle Nöte, schreiende Ungerechtigkeit, leidende Kinder und ähnliche Phänomene, sei es durch Bezug auf göttliche Gebote, oberste Prinzipien oder auf unverzichtbare gesellschaftliche Solidarität.

Oft genug werden diese beiden Formen des Drucks kombiniert. Diese Modelle und Verfahren des Drucks gelten in philosophischen und sozialkritischen Milieus meist als unseren Gesellschaften nicht angemessen. Das schließt nicht aus, dass sie gerade in Bereichen religiös motivierter Spendensammlung oder bei ganz aktuellen Naturkatastrophen nicht immer noch die entscheidenden Orientierungspunkte lieferten: „Kulleraugen bringen’s immer.“

In modernen, individualistischen und (vermeintlich) säkularisierten Gesellschaften versprechen deshalb jene Modelle angemessener und folglich effektiver zu sein, die versuchen, ohne ein moralisch stark aufgeladenes Modell der Erklärung und der Orientierung menschlichen Verhaltens auszukommen. Sie beanspruchen, empirisch und realistisch zu verfahren, indem sie gerade das Phänomen des Egoismus als anthropologisch gegeben und unvermeidlich betrachten. Von daher neigen solche Modelle sehr häufig dazu, den Altruismus in einem fundamentalen Sinne als unmöglich auszugeben. In den Humanwissenschaften und noch sehr viel stärker im Alltagswissen führt dies zu einer „Heuristik des Verdachts und des Misstrauens“: Wenn Menschen etwas tun, was als sozial und moralisch wünschbar, aber nicht erzwingbar erscheint, dann wird ihnen unterstellt, dass sie als „Gutmenschen“ letztlich doch nur aus Eigeninteresse handeln und dies hinter scheinbar altruistischen Verhaltensweisen oder entsprechender Rhetorik tarnen wollen. Dabei taucht freilich ein kleiner Widerspruch auf: Das Ego, das im Blick auf das Handeln von Anderen nur egoistische Erklärungen plausibel findet, neigt dazu, für sich selbst nun doch eher „edlere“, eben altruistische Motive zu beanspruchen.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es dann ein, dass den Berufen des Fundraisings im Blick auf die gewählten Verfahren für ihren Zweck nur die Alternative zwischen moralisierendem Pädagogismus auf der einen und strategischem Opportunismus auf der anderen Seite als Orientierungs- und Legitimationsrahmen ihres Tuns zur Verfügung zu stehen scheint.

II. Säkularisierter Ablass?

Unsere Vermutung ist nun, dass sich diese beiden Motivierungs- bzw. Erzwingungsmuster einem gemeinsamen, aber unbewussten und undurchschauten Hintergrund und einer gemeinsamen Vorgeschichte verdanken. Zumindest auf ihrem frühneuzeitlichen Höhepunkt, der dann Luther zu seiner Kritik herausgefordert hat (siehe den Beitrag von Lob-Hüdepohl in diesem Band), wird deutlich, dass einige Jahrhunderte zuvor sich ein spezifisches Verständnis sowohl von Ablass als auch von Almosen herausgebildet hatte. In diesem Verständnis wird eine „vertikale“ Dimension der Beziehung des sündigen Menschen zu Gott, auf dessen nicht erzwingbares Gnadenhandeln der Mensch als Sünder angewiesen ist, mit einer „horizontalen“ Dimension, in der diese Beziehung von

Mensch zu Gott nach dem innerweltlich vertrauten Muster eines wirtschaftlichen, vertragsgesicherten Tauschhandels gedacht wird, folgenreich systematisch miteinander verknüpft. Der sündige Mensch tritt dem gnädigen Gott als ein Vertragspartner gegenüber und bietet für das eigentlich unerreichbare, aber zugleich lebensnotwenige Gut eines Sündenablasses „Gegenleistungen“ an: ökonomisch verstandene Gegengaben in Gestalt von Almosen an Arme, die gleichsam als Preis entrichtet werden.

Dies bildet jahrhundertlang ein taugliches Modell der Verknüpfung genau der beiden Muster der Erklärung und Orientierung menschlichen Verhaltens, die uns in der Gegenwart als getrennt und entgegengesetzt begegnen. Hier finden wir übrigens auch Hinweise darauf, dass die „Ökonomisierung“ der Lebenswelt und des Verhaltens zu anderen Menschen, ja sogar zu Gott, nicht erst ein Phänomen in (spät-)kapitalistischen Gesellschaften ist. Man darf vielmehr vermuten, dass auch noch die modernen Verknüpfungsversuche von alltäglichen Erfahrungen der Schlechtigkeit des Menschen mit einer innerweltlich praktikierbaren Weise des sozialverträglichen Handelns zur Bewältigung dieser Schlechtigkeit in jenem „heilsökonomischen“ Modell ihre Herkunft haben. Dabei haben sich freilich die beiden „Achsen“ (vertikal und horizontal) voneinander gelöst und eine jede dient einem der beiden konkurrierenden Paradigmata als Grundstruktur.

Zahlreiche sozial- und mentalitätsgeschichtliche Entwicklungen haben eine epochale Konstellation geschaffen, in der das alte, obgleich flexible Muster der Ablass-Almosen-Praxis als radikal überholt erscheinen musste: vor allem die radikale Durchsetzung einer innerweltlichen Eschatologie und eines optimistischen Menschenbildes („Der Mensch ist von Natur aus gut“), wie der Siegeszug technologischer, zumindest technokratischer, Weisen des Weltbezugs insgesamt, einschließlich des Bezuges auf andere und auf sich selbst, letztlich der allgegenwärtige Gedanke von der „Machbarkeit“ aller menschlichen Verhältnisse und der methodisch-wissenschaftlichen „Herstellbarkeit“ aller menschlichen Verhaltensweisen. Da aber die anthropologischen Basisprobleme, die das alte Muster zu bewältigen versprach und auch ermöglichte, fort dauerten, sah sich auch die moderne Gesellschaft genötigt, innerhalb ihres Welt- und Menschenbildes und zugleich zur Bewältigung ihres eigenen und von ihr selbst geschaffenen „Gotteskomplexes“ (H.-E. Richter), Bewältigungsmodelle zu entwickeln. Nahe liegender Weise mussten diese wissenschaftlich grundgelegt und gerechtfertigt sein (da ja religiöse oder metaphysische Begründungen nicht mehr denkbar sein durften), und zugleich mussten sie teilhaben am weltanschaulichen und auch wissenschaftstheoretischen Pluralismus. Das ist die Konstellation, in der die von uns eingangs beschriebenen Dualismen je einzeln und erst recht in ihrer Kombination plausibel erscheinen und sich als wissenschaftlich erklärungskräftig und zugleich als normativ handlungsorientierend erweisen konnten.

III. Homo donans

Die von uns angekündigte Alternative zu den beiden skizzierten Paradigmata („Druck oder Zug“) ist das Paradigma des Gebens und der Gabe, das wir in diesem Abschnitt einführen möchten. Kaum eine Veröffentlichung (auch in deutscher Sprache) zu unserem Themenfeld erscheint, ohne nicht wenigstens im Literaturverzeichnis einen umfangreichen Aufsatz von Marcel Mauss zu erwähnen: seinen „Essai sur le don“.

Er erschien zum ersten Mal in der Zeitschrift „Année sociologique“ im ersten Band des Jahrgangs 1923/24 (30–186), wäre dort aber schon beinahe vergessen worden, wenn er nicht 1950, dem

Todesjahr seines Autors wieder aufgelegt worden wäre: in einer Aufsatzsammlung „Sociologie et anthropologie“, zu der Claude Lévy-Strauss eine „Einführung in das Werk von Marcel Mauss“ beigetragen hat. Die zugänglichste deutsche Übersetzung ist unter dem Titel „Die Gabe“ bei Suhrkamp 1968 veröffentlicht worden, die seitdem oft nachgedruckt wurde (stw 743). Die Auseinandersetzung mit dieser Schrift und mit den Folgen in der (vor allem englischsprachigen) Anthropologie und der (vor allem französischsprachigen) Soziologie ist gleichwohl lange Zeit in kleinen Zirkeln betrieben worden. Sie hat allerdings seit ungefähr 1995 auch im deutschsprachigen Raum in Übersetzung und Rezeption eine erfreuliche Belebung gefunden, sowohl durch deutschsprachige Autoren (z. B. Rost 1994, Berking 1996, Schmied 1996), wie auch durch die deutsche Übersetzung französischer Autoren (z.B. Godelier dt. 1999/frz. 1996; Starobinski dt./frz. 1994).

Viele der deutschen Veröffentlichungen führen nur selten in ihrem Titel das Wort „Gabe“, sondern sehr häufig das Wort „Schenken“. Dies verweist auf ein zentrales Problem der üblichen Rezeption des „Essai sur le don“: Für archaische Gesellschaften, denen der größte Teil des Aufsatzes von Marcel Mauss gewidmet ist – so lässt sich die Auffassung vieler Autoren zusammenfassen – mag dem Geben die zentrale Bedeutung zukommen, von der Mauss spricht; zum Verstehen moderner Gesellschaften hingegen sei seine These untauglich und eher irreführend; und wenn doch tauglich, dann sei sie es am ehesten im Zusammenhang mit dem Beschreiben und Erklären lediglich *einer* „Form sozialen Handelns“ (Schmied): eben dem Schenken.

Diese Auffassung erscheint uns als eine unnötige und die Sozialtheorien verarmende Reduktion. Uns kommt es hier aber nicht darauf an, eine grundlegende Kritik der beiden vorherrschenden Paradigmata mit Hilfe einer „Theorie der Gabe“ zu liefern, vielmehr möchten wir in deren Horizont Anregungen zu einer Selbsttransformation und Selbstbescheidung jener Ansätze geben und vor allem dem Geben, dieser im Grunde verkannten sozialen Praxis und menschlichen Handlungsweise, eine verstärkte Geltung in gegenwärtigen Diskussionen – gerade auch im Feld des Fundraisings – verschaffen.

Dabei haben wir uns inspirieren lassen von einer Gruppe von Theoretikern um die Zeitschrift „Revue du M.A.U.S.S.“ (Mouvement AntiUtilitariste dans les Sciences Sociales), vor allem durch die Veröffentlichungen von Alain Caillé und Jacques Godbout (vgl. Lit.Verz.).

Besonders wichtig erscheint uns im Zusammenhang mit den ethischen oder ethiknahen Beiträgen in diesem Sammelband: Das Geben ist nicht dasjenige menschliche Handeln, das von vornherein und stets „gut“ ist! Es ist vielmehr ambivalent und vieldeutig – empirisch wie normativ. Uns geht es vor allem darum, dazu anzuregen, in der Alltagspraxis der Lebensführung und des Zusammenlebens von Menschen die Dimensionen des Gebens (wieder) wahrzunehmen und das dafür erforderliche Vokabular in die sozialtheoretischen Sprachen zu integrieren.

In die Reihe unserer vielfältigen und in sich bereits pluralistischen und in Spannung zueinander stehenden Menschenbilder (wie animal laborans, homo faber, animal sociale, homo ludens, animal rationale) ist dringend der „homo donans“ einzufügen, und zwar – das sei hier noch einmal betont – zum besseren Verstehen menschlichen Handelns in modernen Gesellschaften.

Aus der breiten Phänomenologie von Praktiken des Gebens und der Gabe und von dazu verwandten Verhaltensmustern und Handlungsweisen ist zunächst einmal darauf zu verweisen,

dass sich ja gerade im Geben, im Schenken und im Stiften zeigt, dass es eine Fülle menschlicher Verhaltensweisen und Beziehungsmuster gibt, die sich recht gut im direkten Rückgriff auf die Vorstellung beschreiben und erklären lassen, dass es neben vielen anderen anthropologischen Grundelementen menschlicher Lebensführung (wie etwa Arbeit oder Gebet) auch das des Gabehandeln gibt. Wenn man typisch moderne Denkgebote und -verbote zumindest kurzfristig suspendiert, dann sind die Umwege beim Erklären und Verstehen solcher Handlungen über entweder „den“ Egoismus oder „den“ Altruismus gar nicht nötig. Von der Befangenheit in den gängigen und zugelassenen Denkmustern befreit, lassen sich in zahllosen sozialen Verhältnissen, die entweder als durch Pflichten reguliert oder als von Interessen gesteuert gelten, eine Fülle „supererogatorischer“ Handlungsweisen erkennen, die weder durch moralischen Druck, noch durch die Verlockung einer Befriedigung individueller Interessen beschreibbar, geschweige denn verstehbar sind. Das gilt nicht nur für die Familie oder für Freiwilligen-Tätigkeit oder für das Spenden, sondern auch für zahllose Arbeitsverhältnisse und berufliche Situationen. Fast alle Menschen tun und leisten in solchen Situationen etwas, wozu sie weder durch Verträge gezwungen, noch durch Löhne oder Belohnungen motiviert sind. Freilich tun sie es möglicherweise nicht immer und nicht nur. Vielmehr kennen sie genauso Situationen, in denen sie lediglich „Dienst nach Vorschrift“ leisten oder als erstes und hartnäckig fragen, was denn für sie „drin“ ist.

Wenn man bei der Betrachtung und Analyse menschlichen Handelns nicht nur auf die einzelne Tat schaut, sondern die Breite und die wechselseitigen Abhängigkeiten menschlicher Verhaltensweisen in den Blick nimmt, dann muss man – gerade auch empirisch – feststellen, dass die Handlungen, aus denen sich die menschliche Lebensführung aufbaut, äußerst selten „rein“ auftreten, sondern gerade in ihren Gemengelagen unterschiedlicher und oft genug auch „widersprüchlicher“ Beschreibungen und Deutungen bedürfen. So kann sich auch mit Spenden, auch mit Schenken, auch mit religiöser Pflichterfüllung, ja auch mit Liebe eine ganze Reihe von Motiven verbinden, die anderen Orientierungsmustern entsprechen als eben nur denen des „guten Gebens“. Aber dass jemand mit seiner Spende auch die Vorteile aus einer Spendenquittung, auch das Wohlgefühl privater oder öffentlicher Anerkennung verbindet, dass er sich auch anderen, die nicht oder weniger spenden, überlegen fühlen mag, tilgt eben gerade nicht das für diese Handlungsweisen konstitutive Muster der Gabe.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die gerade für die Moderne geltende Auffassung von Moral (in ihren deontologischen wie in ihren utilitaristischen Varianten) auf der Reinheit und Eindeutigkeit der Handlungsmotive insistiert und insbesondere auf dem logischen und praktischen wechselseitigen Ausschluss von Moral und Eigeninteresse (oder von Gabe und Interesse) besteht. Dies wird empirisch der Pluralität, Heterogenität und Gemengelage der Motive und der Orientierungen menschlichen Verhaltens ebenso wenig gerecht wie den normativen Ansprüchen, denen gerade moderne Moralphilosophie und Ethiken im Zeitalter von Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung durchaus entsprechen sollten. Der systematischen, durchgängigen und radikalen Entgegensetzung von menschlichen Handlungsmustern im Blick auf ihre Motive, ihre Orientierungen und ihre Folgen entsprechen sowohl eine chronische moralische Überforderung durch prinzipienorientierte Moraltheorien, als auch eine Leugnung und Verharmlosung der notwendigen ethischen Sensibilisierung und Bildung von Urteilsfähigkeit (phronesis) von Menschen in zahllosen Situationen des Alltags und expliziten ethischen Dilemmasituationen.

Das Verständnis von Ethik, von dem aus wir argumentieren und auch unseren Beitrag zu einer Ethik der Gabe und des Gebens formulieren – das aber keineswegs das einzig mögliche Ethikverständnis im Zusammenhang mit Gabetheorien darstellt! – ist das einer Ethik als „kritischer Theorie des Ethos“, die eine „Hermeneutik der Lebensführung“ einschließt und der es sowohl um das Gelingen des individuellen Lebens geht, als auch darum – gerechtigkeitsorientiert – die Bedingungen zu klären, unter denen das Leben aller gelingen kann (vgl. Volz 2003; zu unserem Personen-Verständnis vgl. Volz/Kreuzer 1998; zum Zusammenhang von Anthropologie, Hermeneutik und Ethik vgl. Kreuzer 1999).

Das, worum es einer so verstandenen Ethik geht, worauf sie zielt und woran sie ausgerichtet ist, ist die „Ausrichtung auf das gute Leben – mit anderen – und für sie – in gerechten Institutionen“ (im Anschluss an Ricœur 1996, 210 bzw. 1990, 202).

IV. Mauss und Folgen

„Gifts are about communication“ – das ist der allererste Satz (im Vorwort) eines neueren Sammelbandes *„Negotiating the Gift“* (Algazi et al. 2003). Er ist vermutlich ein Einsatz zum Thema, dem in seiner Allgemeinheit fast alle zustimmen können, die in der Perspektive ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen sich der Aufgabe widmen, „die Gabe“ als sozial-anthropologisches Phänomen wie als theoretisches Problem zu entschlüsseln.

Im Fortgang seiner Argumentation betont G. Algazi zu Recht, dass gerade ein Neueinsatz in der Theorie der Gabe nicht zu früh von einem zu eng gefassten „Begriff“ der Gabe ausgehen sollte.

Gleichwohl wollen wir – im Anschluss an Alain Caillé (vgl. Caillé 2000, 124; vgl. auch schon Godbout 1993, 30) – ein etwas spezifischeres Verständnis zu Grunde legen:

„GABE“ heiÙe jede Leistung, die erbracht wird ohne Verpflichtung, Garantie oder Sicherheit einer Gegenleistung; oder stärker soziologisch gefasst: jede Leistung von Gütern oder Diensten, die erbracht wird, ohne Garantie einer Gegenleistung, um gesellschaftlichen Zusammenhalt und soziale Bindungen zu stiften, zu erhalten oder zu erneuern.

Das „Paradigma der Gabe“ (das A. Caillé und die Gruppe um die *„Revue du M.A.U.S.S.“* anstreben und entwickeln) besteht auf *der tatsächlichen und normativen Bedeutung dieser Art von Leistungen in ökonomischer, ethischer, politischer und philosophischer Hinsicht.*

Es sei noch einmal betont, dass im Gabentausch letztlich der „Beziehungswert“ Vorrang hat vor Tauschwert und Gebrauchswert. Selbst die Zirkulation von Gütern ist im Gabentausch sekundär: *„Le lien importe plus que le bien“!*

Dies sind für uns grundlegende Erwägungen, die vermittelt über M.A.U.S.S. auf Mauss zurückgehen und die wir hier in unserem Fragehorizont weiter entwickeln und zuspitzen wollen.

Die Theorie der Gabe kann nicht auf das Geben allein beschränkt werden. Von ganz entscheidender Bedeutung ist die allzu oft übersehene Tatsache, dass die Theorie der Gabe von Mauss nicht nur eine Theorie des Gebens ist, sondern eine Theorie vom Zyklus „des Gebens, des Annehmens und des Erwiderns“ („donner, recevoir, rendre“). Das Entscheidende hier ist die Dynamik des Kreislaufes mit seiner inkludierenden Funktion und Bedeutung. Es handelt sich nicht allein um eine Beziehung zwischen zwei Akteuren, sondern um einen von vornherein sozialen, und das heißt auch Gesellschaft konstituierenden Prozess. In diesem Prozess bilden sich nicht nur soziale Beziehungen, sondern es entstehen auch soziale Bindungen und soziale Verbindlichkeiten. Nichts an diesem Prozess ist – wie wir es oben schon angedeutet haben – von vornherein und nur

und immer gut. Auch die Phänomene der Dynamik von Geben, Nehmen und Erwidern der Gabe sind prinzipiell durch eine hohe Ambivalenz gekennzeichnet. Man kann geradezu verschiedene Gesellschaften (ihre verschiedenen Sphären, ihre verschiedenen Epochen) daraufhin analysieren und danach unterscheiden, wie diese Ambivalenz jeweils sozial und personal bewältigt und gestaltet wird.

Aus dem Umstand, dass die beträchtliche Dynamik dieses Prozesses nicht nur irgendwelche Beziehungen stiftet, sondern vor allem soziale Bindungen und Verbindlichkeiten, folgt dann auch die Einsicht, dass – im Horizont dieses Denkens – auch individuelle Freiheit und sozialer Zwang gleichursprüngliche Phänomene sind. Aus der Dynamik und aus dem Spannungsverhältnis von individueller Freiheit und sozialem Zwang lässt sich dann auch die gesellschaftliche Notwendigkeit und zugleich Riskiertheit von Vertrauen und Solidarität besser verstehen. Es gilt folglich auch die Einsicht, dass weder Vertrauen noch Solidarität begriffen werden können ohne Bezugnahmen auf die Logik und die zahlreichen Praktiken, aus denen sich der Zyklus des Gebens aufbaut. Gerade für diese beiden sozialen Phänomene, die in der gegenwärtig erfahrenen Krisenlage häufig in der Perspektive einer Verfalls- und Verlustgeschichte betrachtet werden, gilt, dass sowohl der ökonomistische als auch der moralistische Reduktionismus diese Phänomene verfehlen muss, selbst dann, wenn sie in irgendeiner Weise addiert oder integriert werden. Theorien, die mit Verträgen, Interessen und/oder Pflichten argumentieren, müssen immer schon viel zu viel voraussetzen oder als „transzendente Bedingung der Möglichkeit von“ einführen. Die Theorie der Gabe vermag zu zeigen, dass diese Voraussetzungen längst schon gesellschaftlich gegeben sind und folglich handlungstheoretisch (empirisch und historisch) rekonstruierbar, sowie anthropologisch begründbar sind.

Gerade als eine handlungstheoretische kann die Theorie der Gabe sowohl Erklärungs- und Verstehensleistungen für menschliches Handeln erbringen, als auch Orientierungsleistungen für einige zentrale Verhaltens- und Handlungsweisen menschlicher Lebensführung.

Für die Bewältigung von Konflikten, kriegerischen und gewalttätigen Konfrontationen zwischen Personen, Kollektiven und ganzen Gesellschaften ist von schlechterdings entscheidender Bedeutung die Bereitschaft und die Fähigkeit zum ersten Schritt (der Friedensstiftung), das heißt zur ersten Gabe, die weder moralisch noch mit Gewalt erzwungen werden kann, gerade dann nicht, wenn die tendenziell tödlichen Kreisläufe durchbrochen werden müssen, um sich der vertrauensstiftenden Dynamik von Kreisläufen der Gabe zu öffnen.

Im Blick auf die Frage, wo denn diese Phänomene des Gebens und seiner Dynamik gesellschaftlich entstehen und wo die personalen Kompetenzen sich bilden, die zu den erforderlichen dazugehörigen Praktiken befähigen, ist in besonderem Maße auf die Phänomene und Institutionen der „primären Sozialisation“ zu verweisen. Der Mutter-Kind-Beziehung kommt dabei nahe liegender Weise eine zentrale und auch paradigmatische Bedeutung zu. Gerade das Verhalten von Mutter und Kind lässt sich weder nach dem Modell bloßen Eigeninteresses noch nach dem Modell bloßer Pflichterfüllung begreifen.

Dies ist auch der Ort, wo auf eine andere Tradition der Gaben-Theorie hingewiesen werden soll. Nicht ohne Kenntnis des Werkes von Marcel Mauss, aber im Kern selbstständig und aus sozialpolitischen Milieus und Fragestellungen entstanden, hat der britische Sozialpolitiker Richard M. Titmuss 1970 eine Studie unter dem Titel „The Gift Relationship“ veröffentlicht, mit dem Untertitel „From Human Blood to Social Policy“. Diese Veröffentlichung hat, gemeinsam mit den theoretischen und praktischen Beiträgen von Titmuss zum Wohlfahrtsstaat, eine wichtige

Bedeutung in den britischen Debatten der 70er Jahre gespielt. Seine Tochter, Ann Oakley, hat 1997 (mit J. Ashton) eine Neuauflage publiziert und einige Kapitel hinzugefügt, in denen sie und andere Autoren auf das Geben „anderer Körpersäfte“ als dem Blut eingehen und zugleich Erwägungen zu neueren Notwendigkeiten und Formen des Blutspendens, der Organspende und von „Transfusionen“ überhaupt einbeziehen. Hier finden wir wichtige Beiträge zu einer „Phänomenologie der Gabe und des Gebens“. Leider sind in den beiden von Mauss bzw. von Titmuss ausgehenden Theorieentwicklungen und Debatten kaum Bezüge zur jeweils anderen systematisch hergestellt worden.

Es liegt nahe, dass im Blick der Bedeutung des Gebens und Nehmens in der (frühen) Sozialisation eines Individuums auch der Prozess der Selbst-Werdung (oder der Identitätsbildung) nicht ohne den Dreiklang der Gabe gedacht werden kann. Das Selbst verdankt sich eben nicht sich selbst alleine, vielmehr bildet es sich heraus in Prozessen der Wechselseitigkeit, für die das Geben steht. Ob das Geben und das Annehmen von Gaben, der Dank dafür und das Weitergeben zu Elementen des Selbstverständnisses und damit zugleich selbstverständlich werden oder nicht, ist schlechterdings entscheidend für die Herausbildung von Personen, die zugleich soziale Wesen wie unverwechselbare Individuen mit Eigenwert und Selbstachtung sind.

Von besonderer Bedeutung erscheint uns das Element der Selbst-Transzendenz. In jedem Akt des Gebens aber auch des Nehmens gehen Menschen buchstäblich aus ihrem engen Kreis der Selbstbezüglichkeit hinaus, auf andere Menschen zu, bzw. öffnen sich den Gaben anderer. Dieses menschliche Grundvermögen, das aus dem anthropologischen Primat des Gebens erwächst, ist sowohl für die Konstitution als auch für die Erhaltung und Weiterentwicklung sozialer Beziehungen und der Intersubjektivität von kaum zu überschätzender Bedeutung. Die Fähigkeit zum „ersten Schritt“ hat hier ihre Wurzeln.

Diese Fähigkeiten und ihre Voraussetzungen lassen sich zusammenfassen und zuspitzen im Konzept der „Transpartikularisierung“ (P. Dabrock), der Fähigkeit, die personalen und sozialen Besonderheiten ernst zu nehmen und zugleich sie im Blick auf andere überschreiten zu können (Dabrock 2001).

Uns liegt sehr viel daran, in den Basisstrukturen menschlichen Handelns bereits die Hinsichten und die Kompetenzen auszumachen, die dann die notwendigen „empirischen“ Voraussetzungen für die Möglichkeit und Geltung expliziter Moraltheorie bilden können und gerade nicht – wie in anderen moraltheoretischen Modellen – als „bloß empirisch“ beiseite geschoben werden. In diesen Modellen, die wir kritisieren möchten, gibt es dann nur noch die Möglichkeit einer von außen und von oben kommenden imperativischen Sollensmoral, die mit dem Anspruch auftritt, von vornherein universelle Geltung beanspruchen zu dürfen.

Uns geht es hingegen darum, die Fähigkeit zu ethischem und moralischem Handeln (und das ist etwas anderes als das immer schon „Gutsein“ von Menschen und ihren Handlungen) von innen und von unten zunächst einmal stärker handlungstheoretisch und sozialwissenschaftlich rekonstruieren zu können und darin die Anknüpfungspunkte für eine Weiterentwicklung sowohl des Ethos als auch der ethischen Theorie zu identifizieren. In unserem Zusammenhang ist das insofern von großer Bedeutung, als sich somit zeigen lässt, dass sowohl Fähigkeit wie Bereitschaft zum Spenden nicht etwas ist, das durch starke Sollenssätze erst hervorgerufen werden muss oder das eine motivationstechnologische Intervention gleichsam im Rücken von Personen rechtfertigt.

V. Akteure und Strukturen

Um nun eine genauere Vorstellung von dem entwickeln zu können, was Geben bedeutet, erscheint es uns sinnvoll, die „Infrastruktur“ des Gebens – verstanden als ein Handlungsgeflecht – zu rekonstruieren. Es geht in gewisser Weise darum, das verwickelte „Knäuel“, als das Handlungen generell und das Geben (wie auch das Spenden) im Besonderen uns zunächst entgegentreten, in einer analytischen Perspektive in einzelne „Fäden“ zu entwirren. Die Fragen, wer gibt was, warum und wozu, wem, also die Fragen nach dem Geber, der Gabe, der Funktion und Bedeutung dieser Gabe und die Fragen nach dem Empfänger bilden das Raster, von dem eine solche Analyse ausgehen kann.

Zunächst ist also die Frage „Wer?“, also die nach dem GEBER zu stellen. Im Blick auf ihn ist nicht sofort und nicht nur nach seinen Motiven und Absichten zu fragen, so selbstverständlich dies zu einer genaueren Betrachtung des Gebers hinzugehört. Auch die vielfältigen Kontexte seines Gebens sind in Beschreibung und Analyse einzubeziehen: Die institutionellen und kulturellen Kontexte seines Handelns, seine Position und Rolle, seine „Verfassung“ und sein Selbstverständnis sind zu klären. Von daher lassen sich dann auch seine Wahl der Gabe besser verstehen, die Bedeutungen, die er damit verknüpft, die erwarteten Wirkungen seines Handelns, insbesondere lässt sich das erwartete Verhalten (bzw. die Reaktion) des Empfängers besser erschließen.

Damit ist schon angesprochen, mittels welcher Kategorien und Theoreme die Antwort auf das „Was?“ erschlossen werden kann. In diesem Zusammenhang wird die Gabe aufgefasst als das „Medium“ für die Botschaft, die der Geber dem Empfänger (und dem sozialen Kontext beider) übermitteln möchte. Güter mit Gebrauchswert können gegeben werden wie auch Güter mit eher sekundären oder reduzierten Gebrauchswerten (wie etwa Schmuck). Aber auch unser „Vermögen“: Geld (wie eher beim Spenden) oder Zeit und das, was man vermag (wie stärker bei volunteering) können Gaben bzw. Medien des Gebens bilden (zu diesem erweiterten Verständnis von „Vermögen“ vgl. Volz 2002).

Jede dieser Gaben schließt notwendigerweise eine symbolische Gabe ein, die Sinn und Bedeutung des jeweiligen Gebens enthält. Man kann geradezu sagen: Je geringer der Gebrauchswert eines Gutes ist, desto größer muss die damit einher „gegebene“ symbolische Gabe sein. Erst recht gilt das für den Austausch von Gesten und Zeichen, wie „Küsschen-Geben“, und andere Formen der Begrüßung, aber auch für Zeichen der Missbilligung oder Verachtung. Gerade solche symbolischen Dimensionen des Gebens und von vornherein symbolische Handlungen verweisen auf ein weiteres „Anschlussthema“: auf die Frage nach der jeweiligen sozialen und intersubjektiven Kultur der Anerkennung. Die Anknüpfung ist hier ihrerseits eine wechselseitige, denn die jeweils zu betrachtende Kultur der Anerkennung kann nicht verstanden werden ohne die jeweilige Praxis des Gebens mit ihren spezifischen symbolischen Gaben.

Eng mit den Fragen nach dem „Stoff“ der Gaben (Wagner-Hasel) und nach den symbolischen Gewebeanteilen ist die Frage nach dem „Warum und Wozu?“ bzw. nach der Funktion und Bedeutung der jeweiligen Gabehandlung verknüpft. Alle Gabehandlungen dienen ja dem Stiften, Pflegen und Weiterentwickeln intersubjektiver und sozialer Beziehungen und Bindungen. Sie lassen sich anordnen auf einem Kontinuum, das von der „religio“ (der starken Rückbindung an eine göttliche Instanz) über verschieden stark verbindende und verbindliche Pflichten und die großzügige Freigiebigkeit (liberalitas!) bis hin zum anderen Pol der völligen Freiwilligkeit reicht.

Da jedes Geben und jede Gabe, vor allem wegen ihrer symbolischen Gehalte sowohl interpretationsfähig als auch interpretationsbedürftig sind, insofern als ihre Funktion in besonderem Maße von ihrer Bedeutung zu verstehen ist, ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass die Deutungen, die sowohl Geber als auch Empfänger (aber auch die Mittler und Überbringer, wie Fundraiser und Non-Profit-Organisationen) der Gabe beimessen, variieren: Sie können passen, sie können sich unterscheiden, sie können aber auch im Extremfall völlig inkompatibel sein.

Auch hier wird deutlich, dass durch das Geben Beziehungen konstituiert werden, die weder eindeutig noch eindeutig gut sind, sondern der Konfliktbewältigung dienen, aber auch neue Konflikte hervorbringen können.

Nun ist die Frage „Wem?“, die Frage nach dem EMPFÄNGER der Gabe zu stellen. Wieder ganz im Sinne eines Rasters sind hier zunächst verschiedene Typen von Empfängern zu unterscheiden, sodann die möglichen „Erwiderungen“, die Reaktionen und Gegengaben.

Der direkte Empfänger

Dies können Institutionen, Instanzen und Personen sein: Götter, „höhere Wesen“, die Polis oder andere (religiöse, politische und wohltätige) Gemeinschaften. Oder es können Personen sein, im gesamten Spektrum zwischen unbekannten Fremden bis zu ganz nahestehenden Freunden und Familienmitgliedern. Selbstverständlich sind hierbei Stufenbildungen und Asymmetrien vielfältiger Art wahrscheinlich und eigens freizulegen.

Der Mittler

Hier ist an die unterschiedlichsten Mittler zu denken, die die Gaben zunächst annehmen, die Spenden zunächst einmal einsammeln, die gleichsam als „stellvertretende Bettler“ verstanden werden können. Dies ist auch der Empfängertypus, dem sich die Institutionen und Personen des Fundraisings zuordnen lassen. Bei allen Mittlern, von Priestern bis zu Fundraisern, gilt die Gefahr, dass sie sich – insbesondere dem Geber gegenüber – als End-Empfänger verhalten, oder gar dem „eigentlichen Adressaten“ gegenüber (s.u.) als der eigentliche Spender auftreten. Die Gefahr ist besonders groß, wenn sie das jeweilige Verhaltensmuster nicht nur strategisch einsetzen, sondern in ihrem Selbstverständnis verankern.

Der indirekte Empfänger/der eigentliche Adressat

Hier ist zunächst wiederum an Gott und die Götter zu denken, denen die (menschliche) Handlung, anderen zu geben, als Gabe, eben als Gegengabe, gegeben wird. Dabei hat der (menschliche) Geber bei seinen Gaben an andere Menschen Gott und die Götter als diejenigen, denen er eine Gegengabe schuldet, bereits vor Augen – unter Umständen so stark und ausschließlich, dass er dabei den (menschlichen) Empfänger „übersieht“.

Bei vielen Gabehandlungen kann sich also die Pflege der Beziehung zu Gott als das letztlich entscheidende Motiv herausstellen.

Aber nicht nur Gott und die Götter können gemeint sein, sondern auch das „Publikum“, das nicht nur Zeuge und Beobachter, sondern auch Bewerter dieses Handelns ist und bei dem der Geber (Spender, Mäzen...) auf einen Zuwachs an Ehre, Anerkennung und Prestige setzen kann.

Die vielfältigen möglichen „Erwiderungen“ des Empfängers lassen sich in folgender Weise unterscheiden:

Dank und Danksagungen in ihren reichen und differenzierten Ausdrucksformen; Anerkennung als Gegengabe, vor allem durch Instanzen und Institutionen; Prestige und Prestigesteigerung; „ein

guter Ruf“; Orden und Ehrenzeichen; ein „dankbares Gedenken“; von Göttern Segen, Sündenvergebung und innerweltliche Erfolge ...

Sodann ist an die vielfältigen Formen von Geschenken als Gegengabe zu denken und an andere Formen erwartbaren und erwarteten Verhaltens der Empfänger, wie Gunsterweise und die Gewährung von Begünstigungen aller Art. (Dies ist durchaus auch ein Anknüpfungspunkt möglicher Korruption.)

Schließlich gehören hierher auch pflichtgemäße Erwidern des Empfängers, im strengen Sinn erwartbare Reaktionen seinerseits, wie zum Beispiel Loyalität, Treue (dem Lehnsherrn oder Dienstherrn gegenüber) und Dankbarkeit.

Nun bildet die Dynamik des Kreislaufs der Gaben nicht der einfache, in sich geschlossene *Kreis* aus Geben, Nehmen und Erwidern, sondern gerade der *Kreislauf* der Gabe und des Gebens. Dieser setzt damit ein, dass die Erwidern wiederum selbst ein Geben ist; Dies ist durchgängig als ein soziales Geschehen aufzufassen, in dem es nicht nur einen Typ von Empfängern gibt, sondern mehrere. Darin nimmt das Erwidern nicht nur die Gestalt einer unmittelbaren Gegengabe an, sondern auch die Gestalt und eben die Dynamik einer „Erweiterung“ des Gebens: das „Weitergeben“ an zunächst noch gar nicht als Akteure aufgetretene Dritte. Dieses Weitergeben ist insofern eine „Transpartikularisierung“ besonderer Art, als damit der engere Kreis des Gebens noch einmal überschritten wird. Diese Form der Transpartikularisierung ist ein zentraler Ausgangspunkt und zugleich ein Punkt der Verdichtung im bereits gelebten Ethos, das dann zum Gegenstand einer explizit theoretischen und kritischen Theorie des Ethos, eben der Ethik, gemacht werden kann.

Diese Idee des Weiter-Gebens ist leider von M. Mauss nicht ausdrücklich angesprochen oder gar systematisiert worden. Sie ist allerdings dadurch angedeutet, dass der ursprüngliche Geber erst am Ende eines (möglicherweise) sehr langen Gabentauschprozesses eine Erwidern, seine Gegengabe, erhält.

VI. Responsivität

Jede Ethik ist eingelassen in einen weiteren kulturellen Kontext, aus dem die Personen als Subjekte ihrer Lebensführung die Elemente ihres Selbst- und Weltverständnisses entnehmen können. Wir beziehen uns im Folgenden auf die jüdische und christliche Tradition, in deren Horizont wir uns selbst verstehen und in dem sich zugleich wichtige Traditionen und zentrale Topoi des Selbst- und Weltverständnisses auch unserer „säkularen“ Gegenwartskultur insgesamt herausgebildet haben. In dieser Skizze wollen wir besonders auf in diesen Traditionen bereits zur Geltung gelangende Subjekte, Strukturen und Elemente des „Gebens“, des (An-)Nehmens und des Wieder- bzw. Weitergebens achten.

Der Aufbau der in der ersten Auflage 1980 erschienenen Ethik von Trutz Rendtorff ist stark bestimmt von seiner Auffassung der „Drei Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit“: das erste ist das „Gegebensein des Lebens“, das zweite das „Geben des Lebens“ und das dritte die „Reflexivität des Lebens“ (vgl. Rendtorff 1990). Unschwer ist hier eine Entsprechung zu der von Mauss formulierten Trias erkennbar. Im „Gegebensein“ lässt sich das Geben der Gabe, vor allem aber ihr Annehmen erkennen. Im „Geben“ begegnen wir der Tätigkeit und der Handlungsform des Gebens und zugleich dem Aspekt des Erwiderns mit der besonderen Betonung des Weitergebens (und mit entsprechend geringerer Betonung des Wiedergebens). In der „Reflexivität“ verschaffen

sich die Elemente des Annehmens und des Erwiderns Geltung, freilich unter der Dominanz des Erwiderns. Dabei betonen Gestalt und Inhalt, die hier das Erwidern ausmachen, den Aspekt des Rechenschaft-Gebens. In alledem werden sowohl die Ähnlichkeiten zum Mauss'schen Ansatz erkennbar wie auch zugleich Unterschiede deutlich.

Es ist für das christliche Selbst- und Weltverständnis naheliegend, dass es seinen Einsatz nimmt bei Gott, nicht als dem ersten Beweger, sondern als dem ersten Geber, dessen vorgängiges Gabehandeln Wirklichkeit, d. h. Natur, Gemeinschaft und individuelles Leben überhaupt, in einem ontologischen Sinne erst ermöglicht. Oswald Bayer nennt (in seinem sehr dichten und sehr inspirierenden Lexikon-Artikel – Bayer 2000) Gabe „ein Urwort der Theologie“. Er fügt aber sofort an, dass die Theologie dies „erst noch zu entdecken“ hätte: „bis in die Ontologie hinein“!

Weitere konstitutive Vorgaben Gottes sind seine Bundesschlüsse, vom noachitischen Bund über den abrahamitischen und den sinaitischen bis hin zum Bundesschluss auf Golgatha – wobei der letztere nahe liegender Weise für die jüdische Tradition keine Bedeutung hat.

Alle religiöse Praxis ist geprägt und riskiert zugleich durch individuellen wie kollektiven „Heils-Utilitarismus“: Der einzelne und die Gruppe möchten für sich alleine – oder doch wenigstens des größten „Stückes“ – des Heiles teilhaftig werden. In den biblischen Traditionen steht dies in Spannung zu Gottes Gaben an das „ganze Volk“, womit die partikulare Gemeinschaft und zugleich die gesamte Menschheit gemeint ist. Dieser Heilsegoismus kann als ein wesentliches Element der Sünde aufgefasst werden. Die Sünde ist in diesem Zusammenhang die Weigerung des wirklichen Annehmens der „kategorischen Gabe“ (Bayer 1995, 13–19) des Bundes; der Sünder ist „Kostverächter“ (Bayer 1995, 14). Die Sünde impliziert die Unfähigkeit des Weitergebens in einer der Gabe entsprechenden Weise und schließlich die Untauglichkeit der eigenen Rechtfertigung des – der Sünde entsprechenden – eigenen Handelns. Im Gegensatz dazu erweist sich der Glaube als das Annehmen der Gaben Gottes und als AnErkenntnis, dass Gottes Bundesschlüsse ihrerseits die Rechtfertigung des Sünders bereits enthalten. In dieser Sichtweise sind die Wirklichkeit, die eigene Existenz, die Zugehörigkeit zum Bund und die Rechtfertigung selbst Gaben: sie sind verdankte, aber nicht-verdiente, nicht-konditionale, sondern freie Gaben Gottes. Als diese sind sie jedoch zugleich konstitutive und konditionale (d.h. Ermöglichungsbedingungen stiftende) Gaben an den Menschen.

Menschliches Leben insgesamt ist folglich als Erwidern im Sinne des „EntSprechens“ zu verstehen: im eigenen Lebensvollzug „dem Bund Gottes mit den Menschen entsprechen“ (G. Schäfer) und sich vor diesem ver-antworten. Deshalb kann im Anschluss an Peter Dabrock von einer prinzipiellen „Responsivität“ des menschlichen Lebens und der menschlichen Lebensführungspraxis gesprochen werden (Dabrock 2000, v.a. Kap. 3; vgl. auch 2004). Dieser Gedanke findet sich auch – wenn auch in einem anderen theologisch-systematischen, aber eher noch expliziter gabentheoretischen, Kontext – in dem Konzept von O. Bayer wieder, „Freiheit als Antwort“ zu verstehen (Bayer 1995).

Auch im Kontext dieses Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses kann man das Ethos sowohl in seiner allgemeinen sozialkulturellen Ausprägung wahrnehmen, deuten und kritisieren, wie auch im engeren Sinne als christliches Ethos, das als – wenn auch besonderer – Teil und zugleich als eine der wesentlichen Quellen des Ethos unserer Gesellschaft verstanden werden muss. Angesichts des Umstandes, dass das Ethos in unserer Kultur auch das personale Selbstverständnis von den Dualismen der alltagsweltlichen wie der wissenschaftlichen Deutungen sehr stark bestimmt, kommt einer durch die biblischen Traditionen inspirierten Ethos-Kritik unter anderem die Aufgabe zu, diese Dualismen von den eben gerade genannten Grundeinsichten aus zu kritisieren und zu

überschreiten. Die gabentheoretische Perspektive erlaubt somit eine Konvergenz der stärker anthropologisch-sozialwissenschaftlichen Analyse des Gebens mit den eben gerade grob umrissenen theo-logischen Auffassungen von den „Gegebenheiten“ des Lebens als Gaben, als Geschenke Gottes. (Einen bedeutsamen Beitrag zur theologischen Gabentheorie liefert M. Frettlöh 2001, freilich mit anderen Fragestellungen und mit Bezug auf andere Traditionen und Positionen als die für diesen Beitrag herangezogenen.)

VII. Gaben Sammeln

Auf den bisher erarbeiteten Fundamenten könnte eine umfassende und komplexe „Ethik der Gabe“ entwickelt werden. Im Folgenden müssen wir uns jedoch beschränken auf die Formulierung einiger Themen und Aufgaben einer ethischen Orientierung für das Fundraising.

Beziehung

„Am Anfang war die Beziehung.“ Das ist das Motto und Leitmotiv der „Sociologia Relazionale“, die der italienische Soziologe Pierpaolo Donati seit Anfang der 1980er Jahre entwickelt hat (vgl. Donati 1991). Marcel Mauss zielt mit seinem „Essai sur le don“ auf den Nachweis, dass das Geben diejenigen elementaren Beziehungen stiftet, die in anderen Beziehungen, z. B. der Arbeitswelt, des Marktes und der Politik, immer schon vorausgesetzt werden. Im deutschen Sozialwesen der letzten zwanzig Jahre hat sich der Gebrauch des Begriffs der „Beziehungsarbeit“ schon fast inflationär verbreitet. Auch das Fundraising versteht sich in besonderer Weise als eine Form der Arbeit in, mit und durch Beziehungen. Soll das aber mehr sein als eine modische und gefällige Selbstbeschreibung, dann gehört es zu den Aufgaben einer anspruchsvollen Theorie des Fundraisings dazu, über die Entstehung und Entwicklung sozialer Beziehungen noch einmal gründlicher nachzudenken. Dabei wären insbesondere die Zusammenhänge von Verbindung und Bindung, von Verbindlichkeiten und Verpflichtungen genauer zu bestimmen. Von daher kann dann auch deutlich gemacht werden, warum gerade eine so verstandene „Beziehungsarbeit“ sehr häufig in Beziehungsnetzwerken sich vollzieht und die Vernetzung eine wesentliche Voraussetzung des Bestehens von Organisationen bildet.

In vielen Konzepten und Vollzügen des Fundraisings kommt nur unzureichend zur Geltung, dass Fundraising eine „*Viererbeziehung*“ bildet: Sie ist eben nicht nur eine Beziehung zwischen Fundraisern und (potentiellen) Spendern, sondern sie ist zugleich eine Beziehung zum „eigentlichen“ Empfänger der Spende; sie *vermittelt* zwischen deren Geber und Empfänger. (Dies ist der Kontext, in dem unserem in Abschnitt V entwickelten Raster eine besondere Bedeutung als Hilfsmittel der Analyse zukommt.)

Asymmetrie

Eine besondere Herausforderung für das Fundraising geht von der Einsicht aus, dass nahezu alle Beziehungen in diesem Beziehungsviereck asymmetrische Beziehungen sind. Diese Asymmetrie besteht vor allen Dingen in der Angewiesenheit dessen, in dessen Auftrag oder Interesse die Gaben gesammelt werden, auf den Geber. Dies gilt nicht nur für eindeutige Bedürftigkeit in benachteiligten Lebenslagen oder Notlagen. Auch der berühmte Intendant mit seinem sozial hochgeachteten Theater ist auf die Gaben des Spenders in einem ganz anderen Maße angewiesen als der Spender auf ihn.

Gleichwohl sind vollständige (und das heißt nicht einseitig abgebrochene) Beziehungen solche der Wechselseitigkeit, da es eben zum Mauss'schen Dreiklang dazugehört, dass auch dem Spender etwas „erwidert“ wird. Art, Ausmaß und Quelle der Asymmetrie sind daraufhin zu untersuchen, inwiefern sie diese Wechselseitigkeit ermöglichen oder erfordern, gefährden oder verhindern. Dies erlaubt dann auch eine Prüfung ihrer Legitimität und eine Antwort auf die Frage, ob eine solche Beziehungsqualität der Berufsethik des Fundraisings entspricht oder nicht.

Anerkennung

Jede Beziehung hat Anteil und hat Folgen für die „Kultur der Anerkennung“ einer Gesellschaft. Für seinen Bereich kommt gerade dem Fundraising eine große Bedeutung zu für die Gewährleistung des Respekts vor der Würde aller Beteiligten. So schwierig dies in vielen Fällen bereits sein mag, in diesem Zusammenhang kommt auf das Fundraising eine zusätzliche Aufgabe zu, die nicht mit der Achtung und Anerkennung des anderen Menschen als Menschen bereits erfüllt ist: Auch im spezifischeren Sinne gilt es, den jeweiligen und spezifischen „BeiTrag“ eines jeden Beteiligten zu würdigen. Dazu gehört es zunächst, das Annehmen einer Gabe wie auch der Gegengabe nicht zu verweigern. Eine Verweigerung des Annehmens hieße ja, den Geber oder die Gabe gering zu schätzen oder gar zu verachten. Eine solche Reaktion würde zudem das Ende der Beziehung implizieren. Es ist von besonderer Bedeutung, das Geben und Spenden nicht einfach für selbstverständlich zu halten, sondern als eine Handlung anzuerkennen, die grundsätzlich auf Freiwilligkeit basiert und insofern gar nicht erzwungen werden kann.

Dank

Das in unserer Kultur dominierende Menschenbild des autonomen homo oeconomicus diskreditiert seit längerem eine „kultivierte“ Praxis des Dankens. Dankbar sein zu sollen ist für viele Menschen nicht nur deshalb eine Zumutung, weil es die meisten Eltern von ihren Kindern nachdrücklich erwarten, sondern auch deswegen, weil viele Menschen geradezu stolz darauf sind, dass sie in ihrem Leben noch niemals Dankeschön sagen mussten. Dieses Unbehagen angesichts der Dankbarkeit, mit der man auch die eigene prinzipielle Angewiesenheit auf die Gaben anderer leugnen möchte, kann nahe liegender Weise eben nicht durch eine paternalistische Vergatterung zur Dankbarkeit beseitigt werden.

Gleichzeitig darf dieses Unbehagen das Fundraising nicht dazu verleiten, sich seinerseits mit einer sehr formalisierten und reduzierten Dankbarkeitspraxis zu begnügen. Es geht vielmehr darum, zeitgemäße neue Formen des Dankens zu ersinnen, die Rücksicht nehmen und sich mit Achtung beziehen auf die Besonderheiten der Gaben und Gegengaben und ihrer jeweiligen Geber. Auch die Beziehungen des Dankes sind ja keine einseitigen, sondern wechselseitige Relationen.

Vertrauen

Die Praxis des Gebens steht in einem ursprünglichen und notwendigen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Ressource des Vertrauens. Vertrauen hat eine für jede Gesellschaft unverzichtbare Funktion: es ermöglicht Handeln unter den Bedingungen der Unsicherheit und Riskiertheit. Es gehört zu den Ermöglichungsbedingungen von Beziehungen und ist zugleich eine von deren Wirkungen. Dies kann das Vertrauen aber nur deshalb leisten, weil es nicht sofort und nur „funktioniert“.

Vertrauen hat zugleich eine für jede Gesellschaft unverzichtbare Bedeutung: es impliziert das prinzipielle Annehmen und die Anerkennung der anderen als Personen. Vertrauen geben(!) und schenken(!) wir einander. Das Vertrauen kann die anthropologische und die existenzielle

Unsicherheit nicht außer Kraft setzen, wohl aber kann es sich ihr gegenüber so in Geltung setzen, dass durchaus, in seinem Geltungsbereich, die gängigen angstgespeisten Bewältigungsstrategien wie Macht, Gewalt und Geringschätzung ihrerseits außer Kraft gesetzt werden können.

Diese Einsichten sollten in die Verfahren des Fundraisings besonders deshalb eingehen, weil hier das Phänomen des Misstrauens sehr häufig und in vielerlei Gestalt auftritt und zu bewältigen ist. Auch das Sammeln und das Annehmen von Gaben vollzieht sich prinzipiell unter den Bedingungen der Unsicherheit, die viele Fragen des Misstrauens aufkommen lässt. Was wird er mit meinem Geld machen? Sind die Empfänger meiner Spende würdig? Werden weder der Sammler noch der Empfänger meine Spende missbrauchen? Was sind die wirklichen Motive des Spenders? Worauf hat er es letztlich abgesehen?...

Fundraising kann in solchen Situationen seinerseits nur Vertrauen stiften und erwecken, wenn es sich nicht nur mit „vertrauensbildenden Maßnahmen“ begnügt, die ja auch instrumentell und listig eingesetzt werden können, sondern indem es in seiner Praxis den „Geist der Gabe“ (J. Godbout) in den Beziehungen zu allen beteiligten und betroffenen Personen wirksam und folgenreich werden lässt.

Verfahren

Selbstverständnis und Ausbildung des Fundraisings sind oft bestimmt von dem Gedanken, dass die Aneignung und der Einsatz von Verfahren, die dem Ziel und auch dem Sinn des Fundraisings entsprächen, vorwiegend in der Übernahme von „Marketing-Methoden“ aus dem Profit-Sektor in den Non-Profit-Sektor genüge. Wir halten dies für ungenügend. Um dies zu begründen, wäre eine Fülle wissenschafts- und handlungstheoretischer Erörterungen notwendig, die unserer Auffassung nach an das „Paradigma des Gebens und der Gabe“ anschließen könnten und sollten, das eben nicht nur handlungs-, sondern auch wissenschaftstheoretisch beansprucht, das „Dritte Paradigma“ darzustellen (vgl. Caillé 2000: *L'Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Godbout 2000: *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*).

Zu den Aufgaben der Betriebswirtschaft gehört es, die Herstellung bzw. Produktion von Gütern zu erfassen, die von vornherein dazu bestimmt sind, als Waren auf einem Markt gegen einen auszuhandelnden Preis, dem Gebot der Gewinnmaximierung folgend, verkauft zu werden. Dies gilt nicht nur für Güter im engeren Sinne, sondern auch für Dienstleistungen. Es ist zunächst naheliegend, dass eine Organisation, die sich auf einem Markt, hier einem „Spenden-Markt“, mit einer spezifischen Leistung orientieren und behaupten will, gerade im Blick auf geeignete Methoden und Strategien, auf die Techniken und Instrumente der Betriebswirtschaft zurückgreift. Das kann aber nur dann gelingen, wenn das Fundraising es vermag, diese Techniken so zu beherrschen und seinen Zielen und Zwecken anzuverwandeln, dass nicht umgekehrt jene das Fundraising gleichsam unterwandern und ihm ihre ökonomistische und instrumentalistische Logik „unterschieben“.

Wie wichtig und schwierig das ist, lässt sich wohl am besten zeigen bei der Übernahme von betriebs- und marktwirtschaftlichen Fachbegriffen in Bereiche, die von einer anderen Logik bestimmt werden. Durch diese Übertragungen werden Begriffe wortwörtlich zu „Metaphern“, die zwar eine hohe Erstplausibilität haben, aber sich rasch als ein „Prokrustesbett“ für die Praxis des Gaben-Sammelns erweisen. Hieran lässt sich verdeutlichen, dass ein authentisches Vokabular des Fundraisings noch zu entdecken und noch zu entwickeln ist. Dies verweist auf die Notwendigkeit, ein eigenes Sprechen und Handeln zu entwickeln bzw. zu kultivieren, das nicht marketing-analog ist, sondern einer personalen, intersubjektiven Praxis entspricht, deren Kern eben nicht ein Bezug

auf zu bearbeitende Objekte ausmacht, sondern eine Beziehung zu bildungsfähigen Co-Subjekten. Wie wichtig die (Wieder-)Gewinnung einer eigenen Sprache und einer eigenständigen Praxis ist, wird ganz besonders deutlich bei PraktikerInnen, die häufig – vor allem am Anfang – ein starkes Unbehagen an der Ausbildung verspüren und sich ärgern über die Unzulänglichkeiten der dort vermittelten Verfahren, Instrumente und Techniken. Diese oft schmerzlichen Erfahrungen sind aber nur selten Anlass dafür, die Denk- und Handlungsweisen, das Selbstverständnis und das Wirksamwerden von Fundraising grundsätzlich zu überdenken. Im Banne des für unsere Kultur insgesamt bedeutsamen „Methoden-Fetischismus“ führen diese Erfahrungen meist zu einer verstärkten Weitersuche nach der „nun endlich wirklich richtigen“ Methode (vgl. dazu auch Volz 2002).

Für uns ist das Paradigma des Gebens und der Gabe eine – wichtige und reizvolle – Möglichkeit, „diesseits“ von Druck und Zug, von Staat und Markt, von Ökonomismus und Moralismus... alle an der – reizvollen und wichtigen – Aufgabe des Fundraisings Beteiligten zu unterstützen bei der Entwicklung eines durchdachten Selbstverständnisses und einer gelingenden Praxis. Ein solcher Art artikulierbares und legitimierbares Selbstverständnis könnte ein souveränes Selbstbewusstsein implizieren, das sich sehen und hören lassen kann.

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt u.a. 2005 (s. dort auch einen Beitrag von A. Caillé, 157–184)
- Algazi, Gadi et al. (Eds.): Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange, Göttingen 2003
- Bassi, Andrea: Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse, Roma 2000
- Bayer, Oswald: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995
- Ders.: „Gabe“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Aufl., Bd. 3, Sp. 445/446, Tübingen 2000
- Berking, Helmuth: Schenken. Zur Anthropologie des Gebens, Frankfurt Main/New York 1996
- Caillé, Alain: Anthropologie du don. Le tiers paradigme, Paris 2000
- Dabrock, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart/Berlin/Köln 2000
- Ders.: Zugehörigkeit und Öffnung. Zum Verhältnis von kultureller Praxis und transpartikularer Geltung, in: Glaube und Lernen 16 (2001), S. 53–65
- Ders.: Evangelische Fundamentaltheologie als responsive Rationalität, in: M. Petzoldt (Hg.): Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004
- Donati, Pierpaolo: Teoria relazionale della società, Milano 1991
- Frettlöh, Magdalene: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: J. Ebach u.a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001
- Godbout, Jacques T.: L'esprit du don, collab. A. Caillé, nouv. éd., postf. inédite de A. Caillé, Paris/Montréal 2000 (1^{ère} éd. 1992)
- Ders.: The world of the Gift, transl. from the French, Montreal and Kingston 1998
- Ders.: Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus, Paris 2000
- Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe: Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1996
- Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen

- Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1999
- Ders.: Theologie in der Sozialen Arbeit. Möglichkeiten und Grenzen, in: I. Nord /F. R. Volz, (Hg.): An den Rändern, FS Y. Spiegel, Münster 2005
- Müller, Oliver: Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg 2005
- Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 1990
- Revue du M.A.U.S.S. N° 23: De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi, Paris 2004
- Ricœur, Paul: Soi-même comme un autre, Paris 1990
- Ders.: Das Selbst als ein Anderer, München 1996
- Rost, Friedrich: Theorien des Schenkens. Zur kultur- und humanwissenschaftlichen Bearbeitung eines anthropologischen Phänomens, Essen 1994
- Schmied, Gerhard: Schenken. Über eine Form sozialen Handelns, Opladen 1996
- Titmuss, Richard M.: The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy (1970). Original edition with new chapters ed. by A. Oakley/J. Ashton, London 1997
- Volz, Fritz Rüdiger: Altruismus, in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Neuwied 2001
- Ders.: Vorbereitende Thesen zu einer „Kritik der Präventiven Vernunft“, in: A. Brand u.a.(Hg.): Individuelle Gesundheit versus Public Health? Münster 2002
- Ders.: „Vermögen“ – Vorbereitende Thesen zu einer (anthropologischen) Theorie des Reichtums, in: E.-U. Huster/F. R. Volz (Hg.): Theorien des Reichtums, Münster 2002
- Ders.: Gelingen und Gerechtigkeit – Bausteine zu einer Ethik professioneller Sozialer Arbeit, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik /ZfSp), 1. Jg. (2003), Heft 1
- Ders./Kreuzer, Thomas: Konsument, Klient oder Bürger? Sozialphilosophische Skizze zu einem tragfähigen Personenverständnis für die Sozialpädagogik, in: „neue praxis“, 28. Jg. (1998), Heft 1
- Wagner-Hasel, Beate: Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland, Frankfurt Main/New York 2000

Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandeln Gabe und „condicio humana“

Erschienen in: Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, 3., aktualisierte Aufl., Hg. Fundraising Akademie, Gabler, Wiesbaden, 2006, S. 30–55

1. Einleitung: Wozu eine „anthropologische Lese-Hilfe“?

Will man die Praxis, die Formen und das Selbstverständnis von Fundraising besser verstehen oder auch besser begründen und rechtfertigen, dann bietet es sich an, dies mit Rückgriff auf Theorien des Gebens und der Gabe zu tun.

Wir nähern uns also dem Thema Fundraising nicht direkt, sondern auf einem „Umweg“. Dieser Umweg führt notwendigerweise auch durch eher abstraktes Gelände. Das aber ist unvermeidlich, wenn wir eben das erfassen wollen, was das moderne Fundraising gemeinsam hat mit anderen Formen des Gebens, Nehmens und Weitergebens, und wie es sich davon unterscheidet. Die Gabe und unser Nachdenken darüber sind von einer eigentümlichen Gleichzeitigkeit von Vertrautheit und Fremdheit gekennzeichnet. „Irgendwie“ geben wir ständig, irgendetwas, an irgendwen, irgendwofür, aus irgendwelchen Motiven und Gründen. Sobald wir beginnen, darüber nachzudenken, wird uns das Selbstverständliche fremd. Wir bringen diese Erfahrungen zudem selten explizit mit dem Stichwort „Geben und Gabe“ zusammen, und Schilderungen von Gabehandlungen aus früheren Epochen oder fremden Kulturen kommen uns eher sonderbar vor.

Die Rückblicke auf die anthropologischen Dimensionen des Gebens und auf frühere Deutungen und Bewertungen sind auch deshalb unumgänglich, weil unser zeitgenössisches Verständnis oder auch unser Unverständnis, unsere Kritik, wie auch unsere Bejahung ständig Gebrauch machen von Kriterien, Normierungen und Verständnissen, die alle aus unserer kulturellen Tradition stammen und die ihrerseits gerade in ihrem Spannungsverhältnis und in ihrer Gegensätzlichkeit nicht verstanden werden können, ohne sich – zumindest kurz und exemplarisch – auf diese Traditionen und Quellen einzulassen.

Das Geben gehört zu den elementaren anthropologischen Handlungsmöglichkeiten des Menschen. Wie allen vergleichbaren Phänomenen begegnen wir ihnen aber nur in der kulturellen Gestalt der menschlichen Gesellschaften und Gemeinschaften. Jeder Versuch – wie der hier vorgelegte –, der versucht, theoretische Einsichten in diesen Grundvollzug menschlicher Lebensführung zu gewinnen, muss sich gleichsam einer dreifachen „Brechung“ stellen: Zunächst sind unser Erleben und unsere Erkenntnis Teil der Kultur, in der wir selber leben und in die wir hinein gewachsen sind. Wenn man dann in andere, zeitgenössische oder vergangene Kulturen blickt, um zu begreifen, was dort unter Geben und Gabe verstanden wird, dann ist es erforderlich, sich auf die Handlungsformen und vor allem auch auf die Deutungsmuster und das Selbstverständnis dieser Kulturen einzulassen. Schließlich müssen wir bereits eine Vorstellung mitbringen von denjenigen allgemeinen Strukturen und Elementen, die in der jeweiligen Kultur eine spezifische Ausformung und Gestaltung erfahren.

Diese durch Rekonstruktion und Abstraktion gewonnenen Einsichten kann man als „anthropologische“ Vorstellungen und Begriffe bezeichnen. Sie sind also sowohl Voraussetzung als auch Folge dieses Kulturvergleiches. Prinzipiell aber gilt, dass wir es sind, die neugierig sind, die

fragen und die auf Erkenntnisse aus sind, und dass wir folglich aus unserem kulturellen Kontext nicht heraustreten können, sondern lediglich die Perspektivität unseres Erlebens und Sehens differenzieren, erweitern und mitreflektieren können.

Solche Gedanken gleich zu Beginn einer Darstellung von Gabepraktiken und -verständnissen zu formulieren, mag überflüssig und unnötig schwierig erscheinen. Sie sind aber prinzipiell notwendig, damit wir nicht, gerade in einer vergleichenden Absicht, entweder naiv überall das freudig wiedererkennen, was wir uns unter Gabe, unter Geben, Spenden und Stiften vorstellen, oder wir uns andererseits, fasziniert von der Fremdheit und Unzugänglichkeit der frühen und anderen Kulturen, einen Vergleich und das Formulieren allgemeiner sozialanthropologischer Einsichten ganz verbieten.

Dieser Beitrag insgesamt möchte eine Lesehilfe sein, eine Entzifferungshilfe, die es ermöglicht, sowohl gegenwärtige, wie auch frühere Gestalten, Verständnisse und Bewertungen zu verstehen. Das Gabehandeln tritt historisch und gegenwärtig in so unterschiedlichen Formen und unter so unterschiedlichen Namen auf, dass es schwer ist, unter dieser Oberfläche eine gemeinsame „Tiefenstruktur“ zu erkennen. Zugleich ist das Thema Geben und Gabe das Feld sehr unterschiedlicher philosophischer, theologischer und sozialwissenschaftlicher Theorien. Alle diese Theorien wollen beschreiben und erklären, was die Gabe ist und was Geben bedeutet. Die Mehrheit allerdings möchte zugleich – und oft stärker – sowohl das Verständnis von Gabe als auch die Praxis des Gebens bewerten und normieren. Auch diese Theorien sind ohne eine Lesehilfe nur schwer zu entziffern und nicht leicht zu durchschauen.

Diese Lesehilfe bietet – als „Tiefenhermeneutik“ – auch einen Leitfaden an, einen allgemeinen Problem- und Fragenkatalog für denkbare weitere Untersuchungen. Er könnte gewährleisten, dass Forschungen (im weitesten Sinne) auf diesem Gebiet sich nicht „im Rücken“ der Akteure und der Beteiligten des Fundraisings vollziehen. Wenn er als Lesehilfe dazu taugt, die Akteure anzuregen, die Tiefenstrukturen ihres eigenen Handelns und ihrer Deutungen besser zu verstehen, dann kann auch eine sich an ihm orientierende Untersuchung, die allgemeiner, gründlicher und tiefer gehender verfährt, zugleich transparent und nachvollziehbar und gleichwohl kritisch sein.

In alledem ist bereits deutlich geworden, dass die Theorie der Gabe ein ebenso strittiges wie streitiges Themenfeld bildet. Fast jeder der in diesem Beitrag formulierten Sätze kann mit meist guten Gründen bestritten werden. Dieser Streit kann nicht selber Gegenstand dieser Lesehilfe sein, gleichwohl haben Leserinnen und Leser einen Anspruch darauf, etwas über die Herangehensweise zu erfahren, der sie sich hier zunächst einmal anvertrauen sollen.

Das sozialwissenschaftliche wie auch das sozialetische Denken, das sich auch dem Gabehandeln zuwendet, wird in der Landschaft der gegenwärtigen Debatten von zwei Alternativen dominiert. Menschliches Handeln überhaupt wird erklärt, indem man es auf ein zugrunde liegendes Eigeninteresse zurückführt, als dessen Nutzen kalkulierende und den Eigennutz optimierende strategische Realisierung das Handeln dann erscheint. Oder aber menschliches Handeln wird verstanden als die pflichtgemäße und in anspruchsvollen Geboten der Vernunft oder (eines) Gottes begründete Verwirklichung dessen, was wir als Menschen einander kategorisch schulden.

Im Blick auf das Geben folgt aus dem ersten Modell eine Heuristik des Verdachts und eine Praxis der Entlarvung: „Letztlich geben auch der fromme Spender, der großzügige Philanthrop und der freigiebige Mäzen nur aus Eigeninteresse, der Rest ist Rhetorik und Tarnung“.

Aus dem zweiten Modell folgt eine ähnliche Heuristik des Verdachts und eine Praxis autoritativer Vergatterung: „Gerade weil der Mensch egoistisch ist, bedarf es umso stärkerer Verpflichtungen, umso nachdrücklicherer Ermahnungen und des Bezugs auf umso höhere Autoritäten, um ihn doch noch zu einem ‚fröhlichen Geben‘ zu bewegen.“

In beiden Modellen wird das, was beschrieben und erklärt und bewertet werden soll, letztlich „weg erklärt“. Das Geben erscheint hier nur als das Erklärungsbedürftige, ihm werden kein eigener Sinn und keine eigene Logik zugestanden. Im Anschluss an den französischen Soziologen Marcel Mauss und seinen 1924 zum ersten Mal veröffentlichten „Essai sur le don“ soll aber hier der Gabe genau dies zugestanden werden: Sie soll ihre eigene Erklärungskraft entfalten können. Im Horizont dieser sozialwissenschaftlichen Theorie und ihrer Weiterentwicklung werden unter Rückbezug auf die Tiefenstrukturen des Gabehandeln die unterschiedlichsten Praktiken des Schenkens an Freunde und Verwandte, der Freigiebigkeit, des Almosengebens, der Armenfürsorge, der Hilfe für Katastrophenopfer usw. nachvollziehbar und verständlich. Egoismus und Altruismus werden als soziale und moralische Phänomene nicht geleugnet, aber es wird der Versuch für sinnvoll erachtet, „diesseits“ dieser Alternative einige Grundstrukturen menschlichen Gabehandeln zu rekonstruieren.

Warum dies alles? Weil die Praxis, die Organisationsform und das Selbstverständnis des Fundraisings eine theoretische Grundlegung erfordern, die weder zu schnell erklärt, noch zu schnell bewertet, sondern seinen Akteuren Handlungsspielräume und Denkhorizonte eröffnet. Fundraising ist ganz wesentlich „Beziehungsarbeit“ und braucht ein Verständnis seiner wesentlichen Vollzüge, das einen „pfléglichen“ Umgang mit allen Beteiligten erlaubt.

2. Die Gestaltung wechselseitiger Angewiesenheit im „Geben – Nehmen – Erwidern“

Das Geben gehört zu den grundlegenden anthropologischen Handlungsmustern. Sein Ort ist die universelle wechselseitige Angewiesenheit aller Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft. Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Das darin zum Ausdruck gelangende Spannungsverhältnis ist charakteristisch für menschliche Lebensformen überhaupt. Die unterschiedlichsten Gestalten von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung haben doch das eine gemeinsam, dass sie sich lesen lassen als Antworten auf die Frage, wie sie in ihrer „Verfassung“ auf das unhintergehbare Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Eigensinn und Gemeinsinn antworten.

Das Geben stiftet, gestaltet, erhält und verändert menschliche Beziehungen. Es verbindet Menschen miteinander, es bindet Menschen aneinander, und daraus entstehen wechselseitige Verbindlichkeiten; seine Gaben sind die Mittel und Medien dieser vielfältigen Bindungen.

Da alles menschliche Handeln prinzipiell mehrdeutig ist und folglich seine spezifische Bedeutung nur dadurch erhält, dass es gedeutet wird, umschließt jede Gabe auch einen symbolischen Gehalt. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das das eigene Handeln mit Bedeutung versehen muss und in der Lage ist, die Bedeutung zu erfassen, die andere mit ihrem Handeln verknüpfen. Er ist aber auch ein leibhaftiges und ein bedürftiges Wesen, das im weitesten Sinne der Lebensmittel, zunächst und vor allem ganz elementarer, wie der Nahrungsmittel, bedarf. Deshalb ist jede Gabe eine „Doppelgabe“ aus einem Gut und einem Symbol. Oft dominiert das Symbol sogar das Gut, da über

das Symbol sowohl die Verbindung hergestellt und das jeweils Spezifische der daraus sich ergebenden Beziehung näher bestimmt wird.

Das Gabehandeln setzt stets einen Geber und einen Empfänger voraus. Eine spezifische Beziehung zwischen ihnen ist ebenso impliziert wie die Bezugnahme auf einen kulturellen Horizont, innerhalb dessen der ganze Vorgang überhaupt – auch für Geber und Nehmer selbst – erst sinnvoll und damit verständlich wird. Die Gabe als Einheit von Gut und Symbol enthält deshalb – mindestens implizit – immer Aussagen über den Geber selbst, über sein Bild vom Empfänger, über seine Vorstellung von ihrer Beziehung und schließlich über sein Verständnis des Horizontes, in den diese komplexe Handlung eingebettet ist.

In der nicht minder grundlegenden menschlichen Handlungsform der Arbeit geht es um die Herstellung dieser Lebensmittel in der Auseinandersetzung mit der Natur. Neben anderen Institutionen der Verteilung geht es bei der Gabe um eine Verteilung solcher Güter, die nie nur der Versorgung der Mitglieder menschlicher Gemeinschaften mit Lebensmitteln dient, sondern stärker noch der Sorge um den Erhalt und um die Gestalt der für diese Gemeinschaft charakteristischen Lebens- und Beziehungsformen. Das, was verteilt wird, entstammt dem „Vermögen“ des Gebers: auch Zeit, Kraft, Kompetenz und – stets zugleich – Symbole werden gegeben. Alle diese Gaben kann man erbitten, sammeln, weitergeben usw., im Fundraising, im Volunteering, in Kirchengemeinden und anderswo.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Gabe als Institution gerade darin, dass sie ein ganzes Handlungs- und Beziehungsgeflecht umfasst, das dadurch strukturiert wird, dass dem Geben ein Annehmen, ein Erwidern, ein Wiedergeben und ein Weitergeben entsprechen. Wenn jede Gabe in ihrer symbolischen Dimension aber mindestens vier Aussagen, vier Messages, übermittelt, dann wird hier bereits die enorme Komplexität eines jeden Gebens deutlich, wie die damit einhergehende Riskiertheit und Missverständlichkeit dieses Handlungsgefüges. Wer aber ein Gabehandeln – zumal eines im Kontext einer anderen, früheren oder fernerer Kultur – nachvollziehen und verstehen will, kommt nicht umhin, sich gerade diese symbolischen Gehalte, die notwendigerweise mit Geben und Gabe einhergehen, zu erschließen.

Das Erwidern einer Gabe und ihr Weitergeben vollziehen sich also ihrerseits gleichfalls als Geben, und jeder, der gibt, ist immer auch zugleich jemand, der (an-)nimmt. Daraus ergibt sich der oft so genannte „Kreislauf“ der Gabe.

Die Rede vom Kreislauf ist aber insofern nicht unproblematisch, als sie das Offene und Dynamische dieses Prozesses verdecken könnte. Sowohl im Blick auf die Beteiligten, als auch im Blick auf die zirkulierenden Güter, Dienste und Symbole gilt eine prinzipielle Unabschließbarkeit. Zugleich ist festzuhalten, dass jede Dynamik des Einschließens grundsätzlich auch eine des Ausschließens impliziert. Deshalb wird es zu den wichtigsten Aufgaben bei allen systematischeren und genaueren Analysen von Gestalten des Gebens und der Gabe gehören, die Fragen nach der Zugehörigkeit und Einbezogenheit zu stellen. Es wird also die Frage nach dem „Wir“ zu untersuchen sein, genauso wie die Frage nach denen, die potentiell beteiligt werden und dazugehören können, also die Frage nach dem „Ihr“. Schließlich gehört hierher auch die Frage nach denen, die vielleicht nur als Empfänger gelten dürfen oder von vornherein ausgeschlossen sind und bleiben, also die Frage danach, wer denn „die da“ oder „jene dort“ sind.

Hier wird etwas besonders deutlich, dass für Geben und Gabe, eben wie für jedes menschliche Handeln und jede seiner Institutionen gilt, dass sie weder schon immer, noch stets „gut“ sind. Es ist von großer Bedeutung, dass man gerade auf dieser – anthropologischen – Ebene versucht, die eigene Bewertung und insbesondere die moralische Beurteilung des Gebens, seiner Kontexte und seiner Gestalten zurückzustellen. Das bedeutet freilich nicht, dass im Selbstverständnis der verschiedenen Akteure und Beobachter im Alltag und auf der Ebene der philosophischen und religiösen Bedeutungs- und Orientierungsmuster Bewertungen und moralische Beurteilungen gar keine Rolle spielten. Das Gegenteil ist der Fall, sie dominieren meist alles so stark – und so selbstverständlich –, dass gerade deshalb jeder, der in diesem Felde etwas analysieren und verstehen will und zugleich etwas Neues erkennen möchte, zunächst einmal mit seinem eigenen Urteil sehr sparsam und kontrolliert umgehen sollte.

Die unhintergehbare, wechselseitige Angewiesenheit von Menschen aufeinander impliziert, dass wir menschliche Gemeinschaften, als strukturierte Formen des Zusammenlebens, auch verstehen können als ein Netzwerk aus Erwartungen, Gegenerwartungen und Erwartungserwartungen, die Menschen im Blick auf ihr Handeln und das Handeln anderer haben. Diese aus der wechselseitigen Angewiesenheit sich ergebende Gegenseitigkeit der allermeisten Formen des sozialen Handelns, diese Netzwerkstruktur menschlicher Reziprozität gilt auch, und in charakteristischer Weise verstärkt, für das Geben und die Gabe.

Zu den Wesensmerkmalen des Gabehandeln gehört es nun, dass der Geber unvermeidlicher Weise auch Erwartungen hat, Erwartungen aber, die sich auf „irgendein Echo“, auf eine oft unbestimmte und unbestimmbare Erwiderung richten. Sein Gabehandeln vollzieht sich insofern unter Bedingungen der Unsicherheit, als er grundsätzlich nicht sicher sein kann, ob, wie und wann eine Erwiderung folgt. Die Gabe ist also eine Leistung, die erbracht wird, ohne die Garantie oder Sicherheit oder gar Erzwingbarkeit einer Gegenleistung.

Ganz anders ist es beim marktförmigen Güter- bzw. Waren-Tausch, bei dem die Erwartung einer vertraglich abgesicherten äquivalenten Gegenleistung gilt, die, falls sie unvollständig, verspätet oder gar nicht erfolgt, rechtlich erzwungen werden kann. Durch den vorausgesetzten vertraglichen Rahmen wird gewährleistet, dass Geber und Nehmer – unbeschadet aller sonstiger sozialer und ökonomischer Unterschiede – als gleichberechtigte Partner in einer streng symmetrischen Beziehung zueinander stehen. Hier kann also eine vorgängige, rechtlich institutionalisierte und auf Dauer gestellte Beziehungsform von allen Beteiligten vorausgesetzt und in Anspruch genommen werden.

Dies gilt nun wiederum nicht für den Gaben-Tausch, zu dessen Funktionen es gerade gehört, stets neu zu Stiftung, Erhaltung und Erneuerung sozialer Bindungen beizutragen, ja beitragen zu müssen. Für die allermeisten Gabehandlungen ist aber die Asymmetrie und die prinzipielle Riskiertheit der durch sie zustande kommenden Beziehungen charakteristisch. Zum Verständnis des Gabehandeln ist es unerlässlich, dass man es nicht auf eine im engeren Sinne ökonomische Sphäre der Gesellschaft einschränkt, sondern es als ein „fait social total“ erklärt. Darunter versteht Marcel Mauss (im Anschluss an Emile Durkheim) eine soziale Tatsache, die alle Bereiche einer Gesellschaft durchzieht und nicht auf einen allein eingeschränkt werden kann. Dies unterstreicht noch einmal, dass es sich nicht nur um eine Beziehung zwischen zwei Akteuren, sondern um einen von vornherein sozialen und d.h. auch Gesellschaft insgesamt konstituierenden Prozess handelt.

Zur Gesellschaft insgesamt und zu jeder zwischenmenschlichen Erfahrung gehören personale Freiheit und Freiwilligkeit ebenso dazu wie soziale Zwänge und Verpflichtungen. Eine weitere wesentliche Eigentümlichkeit des Gabehandeln ist es, dass in ihm Freiheit und Zwang so verschränkt sind, dass es unmöglich ist, Geben und Gabe angemessen zu verstehen, ohne dies zu berücksichtigen. Wahrscheinlich ist das Gabehandeln dasjenige soziale Handeln, bezogen auf das die berühmte „Was-war-zuerst-Frage?“ im Blick auf Freiheit und Zwang (im Sinne von Ordnung, Regelung, Normierung und Sanktionen) sich nicht sinnvoll stellen lässt, dass es hingegen nötig ist, von der „Gleichursprünglichkeit“ beider – im Gabehandeln selbst – auszugehen.

Eine Folge dieser eigentümlichen und im konkreten Handeln jeweils ganz anders gewichteten, stets schillernden und mehrdeutigen Verschränkung ist die „Unberechenbarkeit“ der Gabe und des Gebens. Sie ist das Faszinierende, aber auch das Verunsichernde an Gabe und Geben – in all ihren Elementen und Phasen. Das Geben lässt sich nicht vollständig in ein „Kalkül“ einzwängen, weder rationaler noch nutzenorientierter Art; es lässt sich auch nicht sicher „vorausberechnen“. Folglich lassen sich weder Gabe noch Geben vollständig vorhersagen, kontrollieren und steuern. „Spontaneität“ des Gebens und „Verschwendung“ in Quantität und Qualität der Gabe gehören konstitutiv dazu. In ihrer Unberechenbarkeit trotz der Gabe realer und mehr noch fiktiver Knappheit in reichen Gesellschaften.

Gabehandlungen sind durch eine grundsätzliche Asymmetrie der Beziehung und der beteiligten Akteure gekennzeichnet. Eine Asymmetrie, die aus dem unterschiedlichen sozialen Status sowohl der Akteure als auch ihres „Vermögens“ bzw. „Bedürfnis“ entstammt. Was nun diese grundsätzliche Asymmetrie jeweils bedeutet, zwischen welchen Geben und Nehmen sie sich vollzieht, mit welcher Art von Gaben und Erwidern sie einhergeht, und wie in diesen Handlungsprozessen mit ihr umgegangen, und in welcher Art sie möglicherweise im Gabehandeln selbst transformiert wird, – das alles hängt entscheidend vom kulturellen Kontext und vom Ethos der jeweiligen Gemeinschaft ab, in der sie sich vollzieht.

Auf jeden Fall ist davon auszugehen, dass die im Gabehandeln akzeptierten, integrierten und gestalteten Asymmetrien keineswegs an dem prinzipiellen und für Gabehandlungen wesentlichen Merkmal der Wechselseitigkeit bzw. der Gegenseitigkeit und der (so verstandenen) Reziprozität von Geben, Nehmen und Erwidern etwas ändern.

Im Horizont der universellen wechselseitigen Angewiesenheit und angesichts der prinzipiellen Riskiertheit des Gabehandeln kann jedoch nie ausgeschlossen werden, sondern muss vielmehr systematisch berücksichtigt werden, dass die Asymmetrien so extrem und so eindeutig ausfallen können, dass sie zu totalen Abhängigkeiten werden können. Der herrschaftliche und Gewalt gestützte Charakter extremer Formen von Asymmetrie, ihre Forderungen, ihre „räuberischen“ Erpressungen und Abpressungen und ihnen entsprechende Zwangsabgaben sprengen dann doch das Gabehandeln, überfordern seine friedlich bindenden Kräfte völlig und lassen das Reden von Geben, Nehmen und Erwidern zynisch werden.

Wenn es um die Verteilung von Gütern – im Sinne von Anteilen an dem „Vermögen“ eines Gebers – geht, und wenn es um die Gestaltung (vorwiegend) asymmetrischer Beziehungen geht, und wenn es schließlich darum geht, dass Menschen in Beziehungen aneinander Erwartungen richten und zugleich eine Vorstellung davon haben, was andere von ihnen erwarten, dann stellt sich unvermeidbar die Frage nach dem „Wohl“.

Viele erwarten an dieser Stelle vermutlich die Verwendung des Begriffs „Interesse“ oder den des

„Nutzens“. Beide Begriffe gehören nun aber ganz eindeutig zum Selbstverständnis und zur Selbstausslegung neuzeitlicher bzw. moderner Gesellschaften. Ihre Verwendung hat eine Dynamik, die meist darauf hinaus läuft, das Geben in seiner Möglichkeit und in seiner gesellschaftlichen Bedeutung auf die vorneuzeitlichen Gemeinschaften und Gesellschaften zu beschränken und davon auszugehen, dass für das Funktionieren, die Dynamik und die Theorie zeitgenössischer Gesellschaften das Gabehandeln eine bestenfalls marginale Rolle spielt.

Es gehört zur *condicio humana*, zur „Daseinsverfassung des Menschen“, dass alles Handeln in seinem Leben letztlich auch der biologischen und sozialen Erhaltung seines Lebens und seiner Lebensformen dient. Ein „Eigeninteresse“ lässt sich folglich in jedem menschlichen Handeln ausmachen. Geben wird zu Recht in sehr vielen Deutungen und Theorien der Gabe mit dem „Wohl“ zusammen gebracht. Der Geber ist der Wohltäter, der Empfangende der Empfänger einer Wohltat, und das Netzwerk aller Handlungen des Gebens, Nehmens und Erwiderns trägt insgesamt zum Gemeinwohl bei. Nahe liegender Weise gilt auch hier, dass die spezifische Gestalt der Praktiken und Deutungen des Wohltuns abhängig ist von den Sinnhorizonten einer Kultur und ihres Ethos.

Auf der anthropologischen Ebene gilt es festzuhalten, dass die prinzipielle wechselseitige Verwiesenheit von Eigenwohl und Gemeinwohl und dem Wohl des Anderen nicht auseinandergerissen werden kann. In allen Kulturen dominiert – bei allen Deutungsunterschieden – die Vorstellung, dass das Eigenwohl nie „rein und allein“ zu haben ist, sondern weder denkbar, noch erstrebbar, noch lebbar ist ohne Bezüge und Beziehungen auf das Wohl anderer und auf das Wohl der Gemeinschaft insgesamt. Freilich bedeutet dies nicht, dass in jeder Kultur alle anderen Menschen und ihr Wohl einzuschließen sind. Auch hier gilt die Dialektik von Einschluss und Ausschluss: Es stellt sich die Frage, wer gehört dazu und wer nicht, wer wird berücksichtigt und wer nicht. Die Vorstellung, dass alle Angehörigen der menschlichen Spezies im Vollsinne Menschen sind, ist ja ohnehin kulturgeschichtlich gesehen eine relativ junge Errungenschaft. Es ist also jeweils genau zu fragen: „Was wird unter Wohl verstanden, wessen Wohl ist von wem zu berücksichtigen und zu fördern, aus welchen Gründen, mit welchen Absichten und mit welchen Folgen?“ Die recht beliebte Reduktion all dieser Fragen auf die eng gefasste Frage nach dem Motiv, dass dann auch noch als „kausalwirkendes“ vorgestellt wird, wird jedenfalls der Komplexität der Handlungen nicht gerecht, zumal die Antwort auf die so gestellte Frage allermeist „aus Selbstinteresse und Egoismus“ lautet. Dies aber läuft angesichts der *condicio humana* auf eine tautologische Erklärung menschlichen Handelns hinaus. Sowohl die Vorstellung von der Allpräsenz des „Eigeninteresses“, als auch die Idee von der „reinen Gabe“ erweisen sich letztlich als komplementär und als ideologisch, denn beide sind nicht falsifizierbar.

Dieser Zusammenhang der Gabe mit dem Wohl verweist auf ein benachbartes Problem, das sich aus dem anthropologischen Grundphänomen der wechselseitigen Angewiesenheit aller Menschen gleichursprünglich stellt: dem Problem der wechselseitigen Hilfe. Deutlich stärker als das Geben ist das Helfen von vornherein auf andere Menschen unter dem Gesichtspunkt ihres Bedarfes, ihrer Bedürftigkeit und schließlich auch auf ihre Nöte bezogen. Was braucht, wessen bedarf der Andere? Was steht denen zu, die einem näher und was denen, die einem ferner stehen? Auch hier verschafft sich wiederum die Dialektik von Einschluss und Ausschluss Geltung. Eine Theorie der Gabe kann eine Theorie der Hilfe nicht ersetzen; eine Theorie der Hilfe aber wird immer Anleihen machen müssen bei einer Theorie der Gabe.

Wenn man das Gabehandeln – wie es hier ja durchgängig geschieht – als eine Gestaltung und Bewältigung wechselseitiger asymmetrischer Abhängigkeit versteht, und wenn man die Überlappung betont, die mit einer anderen derartigen Institution, nämlich der Hilfe, besteht, dann erweist es sich als unvermeidlich, auch auf das Problemfeld der Armut bzw. der „Armenpflege“ Bezug zu nehmen. Auch dies ist ein Thema, das hier, zumal mit all seinen Nachbar- und Folgeproblemen von Caritas und Diakonie, von Nächstenliebe bis Wohlfahrtsstaat, unmöglich angemessen erörtert werden kann.

Es kann aber auch nicht unerwähnt bleiben, vor allem deswegen nicht, weil in den allermeisten theoretischen, politischen und praktischen Zusammenhängen das Thema Gabe fast automatisch, unter dem Stichwort Almosen-Geben, mit diesem Themenkreis zusammengebracht und sehr häufig auch darauf reduziert wird. Gerade angesichts solcher „Übermächtigung“ des Gabehandeln durch die Folgeprobleme der Armut und der „Armenpflege“ wird der gabentheoretische Rückgriff auf die Tiefenstrukturen der Gabe und des Gebens unverzichtbar, wenn man andere und teilweise ganz andere Gestalten, Funktionen und Bedeutungen der Gabe zur Sprache und zur Geltung bringen will – wie gerade auch im Kontext des Fundraisings.

Wenn menschliches Leben und Zusammenleben mehr und etwas anderes ist als lediglich ein biologischer Überlebens- und Vermehrungsprozess, dann bedeutet die wechselseitige Angewiesenheit aller Menschen aufeinander, dass sie auch als soziale Wesen auf soziale Anerkennung und auf eine über das Überleben weit hinaus greifende Sinnstiftung angewiesen sind. Dies kann man vielleicht noch auffassen als ihre Anerkennung als soziale Wesen in ihrer sozialen Rolle; dies wäre dann auch der Ansatz- und Bezugspunkt des (kollektiven) Kampfes um Anerkennung. Die Anerkennung als Person jedenfalls, die in Problemen ihrer Lebensführung unter erschwerten Bedingungen als „dazugehörig“ wahr- und ernstgenommen wird und die der Hilfe, Unterstützung und Beteiligung nicht nur als bedürftig, sondern auch als würdig betrachtet wird, diese Anerkennung gilt nur innerhalb der Netzwerke des Gabehandeln.

Sowohl in Prozessen und Gestalten der wechselseitigen Anerkennung Gleichberechtigter, wie auch in den asymmetrischen Prozessen und Formen der Zuerkennung einer gestuften Wert-Schätzung spielen die Gabe und das Geben eine entscheidende Rolle. Wenn dann historisch und philosophisch später die Anerkennung als Achtung vor der Würde eines jeden Menschen und als prinzipiell unvertretbares Subjekt seiner Lebensführung Programm und Wirklichkeit wird, dann dürfen die Praxis des Gabehandeln und das Ethos der Gabe als eine Quelle dieser Idee gelten.

Im Blick auf die Frage, wo denn die Phänomene des Gabehandeln und seiner Dynamik gesellschaftlich entstehen und wo die personalen Kompetenzen sich bilden, die zu den erforderlichen dazugehörigen Verhaltens- und Handlungsweisen befähigen, ist im besonderen Maße auf die Prozesse und Institutionen der „primären Sozialisation“ zu verweisen. Der Mutter-Kind-Beziehung kommt dabei nahe liegender Weise eine zentrale und auch paradigmatische Bedeutung zu. Gerade das wechselseitige Verhalten von Mutter und Kind lässt sich weder nach dem Modell bloßen Eigeninteresses noch nach dem Modell bloßer Pflichterfüllung begreifen.

Die Bedeutung des Gebens, Nehmens und Erwiderns für die Sozialisation der Individuen ist kaum zu überschätzen. Der Prozess der Selbst-Werdung oder der Identitätsbildung kann ohne den Dreiklang des Gabehandeln nicht gedacht werden. Das Selbst verdankt sich eben nicht alleine sich selbst, vielmehr bildet es sich heraus in Prozessen der Wechselseitigkeit, für die das Gabehandeln

steht. Ob das Geben und das Annehmen von Gaben, der Dank dafür und das Weitergeben zu Elementen des Selbstverständnisses und damit zugleich selbstverständlich werden oder nicht, ist schlechterdings entscheidend für die Herausbildung von Personen, die zugleich soziale Wesen wie unverwechselbare Individuen mit Eigenwert und Selbstachtung sind.

Bei näherem Hinsehen erweisen sich sehr viele Handlungsformen des Gebens, Nehmens und Erwiderns als Rituale, die alle Beteiligten einhalten müssen, damit das Geben im weitesten Sinne gelingt. Dies ist wiederum der prinzipiellen Riskiertheit und Missverständlichkeit eines Handelns unter den Bedingungen der Unsicherheit geschuldet, wie es das Gabehandeln in besonderem Maße ist. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und die Integriertheit in eine gegebene Kultur erfordern deshalb eine entwickelte Fähigkeit, solche Rituale mitvollziehen zu können und Regeln und Erwartungen folgen zu können, die nirgendwo explizit aufgeschrieben sind, sondern allermeist implizit gelten. Eine der wichtigsten Funktionen von Sozialisations- und Erziehungsprozessen ist deshalb das Erlernen und das Einüben solcher ritualisierten Handlungen.

Eine der wichtigsten sozialen Funktionen, die in allen menschlichen Gemeinschaften dem (rituellen) Gabehandeln zukommt, ist die des Gebens als „vertrauensbildende Maßnahme“. Vertrauen impliziert eine hohe Erwartbarkeit (wie sie eben gerade durch das Ritual gewährleistet wird). Das Vertrauen stiftende und erneuernde Geben ist damit eine der wesentlichsten Bedingungen zur Lösung von Konflikten, oder sie ist sogar die Lösung selbst.

Die Gabe impliziert Gewaltverzicht. Zur „agonalen“ Gabe gehört zwar ein erbitterter Wettstreit, in dem sich Geber und Nehmer wechselseitig zu übertrumpfen versuchen oder auch Geber miteinander darum kämpfen, wer der größere „Wohltäter“ ist. Diesen „wettstreitenden“ Gabehandlungen kommt aber eine große Bedeutung zu bei der sozialverträglichen Kanalisierung von Gewaltpotenzialen – ähnlich wie es auch sportliche Wettkämpfe leisten. Sowohl innerhalb gesellschaftlicher Gruppen wie auch zwischen ihnen hat damit das Gabehandeln eine wesentliche friedensstiftende Bedeutung. Es bildet damit auch eine Voraussetzung und eine Rahmenbedingung für Prozesse der Kooperation und der Kommunikation überhaupt.

3. Gabe und Ethos – „Athen versus Jerusalem?“

3.1 Ethos und Ethik

Jedes konkrete Gabehandeln, jedes Ritual und jede Deutung verweisen auf ein Ethos, auf das sie angewiesen sind; zugleich gilt, dass das Gabehandeln selbst ein wesentliches Element eines jeden Ethos bildet. Dieses Basiselement eines jeden Ethos wird häufig mit dem Stichwort „Goldene Regel“ bezeichnet, die in sehr vielen Varianten auftritt und der man in unterschiedlichen religiösen und philosophischen Traditionen begegnet. Im Matthäus-Evangelium (7,12) lautet sie: „Alles nun, was ihr wollt, das es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun.“ Und obwohl bei Matthäus der Jesus der Bergpredigt die Geltung der Goldenen Regel mit dem Zusatz unterstreicht „denn darin besteht das Gesetz und die Propheten“, wird die Goldene Regel bei den Ethikern nicht sehr ernst genommen. Das entspricht durchaus der Randlage, die die Gabe in den meisten sozialwissenschaftlichen und sozialetischen Theorien einnimmt. Stärker noch dürfte die Bedeutung der Goldenen Regel in der Ethik daran hängen, dass man sie als Beitrag zur Grundlegung der Ethik (miss-)versteht. Angemessener würde sie als Element des Ethos selbst verstanden, in dessen Horizont allein sie ihre orientierende Kraft entfalten kann. Eine für das

menschliche Verhalten und Handeln orientierende Kraft im Rahmen eines Ethos gewinnt die Goldene Regel dadurch, dass sie den Zusammenhang von wechselseitiger Angewiesenheit mit der Notwendigkeit von Wohl-Taten und mit der Erfordernis wechselseitiger Anerkennung betont, ohne dabei auf ethische Kriterien und Kritiken zu verzichten, aber auch ohne chronischen moralischen (Selbst-)Überforderungen Vorschub zu leisten.

Die Antworten auf die – wenngleich meist impliziten – Fragen danach, was denn ein angemessenes, richtiges und gutes und vielleicht auch gerechtes Gabebehandeln ist, danach, was eine realistische, was eine legitime, was eine angemessene Erwartung ist, und insbesondere danach, ob eine Erwartung die nachdrücklichere Gestalt eines Anspruchs oder sogar eines Rechtsanspruchs annehmen kann, und schließlich die Frage danach, worin denn sowohl Erwartungen als auch Ansprüche begründen und sich begründen lassen, all diese Fragen beantwortet das „Ethos“ einer Gemeinschaft. Unter Ethos ist die Gesamtheit aller in einer Gemeinschaft in Geltung befindlichen „Üblichkeiten und Selbstverständlichkeiten“ zu verstehen. Menschen, die sich um eine Orientierung in ihrem Handeln und in ihrer Lebensführung bemühen, stellen fest, dass ihr Handeln und ihr Zusammenwirken mit anderen von vielfältigen, u. U. auch widersprüchlichen, religiösen Traditionen, Bildern vom gelingenden, guten menschlichen Leben und Vorstellungen von gut und böse, von richtig und falsch, von gerecht und ungerecht, schon längst orientiert sind. Das Ethos enthält auch bereits Antworten auf die möglichen Fragen der Mitglieder einer Gemeinschaft, warum denn das alles gilt und ob diese Geltungsansprüche begründbar und rechtfertigungsfähig sind, und ob die zu jedem Ethos dazugehörigen Sanktionen bei Nichtbefolgung gerecht und legitim sind. Freilich sind diese Antworten solche, die auch das Fragliche noch einmal vom Selbstverständlichen her zu beantworten versuchen und darin letztlich doch nur noch einmal das Interesse der Gemeinschaft an ihrer eigenen Erhaltung und Fortsetzung und an der dazu nötigen Befolgung durch ihre Mitglieder geltend machen.

Seit Aristoteles, der diesen Begriff geprägt hat, kennen wir aber die „Ethik“, die mit dem einfachen Gelten und Geltendmachen von Regeln und Ordnungen der Lebensführung und der Gemeinschaftsformen sich nicht zufrieden gibt, sondern radikaler nach Gründen, Kriterien und Prinzipien fragt, die es – zumindest dem, der Ethik treibt – erlauben, all die Geltungsansprüche des Ethos noch einmal im Lichte der Vernunft zu prüfen. Da die Menschen sich aber grundsätzlich nicht einig sind, was denn die Vernunft bedeutet und was sie vermag und was sie verlangt, und da die Antworten durch die „Experten“, durch die Ethiker aller Art, die Probleme noch komplexer und komplizierter machen, bleibt uns nichts anderes übrig, als uns selber an dieser prinzipiell nicht abschließbaren und bereits seit Jahrhunderten dauernden Debatte – mit Argumenten – zu beteiligen.

Ethos und Ethik sind wesentliche Elemente der Kultur einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, sie gehören zu deren Wissen, zu deren Orientierungs- und Reflexionswissen, letztlich zum Selbstverständnis einer Gemeinschaft und zu dem darin eingebetteten Selbstverständnis ihrer Mitglieder. Dazu wiederum gehören die Lebensentwürfe der Individuen und ihre Auffassungen vom Sinn ihres Lebens und des menschlichen Lebens überhaupt. Gerade für das Verständnis von Geben und Gabe als derjenigen menschlichen Praxis, der es insbesondere um die grundlegenden menschlichen Beziehungen, Bindungen und Verbindlichkeiten und zugleich um die Verteilung der „Lebensmittel“ im Horizont der jeweiligen Vorstellungen vom Lebenssinn geht, ist nun von besonderer Bedeutung, dass die Geschichte und die Wandlungen des Selbstverständnisses und des Menschenbildes und dessen, woran sich die menschliche Lebensführung orientieren sollte, und

davon wozu wir Menschen einander verpflichtet sind, sich nicht trennen lässt von der Geschichte der Religionen in ihrem Plural als jüdische, christliche und islamische und in ihrer Vielfalt konkurrierenden und um die jeweilige Deutungsmacht ringenden „Konfessionen“.

Dies alles wird noch schwieriger dadurch, dass unsere Kultur, einschließlich ihres historischen Wandlungen unterliegenden Verständnisses von Geben und Gabe, mindestens zwei Quellen hat, die, seit sie eine gemeinsame Geschichte haben, in einem ständigen Spannungsverhältnis zueinander stehen: in den biblischen Religionen einerseits und in der antiken, der griechisch-römischen, Tradition andererseits. Die Rekonstruktion des jeweiligen, eben recht unterschiedlichen Verständnisses von „Geben, Nehmen und Erwidern“ bildet daher den Gegenstand der folgenden Überlegungen.

3.2 Ethos und Ethik im Fundraising – einige Fragen

Zunächst aber gilt es, noch einmal explizit Bezug zu nehmen auf Praxis und Selbstverständnis des Fundraisings. Die zeitgenössischen Debatten um das Fundraising als institutionalisierter Form des Gaben-Sammelns kreisen dort, wo es um die Legitimation bzw. Rechtfertigung einzelner Ansätze, Verfahren und Strategien geht, oder gar um die Praxis und Organisationsformen des Fundraising insgesamt, immer wieder um die Bewältigung oder Lösung einiger Problemlagen, die in besonderem Maße mit dem Ethos und der Ethik verschränkt sind.

Vielfach erscheinen diese Themen als so heikel, vermutlich gerade wegen ihrer Nähe zum Ethos und auch zu religiös verankerten Sichtweisen, dass man ihre Erörterung zu vermeiden sucht. Sie lassen sich aber nicht wirklich umgehen, sie nötigen die Beteiligten in jedem Fall, mindestens implizit, zu ihnen Stellung zu beziehen. Wo die Debatten jedoch ausdrücklich und öffentlich geführt werden und die jeweiligen Bewertungen, Kriterien und Menschenbilder explizit gemacht werden, dort also, wo jeder Beteiligte sein Ethos artikulieren und verteidigen muss, dort führt dies rasch zu Kontroversen, die mit einer beträchtlichen und irritierenden Schärfe geführt werden. – Dies ist für viele wiederum ein Grund mehr, „ganz die Finger davon zu lassen“.

Das Versprechen dieses Beitrages ist es, eine Lesehilfe für nicht leicht zu entziffernde Texte anzubieten – auch Debatten, Stellungnahmen und Bewertungen sind Texte. Deshalb sollen im Folgenden zunächst kurz und exemplarisch einige ethisch besonders umstrittene Themen und Probleme (ergänzungs- und erweiterungsbedürftig) zusammengetragen werden. Sodann soll, wieder in riskanter Kürze und mit groben Strichen, eine vergleichende Rekonstruktion zweier deutlich unterschiedlicher Ethos-Traditionen und ihrer jeweiligen Deutungen des Gabehandelns erfolgen: unter den symbolischen Titeln „Athen“ und „Jerusalem“ für die beiden Modelle (s.u. 3.3 und 3.4).

Nach der diesem Beitrag zugrunde liegenden Auffassung ist das deshalb sinnvoll, weil die Nachwirkungen und Auswirkungen dieser beiden Modelle die europäischen Debatten seither und bis heute deutlich mitbestimmen. Es ist umso wichtiger, diese Modelle zu explizieren, je stärker sie in ihrer Wirkung für heutige Kontroversen gar nicht erkannt werden und deshalb – oder auch absichtlich – unausgesprochen, eben implizit bleiben.

(1) „Alle oder nur die Armen?“

- Wem steht etwas zu? Was und warum? Wer ist der Gabe würdig und wer nicht?
- Geht es um das Allgemeinwohl im weitesten Sinn oder im wesentlichen um in Not geratene, marginalisierte Bedürftige?
- Sind Mäzene und Sponsoren (im Blick auf die Quellen ihres Vermögens) auf die Öffentlichkeit ihres Gebens und auf ihre damit verbundenen Absichten moralisch den bescheideneren und anonymen Gebern überhaupt gleichwertig?
- Darf oder muss das Spektrum des Gebens von Gaben für die Lösung sozialer Probleme, für Notleidende und Bedürftige, für kirchliche Zwecke bis hin zum Geben für Kultur, Kunst, Wissenschaft und Sport reichen?

(2) „Wer gehört dazu?“

- Unter welchen Bedingungen und nach welchen Kriterien und in welchen Fällen ist jemand einer von uns, einer von euch oder einer von denen?
- Darf man Nahestehenden, Freunden und Verwandten eher und mehr geben als Unbekannten und Fremden?
- Muss man sich durch Katastrophen im Ausland eher zum Geben herausfordern lassen als von Krisen in der Nachbarschaft?
- Wer sind die Träger des Gemeinwohls? Sind es die Mitglieder der eigenen Gruppe, der eigenen Gemeinschaft und Gesellschaft oder ist es die Menschheit? Gibt es Stufungen?

(3) Welches Verständnis vom guten Leben macht auch das Gabehandeln gut?

- Für welches Selbstverständnis, für welchen Lebensentwurf ist das Geben ein wichtiges, bedeutsames Element?
- Welches Menschenbild steht dahinter, welches soziale Ethos?
- Was am Gabehandeln macht das Geben und die Gabe „gut“? Die Gesinnung, die Motive, die Wirkung, die Anerkennung? Oder, dass die Gabe tatsächlich gebraucht und angenommen wird?
- Was bedeutet die Gabe für den Empfänger? Unter welchen Bedingungen, in welchem Horizont und in welchen Formen ist die Gabe für ihn eine gute Gabe? Wie passt die Gabe in seine Lebensführung und zu seinem Lebensentwurf?
- All diese Fragen kann man auch im Blick auf Einrichtungen, Organisationen und Träger beziehen, indem man nach ihrem Programm, nach ihrem Selbstverständnis, Konzept und Zweck fragt.

(4) „Reichtum verpflichtet!“ – aber wen wozu?

- Sind Reichtum und Vermögen nur dann legitim, wenn sie auch oder sogar mehrheitlich als „gute Gaben zu guten Zwecken“ verwandt werden?
- Sind Wohlstand und Reichtum „als solche“ überhaupt legitimationsbedürftig und rechtfertigungsfähig? Vor wem? Nach welchen Maßstäben oder Prinzipien?
- Macht es einen Unterschied, ob der Besitzer des Reichtums eine Privatperson, eine Firma oder eine Institution ist?
- Welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der „Gerechtigkeit“ zu? Kann ein Einzelner überhaupt gerecht sein oder nur gesellschaftliche Institutionen?
- Ist eine allgemeine „Pflicht“ zur Solidarität denkbar, begründbar und durchsetzbar?

(5) „Öffentliche oder private Fürsorge?“

- Sind Gaben im Blick auf „soziale Probleme“ überhaupt sinnvoll und erwünscht?
- Gehört deren Bewältigung unter den Bedingungen des Sozialstaats nicht zu den „öffentlichen“

Aufgaben der Sozialpolitik und der Sozialen Arbeit?

- Sind „private“ Gaben (einschl. freiwillige Dienste) in diesem Bereich „Schwarzarbeit“, die sich an die Stelle der professionellen Fürsorge drängt?
- Muss das Gabehandeln in diesem Kontext auf Freundschaften, Nachbarschaften und Kirchengemeinden beschränkt bleiben?

(6) „Was hat man nun davon?“

- Was darf der Geber erwarten? Darf er überhaupt etwas erwarten?
- Was darf er als Erwidierung erwarten? Dank? In welchen Formen?
- Was muss er erwarten dürfen?
- Hat er auf bestimmte Formen der Erwidierung einen Anspruch?
- Ist man, wenn man überhaupt eine Erwidierung erwartet, bereits Egoist?
- Dürfen nur altruistische Gaben als „gute“ Gaben gelten?
- Darf man öffentliche Anerkennung, Ehre und Prestige mit ethisch guten Gründen erwarten? Oder muss das Geben in jedem Fall „im Verborgenen“ geschehen und darf man nur „Gottes Lohn“ erwarten?

(7) „Hat der Fundraiser immer Recht?“

- Darf man jemanden dazu bringen, dass er etwas gibt? Wie? Warum (nicht)?
- Auf welche Aspekte und Dimensionen seiner Persönlichkeit darf oder muss man sich dabei beziehen?
- Heiligt der gute Zweck alle, auch dubiose Mittel?
- Ist die Tatsache, dass jemand freiwillig gibt, eine Rechtfertigung für jede Methode des Fundraisings, die ihn dazu gebracht hat?

3.3 „Athen“ – die griechisch-römische Tradition

In beiden Ethos-Traditionen sind es die freien, besitzenden und „dazugehörigen“ Männer, die die Adressaten von Orientierungen für ihr Gabehandeln sind. Sie sind die „Wohl-Täter“. „Die anderen“ kommen zunächst nur als Empfänger der Wohltaten, als diejenigen, die ihrer „bedürfen“, in den Blick. In der griechisch-römischen Tradition, wie sie hier in riskanter Vereinfachung genannt werden soll und zu deren Symbol wir den Namen „Athen“ gewählt haben, begegnet der junge Mann als Sohn seines Vaters und als Mitglied der gesellschaftlichen Eliten (politischer, ökonomischer und kultischer Art) einer Reihe gesellschaftlicher Erwartungen, denen er im Kontext seiner Sozialisation und Erziehung zu entsprechen lernt. Die Erwartungen im Blick auf das Gabehandeln umschließen nicht nur das unmittelbare Objekt des Gebens, sondern auch Vorstellungen, wer der Adressat welcher Gaben sein soll und wie dementsprechend die Gabe zu erfolgen habe. Der Inbegriff des individuellen Vermögens, solchen sozialen Erwartungen in angemessener Weise entsprechen zu können, heißt im griechischen, v. a. seit Aristoteles, „Tugend“ (aretē).

Der freie, wohlhabende, junge Mann in Athen wurde viel stärker als von beruflichen Erziehern von seinesgleichen und von seinem Milieu sozialisiert und gebildet. Das anzustrebende Lebensideal war das gute, das gelingende Leben, orientiert an der Eudaimonia, „am Glück“, wie man meistens übersetzt, man könnte auch sagen „am Wohl“.

Das zu erlernende und auszubildende Vermögen der Person, war die Tugend, genauer: die Tugenden. Der Lebensentwurf war der eines Bürgers (politēs), nicht der einer Privatperson.

Jemand, der meinte, er könnte ein a-politisches Leben führen, beziehungslos nur auf sich selbst zentriert, unabhängig von anderen, galt als ein idiotēs. Eine Lebensführung, in der die Tugend-Vermögen sich bildeten und zugleich verwirklichten, umschloss stets beides: Eigensinn und Gemeinsinn. Das Leben vollzog sich in unterschiedenen, aber nicht scharf voneinander getrennten Sphären: dem eigenen „Haushalt“ (oikos), den vielfältigen Kreisen der „Freundschaft“ (philia) und der „wohlgeordneten Gemeinschaft“ (polis).

Gabehandeln, zumindestens das, von dem wir etwas wissen, hatte seinen Ort und seine Bedeutung zunächst in den Freundschaften, einschließlich der Gastfreundschaft, und in den vielfältigen Formen der Beteiligung am „öffentlichen Leben“, d.h. in der Erhaltung und Gestaltung des Zusammenlebens in der Polis. Diese Formen des Gebens wurden ausdrücklich als „Philanthropia“, der Menschenfreundschaft, von der philia, der Freundschaft „unter Freunden“ unterschieden. Diese Zusammenhänge sind bedacht und in Ratschläge zum Führen eines guten Lebens zusammengefasst worden in der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, die hier als modellhaft für die antike Ethik gelten soll.

Vor Freunden und Mitbürgern und auch gegenüber gewerbsmäßigen Philosophen musste der attische Bürger Fragen beantworten können, die auf sein Selbstverständnis und auf sein Ethos zielten und damit auch auf das Bild, das andere von ihm hatten: „Was führst du da eigentlich für ein Leben? Kannst du das, was du da machst, oder unterlässt, für dich selber wollen? Als was für einer stellst du dich in deinem Handeln dar?“

Der attische „Herr“ (seines Haushaltes) und „Bürger“ (seiner Polis) ging folglich auf seine Umwelt zu. Er wendete sich sich selbst zu und zugleich von sich selbst weg auf den anderen zu. Arbeit und Nutzen spielten eine Rolle in diesem Lebensentwurf, sie sind sogar notwendig, aber man kann sie den anderen, den Handwerkern und Gewerbetreibenden (den „Banausen“), vor allem aber den Sklaven überlassen – keineswegs bestimmen sie das Selbstverständnis und den Lebensentwurf selbst, und auch in das Lebensideal des „Wohles“ gehen sie nicht ein.

Einer der auffälligsten Unterschiede zu dem hier als alternatives Modell eingeführten biblischen Lebensentwurf ist, dass „religiöse“ Argumente, Bezüge auf Götter oder gar den einen einzigen Gott keine wesentliche Bedeutung hatten. Auch die Teilnahme des Bürgers am öffentlichen Kult oder seine private Verehrung einiger Götter vollzog sich innerhalb und als Teil seines Lebens, das an der Eudaimonia orientiert war; keineswegs definierte der Kult oder der Bezug auf die Götter umgekehrt das Verständnis vom Lebensziel.

In seinem Gabehandeln orientierte sich der freie und wohlhabende Mann an den Tugenden der Freigiebigkeit, der Großzügigkeit und an der Vermeidung der Laster des Geizes, der Geldgier, aber auch der Verschwendungssucht und der Protzerei. Im Verständnis und in der Gestaltung von Freundschaften zeigte sich in besonderem Maße der Primat der Beziehung und ihrer „Pflege“. Dem Freund war Gutes zu tun, um seiner selbst willen. Ihm war auch zu helfen, auch mit Geld, wenn er es brauchte. Die Bürgerschaft ihrerseits durfte erwarten, dass der Wohlhabende als Gönner und Förderer öffentlicher, auch kultureller Gebäude und Einrichtungen, als Mäzen von Sportlern und Künstlern sich „um das Vaterland“ verdient machte. Die Bürgerschaft, der dēmos, bildete und bestimmte die Zugehörigkeit und das „Wir“. Die anderen Menschen, die die Bevölkerung der Polis bildeten; Unfreie und Sklaven gehörten „natürlich“ nicht dazu, ebenso wenig wie erklärte Feinde

Der zweite große Unterschied zum biblischen Verständnis von Lebensführung und von denjenigen Adressaten von Wohltaten, die vor allen anderen zu berücksichtigen waren, besteht darin, dass in „Athen“ das Verständnis von den Armen und ihrem Status ein radikal anderes war. Auch in „Athen“ und in dem dort vorherrschenden Menschenbild und Verständnis von menschlicher Gemeinschaft gab es „Arme“. Als „arm“ galt aber bereits der, der für seinen Lebensunterhalt regelmäßig einem Gewerbe nachgehen und arbeiten musste. Diese (freien) Mitbürger waren deshalb ebenso unterstützungsbedürftig wie -würdig, weil ihre Möglichkeiten, ein „gutes Leben“ zu führen, durch ihren sozialen und ökonomischen Status eingeschränkt, nicht aber wirklich gefährdet waren.

Es gab freilich auch „ganz Arme“, das waren die Bettler. Das Verhältnis zu ihnen war – wie wohl in vielen Kulturen – hochgradig ambivalent. Den Allermeisten galten sie als arbeitsscheu, als latente Kleinkriminelle, Simulanten und Betrüger. Aber es wollte auch kaum jemand ausschließen, dass Götter oder Heroen in dieser Gestalt die Menschen prüfen wollten – wie Odysseus, der als Bettler zurück in den Haushalt, den Oikos, kam, dessen Hausherr, dessen oikodespotēs, er war. Bettlern mochte man geben oder auch nicht – es wurde keinesfalls als eine Tat angesehen, die zum Wohl des einzelnen Gebers oder zum Gemeinwohl beizutragen vermochte.

Der wahre Wohltäter, der auf griechisch auch so hieß: euergetēs, war der Sponsor von „Panem et Circenses“. Von solchen und anderen öffentlichen Wohltaten „für alle“ konnten freilich auch alle Armen, einschließlich der Bettler, profitieren; nie aber bildete ihre gezielte Unterstützung ein besonderes Ziel, schon gar nicht das einzige eines solchen öffentlichen Gabehandeln. Das galt vor allem für die oft immensen Verteilungen von Getreide und Geld an römische Bürger, sowohl zu Zeiten der Republik wie zu Zeiten des Kaiserreiches. Auch öffentliche Spiele und Gladiatorenkämpfe (insbesondere aus Anlass des Todes hochgestellter Persönlichkeiten) waren Gestalten des Gabehandeln in großem Maßstab.

Für die römische Gesellschaft, und von ihr ausgehend für nahezu alle europäischen Gesellschaften, war außerordentlich folgenreich, weil Modell bildend, die vollständig durch Gabehandeln vermittelte Beziehung der wechselseitigen Angewiesenheit des „Schutzherrn“ (Patronus) zu seinen „Schutzbefohlenen“ (Clientes). Beziehungen, die uns heute vermutlich als solche der Korruption, des Stimmenkaufs, der Begünstigung erscheinen, gegen jedes berufliche Ethos verstoßend, kurz: als „mafios“, galten lange Jahrhunderte nicht nur als normal, sondern waren notwendig und unerlässlich für den sozialen Zusammenhalt von Gemeinschaften und damit für deren Erhalt und Funktionieren. Selbst die römischen Kaiser erschienen als große Schutzherren.

Die Beziehungen in den christlichen Kirchen, die Beziehungen der Gläubigen zu den Heiligen, die Beziehung zwischen König und Adel, zwischen Staaten, zwischen Behörden und Bürgern, lassen sich alle über Jahrhunderte hinweg ohne das Netz, das „unentwirrbare Knäuel“ von Gabehandeln, von Geben, Nehmen und Erwidern, nicht begreifen. Das gilt nicht nur für uns Nachgeborene, sondern vielmehr noch für die Mitglieder dieser Gemeinschaften selbst und dessen, was sie lebensnotwendigerweise erlernen mussten, um deren Mitglieder zu werden und zu bleiben. Die Motive der antiken Geber sind besonders vielfältig und derart miteinander verschränkt, dass die Suche nach einzelnen Motiven oder gar dem einzigen Motiv müßig ist.

Für Angehörige moderner, aber auch christlich geprägter Gesellschaften könnte ein bestimmtes Motivbündel für Gabehandeln eher fremd und anstößig erscheinen: das allgemein geteilte und von allen akzeptierte Bedürfnis nach Ehre, breiter Zustimmung und Anerkennung, Prestige-Steigerung

und Nachruhm. Viele Ämter – vor allem auf kommunaler Ebene – konnte man im Römischen Reich nur erlangen, wenn man etwas mitbrachte. Manche Ämter erforderten einen solchen Aufwand, dass Städte und Gemeinden oft große Mühe hatten, Bürger für sie zu gewinnen. Wurden die Ämter wahrgenommen, dann nicht wegen eines unmittelbaren, berechenbaren ökonomischen Nutzens, sondern es war „eine Frage der Ehre“.

Neben den vielen Möglichkeiten des Dankes, die in Beziehungen von Person zu Person und in kleinen Gruppen entfaltet wurden, waren die vorherrschenden Formen der Erwidern die „Gefolgschaft“, die Treue, die Verbreitung des Ruhmes und der Jubel bei Auftritten des großzügigen Gebers – sei es als Sponsor, als Mäzen oder als Träger eines Amtes. Sie alle kreisten um die Ehre und umfassten stets eine starke öffentliche Billigung eines als Lebensstil „zur Schau gestellten“ Lebensentwurfs, sie unterschieden sich deutlich von der Anerkennung der Würde und Selbstzweckhaftigkeit von Menschen, aber auch nicht weniger deutlich von einem Denken in Kategorien des ökonomischen Nutzens und des Gewinns.

3.4 „Jerusalem“: die jüdisch-biblische Tradition

Über die Lebensläufe, über das alltägliche Leben, über Erziehung und Bildung der Mitglieder der gesellschaftlichen Eliten des Alten Israel wissen wir sehr wenig. Alles, was wir überhaupt wissen, stammt aus einer Quelle: der Bibel des Judentums. Sie ist ein Dokument, das viele literarisch sehr verschiedene Texte und Dokumente umfasst, die aus sehr unterschiedlichen sozialen und religiösen Milieus stammen, die aber alle die Funktion und Bedeutung haben, einander widerstreitende, aufeinander folgende, einander ablösende religiöse Programme zur Geltung zu bringen, zu stützen und – möglichst – auch zu implementieren und damit die Befolgung ihrer Gesetze und Gebote durch alle, die zum Volk Israel gehören, zu gewährleisten.

Diejenigen, die als Träger des „alttestamentlichen“ Ethos angesprochen und mit Erwartungen sowie Forderungen konfrontiert werden, sind auch hier die (männlichen) Mitglieder der gesellschaftlichen Eliten politischer, ökonomischer und kultischer Art. Man darf vermuten, dass die Formen des gesellschaftlichen Lebens, des Umgangs miteinander, der Wahrnehmung ihrer jeweiligen Aufgaben und Ämter und schließlich auch ihres kollektiven Verhaltens zu den anderen Bevölkerungsgruppen, einschließlich der Ausgrenzung und Benachteiligung, denen der griechischen und römischen Eliten sehr ähnlich gewesen sind.

Dafür sprechen die Kritik am „Lebenswandel“ der reichen und der Mächtigen und die allgemeine Gesellschaftskritik, deren Träger vor allem die Propheten und ihre Milieus gewesen sind, und die in fast allen Perioden der Geschichte Israels immer wieder sich Geltung verschafft hat. Mit besonderem Gewicht und sehr folgenreich artikuliert sich diese Gesellschaftskritik in den religiös-motivierten „Programmen tiefgreifender Gesellschaftsreform“: Bundesbuch, Heiligkeitgesetz und Deuteronomisches Gesetz (vgl. zu den „sozialen Geboten Exodus 21,1–23,19; Leviticus 18–20; Deuteronomium 14,22–16,2). Die Kontinuität der Kritik, ihre Schärfe und ihre Radikalität wären unverständlich ohne die Bezugnahme auf soziale Verhältnisse und Verhaltensweisen, deren Verfassung offensichtlich „zum Himmel schrie“. Von genau dorthier stammen aber die Autorität und die Legitimität der Kritiken und der Programme.

Im grundlegenden Unterschied zum griechischen und römischen Ethos, in dem der Einzelne als Mitglied seiner Gemeinschaft, als Bürger sich versteht und ansprechbar ist, gilt der Einzelne „in

Jerusalem“ als Mitglied eines von Gott (der in eins der Schöpfer und der Befreier ist) erwählten Volkes. Da diese Erwählung sich als „Bund“ (Brith) bzw. als eine Abfolge von Bundesschlüssen vollzieht, ist der Einzelne „Bundesgenosse Gottes“ und das ihm zugemutete und von ihm erwartete Leben ist eines, das darauf aus ist, in all seinen Vollzügen und Dimensionen dem Bunde Gottes zu entsprechen. Nicht auf das angeratene, tugendhafte, gute Leben, das zunächst vor sich selbst und sodann vor ausgewählten Anderen zu verantworten ist, zielt dieser gebotene und von Gottes Geboten bestimmte und vor Gott zu verantwortende Lebensentwurf.

Nichtachtung und Nichtbefolgung der göttlichen Weisungen sind nicht Laster, sondern Sünden. Sie sind Lebensformen, die die Entfernung von Gott vergrößern und in denen man das dem Bund Gottes und seiner Gerechtigkeit entsprechende Leben und damit letztlich das Lebens selbst verfehlt. Nicht das Wohl (wie bei der Eudaimonia, dem Glück in „Athen“), sondern das Heil, der Schalom Gottes, ist hier das sinnstiftende Lebensziel für Wohlhabende und Grundbesitzer.

In diesem Horizont wird dann neben dem religiösen Gabehandeln, wie dem Opfern im Tempel und dem Zehnten für Priester und Kultbeamte, zur sozial bedeutsamsten Form die Gabe an die Armen. An Arme, zu denen – ganz anders wieder als in „Athen“ – wirklich in Not geratene, extrem bedürftige Menschen „am Rande der Gesellschaft“ gehören, die aber zugleich Glieder des Volkes Israel, des Volkes Gottes sind. In manchen biblischen Überlieferungen (insbesondere den prophetischen) wird dieses exklusiv den Armen geltende Gabehandeln sogar zur zentralen und letztlich entscheidenden Gestalt religiösen Handelns, wichtiger noch als die richtige Ausübung des Kultes: Gott macht das Verhalten den Armen gegenüber zum entscheidenden Kriterium der Bundestreue und der Teilhabe am Heil.

Die Notlagen, in die die Armen geraten sind, die Nöte, die sie bedrücken, aber auch die Formen der Linderung und Minderung ihrer Not hängen zu den Zeiten der Entstehung und Geltung der einschlägigen Gebote und Pflichten eng zusammen mit den Lebensbedingungen in agrarischen Gesellschaften. Missernten und Hungersnöte, klima- oder kriegsbedingt, haben immer wieder in der Geschichte des Alten Israel die Versorgung vieler mit elementaren Lebensmitteln behindert oder gar verhindert. In der Folge solcher Katastrophen fehlte es nicht nur an den aktuell benötigten Lebensmitteln, sondern auch an den Mitteln, die nötig waren, um Voraussetzungen für die nächste Ernte – Saatgut und Werkzeuge – zu schaffen.

Die Funktion der Wohlhabenden und Reichen bestand deshalb nicht nur darin, aktuelle Not durch Gaben zu lindern, sondern beinahe mehr noch, Kredite zu gewähren in Form von Gütern oder Geld. Die Zinsen für solche Kredite waren sehr hoch, sie nicht (rechtzeitig) zu zahlen bzw. abtragen zu können, führte zu weiterer Verarmung, sehr häufig zum Verlust des Besitzes am eigenen Land und häufig auch in die Schuldknechtschaft. Die Schuldknechtschaft war eine Form der „privilegierten“ Sklaverei neben der in Israel eher seltenen „normalen“ Sklaverei. Diese „Privilegien“, zu denen auch die zeitliche Befristung (nur bis zur vollständigen Abtragung der Schulden bzw. deren Erlass) gehörte, waren dann auch einer der Ansatzpunkte für die verschiedenen Reformen bzw. Reformprogramme, die uns überliefert sind. Aber alle genannten Aspekte und Folgen der Armut in der agrarischen Gesellschaft des Alten Israel wurden Themen der Gesellschaftskritik wie auch der Reformen.

Einen wichtigen Teil der Reformen bildeten stets die verschiedenen „Erlass-Regelungen“. So wurde im Blick auf die Verteilung des Ackerlandes das „Jobeljahr“ eingeführt: alle 50 Jahre sollte der

Grundbesitz neu verteilt bzw. die ursprünglichen Besitzverhältnisse wieder hergestellt werden, weil letztlich Gott als Eigentümer des Landes galt. Die Schuldknechtschaft sollte (nach sieben Jahren) aufgehoben werden, denn auch die „hebräischen Sklaven“ blieben ja Glieder des Volkes und des Bundes mit Gott. Das Zinsnehmen von Juden als Brüdern und als Bundesgenossen wurde als Wucher grundsätzlich verboten, doch auch diese Verbote mussten immer wieder erneuert werden. Es ist nach wie vor unklar und umstritten, ob überhaupt jemals oder wann und wo, für wie lange diese Regelungen wirklich befolgt wurden und welches die Sanktionen bei Nichtbefolgung waren.

Da die Militärpflicht lang und hart war und wegen der vielen Kriege häufig genug tödlich endete, entstand mit den vielen „Witwen und Waisen“ ein großes soziales Problem. Deshalb werden sie stets in eins mit den Armen genannt. Der Grund für ihre Armut war meist, dass sie von den anderen (männlichen) Mitgliedern ihrer Großfamilie schlicht vom Erbe und von einer angemessenen Versorgung ausgeschlossen wurden.

Für sie und für andere Arme wurden – mindestens in den Reformprogrammen – eine Reihe von auf den Ackerbau und besonders auf die Ernten bezogene Gaben vorgesehen. Entsprechende Gebote verpflichteten den Besitzer des Landes, bei der Ernte nicht alles abzuernten, sondern bestimmte Mengen den Armen zur „Nachlese“ zu überlassen. Um die Autorität dieser Regelungen und Verpflichtungen zu steigern, und um die Befolgungsbereitschaft zu erhöhen, galten diese nicht nur als Gebote Gottes, sondern sie wurden zudem mit Gottes Gerechtigkeit verknüpft und bekamen dadurch nicht nur den Charakter von Pflichten der Vermögenden, sondern zugleich den von Rechtsansprüchen der Armen.

Viele der beschriebenen Gebote für die Beziehungen zwischen arm und reich sind nur als Formen des Gabehandeln zu verstehen. Darin ähneln sie aber vielen Regeln in den Beziehungen, wie wir sie auch aus anderen Ethos-Traditionen kennen. Das Besondere an all diesen von Gottes Geboten her normierten Beziehungen und des gebotenen, erhaltenden und erneuernden Gabehandeln ist nun, dass in „Jerusalem“ – wieder im radikalen Unterschied zu „Athen“ – die zwischenmenschlichen Beziehungen dadurch einen ganz anderen Charakter und eine ganz neue Qualität bekommen, dass sie alle im Geltungsbereich des Bundes Gottes mit seinem Volk sich vollziehen, dass sie folglich in all ihren Dimensionen und Elementen immer auch die Beziehung der Beteiligten zu Gott und Gottes zu ihnen betreffen und von daher beurteilt, gebilligt oder missbilligt, geboten oder verboten werden.

Für den Zusammenhang von Gabehandeln, Gottes Willen und Beziehungen zwischen den Menschen und insbesondere den hochgradig asymmetrischen Beziehungen zwischen den Reichen und den Armen, ist es für das Modell „Jerusalem“ schlechterdings konstitutiv, dass Gott gerade als Geber Subjekt der Wirklichkeit ist. Er ist dies in mehrfacher Hinsicht: als Schöpfer, dem die Menschen die „Welt“ als Gabe verdanken, als Befreier im Exodus, als Stifter des Bundes mit seinem Volk und als Schenkender seiner Tora und ihrer Gebote.

Fragt man nach der religiösen und sozialen Herkunft der Reformen und ihrer gemeinsamen „Vision“, so wird man verwiesen auf das Ethos der Brüderlichkeit aus der Frühzeit des Volkes Israel, das noch auf die nomadische Lebensform, in der Zeit vor der Landnahme, zurückgeht. Dieses Ethos der Brüderlichkeit ist ein Ethos der Gabe, ist ein Ethos des Teilens, Verteilens und der Teilhabe. Dies ist das Bild einer Gemeinschaft, die auch Asymmetrien einschließt, diese aber bewältigt und gestaltet in einer tendenziell egalitären, brüderlichen Lebensform.

Die allerwichtigste Gabe Gottes, die die jüdische Religion seither von allen anderen Religionen unterscheidet, ist der Schabbat. Er gehört in den Formenkreis der „Erlasse“: dem Ende der Schuldknechtschaft, dem allgemeinen Schuldenerlass und der Neuverteilung des Landes. Von ihm sind wir aber sicher, dass er Wirklichkeit wurde und seit mehr als 2000 Jahren „der“ jüdische Feiertag ist. Der Schabbat mit seinen Möglichkeiten gebietet und erlaubt die Unterbrechung und die Überschreitung des Rhythmus der vielfältigen Zwänge und der Unbarmherzigkeit. Er schützt den Raum und stiftet die Zeit für die Wirksamkeit der Barmherzigkeit Gottes und für die Erneuerung eines Ethos der Brüderlichkeit, das dann weit in den Alltag ausstrahlen kann.

Der Eintritt des Gedankens der Gerechtigkeit, der Zedaka, in den Kontext der Regelungen der Gaben an Bedürftige und Arme, unterstrich die Verankerung dieser Gebote in Gottes Recht. Im nach-biblichen, talmudischen Judentum setzt sich mehr und mehr die Verwendung des Wortes Zedaka als Synonym für „Wohltätigkeit“ durch. Ein Symbol dafür findet man bis heute auf den Sammelbüchsen für Wohltätigkeitszwecke mit der Aufschrift „Zedaka“. Im Zusammenhang mit dieser Bedeutungsverschiebung verschränkt sich die Zedaka mit Chässäd, der Barmherzigkeit. In dieser Verschränkung und in dieser wechselseitigen Verwiesenheit betont Zedaka – ihrer Herkunft aus dem Armenrecht entsprechend – den Aspekt der Gabepflicht für Menschen in Not, während Chässäd stärker die Beziehungen betont und diejenigen Gabehandlungen, die wesentlich sind zur Erhaltung der Zwischenmenschlichkeit im Horizont von Lebenslauf und Lebenskrisen. Bedingt durch sehr ungünstige gesellschaftliche Umstände in der Diaspora wird es für die talmudische Lehre und für die handlungsorientierende Halacha immer naheliegender, sich auch im Alltag der marginalisierten jüdischen Gemeinschaften wirklich an einer Vision der Brüderlichkeit mit ihrem Ethos der Gabe zu orientieren. (Hier sei ausdrücklich auf die Veröffentlichung von Klaus Müller verwiesen.)

Das Christentum ist von seinen frühen Formen an zu verstehen als Vermittlungsversuch einer aus der jüdischen Tradition stammenden „Guten Botschaft“ mit einer hellenistischen Umwelt. Das Modell „Jerusalem“ muss sich behaupten in einer stark von „Athen“ geprägten Kultur. Das Christentum leistet das, indem es zwei Themen der jüdischen Tradition radikalisiert: Zunächst wird Gott nicht nur als Geber von Welt und Bund verstanden, sondern er wird selbst zur Gabe: Gott gibt sich selbst in Gestalt seines Sohnes. Zudem hat bereits die Jesus-Bewegung für sich eine sogar extrem egalitäre Gemeinschaftsform gefunden und zu verbreiten versucht, die man ihrerseits als Radikalisierung des jüdischen Brüderlichkeitsethos verstehen kann. Eine weitere Radikalisierung, die für die Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums mit seiner Fürsorge für Arme und Schwache von entscheidender Bedeutung ist, ist, dass die Armut selbst als evangeliumsgemäße Lebensform verstanden wird, die freilich auf „religiöse Virtuosen“ beschränkt bleibt.

Diese Erörterungen liegen aber bereits jenseits des Horizonts dieses Abschnittes. Die „Geschichte der christlichen Liebestätigkeit“ ist vielfach Gegenstand historischer und theologischer Darstellungen geworden. (Hier sei ausdrücklich auf die Veröffentlichung von Oliver Müller verwiesen.)

4. Zwischensumme: Akteure und Strukturen – ein „Analyse-Raster“

Dieser Beitrag dient insgesamt der Einlösung eines Versprechens: des Versprechens, eine „Tiefenhermeneutik“ menschlichen Gabehandeln, die als Lesehilfe bei Analyse und Verstehen von

Geben, Nehmen und Erwidern im Horizont komplexer menschlicher Gemeinschaften verwendet werden kann.

Auf dem Hintergrund dessen, was bisher dargestellt worden ist und in der Anknüpfung daran, wird hier ein Analyse-Raster vorgelegt. Dies Raster ist entstanden aus einer Verdichtung der – eher makrologischen – Tiefenhermeneutik und aus ihrer Transformation zu einer – eher mikrologischen – Perspektive. So erlaubt dieses Raster die Analyse, und auch die Projektierung konkreterer, kleinräumigerer Komplexe von Gabehandeln für vielfältige Zwecke des Fundraisings.

Die Fragen, „Wer gibt was, warum und wozu und wem?“, also die Fragen nach dem Geber, der Gabe, der Funktion und Bedeutung dieser Gabe und die Fragen nach dem Empfänger bilden das Raster, von dem eine solche Analyse ausgehen kann.

(1) Zunächst ist die Frage „Wer?“, also die nach dem *GEBER* zu stellen. Im Blick auf ihn ist nicht sofort und nicht allein nach seinen Motiven und Absichten zu fragen, so selbstverständlich dies zu einer genaueren Betrachtung des Gebers hinzugehört. Auch die vielfältigen Kontexte seines Gebens sind in Beschreibung und Analyse einzubeziehen: Die institutionellen und kulturellen Kontexte seines Handelns, seine Position und Rolle, seine „Verfassung“ und sein Selbstverständnis sind zu klären. Von daher lassen sich dann auch seine Wahl der Gabe besser verstehen, die Bedeutungen, die er damit verknüpft, die erwarteten Wirkungen seines Handelns, insbesondere lässt sich das erwartete Verhalten (bzw. die Reaktion) des Empfängers besser erschließen.

Damit ist schon angesprochen, mittels welcher Kategorien und Theoreme die Antwort auf das „Was?“ erschlossen werden kann. *Die Gabe* wird aufgefasst als das „Medium“ für die Botschaft, die der Geber dem Empfänger (und dem sozialen Kontext beider) übermitteln möchte. Güter mit Gebrauchswert können gegeben werden wie auch Güter mit eher sekundären oder reduzierten Gebrauchswerten (wie etwa Schmuck). Aber auch unser „Vermögen“: Geld (wie eher beim Spenden) oder Zeit und das, was man vermag (wie stärker bei volunteering) kann Gaben bzw. Medien des Gebens bilden.

Jede dieser Gaben schließt notwendigerweise eine *symbolische Gabe* ein, die Sinn und Bedeutung des jeweiligen Gebens enthält. Man kann geradezu sagen: Je geringer der Gebrauchswert eines Gutes ist, desto größer muss die damit einher „gegebene“ symbolische Gabe sein. Erst recht gilt das für den Austausch von Gesten und Zeichen, wie „Küsschen-Geben“, und andere Formen der Begrüßung, aber auch für Zeichen der Missbilligung oder Verachtung. Gerade solche symbolischen Dimensionen des Gebens und von vornherein symbolische Handlungen verweisen auf ein weiteres „Anschlussthema“: auf die Frage nach der jeweiligen sozialen und intersubjektiven Kultur der Anerkennung.

Eng mit den Fragen nach dem „Stoff, aus dem die Gaben sind“ und nach den symbolischen Gewebeanteilen ist die Frage nach dem „*Warum und Wozu?*“ bzw. nach der Funktion und Bedeutung der jeweiligen Gabehandlung verknüpft. Alle Gabehandlungen dienen ja dem Stiften, Pflegen und Weiterentwickeln intersubjektiver und sozialer Beziehungen und Bindungen. Sie lassen sich anordnen auf einem Kontinuum, das von der „religio“ (der starken Rückbindung an eine göttliche Instanz) über verschieden stark verbindende und verbindliche Pflichten und die großzügige Freigiebigkeit (*liberalitas!*) bis hin zum anderen Pol der völligen Freiwilligkeit reicht.

Da jedes Geben und jede Gabe, vor allem wegen ihrer symbolischen Gehalte sowohl interpretationsfähig als auch interpretationsbedürftig sind, insofern als ihre Funktion in

besonderem Maße von ihrer Bedeutung zu verstehen ist, ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass die Deutungen, die sowohl Geber als auch Empfänger (aber auch die Mittler und Überbringer, wie Fundraiser und Non-Profit-Organisationen) der Gabe beimessen, variieren: Sie können passen, sie können sich unterscheiden, sie können aber auch im Extremfall völlig inkompatibel sein. Hier wird noch einmal deutlich, dass durch das Gabehandeln Beziehungen konstituiert werden, die weder eindeutig noch eindeutig gut sind, sondern der Konfliktbewältigung dienen, aber auch neue Konflikte hervorbringen können.

(2) Nun ist die Frage „Wem?“, die Frage nach dem *EMPFÄNGER* der Gabe zu stellen. Wieder ganz im Sinne eines Rasters sind hier zunächst verschiedene Typen von Empfängern zu unterscheiden.

Der direkte Empfänger

Dies können Institutionen, Instanzen und Personen sein: Götter, „höhere Wesen“, die Polis oder andere (religiöse, politische und wohltätige) Gemeinschaften. Oder es können Personen sein, im gesamten Spektrum zwischen unbekannten Fremden bis zu ganz nahestehenden Freunden und Familienmitgliedern. Selbstverständlich sind hierbei Stufenbildungen und Asymmetrien vielfältiger Art wahrscheinlich und eigens freizulegen.

Der Mittler

Hier ist an die unterschiedlichsten Mittler zu denken, die die Gaben zunächst annehmen, die Spenden zunächst einmal einsammeln, die gleichsam als „stellvertretende Bettler“ verstanden werden können. Dies ist auch der Empfängertypus, dem sich die Institutionen und Personen des Fundraisings zuordnen lassen. Bei allen Mittlern, von Priestern bis zu Fundraisern, gilt die Gefahr, dass sie sich – insbesondere dem Geber gegenüber – als End-Empfänger verhalten, oder gar dem „eigentlichen Adressaten“ gegenüber (s.u.) als der eigentliche Spender auftreten. Die Gefahr ist besonders groß, wenn sie das jeweilige Verhaltensmuster nicht nur strategisch einsetzen, sondern in ihrem Selbstverständnis verankern.

Der indirekte Empfänger/der eigentliche Adressat

Hier ist zunächst wiederum an Gott und die Götter zu denken, denen die (menschliche) Handlung, anderen zu geben, als Gabe, eben als Gegengabe, gegeben wird. Dabei hat der (menschliche) Geber bei seinen Gaben an andere Menschen Gott und die Götter als diejenigen, denen er eine Gegengabe schuldet, bereits vor Augen – unter Umständen so stark und ausschließlich, dass er dabei den (menschlichen) Empfänger „übersieht“.

Bei vielen Gabehandlungen kann sich also die Pflege der Beziehung zu Gott als das letztlich entscheidende Motiv herausstellen.

Aber nicht nur Gott und die Götter können gemeint sein, sondern auch das „Publikum“, das nicht nur Zeuge und Beobachter, sondern auch Bewerter dieses Handelns ist und bei dem der Geber (Spender, Mäzen...) auf einen Zuwachs an Ehre, Anerkennung und Prestige setzen kann.

(3) Die vielfältigen möglichen „*ERWIDERUNGEN*“ des Empfängers lassen sich in folgender Weise unterscheiden:

Dank und Danksagungen in ihren reichen und differenzierten Ausdrucksformen; Anerkennung als Gegengabe, vor allem durch Instanzen und Institutionen; Prestige und Prestigesteigerung; „ein guter Ruf“; Orden und Ehrenzeichen; ein „dankbares Gedenken“; von Göttern Segen, Sündenvergebung und innerweltliche Erfolge ...

Sodann ist an die vielfältigen Formen von Geschenken als Gegengabe zu denken und an andere

Formen erwartbaren und erwarteten Verhaltens der Empfänger, wie Gunsterweise und die Gewährung von Begünstigungen aller Art. (Dies ist durchaus auch ein Anknüpfungspunkt möglicher Korruption.)

Schließlich gehören hierher auch pflichtgemäße Erwidern des Empfängers, im strengen Sinn erwartbare Reaktionen seinerseits, wie zum Beispiel Loyalität, Treue (dem Lehnsherrn oder Dienstherrn gegenüber) und Dankbarkeit.

Nun bildet die Dynamik des Kreislaufs der Gaben nicht der einfache, in sich geschlossene Kreis aus Geben, Nehmen und Erwidern, sondern gerade der Kreislauf der Gabe und des Gebens. Dieser setzt damit ein, dass die Erwidern wiederum selbst ein Geben ist; dies ist durchgängig als ein soziales Geschehen aufzufassen, in dem es nicht nur einen Typ von Empfängern gibt, sondern mehrere. Darin nimmt das Erwidern nicht nur die Gestalt einer unmittelbaren Gegengabe an, sondern auch die Gestalt und eben die Dynamik einer „Erweiterung“ des Gebens: das „Weitergeben“ an zunächst noch gar nicht als Akteure aufgetretene Dritte. Dieses Weitergeben ist insofern eine „Transpartikularisierung“ besonderer Art, als damit der engere Kreis des Gebens noch einmal überschritten wird. Diese Form der Transpartikularisierung ist ein zentraler Ausgangspunkt und zugleich ein Punkt der Verdichtung im bereits gelebten Ethos, an das dann wiederum eine explizit theoretische und kritische Theorie des Ethos, eben die Ethik, mit ihren Reflektionen anknüpfen kann.

Literatur zu den einzelnen Abschnitten

1. Einleitung: „Wozu eine anthropologische Lesehilfe“?

Zu den methodologischen, in vieler Hinsicht vergleichbaren Problemen, ebenso wie zur Konfrontation und der Konvergenz der beiden Paradigmata:

Volz, Fritz Rüdiger: Altruismus, in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Neuwied 2001, S. 41–51.

2. Die Gestaltung wechselseitiger Angewiesenheit im „Geben – Nehmen – Erwidern“

Zu den wichtigsten Theorien, in Auseinandersetzung mit denen die hier dargestellten Thesen entwickelt wurden:

Bayer, Oswald: „Gabe“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Aufl., Bd. 3, Sp. 445/446, Tübingen 2000.

Caillé, Alain: Anthropologie du don. Le tiers paradigme, Paris 2000.

Godbout, Jacques T.: L'esprit du don, collab. A. Caillé, nouv. éd., postf. inédite de A. Caillé, Paris/Montréal 2000 (1ère éd. 1992) ; engl. Übersetzung: The World of the Gift, Montreal & Kingston/CA 1998.

Ders.: Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus, Paris 2000.

Mauss, Marcel: „Die Gabe“ (frz. Orig.: Essai sur le don, 1923/24 bzw. 1950), stw 743, Frankfurt am Main 1968.

Volz, Fritz Rüdiger und Thomas Kreuzer: Die verkannte Gabe – Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings,

in: C. Andrews u.a. (Hg.): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Münster 2005, S. 11–31.

3. Gabe und Ethos

Zum Verständnis von Ethos und Ethik:

Düwell, Marcus u.a. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002 (vgl. Abschn. B.3, Schwach normative und kontextualistische Ansätze).

Comte-Sponville, André: Petit traité des grandes vertus, Paris 1995 (v.a. Abschn. 7–10: von «La générosité» bis «La gratitude»).

Volz, Fritz Rüdiger: Gelingen und Gerechtigkeit – Bausteine zu einer Ethik professioneller Sozialer Arbeit, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik, 1. Jg. (2003), Heft 1.

Zur Geschichte des Gebens und zur Ethik im Fundraising:

Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Instrumente, hg. von der Fundraising Akademie, 1. Aufl. (daraus Kap. 1, S. 11–62), Wiesbaden 2001.

Zu den Unterschieden der griechisch-römischen und der jüdischen Auffassungen:

Bolkestein, Hendrik: Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum (Erstauf. 1939), Groningen 1967.

Volz, Fritz Rüdiger: Reichtum zwischen Missbilligung und Rechtfertigung

– Zu Vorgeschichte und Grundelementen unseres "bewertenden Redens von Reichtum",

in: E.-U. Huster (Hg.): Reichtum in Deutschland, 2. erw. Aufl., Frankfurt am Main 1997, S. 359–376.

Zur griechisch-römischen Tradition („Athen“):

Aristoteles: Nikomachische Ethik, übersetzt und hg. von Günther Bien, 4. Aufl., Hamburg 1985.

Davis, Scott: Philanthropy as a Virtue in Late Antiquity and the Middle Ages, in: Schneewind, J.B. (Hg.): Giving – Western Ideas of Philanthropy, Bloomington 1996, S. 1–23.

Hands, A.R.: Charities and Social Aid in Greece and Rome – Aspects of Greek and Roman Life, London 1968.

Zur jüdischen – biblischen und talmudischen – Tradition („Jerusalem“):

Crüsemann, Frank: Die Tora – Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 2. Aufl., Gütersloh 1997.

Loewenberg, Frank M.: From Charity to Social Justice – The emergence of communal institutions for the support of the poor in Ancient Judaism, New Brunswick 2001.

Müller, Klaus: Diakonie im Dialog mit dem Judentum – Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999.

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (Hg.): ZEDAKA – Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit, Frankfurt am Main 1992.

Weiterführende Literatur

Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt am Main u.a. 2005.

Andrews, Claudia/Dalby, Paul/Kreuzer, Thomas (Hg.): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Band 1 der Reihe „Fundraising-Studien – Zu Kunst und Kultur der Gabe“, hg. von M. Haibach, Th. Kreuzer, F.R. Volz, in Zusammenarbeit mit der Fundraising Akademie, Münster 2005.

Berking, Helmuth: Schenken. Zur Anthropologie des Gebens, Frankfurt Main/New York 1996.
Müller, Oliver: Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher
Spendenkultur, Freiburg 2005.
Schmied, Gerhard: Schenken. Über eine Form sozialen Handelns, Opladen 1996.

Sozialanthropologische und historische Grundlagen des Fundraisings

Erschienen in: Fundraising-Handbuch, hrsg. von der Fundraising-Akademie, 5. Aufl., Gabler, 2016

1. Gabetheoretische Positionen im Umfeld des Fundraisings

Ort und Bedeutung einer Gabetheorie für das Fundraising

Braucht das Fundraising, bzw. eine Fundraiserin, eine Gabetheorie? Und wenn ja, was für eine, welche und vor allem: wozu? Die Fundraiserin braucht sicher keine Gabetheorie, um überhaupt beruflich Handeln zu können. Dazu braucht sie Wissen, sehr viel Wissen, hauptsächlich Know-How. Das vermitteln ihr die vielfältigen Handlungsanleitungen: Strategien, Methoden, Instrumente, Tools – für die Anwendung im beruflichen Alltag taugliche Technologien. Das kann keine Gabetheorie leisten und sie sollte es auch gar nicht versprechen. Was aber dann? Wenn sich freilich die Fundraiserin darüber klar werden will, was sie da eigentlich tut, wenn sie erkunden will, auf welchen sozialen, kulturellen und ethischen Voraussetzungen sich die Prozesse vollziehen, die unter *Fundraising* zusammengefasst werden, was also im weitesten Sinne die Grundlagen sind, auf denen Fundraising überhaupt möglich und nötig ist, dann kann zur Klärung dieser Fragen eine Gabetheorie durchaus einen bedeutsamen Beitrag leisten. Neugierig geworden, findet sich die Fundraiserin allerdings in einer unübersichtlichen Landschaft sehr unterschiedlicher konkurrierender und oft unverträglicher Gabetheorien wieder. Sollte sie sich davon nicht abschrecken lassen, könnte ihr doch aber ein geklärtes Vorverständnis von dem, worum es beim "Geben, Schenken, Stiften" geht, eine Orientierungshilfe bieten.

Kein vergleichender Überblick, kein Bericht über den *state of the art* in den Gabetheorien, keine eigene Theorie, die mit dem Anspruch auftritt, nun endlich die wahre, richtige, taugliche Gabetheorie zu liefern oder gar zu sein, sei hier versprochen. Der Anspruch, eine Hilfe bei der Suche der Fundraiserin nach Orientierung für eine (berufliche) Praxis zu sein, legt es nahe, den Schwerpunkt bei der Formulierung dazu geeigneter Fragen und nach eigenständigen (aufgabenspezifischen) Antworten zu setzen. Deshalb wird hier eine heuristische, d.h. fragende und suchende, Theorie vorgeschlagen. Eine Theorie, die sich ihrer Partikularität und Vorläufigkeit wohl bewusst ist, und die gerade keinen Anspruch auf Endgültigkeit, Vollständigkeit und sofortige Anwendbarkeit erhebt.

Damit die notwendige Balance von Nähe und Distanz zu den vorhandenen Gabetheorien gelingt und damit zugleich der spezifische Zugang dieses Kapitels zu den Problemfeldern deutlich wird, werden einige Begriffe eingeführt, die in den gegenwärtigen Debatten gar nicht oder keineswegs zentral verwendet werden. Dazu gehört vor allem die Rede vom **Gabehandeln**. Diese Redeweise, die zugleich auch eine Denkweise ist, soll die Bedeutung des Handelns und der Handelnden betonen. Die Handlungsformen des Gebens, Nehmens, Erwiderns und Weitergebens bilden gemeinsam und mit ihren jeweiligen unterschiedlichen Akteuren den Vierklang des Gabehandeln. Jede einzelne Handlung für sich wird in Funktion und Bedeutung, in Absicht und Wirkung nicht verständlich, sie gelingt gar nicht erst ohne die notwendige Verschränkung mit den anderen Teilhandlungen. Nur so wird plausibel, dass es im Gabehandeln in einer besonderen Weise um ein *soziales und inter-aktives* Beziehungsgeschehen geht.

Jede Fundraising-Praxis muss notwendigerweise von der Annahme ausgehen, dass Geber, Spender, Stifter prinzipiell *ansprechbar* sind auf ihre Gabebereitschaft. Das wiederum erfordert, dass das Fundraising selber ansprechend sein muss. Dazu gehört die Ansprechbarkeit der Fundraiserin auf

das, was sie tut. Dies ist der Ort der Fragen, die sich jede Fundraiserin selbst stellt: Was mache ich da? Kann ich das? Darf ich das? Will ich das? Die zur Erörterung dieser Fragen erforderlichen Erwägungen und Lernprozesse, die schon längst in Gang sind, sollen durch dieses Kapitel inspiriert und angereichert werden. Der Fülle der mit diesen Fragen verbundenen Probleme und Ansprüche kann selbstverständlich im Horizont des Fundraisings – wenn überhaupt – nur in der Auseinandersetzung mit den Texten und Thesen dieses Handbuchs insgesamt entsprochen werden.

Unterforderung und Überforderung der Gabe im Umkreis des Fundraisings

Dem Fundraising wie auch der einzelnen Fundraiserin begegnen in sehr verschiedenen Milieus unserer Gesellschaft Unkenntnis, Gleichgültigkeit, vor allem aber auch Misstrauen, letzteres sogar in den eigenen Einrichtungen – das ist dann ein wichtiger Aspekt der fehlenden *institutional readiness*. Dieses Misstrauen geht mit Vorstellungen von dem einher, was denn Fundraising sei, aber auch davon, was denn Geben und Spenden überhaupt sei. Das Misstrauen bezieht sich dabei weniger auf die einzelnen Fundraiser und ihre Organisationen, als vielmehr auf diejenigen Personen und Institutionen, die bereit sind, etwas zu geben und zu spenden, genauer auf deren Motivationen. Man unterstellt, oft sehr schnell und geradezu reflexhaft, dass jemand, der spendet, das aus anderen Motiven und mit anderen Absichten tut als denen, die er angeblich vorgibt. *"Der hat ja auch selbst was davon – das macht der doch letztlich nur aus Eigeninteresse – dahinter steht doch nur Egoismus – das macht der alles nur aus Berechnung – der hat ein schlechtes Gewissen – der muss wohl irgendwas kompensieren – das sind ja bloß Almosen – der will doch genauso viel zurück – der erwartet, dass man ihn ehrt, aber das ist ja dann nur so eine Art Bezahlung – letztlich geht es ja überhaupt nur ums Geld"* – solchen Vorurteilen begegnen nicht nur Spender, sondern mit ihnen müssen auch viele Menschen rechnen, die anderswo in irgendeiner Weise etwas Gutes tun. Nicht die Spendenbereitschaft alleine, sondern überhaupt Formen des uneigennützigen oder altruistischen Handelns oder gar des moralischen Handelns insgesamt werden in einer Kultur des Verdachts mit solchen Einwänden und mit dem Aufdecken der "wirklich dahinterstehenden Interessen" geradezu entlarvt. Man kann sich der Unterstellung dieser "wahren Motive" kaum erwehren, denn jedes Gegenargument kann noch einmal als zusätzlicher Beweis aufgefasst werden. Nun könnten der tapferen Fundraiserin, nicht zuletzt angesichts der Erfolge und der Erträge ihres Tuns, solche Urteile gleichgültig sein. Bei ihrem Bemühen, eine Gabetheorie zu finden, die ihr als Medium der Selbstklärung ihres Tuns dienen könnte, wird sie aber vermutlich recht schnell solchen Theorien begegnen, in denen sich – im wissenschaftlichen Gewande und mit Ansprüchen auf Objektivität – Entsprechungen zu den Vorurteilen des Alltagswissens finden. Es erscheint zunächst als Umweg, aber gleichwohl als geeignet, über ein Aufspüren solcher Argumentationen genau die Phänomene und Handlungsweisen zu erschließen, an denen es doch wohl etwas Anstößiges und Spezifisches geben muss, das solche alltagsweltlichen und wissenschaftlichen Reaktionen plausibel macht: die Gabe selbst – das Geben und die Gabehandlungen, zu denen auch Spenden, Schenken und Stiften gehören.

Die **Unterforderung** der Gabe als eines sozialen Phänomens, von dem her man – wie einige andere meinen – Wesentliches an modernen Gesellschaften erkennen kann, drückt sich oft aus in Thesen, die die *Unmöglichkeit* der Gabe betonen. Sie lassen sich auf einem Kontinuum zwischen zwei Polen einzeichnen. Den *einen* Pol bildet das Argument, dass eine wahre Gabe, die damit auch moralisch (und religiös) rechtfertigungsfähig wäre, eine *reine* Gabe sein müsse. In Anlehnung an einen Vertreter dieses Verständnisses, Jaques Derrida, dürfte eine Gabe weder vom Geber als eine solche intendiert sein, noch vom Empfänger als solche wahrgenommen werden. Unbeschadet eines denkbaren Sinnes in spezifischen philosophischen Diskussionszusammenhängen hat diese

Auffassung für das Fundraising keinerlei Orientierungskraft. Jedes Geben zielt auf eine Beziehung und folglich auf Wechselseitigkeit. Es ist stets von Erwartungen auf irgendeine Form der Erwidern und auch der Fortsetzung motiviert und begleitet. Eine soziale Beziehung im nachdrücklichen Sinne kann als belastbare gar nicht ohne die aktive und absichtsvolle Beteiligung aller (mindestens zwei) Partner gedacht werden. Selbst Gott, der in manchen Vorstellungen als der einzig wahre Geber, eben als der Geber reiner Gaben erscheint, ist in der Tradition biblischer Gottesverständnisse ein Gott, der sich – aus Freiheit – selbst zum *Bündnispartner* der Menschen macht und sich also auf eine Beziehung der Wechselseitigkeit einlässt. Die Botschaft "Ihr sollt mein Volk sein – Ich will Euer Gott sein" (5. Mose 26,3) enthält eine Zusage: eine Selbstbindung Gottes, die ein Versprechen einschließt. Sie enthält auch eine Erwartung: die Befolgung seiner Gebote und die Bundestreue seiner Bundesgenossen.

Der *andere* Pol des gabetheoretischen Spektrums der Unterforderung wird von solchen Auffassungen gebildet, die Gabehandlungen zwar als gesellschaftliche Phänomene anerkennen, die aber hinter den Motiven der Akteure kraft der Überlegenheit ihres eigenen wissenschaftlichen Wissens ganz andere Dynamiken freilegen. Dieses Erklärungsmuster tritt in zwei ganz unterschiedlichen Varianten auf. Beide können insofern als *reduktionistisch* bezeichnet werden, als sie nicht nur das Gabehandeln, sondern jedes menschliche Handeln reduzieren auf einen "letztlich" wirkenden Mechanismus. In der einen Variante gilt das menschliche Handeln, das oft auch gar nicht mehr als Handeln, sondern als Verhalten betrachtet wird, von sozio-biologischen Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten determiniert. In der anderen Variante ist es ein ökonomischer Mechanismus, der das menschliche Handeln gesetzmäßig steuert: das Interesse eines jeden Individuums, in jeder Situation "letztlich" den eigenen Nutzen zu maximieren. Beide Varianten gehen selbstverständlich mit Thesen einher, dass es sich bei Verhaltensweisen, die als religiös oder moralisch gelten, "letztlich" ohnehin nur um Illusionen handelt.

Alle bisher skizzierten Theorieansätze konvergieren nun aber, trotz all ihrer Unterschiede, ja Gegensätze, in der These von der *Unmöglichkeit* der Gabe. Solches Denken hat – gleichgültig in welcher Variante – eine geringe Orientierungskraft für das Handeln der Fundraiserin und eher irreführende Potentiale für eine Klärung und ein Verstehen derjenigen sozio-kulturellen Kontexte, innerhalb derer Fundraising sich vollzieht.

Sehr viel von dem Wissen, das in den Zusammenhängen des Fundraisings vermittelt wird, vor allem in der Aus- und Fortbildung, macht starke Anleihen bei ökonomischen Verhaltenstheorien. Damit gehen, vor allem in Gestalt von Modellen, die der Betriebswirtschaftslehre entnommen sind, Vorstellungen von der Steuerbarkeit menschlichen Verhaltens und Handelns einher, die die vermittelten *tools*, die Methoden und Instrumente für das Fundraising, begründen und plausibilisieren.

Dadurch bringt sich das Fundraising oft in einen nicht leicht zu durchschauenden *Widerspruch*. Fundraising will Menschen als potentielle Geber, Spender und Stifter ansprechen auf ihre Bereitschaft und ihr Vermögen zu geben. Es spricht Menschen an auf ihr *personales* Selbstverständnis (a) als Subjekte einer eigensinnigen Lebensführung, (b) als zugehörig zu ganz verschiedenen Milieus und zu unterschiedlichen Traditionen religiöser Orientierung und Ethos-Formationen, (c) als Bürger, die sich sehr wohl ihrer je spezifischen Verantwortung für andere und das Gemeinwohl bewusst sind, (d) als Zeitgenossen, die sich für etwas engagieren, was sie zu ihrer Sache gemacht haben. All das erfragen und verstehen zu können, erfordert von der Fundraiserin eine hohe soziale, kognitive und kommunikative Kompetenz. Es erfordert Lebenserfahrung und differenziertes Orientierungswissen, auch im Blick auf die eigene Lebens- und Berufspraxis. Der Erwerb dieses Wissens, Könnens und Vermögens ist nicht einfach und bereitet nicht immer nur Vergnügen. Er kostet oft auch noch Zeit und Geld. All das erscheint dann aber als völlig unnötig und

überflüssig, wenn es *tools* gibt, deren rascher Erwerb und zielgenauer Einsatz im Alltag des Fundraisings gerade eine von jenen Mühen entlastete Steuerungskompetenz für Spenderverhalten verspricht. Das Menschenbild der *mission* und die bei ihrer Erfüllung zum Einsatz kommenden *tools* (Sozialtechnologien) passen nicht nur nicht gut zusammen – sie sind in ihrem Kern unverträglich. Das implizite Menschenbild der *mission* unterminiert die Grundlagen der *tools* und umgekehrt delegitimiert das Menschenbild der *tools* die Grundlagen der *mission*. Dieser Widerspruch mag pragmatisch je und je auflösbar sein, er besteht aber fort und erschwert die erforderliche Selbstreflektion der einzelnen Fundraiser und ihrer Profession insgesamt.

Neben solchen Ansätzen, die die Leistungsfähigkeit von Gabetheorien als eher gering einschätzen und sie damit eher unterfordern, gibt es in der zeitgenössischen gabetheoretischen Landschaft auch solche Theorien, die – gleichsam komplementär dazu – eine **Überforderung** der Gabetheorien implizieren. *Die herrschende Ökonomie* – ihre unbegriffenen Voraussetzungen und ihre unbeherrschbaren Folgen: dies Jahrhundertthema beschäftigt nun schon über 200 Jahre die Kultur der Moderne, die doch zugleich durch und durch auf sie angewiesen ist und nicht von ihr loskommt. Naheliegenderweise sind es insbesondere Milieus kritischer Theorien, in denen seit 150 Jahren eine "Kritik der Politischen Ökonomie" auf der Tagesordnung steht. Sie sind seit jeher auf der Suche nach einem Hebel, nach einem Prinzip oder auch einem Subjekt der dringend für nötig erachteten Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auch von dorthier erfährt das Fundraising viel Misstrauen und Kritik: es unterlaufe die Probleme und die Standards sozialer Gerechtigkeit, überdecke tiefgreifende soziale Konflikte und Missstände, es böte affirmative Scheinlösungen, wo doch nun endlich eine end-gültige Lösung sozialer Probleme – wie etwa der Armut – auf der historischen Tagesordnung stünde. Seit etwa 25 Jahren entdecken nun zahlreiche – recht unterschiedliche, zueinander auch im Widerspruch und Konflikt stehende – politische und intellektuelle Bewegungen mehr und mehr DIE GABE als das Prinzip, die Praxis, die Programmformel, nach denen sie doch so dringlich suchten. Hier erwartet man viel, ja alles von der Gabe! Hier wird sie voller Hoffnungen hoffnungslos überfordert! Solche Gabetheorien könnten dem Geist der Politischen Romantik entsprungen sein bzw. dem der bürgerlichen Kleinfamilie. Nicht nur Lösungen werden gesucht, sondern Erlösung von der Herrschaft der Gesetze der Ökonomie. Das kann weder die Gabe noch irgendeine Gabetheorie leisten, das sollte man sich gar nicht von ihnen versprechen. Solcher Verzicht bedeutet nun aber nicht das Ende aller Gaben und jeder Gabetheorie. Es kann vielmehr die Chance zu einem Neueinsatz sein, die Gabe als *Gabehandeln* zu denken: mehrdeutig, ambivalent, endlich. Mit einem solchen "bescheidenen" Denken ist es möglich, ein anspruchsvolles und selbstbewusstes Fundraising zu inspirieren. Bei all dem ist dann durchaus noch viel von jenen Ansätzen zu lernen:

- von denen, die die *Anthropologie der Gabe* (vgl. A. Caillé, 2008) zum Zentrum eines dritten Paradigmas machen, dem Paradigma der Gabe, und zum Felsen, auf dem man eine Bewegung des *Anti-Utilitarismus* in den Sozialwissenschaften gründen kann: die Bewegung um Alain Caillé und um die Zeitschrift "Revue du Mauss";
- von denen, die stärker im Anschluss an Jacques Derrida Notwendigkeit und Möglichkeit einer *An-Ökonomie* denken: hieran beteiligen sich besonders viele katholische und evangelische TheologInnen (vgl. etwa V. Hoffmann, 2013);
- von denen, die – insbesondere in Italien – das Losungswort "Ich gebe, also sind wir" (*Io dono, ergo siamo*, 2014) zum Motto einer *Economia civile* (Stefano Zamagni, Luigino Bruni) machen, d.h. einer Wirtschaft und einer Wirtschaftslehre von Bürgern und für Bürger (so kann man *Economia civile* vielleicht übersetzen).

Das Programm der *Economia civile* verbreitet sich seit über zehn Jahren in Italien, insbesondere bei Bewegungen im Dritten Sektor. Es dient sowohl der über ganz Italien verbreiteten *Banca Etica* wie

auch der in Bologna ansässigen italienischen Fundraising School als theoretischer Rahmen.

Es sei noch einmal ausdrücklich betont: gerade Theorien mit heuristischen und aufklärerischen Absichten müssen stets besonders viel lernen. Nicht nur bis auch sie "groß und stark" sind, sondern damit sie fähig werden, den begründeten Bedarfen und den berechtigten Erwartungen an eine theoretische Orientierung bei der kritischen Selbst-Reflektion ihres anspruchsvollen Tuns zu entsprechen. Von den genannten Schulen und Richtungen, von ihren Theorien, Erkenntnissen und Einsichten, ist umso mehr zu lernen, je stärker man dem Sirenengesang ihrer Verheißungen widersteht.

2. Gabehandeln als *soziale Konfiguration*

Im hier gewählten Verständnis ist nun gerade viel von dem konstitutiv für das Gabehandeln und für sein Verständnis, was in anderen Theorien als Beleg für Untauglichkeit und Unmöglichkeit von Gabetheorien verwandt wird. Wie jede menschliche Handlungsweise, aus der sich Beziehungen und ihre Dynamiken aufbauen, ist auch das Gabehandeln nie ungefährlich, stets riskiert, nie eindeutig, stets mehrdeutig, auch zweideutig, nie sicher, nie gewiss, nie endgültig, sondern stets vorläufig und veränderbar. Menschliches Handeln ist prinzipiell Handeln unter Unsicherheit und Unwissenheit. Wo immer Menschen bei gemeinsamem Handeln ihre Beziehungen nie einfach als "gegeben" voraussetzen, sondern wo es wesentlich um die Stiftung, Erhaltung und Gestaltung dieser Beziehungen selbst geht, dort treffen unterschiedliche Selbst- und Weltbilder, unterschiedliche Lebensgeschichten, unterschiedliche Interessen und Ziele und folglich unterschiedliche Deutungen der Voraussetzungen und Folgen des gemeinsamen Handelns aufeinander. Unterschiedlich heißt hier auch widersprüchlich, missverständlich, konflikthaltig, umstritten, unverträglich. Die Bewältigung der sich daraus ergebenden Deutungs- und Handlungsprobleme gehört notwendigerweise selbst noch zum Gabehandeln dazu. Aus all diesen Spannungsverhältnissen aber entspringen zugleich die Leistungsfähigkeit des Gabehandelns und die Erklärungskraft der Gabetheorien. Im Gabehandeln geht es nicht einfach um Beziehungen, sondern es geht um das Gelingen derjenigen *Beziehungen, die am Grunde des Sozialen* liegen, es geht um die Ermöglichung menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Es geht um dessen Voraussetzungen, um all das, was im Voraus gegeben sein bzw. gesetzt werden muss, damit dann all das Andere geschehen und getan werden kann, woraus Gesellschaft sich aufbaut. Insofern geht es immer auch um die Ermöglichung der Fortsetzung des Zusammenlebens: es geht um seine Zukunft. Durch die Fülle all derjenigen Phänomene, die das Gabehandeln ermöglicht und derjenigen Theorien, die diese Phänomene zu erfassen und zu erklären versuchen, geraten Gabe, Gabehandeln und Verstehen der Gabe leicht in den Hintergrund und oft aus dem Blick der Akteure und der Theoretiker.

Für Gabe und Gabehandeln gilt, wie für jedes menschliche Handeln und jede seiner Institutionen, dass sie weder schon immer, noch stets *gut* sind. Es ist von großer Bedeutung, dass man gerade auf einer anthropologischen Ebene und in einer heuristischen Absicht versucht, die eigene Bewertung und insbesondere die moralische Beurteilung des Gabehandelns, seiner Kontexte und seiner Gestalten zurückzustellen. Das bedeutet freilich nicht, dass im Selbstverständnis der verschiedenen Akteure und Beobachter im Alltag und auf der Ebene der philosophischen und religiösen Bedeutungs- und Orientierungsmuster Bewertungen und moralische Beurteilungen gar keine Rolle spielten. Das Gegenteil ist der Fall: sie dominieren meist alles so stark – und so selbstverständlich –, dass gerade deshalb jeder, der in diesem Felde mit einiger Distanz etwas analysieren und verstehen will und zugleich etwas Neues erkennen möchte, zunächst einmal mit seinem eigenen Urteil sehr sparsam und kontrolliert umgehen sollte.

Der Ort des Gabehandeln ist die *Mitte*. Die Gabe ist Mittel und Medium, sie ist Ding und Symbol zugleich. In der Mitte findet der *Wechsel* zwischen den verschiedenen Seiten statt: sie ist der Ort der Wechselseitigkeit, hier geschieht das "taking the role of the other". Da alles menschliche Handeln prinzipiell mehrdeutig ist und folglich seine spezifische Bedeutung nur dadurch erhält, dass es gedeutet wird, umschließt jede Gabe auch einen symbolischen Gehalt: Gabehandlungen sind stets auch Deutungshandlungen. Deshalb ist jede Gabe eine *Doppelgabe* aus einem Gut und einem Symbol. Oft dominiert das Symbol sogar das Gut, da über das Symbol sowohl die Verbindung hergestellt und das jeweils Spezifische der daraus sich ergebenden Beziehung näher bestimmt wird. Im Gabehandeln wird der Gebrauchswert vom *Beziehungswert* dominiert, der sich im Symbol zur Geltung bringt. Dies ist anders als bei einer Ware, deren gesellschaftliche Funktion wesentlich an ihren Tauschwert gebunden ist, der durch das Geld repräsentiert wird.

Die Bedeutung und Funktion des Gabehandeln ist die gelungene Vermittlung. Es ist deshalb notwendig auf Gelingensbilder angewiesen und lässt sich von diesen her auch verstehen. Überhaupt hilft der Vergleich mit Sprache und kommunikativem Handeln, die Tiefenstrukturen des Gabehandeln rekonstruieren zu können. Wir hören ja auch immer wieder – mit oder ohne Bezug auf Marcel Mauss – dass das Gabehandeln als eine mehrdimensionale Handlungskonfiguration aus Geben, Nehmen, Erwidern und Weitergeben zu verstehen ist. Dem entspricht beim Sprachhandeln das Sprechen, Hören, Erwidern und Weitersagen. Eine Mehrzahl von Akteuren, deren Handlungen sich auf diese Weisen ineinander verschränken, gehört konstitutiv dazu. Mindestens zwei handelnde Menschen wenden sich einander und wenden einander etwas zu. Dies ist nicht prinzipiell gut oder positiv oder in einem ebenso diffusen wie stark bewertenden Sinne "sozial". Auch dies gehört wieder zur unhintergehbaren Mehrdeutigkeit und Ambivalenz der Gabe: dies *ist* der Preis der *Wechselseitigkeit*.

Im Deutschen führt uns die wunderbare *Vorsilbe* "ver-" ins Zentrum dieser Beziehungsdynamiken. Es dient uns, sowohl die Wechselseitigkeit von Handlungen, das "taking the role of the other", wie etwa in *Verstehen*, als auch das Verfehlen von Handlungszielen zu bezeichnen, wie in *Verrechnen*. In dem auch für unser Thema wichtigen Wort des *Versprechens* kann es je nach Kontext beide Bedeutungen annehmen: einmal das intensive einander etwas Zusagen, ein andermal meint es einen Fehler beim Sprechen – und das beides kann auch noch ineinander verschränkt sein. Jacques T. Godbout hat ein wichtiges Werk zu Geist und Praxis der Gabe unter dem Titel *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (2007) veröffentlicht. Es ist recht schwierig, eine angemessene deutsche Übersetzung vorzuschlagen. Es drängt sich das Wort *Verkehr* auf, um das zu erfassen, was zwischen uns notwendigerweise regelmäßig und mit hoher Wechselseitigkeit zirkuliert, also "rundgeht". Das nun freilich ist kein allgemein akzeptierter Gebrauch dieses Wortes. In jedem Fall gilt, dass sich im Gabehandeln die Perspektiven und die Handlungen der Akteure im Verkehr miteinander zu Verbindungen und Verbindlichkeiten, zu Vertrauen und Verantwortung verschränken. An all diesen Wortbildungen wird wieder die Analogie von Gabehandeln und Sprachhandeln deutlich. Dies gilt dann in einem gesteigerten Maße, wenn man sich klar macht, dass jedes Gabehandeln mit einem *Versprechen* einsetzt, das zugleich die Erwartung enthält, der Gegenüber möge dem in seinem Handeln und seiner Rede entsprechen. All die Fragen, wer, was, wann, wie, womit, warum und wozu ... etwas gibt, nimmt, erwidert, weitergibt, schließen sich nun an. Es ist dann aber grundsätzlich klar, dass das Gabehandeln ohne diese wesentlichen Bezüge auf die konstitutive Wechselseitigkeit von Zuwendungen, Erwartungen und Entsprechungen nicht verstanden werden kann. In unseren Zusammenhängen macht es keinen Sinn, nach einer Gabe zu suchen, die frei von Versprechen und Erwartungen, frei von Angewiesenheiten und Verweisungen als *reine Gabe* gelten könnte.

Jede konkrete Gabehandlung setzt eine historisch gewachsene Kultur des Gabehandeln voraus. Nur in ihrem Horizont werden spezifische Inter-Aktionen überhaupt zu Gabehandlungen und als solche erkennbar und rekonstruierbar. Es ist für das Gabehandeln in allen Kulturen charakteristisch, dass es das ist, was Marcel Mauss von der Gabe sagt, nämlich ein *fait social total* (meist übersetzt als "totale soziale Tatsache"). Um den Aspekt des Handelns zu betonen, wie er auch in der Rede vom Gabehandeln und von Gabehandlungen zum Ausdruck kommt, wäre hier eher von einem *faire social total* (also einem Tun) zu reden. "Total" ist im Deutschen missverständlich. Mauss meint damit, dass das Gabehandeln wirklich ein soziales Handeln ist und insofern nicht auf eine Sphäre des Sozialen beschränkt werden kann: es umfasst und integriert immer religiöse, ökonomische, politische, kulturelle... Dimensionen des Sozialen. Genau daran hängt auch der Sinn, das Gabegeschehen und das Gabehandeln am Grunde des Sozialen zu verorten und von einer *Urhandlung* des Sozialen zu sprechen.

Ein kaum zu unterschätzendes Hindernis beim Verständnis der fundamental-anthropologischen Struktur des Gabehandeln, insbesondere in früheren und fremden Kulturen, besteht darin, dass wir stets von Unterscheidungen und Differenzierungen gesellschaftlicher Phänomene in ökonomische, rechtliche, religiöse... ausgehen, die unserer spezifischen Wissens- und Wissenschaftskultur entsprechen und die wir in andere und fremde Kulturen hineintragen. Das ist zwar zunächst unvermeidlich, aber gerade von Theorien mit wissenschaftlichen Ansprüchen darf erwartet werden, dass sie dies selbstreflexiv zum Thema machen und achtsamer mit fremden Gabetraditionen umgehen (das gilt auch für eigene, die durch geschichtlichen Wandel fremd geworden sind).

Mit Blick auf diese umfassende wechselseitige Vermitteltheit sozialer Phänomene gilt dann auch, dass Gabehandlungen nicht wirklich *anfangen* können, denn sie müssen stets die gesellschaftliche Institution des Gabehandeln schon voraussetzen, sie können aber auch im historischen Zusammenhang nie an ihr eindeutig identifizierbares *Ende* kommen. Mauss und viele andere sprechen in diesem Zusammenhang von einem *Kreislauf* der Gabe. Darin steckt latent eine Zirkularität, die zu vermeiden ist. Nicht zuletzt deswegen wird hier ganz bewusst zu den drei klassischen Teilhandlungen jeder Gabehandlung (Geben, Nehmen, Erwidern) eine vierte eingeführt: das *Weitergeben*. Dies gilt insbesondere von den symbolischen Gehalten und Botschaften mit ihren Nah- und Fernwirkungen, deren Adressaten nicht alleine die beiden Protagonisten sind, sondern alle Beteiligten – nicht zuletzt Götter und der Gott der Bibel. In kaum einer uns bekannten historischen Gesellschaft sind freilich wirklich Alle beteiligt. *Alle* sind immer nur die, die zu einem jeweiligen *Wir* gehören. Im Gabehandeln geht es um den engen Zusammenhang von Zuwendungen und Zugehörigkeiten, das impliziert stets auch Abgrenzungen und Ausschlüsse. Wer wendet wem in welcher Situation unter welchen Bedingungen mit welchen symbolischen Gehalten was zu? ...bzw. wem nicht und wem nichts? Auch die Antworten auf diese Fragen finden sich in den jeweiligen kultur- und kontextspezifischen *Spielregeln des Gabehandeln*.

3. Die Geburt des Gabehandeln aus dem *Geist des Friedensschlusses*

Zur weiteren Strukturierung sei hier (inspiriert durch J. Hannig, *Ars donandi*, 1986) eine **heuristische Hypo-These** skizziert: Vielleicht ist die Ursituation des Gabehandeln der Friedensschluss. Die erste Gabe wäre dann die ausgestreckte unbewaffnete Hand selbst. Dies wäre der erste Schritt auf einander zu, dem anderen zugewandt, dem anderen eine Botschaft, ein Symbol zuwendend: die Fülle der leeren Hand. Insofern ist die erste Gabe eine Vor-Gabe. Dann

ginge es im Gabehandeln auch um die Gewalt, nun aber genau um deren Bannung, um ihre Beendigung, wenigstens um ihre Unterbrechung. Es geht um das Anknüpfen von Verbindungen und um die Anbahnung von Bündnissen. Im gelingenden Fall führt ihre Dynamik vom Waffenstillstand über Friedensschlüsse und Bündnisse zu Freundschaften. Diese Dynamik dient der Ent-Feindung in der Perspektive möglicher Be-Freundung. Die Gabe als gegebene und angenommene Gabe ist eine frühe Gestalt des Vertrages. Sie ist Symbol und Garantie des wechselseitigen Vertrauens. Daraus ergeben sich für alle Beteiligten Bindungen: Verbindlichkeiten, Verpflichtungen und Verantwortungen.

Die ausgestreckte Hand ist ein Symbol, das ein Versprechen enthält, nämlich das Versprechen der Möglichkeit des Friedensschlusses. Insofern kann man sie als eine Ursprungshandlung des Sozialen verstehen. Sie ist der klassische Fall einer Inter-Aktion, insofern mindestens zwei Akteure konstitutiv sind, deren einzelne Akte (acts) isoliert, ohne Bezug aufeinander noch keine Inter-Aktion bilden. An dieser elementaren Geste wird auch deutlich, warum es sinnvoll ist, vom Gabehandeln zu sprechen. Die Handlung kommt erst zustande, wenn der Andere seinerseits seine Hand ausstreckt, um die Geste zu erwidern. Ohne diese Geste des Annehmens kommt eine wahrnehmbare Gabehandlung gar nicht erst zustande. Der Andere ergreift die Hand des Gegenübers, er übernimmt das Versprechen und entspricht damit dem Versprechen dessen, der den ersten Schritt gewagt hat. Das damit erst begonnene Gabehandeln ist von vorneherein ein öffentliches, eben ein soziales Handeln. Es ist kein privates Handeln zwischen zwei Individuen, sondern es ist ein sozialer Prozess, der hier in Gang gesetzt wird.

In der hier am paradigmatischen Fall des Friedensschlusses unterstellten "Ursituation", für die es ja in der menschlichen Geschichte zahllose Beispiele gibt, treten einander zwei Individuen als Repräsentanten ihrer jeweiligen Gemeinschaften gegenüber. Diese Gemeinschaften gehören damit von vorneherein zum Gabehandeln dazu. Auch die Objekte, die üblicherweise "mit vollen Händen" gegeben werden, sind von der Geste, also dem symbolischen Gehalt des Vorgangs, nicht zu trennen und gewinnen darin erst ihre Bedeutung. Der mögliche Gebrauchswert von Gold, Pferden und Sklaven... steht nicht im Vordergrund. Sie dienen dem Beziehungswert als Ausdruck, als Bestätigung und als Verstärkung. Sie sind Teil der öffentlichen Inszenierung des Gabehandeln. Gesten und Gaben dienen in den Augen aller Beteiligten, die hier zunächst und vor allem als Augenzeugen beteiligt sind, den beiden Protagonisten zur Demonstration ihrer Macht, ihrer Großzügigkeit und ihrer Ernsthaftigkeit. Die teilnehmenden Beobachter sind vielleicht noch stärker die Adressaten der Gaben und der ganzen Inszenierung als die Hauptakteure.

Das Gabehandeln ist ein sozialer Prozess, der eine Dynamik enthält, die mit der Annahme und der Erwidern der ersten Gabe noch nicht zu Ende ist. Das Gabegeschehen ist ein ebenso voraussetzungsvolles wie folgenreiches *Ritual*. Marcel Hénaff behandelt in seinem Buch *Die Gabe der Philosophen*, in dem er anregt, Gegenseitigkeit neu zu denken (er spricht nicht von Wechselseitigkeit!), ausführlich den Zusammenhang von Bündnis, Anerkennung und zeremonieller Gabe (M. Hénaff, 2014, Kap. 2). Das ritualisierte Gabegeschehen ist alles andere als spontan, es setzt bei allen Beteiligten viel mehr eine Vertrautheit mit diesem Typus sozialen Handelns, mit diesem *Sozialen Rollenspiel* voraus und ein implizites Wissen, das ihnen die Teilhabe an diesem Geschehen überhaupt erst ermöglicht. In seinem Kern ist dieses Wissen das Wissen von einem Spiel und seinen Regeln. Als Spiel und von seinen Regeln her ist jedes Gabehandeln grundsätzlich zu rekonstruieren und zu verstehen.

Mit dem Ersten Schritt ist ja der Frieden noch lange nicht erreicht. Das wechselseitige Geben selbst kann stets nur Aufschub bedeuten: Voraussetzung einer Lösung, Vorbedingung des Friedens. Letztlich ist sie ein Aufschub der Endgültigkeit des Todes, der endgültigen Niederlage, der Vernichtung. Trotz aller Überlagerung und Verdeckung bleibt sie auf Gewalt bezogen. Sie kommt

alleine nicht von ihr los. An ihren Grenzen, an ihren beiden Enden bleibt sie in der Nähe von Raub und Opfer. Menschliches Handeln vermag eben nicht den Tod, die Gewalt, die Ungerechtigkeit, die Asymmetrie, die Herrschaft... *ein für alle Mal* zu beenden. Deshalb gehört zum Gabehandeln wesentlich die Dimension der Zukunft: die Frist, die im Vertrauen verlängert, aber durch menschliches Handeln nie wirklich entfristet werden kann. Gabehandeln bleibt prinzipiell befristet. Das Telos des Gabehandeln ist der Frieden: das Lebensdienliche, die Gewährleistung elementarer Voraussetzungen für gedeihliches, friedliches menschliches Zusammenleben. Die Gabe tritt also nie ganz aus dem Bannkreis von Gewalt und Herrschaft heraus, anders als viele ihrer zeitgenössischen Freunde – bemüht um eine Kritik gerade der Herrschaft *des* Ökonomischen über *das* Soziale – es behaupten oder doch zumindest erwarten.

Gabehandeln dient der Bewältigung und Gestaltung der zahlreichen *Asymmetrien* menschlicher Gemeinschaften. Es kann sie mäßigen, erträglich, lebensförderlich gestalten helfen, aber es kann sie nicht prinzipiell außer Kraft setzen, vielleicht aber die zerstörerische Kraft mindern. Es kann zudem befähigen und ermutigen, kleine exemplarische und experimentierende Veränderungen zu wagen. Gabehandlungen gehören zu der großen Gruppe von Handlungen, die man "*Handlungen des Ersten Schrittes*" nennen kann. Hierzu gehört im besonderen Maße der Kompromiss, der wichtige Strukturelemente mit dem Gabehandeln gemeinsam hat. Wer den ersten Schritt tut, wer den "Waffenstillstand" anbietet, muss grundsätzlich damit rechnen, dass die ausgestreckte Hand ausgeschlagen wird. Wenn sie aber ergriffen wird, dann begibt man sich in die Hände des Anderen. Der Erste Schritt ist ein Schritt ins Offene, Ungesicherte. Er ist auch ein Über-sich-hinaus-Gehen, eine Entäußerung, ein Verzicht auf Verfügungsmacht. Er ist keine Gegenmacht, enthält aber unter Umständen mit seinem "entwaffnenden Charme" ein beträchtliches Subversionspotential.

Der Erste Schritt ist ein Entgegenkommen und eine Geste, die zu einer Beziehung einlädt, ja vielleicht geradezu darum bittet. Wer die ausgestreckte Hand des Anderen annimmt, ergreift, in sie einschlägt, macht seinerseits deutlich, dass er sich auf das Spiel des Gabehandeln und seine Spielregeln einlässt. Die ausgestreckte Hand kann auch die bittende oder auch fordernde Hand des Hilfesuchenden, des Bittstellers und des Bettlers sein. Eine spezifische Gabehandlung kann auch durch solche Gesten in Gang gesetzt werden. Der Gebende gibt etwas aus der Hand, worüber er dann nicht mehr alleine verfügt. Er begibt sich der Möglichkeit, noch Herr seines Tuns zu bleiben. In jeder Hinsicht und zu jedem Moment ist das Gabehandeln ein in gewissem Sinne unabsehbares Handeln, mit mehreren Akteuren, ungesichert und riskiert, das genau deswegen zu seinem Gelingen komplexer Spielregeln bedarf.

Diese Komplexität erfordert die Mitwirkung von *Experten der Vermittlung*. Sie müssen über ein besonders differenziertes und explizites, zumindest explizierbares Wissen von Kontexten und Kulturen des Gabehandeln verfügen. Hierzu zählen Diplomaten und Experten für militärisch-politische Friedensschlüsse; hierzu zählen die vielen religiösen Experten als Fachleute für die vielfältigen Austausch- und Zirkulationsprozesse von Gnaden-Gaben, Almosen, Ablässen, Gaben pro anima und solchen für die Armen; und hierzu zählen auch die heutigen Fundraiser, die sich nicht weniger komplexen Aufgaben der Vermittlung von Gebern und Empfängern, von Geld und Gaben stellen müssen. Es ist deshalb nur konsequent, dass die Ausbildung, aber auch die Ethik des Fundraisings hier besondere Schwerpunkte setzt. Der Ort des Fundraisings, wie auch der Gaben und des Gabehandeln, ist das *Zwischen*: ein Ort, an dem alles, was dort geschieht, in gesteigerten Maße misslingensbedroht ist, an dem aber auch beglückende Verbindungen und Befreundungen gelingen. Insofern ist es nicht falsch, von Fundraising als von "Friendraising" zu sprechen.

Das Gabehandeln ist durchaus für alle Beteiligten ein wechselseitiges, selbstbezügliches und nutzenorientiertes Handeln, da es auf die Gewährleistung der Voraussetzungen und Bedingungen

zielt, unter denen das, was modern *Utilitarismus* genannt wird, im engeren Sinne überhaupt erst möglich wird. Der Utilitarismus ist auf Voraussetzungen angewiesen, die er selbst nicht schaffen kann; er kann sie aus sich allein heraus nicht gewährleisten, sichern und auf Dauer stellen. Insofern verweist das Gabehandeln auf eine Art "Meta-" Utilitarismus, es lässt sich aber nicht vollständig einem programmatischen "Anti"-Utilitarismus zuordnen.

Vermittlung des Unverträglichen im Gabehandeln ist bereits eine Art Vertrag. Dies ist immer ein Wagnis und erfordert vorgängiges Vertrauen, das stets enttäuscht und gebrochen werden kann. Es ist nie endgültig und nie eindeutig. Es bleibt prinzipiell mehrdeutig. Nach dem ersten Schritt bleibt es eben nicht mehr das Handeln eines einzelnen Subjektes, es kann sich als dieses Handeln überhaupt nur durch den konstitutiven Einschluss, die Ein-Beziehung des Anderen vollziehen und (vorläufig) gelingen. Es gibt folglich auch deshalb keine reine Gabe, weil die existentielle, die lebensdienliche Erwartung gerade die sein muss, dass der Andere einstimmt, zustimmt, mitmacht, sich seinerseits auf die anfänglich gestiftete neue Beziehung, ihre Potentiale und Dynamik einlässt und Mitverantwortung für die Beziehungspflege übernimmt. Nicht zuletzt deswegen dienen Gaben, Feiern, Mahlfeiern, Gedenken, Wiederholung, *cena et memoria*, zur Vergewisserung, zur Bestätigung, zum vorläufigen Auf-Dauer-Stellen.

4. Gabehandeln zwischen Herrschaftssicherung und Nächstenliebe

Im Gabehandeln geht es um das Stiften, das Erhalten und das Gestalten von *fundamental-sozialen* Beziehungen. Im vorangehenden Abschnitt ist das an einigen wesentlichen Elementen verdeutlicht worden: diese Elemente dürfen als konstitutiv für das jeweilige Gabegeschehen gelten. Dies bedeutet aber nicht, dass immer alle diese Elemente als gleichzeitig, gleichgewichtig und gleichbedeutsam identifiziert werden können. Sie sind prinzipiell *eingebettet*, d.h. sie vollziehen sich in historischen, sozialen, kulturellen, religiösen... Kontexten und Situationen, die sie zugleich interpretieren und verändern. Ohne die Kenntnis dieser Kontexte und Situationen können sie nicht vollzogen, geschweige denn historisch nachvollzogen und verstanden werden.

Der Friedensschluss, der vertrauensbildenden Maßnahmen dient und auf Ent-Feindung zielt, ist noch nicht der Frieden selbst. Es gibt Sieger und Besiegte und auch unter Herrschenden und Mächtigen gibt es solche, die mehr Macht haben als andere. Jedes Geben setzt notwendigerweise auch ein Haben voraus, d.h. ein vorgängiges In-Besitz-Nehmen. Dies vollzieht sich allermeist unter Anwendung von Gewalt, unter Einsatz von Waffen: als Raub oder Sieg, mit Beutenahme, Tribut, Versklavung. Auch hier zeigt sich wieder, dass die Gabe nicht prinzipiell *gut* ist. Sie kann es auch gar nicht sein, gerade weil sie eine menschliche Interaktionsform ist. Die Verteilung der Beute und ihre Dynamik diene deshalb hier als weiterer heuristischer, erschließender Zugang zur Herkunft und zur Wirkungsgeschichte des Gabehandeln.

Der Fürst ist der "princeps": der, der zuerst aus der Beute nimmt und der sie verteilt. Er handelt oft selbst wiederum im Auftrag eines Herrn, dem er als erstem abzugeben, weiterzugeben hat, da er zu ihm in einem Abhängigkeitsverhältnis steht. Mehrfach gestufte Herrschaft kennzeichnet über Jahrhunderte bzw. Jahrtausende hinweg die Geschichte Europas als einer Geschichte von Herrschaftsverbänden. Zur Herrschaft gehört die Gefolgschaft, gehört die Huldigung des großzügig gebenden, des verteilenden, weitergebenden Herrn. So entstehen wiederum in und aus Gabehandeln verbindliche, verpflichtende wechselseitige Angewiesenheits- und Abhängigkeitsverhältnisse, die mit ihrem Zusammenhang das bilden, was wir mit unseren Begriffen *Gesellschaft* nennen können. An solchen Abhängigkeitsverhältnissen, an ihrer Dauer, Fortgeltung und Legitimation hängt auch das Schicksal des jeweiligen Herrschaftssystems als Ganzem. Sie

müssen erhalten und gestaltet werden: an ihre Stiftung muss immer wieder erinnert werden, mit öffentlichen Inszenierungen, Spielen, Feiern und gemeinsamem Mahl. Bei all diesen öffentlichen Inszenierungen kommt den Gaben eine wesentliche Funktion und Bedeutung zu: sie dienen mit ihrer Fülle, ihrem Wert und ihrem Glanz, dem sinnenfälligen Herzeigen, der Demonstration, der Beglaubigung, der wechselseitigen Anerkennung (und oft genug Übertrumpfung) der Macht und des Reichtums der beteiligten Herrschaften.

Die Geschichte des römischen Reiches und die Geschichte des christlichen Europa ist in einem so starken Maße von diesem Modell der Erlangung, Erhaltung und Rechtfertigung von Macht und Herrschaft bestimmt, dass es als "völlig selbstverständlich" buchstäblich in den Hintergrund treten konnte, ohne die Macht selber zu schwächen, im Gegenteil, sie wurde dadurch eher noch schwerer greifbar und angreifbar.

Schon im antiken Griechenland, vor allem aber im römischen Reich, wird dieses archaische, aus Kampf und Krieg geborene System von wechselseitigen Abhängigkeiten und Ansprüchen domestiziert, zivilisiert und popularisiert. *Domestiziert*: die Herren sind Herren im eigenen Haus, jeder ist oikodespotēs/pater familias/Hausherr. *Zivilisiert*: jeder ist Bürger seiner polis, jeder ist politēs/cives/Bürger, und als solcher durchaus auf eine Ordnung, auf die Wohl-Ordnung und die Gesetze seiner Heimatstadt (polis/patria) verpflichtet. *Popularisiert*: schließlich gehören sie alle zum Volk aus den Freien, die das Reich bewohnen, zum dēmos/populus. Selbstverständlich sind auch hier nicht alle gemeint, die man zur Bevölkerung zählen könnte und auch unter den freien Bürgern gibt es zahlreiche Asymmetrien. Es gibt viele Stufen von Macht, Reichtum und Ehre, Rechten und Pflichten. Auch ist die Gewalt in diesen zivilen Beziehungen stets präsent, nur eben durch Ethos und Recht zivilisiert. Die unzivilisierte, brutale Gewalt gilt und wirkt fort in den Beziehungen der Freien zu den Unfreien, den Sklaven. Auch bei den Legionen herrscht die Macht mit Gewalt: das Territorium des Reiches muss militärisch erobert und gesichert werden; Kriegsgefangene bilden die größte Zahl der in Produktion, Handel und Verwaltung dringend benötigten Sklaven.

Das soziale (auch rechtlich und politisch relevante) Grundmuster all dieser Beziehungen bildet das *Verhältnis des Patronus zu seinen clientes*. Auch dies ist kaum übersetzbar; zwar kennen wir die Wörter, aber das erschwert eher unser Verständnis, als dass es uns die historischen Bedeutungen erschließt. "Schutzherr und Schutzbefohlener", so stand es im Lateinbuch. Es sei ein Übersetzungsversuch gewagt: ein asymmetrisches, dichtes Beziehungsnetz mit einem Herrn und dessen freien Gefolgsleuten, die ihm zu Treue und Loyalität (pietas) verpflichtet sind. Dazu komplementär ist der Herr seinerseits zu Wohlwollen, Wohltaten und Schutz gegenüber seinen Gefolgsleuten verpflichtet. So bildet sich ein enges soziales Netz wechselseitiger Ansprüche, Erwartungen, Verpflichtungen und Entsprechungen, das durchgängig aus Gabehandlungen geknüpft ist. In ihm gelten und wirken eine kaum übersehbare Fülle von Spielregeln, ein *Ethos*, das nur selten explizit und gar noch schriftlich formuliert worden ist.

Wir sind in der glücklichen Situation, dass uns in Senecas Werk "de beneficiis" ("Von den Wohltaten", 1999) eine souveräne Darstellung einer Vielzahl solcher Regeln aus der Perspektive der Stoischen Philosophie für die sozialen Rollenspiele der am Gabehandeln Beteiligten vorliegt. Es ist für unseren Zusammenhang von großer Bedeutung, dass Seneca hier die griechisch-mythologischen Vorstellungen von den Drei Grazien, die längst eine allgemeine hellenistische Metaphorik für das Gabehandeln geworden waren, in der Weise aufnimmt, dass er vermutlich der Erste ist, der ganz ausdrücklich den Dreiklang aus Geben, Nehmen, Erwidern systematisch ins Zentrum einer Gabetheorie stellt und sein Werk auch von dort her gliedert – lange vor Marcel Mauss. "De beneficiis" ist ein durchaus typisches Buch Stoischer Seelenleitung, es gehört zur jahrhundertealten europäischen Ratgeberliteratur, die meist in Gestalt sogenannter *Spiegel*, z.B.

der Fürstenspiegel, vorliegt. Senecas Werk könnte man dann einen Geber- und Wohltäterspiegel nennen. "de beneficiis" lässt sich durchaus als eine Gesellschaftslehre des Römischen Kaiserreichs seiner Zeit, des ersten Jahrhunderts nach Christus, lesen (Miriam T. Griffin, 2013). Dies erweist noch einmal die Tauglichkeit des Versuchs, das Gabehandeln *am Grunde des Sozialen* zu verorten. Dies wiederum kann auch als eine Anregung an das Fundraising verstanden werden, zu seiner eigenen Orientierung einen vergleichbaren, zeitgenössischen *Spender- und Stifterspiegel* zu erarbeiten.

Wir reden heute, wenn wir solcher Art sozialer Beziehungsnetze meinen, oft von Patronage und Klientelismus, meist unhistorisch und in einer stark negativ bewertenden und moralisierenden Absicht. Es handelt sich dabei aber um das vielleicht erfolgreichste Modell menschlicher Vergemeinschaftung im Kontext der europäischen Geschichte in den letzten 2200 Jahren. Es hat eine weit verzweigte Wirkungs- und Folgegeschichte, in die auch noch zahlreiche Formen des sozialen Zusammenhaltes und der Beziehungspflege heute gehören: Freundschaften, Familienverbände, Kameradschaften, Seilschaften, Vereine, Networks, Alumni-Organisationen... und nicht zuletzt "mafiöse" Organisationen. Mit diesen Sozialformen sind wir mitten im Kernland des Fundraisings! Es sind die kleinen Dinge des Beziehungslebens, die guten Gaben in den Spielen der Wechselseitigkeit: Gesten und Gefälligkeiten, Geschenke (die Freundschaften erhalten!), Gunsterweise und Begünstigungen, Empfehlungen, kurze Dienstwege, Vitamin B, Hilfestellungen, kleine Geldbeträge..., alle wertvoll und unbezahlbar. Sie bilden den Stoff, aus dem der gesellschaftliche Zusammenhalt gewoben ist.

Die Formel *do ut des* (ich gebe, damit du gibst) wird heute häufig als Inbegriff und Instrument der Entlarvung von Gabehandeln und Gabehandlungen genutzt. Diese Verwendung zielt auf die Delegitimierung tendenziell allen Gabehandeln und aller Gabehandlungen. Dies ist von modernen Positionen der Religions- und Ökonomiekritik her gedacht. In den historischen Kontexten ihrer authentischen Verwendung hat diese Formel noch nichts von dem Berechnenden, Rechenhaftem des Geld vermittelten Tauschhandels. Diese ökonomische Rechenhaftigkeit ist ein Problem der Moderne, die ihren Individuen "alles zutraut" und die mit ihrer eigenen Abhängigkeit von ihrer eigenen "Ökonomie" nicht zurande kommt. Die historische Unkenntnis und der inflationäre Gebrauch schränken die Erklärungskraft dieser Formel beträchtlich ein. Ursprünglich ist sie jedoch eine Programmformel, die in großartiger Einfachheit und Elementarität genau jene wechselseitige Bedingung, Verschränkung und Verpflichtung zum Ausdruck bringt, die alles Gabehandeln als Beziehungshandeln und die daraus erwachsenden Sozialformen charakterisiert. Die Aufgabe einer theoretischen Rekonstruktion des Gabehandeln, die auch orientierende Kraft für das Fundraising entfalten könnte, bestünde folglich gerade darin, dieses Lösungswort des *do ut des* kontext- und situationssensibel in seiner jeweiligen Funktion und Bedeutung zu entziffern.

Der freie, mächtige und reiche Mann verstand in der Kultur des *Hellenismus* sich selbst als Bürger, als *politēs*, der sich das Gemeinwohl angelegen sein lässt und folglich an der Regelung der Angelegenheiten seiner Polis teilnimmt. Er versteht sich nicht als *idiotēs*, als jemand, der meint, sein Leben nur für sich alleine, als Privatleben führen zu können. Das Bürger-Sein war durchaus eine Lebensform, die es einschloss, für andere da zu sein und zu für sie zu handeln. Die Beteiligung an der Erhaltung und Gestaltung der öffentlichen Wohlordnung und der "gemeinsamen Sache" (*res publica*) war ein integraler Bestandteil seines Selbstverständnisses (vgl. hierzu und zum Folgenden unbedingt: Peter Brown, 2012). Aus dieser Mitwirkung baute sich seine Identität auf. Sein Ansehen, sein Ruf und seine Ehre in der Wahrnehmung durch seine Mit-Bürger und Freunde war ihm äußerst

wichtig. Er stellte sich mit all seinem Vermögen den Erwartungen seiner Stadt (*patria*) und versuchte, diesen zu entsprechen, sie möglichst noch zu übertreffen. Dies galt insbesondere für Bürger mit Ämtern in der Verwaltung und Regierung ihrer Städte. Dies galt in einem noch einmal gesteigerten Maße für die sehr kleine Gruppe der Super-Reichen. Sie bildeten die Träger des sogenannten *Euergetismus*: sie galten als "Wohltäter" (*euergetēs/benefactor*) der jeweiligen *res publica*, bzw. des Gemeinwohls (*bonum commune*). Von ihnen erwartete man die freiwillige und großzügige, ja möglichst verschwenderische Ausrichtung von Kampf-Spielen, die Errichtung und Ausstattung von wichtigen öffentlichen Gebäuden (Tempeln, Markthallen, Theatern, Versammlungsstätten...). In Rom (und später auch in anderen Städten des Reiches) kamen noch große Getreidespenden (*annona civica*) dazu. Von öffentlichem Dank, von Ruhm und Ehre, von Nachruhm und Memoria (Erinnerungsfeiern, meist mit öffentlichen Mählern) sollten die zahlreichen Inschriften künden, die von den Bürgern der Stadt oder von den Wohltätern selbst angebracht wurden und mit einer besonderen Rhetorik das Lob und den Ruhm des "großzügigen, freigiebigen, großzügigen, wohlwollenden" Wohltäters verewigten. Der höchste der dabei vergebenen Ehrentitel war der eines *amator patriae*, eines "Liebhabers seiner Stadt"! Hier wurde niemand und nichts gekauft, hier wurde gegeben, genommen, gedankt und weitergegeben! Nicht desinteressiert, sondern engagiert, nicht selbstlos, sondern selbstbezüglich handelte der Wohltäter. In allem, was er tat, war er "selbstverständlich" bezogen auf sein Selbst, das sich nur als Mitglied einer Großfamilie, als einer der verschiedenen Funktionseliten und als Mitbürger verstehen konnte, der notwendig auf erwidrende Zuwendungen von Dank, Lob, Anerkennung und Ehre angewiesen war. Dieses, das Selbst als ein "soziales Wesen" verstehende Selbstverständnis, war nur möglich im weltanschaulich-religiösen Rahmen eines Weltbildes, in das solche Leitbilder eingezeichnet sind mitsamt ihres Verständnisses vom guten Leben, von Tugend und von Ehre. Mit diesem Weltbild sind spezifische normative Bilder und Maßstäbe gesetzt, die für die Träger dieser Kultur nicht hintergebar sind. Dass auch der römische Kaiser zu seiner Selbstprädikation, zur legitimierenden Inszenierung seiner Herrschaft, seine Herrscherrolle in den sozial-kulturellen Horizont des Patronatsystems stellt, indem er sich als Patronus seines ganzen Reiches darstellt, dass er also die Spielregeln dieses gesellschaftsbildenden Rollenspiels akzeptiert (und es damit wiederum legitimiert), unterstreicht die kaum zu überschätzende Bedeutung dieses Systems in den spätrömischen Auffassungen von einer geordneten Welt (*polis* und *kosmos*) und betont seine politische Herkunft und seine herrschaftsstabilisierende Bedeutung. Mit seinen konstitutiven Asymmetrien bleibt es gleichwohl – als ein normatives Modell! – ein republikanisch-horizontales. Selbst Kulte und Götter, gerade auch Staats- und Kaiserkult, orientieren sich daran. Niemand kann sich seiner normativen Geltung entziehen. Selbst die Nicht-Befolgung seiner Regeln wird von den Beteiligten selbst geahndet, nicht von einer höheren Instanz. Es sind die negativen Sanktionen der Gemeinschaft selbst, es sind die sozialen (nicht in unserem engen Sinne religiösen) Zwänge einer Vorstellung von Tugend, Pflicht und Ehre, deren Höchststrafe die Verachtung ist. "Ehre wem Ehre gebühret" – wem sie nicht gebühret, dem gebührt ihre Aberkennung: nicht mehr, aber auch nicht weniger. Für einen Römer ist das schon sehr viel, zu viel, es ist ein sozialer Status, den er mit aller Macht zu vermeiden trachtet. Wegen ihres latent religiösen Charakters sind es dann auch genau diese Welt- und Selbstbildelemente, bei denen dann die christlichen Lehren vom *rechten Gebrauch des eigenen Reichtums* ansetzen können. Sie nehmen die vorgefundenen heidnischen Denk- und Handlungsmodelle des Patronat-Systems und des Euergetismus auf; sie schreiben sie fort und schreiben sie um. Sie transformieren sie in eine Vorstellung vom Gemeinwohl und seiner wohltätigen Erhaltung, Gestaltung und Förderung, in der den **Armen** unter den Mitbürgern eine kulturell und religiös neue, der hellenistischen Kultur bislang fremde Bedeutung zukommen wird.

Wir wissen nicht sehr viel über *die Armen* in der vorchristlichen Antike. Wir wissen auch noch zu wenig darüber, wer was wann wo und aus welchen Motiven an Arme gegeben hat (zur Forschungslage vgl. M. Atkins/R. Osborne, 2006). Unsere Vorstellung jedoch vom zynischen reichen Römer, der durch das Leid anderer sich nicht bewegen ließ, auch nicht zu Gaben an Arme und Bedürftige, entstammt schon früher christlicher Apologetik, dennoch ist dieses Bild schief und untauglich. Freilich gab es noch kaum so etwas, was wir "Einrichtungen der Armenfürsorge" nennen würden, am ehesten solche für die Versorgung versehrter Soldaten und ihrer Hinterbliebenen. Wohl aber gilt, dass die bedürftigen Mitbürger (jeder, der "als einer von uns, als einer von unseren Leuten" angesehen wurde) in die vielfältigen Wohltaten, wie öffentliche Spiele, kultische Mahlfeiern, Totengedenken, Triumphzüge und besonders auch die Getreideverteilungen, auch dann selbstverständlich einbezogen waren, wenn sie – als Bedürftige – nicht ausdrücklich und besonders gemeint waren. Marginalisierte und aus dem Volk (*populus*; *plebs*) Ausgeschlossene, wie unbekannte bedürftige Fremde, entlaufene Sklaven, Verbrecher, Wanderbettler und Aussätzige, gehörten freilich nicht dazu. Daran ändert sich aber auch in der Kultur- und Sozialgeschichte des westeuropäischen Christentums nur wenig. Wer dazu gehört, wem Zuwendungen zustehen, wem sie zukommen, all das wird rekonstruierbar und verständlich nur im (im weitesten Sinne) religiösen Rahmen einer Gemeinschaft und ihres Ethos: des Zusammenhangs der expliziten und impliziten Bilder, der normativen Modelle und Spielregeln.

Von ganz eigener und anderer Art als das Gesellschaftsmodell des Hellenismus ist das des *jüdischen Volkes und seiner biblischen Tradition* in der nachexilischen Epoche seiner Geschichte. Es ist ein bundes-theologisches Modell, in dem eine *horizontale* Dimension unauflöslich mit einer *vertikalen* verknüpft ist. Beide Dimensionen sind solche des Bundes, den Gott mit seinem Volk am Sinai geschlossen hat. Dieser Bund gilt seinerseits selbst als Gabe, als Geschenk Gottes an das Volk Israel. Seine beiden Dimensionen sind komplementär, sie können nur gemeinsam mit und von der anderen her erschlossen werden. Die *horizontale* Dimension enthält die Vorstellung, dass Alle Mitglieder des Bundes mit Gott *und* mit einander sind – dies stiftet dem Volk Gottes ein *Bruderschaftsethos*. Die *vertikale* Dimension bringt zur Geltung, dass Gott sowohl Bundesgenosse, als aber auch zugleich *Herr* dieses Bundes ist. Seine Thora ist Kern und kategorischer Maßstab des Bruderschaftsethos – so zumindest im nachexilischen Reformprogramm. Die Überlieferung der jüdischen Bibel (AT) kennt ein reiches, dichtes, institutionalisiertes Feld von Gabehandlungen und ein entsprechendes Vokabular. Dazu gehören vor allem Dankes- und Opfergaben an Gott als den Stifter und Partner des Bundes; dazu gehören Gaben für den Tempelkult und sein Personal; dazu gehören auch diplomatische Geschenke an fremde Herrscher und (potentielle) Bündnispartner; dazu gehören auch beziehungsförderliche Gaben an Mitglieder des Gemeinwesens, an die Bundesgenossen, besonders an wichtige Persönlichkeiten und Amtsträger (letzteres schließt auch solche Gaben ein, die in den Texten selbst missbilligt werden und die wir als Bestechung bezeichnen würden). Die meisten dieser Formen des Gabehandeln haben eine mehr oder weniger starke Ähnlichkeit mit dem Gabehandeln im Hellenismus. Einen tiefgreifenden und außerordentlich folgenreichen Unterschied stiftet diese biblisch-jüdische Tradition dem Gabehandeln bis heute ein: eine nicht mehr aufzulösende innere Verknüpfung mit der Armenfürsorge. Die *Gaben an die Armen* werden religiös (und damit auch sozial, kulturell und rechtlich) im Kontext der Bundestheologie selbst verortet. Diese Gaben (in ihren sehr unterschiedlichen Gestalten) werden in ihrem Verpflichtungscharakter der Sozialen Gerechtigkeit und der Bundestreue, der Rechtschaffenheit, zugeordnet: damit stiftet Gott eine besondere Beziehung zwischen den Bundesgenossen, den Armen und sich selbst. Die Erfüllung dieser Pflichten bekommt einen hohen religiösen Symbolwert: am Verhalten seiner menschlichen Bundesgenossen gegenüber den Armen erkennt Gott das

Verhältnis, das seine Bundesgenossen zu ihm als Herrn des Bundes überhaupt haben. Diese religiöse und theologische Auszeichnung der Gaben an die Armen als "mitzwah", als Gebot und als Verpflichtung durch und vor Gott, dieses "...das habt ihr mit getan", lässt seither die jüdischen und christlichen, die islamischen und auch die nachchristlichen Gesellschaften und Kulturen nicht in Ruhe und nicht zur Ruhe kommen. Sie bildet eine fortwährende Irritation bei der jeweiligen Wahrnehmung und Bewältigung all der Fragen und Probleme, die um die Armut und um den *rechten Gebrauch des Reichtums* kreisen.

Literatur

- Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/M. 2005
- Atkins, Margaret/Osborne, Richard: Poverty in the Roman World, Cambridge 2006
- Brown, Peter: Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350 – 550 AD, Princeton 2012
- Caillé, Alain: Anthropologie der Gabe, Frankfurt 2008, frz. Orig.: Anthropologie du don. Le tiers paradigme, Paris 2000
- Chanial, Philippe (Hg.): La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée, Paris 2008
- "Dono, dunque siamo" Otto buone ragioni per credere in una società più solidale (mit Beiträgen von Z. Baumann, St. Zamagni, S. Natoli u.a.) UTET, Novara 2013
- Douglas, Mary: No free gifts, Einleitung zu Marcel Mauss: The Gift, New York 1990
- Godbout, Jaques T.: Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre, Paris 2007
- Griffin, Miriam T.: Seneca on Society. A Guide to *De Beneficiis*, Oxford 2013
- Hannig, Jürgen: Ars donandi. Die Kunst des Gebens. Zur Ökonomie des Schenkens im frühen Mittelalter, in: R. van Dülmen (Hg.): Armut, Liebe, Ehre, Frankfurt/M. 1988, S. 11-37
- Hénaff, Marcel: Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken, Bielefeld 2014, frz. Orig.: Le don des philosophes. Repenser la réciprocité, Paris 2012
- Hoffmann, Veronika: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. B. 2013
- Lintner, Martin M.: Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien, Berlin 2006
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1968; frz. Orig.: Essai sur le don, 1923/24 bzw. 1950
- Müller, Oliver: Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg 2005
- Seneca: De beneficiis; in: ders.: Philosophische Schriften, Bd. 5: De clementia. De beneficiis. Übersetzung von M. Rosenbach, Darmstadt 1999
- Volz, Fritz Rüdiger: Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandeln, in: Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, 3., aktual. Aufl., Fundraising Akademie (Hg.), Wiesbaden 2006, S. 30 – 55
- Volz, Fritz Rüdiger: Ethos und Vermögen des Gabehandeln, in: Theologie der Gegenwart 55, Jg. 2012/1

Ethos und Vermögen des Gabehandeln

Elemente einer Ethik der Gabe

Erschienen in: Theologie der Gegenwart, 55. Jg. 2012, Heft 1: Gabediskurse, S. 2-11

„Gabehandlungen“, das sind elementare Handlungsformen wechselseitiger Zuwendungen: Menschen wenden sich einander zu und sie wenden einander etwas zu. Sie tun das wechselseitig, aber nicht notwendigerweise symmetrisch oder äquivalent. Sie tun es hingegen „ins Offene hinein“: prinzipiell riskiert und misslingensbedroht; sie tun es ohne Sicherheit und Gewissheit, ob überhaupt, wann, von wem, womit und wie ihre Zuwendung erwidert wird. Diese vielfältig ineinander verflochtenen und einander überlagernden Handlungen bilden die „Textur des Sozialen“, gerade in ihrer not-wendigen Verknüpfung von Notwendigkeit und Freiheit. Ich möchte im Folgenden das Gabehandeln von diesen anthropologischen Voraussetzungen und seinen Implikationen her beschreiben und zu verstehen versuchen.

Gabehandeln – am Grund des Sozialen

Das Gabehandeln gehört zu den grundlegenden anthropologischen Handlungsmustern. Sein Ort ist die universelle wechselseitige Angewiesenheit und Verwiesenheit aller Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft. Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Das darin zum Ausdruck gelangende Spannungsverhältnis ist charakteristisch für menschliche Lebensformen überhaupt.

Das Geben stiftet, gestaltet, erhält und verändert menschliche Beziehungen. Es verbindet Menschen miteinander, es bindet Menschen aneinander, und daraus entstehen wechselseitige Verbindlichkeiten; seine Gaben sind die Mittel und Medien dieser vielfältigen Bindungen.

Da alles menschliche Handeln prinzipiell mehrdeutig ist und folglich seine spezifische Bedeutung nur dadurch erhält, dass es gedeutet wird, umschließt jede Gabe auch einen symbolischen Gehalt. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das das eigene Handeln mit Bedeutung versehen muss und in der Lage ist, die Bedeutung zu erfassen, die andere mit ihrem Handeln verknüpfen. Er ist aber auch ein leibhaftiges und ein bedürftiges Wesen, das im weitesten Sinne der Lebensmittel, zunächst und vor allem ganz elementarer wie der Nahrungsmittel, bedarf. Deshalb ist jede Gabe eine „Doppelgabe“ aus einem Gut und einem Symbol. Oft dominiert das Symbol sogar das Gut, da über das Symbol sowohl die Verbindung hergestellt und das jeweils Spezifische der daraus sich ergebenden Beziehung näher bestimmt wird.

Gabehandeln – *ein* Geben aus *vier* Händen

Für das Gabehandeln ist konstitutiv, dass der „symbolische Beziehungswert“ bedeutsamer ist als der Gebrauchswert.

Das Gabehandeln setzt stets einen Geber und einen Empfänger voraus. Eine spezifische Beziehung zwischen ihnen ist ebenso impliziert wie die Bezugnahme auf einen kulturellen Horizont, innerhalb dessen der ganze Vorgang überhaupt – auch für Geber und Nehmer selbst – erst sinnvoll und damit verständlich wird. Die Gabe als Einheit von Gut und Symbol enthält deshalb – mindestens implizit – immer Aussagen über den Geber selbst, über sein Bild vom Empfänger, über seine Vorstellung von ihrer Beziehung und schließlich über sein Verständnis eines Beziehungs- und Verpflichtungshorizontes, in den diese komplexe Handlung eingebettet ist.

So kann das Geben „vierdimensional“ auch als ein „Geben mit vier Händen“ aufgefasst werden: Menschen geben 1. ein Gut, 2. ein Symbol, 3. etwas von sich selbst, 4. was dem Anderen zukommt. Vom Gabehandeln (und nicht nur von der Gabe) soll hier auch deswegen die Rede sein, weil ich bewusst den Anschluss an die handlungstheoretische, sozial-anthropologische Theorie von Marcel Mauss (Mauss, M., Die Gabe, Frankfurt am Main 1968, vgl. auch: Caillé, A., Anthropologie der Gabe, Frankfurt 2008) herzustellen versuche. In dieser Tradition sollte sich eine sozialwissenschaftlich informierte sozialphilosophische Gabe-Theorie bewegen und orientieren. Das Gabehandeln schließt die drei, bzw. vier Teilhandlungen, von denen Mauss spricht, ausdrücklich und eng zusammen: geben – nehmen – erwidern. Ich möchte von vornherein „weitergeben“ hinzufügen. Das erscheint mir unerlässlich, um die Gefahr zu minimieren, dass es sich beim „Kreislauf“ der Gabe, wie Mauss es formuliert, um einen Zirkel handelt, aus dem man nicht heraus und in den man auch nicht hinein kommt. Erst recht unter einer sozialetischen (und zumal theologisch-sozial-ethischen) Perspektive ist dieser Aspekt des Weitergebens, damit des intendierten Überschreitens des Gabekreises über die bisher Einbezogenen und Beteiligten hinaus auf die bisher Ausgeschlossenen und Unbeteiligten hin, von grundlegender Bedeutung.

Ethik der Gabe – eine Heuristik des Gabehandeln

Insgesamt dienen meine Vorschläge, das Thema der Gabe als Thema des Gabehandeln zu verstehen und eine Ethik des Gabehandeln zu entwickeln, gerade in ihrer Vorläufigkeit und ihrem fragmentarischen Charakter zunächst einmal einer Heuristik. Zu den Grundverben meiner Gabe-Epistemologie und meiner ethischen Erkenntnislehre gehören: aufspüren, ent-decken, erschließen, finden, entziffern. Ihre Adjektive sind: tentativ, hypothetisch, vor-läufig und nachdenklich. Es geht darum, dass wir die vielfältigen Narrative, die mit den vielfältigen Formen, Gestalten, Voraussetzungen und Folgen des Gabehandeln verbunden sind, dass wir dieses Gestrüpp von Geschichten, in die wir selbst verstrickt sind, klären. Klären heißt, die Akteure, d.h. also letztlich uns selbst, aufklären über das, was wir tun und das, was wir darin mit uns tun, was wir uns und den anderen antun.

Meines Erachtens ist die Gabe-Theorie in gewissem Sinne noch am Anfang. Gerade wenn, wie Oswald Bayer es formuliert, die Gabe ein „Ur-Wort“ der Theologie ist (Bayer, O., Gabe, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 3, Tübingen, 4. Aufl. 2000, Sp. 445/446,), so müssen wir doch spätestens jetzt fragen, ob und warum denn dann Theologie, Kirche und unsere Kultur so lange ohne ein anspruchsvolles Verständnis und ohne eine angemessene – explizite – (und in dieser Terminologie vorgetragene) Theorie und Theologie der Gabe ausgekommen sind. Was haben wir zur Sprache gebracht und was nicht und warum nicht? Was haben wir bisher anders zur Sprache gebracht, von dem, was wir heute mittels des Wortes Gabe zur Sprache bringen? Was ist der Erkenntnisgewinn, wenn wir heute etwas mit dem Vokabular des Gabehandeln zur Sprache bringen?

Gabehandeln – eine Ur-Handlung

Wenn die Gabe „Urwort der Theologie ist“ so möchte ich hier dieser Einsicht die sozialwissenschaftlich-sozialphilosophische These beigesellen, dass die Gabe eine „Ur-Handlung“ menschlicher Gemeinschaften ist, bzw. dass sie eine der Ursprungshandlungen aller menschlicher Sozialität ist. „Am Anfang war die Beziehung“ so haben wir uns schon länger verständigt, genauer

können wir nach Mauss sagen, „am Anfang war die Gabe-Beziehung“.

Im Horizont des von mir gewählten Ansatzes, Ethik zu verstehen als „Verblehre der Tu-Wörter“, liegt es nahe, von diesen anthropologisch konstitutiven und grundlegenden Handlungen auszugehen. Dies ist nicht normativ in dem Sinne gemeint, dass die Gabe und das Geben immer schon „gut“ seien, so wenig wie die Sprache und das Sprechen immer schon und prinzipiell „gut“ sind. Im Gegenteil: Geben und Sprechen sind die „Ur-Orte“ der Mehrdeutigkeit, der Vieldeutigkeit und auch der Zweideutigkeit. Darin besteht auch gerade ihre Aufgabe bzw. ihre Leistung. Sie sollen Menschen im Horizont ihrer misslingensbedrohten und gelingensorientierten Lebensführung helfen, die Widrigkeiten der Gegebenheiten ebenso zu bewältigen wie die Widerstände und die Widrigkeiten, die sie für einander sind, ja die sie auch einander selbst sind. Irgendein menschliches Handeln und irgendein menschliches Denken, das für sich „Reinheit“ beansprucht, verfehlt die anthropologisch fundamentale Ambiguität menschlicher Existenz von vornherein.

Menschliches Handeln ist im Alltag gerade nicht Lösungshandeln und ist gerade nicht ein Handeln, in dem Theorien, vielleicht gar noch wissenschaftliche, „angewendet“ werden. Vielmehr ist menschliches Handeln grundsätzlich Bewältigungshandeln: ein Handeln, in dem situativ, partikular unter den Bedingungen von Unsicherheit und Unwissenheit, vorläufig „angemessene“ Formen des Handelns gesucht und gefunden werden. Solche Formen des Zusammen-Handelns werden miteinander in Beratungen gesucht und gefunden, die der gemeinsamen Bewältigung der schwierigen Lebensbedingungen und –aufgaben zu entsprechen vermögen. Diese Handlungen und ihre Verben sind prinzipiell Existenzialverben, genauer Interexistenzialverben (in Anlehnung an die Rede von Interexistenzialien bei Rentsch, Th., Gott, Berlin/New York 2005). Als Interexistenzialverben dienen sie dem sprachlichen Ausdruck eines Handelns, das zugleich stets Gemeinschaftshandeln ist, denn es kann als solches weder grammatisch noch pragmatisch nur einem einzigen Subjekt zugeordnet werden.

Gabehandeln – im Horizont des WIR

Wenn es eine wesentliche Aufgabe der Ethik ist, dazu beizutragen, Menschen zu befähigen, dass sie ihr Leben als ihr eigenes führen können und dass sie ICH sagen können, dann ist sofort darauf hinzuweisen, dass wir die Personalpronomen, die wir mit unseren Verben notwendigerweise verknüpfen, nicht allein und nicht einzeln gebrauchen können und sie nicht nacheinander erlernen. Wer ICH sagt, setzt immer schon alle Personalpronomina, ihr Geflecht, ihre wechselseitige Bestimmung und Bestimmtheit, ihre innere Verwiesenheit und Abhängigkeit voraus.

Die für die ICH-Werdung konstitutiven Prozesse und Spannungen sind die zwischen ICH und WIR. Die Spannungsbeziehungen zwischen der ersten Person Singular und der ersten Person Plural, sind die Spannungen, die sowohl für die Entwicklung der Person wie auch für die Dynamik gesellschaftlicher und sozialer Prozesse fundamental und konstitutiv sind. Es gehört zu den fundamentalanthropologischen Erfordernissen, zugehörig zu sein. Das Bedürfnis der Zugehörigkeit ist ein Fundamentalbedürfnis jeglicher menschlicher Lebensführung und der Ort dieser Zugehörigkeit ist das WIR. Eine der Grundaufgaben menschlicher Lebensführung besteht darin, Zugehörigkeit zu erlangen bzw. zu bewahren. Da es aber auch die Zugehörigkeiten immer nur im Plural gibt und da Menschen immer zu mehreren WIR-Formationen gehören, sei hier bereits betont, dass die Potentiale des Gabehandelns als Thema sozialtheoretischer Reflektion genau darin bestehen, uns beides zu zeigen: dass der Gebrauch eines Personalpronomens das Geflecht aller voraussetzt und dass die für die Persönlichkeit wie für die Sozialität entscheidende Dynamik, ja

Dramatik, sich aus dem Kampf um die Zugehörigkeit ergibt. Dieser geht gattungsgeschichtlich, gesellschaftsgeschichtlich und lebensgeschichtlich dem „Kampf um Anerkennung“ voraus.

Das Vermögen, ein menschliches Leben zu führen, d. h. ein Leben als Mensch zu führen, der die Praxis seiner Lebensführung verstehen kann als sein Leben und der als das Subjekt dieser Lebensführung ICH sagen kann, dies ist ein Zentralthema der Ethik. Eine der wichtigsten Begriffe, die zu klären sind – gerade auch in sozial-theoretischer und sozial-ethischer Perspektive ist das Selbst, nicht das Individuum, nicht das „Atom“: das Selbst ist das „Nicht-Ich-Allein“. Menschen müssen lernen, sich auf das Leben zu verstehen. Dazu müssen sie sich selbst bzw. ihr Selbst verstehen. Folglich ist das Selbstverständnis des um Orientierung in seinem Leben bemühten Menschen der Kampfplatz verschiedener konkurrierender Deutungsangebote, die aus den Kulturen der verschiedenen Wir-Formationen mit Macht auf das Selbst einwirken. Dies ist besonders dann wichtig, wenn wir die Gabe und das Gabehandeln als ein Verhältnis zur Wirklichkeit verstehen, in dem Welt- und Selbstverständnis von vornherein und unauflöslich miteinander vermittelt und ineinander verschränkt, ja geradezu verstrickt sind. Das Selbstverständnis aller Menschen ist in den Selbstverständlichkeiten ihrer Kultur bzw. ihrer Kulturen verankert. Wir kommen weder zu einem angemessenen Verständnis des Selbst und seiner Lebensführung, noch zu einer angemessenen Kritik an den Kulturen ohne eine kritische Rekonstruktion jener „Texte“, in denen sich die überlieferten und in Geltung gehaltenen kollektiven Selbstverständlichkeiten Geltung verschaffen und aus denen das Selbstverständnis der Personen stammt.

Gabehandeln – ein Interexistenzialverb

Es ist nun für unsere „moderne“ Kultur charakteristisch, dass lange Zeit den Individuen zur Klärung ihres Selbstverständnisses mit großer Selbstverständlichkeit ein großer Bereich menschlichen Selbstthematisierungsvokabulars vorenthalten wurde. Dazu gehört das Gabehandeln – genauer: seine Verblehre. Die Instanzen dieser Vorenthaltung sind die um ihre Modernität bemühten Sozialwissenschaften. Das Gabehandeln hat durch sie und in ihrer Überlieferung ein ganz ähnliches Schicksal wie das Thema der Religion oder das der Ehre und andere als „vormodern“ deklarierten Themen erfahren.

Die Interexistenzialverben sind Verben, die der Thematisierung und der Bewältigung grundlegender existenzieller Probleme dienen. Davon war schon die Rede, aber es ist mir wichtig, alle drei Aspekte auch an dieser Stelle noch einmal zu betonen: es geht a) um ein Tun, um menschliches Handeln, es geht b) um Probleme der menschlichen Lebensführung in einem sehr grundsätzlichen und zugleich sehr personalen, eben einem existenziellen, Sinne und es geht c) um Handlungen, die von vornherein und prinzipiell nur als Gemeinschaftshandlungen möglich, vollziehbar und denkbar sind.

Ein wichtiges Ziel der ethischen Aufklärung und der kommunikativen Ermöglichung eines besseren Selbstverständnisses der handelnden Personen zielt darauf, dass Menschen „befähigt“ werden, dass sie Unterstützung dabei finden, ihr Vermögen zu bilden und weiter zu entwickeln. Eine „Ethik im Optativ“ möchte helfen, dass Menschen ein selbst bestimmtes Leben, d.h.: ihr Leben als „ihr eigenes“ führen „mögen“. Menschen wollen ICH sagen können, sie wollen und müssen sich als die Subjekte ihrer Lebensführung erkennen und anerkennen können.

Dieser Bezug auf das Personalpronomen ICH ist von entscheidender Bedeutung für Grammatik und Verblehre des Handelns, so auch des Gabehandeln. Wir können nicht schweigen, von dem, was wir immer schon miteinander und mit uns selbst „tun“. Wir können die Spiele, die wir miteinander

spielen, nicht nicht zur Sprache bringen. Wir müssen unser Handeln „zur Sprache bringen“; denn wie wir und wovon wir von uns selber sprechen, das bestimmt wesentlich unsere Handlungen. Deshalb ist der Wittgensteinsche Begriff des „Sprachspiels“ für mein Verständnis von Ethik und von der Verblehre des Handelns besonders bedeutsam. Man könnte daran denken, das gesamte sprachpragmatische Handlungs- und Bedeutungsfeld des Gabehandeln als „Sprachspiel“ zu rekonstruieren (vgl. von Savigny, E., Der Mensch als Mitmensch, München 1996).

Gabehandeln – ein Vermögen

Das Vermögen, sein Leben als Mensch, genauer als Person, zu führen, impliziert vielfältige einzelne Vermögen, die aber in der Lebensführungspraxis ihre Einheit haben. Menschen müssen sich aufs Leben verstehen. Sie müssen fähig sein, an Prozessen, an Dynamiken und am Gestalten des Gabehandeln teil-haben und teil-geben zu können. In diesen Prozessen des Teil-Habens und des Teil-Gebens baut sich das Gabehandeln auf. Das so verstandene Gabehandeln hat beziehungsstiftende, erhaltende und Zugehörigkeiten gestaltende Bedeutung. Ein tätiges Mitglied aufeinander bezogener, in Konflikten und Kooperation verknüpfter menschlicher Gemeinschaften zu werden und zu bleiben: das ist der Sinn all derjenigen Vermögen, die das menschliche Lebensvermögen insgesamt bilden und aus denen das Gabehandeln in besonderer Weise hervorsticht. Das Gabehandeln kann als eine „Urhandlung“ menschlicher Gesellung und Gemeinschaften verstanden werden.

Das Gabehandeln ist aber nicht die einzige solcher „Urhandlungen“: ein gleich grundlegendes und bedeutsames Tun ist das Sprechen. Auch das Sprechen lässt sich in Analogie zum Gabehandeln (eben als Sprach-Handeln) verstehen: sprechen, hören, erwidern und weitersagen. Diese Homologie im Sprechen und im Gabehandeln bildet diejenige gesellschaftliche Basistextur, die dann erst die Fülle aller anderen menschlichen Tätigkeiten ermöglicht, trägt und gewährleistet.

Zu den grundlegenden Vermögen, die sich in den Tu-Wörtern Geltung und Wirksamkeit verschaffen, gehört das praktische Urteilsvermögen, die Phronesis.

Phronesis ist das Vermögen, alles, was eine Person tut, und alles Wissen, das sie dafür braucht, zu integrieren im Horizont einer spezifischen Frage, nämlich der Frage, „was für den Menschen gut ist“.

Die Phronesis ist das Vermögen der Unterscheidung, der Urteilsbildung und der Erwägung in Fragen des Alltagslebens, in Fragen der menschlichen Lebensführung. Mit ihr vermögen wir Fragen zu beantworten, was in dieser Situation das Richtige und das Gute für den Menschen und was das Angemessene ist, das zu tun ist. Die Phronesis bringt unsere vielfältigen Gelingensbilder mit den Erfahrungen der Riskiertheit und der Misslingensbedrohtheit menschlichen Lebens so zusammen, dass wir auf der Ebene unserer alltäglichen Lebensführung zu einem situativen Bewältigungshandeln in der Lage sind. Die Phronesis zielt nicht auf grundsätzliche und endgültige Lösungen, sie zielt auch nicht auf eindeutige, für alle in gleicher Weise und überall gültige Theorien, sondern sie zielt in der Verknüpfung sehr unterschiedlicher Wissensbestände auf ein Gelingen des Alltags unserer Lebensführung. Auch die Phronesis ist ein auf Sprache und Kommunikation angewiesenes Vermögen, das sich auch nur sprechend, erwägend, sich miteinander beratend entwickelt.

Gabehandeln, Sprechen, Phronesis sind diejenigen menschlichen Vermögen, die partikular, situativ, beschränkt, vorläufig sind und die deshalb oftmals in der Perspektive verschiedener philosophischer Theorien, als kaum theoriefähig gelten.

Diese drei Fundamental-Vermögen, das Vermögen zum Gabehandeln, das Vermögen zur sprachlichen Kommunikation und das Vermögen der phronetischen praktischen Urteils- und Entscheidungsbildung sind wesentlich partikular und haben gerade in dieser Partikularität ihre Funktion und Bedeutung.

Wie alles menschliche Handeln so sind auch diese Vermögen irreduzibel ambivalent, vieldeutig, mehrdeutig und zwei-deutig. Sie sind aber auch genau darin wieder für die Bewältigung des Alltags menschlicher Lebensführung unverzichtbar.

Mehrdeutigkeit und Ambivalenz gewährleisten gerade die Leistungsfähigkeit und die Bedeutung dieser Handlungstypen. Sie entspricht der Ambivalenz und der Mehrdeutigkeit sowohl der menschlichen Existenz insgesamt wie auch jeder einzelnen Situation, in der das menschliche Leben zu führen ist. Das Vermögen, das Vermittelte, das Nicht-Reine, das Nicht-Eindeutige zu einer Quelle, zu einem Element gelingenden Lebens zu machen, diese Fähigkeit, Gegebenheiten für sich in Aufgaben zu übersetzen, müssen Menschen einüben und ihrerseits kultivieren.

Denn im strengen Sinne kann man bei all diesen Handlungsweisen, so auch beim Gabehandeln, nicht wirklich anfangen. Wir finden uns immer schon in Gegebenheiten vor: in gegebenen Situationen und immer auch schon als „begabt“. Genauso können wir nicht in einem strengen Sinne mit dem Sprechen anfangen, sondern wir finden uns immer auch schon in sprachlichen Zusammenhängen vor. Wir werden und wir sind angesprochen. Dies gilt sowohl in unserer Beziehung zu Gott, die eben eine Beziehung ist, die von Gott ausgeht und über die wir gar nicht bestimmen können, schon gar nicht über ihren Anfang. Dies gilt aber auch für die Beziehungen zu unseren Mitmenschen, denen wir eben nicht erst einmal so begegnen und dann anfangen mit ihnen zu sprechen. Das Kleinkind findet sich vor in sprachlich strukturierten Verweisungs-, Bewandnis- und Sinnzusammenhängen, lange bevor es davon unterschiedene Funktionszusammenhänge wahrzunehmen und zu unterscheiden erlernt.

So lässt sich das zuspitzen, wovon bisher die Rede war: in der Gabe steckt viel zu viel drin, als dass sie „rein“ sein könnte.

Die Gabe, das Lebensdienliche und das Selbstinteresse

Die Gabe umfasst, was für den Menschen gut ist, was für ihn lebensdienlich, nötig und notwendig ist. Im Gabehandeln geht es um das geben, nehmen, erwidern und weitergeben all dessen, was alle Menschen – als auf Zugehörigkeit angewiesene Bedeutungs- und Beziehungswesen – von einander brauchen und um das, was ihrem gemeinsamen Wohl dient.

Die Gabe ist nicht einfach das „gute Gegenteil“ von Nutzen und Interessen. Sie ist nicht der nützliche Gegenbegriff zu allem Nützlichen und Ökonomischen. Im Gegenteil, der Begriff der Ökonomie und des Haushaltes, die Vorstellungen von Wirtschaften und guter Haushaltschaft sind ihrerseits selber biblische Vorstellungen, die auch in dieser Begrifflichkeit thematisiert werden. „Ökonomie“ ist in der Lehre der Kirchenväter ursprünglich ein heilsgeschichtlicher Begriff in der christlichen Tradition. Sie bezieht sich sowohl auf den innergöttlichen, wohlgeordneten Haushalt der drei Personen der Trinität zueinander; sie bezieht sich zugleich auf die Fragen des Wirkens dieses Gottes im Haushalt der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen (das kann hier nicht weiter verfolgt werden, neuerdings hat der italienische Philosoph Giorgio Agamben dazu wichtige Studien veröffentlicht: Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Vicenza 2007). Zudem werden biblisch stets auch Metaphern des Reichtums, des Lohnes, des Geldes, also aus der „Ökonomie des Nutzens“ herausgezogen, um die „Ökonomie des Heiles“ verständlich und „an-nehmbar“ zu machen! Das gilt

gerade auch für den zentralen Begriff der Erlösung: des Freikaufens von Sklaven aus der Herrschaft der Sünde.

Im Gabehandeln geht es um die Wirklichkeitsbeziehungen der ihr Leben in Gemeinschaft und Gegenseitigkeit führenden Menschen. Es geht um ihre Beziehungen zu Dingen, zu Mitmenschen, zu sich selbst und zu den Lebensordnungen. Lebensmittel, Lebenssinn, Lebensgemeinschaft und Lebensordnungen: sie alle bilden die vier Dimensionen allen menschlichen Handelns, so auch des Gabehandelns. Die Leistung des Gabehandelns ist es wieder, diese Beziehung als Beziehung zu gestalten, die Beziehung selber nicht nur als gegeben, sondern in ihr das Gegebene gerade als Aufgabe zu betrachten, zu verstehen, anzunehmen und zu erwidern, und darin den sich daraus ergebenden Verantwortungen zu entsprechen.

Wenn im Zentrum des Gabehandelns das Geben und Weitergeben des Lebensdienlichen steht, dann ist das Thema der Gabe und des Gabehandelns ganz eng verknüpft mit dem des Wohles einerseits und mit dem des Heiles andererseits. Das gilt gerade auch in der „Gabe von Almosen an Bedürftige“.

In einer als universellen Angewiesenheitszusammenhang verstandenen Gemeinschaft und im Horizont der Lebensdienlichkeit sind alle Menschen Bedürftige. Im Gabehandeln werden die Ökonomien des Nutzens und die Ökonomie des Heiles so miteinander verschränkt und verknüpft, dass daraus die Ökonomie des Wohles und des Gemeinwohles erst entsteht und immer wieder neu entsteht, erhalten und gestaltet wird.

Mit dieser Heuristik – und ich betone noch einmal, dass es sich um eine Heuristik handelt – wären dann eben verschiedene Formen des Gabehandelns „in Geschichte und Gegenwart“ genauer zu untersuchen.

Der Reichtum, die Voraussetzungshaftigkeit und die Folgenhaftigkeit des Gabehandelns etwa für caritative und diakonische Zwecke, könnte mit einer solchen Heuristik wesentlich differenzierter und angemessener entschlüsselt werden, als mit solchen Analysen, die sich damit begnügen zu sagen, dass „letztlich jeder, der gibt, ja auch selber etwas davon hat und dass es ihm letztlich nur um sich selbst geht“ (vgl. Volz, F.R./Kreutzer, Th., Die verkannte Gabe, in: Andrews, C. (Hg.), Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Münster 2005, 11–31). Es gibt verschiedene reduktionistische Determinismen in der gegenwärtigen Theoriebildung, gerade auch im Felde von Altruismus, Gabehandeln, Stifterverhalten, Spenderverhalten etc. Die allermeisten dieser Theorien verfehlen prinzipiell das Person-Sein des Menschen und den anthropologischen Fundamentalcharakter des Gabehandelns. Insofern sie als Theorien auftreten, bilden sie dann naheliegender Weise die idealen Vorlagen für (meist aus der Philosophie kommende) prinzipielle Kritik am Gabehandeln und für Thesen von der „Unmöglichkeit“ der (reinen) Gabe. Beide, die philosophischen Kritiker und die sozialwissenschaftlichen Erklärer von Gabehandeln, verfehlen dies in einer komplementären Weise. Sie verfahren beide nicht sinn-rekonstruktiv, sondern funktionalistisch und reduktionistisch, beide Seiten suchen nach einem ohn-sinnigen Phantom der „reinen Gabe“ und beide versuchen, alltägliche Gabehandlungen zu kompromittieren mit Verweis auf die Vermischung verschiedener Bedeutungselemente für die verschiedenen Beteiligten und verschiedener Funktionen für gesellschaftliche Institutionen.

Aus welchem Interesse sollten Menschen, als Personen, denn handeln, wenn nicht aus Selbstinteresse, wenn nicht aus dem Interesse, das sie an ihrem Selbst und dessen Erhaltung, Kultivierung und Weiterentwicklung haben. Selbstverständlich haben Menschen Erwartungen und

diese Erwartungen sind unvermeidlich und notwendig und legitim. Die Frage ist, welche Erwartungen sie an wen richten, und unter welchen Voraussetzungen, mit welchen eigenen Bereitschaften, mit welchem Aktions- und Reaktionspotenzial, mit welchem Sanktionspotenzial im Falle des Nichteintretens des Erwarteten sie das tun. Gabetheoretisch und gerade auch im Kontext von theologischer Ethik ist ja doch kaum etwas problematischer als Selbstlosigkeit. Selbstlosigkeit ist eine Fehlform menschlicher Existenz. Sie ist gar nicht möglich, weil jedes Leben, das mehr ist als nur ein physiologisch zu beschreibender Reproduktionsprozess eines Körpers, eben elementare Elemente des Selbst enthält, die auf Entwicklung, auf Entfaltung, auf die Stärkung seiner Vermögen warten, weil sie darauf angelegt sind.

Wenn das Selbstverständnis von Menschen eingebettet ist in die Selbstverständlichkeiten ihrer Kultur und wenn wir Selbstverständnisse verändern wollen und dies nur über die Kritik der gesellschaftlichen kulturellen Selbstverständlichkeiten geht, dann können wir die gesellschaftlich kulturellen Selbstverständlichkeiten nicht kritisieren und umgestalten, ohne in diesen Prozess alle Beteiligten Individuen/Personen mit ihrem Selbstverständnis einzubeziehen. Zu all dem, „was zwischen uns zirkuliert“ (Godbout, J. T., *Ce qui circule entre nous*, Paris 2007) gehören eben „Gaben, Geld und gute Worte“ (Karin Diegelmann).

Gute Wörter, gute Worte – das sind die guten Gaben, die Gabetheoretiker zirkulieren lassen können: ein differenziertes, ein reiches Vokabular all derjenigen Verhaltensweisen zur Wirklichkeit insgesamt, zum Mitmenschen, zu den Dingen und zu sich selbst, die hier als Gabehandeln skizziert wurden. Auf dieses Vokabular sind dringend diejenigen angewiesen, die sich in ihrer Lebensführung um ein kritisches Verstehen ihres Selbstverständnisses und seiner kulturellen Einbettungen und um ein anspruchsvolles Orientierungswissen bemühen, und die die zentralen Deutungen all ihres Vermögens nicht mechanistischen, reduktionistischen und naturalistischen „Erklärungen menschlichen Verhaltens“ überlassen wollen.

Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich vor dem Netzwerk "Gabe – Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld" am 28.10.2011 in Erfurt gehalten habe. Ich danke den Mitgliedern dieses Netzwerkes für ihr freundliches Interesse und seiner Sprecherin, Frau Prof. Veronika Hoffmann, und Prof. Dr. Christof Mandry für hilfreiche Kommentare.

Vom Vermögen zu Geben

Erschienen in: Fritz Erich Anhelm u. Paul Dalby (Hg.) „Der Schatz im Acker“. Vom Umgang mit Vermögen und Vermögenden. Loccumer Protokoll, LKA, Hannover, 2009, S. 9 – 16

Wir haben heute morgen in der Andacht das mich inspirierende Lied ‚Die güldene Sonne‘ gesungen. Dort heißt es: „Er gebe mir Gaben zu meinem Vorhaben, lass richtig mich gehn. In meinem Studieren wird er mich wohl führen und bleiben bei mir, wird schärfen die Sinnen zu meinem Beginnen und öffnen die Tür.“ Das klingt tröstlich, macht Mut und motiviert.

Know-how dürfen Sie von mir nicht erwarten. Das haben Sie bereits. Ich möchte zu Ihrem Know-why beitragen. Das Fundraising ist aus dem Gröbsten heraus. Das Fundraising wird erwachsen. Es hat die Pubertätsphase des eifrigen Ansammelns und Erwerbens, Erlernens von Techniken aller Art hinter sich. Die Fundraising Akademie feiert in diesem Jahr ihren zehnten Geburtstag. Das Fundraising wird erwachsen und es kann von der Hektik des Aufbaus etwas zurücktreten; und wir können uns Klarheit verschaffen darüber, worum es im Fundraising eigentlich geht.

Ich will Ihnen möglichst wenig Neues erzählen. Ich möchte aber, dass Sie auf das, was sie alles schon wissen, einmal anders, noch einmal neu schauen. Sie selbst sind der Text, den Sie lesen und entziffern lernen müssen. Dabei möchte ich Ihnen gerne helfen.

Menschen sind *vermögend*. Menschen sind ansprechbar. Menschen sind auf ihr *Vermögen* ansprechbar. Und Menschen vermögen zu geben. Diese Verwendung des Verbs und nachher des Substantivs Vermögen soll Sie aufhorchen lassen. Wenn ich den Gedanken einführe, dass Fundraising Vermögensberatung und Vermögensbildung ist, dann lege ich Wert auf den kleinen Dreh, den ich dem, was Sie schon wissen, geben möchte.

Menschen sind, auch im Horizont des christlichen Menschenbildes, als Personen zu betrachten. Sie sind Subjekte ihrer Lebensführung. Sie vermögen etwas. Sie vermögen, ihr Leben als ihr eigenes zu führen, in Gemeinschaft mit anderen, gleichwohl selbstbestimmt. Die Lebensführungspraxis ist der Kontext, in dem alles andere, was wir tun und lassen, sich vollzieht. Das mag trivial erscheinen. Angesichts so mancher Menschenbilder und Elemente des Selbstverständnisses, wie ich sie im Fundraising mitbekomme, erscheint mir diese Erinnerung jedoch wichtig.

Wir können unser Leben nur in Gemeinschaft führen. Um es führen zu können, um allein nur die Prozesse der Lebenserhaltung in Kooperation gestalten zu können, müssen wir unser Leben auch deuten. Kooperation und Kommunikation gehen eine enge Verschränkung ein. Deshalb sind Menschen ansprechbar. Wir sind ansprechbar. Wir können zuhören. Wir sind angewiesen auf Ansprache. Wir lassen uns etwas angelegen sein. Wir lassen etwas an uns heran kommen. Wir müssen immer mal wieder von anderen angesprochen werden auf das, was wir da tun. Insofern sind wir auf unser Vermögen ansprechbar: auf die Fähigkeiten, Ressourcen, Gaben, Talente, Schätze, die wir nicht nur haben, sondern die wir selber sind. Deshalb gilt auch für Sie: Sie sind Ihre eigene Wünschelrute! Sie müssen die Freilegung selbst leisten – technisches Gerät wird Ihnen dabei nicht helfen. Werden Sie, bleiben Sie selbst die Detektoren Ihrer Schatzsuche!

Menschen sind darauf angewiesen, einander zu geben. Wir sind auf Gaben angewiesen. Die theologische Tiefendimension klang bereits im Lied an. Menschen vermögen zu geben. Mit dem Geben fängt alles an. Wenn wir anfangen, über uns nachzudenken, wenn wir uns orientieren wollen, wenn wir über unser Ethos und unsere Moral, unsere Menschenbilder und über unsere Gottesbilder nachdenken, stellen wir fest, dass wir in einem strengen Sinne gar nicht anfangen können. Wir sind immer schon begabt. Wir leben immer schon in Kontexten. Wir sind immer

schon vom Geben anderer Menschen abhängig. Wir sind angewiesen auf diese beiden Dimensionen. Wir brauchen Lebensmittel *und* Lebenssinn. Wir müssen arbeiten *und* kommunizieren. Wir müssen sprechen. Beides, die Fähigkeit und dasjenige, was wir lebensnotwendigerweise brauchen, ist uns gegeben, wird uns gegeben. Das, was uns bereits gegeben ist und das, was wir schon vermögen, beides schließt die menschliche Fähigkeit zu geben ein.

Sie merken, ich bin weit weg vom Fundraising. Das hat etwas zu tun mit dem Zurücktreten, von dem ich sprach, nicht im Sinne von Ausscheren oder Verlassen, sondern im Sinne des reflexiven Zurücktretens dem gegenüber, was man im Alltag tut oder voraussetzt: Es hat zu tun mit den Sicherheiten, die wir alle brauchen, um überhaupt handeln zu können, deren Tragfähigkeit wir aber auch gerade deshalb immer mal wieder kritisch überprüfen müssen.

Ich spreche auch bewusst vom Geben und nicht vom Spenden, denn das Geben ist jene grundlegende menschliche Praxis, die wir in all den vielfältigen spezialisierten Formen des Spendens und Stiftens immer schon voraussetzen (müssen).

Was wir noch besser verstehen lernen müssen, ist die Grammatik des Gebens. Wir müssen die Grammatik, die komplexen Regeln, denen wir entsprechen, denen wir in unserem Handeln folgen, auch in unserem Gabehandeln freilegen. Normalerweise sprechen wir unsere Muttersprache und folgen dabei Regeln, die wir als Regeln gar nicht formulieren können. Sie kennen das alle, dass wir gefragt werden: warum nur sagt man das im Deutschen so? Die wenigsten von uns antworten darauf mit einer aus dem Duden gezogenen grammatischen Regel, sondern sagen Achsel zuckend: so sagt man das eben! Ähnliches gilt im Blick auf das menschliche Handeln. Wir folgen impliziten Regeln, wir müssen das tun, denn dies genau ermöglicht unser Handeln. Dieses Vermögen, Regeln zu folgen, ermöglicht zugleich unsere Kreativität. Wir müssen, um kreativ sein zu können, in der Befolgung solcher Regeln geübt sein.

Menschen geben – „regel-mäßig“ – mit vier Händen. (Das ist eine Anspielung auf die Kommunikationstheorie von Friedemann Schulz von Thun, der sagt, dass wir mit vier Ohren hören.) In unserem Zusammenhang spreche ich von den vier Händen, mit denen wir geben. Wir geben, wenn wir geben, (1) ein Gut. Das hat etwas mit den Lebensmitteln, auf die wir angewiesen sind, zu tun. Wir geben (2) immer auch ein Symbol, immer auch eine Bedeutung, einen Sinn. Ein Stück Lebenssinn. Wir geben (3) immer etwas, „als wär’s ein Stück von mir“. Wir geben buchstäblich etwas von uns, wir geben etwas von unserem Vermögen. Und wir geben (4) etwas, was dem anderen zukommt, obwohl er darauf im rechtlichen oder wohlfahrtsstaatlichen Sinne keinen Anspruch hat. Es kommt ihm als Mitmensch zu: Anerkennung und Achtsamkeit. Es geht darum, einander wechselseitig wahr zu nehmen. Wahr nehmen wir einen Anderen, wenn wir ihn als ein anderes Selbst wahrnehmen, als eine Person, und nicht als ein verdinglichtes, strategisch einsetzbares Etwas. Dieser Aspekt der Persönlichkeit wird nur in Prozessen der Anerkennung, der Achtung und der Achtsamkeit wirklich respektiert.

Menschliche Handlungen sind prinzipiell Handlungen, die sich auf andere Menschen beziehen. Menschliche Existenz ist immer Koexistenz. Insofern erinnert die Rede von der *Inter*-Aktion an diesen grundlegenden Sachverhalt, dass wir in unserer Lebensführung und in unseren einzelnen Handlungen, unhintergebar auf andere Menschen angewiesen sind. Deshalb ist es kein Zufall, sondern notwendig, dass die Gabe die drei Dimensionen des Gutes, der Beziehung und des Selbstbezuges enthält. Wie wir aus dem Schenken, einem Sonderfall des Gabehandelns, wissen, ist das Symbol oft wichtiger als das Gut. Deshalb gibt es beim Geben und Schenken oft eine gewisse Asymmetrie: das Symbol dominiert.

So wie sich zum kategorischen Imperativ fast reflexhaft der Name Immanuel Kant einstellt, so kann

man über Gabehandeln nicht sinnvoll sprechen ohne Bezug auf Marcel Mauss. Marcel Mauss veröffentlichte im Jahrgang 1924/25 in einer von ihm mit herausgegebenen französischen soziologischen Zeitschrift einen Aufsatz: *Essai sur le don*. Was lesen wir bei Mauss? Wir lesen, dass das Geben keine isolierte oder isolierbare Praxis ist, sondern verstrickt ist und hineingewoben ist in den Kontext (Gewebe!) all der anderen Formen menschlicher Praxis. Das Reden vom Geben alleine ist leicht misszuverstehen, wenn wir nicht an das denken, was er den *Zyklus* der Gabe nennt. Deswegen versuche ich, zwischen *Geben* einerseits und komplexerem *Gabehandeln* andererseits zu unterscheiden. Das Geben ist ein Element, ein Vollzug innerhalb des Gabehandeln, zu dem notwendigerweise das Annehmen und das Erwidern dazu gehören. So entsteht zunächst ein Dreiklang aus Geben, Annehmen und Erwidern. Hier finden wir die Grundstruktur menschlicher Kommunikation wieder: Sprechen, Hören, Antworten.

Es taucht dann aber gleichwohl ein weiteres mögliches Missverständnis auf. Es kann der Eindruck entstehen, der Kreislauf der Gabe zirkuliere in sich selbst, bilde einen geschlossenen Kreis. Deshalb ist es wichtig, sich klar zu machen, dass auch eine „indirekte“ Erwidern an einen Dritten denkbar ist: eine Erwidern als Weiter-Gabe. Beim Erwidern denken wir zunächst an eine Form der Erwidern an den Geber. Es handelt sich ja aber beim Gabehandeln um eine Beziehung stiftende, Beziehungen kultivierende, erhaltende, pflegende Praxis. Dazu gehört, dass enge Kreise erweitert werden und dass sich dieses Geben erweitert zu einem Abgeben, zu einem Teilen. Deshalb tritt das Weitergeben als viertes Element des komplexen Gabehandeln zu den drei Elementen des Gebens, Nehmens und Erwiderns hinzu. (Indem ich dies verdeutliche und das noch einmal ausdrücklich mache, was bei ihm implizit mitgemeint ist, gehe ich über Marcel Mauss hinaus). In der Grundstruktur menschlicher Kommunikation entspricht dem Weitergeben die Öffnung, die Zuwendung zu denen, die bisher noch nicht angesprochen waren.

Fundraising hat zwei Gesichter. Fundraising tritt auf eine eigentümliche Weise in diesen Prozess gesellschaftlich längst in Gang befindlicher Gabehandlungen ein. Fundraising hat eine Mittlerfunktion, eine vermittelnde Funktion. Es schaut dem Geber entgegen, aber es schaut auch auf den Empfänger hin. Diese Janusköpfigkeit ist notwendig, ja sie ist konstitutiv für das Fundraising. Diese Doppelgesichtigkeit des Fundraisings ist in keiner Weise negativ gemeint. Negativ wäre, wenn der Fundraiser seinen Mittlerstatus, das Treuhänderische, das ihn zum Weitergeben verpflichtet, vergäße.

Fundraising vermag etwas. Es vermag, Menschen zu bewegen, es tritt treuhänderisch auf, es vermittelt. Beide Köpfe sind der Kommunikation fähig. Beide Köpfe vermögen zu versprechen. Versprechen ist eine fundamentale menschliche Praxis, nur Menschen können einander etwas versprechen.

Der vermittelnde Fundraiser vermag zu versprechen – janusköpfig! Er gibt zwei Versprechen. Dem Geber verspricht er, dass dieser etwas erhält – als Erwidern. Dem anderen, dem Empfänger, verspricht er auch, dass er etwas bekommt: eine Gabe, deren Geber aber eben nicht der Fundraiser ist, sondern der ursprüngliche Geber/Spender.

Fundraising spricht andere auf ihr Vermögen an. Diesem Ansprechen entspricht das zweiseitige Versprechen. Es geht auch nicht nur um Güter in einem dinglichen, materiellen Sinne. Im Fundraising geht es im weitesten Sinne um menschliche Vermögen, die anderen gegeben werden: das schließt auch fachliche Kompetenz, Lebenserfahrung, Zeit und Sinn mit ein.

Unser Denken im Fundraising ist leider in einem hohen Maße von ökonomischen Denkformen bestimmt. Es ist eine wichtige Aufgabe, dass das Fundraising sich sprachlich und in seinen Bildern, insbesondere seinen Gelingensbildern, aus der Kolonialisierung durch den *homo oeconomicus* und dessen Denkfiguren befreit. Theologie beispielsweise spricht nicht vom Mangel, nicht von der Kargheit, sondern von der Verschwendung göttlicher Gaben und göttlicher Gnade. Gott ist

unberechenbar. Er rechnet nicht. Dagegen ist die wesentliche Voraussetzung des ökonomischen Denkens die Knappheit. Ohne Knappheit keine Ökonomie. Da deutet sich ein Konflikt an, den ich als Konflikt zweier unterschiedlicher Grammatiken beschreiben würde. Fundraiser müssen deshalb mehrsprachig sein. Sie müssen auch die Sprache der Ökonomie sprechen. Es ist nur wichtig, zu unterscheiden zwischen den verschiedenen Soziolekten, in denen man in unterschiedlichen Kontexten in komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen sprechen können muss. Man muss wissen, in welcher Situation, in welchem Kontext welche Sprache bzw. welcher Soziolekt angemessen ist. Problematisch wird es, wenn wir naiv eine dieser Regionalsprachen zu unserer „Selbstsprache“ machen, d.h. zu der Sprache machen, in der wir über uns selber nachdenken und einander über uns selber Auskunft und Rechenschaft geben. Ich kann vor der einfachen Übernahme ökonomischer, meist ja betriebswirtschaftlicher, Denk-, Sprach- und Argumentationsmuster nur warnen. Wir müssen sie beherrschen, das aber müssen wir erst noch lernen und einüben.

Fundraising ist Vermögensberatung. Fundraising ist Vermögensbildung. Fundraising muss Menschen voraussetzen, es muss Menschen wahrnehmen als Personen, die schon längst wissen, schon längst erfahren haben, was Geben ist. Wir benötigen, um handeln zu können, stets eine Fülle von Voraussetzungen, die wir nicht selber hervorbringen können. Der Fundraiser versteht sich oft als Geburtshelfer der Spenden. Das ist eine sympathische Vorstellung. Als Sokratiker verstehe ich Philosophie insgesamt als Maieutik, als Geburtshelferin des Denkens. Auch deshalb versuche ich, Ihnen nichts Neues zu sagen, sondern nur das, was Sie schon wissen, mit einer anderen Drehung zu versehen. Doch Fundraiser bilden sich oft ein, auch noch das Kind selbst zu zeugen. Das ist ein Irrtum. Konzentrieren wir uns auf die Maieutik, auf Begleitung, Beratung, Pflege! Vermögensberatung, Vermögensbildung, Vermögenspflege setzen voraus, dass wir das Subjekt dieses Vermögens wahrnehmen und nicht verfallen in den Tunnelblick auf das Portemonnaie. Wir sollen, wir dürfen aufs Geld schauen. Wir müssen nicht permanent gut sein. Wir sind gerechtfertigte Sünder. Das dürfen wir wissen. Also: behutsam, vorsichtig, tapfer sündigen.

Es geht beim Spenden und beim Geben als menschlicher Praxis nicht immer schon und nur um das Gute. Geben ist weder von vornherein noch immer und in jedem Kontext gut. Man kann mit einer Gabe nicht nur Achtung, sondern auch Verachtung zum Ausdruck bringen. Wie jedes menschliche Handeln ist auch das Gabehandeln ständig von Misslingen und von Missverstehen bedroht. Das kann man theologisch mit dem Gedanken der Sünde verknüpfen. Auch das Fundraising ist nicht frei von Sünde.

Seien wir auch vorsichtig im Blick auf Werte. Der Begriff des Wertes taucht erst sehr spät in der Philosophie auf und stammt ursprünglich aus der Ökonomie. Wir sollten ihn nicht unbefangen zum Zentralbegriff unseres Ethos oder gar unserer Ethik machen; zumal dann nicht, wenn wir damit auf eine Kritik und eine Eingrenzung des Zuständigkeitsbereiches der Ökonomie zielen.

Der Fundraiser darf über Grundelemente und über die Grammatik seines Handelns nicht im Unklaren bleiben. Die Organisationen und Verbände des Fundraisings als Beruf sollten den Prozess der Selbstaufklärung institutionalisieren und in die Ausbildung integrieren. Selbstaufklärung bedeutet unter anderem, dass das Fundraising sich auf sein eigenes Vermögen hin ansprechbar macht. Es geht nicht nur um Legitimation, sondern auch um Rechenschaft. Es geht um Rechenschaft denjenigen Menschen gegenüber, die man anspricht, denen man etwas zusagt und denen man etwas verspricht; und es geht nicht zuletzt auch um Rechenschaft sich selbst gegenüber.

Fundraising braucht Bilder. Fundraising ist ein durch und durch kreativitätsabhängiger Beruf. Ohne das eigene Vermögen, kreativ zu sein, helfen alle Techniken und Methodiken nichts, bleiben alle Tipps und Tricks letztlich stumpf. Fundraising braucht Bilder von den Anderen als vermögenden

Menschen, als Menschen, die bereits wissen, was es heißt, zu geben, anzunehmen, zu erwidern und weiterzugeben. Das ist im Horizont vieler Lebensgeschichten verschüttet. Manchmal kann und muss das Fundraising eine geradezu seelsorgerliche Dimension einschließen und sich daran beteiligen, verdeckte und beschädigte Gelingensbilder freizulegen. Der evangelische Theologe Oswald Bayer hat einmal gesagt, der Sünder ist ein Kostverächter, er kann sich nicht beschenken lassen, er kann nichts annehmen. Vielleicht sind wir zu stark darauf fixiert, dass das Geben das Problem sei. Wir sollten nicht vergessen, dass es in unserer Gesellschaft für viele Menschen ein viel größeres Problem ist, etwas anzunehmen und sich beschenken zu lassen, als etwas zu geben.

Thesen zum Vortrag "Vom Vermögen zu geben"

I.

Menschen sind vermögend
Menschen sind ansprechbar
Menschen sind auf Ihr Vermögen ansprechbar
Menschen vermögen zu geben

II.

Menschen geben mit vier Händen:

1. ein Gut
2. ein Symbol
3. etwas von sich selbst
4. was dem Anderen zukommt

III.

Fundraising ist ansprechend
Fundraising vermag etwas
Fundraising spricht andere auf ihr Vermögen an
Fundraising ist Vermögensbildung

IV.

Fundraising ist janusköpfig
Fundraiser vermögen Spender und Empfänger zu befähigen
Fundraiser sind Vermittler und Stellvertreter
Fundraiser sind Netzeknüpfer. Sie sind Fremdenführer in Beziehungsnetzen

V.

Fundraising sollte den Prozess der Selbst-Aufklärung institutionalisieren
Fundraising sollte sich auf das eigene Vermögen hin ansprechbar machen
Fundraising braucht Bilder
- von den Anderen als vermögenden Menschen
- vom eigenen Tun als einer gelingenden Praxis
Fundraising braucht die Kultivierung seiner Institutional & Personal Responsiveness
Fundraising braucht eine anspruchsvolle multidisziplinäre Theorie zu Kultur und Praxis der Gabe

VI.

Wie jede (Berufs-)Ethik muss auch (jede) Ethik des Fundraisings folgende Fragen klären:
Was mache ich da eigentlich?
Kann ich das?
Darf ich das?
Muss ich das?

Elementi per una teoria socio-antropologica dell'agire donativo

Vortrag gehalten am 15.05.2012 an der Università della Calabria, in Rende/Cosenza auf Einladung von Prof. Daniela Falcioni und "Gli amici di sofia"

A) Le “azioni donative” sono forme elementari dell'agire nelle quali si esprime una reciproca attenzione: gli uomini si rivolgono gli uni agli altri offrendosi qualcosa. Si tratta di un agire reciproco, ma non necessariamente simmetrico o equivalente. E' invece un fare con il quale “ci si espone” e ci si sottopone al rischio e allo scacco. Gli uomini si comportano in questo modo senza certezza riguardo a quando, da chi, con cosa e come il loro dono verrà ricambiato. Questo intersecarsi multiforme di azioni costituisce la “tessitura del sociale”, proprio nella sua connessione necessaria di necessità e libertà. Nelle considerazioni che seguono cercherò di descrivere e comprendere l'agire donativo a partire da questi presupposti antropologici e in vista delle loro implicazioni.

B) L'agire donativo come generatore sociale

Il donare costituisce uno dei modelli fondamentali dell'agire. In esso si esprime una mutua ed universale interdipendenza che coinvolge tutti i membri di una comunità umana. Gli uomini devono guidare da sé stessi, in prima persona la loro vita, ma non possono farlo da soli. Da questa condizione, scaturisce una tensione che è costitutiva della vita umana. Il dono istituisce, dà forma, sostiene e cambia le relazioni umane. Esso lega gli uomini gli uni con gli altri, gli uni agli altri, un legame dal quale sorgono delle obbligazioni reciproche: i doni costituiscono lo strumento e il medio di questi molteplici legami.

C) Avendo l'agire umano, in linea di principio, più significati, esso è necessariamente oggetto di interpretazione; di conseguenza, ogni dono implica un contenuto simbolico. L'uomo è un essere razionale che deve dare significato al proprio agire ed è capace di cogliere il significato che gli altri, a loro volta, attribuiscono al loro agire. L'uomo tuttavia è anche un essere in carne ed ossa, un essere bisognoso che necessita in senso lato di mezzi di sostentamento, innanzitutto e soprattutto di quelli più elementari come il cibo. Ogni dono quindi è “doppio”: dono di beni e dono di un simbolo. Spesso anzi il simbolo domina sui beni, poiché è attraverso il simbolo che si istituisce il legame e si determina ulteriormente la relazione che così prende forma. Nell'agire donativo è costitutivo che il “valore di legame simbolico” sia più importante del valore d'uso.

D) L'agire donativo – un dare con quattro mani

Questo agire presuppone sempre un donatore e un donatario. Esso comporta inoltre una relazione tra loro, così come il radicamento in un orizzonte culturale, radicamento indispensabile affinché l'intero processo diventi sensato e comprensibile – anche per colui che dà e per colui che riceve. Così il dono può essere compreso come un “dare con quattro mani”, un dispositivo che presenta quattro dimensioni: gli uomini donano 1. un bene, 2. un simbolo, 3. qualcosa di sé, 4. qualcosa che spetta all'altro.

E) Parliamo appositamente di agire donativo (e non solo di dono) con riferimento alla teoria dell'agire antropologico e sociale di Marcel Mauss. L'agire donativo tiene insieme strettamente e

espressamente le tre, risp. quattro azioni di cui parla Mauss: dare – ricevere – ricambiare. Vorrei aggiungere da subito: continuare a dare. In una prospettiva etico-sociale, questo aspetto del “continuare a dare” è di fondamentale importanza. Così si realizza l’ampliamento del ciclo del dono, con la conseguente inclusione di coloro che, in precedenza, ne erano esclusi.

F) L’imprescindibile e mutua interdipendenza degli uomini tra di loro implica che le comunità umane, in quanto forme strutturate del vivere comune, possano essere comprese anche come una rete di attese, di contro attese e aspirazioni che gli uomini hanno rispetto al loro agire e all’agire degli altri. Questa reciprocità della maggior parte delle forme dell’agire sociale, che si delinea a partire dalla interdipendenza reciproca, questa struttura della reciprocità umana vale anche, e anzi viene significativamente rafforzata proprio nell’agire donativo. Uno dei tratti essenziali dell’agire donativo è costituito quindi dall’inevitabile attesa di una “certa eco”, di un ricambiare anche se spesso si tratta di un atto indeterminato e indeterminabile. Il dono è dunque una prestazione che viene effettuata senza garanzia, senza sicurezza e senza alcuna possibilità di esigere una contro-prestazione.

G) La società nel suo insieme è caratterizzata da libertà personale e volontà libera, così come da costrizioni sociali e obbligazioni. Nell’agire donativo, libertà e costrizione costituiscono delle caratteristiche così forti da rendere impossibile un’adeguata comprensione del dono senza che esse siano prese in considerazione. Probabilmente il dono rappresenta quell’agire sociale, rispetto al quale la famosa domanda: “C’è prima l’uovo o la gallina?”, con riferimento a libertà e costrizione non si può porre adeguatamente perché invece è necessario ammettere la cooriginarietà di entrambe nell’agire donativo stesso.

H) Una conseguenza di questo particolare e ambiguo intreccio è la gratuità del dono. Si tratta di un aspetto affascinante che porta tuttavia insicurezza all’interno del dono – in tutti i suoi elementi e in tutte le sue fasi. Il dono non si lascia comprimere in toto in un calcolo, sia esso di tipo razionale che di tipo utilitaristico; esso non permette neppure un sicuro calcolo preventivo. Di conseguenza il dono non può essere previsto, controllato e diretto. Spontaneità del donare e dissipazione - in quantità e qualità - del dono rappresentano degli elementi costitutivi. Nella sua gratuità, nonostante la reale e presunta scarsità delle società ricche.

I) A livello antropologico, è opportuno stabilire l’interdipendenza fondamentale di bene proprio, bene comune e bene dell’altro, beni che non possono essere separati. In tutte le culture – certo con tante diversità - domina l’idea che il bene proprio non si possa mai avere in modo “puro e semplice”, ma che non possa essere né pensato, né cercato e neppure vissuto senza mettersi in relazione con il bene dell’altro e il bene della comunità nel suo insieme. E’ quindi opportuno chiedersi di volta in volta: Ma cosa si intende propriamente per bene? Quale bene e per chi? Su quali basi? Con quali intenzioni e con quali conseguenze?

Sia la concezione della onnipresenza del “proprio interesse”, che quella del dono puro si mostrano ultimamente complementari e ideologiche poiché entrambe non si possono falsificare.

J) Se la vita umana e il vivere insieme costituiscono qualcosa di più e di altro di una mera sopravvivenza biologica, allora la mutua interdipendenza indica che gli uomini, come esseri sociali aspirano al riconoscimento sociale e ad una elaborazione di senso che va al di là della sopravvivenza. Ciò può forse essere concepito come il loro riconoscimento in quanto esseri sociali, nel loro ruolo sociale; si incontra qui l’istanza della lotta (collettiva) per il riconoscimento. Il riconoscimento come persona, comunque, percepita e presa sul serio nei problemi della sua vita,

persona che viene considerata non solo nel suo bisogno di aiuto, sostegno e partecipazione, ma anche come degna di tutto ciò, questo riconoscimento si dà solo all'interno della rete dell'agire donativo.

K) Quanto alla questione del dove, dal punto di vista sociale, prendono avvio i fenomeni del dono e le loro dinamiche e dove si formano le competenze personali che rendono possibili i comportamenti e le azioni richieste, bisogna fare riferimento soprattutto ai processi e alle istituzioni della "socializzazione primaria". Tra questi, alla relazione madre-bambino spetta ovviamente un significato centrale e anche paradigmatico. Proprio il rapporto reciproco tra madre e bambino non si può comprendere né secondo il modello dell'interesse proprio, puro e semplice, né secondo il modello del puro adempimento del dovere.

Difficilmente, nella socializzazione degli individui, il significato del dare, ricevere e ricambiare può essere sovrastimato. Il processo di individuazione o di formazione della propria identità non può essere pensato senza la triade dell'agire donativo. Il sé infatti si costituisce molto di più nei processi di mutualità che prendono forma nell'agire donativo. Se il dare e il ricevere doni, la riconoscenza che ne scaturisce e il continuare a donare diventano o meno elementi spontanei e, per questo, ovvi, tutto ciò è assolutamente decisivo nella formazione delle persone che sono, allo stesso tempo, esseri sociali e individui inconfondibili con un valore intrinseco e una stima di sé.

L) Alla luce di una considerazione più attenta, molte azioni del dare, ricevere e ricambiare si mostrano come dei rituali che tutti i coinvolti devono osservare affinché il dono in senso lato riesca. Questo è dovuto, ancora una volta, al rischio intrinseco e alla equivocità di un agire che si dà in condizioni di insicurezza, proprio come accade, in misura rilevante, nell'agire donativo. L'appartenenza ad una comunità e l'integrazione all'interno di una determinata cultura richiedono perciò la capacità di eseguire questi rituali e seguire regole e aspettative non scritte, ma che valgono per lo più implicitamente. Una delle funzioni più importanti dei processi di socializzazione e di educazione è così l'apprendimento e l'esercizio di tali azioni ritualizzate.

M) Una delle funzioni sociali più importanti, assegnata in tutte le comunità umane all'agire donativo (rituale), è quella del dono come un "dispositivo per creare fiducia". La fiducia implica un alto grado di aspettativa – aspettativa che viene garantita proprio attraverso il rituale. La fiducia che fonda e, allo stesso tempo, rinnova il dono è così una delle condizioni più importanti per la soluzione dei conflitti, essa anzi può essere considerata la soluzione stessa.

N) Il dono implica la rinuncia alla violenza. Il dono agonistico è caratterizzato certo da un'aspra competizione, nella quale donatore e donatario cercano di superarsi, oppure i donatori lottano gli uni con gli altri per stabilire chi è il più grande benefattore. Queste azioni donative competitive assumono tuttavia una grande importanza per la canalizzazione, socialmente sostenibile, dei potenziali di violenza – analogamente a quanto avviene per le gare sportive. Così sia all'interno dei gruppi sociali che tra di essi, l'agire donativo assume un significato essenziale per istituire la pace. Esso rappresenta in assoluto un presupposto e una condizione di base nei processi di cooperazione e comunicazione.

Traduzione di Daniela Falcioni e Fritz R. Volz

Zedaka – Der Geist und die Praxis der Gabe im Ethos des Judentums

Erschienen in: Da hilft nur Schenken. Mit Schenken und Stiften die Gesellschaft gestalten, hg. für die GLS Treuhand von Antje Tönnis u.a., Bochum und Frankfurt/M. 2011, S. 70-74

Für Doron Kiesel zum 11. August 2011

Das Thema des Gabehandelns ist das „Zwischen“. Gabehandeln ist Beziehungshandeln. Es dient dem Aufbau und der Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen. Gabehandeln als eine zur menschlichen Gattung gehörende grundlegende menschliche Praxis ist der immer schon in Gang befindliche, stets fortzusetzende Kreislauf von Dingen und Symbolen, den jede Kommunikation, Kooperation und Konvivialität stets schon voraussetzen muss. Im Gabehandeln wird die umfassende wechselseitige Angewiesenheit aller Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft als gemeinsame Aufgabe angenommen, gestaltet und weitergegeben. Es verbindet Menschen miteinander, es bindet Menschen aneinander und daraus erwachsen wechselseitige Verbindlichkeiten. Gaben – Güter und Symbole – sind die Mittel und die Medien dieser vielfältigen Bindungen.

Im Horizont der beiden biblischen Religionen, des Judentums und des Christentums, sind all diese Beziehungen „zwischen“ den Menschen und ihren Gemeinschaften, „zwischen“ Personen, Dingen und Deutungen im strengen Sinne weder denkbar noch lebbar außerhalb des bedeutungs- und sinnstiftenden Horizontes der Beziehung aller Beziehungen auf Gott. In diesem Horizont wird das menschliche Leben, ja die Wirklichkeit überhaupt, zum Geschenk. Gott ist der Erste Geber: Er ist Schöpfer, er stiftet den Bund und macht so die Menschen zu Bundesgenossen mit sich und miteinander; er schenkt seine Thora, seine Weisungen und seine Gebote, und er schenkt so seinem Volke die das Leben ermöglichende und förderliche religiöse, spirituelle und normative Orientierung.

Von diesem vorgängigen Schenken und Geben Gottes her kann und muss man dann in den vielen Institutionen und Praktiken, die das Volk Israel zum Kultus, das heißt zur „Pflege“ seiner Beziehung zu Gott, entwickelt hat, die Grundmuster des Annehmens und des Erwiderns der Gaben Gottes in Lob und Dank, in Opfergaben und Gebeten wiedererkennen.

Wenn man religionsgeschichtlich die für unsere Kultur so außerordentlich folgenreiche Geschichte der – oft tödlichen – Dramatik der religiösen Konflikte zwischen Judentum und Christentum verstehen will, ist es sinnvoll, die Gründe dafür gerade in den Ähnlichkeiten und Analogien, im Selbstverständnis als Gottesvolk und in den daraus abgeleiteten gemeinschaftlichen Lebensordnungen und individuellen Lebensvollzügen zu suchen. Die Ansprüche der christlichen Kirche, das neue und das wahre Volk Gottes zu sein, das sich dem Neuen Bund verdankt, hat aus dem Judentum nicht nur eine religiöse Konkurrenz des Christentums gemacht, sondern – viel grundsätzlicher noch – eine kategorische Gefährdung und Bedrohung für die christliche Identität, Ordnung und Legitimität. Das sollte im Hintergrund bewusst bleiben im Blick auf die Ähnlichkeiten und Analogien im Verständnis der Geschenke Gottes und der Gegengaben der Menschen.

Am Beispiel des jüdischen „Wochenfestes“ (Schawuot) lassen sich diese Zusammenhänge für das jüdische Selbstverständnis veranschaulichen. Das Wochenfest ist das Fest, an dem das Geschenk

der Thora, des göttlichen Gesetzes und seiner Weisungen, gedacht wird. Zugleich ist es das „Fest der Erstlingsfrüchte“, zu biblischen Zeiten ein Wallfahrtsfest, an dem im Frühjahr die ersten Früchte des Feldes Gott im Tempel zu Jerusalem dargebracht werden. In der Liturgie dieses Festes wird – religions- und kulturgeschichtlich folgenreich – ein Bewusstsein von den grundlegenden Strukturen des Gabegeschehens zur Darstellung gebracht. Geben, Annehmen, Erwidern und Weitergeben gehen eine in sich hochkomplexe, vielfältige Verbindung miteinander ein. Gott stiftet den Bund mit seinem Volk und schenkt ihm seine Thora, in der sein Volk die Quelle seines spirituellen Lebens findet. Sein Volk (zu biblischen Zeiten eine agrarische Gesellschaft) erkennt und anerkennt in seinem Gott zugleich den Schöpfer der Erde, in deren Bearbeitung es materiell sein Leben sichert. Die ersten Früchte der ersten Ernte im Jahr werden diesem Gott als Opfer, d.h. als Gegengaben, in Anerkennung und Erwidern seiner Schöpfungs- und Bundesgaben, dargebracht. Die Erwidern und der Dank an Gott vollziehen sich zugleich als Weitergeben: als Teilen der Güter mit all jenen, die in ihrer Lebensführung auf diese Teilhabe an den (landwirtschaftlich erzeugten) Lebensmitteln angewiesen sind. Das betrifft zunächst all jene, die ihr Leben dem Dienst am Tempel geweiht haben – Priester, Leviten und andere Kultbedienstete. Das betrifft sodann all jene – und das ist die größere und bedeutsamere Gruppe – die als Witwen, Waisen und Fremde zu den Armen und Bedürftigen und zu den in ihren Rechten gefährdeten zählen. Für das Selbstverständnis, für die Lebensvollzüge und für die Wirkungsgeschichte des Judentums ist es nun von kaum zu überschätzender Bedeutung, dass der Gott Israels sich als der zu erkennen gibt, für den die Art und das Ausmaß des Teilens mit den Armen, des Weitergebens an „Witwen und Waisen“ als praktische Bewährung der Bundestreue der Israeliten und ihrer Rechtschaffenheit im Verhältnis zu den Mitmenschen gilt.

In diesem Bruderschaftsethos, als einem dem Bunde Gottes entsprechenden Ethos, verschafft sich in besonderer Weise die eigene Erfahrung sowohl von Unterdrückung und Not („in Ägypten“) als auch von Gottes Befreiungshandeln im Exodusgeschehen Geltung. Dies Bruderschaftsethos findet seine verdichteteste Formulierung im Gebot „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du“ (Leviticus/3. Buch Mose 19,18). Das Verhältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst kann nur in der Einheit dieser wechselseitigen Verwiesenheit gelingen. Die Vereinseitigung eines dieser drei Elemente gefährdet oder zerstört das ganze Beziehungsgeflecht.

Als Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe finden sich in der Thora eine ganze Reihe von Geboten (Mitzwot), die mit ihren konkreten Vorschriften dazu dienten, das Existenzminimum der Armen zu gewährleisten. So gilt das Gebot, die Ecken eines Feldes nicht abzuernten und überhaupt den Acker nicht vollständig abzuernten, sondern eine angemessene Menge von Ähren für die „Nachlese“ durch die Armen liegenzulassen. Diese und eine Reihe weiterer Vorschriften waren freilich eng an eine agrarische Produktionsweise gebunden und konnten im nachbiblischen, talmudischen Judentum nur eine „sinngemäße“ Gestalt der Fürsorge für die Bedürftigen annehmen. Da viele der Armen durchaus Kleinbauern mit eigenem Grundbesitz waren, war in Krisensituationen, z.B. nach Missernten, das Darlehen (als Saatgut oder als Geld) eine wichtige Form der Unterstützung. Darlehen waren in den wirtschaftlichen und sozialen Ordnungen des Alten Orients, d.h. in der sozialen und kulturellen Umwelt des „Alten Testaments“, eine gängige und als selbstverständlich etablierte Praxis. Sie wurden gegen Zinsen, teilweise zu enorm hohen Zinssätzen gewährt. Üblich war durchaus ein Zinssatz von ca. 20%. Zu den vordringlichen ökonomischen und sozialen Problemen gehörten folglich die Fragen von Zins und Wucher, von Pfändung und Schuldknechtschaft.

Es unterscheidet nun das biblische Judentum in seinem Ethos radikal von seinen Nachbarn, dass es ein grundsätzliches Verbot des Zinsnehmens kennt (das in vielen Fällen auch für Fremde galt). Für die Ausgestaltung der Schuldknechtschaft von Angehörigen des eigenen Volkes galten besondere Schutzregeln; für Kredite aller Art und auch für die Schuldknechtschaft galten Erlassfristen, meistens in einem Sieben-Jahres-Zyklus. Diese Gebote standen in einem engen Zusammenhang mit der Institution des Schabbat, der ja für alle Vollzüge des Alltags und der Arbeit wesentlich mit der Idee der Unterbrechung, des Ablassens und des Erlasses verknüpft ist. Allerdings muss man insbesondere im Blick auf das sog. Erlassjahr (Jobeljahr) – Erlass aller Schulden und Rückgabe allen im Zusammenhang mit Darlehen und Schulden erworbenen Landes an die ursprünglichen Besitzer – davon ausgehen, dass solche Gebote nur eine eingeschränkte Befolgung fanden. Die Gebote sind Elemente von Programmatiken religiös motivierter Sozialreformen, wie sie in der Geschichte des Alten Israels immer wieder notwendig wurden. Es ist diese Idee von bruderschaftlichem Ethos, von Solidargemeinschaft und von der Bundestreue gegenüber Gott und allen Mitmenschen, die für das nachbiblische talmudische Judentum bis heute und darüber hinaus für die europäische Sozialgeschichte insgesamt bedeutsam geworden ist.

In der Geschichte des talmudischen nachbiblischen Judentums unter den Bedingungen der Diaspora, im Status als gefährdete Minderheit in christlicher und auch muslimischer Umgebung, wird unter dem Druck dieser Verhältnisse die Binnenkonzentrierung des Bruderschaftsethos und seiner Hilfepraxis noch verstärkt. An die Stelle der bedeutungslos gewordenen Regelungen einer agrarischen Gesellschaft treten neue Formen, in denen das Geld einerseits und der konkrete persönliche tätige Ansatz andererseits an Bedeutung gewinnen. Die Pflichten zur Unterstützung von Bedürftigen werden im Gebot der „Zedaka“ bzw. der Wohltätigkeit verdichtet. Jedes Gemeindeglied spendet anonym an damit von der Gemeinde Beauftragte, die den „Spendenfonds“ treuhänderisch verwalten und an Bedürftige verteilen. Freiwilliges und großzügiges Geben wird erwartet. Zugleich aber sollte niemand so viel geben, spenden oder verschenken, dass er sein und seiner Familie Auskommen nicht mehr gewährleisten könnte und selbst bedürftig würde. Darüber hinaus wird unter den Bedingungen des Zusammenlebens auf engem Raum die Pflicht zur „Gemilut chassadim“ (tätige Barmherzigkeit) im Sinne einer personalen Zuwendung zum bedürftigen Anderen in Krisen- und Mangelsituationen der persönlichen Lebensführung geordnet (dazu gehören die Fürsorge bei Krankheit und Sterben, der Freikauf von in Sklaverei geratenen Gemeindegliedern und die Ausstattung von armen Bräuten mit einer Mindestmitgift, sowie der Beistand bei Tod und Bestattung). Insbesondere für die Zedaka gilt, dass sie eine durch Gottes Gebote geforderte Pflicht ist, die von allen Gemeindegliedern, sogar auch von den Armen, erwartet wird. In Art und Ausmaß der „Gemilut Chassadim“, der personal praktizierten Hilfestellung beim Bewältigen schwieriger Lebenssituationen, besteht ein größerer Entscheidungs- und Gestaltungsspielraum für den Einzelnen.

Nicht unmittelbar von Geboten und Vorschriften des Talmuds detailliert vorgeschrieben, wohl aber aus dem stets erneuerten Geist des Bruderschaftsethos und des dem Bunde entsprechenden Handelns getragen, bilden sich im Laufe der Geschichte des Judentums eine Fülle von wirtschaftlichen und sozialen solidarischen Hilfeformen heraus. In diesem Prozess überlappen sich die Pflichten, Leistungen und Formen von Zedaka/Gerechtigkeit und von Gemilut chassadim/tätige Barmherzigkeit zunehmend. Durch stärkere Arbeitsteilung und Ausdifferenzierungen innerhalb der Jüdischen Gemeinde werden auch die Aufgaben und Funktionen beider Gestalten der Solidarität im Sinn des biblischen Bruderschaftsethos zahlreicher, differenzierter und vor allem anonymer. Der Bedeutungsschirm von Zedaka erweitert sich beträchtlich, aber zugleich verschiebt sich die

Bedeutung des Wortes insgesamt von „Gerechtigkeit“ stärker zu „Wohltätigkeit“.

In all diesen Entwicklungen und Prozessen kommt dem Geld eine zunehmend große Bedeutung zu: Es ist die Form, die die Gabe wie auch die durch sie ermöglichte Unterstützung vorwiegend annehmen. Die beiden wechselseitig sich verstärkenden Dynamiken von Institutionalisierung und Monetarisierung durchziehen und bestimmen schon seit dem ausgehenden Mittelalter die Formen der sozialen Hilfe lange vor den modernen Wohlfahrtssystemen. Unter deren Rahmenbedingungen ist neuerdings das „Almosen“ in Verruf geraten. Es gehört aber über lange Zeit (zumindest im deutschsprachigen Raum) zu dem Vokabular, mit dem die freiwillige und freigiebige Gabe für Andere, das „öffentliche Schenken“, als ein wichtiges Element der Förderung des Gemeinwohls bezeichnet wird. So kann auch die Aufschrift „Zedaka“ auf der im jüdischen Familien- und Gemeindeleben vielfach präsenten Sammelbüchse durchaus als „Almosen“ gelesen und verstanden werden.

Von den Wohlhabenden insbesondere wird erwartet, dass sie – mindestens am Schabbat-Abend – Reisende und Talmudstudenten zum gemeinsamen Mahl einladen. Auch Bettler und „Schnorrer“ werden mit Spenden und Geschenken bedacht; Einrichtungen der Gemeinde, theologische Schulen und andere Einrichtungen rund um die Synagoge werden durch Spenden und Stiftungen gefördert. Aus all dem entwickelt sich die jüdische Philanthropie, zu deren Aufgaben mit Beginn des 19. Jh. immer mehr Aufgaben hinzukommen, die über die Hilfeleistung an Bedürftige hinausgreifen und auch die Förderung von Kunst, Wissenschaft und Einrichtungen des Gesundheitswesens umfassen. Dabei werden auch zunehmend nicht-jüdische Empfänger und Einrichtungen bedacht.

Es ist durchgängig eine Besonderheit jüdischer Spende- und Hilfepraxis, insbes. im Blick auf wirtschaftliche Not, dass dem zinsfreien Darlehen eine besondere Bedeutung zukommt, dass es sogar eine ethische Auszeichnung erfährt. Auch dieses ist nur verständlich vor dem Hintergrund eines Bruderschaftsethos, das jeden Einzelnen in seiner Gottesebenbildlichkeit und folglich in seiner Würde respektiert. Gerade auch Bedürftige durch Geben und Schenken nicht zu beschämen, ist ein zentrales Motiv jüdischer Ethik. „Hilfe zur Selbsthilfe“ ist keine sozialpolitische Forderung der Moderne, sondern von Anfang an Ziel einer von diesem Geist getragenen Unterstützungspraxis. Einen Gipfelpunkt der theologischen und ethischen Klärung der Gaben- und Spendenpflicht der Zedaka findet sich im Werk des jüdischen Gelehrten Maimonides (auch Rambam genannt). Seine Lehre von den „Acht Stufen“ des Gebens und Schenkens ist bis heute beispielhaft und maßgeblich. Die unterste Stufe im Modell des Maimonides ist das widerwillige Spenden im Angesicht des Empfängers, die höchste Stufe ist die der großzügigen anonymen Gabe, die den Empfänger in die Lage versetzt, mit dieser Unterstützung selbstbestimmt und eigenverantwortlich seine Notlage zu bewältigen. Die Abfolge der Stufen insgesamt lässt sich anhand der Darlegungen des Maimonides in seinem Werk „Mischne Thora“ (um 1180) folgendermaßen charakterisieren:

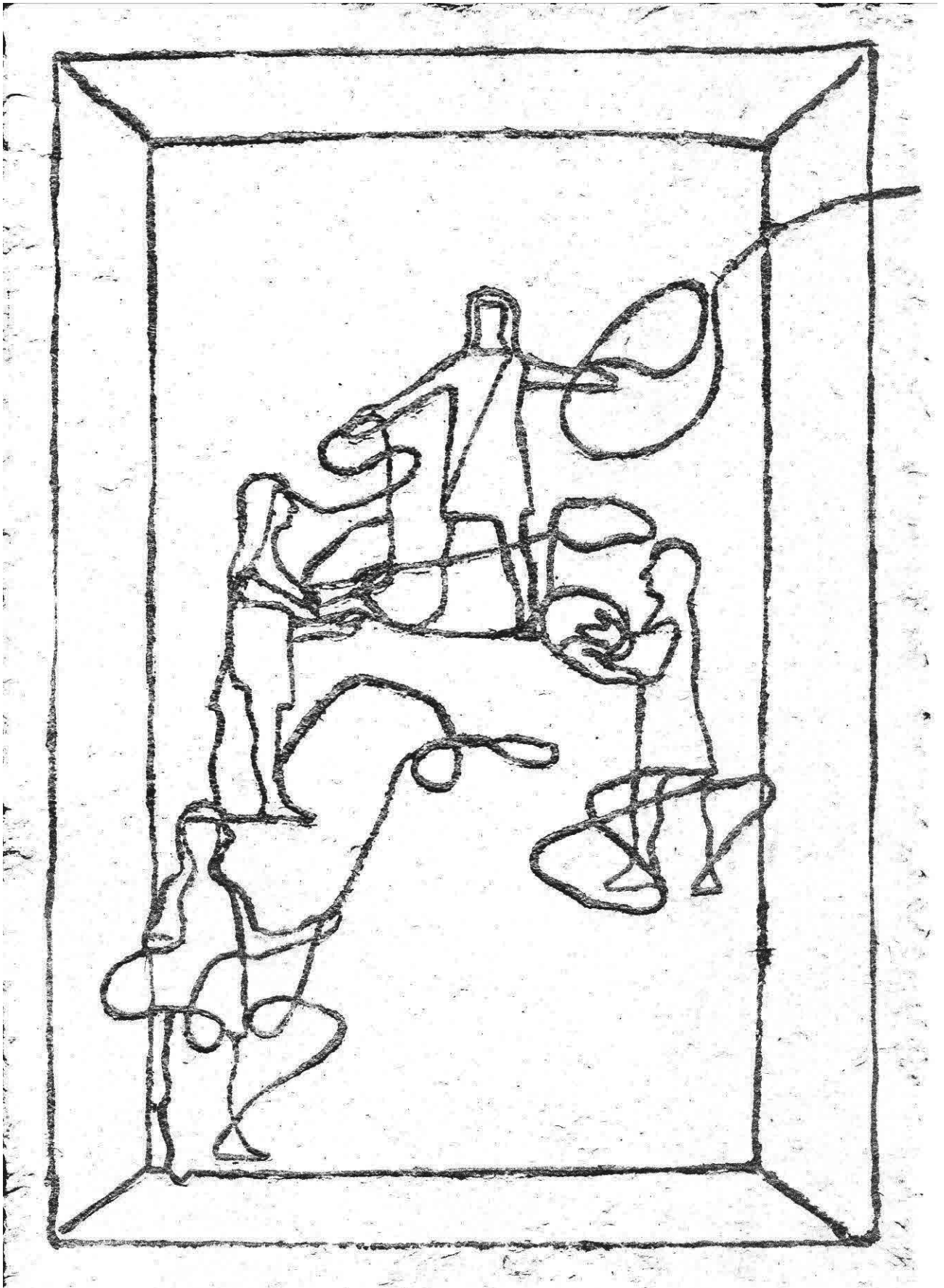
- Unwillig und zögerlich geben
- Aus freien Stücken geben, aber zu wenig
- Angemessen geben, nachdem man dazu aufgefordert wurde
- Angemessen geben, ohne vorherige Aufforderung
- Öffentlich geben, für einen anonymen Empfänger
- Anonym geben, an einen Empfänger, den man kennt
- Anonym geben, an einen anonymen Empfänger
- Vorsorglich geben: So geben, dass der Empfänger in die Lage versetzt wird, aus eigener Kraft

seine Notlage zu bewältigen. Das kann so geschehen, dass man ihm Arbeit gibt oder ihn an einem Geschäft beteiligt oder aber, dass man ihm ein zinsloses Darlehen gewährt. Diese Form der „Hilfe zur Selbsthilfe“ beschämt den Empfänger nicht und achtet ihn in seiner Würde.

Wir sehen, wie einer der größten Lehrer des Judentums in diesem Werk, einer systematischen Reformulierung der Gesetze und Gebote Gottes und der ihnen entsprechenden Pflichten der Menschen, genau dem Thema der Zedaka eine außergewöhnliche Bedeutung beimisst. Dies zeigt und unterstreicht noch einmal die grundlegende Bedeutung der Geschenke Gottes für das Verständnis von Leben, Lebensordnung und Lebensführung im Judentum. Es wird zugleich unübersehbar deutlich, wie in diesem Horizont jede Handlung des Gebens, Schenkens und Spendens verstanden und vollzogen werden muss als Erwidern und Dank.

Literatur

- Bernheim, Gilles: *Le souci des autres au fondement de la loi juive*, Calman-Lévy, Paris 2002
- Die Lehren des Judentums nach den Quellen, hg. vom Verband der Deutschen Juden, Dritter Teil: Die sittlichen Pflichten der Gemeinschaft, C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1923
- Dorff, Elliot N., Newman, Louis E.: *Jewish Choices, Jewish Voices*, vol. 3: MONEY, Jewish Publishing Society, Philadelphia, PA, 2008
- Goodman, Paul: *Die Liebestätigkeit im Judentum*, Volksschriften über die jüdische Religion, I. Jg. VI. Heft, J. Kauffmann, Frankfurt am Main 1913
- Kitzur Schulchan Aruch. *Abrégé du Choul’hane Aroukh*, T. I, XXXIV, Règles de la charité, Librairie Colbo, Paris 1966
- Salomon, Julie: *Rambam’s Ladder*, Workman, New York 2003
- Sherwin, Byron L.: *Jewish Ethics for the Twenty-First Century – Living in the Image of God*, Syracuse UP, Syracuse, New York 2000
- Volz, Fritz Rüdiger: *Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandeln*, in: Fundraising Akademie (Hg.): *Fundraising Handbuch*, 3. Aufl., Gabler, Wiesbaden 2006



Arbeit und Beruf

Erschienen in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Leppin und Gury SchneiderLudorff, Bückle und Böhm, Regensburg 2013

»Arbeit« ist in der vorreformatorischen Epoche weniger ein handlungstheoretischer Begriff zur Bezeichnung einer Gruppe von menschlichen Tätigkeiten als vielmehr ein »Affektwort« zur Qualifizierung des Gesamt des »tätigen Lebens« im Horizont der stets präsenten leibhaftigen Erfahrung von Leid, Last und drohendem Misslingen. Arbeit ist insofern die »Lebensqualität«, die der Lebensform des Dritten Standes, den »laboratores«, zugehört. Zu all den Erfahrungen der Mühe im Reich der »Natur-Notwendigkeit« bei der (subsistenzwirtschaftlichen) Hervorbringung der elementaren Lebensmittel treten – mit sozialer Notwendigkeit – die Zwänge und Zumutungen der Herrschaft: Abhängigkeit, Unfreiheit, Abgaben und Frondienste, mit der Steigerungsform der Leibeigenschaft. Damit gehen bereits seit der griechischen Antike viele Formen der Geringschätzung und Verachtung schwerer körperlicher, agrarisch-handwerklicher Arbeit und dessen, der sie leistet (»animal laborans«) und seines ganzen Standes einher. »Du lehre, Du schütze, Du arbeite« – in dieser Dreigliedrigkeit göttlicher Anordnung findet die »ordo«, die gesamte hierarchische (weltliche und religiöse) Herrschaft dieser (stratifikatorischen) Gesellschaftsformation, ihre Legitimation.

Die Geringschätzung und Verachtung für alle »unfreie«, fremd-bestimmte Arbeit (insbesondere der Arbeit von Sklaven) in den griechischen und römischen Elite-Kulturen wird durch die biblische Deutung des (postlapsarischen) Last-Charakters der Feldarbeit und des Gebärens christlich überformt, aber nicht grundsätzlich zu einem qualitativ anderen, wertschätzenden, Verständnis von Arbeit überstiegen. Die Selbstverständlichkeit der Leibeigenschaft ist dafür ein deutliches Zeichen.

Die von der Arbeit der »laboratores« (der den Acker bearbeitenden Bauern) lebenden »predicatores« (Kleriker sowie Mönche) und »bellatores« (Ritter und Grundherren) verstanden und verhielten sich gerechtfertigt durch die christlich-theologische Wirklichkeitsordnung des mittelalterlichen »ordo«-Denkens insgesamt. In den vielfältigen Wandlungsprozessen in allen Sphären des Lebens seit der Mitte des 14. Jh. und in Folge der stets großen und auch nach der Pest eher sich vergrößernden Asymmetrien in der Teilung der sozialen Arbeitslast und ihrer Früchte, musste sich die Lebenssinn stiftende und Befolgungstreue gewährleistende Weltdeutung angesichts immer stärkerer Belastungen und größerer Krisen bewähren. Dies gelang immer weniger und führte kumulativ die kollektive europäische Mentalitäts-, Motivations- und Orientierungskrise herauf, in deren Horizont die Reformationen nötig und möglich wurden. Die Zeitgenossen Luthers benötigten keinen neuen Arbeitsbegriff, keine neue Lehre von der Arbeit, sondern eine qualitativ neue – aber weiterhin christlich-theologische – Deutung ihrer Lebens- und Arbeitswirklichkeit insgesamt: diese lieferte Luther mit seiner Rechtfertigungslehre und seiner in ihrem Horizont bestimmten Auffassung vom »Beruf«.

Die Rechtfertigungslehre leistete eine neue herrschaftskritische und in einer neuen existenziellen Qualität auf das Selbstverständnis »des Einzelnen in Gemeinschaft« zielende Konfiguration von Heilsordnung und Weltordnung in der Perspektive der »Freiheit eines Christenmenschen«.

Auf der Grundlage vorgefundener Bedeutungsverschiebungen von Bildungen wie ruff/beruff (etwa bei Tauler) als Übersetzung des Lateinischen »vocatio« prägte Luther sein Berufsverständnis. Er übersetzt sowohl das paulinische Wort klēsis (1. K. 7,20) mit Beruf, aber auch zugleich einige recht

unterschiedliche biblische Ausdrücke, wie *awoda*, *melacha*, *ponos*, *ergon*, die das semantische Feld von Arbeit, Last, Dienst und Auftrag beschreiben. Dadurch war der traditionelle Begriff der *vocatio* nicht mehr auf Kleriker und Mönche beschränkt, sondern auf alle irdischen Tätigkeiten ausgedehnt (*Gatzen*, Beruf). Damit einher geht eine vorher unbekannte Bejahung des Alltags (Charles Taylor).

Mit seiner Neuprägung vom »Beruf« bereicherte Luther den Wortschatz des Deutschen. Damit wurde es möglich, dass eine in der Wirkungsgeschichte des Lutherischen Berufsverständnisses sich erst allmählich durchsetzende europäische »Idee« ein angemessenes, geradezu programmatisches Wort fand: die mit der religiösen Anerkennung des Alltags verbundene Vorstellung von einer Verpflichtung für jeden Christen, die jeweiligen Aufgaben im System gesellschaftlicher Arbeitsteilung verantwortlich wahrzunehmen (Weber, Geist, Büttgen, Beruf; Frey, Beruf). Im Kontext der eigenen Erfolgsgeschichte und im Horizont des »modernen Okzidentalismus« (W. Schluchter) und insbes. der Bedeutung, die diese Berufsidee in der Deutung der Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen Kapitalismus bei Max Weber zugeordnet wird, ist der Berufsbegriff Austragungsort bis heute fortgesetzter Deutungs- und Auslegungskämpfe.

Ein Leitmotiv der lutherischen Botschaft bildet die Kritik an der monastischen Lebensform und der damit verbundenen »Virtuosenethik« (Max Weber). Während im herkömmlichen Ethos der normale Christ, der Laie, gehalten war, die »*praecepta*«, die Gebotsordnungen der kirchlichen Lehre, zu befolgen, war die Lebensform des Mönchtums geradezu konstituiert durch die weit darüber hinaus gehende Befolgung der »*consilia evangelica*«. Ihre Befolgung im Horizont dieser Lebensform gewährleistete eine prinzipiell größere Heils-Nähe und Heils-Teilhabewahrscheinlichkeit. Trotz des benediktinischen »*ora et labora*« schloss die mönchische Lebensweise die aus der Antike stammende Vorstellung von der prinzipiellen Überlegenheit und Vorzugswürdigkeit der »*vita contemplativa*« (bzw. des *bios theoretikos*) gegenüber der »*vita activa*« (*bios praktikos*) ein und rechtfertigte auch in dieser Weise die Geringschätzung der Arbeit im Alltag der Welt.

Die lutherische Vorstellung vom Beruf delegitimierte das Fundament dieser Auffassung in mehrfacher Weise: Im Alltag seiner Lebensführung, d.h. am Orte seiner Arbeit und in seinem jeweiligen Stand, galt dem Einzelnen die Berufung, die Zusage seiner Rechtfertigung allein durch Glaube – nicht durch Zugehörigkeit zu privilegierten Ständen und nicht durch besondere Werke. Dies erlaubte eine nüchterne Anerkennung der weiterhin als Arbeit verstandenen alltäglichen Lebensvollzüge und widerstand zugleich deren möglicher religiöser Aufladung (wie sie dann die Arbeit erst viel später, vor allem im 19. Jh., erfuhr: »Arbeit ist der Heiland der neueren Zeit«, J. Dietzgen). In Luthers Berufsauffassung verschafft sich ein starker, egalitärer Grundzug Geltung, der als Wiederaufnahme alttestamentlicher Traditionen des Bruderschaftsethos (aller Bundesgenossen Gottes) verstanden werden kann.

Dazu steht dann in starker Spannung, dass später in seiner Wirkungsgeschichte im Luthertum der Berufsgedanke allermeist mit einem starken Ordnungsdenken verbunden wird. Wer meint, dies schon bei Luther erkennen zu können, vereinseitigt die lutherische Berufsauffassung und marginalisiert in unangemessener Weise ihre individuelle, existenzielle Pointe. Denn so erschließt sich die Dynamik und die Bedeutung, die das Berufsverständnis Luthers hat entfalten können, nur unzureichend. Seine Dramatik gewinnt es gerade von daher, dass hier ein neues Verständnis des Individuums geschichtliche Bedeutung erlangt: eben als Person, d.h. als ein von seiner Berufung (*klēsis*) getroffenes, in der Gemeinschaft aller Berufenen (*ekklēsia*) stehendes Individuum.

Dem entspricht sozial- und kulturgeschichtlich, dass im Kontext einer ganzen »Gesellschaft auf dem Weg zum Heil«, der Gemeindereformation (Blickle, Gemeindereformation), sich das

Selbstverständnis der *laboratores* zu wandeln beginnt: von »Untertanen« (*subiecti*; *sujets*) zu »Subjekten« (gleichfalls: *sujets*). Im Zusammenhang mit sich wandelnden Arbeitsbedingungen verändert sich auch das Selbstverständnis der Arbeitenden. Diejenigen, die die Arbeit leisten, erkennen sich darin zunehmend als soziale Akteure und als Subjekte der Geschichte (vgl. Hegels Dialektik von Herr und Knecht).

Luther gelingt es in seinem Berufsverständnis, eine der Grundfragen jeder Gesellschaftsordnung - die des Verhältnisses von Freiheit und Ordnung - so zur Sprache zu bringen, dass dies aus der Perspektive der 1. Person Singular des sein Leben führenden Selbst wahrnehmbar und gestaltbar wird. Die Person wird zwar von der Last und Mühe der Selbstrechtfertigung durch gute Werke befreit, aber die Bewältigung der sozialen Folgen dieser religiösen Befreiung muss nun ihrerseits von der Person selbst geleistet werden. Der Kern der Botschaft des lutherischen Berufsverständnisses ist, dass das personale Selbst Ort der Befreiung und der neuen Ordnung zugleich ist. Luther hat angesichts der Entwicklungen im Bauernkrieg und auf dem sogenannten »linken Flügel der Reformation« Angst bekommen vor den sozialen und politischen Folgewirkungen seiner existenziell-religiösen Befreiungsbotschaft. Diese Angst hat ihn dazu bewogen, seiner Darstellung der Dynamik der Wechselbeziehung von Freiheit und Ordnung »am Ort der Lebensführung« eine Fassung zu geben, in der Gehorsam dominiert und das Verbleiben in jenem Stand und in jenem Beruf, in dem der befreiende Ruf den einzelnen Christen erreicht, als sittlich geboten erscheint.

Für die Wahrnehmung und Bewältigung sozialer Probleme im Kräftefeld von Arbeit und Herrschaft, von Befreiung und Ordnung entwickelt Luther jedoch noch eine andere Vorstellung: die gleichfalls traditionelle Vorstellung vom »*Dienst*«. Die Arbeit und damit die menschliche Lebensführung insgesamt werden als Gottesdienst und Dienst am Nächsten zugleich aufgefasst. Die Aufwertung und Anerkennung der Arbeit – gerade im Selbstverständnis derer, die sie leisten – und das durch das dankende Annehmen der Gnadengabe Gottes gewandelte Selbstverständnis des Einzelnen (als gerechtfertigter Sünder) können zusammen gedacht werden im Sozialmodell des Dienstes. Auch der Dienstgedanke nimmt Elemente des biblischen Bruderschaftsethos wieder auf, freilich mit der entscheidenden Differenz, dass anstelle des Motivs der Ordnung, die letztlich durch die Obrigkeit zu gewährleisten ist, der Gedanke der Verpflichtung tritt. Deren Gewährleistung am Ort ihrer Lebensführung kann nun die Person – befreit und verpflichtet zugleich – als Aufgabe annehmen. Diese Vorstellung enthält für die Wirkungsgeschichte der Reformation gleichfalls kaum zu überschätzende Potentiale, personale Selbstbestimmung im Horizont sozialer Verantwortung und religiöser Ordnung zu denken. Die Berufung befreit den gerechtfertigten Sünder zum Dienst an Gott und den Mitmenschen.

Literatur

- M. Weber, Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/1905 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, 3. Aufl. 2000, Weinheim 1904 / 1905
- H. Geist, Arbeit. Die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther, in: Luther-Jahrbuch 1931, Jg. XIII, S. 83–113
- W. Elert, Morphologie des Luthertums. 2 Bände, Nachdruck der 1. Aufl. 1931/32, München 1958
- H. Gatzert, Beruf bei Martin Luther und in der industriellen Gesellschaft, Diss. theol., Münster 1964

- K. Holl, Geschichte des Worts Beruf, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Nachdruck der 1. Aufl. 1928, Darmstadt 1965, WB, S. 189 – 219
- P. Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987
- C.-H. Grenholm, Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology, Uppsala 1993. »Arbeit« und »Beruf«, in: W. Conze u.a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. I, S. 154 – 215 u. S. 490 – 215, Stuttgart 1972
- A. Pawlas, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 2000.
- P. Büttgen, »Beruf«, in: Vocabulaire Européen des Philosophies, S. 186 – 190, Paris 2004
- Ch. Frey, κλήσις / Beruf: Luther, Weber, Agamben. New German Critique 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008, S. 35-56.
- Th. Meireis, Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen 2008

Armut, Bettel, Almosen

Erschienen in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff, Bückle und Böhm, Regensburg 2013

»Im Volke Gottes soll keine Armut und Bettelei sein, sondern Armut und Bettelei darf es gar nicht erst geben« (WA 14, 675, 22-24). Dieser Bezug auf Dtn 15,4 taucht in Luthers kontextueller sozialetischer Paränese immer wieder als ein Leitmotiv auf. Oft ist dabei freilich nur vom Bettel die Rede: »Es wäre sehr nötig, dass alle Bettelei in der Christenheit abgetan würde. Es sollte niemand unter den Christen betteln gehen [...] nämlich, dass eine jegliche Stadt ihre Armen versorgt und keinen fremden Bettler zuließe [...] sie seien Landstreicher oder Bettelorden« (WA 6, 150, 22-27). Ob er wie in der Adelsschrift in der Tradition der »Fürstenspiegel« schreibt, oder ob er Vorworte zu den Denkschriften und Flugschriften anderer verfasst: er wendet sich an die nicht-kirchlichen sozialen Akteure, die Verantwortung für die Gestaltung des Zusammenlebens im normativen Horizont des »Gemeinen Nutzens« tragen. Damit trägt er zugleich zu deren Befreiung von der Bevormundung durch kirchliche Autoritäten bei. Stets geht es Luther um Kritik des Bettels, nicht um Kritik der Armen. Es geht ihm um die Kritik von Verhältnissen, in denen Arme in extremen Mangellagen zum Bettel gezwungen sind – als Folge unzulänglicher »Almosen« (d.h. in der Sprache der Zeit »Armenfürsorge«!). Seine Kritik an »versagender Nächstenliebe« gilt weniger der Gebebereitschaft der Einzelnen als vielmehr der mangelhaften institutionellen – kirchlichen ebenso wie obrigkeitlichen – Strukturen und Ordnungen des Sammelns und der Verteilung der Almosen. Damit geht einher, aber ist doch gleichwohl zu unterscheiden, seine Kritik an Lebensform und Selbstverständnis der Bettelmönche. Luther kritisiert wiederholt und scharf die »freiwillige Armut«, wie sie die Lebensform der Bettelorden bestimmt. Solcher Art »Virtuosen-Ethos«, das auf einer prinzipiellen Differenz von religiosi und layci beruht, die als bedeutsam für die Heilsteilhabe gilt, bietet die lutherische Theologie keinen Raum. Luther stellt seine Erwägungen zu Armut, Bettel und Almosen nicht in den Kontext einer »Theologie der Armut«; er kennt auch keine »Option für die Armen«. Gleichwohl bildet die überlieferte – theologische, kirchliche und monastische – Rede von Armut den Horizont und den Widerpart von Luthers Ethik. Diese vollzieht sich auch hier als Kritik vorgefundener Gestalten des christlichen Ethos (zum Ganzen: Lindbergh, *Reformation*).

Die traditionelle Rede von der »Armut« kann nur dann angemessen verstanden werden, wenn man sich ihren Doppelcharakter als *christologisch-ekklesiologische* Rede und als *anthropologisch-caritative* Rede vergegenwärtigt. Beide Reden sind vielfältig ineinander verschränkt, sie sind aber deutlich zu unterscheiden und keinesfalls aufeinander zu reduzieren; sie gehören in verschiedene gesellschaftlich-kulturelle Milieus und dementsprechend zu unterschiedlichen literarischen Gattungen. Sie entwickeln sich mit ständigem Bezug aufeinander, aber nicht synchron in der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse seit dem 12. Jahrhundert (Todeschini, *Prezzo*). Armut (paupertas) ist in der Christentumsgeschichte des europäischen Mittelalters eine fundamental-anthropologische Vorstellung, die im Kern auf eine Erfassung der *condicio humana* selbst zielt. Bereits für ihren lateinisch-heidnischen Gebrauch ist konstitutiv, dass sie verstanden werden muss von einer zweifachen Opposition her: pauper ist auf einem semantischen Kontinuum der Gegenbegriff einerseits zu »reich« (dives) und andererseits zu »mächtig« (potens). Deshalb gilt im Kontext christlicher Anthropologie: der Mensch ist prinzipiell »arm«, d.h. bedürftig und ohnmächtig. Er bedarf der göttlichen Gnadengaben und er bedarf des Gütertauschs mit all denen, mit denen er unter den Bedingungen fundamentaler wechselseitiger Angewiesenheit lebt. Im

Herrschaftsbereich der Sünde hat der Mensch keine Macht über sich selbst. In seiner natürlichen Leiblichkeit ist er notwendigerweise auf vielfältige »Zuwendungen« elementarer Mittel zum Leben angewiesen. Armut ist also »Un-Selbst-Ständigkeit«, ist Hilfe-Bedürftigkeit. Insofern müssen sich auch der Mächtige und der Reiche im Horizont der Armut verstehen und rechtfertigen. Der menschengewordene, inkarnierte Gott ist der »Christus pauper«. Imitatio Christi ist dann zwingend an die Armut verwiesen; Nachfolge kann ohne Armut weder gedacht noch gelebt werden (Bosl, *Armut*). Unter den Bedingungen selbstgewählter radikaler Armut zu leben ist die kaum überbietbare Legitimierung des eigenen, vollmächtigen Redens von der Einheit und der Bestimmung des corpus christianum (Kirche) und seiner einzelnen Glieder (Gläubige) – das wird am Beispiel der Franziskaner überdeutlich (Todeschini, *Ricchezza*; Volz, *Besitzlosigkeit*). Nur vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum der »Armutsstreit« seit dem 12. Jahrhundert im Grunde genommen durchgängig geführt und warum er so oft »mit aller Gewalt« geführt wird. Er ist der Austragungsort des Kampfes um die Definitionsmacht des »wahren Christ-Seins«. Als anthropologisch-caritativ aufgefasste Armut ist sie die Lebenslage des Mangels. Sie ist ein Inbegriff der grundsätzlichen Riskiertheit und der Misslingensbedrohtheit der menschlichen Existenz. Sie bildet die Rahmenbedingungen für eine Fülle von Lebensformen, die alle der Bewältigung der mit Armut verbundenen Probleme der Lebensführung dienen. Auch im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit ist Armut die Lebensbedingung der Masse der Bevölkerung (Fischer, *Armut*; Mollat, *Mittelalter*; Jütte, *Poverty*; Hansen, *Almosen*; Schäfer, *Geschichte*). Die überwiegende Zahl der Menschen findet ein stets prekär bleibendes »Auskommen« mit den elementaren Mitteln zum Leben. Die hohe anthropologische Allgemeinheit und Abstraktheit des Armutsbegriffs erfordert dann aber im Blick auf die konkreten und partikularen caritativen Verwendungszusammenhänge eine hohe kategoriale Differenzierung in den kontextspezifischen Vokabularien der Armut (beispielhaft: Tarmann, *Armutsbegriff*).

»Bettel« kann verstanden werden als Inbegriff einer ganzen Reihe von sozialen Praktiken und Institutionen zur Bewältigung von Notlagen. Bettel ist eine Erwerbsform: eine Form des Erlangens der Lebensmittel und der Erhaltung minimaler Lebensbedingungen durch Almosen. »Almosen« sind die Gaben von Individuen, aber auch von Institutionen, kirchlichen wie kommunalen, die als Inbegriff von Spenden, von Nahrungsmitteln, Sachgütern und Geld auftreten (Hansen, *Almosen*). Bettel und Almosen gerieten am Ende des 15. Jahrhunderts zunehmend in die Kritik. Sie galten von jeher als notwendig aufeinander bezogen. Die Begründung und die Gestaltungsform dieser Zuordnung waren stets schon Gegenstand erbitterter theologischer und kirchenpolitischer Streitigkeiten. Die zahlreichen Konfigurationen von Bettel und Almosen bildeten Zielscheiben der Polemik, des Spottes und der Zurückweisung sehr unterschiedlicher sozialer Milieus. In der Perspektive derer, die um Almosen angegangen wurden, lagen folgende handlungsorientierende Unterscheidungen nahe: das Betteln von Menschen, die offensichtlich in großer, situativer Bedürftigkeit um Almosen flehten. Sodann das Betteln von Menschen, die augenscheinlich aus Not bettelten, bei denen es aber Anlass gab, dem Augenschein zu misstrauen, wusste man doch, dass sehr viele Bettler ihre Notlage, ihre Gebrechen und Krankheiten simulierten (*Von der falschen Bettler buberey*, 1528, WA 26, 639). Die wichtigste Form der gewerbsmäßigen, organisierten, vom Bettel lebenden Vereinigungen waren die Bettelorden. Ein Großteil der volkstümlichen Polemiken am Bettel galt deshalb im besonderen Maße der Lebensform der Bettelmönche. Das Spezifische, das Radikale und das Reformatorische an Luthers Kritik am Bettel lässt sich nicht nur als nochmalige Verschärfung der ohnehin schon scharfen volkstümlichen und innerkirchlichen Kritik verstehen, da diese Kritik gerade darauf basierte, dass sowohl das Almosengeben als auch die Bettelei als legitime, notwendige Elemente christlicher Lebens- und Gemeinschaftsordnung

institutionalisiert waren. Die Maßstäbe dieser Kritik waren folglich in dem Sinne immanente, als sie mit den Ordensregeln und den großen Lehrern der Kirche im Einklang standen. Luthers Kritik am Bettel ist kein Selbstzweck, auch kein sozialpolitisches Reformprogramm, sondern eine der vielfältigen Auswirkungen seiner grundlegenden Kritik und Umwälzung auch noch derjenigen theologischen Grundlagen, die die beiden Institutionen des Bettelns und des Almosens bisher gestützt und legitimiert haben.

Das »*Almosen*« hat sich in der Geschichte der mittelalterlichen Kirche herausgebildet als ein interaktiver Prozess, der der Dynamik des Gabentauschs folgt. Der »milden« Gabe, dem materiellen Gut (von Lebensmitteln und Geld) aus der »Ökonomie des Nutzens«, die der Arme und der Bettler empfangen, entsprechen diese mit ihren »Fürbitten«, dem spirituellen Gut (für Seelenheil und Ablass von Sündenstrafen) aus der »Ökonomie des Heils«. Als Vermittlerin, Verwalterin und Verteilerin der »Schätze« aus beiden Ökonomien wirkt die Kirche. Alle Beteiligte sind Gebende und Empfangende zugleich. Jeder erhält das, woran es ihm in besonderem Maße mangelt. Jeder handelt stets am eigenen Wohlergehen orientiert und zugleich an dem des anderen. Dies gilt als selbstverständlich, als biblisch begründet und als ethisch legitimiert. Alle handeln im Bewusstsein, Glieder einer wohlgeordneten Wirkungsgemeinschaft zu sein, die sich alle dem gemeinsamen Nutzen und der wechselseitigen Nächstenliebe verpflichtet wissen und deren Ökonomien beide auf Gott als den ersten Geber, als den Schöpfer und als den Erlöser zurückverweisen. Alle Christen sind grundsätzlich beides zugleich: Sünder und Täter guter Werke. Im Blick auf die »Verdienstlichkeit« und die Heilswirksamkeit der guten Werke bleibt stets eine existenzielle Ungewissheit. In den Missbrauchsformen des Ablasses wird das Almosengeben einseitig heilserwerb-egoistisch instrumentalisiert und monetarisiert, d.h. aus der Gemeinschaft der wechselseitigen Nächstenliebe herausgelöst, der Prozess des Gabentauschs wird zunehmend dem Warentausch im Kaufakt ähnlicher.

Die Unzulänglichkeit der kirchlichen Armenfürsorge und die Missstände im Ablasswesen gehören in den größeren Zusammenhang eines »Kirchenversagens«, angesichts dessen sich die sozialen Bewegungen herausbilden, die die Reformation nötig und möglich machen. Luther vermag es mit seiner Lehre, mit seiner Rede und Predigt Christen davon zu überzeugen, dass nach dem Zeugnis der Bibel ihnen die Gnade bereits geschenkt ist. Aus dieser Gewissheit heraus, als Folge ihres glaubenden Annehmens der Gnade, können sie sich dem Dienst am Nächsten zu dessen »Nutz und Frommen« und zur Ehre Gottes zuwenden. Die guten Werke insgesamt werden nicht bedeutungslos – gerade nicht das freudige Teilen und das Geben von Almosen – wohl aber verändert sich ihre Bedeutung grundlegend. Gute Werke sind durchaus weiterhin geboten; motiviert durch die Gnade Gottes und im Horizont der Nächstenliebe erbracht, sind sie bedeutsamer denn je (*Von den guten werckenn*, WA 6, 202–276). Das Betteln soll nach Luthers Auffassung in den neuen Almosen- und Kastenordnungen nicht verboten werden, vielmehr soll es dadurch grundsätzlich unnötig werden, dass die wirklich Bedürftigen ihnen zukommende ausreichende Almosen erhalten. Der christlichen Gemeinde – in ihrer Doppelgestalt als Parochie und Kommune – ist weiterhin und erneuert umfassende Nächstenliebe geboten; dem hat sie in all ihren Lebensformen zu entsprechen. Aus Luthers Vorrede zu einer der ersten reformatorischen Ordnungen dieser Art, der »Leisniger Kastenordnung« von 1523 (WA 12, 11–30), wird deutlich, dass in Luthers Verständnis eine Reform des Almosenwesens nur im Rahmen einer tiefgreifenden Reform des Kirchenwesens insgesamt erfolgen kann. Die »lutherische Revolution« impliziert, dass die instrumentelle Beziehung von guten Werken und Heil, ihr »damit«, ersetzt wird durch das »weil«: die Dynamik des Dankes an Gott als den »Ersten Geber« gewinnt die Gestalt des Weitergebens an die anderen im Vollzug der Nächstenliebe. Die guten Werke werden durchaus nicht de-

legitimiert, sondern sie werden religiös de-potenziert, sie werden ent-sakralisiert und damit Teil des »vernünftigen Gottesdienstes« (Römer 12, 1) im Alltagsleben aller Christen.

Literatur

- G. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit, Bd. 2: Die Liebesthätigkeit im Mittelalter*, Stuttgart 1884 (kommentierte und veränd. Neuausgabe von I. Mager, Hannover 2012)
- G. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit, Bd. 3: Die Liebesthätigkeit seit der Reformation*, Stuttgart 1890 (kommentierte und veränd. Neuausgabe von I. Mager, Hannover 2006)
- K. Bosl, *Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1981
- W. Fischer, *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der »Sozialen Frage« in Europa seit dem Mittelalter*, Göttingen 1982
- M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984 (franz. Orig. Paris 1978)
- C. Lindbergh, *Beyond Charity. Reformation Initiatives for the Poor*, Minneapolis 1993
- R. Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge 1994
- G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rom 1994
- G. Todeschini, *Ricchezza Francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004
- J.W. Hansen, *Almosenordnungen im 16. Jahrhundert. Anfänge einer Sozialpolitik insbesondere in süddeutschen Städten*, Diss. Uni Regensburg 2007
- P.R. Tarmann, *Der Armutsbegriff der Waldenser*, Frankfurt a. M. 2010
- G. Schäfer, *Geschichte der Armut im abendländischen Kulturkreis*, in: *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, hg. v. E.U. Huster, Wiesbaden 2012², S. 221–278
- F.R. Volz, »Freiwillige Armut« – Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit, in: *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, hg. v. E.U. Huster, Wiesbaden 2012², S. 199–213

Gemeinnutz/Gemeiner Nutzen

Erschienen in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff, Bückle und Böhm, Regensburg 2013

Die spätmittelalterliche, reformatorische und auch die luthersche Rede vom »Gemeinen Nutzen« (Hibst, *Utilitas*) hat ihren Ort in den vielfältigen, hochgradig strittigen und konflikthaltigen Debatten zur »guten Ordnung« (Wohl–Ordnung) des Gemeinwesens. Neue soziale Akteure mit neuen Ideen beteiligen sich am Kampf darum, das bestimmen (d.h. definieren und gestalten) zu können, was »das Gute« für alle, für die Einzelnen wie für die Gemeinschaft, sei. In der Epoche des »Kommunalismus« (im Übergang vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit) (Blickle, *Kommunalismus*) artikuliert sich ein neues Selbstverständnis vom Gemeinnutz bei den »Untertanen« der jeweiligen Obrigkeiten. Der »Gemeine Mann« (Lutz, *Gemeiner Mann*) verschafft sich auch dadurch Geltung, dass er sich an gesellschaftlichen Diskursen über die Wohl–Ordnung des Gemeinwesens ausdrücklich beteiligt und an dessen Gestaltung zunehmend mitwirkt. Diejenigen Menschen, die bisher überwiegend oder gar ausschließlich als »Untertanen« der gegebenen Ordnungen und Obrigkeiten galten, entdecken so das Gemeinwesen als gemeinsame Aufgabe, an deren Wahrnehmung und Bewältigung sie sich beteiligen müssen.

Es wird gestritten um die richtige »Verfassung« von oikonomia (Hauswirtschaft, Gemeinwirtschaft) und politia (Herrschaft). Vorstellungen vom Gemeinnutz und vom Gemeinwohl verschaffen sich dabei vor allem indirekt Geltung als Hintergrund bei den vielstimmigen, oftmals skandalisierenden und anklagenden Schilderungen vielfältiger Missstände. Die Kritik des Eigen–Nutzes und des fehlenden Gemein–Sinnes wird dabei überwiegend an die Adresse der verschiedenen Instanzen und Formen von Herrschaft und Obrigkeit gerichtet! Die Lebens– und Arbeitsbedingungen, unter denen der »Gemeine Mann« zur Erhaltung des Gemeinwesens beiträgt, erscheinen ihm zunehmend als solche, die ihn von der Beteiligung an dessen Gestaltung ausschließen und die sogar die gemeinsamen Lebensgrundlagen aller gefährden. Es sind die partikularen Interessen der Herren und Fürsten und insbesondere deren Kriege, die zum Inbegriff von Missständen werden. Deshalb werden »Frieden und Recht«, unter deren Geltung Haushalt, Wirtschaft und Zusammenleben allein gedeihen, zum Gelingensbild einer dem Gemeinwohl dienenden Wohl–Ordnung. Die sozialen Konflikte und theoretischen Kontroversen sind somit eingebettet in die uralte Spannungsgeschichte von »Herrschaft und Genossenschaft« (Schulz–Nieswandt, *Herrschaft*). Die erforderlichen Beratungen und Ratschlüsse gelingen nur, wenn auch der »Gemeine Mann« in seiner »Rat–Losigkeit« zurückgreifen kann auf Bestände eines gemeinsamen kulturellen normativen Überlieferungswissens. Dies hat sich in der europäischen Kulturgeschichte im Anschluss an Platon und Aristoteles und unter Einschluss biblischer Traditionen, insbesondere des Bruderschaftsethos des Alten und des Neuen Bundes, in sehr unterschiedlichen institutionellen und disziplinären Kontexten herausgebildet. Eine Literaturgattung, die schon früh einen Bezug zur praktischen Politik hergestellt hat, bilden die »Fürstenspiegel«: es sind vorwiegend von Aristoteles und Thomas von Aquin inspirierte Texte zur Politik–Beratung von Vertretern der Obrigkeit (durchaus nicht nur von Fürsten). Es liegt angesichts des Beratungsbedarfs im Horizont des Kommunalismus nahe, auf diese Textgattung und ihren Erörterungsstil zurückzugreifen, gerade dann, wenn es jetzt darum geht, dass der »Gemeine Mann« sich den Schatz des überlieferten Orientierungswissens selbst erschließen und für seine Zwecke umbilden muss. Politische Flugschriften, satirische Darstellungen gesellschaftlicher Verhältnisse (z.B. Sebastian Brants »*Narrenschiff*« von 1494) und Utopien bzw. Reformschriften (z.B. die »*Reformatio Sigismundi*« von

1439) sind Medien der Aneignung der Tradition zum Zweck der Artikulation von Misständen und zugleich von normativen Mustern zu deren gemeinsamer Bewältigung. Bei Eberlin von Günzburg findet sich bereits 1521 die Rede von einem »landt Wolfaria«, freilich ohne dass dies im politischen Vokabular der damaligen Zeit aufgenommen wurde.

Die kommunalistische Geltungskonfiguration des Gemeinnutz als eines zwar normativen, aber gerade nicht unmittelbar religiös–theologischen Schlüsselbegriffes im Zeitalter der Reformationen ist aber nur möglich, weil der Gemeinnutz längst zum zentralen Regulativ bei der Austragung innerstädtischer (sozialer und wirtschaftlicher) Konflikte und beim Kampf um die den »inneren« Frieden stiftende Ordnung geworden ist. Die generelle Armut, verstanden als Knappheit an elementaren Lebensmitteln, und die Notwendigkeit für städtische Obrigkeiten, die Gewährleistung der »gerechten Nahrung« für alle als wesentliche Aufgabe zu übernehmen, erfordert *gemeinsame* Vorstellungen von dem, was denn das »Gemeine« ist. Es geht um die Bestimmung dessen, was die (städtische) Gemeinde, ihre Aufgabenteilung und ihre Ordnungen, nötig, möglich und legitim macht: dies genau ist der »gemeine nutz«. In ihrem – anachronistisch gesprochen – »utilitaristischen und funktionalistischen« Grundzug findet die »Ökonomie des Nutzens« eine eigene orientierungskräftige und legitimationsstiftende Sprache. Deren Bewährungsort ist die städtische Wirklichkeit konkurrierender und konfligierender, oft genug Ordnung und Frieden gefährdender Partikularinteressen. Diesen Eigen–Interessen und Selbstbehauptungsformen von Kollektiven (wie etwa Gilden und Zünften) auf sich erst entwickelnde und folglich auch erst anfänglich begriffene Märkte mit ihrer – seitens der Obrigkeiten – kaum kontrollierbaren Dynamik setzen nun die Satzungen der Städte und die Maßnahmen ihrer Räte den »gemeinen nutz« entgegen.

In diese Situation tritt nun Luther mit seiner reformatorischen Predigt, die Christenheit, Kirche und Gemeinwesen zugleich betrifft. Seine Lehre zielt von Anfang an auf die Einmischung in die alltägliche Problemwahrnehmung und –bewältigung aller Christen in all ihren jeweiligen Ständen und Ämtern. Dies gilt in besonderem Maße für die großen reformatorischen Schriften des Jahres 1530: *Von den guten Werken*, WA 6, 202–276, *An den christlichen Adel*, WA 6, 404–469, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 20–38.

Seine Ethik ist von Anfang an eine »seelsorgerliche Ethik« (Bayer, *Theologie*). Sie dient der Ermahnung, dem Zuspruch und dem Anspruch von Menschen in fundamentalen existenziellen Krisen der gemeinsamen Lebensführung. Er radikalisiert gleichsam die Literaturgattung des Fürstenspiegels, indem er in seinen vielen Schriften der Ermahnung und der Kritik eine »un–erhörte« theologische Tiefendimension verleiht, die er explizit oder implizit nicht nur an den »Adel deutscher Nation« und andere gesellschaftliche Eliten, sondern gerade an alle Christen richtet. Diese Tiefendimension erlaubt es ihm zugleich, ungewohnt konkrete und praktische Verbesserungs– und Reformvorschläge zu machen. Er radikalisiert auch die bereits begonnene Rezeption und Umbildung der Fürstenspiegel als »Spiegel des Gemeinen Mannes«, indem er alle Sphären des Gemeinwesens im Horizont der neu zu predigenden biblischen Botschaft und der zu erneuernden Gemeinde versteht.

Der kontextuelle, ermahnende und erzieherische Grundzug seiner Ethik hat zur Folge, dass sich Anspielungen auf diesen Themenkreis in sehr vielen Schriften Luthers leitmotivisch finden lassen. Oft redet Luther auch dann vom Gemeinnutz, wenn er eine andere Terminologie gebraucht. Zu den heranzuziehenden Quellen gehören deswegen auch Predigten, Tischgespräche, Psalmenauslegungen und Katechismen. Insbesondere die Schrift *Von den guten Werken* kann geradezu als ethischer Katechismus Luthers gelesen werden (vgl. dazu Ahlmann, *Nutz*, Kap. 4.3, S. 182–222). Jedes Mitglied der Gemeinde ist sowohl Ermahner wie Ermahnter im grundsätzlich wechselseitigen Prozess der Ermahnung, der Ermutigung und der Befähigung, an der Auslegung

und an der Mehrung des Gemeinen Nutzens mitzuwirken. Dieses evangeliumsgemäße und insofern evangelische Gemeindeverständnis ist damit durch drei fundamentale Dynamiken des Gemeinwesens charakterisiert: zunächst durch die *Wechselseitigkeit* aller Beziehungen, aus denen sich die Gemeinde in all ihren Lebensäußerungen aufbaut. Es kommt hinzu die Dynamik der *Transpartikularisierung*. Sie war in allen überlieferten Gemeinwohlvorstellungen bereits wirksam als bewusste Überschreitung auf andere, weitere und allgemeinere Horizonte und Formen von Gemeinschaft hin, in die die kleinere Gemeinschaft eingebettet ist. Dabei wird das schon geltende Verständnis von Gemeinnutz in der jeweils kleineren Einheit nicht außer Kraft gesetzt, wohl aber begrenzt und gewichtet. Schließlich gesellt sich dazu eine Dynamik des *Weitergebens und des Teilens* (vgl. Art. *Gabe* in diesem Lexikon). Diese drei Dynamiken erhalten in Luthers ermahrender und befähigender Predigt dadurch einen neuen Geist, dass der Umgang mit den »Gütern dieser Welt« letztlich verstanden werden darf als Antwort auf die von Gott geschenkten Gnadengaben. Die »Ökonomie des Nutzens« wird eingebettet und gegründet in der »Ökonomie des Heils«. In diesem Verweisungszusammenhang von Nutzen und Heil ist der menschliche Umgang mit den Gütern und den Wohlordnungen gerechtfertigt. Weil das Wesen des Gemeinwesens als Gemeinde nicht selbst eine Aufgabe, sondern eine Gnadengabe ist, braucht und darf der tätige Umgang mit den Ordnungen und Gütern nicht länger religiös und heilsgeschichtlich aufgeladen zu werden. Im Umgang mit den Gütern und den Ordnungen dieser Welt ist der Mensch frei. Er darf sie nutzen und genießen, und er darf die Güter des Nutzens vermehren und die Bedingungen ihrer Erzeugung verbessern. In Verbindung mit dem lutherischen Verständnis von Arbeit und Beruf wird auch hier eine für die Dynamik der neuzeitlichen Gesellschaft bedeutsame und folgenreiche Voraussetzung geschaffen. Gemeinde ist zweifache Dienst–Gemeinschaft: sie ist *am Gemeinen Nutzen* orientierte Gemeinschaft des Dienstes am Nächsten, und sie ist zugleich *durch das Heil* orientierte Gemeinde des Gottesdienstes. Sie kann dem Nächsten dienen, weil sie auch die Wirklichkeit all dessen, was zur »Ökonomie des Nutzens« gehört, annehmen kann im Horizont der »Ökonomie des Heiles«. Gottesdienst und Dienst am Nächsten sind unterschieden und verschieden, aber keineswegs voneinander grundsätzlich geschiedene oder gar einander entgegengesetzte Lebensbereiche. Im Alltag der gemeinschaftlichen Lebensführung sind sie vielfältig ineinander verschränkt und verweisen aufeinander. Beide, der Dienst am Nächsten und der Gottesdienst, sind Dank, Erwidern und Antwort auf das vorgängige Gabehandeln Gottes, sie sind insofern Gebet wie zugleich Frieden und gemeinschaftliches Wohl stiftendes menschliches Tun. In den stets unabschließbaren Beratungen um das, was für alle – d.h. für den »Gemeinen Mann« und das Gemeinwesen – »nützlich und gut« ist, wird die Wechselbeziehung der Ökonomie des Nutzens und der des Heils stets neu orientierungs- und legitimationsstiftend ausgelegt. Im Horizont des reformatorischen Verständnisses vom Heil wird die Doppelbewegung von religiöser Depotenzierung des Gemeinnutz bei gleichzeitiger Steigerung seiner alltagsweltlich ethischen Bedeutung wesentlich dazu beitragen, dass im Verlauf der neuzeitlichen Geschichte die Rede vom »Gemein–Wohl« in der politischen Rhetorik die Rede vom »Gemein–Nutz« überlagern und bestimmen wird.

Literatur

- W. Merk, *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*, Weimar 1934
- R.H. Lutz, *Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters*, München 1979
- P. Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985
- P. Hibst, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt/M. 1991
- M. Rassem, *Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe VII*, O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), Stuttgart 1992
- M.S. Kempshall, *The common good in late medieval political thought*, Oxford 1999
- P. Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform* (Bd. 1: Oberdeutschland), München 2000
- H. Münkler/H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001
- P. Blickle, *Der Gemeine Nutzen. Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere*, in: *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, hg. von H. Münkler/H. Bluhm, Berlin 2001, S. 85–107
- H. Grünberger, *Wege zum Nächsten. Luthers Vorstellungen vom »Gemeinen Nutzen«*, in: *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, hg. von H. Münkler/H. Bluhm, Berlin 2001, S. 147–168
- A. Caillé et al. (Hg.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris 2001
- F. Schulz–Nieswandt, *Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage*, Berlin 2003
- O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2007. F. Ahlmann, *Nutz und Not des Nächsten. Grundlinien eines christlichen Utilitarismus im Anschluss an Martin Luther*, Berlin 2008
- E. Lecuppre–Desjardin/A.–L. Van Bruaene (Hg.), *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th – 16th c.)*, Turnhout 2010
- E. Isenmann, *The notion of the Common Good, the concept of politics, and practical policies in Late Medieval and Early Modern German cities*, in: *De Bono Communi*, hg. von E. Lecuppre–Desjardin/A.–L. Van Bruaene, Turnhout 2010, S. 107–148

1. Begriff, Programm und Paradigma

„Kritische Theorie“ ist die Selbstbezeichnung eines sozialphilosophischen Paradigmas, das eng mit dem Namen Max Horkheimers (1895-1973) und mit dem „Institut für Sozialforschung“ (gegr. 1924 in Frankfurt/M.), dessen Direktor er (ab 1930) war, und mit der von ihm (ab 1931) herausgegebenen „Zeitschrift für Sozialforschung“ (1932-1941) verknüpft ist. Kritische Theorie ist der Inbegriff eines Verständnisses von sozialwissenschaftlicher und sozialphilosophischer Theorie, das sowohl an verschiedene Varianten des Materialismus (v.a. der französischen Aufklärung und der deutschen Idealismuskritik) sowie an Marx' Projekt einer „Kritik der Politischen Ökonomie“ anknüpft, sich darüber hinaus in die Tradition kritischen Denkens der europäischen Aufklärung, insbesondere der drei „Kritiken“ Kants und schließlich auch der Hegelschen Kant-Kritik, einbeschreibt. Das programmatische Ziel lässt sich formulieren als eine „interdisziplinäre, empirische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ (exempl. sei verwiesen auf die von Adorno 1950 u. d. Titel "The Authoritarian Personality" hg. Studien zum Autoritären Charakter).

Zu den Mitarbeitern des Instituts gehörten u.a. F. Pollock, E. Fromm, L. Löwenthal, T.W. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin; alle hatten ihre je eigenständige Theorieentwicklung und haben insbesondere im und nach dem Exil des Instituts (1933-1950) recht unterschiedl. biografische und theoriepolit. Entscheidungen getroffen. Kritische Theorie ist ein Paradigma, dessen Grenzen offen sind und fluktuieren, dessen Ausführung je nach Autor, Epoche und in verschiedenen Generationen sehr unterschiedl. ausfällt, zu dessen personellem Kern in jedem Fall Horkheimer und Adorno zu zählen sind. Seit dem programmatischen Aufsatz Horkheimers „Traditionelle und kritische Theorie“ von 1937 ist „traditionell“ der komplementäre Inbegriff der jeweils von der Kritischen Theorie kritisierten Theorien.

Als Leitmotive in der Polyphonie des Programms der Kritische Theorie lassen sich ein „skeptischer eudämonistischer Materialismus“ und eine vielgestaltige „Kritik der instrumentellen bzw. funktionalistischen Vernunft“ rekonstruieren, die sich wechselseitig stützen bei der einen zentralen gemeinsamen Aufgabe: einer „Kritik der Herrschaft“. Mit dem Wandel der geschichtlichen Konstellationen sowie der sozialen und institutionellen Kontexte verändert sich der Erfahrungsgehalt der Autoren, und in ihren verschiedenen fachlichen und biografischen Perspektiven kann demzufolge stets etwas anderes als „das Wesen der Herrschaft“ erscheinen. Ihre Erscheinungsform, ihr Wesenskern, ihre tragenden Interessen, Akteure und Apologeten werden höchst divergent, nicht nur kontrovers, sondern bisweilen auch miteinander unvereinbar, beschrieben und gedeutet. Dabei geht es vor allem um (1) die Funktion und Bedeutung der Wissenschaften, insbes. der Sozialwissenschaften, bei der Aufrichtung, Aufrechterhaltung und Verteidigung dessen, was jeweils als Herrschaft gilt; sowie (2) um die Verfassung des Bewusstseins der ihr unterworfenen und sie doch zugleich durch ihre Arbeit und Praxis reproduzierenden Akteure – an deren Wesen als „Subjekte“ alle Vertreter der Kritischen Theorie stets festgehalten haben. Das Interesse an der *Emanzipation* von jeglicher Herrschaft – letztlich durch die arbeitenden Menschen selbst als den „Produzenten“ und Subjekten der Geschichte – ist das notwendige politisch-praktische Komplement zur theoretischen Herrschaftskritik der Kritischen Theorie. In diesem praktisch-politischen Interesse am Wohlergehen selbstbestimmt kooperierender und gemeinsam genießender Subjekte, sowie im Festhalten an dieser Idee als

einer „konkreten Utopie“, auch in den „schwärzesten“ Zeiten und Texten, verschafft sich der eudämonistische Materialismus der Kritischen Theorie am deutlichsten Geltung. Ein dialektischer, kritischer Gebrauch des Naturbegriffs ist insbes. für das Werk von Adorno konstitutiv. Das zeigt sich früh in den während des Exils gem. mit M. Horkheimer verfassten Essays, die 1947 u. d. Titel "Dialektik der Aufklärung" veröffentlicht wurden. Gerade die sich selbst naturalisierende Herrschaft und die ihr entsprechenden naturalistischen Ansätze in den Human- und Sozialwissenschaften machen sich als „zweite Natur“ unangreifbar und werden doch selbst naturvergessen. Sie vergessen sowohl, dass sie sich dem Gattungsinteresse an der Beherrschung der äußeren Natur verdanken, als auch, dass sie jene fortsetzen und betreiben als Herrschaft über die innere Natur der Menschen und schließlich, dass sie darin genau die auf Herrschaftsfreiheit und Selbstbestimmung drängende Wesensnatur des Menschen verfehlen. In der „Dialektik der Aufklärung“ werden eudämonistischer Materialismus und Kritik der instrumentellen Vernunft, als die beiden Medien der Herrschaftskritik, noch zusammengedacht in einer spannungsreichen geschichtsphilosophischen Kritik an einer Vernunft, die die massenhafte technische Produktion „unnötiger“ Güter, die falschen Sinn stiftende Kulturindustrie und autoritäre politische Herrschaft ermöglicht und legitimiert. Emanzipation erscheint in dieser Perspektive nur möglich im Rückgriff auf „*ein Anderes der Vernunft*“, wie Leiblichkeit, Natur oder authentische Kunstwerke. Dies verdichtet und steigert Adorno in einer eigenständigen philosophischen Wirklichkeits- und Wahrnehmungstheorie, in der er Motive einer post-metaphysischen Anthropologie der Negativität mit einer post-theologischen Geschichtsphilosophie der Versöhnung verwebt. Sie wird u. d. Titel "Ästhetische Theorie" 1970 nach seinem Tode veröffentlicht.

Der im Frühwerk von Horkheimer entwickelte skeptische Materialismus des Glücks wird in der sog. „zweiten Generation“ der Kritische Theorie von A. Schmidt (1931-2012) zur Geltung gebracht und weiterentwickelt.

2. Die Transformation und Neufundierung des Paradigmas durch J. Habermas

Im Theorieentwurf von Jürgen Habermas (geb. 1927) hat sich schon früh eine eigenständige und selbst längst paradigmatisch gewordene Variante der Kritischen Theorie herausgebildet. In seinem Horizont von Herrschaftskritik und Emanzipationsprogrammatik wirken jene materialistischen, eudämonistischen und ästhetischen Motive nur noch residual und untergründig fort. Die „Kritik der instrumentellen Vernunft“ erneuert er dezidiert als „Kritik der *funktionalistischen* Vernunft“. Eine entscheidende Weichenstellung vollzieht er in diesem Prozess in seiner, nicht nur werkimmanenten, sondern für die sozialwissenschaftl. Theorie insgesamt (nicht nur im deutschsprachigen Raum) theoriestrategisch außerordentlich folgenreichen, oft genug polarisierenden Kontroverse mit funktionalistischen und systemtheoretischen Ansätzen, insbes. mit dem Werk von N. Luhmann. Habermas setzt, spätestens mit seiner 1981 veröffentlichten „Theorie des kommunikativen Handelns“, auf eine „*andere Vernunft*“: auf die „kommunikative Vernunft“. Habermas vollzieht seine Transformation des „klassischen“ Paradigmas der Kritischen Theorie (vom produktionskritischen Paradigma zum kommunikationstheoretischen Paradigma) im Nachvollzug des „linguistic turn“ der angelsächsischen Philosophie. Er öffnet damit weit über sein eigenes Denken hinaus die deutsche Sozialphilosophie für die amerikanische Theorietradition. Der "linguistic turn" geht davon aus, dass philosophische Probleme letztlich Probleme der Sprache sind; er vollzieht folglich eine Verschiebung des epistemologischen Interesses von der Frage nach dem, was „die Dinge“ sind und was wir mit ihnen machen, zur Frage danach, wie wir von ihnen sprechen und wozu wir sie dadurch machen. Für Habermas bekommen deshalb Sprache und

Kommunikation paradigmatische Funktion. Die „kommunikative Vernunft“ ist mit der menschlichen Sprache gegeben und zielt auf herrschaftsfreien Konsens und auf Verständigung. In der Vorbereitung, Ausarbeitung und Verteidigung dieses Entwurfs im Gesamtwerk von Habermas (in der zweiten Phase des sog. „Positivismusstreits“ 1964-1969) wird dann auch wieder die Wissenschaftskritik zum zentralen Medium der Gewinnung und Artikulation der Theorie. Habermas erarbeitet sein Konzept in der sprachphilosophisch inspirierten Rekonstruktion und Rekombination von Vorgängertheorien. Damit einher geht sein Interesse an der expliziten Artikulation und Rechtfertigung der normativen Grundlagen kritischer Theorie, die auch dem erreichten Stand der sprachanalytischen Ethik zu entsprechen vermag. Dies gewinnt Gestalt in der seit 1982 erfolgten sukzessiven Ausarbeitung einer „Diskurstheorie der Moral“. Emanzipation wird nun mittels eines emphatischen Begriffs von „Intersubjektivität und Verständigung“ gedacht – und nicht mehr in den Kategorien von „Subjekt und Praxis“. Das Konzept kommunikativer Vernunft verbindet sich bei Habermas mit einer evolutionstheoretisch fundierten und hochgradig normativen Idee der Moderne. All diese Elemente bilden ein theoretisches Dispositiv, das deutungshoheitliche Ansprüche sowohl im Blick auf deskriptive wie auf normative Theorien der Moderne erhebt und das außerordentlich beweglich und erfolgreich zur Kritik und Destruktion alternativer und konkurrierender Ansprüche – metaphysischer, postmoderner, systemtheoretischer Art – eingesetzt wird.

3. Die Rückkehr der Subjekte: die Dialektik der Anerkennung bei Axel Honneth

Angesichts des kaum noch überbietbaren transzendentalen und normativen Geltungsanspruchs herrschaftskritischer Vernunft bei Habermas, verschaffen sich an unterschiedlichen Orten der unübersichtlichen Theorielandschaft der Gesellschaftstheorien auf verschiedene Weise die Fragen danach Geltung, ob die Herrschaft der herrschaftskritischen Vernunft ihrerseits noch vernünftig kritisierbar ist. In äußerster topographischer und schulmäßiger Nähe und deshalb mit umso deutlicherer und ernst zu nehmender Distanz vollzieht sich dies im Werk von A. Honneth, der das repräsentiert, was man bisweilen die "dritte Generation" der Kritischen Theorie nennt. Honneth geht seit seiner Habilitationsschrift "Kampf um Anerkennung" (1992) auf das Frühwerk Hegels zurück und entwickelt seither im Gespräch mit Theorien aus sehr unterschiedlichen Schulen und nationalen Traditionen eine nicht auf Überlegenheit, sondern auf Wechselseitigkeit in Kommunikation und Kooperation zielende Philosophie der Anerkennung in den Alltagswelten der ihr Leben stets selbst und gemeinsam führenden Menschen.

Literatur

- M. Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (engl. 1973), 1991
- A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, 1974
- R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule (1986), 2001
- H. Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft (1988), 2013
- D.M. Rasmussen, The Handbook of Critical Theory, Oxford 1999
- A. Honneth (Hg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, 2006
- R. Jaeggi/T. Wesche, Was ist Kritik? 2009

- A. Honneth, Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, 2010
E. Walter-Busch, Geschichte der Frankfurter Schule, 2010
G. Mikl-Horke, Soziologie, 2010
S.E. Bronner, Critical Theory - A Very Short Introduction, Oxford 2011
A. Honneth, Das Recht der Freiheit, 2011
J.-M. Durand-Gasselin, L'École de Francfort, 2012
J. Urbich u.a. (Hg.), Der Ausnahmezustand als Regel. Eine Bilanz der K.T., 2013
J. Ritsert, Themen und Thesen kritischer Gesellschaftstheorie. Ein Kompendium, 2014

Materialismus

Erschienen in: Ev. Soziallexikon, hg. von Martin Honnecker, Traugott Jähnichen u.a., Kohlhammer 2016

Materialismus ist ein aus der philosophischen Terminologie auch in die „politisch-soziale Sprache der Neuzeit“ und folglich auch in die Alltagssprache gewandelter Begriff. Er dient - spätestens seit der Mitte des 19. Jh.s - dem Kampf, der in vielerlei Disziplinen und auf unterschiedlichen Ebenen um die Definition(smacht) von Wirklichkeit, um die Bestimmung der richtigen Haltung und Einstellung zur Wirklichkeit geführt wird: in metaphysischer, ontologischer, erkenntnistheoretischer, praktischer, politischer und nicht zuletzt moralisch-sittlicher Hinsicht. Die Akteure, Schauplätze und Medien dieser ideenpolitischen Auseinandersetzungen sind, sowohl diachron wie synchron, sehr heterogen; entsprechend groß ist die Vielfalt konkurrierender und teilweise miteinander unverträglicher Verwendungsarten und Bedeutungen des Wortes „Materialismus“. Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit, dessen Verwendung als Selbst- oder aber als Fremd-Etikett zu unterscheiden. Der Bedeutungskern vieler im Gebrauch befindlicher, gerade „positiv“ gemeinter Materialismusbegriffe kann als die Auffassung beschrieben werden, alle realen Dinge und Ereignisse seien in letzter Hinsicht nichts anderes als materielle, physische Dinge und Ereignisse und könnten nicht nur, sondern müssten dementsprechend physikalisch, und d.h. „kausal“, erklärt werden. Genauere Bedeutung gewinnen die möglichen Materialismusbegriffe durch die Gegen- und Nachbargriffe, mit denen sie jeweils auftreten.

Die erste nachweisbare Verwendung war die in einem theologisch-ontologischen Streit (um die Mitte des 18. Jh.s); der damals geläufigere Begriff war „Mechanismus“, der Gegenbegriff war „Spiritualismus“. Seither hat jede Verwendung des Begriffes einen unvermeidbaren Bezug auf die Theologie und die Gottesfrage; stets wird mit dem Stichwort Materialismus - positiv oder negativ - eine *antireligiöse und antitheologische Pointe* verbunden - und entsprechend gerechtfertigt oder zurückgewiesen. Diese Herkunft aus weltanschaulichen Kontroversen der frühen Aufklärung macht den bis heute wirksamen polemogenen Charakter des Begriffes verständlich und vermag zu erklären, warum er im Zeitraum seit 1750, und vor allen Dingen im letzten Drittel des 19. Jh.s, sowohl als „Bezeichnungsbegriff“ wie auch als „Programmbegriff“ in den verschiedenen Varianten des „Materialismustreites“ Verwendung fand. Schließlich mag von daher auch plausibel werden, dass im letzten Viertel des 20. Jh.s frühere Nachbargriffe, wie Physikalismus, Evolutionstheorie, Naturalismus, Objektivismus und Realismus, meist - vor allem in ontologisch-epistemologischen Kontexten - als euphemistische Varianten oder auch als präzisere Synonyme verwendet werden.

Seit den 1920-er Jahren haben Freund und Feind Etikett und Programm des Materialismus allermeist mit den verschiedenen Projekten von „Sozialismus“ zusammen gebracht. Dabei wurde nahezu vergessen, dass es im 19. Jh. auch Varianten eines „bürgerlichen“ Materialismus gab, der gleichfalls in einer folgenreichen Verbindung von wissenschaftstheoretisch-epistemologischer mit politisch-praktischer Programmatik bestand. Es waren vor allem die in ihrer technischen Verwertung so überaus erfolgreichen Naturwissenschaften generell, und insbes. die Evolutionstheorie, wie sie Darwin und seine Nachfolger vorgelegt haben, die solchen weltanschaulichen Programmatiken Stoff und Plausibilität verschafften. Auch die neue „Politische Ökonomie“ im Gefolge von A. Smith und der Utilitarismus von und nach J.St. Mill basierten letztlich auf einer materialistischen Ontologie und einem dementsprechenden Menschenbild. Bereits an seinem Entstehungsort, in einer theologischen Streitfrage, verstärkt durch die programmatische Anthropologie eines „Homme-Machine“ in der französischen Aufklärung, verschaffte sich definitiv nach 1850 der Umstand Geltung, dass es letztlich um einen Streit um die richtige Antwort auf die

Frage nach dem Wesen des Menschen selbst ging: um „Menschenbilder“, die einem durch und durch wissenschaftlich, technisch und ökonomisch geprägten Zeitalter und seiner Kultur angemessen zu sein vermöchten.

Außer dem auf Erkenntnis und Veränderung von Gesellschaft und Geschichte zielenden „historischen“ Materialismus (in all seine Varianten) haben die an Fortschritten und Leistungsfähigkeit moderner Naturwissenschaften und Ökonomie orientierten Materialismen (und Materialismuskritiken!) im 20. Jh., vor allen Dingen in dessen zweiter Hälfte, sich soweit entdramatisiert und ihren programmatischen, kämpferischen und weltanschaulichen Charakter soweit minimiert, dass man der Auffassung sein konnte, jener Materialismus des 19. Jh.s habe im 20. Jh. gar keine Entsprechungen, Fortsetzungen und Folgen. Dahinter verbirgt sich aber, dass ein gleichsam milder ontologischer Materialismus längst zur ganz selbstverständlichen Hintergrundsannahme über die Wirklichkeit der Natur, der Geschichte und des Menschen geworden ist: nicht nur bei Naturwissenschaftlern und anderen in Wissenschaft, Forschung und Technik Tätigen, sondern zugleich als Massenerscheinung. Gerade außerhalb von Wissenschaft und Technik im engeren Sinne, im Alltagsleben unserer Gesellschaften, herrscht - oft unter solchen Etiketten wie „Realismus“ und „Pragmatismus“ - ein *materialistischer Polytheismus*, der durchaus mit anderen - auch scheinbar gegensätzlichen - Formen weltanschaulicher und religiöser, aber auch moralisch-sittlicher Orientierung verträglich ist.

Literatur

- F.A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, (1866), hg. von A. Schmidt, 2 Bde., 1974
G. Klaus/M. Buhr (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, 2 Bde., 1970
E. Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, 1972
A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, 1973
J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976
A. Schmidt, Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem, 1977
H. Braun, Materialismus-Idealismus, in: GG, III, 1982
F.v. Kutschera, Die falsche Objektivität, 1993
E.-M. Engels (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jh., 1995
P.K. Moser/J.D. Trout (Hg.), Contemporary Materialism, New York 1995
A. Wittkau-Horgby, Materialismus, 1998
J. Quitterer/E. Runggaldier (Hg.), Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, 1999
A. Barsch/P.M. Hejl (Hg.), Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850-1914), 2000
G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.), Naturalismus, 2000
A. Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien, 2000
A. Folkers, Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis, in: T. Goll u.a. (Hg.), Critical Matter. Diskussionen eines neuen M., 2013
T. Kohl, Geld und Gesellschaft, darin: Kap. 2: Systeme: Die Bausteine der Welt, 2014

Rolle, Rollentheorie

Erschienen in: Ev. Soziallexikon, hg. von Martin Honnecker, Traugott Jähnichen u.a., Kohlhammer 2016

1. Die Rolle als Begriff und Metapher

1.1 Der Begriff „Rolle“ gilt als einer der Zentralbegriffe der Soziologie. Im Kern seines zeitgenössischen Gebrauchs bezeichnet er Regelmäßigkeiten (Muster) des „typischen“, normenorientierten und legitimerweise erwartbaren Verhaltens (Handelns und Unterlassens) von individuellen Akteuren (Personen), insofern sie nicht-beliebige, institutionalisierte „Positionen“ in Systemen gesellschaftlicher Arbeits- und Funktionsteilung einnehmen und insofern sie sich dabei zugleich „wechselseitig“ auf andere Akteure als Träger von Rollen beziehen. Der Rollenbegriff erlaubt die Thematisierung zweier Grundprobleme neuzeitlicher Moral- und Sozialphilosophie im Horizont der Sozialwissenschaften und dient ihrer soziologischen Analyse: (a) Was sind die Ermöglichungs- und Gelingensbedingungen individuellen „sozialen Handelns“ (M. Weber) und (b) welche sind - unter der Voraussetzung „freier“ Individuen - die Bedingungen der Möglichkeit „sozialer“ Ordnung (Th. Hobbes/T. Parsons). Die recht unterschiedlichen Varianten seines Gebrauchs lassen sich anordnen auf einem Kontinuum - sozialphilosophisch gesprochen - zwischen Determinismus und Autonomie, bzw. - soziologisch - zwischen sozialem Zwang und individueller Handlungsfreiheit. Der Aspekt des *Sozialen* dominiert, wenn mittels des Rollenbegriffs an einer komplexen Handlungswirklichkeit all das betont wird, was dem individuellen Akteur als „vorgegeben“ entgegentritt: was ihm als Komplex von Regeln und Normen zur Befolgung zugemutet, bzw. was ihm als Routinen und Selbstverständlichkeiten zur Entlastung angeboten wird. Der Aspekt des *Personalen* dominiert, wenn all das hervorgehoben wird, was das Individuum als „aufgegeben“ wahrnimmt: was es an Freiheitsspielräumen hat und inwiefern es durch seine Deutungen und mit seinen Kompetenzen vermag, die Rolle nicht nur zu spielen, sondern gleichsam mit ihr zu spielen - sie auch zu gestalten und zu verändern.

1.2 Die „Rolle“ hat als Metapher, als Teil der umfassenderen Theatermetaphorik unserer Kultur, auch im Alltagswissen der Gesellschaftsmitglieder eine große Bedeutung, dies sichert dem sozialwissenschaftlichen Gebrauch eine hohe Anschaulichkeit und Plausibilität in außerfachlichen Milieus und erlaubt eine unkomplizierte Übertragung soziologischer Theorieelemente in nicht-soziologische Verwendungskontexte. Dem Thema und Begriff der Rolle kommt in der deutschsprachigen Soziologie der 1980-er und 1990-er Jahre - im Unterschied zu den 1960-er und 1970-er Jahren (s.u.) - eine eher geringe Bedeutung zu. Er behauptet seine Stellung als Zentralbegriff am ehesten in „angewandten“ Soziologien, v.a. im Bereich von (sozial-) pädagogischen Sozialisations- und Professionstheorien, sowie in „Lehrbuch“-Soziologien: also dort, wo aus eher didaktischen Gründen seine plausibilitäts- und akzeptanzstiftende Funktion benötigt wird.

2. Rollenbegriffe und Rollentheorien

2.1 Die Geschichte der „Rolle“ als Element soziologischer Theoriebildung ist naheliegender Weise von der Geschichte der Soziologie nicht zu trennen. Trotz der sich anbietenden

anthropologischen Bühnen-Metaphorik taucht er aber erst im 20. Jh. - etwa bei Simmel - gelegentlich auf; er wird dann in der amerikanischen Sozialanthropologie und Sozialpsychologie der 1930-er Jahre - bei Linton 1936 und Mead 1934 - im strengeren Sinne zu einem soziologischen Begriff, und er wird erst - durch Merton und Parsons - in den 1950-er und 1960-er Jahren ein tragender Begriff strukturfunktionalistischer Theorien sozialer Systeme. In der theoretischen Kritik an letzteren gewinnt dann ab den 1970-er Jahren das „wiederentdeckte“ Rollenverständnis des Symbolischen Interaktionismus, im Anschluss an Mead, zunehmend an Bedeutung.

2.2 T. Parsons zielte mit seiner Theorie insgesamt auf eine Überwindung des noch aus der Gründerzeit der Soziologie stammenden Dualismus von „zwei Soziologien“: einem „holistischen Paradigma“, das den Primat des Sozialen und einem „individualistischen“, das den Primat des Personalen betont; er versuchte folglich eine Synthese von Durkheim und Weber. Er nimmt den Rollenbegriff des Kulturanthropologen Linton auf und macht ihn zu einem Zentralbegriff seiner Gesellschaftstheorie: er dient ihm zur Thematisierung der „Schnittstelle“ von handelndem Individuum und sozialem System. Der auf andere Akteure bezogene „Sinn“ des sozialen Handelns wird als Deutung von Erwartungen gefasst, in seiner verhaltenssteuernden bzw. handlungs-orientierenden Funktion präzisiert, und es wird das Merkmal der Wechselseitigkeit, die Reziprozität von Erwartungen und Erwartungsdeutungen, stärker betont. Zugleich geht die soziale Nicht-Beliebigkeit dieser Erwartungen, ihr Charakter als vorgegebene institutionalisierte „soziale Tatsache“, der das Handeln in Befolgung und Erfüllung zu entsprechen hat, gleich bedeutsam in Parsons Theorie ein. Der sozialen Institutionalisiertheit der normativ verstandenen Erwartungen in „Rolle“ entspricht auf der Seite des Individuums die Erfordernis der „Verinnerlichung“ dieser Rollenerwartungen im Prozess seiner Vergesellschaftung: Individualisation und Sozialisation eines Akteurs sind in diesem Verständnis eins; sie können nur analytisch als zwei Dimensionen desselben Prozesses unterschieden werden. Da aber in modernen Gesellschaften unmittelbarer Zwang nicht legitimerweise durchsetzbar ist, kommt der „Verinnerlichung“, also der Fähigkeit der Individuen zum „Selbstzwang“, eine besondere Bedeutung zu für die gesellschaftliche Integration und für die Erhaltung der Gesellschaft als Funktionssystem. Die soziologische Rollentheorie ist seither nicht ohne Bezugnahme auf die hier in ihrem Kern skizzierte „integrative“ Rollentheorie von Parsons denkbar. Deren paradigmatischer Kern erlaubt es dann auch, andere Rollentheorien als ihre „Lesarten“ zu rekonstruieren, als Fortsetzungen, Umbauten, Kritiken und Alternativen.

2.3 Für R. Dahrendorf (1958/1964) ist die Rollentheorie in besonderem Maße geeignet zur Analyse gesellschaftlicher Institutionen und Prozesse. Er kritisiert allerdings das harmonistische Gesellschaftsbild von Parsons und den mangelnden Realitätssinn, mit dem dieser quasi „präetablierte“ Passungen und Entsprechungen von Normen und Verhalten von Institutionalisierungen und Internalisierungen, kurz: von Gesellschaft und Individuen, unterstellt. Parsons Modell enthält eine „Oversocialized Conception of Man“. Dahrendorf vertritt eine konflikttheoretische Variante der Soziologie; er kritisiert an Parsons, dass dieser die - für die Individuen - „ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“ prinzipiell verfehlt. Das von ihm selbst in die Rollentheorie eingeführte Modell eines „homo sociologicus“ versucht idealtypisierend genau diejenigen Züge eines „Individuums“ zu zeichnen, das sich durch und durch von der Gesellschaft abhängig weiß und gerade dieses Wissen zur Grundlage eines realistischen Selbstverständnisses macht.

Wichtig für eine differenzierte Sicht des Rollenkonzepts bleiben die Dahrendorfschen Ausdifferenzierungen von Rollen nach dem Grad des Zwanges und der Stärke der mit ihnen

verbundenen (negativen) Sanktionen in „Kann-, Soll- und Muss-Erwartungen“ und seine Differenzierungen von Rollenkonflikten in Intra-Rollenkonflikte und Inter-Rollenkonflikte: Konflikte innerhalb einer Rolle, eines Rollenträgers und Konflikte zwischen verschiedenen Rollen ein und desselben Rollenträgers.

2.4 Während bei Parsons das „role playing“ im Vordergrund stand, bei Dahrendorf das „role taking“, so gilt das Interesse G.H. Meads und des an ihn anschließenden **„Symbolischen Interaktionismus“**, im „interpretativen“ Ansatz der Rollentheorie, stärker dem „role making“, d.h. der Aushandlung von wechselseitigen Erwartungen und Normen im Prozess der Interaktion selbst. Dieser Typus von Rollentheorie wird entwickelt in eher sozialpsychologischen Theoriebildungsprozessen, in denen es stärker um das Verstehen von Sozialisationsprozessen geht, also um Prozesse der Bildung von „Selbst“ und „Identität“ von Menschen, die als „self-interpreting animals“ verstanden werden.

In der rasch sich wandelnden gesellschaftlichen und gesellschaftstheoretischen Landschaft der 1970-er und 1980-er Jahre stellt sich die „Frage nach dem Subjekt“ mit neuer Dringlichkeit als Frage nach einem sowohl empirisch als auch normativ angemessenen „Selbst-Verständnis“. Hier werden, als Alternative zu dem von Parsons gestifteten Paradigma, G.H. Mead, H. Blumer und der „Symbolische Interaktionismus“ wieder aufgenommen. Mead hatte seine Vorstellungen von Rollenspielen und Rollenübernahme aus Beobachtungen spielender Kinder gewonnen, dabei wurde ihm klar, dass Rollen und Regeln als vorgefundene interpretiert und gespielt werden, und dass sie in der gemeinsamen Interpretation spielerisch ausgehandelt und in entscheidendem Sinne von den Interaktionspartnern allererst „gemacht“ werden.

2.5 E. Goffman radikalisiert in seiner dramaturgischen Rollentheorie, die man auch „existentialistisch-funktionalistisch“ nennen könnte, den r.ntheoretischen Ansatz des Symbolischen Interaktionismus noch einmal. Im Rollenverhalten sind die Individuen Autoren, Regisseure, Schauspieler und Publikum in eins. Ihre vorherrschende Handlungsform ist die (strategische) Selbst-Inszenierung, ihr (funktionales) Ziel ist die Selbst-Behauptung. Der ontologische Primat der Sozialität holt in diesen Dimensionen des Strategischen und Funktionalen die Personalität wieder ein: die Individuen *müssen*, um ihres gesellschaftlichen Überlebens willen, überall und immer „Spieler“ sein.

R.K. Merton, The Role-Set, in: British Journal of Sociology, VIII, 1957, S. 106-120

R. Dahrendorf, Homo Sociologicus, (1958/1964), 2006

L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (1969), 2010

Art. „Rolle“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, VIII1992, S. 1064-1070

M.I. Macioti, Il concetto di ruolo nel quadro della teoria sociologica generale, Rom 1993

H. Geller, Position, Rolle, Situation, 1994

M. Hollis, Soziales Handeln. Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaften (engl. 1994), 1995

A. Amann, Soziologie, 1996

R. Laub Coser, Soziale Rollen und soziale Strukturen, 1999

H. Joas/W. Knöbl, Sozialtheorie, 2004

B. Miebach, Soziologische Handlungstheorie, 2006²

M. Weißhaupt, Rolle und Identität - Grundlagen der R.theorie, 2008

H.P. Henecka, Grundkurs Soziologie, 2009

L. Pries, Soziologie, 2014

Verein

Erschienen in: Ev. Soziallexikon, hg. von Martin Honnecker, Traugott Jähnichen u.a., Kohlhammer 2016

1. Begriff

Ein Verein ist der freiwillige Zusammenschluss einer Mehrzahl von Personen; er dient der dauerhaften Verfolgung gemeinsamer Zwecke und Ziele. Er ist eine der wesentlichen Formen, in der in demokratischen Gesellschaften das in den Verfassungen als Grundrecht verankerte allgemeine Recht auf Vereinigungsfreiheit wahrgenommen wird (für die BRD: Art. 9 Abs. 1 Grundgesetz). Eine darüber hinausgehende, umfassende und zugleich allgemein anerkannte Definition gibt es weder in den Sozialwissenschaften noch im Recht. In der BRD ist das Vereinsrecht in den §§ 21-79 des BGB (im Kap. „Juristische Personen“) geregelt. Trotz Fehlens einer materialen Definition nimmt das BGB Unterscheidungen in „wirtschaftliche“ und „ideelle“ Vereine und in „nicht rechtsfähige“ und „rechtsfähige“ („eingetragene“) Vereine vor. Unbeschadet der jeweiligen Rechtsfähigkeit wird im Folgenden im Wesentlichen von „ideellen“ Vereinen die Rede sein. Die Zwecke ideeller Vereine werden (im BGB) zunächst negativ über die Verfolgung „nichtwirtschaftlicher“ Ziele bestimmt. Deren Spektrum kann sich von geselligen, kirchlichen, sportlichen über wohltätige und künstlerische bis hin zu wissenschaftlichen Zielen erstrecken. Vereine leisten einen wesentlichen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration der Individuen und damit zugleich zur Stabilität moderner, pluralistischer Gesellschaften. Die Sozialwissenschaften, insbesondere die Soziologie, haben das Thema „Verein“ eher „stiefmütterlich“ behandelt. Das Thema gewinnt allerdings in den letzten Jahren im Zusammenhang mit Diskussionen um politische Partizipation, Zivilgesellschaft, bürgerschaftliches Engagement, Ehrenamt, Sozialkapital und um den sog. „Dritten Sektor“ stark an Bedeutung.

2. Vereine und bürgerliche Gesellschaft

Die Vernachlässigung des Themas Verein durch die Soziologie ist umso erstaunlicher, als die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, also der Gegenstand und zugleich der Entstehungskontext der Soziologie selber, ohne das soziale Phänomen Verein gar nicht gedacht werden kann. Im Übergang vom 18. zum 19. Jh. bilden sich in den meisten Staaten Mittel- und Westeuropas, überall dort, wo die Aufklärung sich Geltung und soziale Gestalt verschafft, Vereine (damals auch unter Selbstbezeichnungen wie „Gesellschaften“, „Societäten“, „Assoziationen“); sie waren tragende Elemente der sich bildenden bürgerlichen Öffentlichkeit: Übungsplätze und Agenturen der Demokratisierung. Mit der zunehmenden Emanzipation der Individuen aus den Ständen und Korporationen des „Ancien Régime“ und mit der Einschränkung der Definitionsmacht von Staaten und Kirchen über den Zweck und die Zwecke des individuellen Lebens, mit dem Zugewinn von Selbstbestimmung und Selbstregierung, wird der Verein eine soziale Gestalt, in der die Freiheit wirklich wird. Konstitutiv für diese neue soziale Wirklichkeit des Vereins ist nicht nur die Freiwilligkeit, sondern auch ein hohes Maß an sittlicher Selbstbestimmung der sich zusammenschließenden Individuen im Blick auf die selbst gesetzten Zwecke und die selbst gewählten Mittel zu deren Erreichung. Von Anfang an ist der V. ein nicht nur politisch, sondern auch moralisch ambivalentes Phänomen: er ist Agentur der kulturellen und normativen Pluralisierung und zugleich einer zunehmend als Individualisierung sich vollziehenden

Vergesellschaftung. Das macht ihn besonders geeignet, sozialen Zusammenhalt zu stiften und gesellschaftliche Aufgaben wahrzunehmen in Situationen gesteigerter Pluralität von Interessen, Ordnungsvorstellungen und Sinnquellen, sowie in Zeiten, in denen die Institutionen der modernen Gesellschaft, vor allem Staat und Markt, ihrerseits Funktionsdefizite zeigen und Plausibilitätsverluste erleiden.

3. Vereinstheorie im Kontext der Entdeckung des „Dritten Sektors“

3.1 Die vom Verein mit heraufgeführten und beförderten Phänomene der Pluralisierung und des Pluralismus verschaffen sich dann auch auf der Ebene der theoretischen und wissenschaftlichen Erklärung der sozialen Wirklichkeit Verein Geltung. Verschiedene Theorien zum Verein kann man danach unterscheiden, welchen Aspekt der komplexen Wirklichkeit Verein sie zum Ansatzpunkt ihrer jeweiligen Vereinstheorie und ihrer Fragestellungen machen: Welche Motive haben Individuen, Mitglied in einem Verein zu werden; wie werden Individuen durch ihre Mitgliedschaft sozialisiert, welche Bedeutung hat diese in der Biografie; was hält Vereine zusammen, was gefährdet ihren Zusammenhalt; welches sind schließlich die vielfältigen Wechselbeziehungen von Vereinen und Gesellschaft? Diesen Fragen lassen sich psychologische, soziologische, gesellschaftstheoretische und politikwissenschaftliche Theorien des Vereins zuordnen.

3.2 Im Felde der zeitgenössischen „Dritte-Sektor“-Forschung lassen sich drei Erklärungsansätze unterscheiden:

3.2.1 Ein „**utilitaristisches**“ Modell, das mit der methodischen Unterstellung des „homo oeconomicus“ operiert, der instrumentell und strategisch seinen individuellen Nutzen maximiert. Hier erscheint der Verein als Mittel der Interessenartikulation und -durchsetzung, das mit anderen vergleichbaren Medien, vor allem dem Markt, um die bessere Lösung konkurrieren muss. Dieses Modell hat Schwierigkeiten, gerade ideelle Vereine und deren Mitgliederverhalten zu erklären.

3.2.2 Das „**normative**“ Modell geht methodisch von einem „wertrational“ handelnden Individuum aus und führt meist die legitime Geltung der Werte und Normen auf einen, von den Individuen geschlossenen, Gesellschaftsvertrag zurück. Mit diesem Modell können gerade diejenigen Aspekte am Zustandekommen und an der Bedeutung von solchen Vereinen erklärt werden, in denen nicht auf einen individuellen Nutzen Bezug genommen wird, sondern genau auf den Nutzen und die Interessen Anderer, die im Normalfalle nicht einmal Mitglieder des Vereins sind, sowie auf das Gemeinwohl oder auch ein anderes Kollektivgut.

Beide Modelle haben Schwierigkeiten, jeweils das zu erfassen, was sie aus methodologischen Gründen voraussetzen müssen und selber nicht mehr erklären können. Beide Modelle sind individualistische Modelle, die von einem „atomistischen“ Verständnis vom handelnden Subjekt ausgehen.

3.2.3 „**Holistisch**“ und „**kulturtheoretisch**“ verfahrenende Ansätze hingegen versuchen, die jeweiligen und komplementären Defizite des utilitaristischen bzw. des normativen Modells zu vermeiden. Ihr Interesse gilt denjenigen Formen von Vergesellschaftung, in denen sich Individuen immer schon vorfinden und in denen sie allererst Personen werden und innerhalb derer sie auch dann verbleiben, wenn sie sich von bestimmten Traditionen, Institutionen und Gemeinschaften

emanzipieren. Solcherart verstandene Personen stellen sich die beiden Fragen „was kommt für mich dabei heraus?“ und „was bin ich verpflichtet zu tun?“ im Horizont der umfassenderen Frage „wie kann mein Leben und wie kann das Leben aller, mit denen ich zusammenlebe, gelingen?“. Für das Verstehen der gesellschaftlichen Wirklichkeit „diesseits“ von Staat und Markt, wie des Dritten Sektors und seines wichtigsten Phänomens, dem freiwilligen, bürgerschaftlichen Engagement in „non-profit“-orientierten Vereinen, erscheint diese anthropologisch-methodologische Basisannahme als grundsätzlich geeigneter.

4. Vereine und Kirche

4.1 Der gesellschaftlichen Entwicklung im 19. Jh. entspricht auch im kirchlichen Leben die Bedeutung einer Fülle von recht unterschiedlichen Vereinen; dies gilt insbesondere bei der Herausbildung des „sozialen Protestantismus“, etwa der „Inneren Mission“. Dem entsprechen Ansätze zu einer ev. „Vereinstheologie“ bei R. Rothe und J.H. Wichern. Dieser Reflexionsgestalt eines „Christentums außerhalb der Kirche“ bleibt im Kontext der zunehmenden „Verkirchlichung“ die theologische Anerkennung versagt. In der gegenwärtigen Neubestimmung auf „Ehrenamt“ und angesichts der Entdeckung der Potentiale des „Dritten Sektors“ auch in der Kirche könnte dieses Lehrstück wieder an Bedeutsamkeit gewinnen.

4.2 Die soziale Wirklichkeit der Kirchen selbst ist in der Gesellschaft der BRD durch ihren Doppelcharakter als „Anstalt“ und als „Verein wie jeder andere“ gekennzeichnet. Die Schwierigkeiten mit einer sowohl empirisch-sozialwissenschaftlich wie zugleich ekklesiologisch-theologisch befriedigenden Kirchentheorie, sowie die mit der Artikulation eines zeitgemäßen Verständnisses „vom Amt und den Ämtern“, verweisen auf die ungeklärte Basis im Verständnis der Wirklichkeit der Kirche und ihrer Zukunft.

- T. Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jh., 1972, in: ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie, 1976
O. Dann (Hg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, 1984
W. Hardtwig, Verein, in: GG, VI1990, S. 789-829
R. Volz, Die Kirche - ein „Verein“ wie jeder andere, in: J. Matthes (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel, 1990, S. 249-263
R. Putnam, Making Democracy Work, Princeton 1993
S. Agricola, Vereinswesen in Deutschland, 1997
J. Albert, Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern, 1997
M. Mayer, Der Verein in der Spätmoderne, Diss. Konstanz 2005
P. Donati/I. Colozzi, Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale, Mailand 2007
W. Müller-Jentsch, Der Verein - ein blinder Fleck der Organisationssoziologie, in: Berliner Journal für Soziologie 18, 2008
A. Zimmer, Vereine - Zivilgesellschaft konkret, 2010
J.-L. Laville/R. Sainsaulieu, L'association: Sociologie et économie, Paris 2013
K. Gabriel/M. Laube, Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Centrum für Religion und Moderne, Münster 2014

Wissen und Glauben

Erschienen in: „Ethische Reflexionen – zu Themen des Rahmenlehrplans Ethik“ in der Reihe „Bildung für Berlin“, hg. von der Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung, Redaktion M. Zimmermann, Berlin 2007, S. 85 – 89

I.

„Glauben heißt nicht wissen“ – das ist ein Satz, dem man oft begegnet, wenn es um das Verhältnis von explizit religiösem Glauben und insbesondere wissenschaftlichem Wissen geht. Trotz einer gewissen Plausibilität erweist sich dieser Satz, der ja häufig verwandt wird, um ein Nachdenken oder ein Gespräch abzuschließen, bzw. abubrechen, als irreführend und der Komplexität des Themas nicht entsprechend. Wir verwenden zwar die Rede „ich glaube“ im Sinne von „ich vermute/ich unterstelle mal“, wenn wir uns nicht ganz sicher sind, gleichwohl ist auch dies ein Wissen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass wir mit dem Wort „Wissen“ sehr Unterschiedliches meinen können, und dass in fast allen Wissensbeständen auch das „Glauben“ eine wichtige Dimension des Wissens selbst ist und nicht eine Fehlform oder gar das glatte Gegenteil von Wissen meint.

Der Ort allen Wissens ist das menschliche Handeln; denn umgekehrt ist kein menschliches Handeln denkbar ohne irgendeine Form des Wissens. Da Menschen Wesen sind, die ohne (ausreichende) Instinktprogramme leben müssen, müssen sie die „Lücke“, die zwischen der Wahrnehmung der Umwelt und bestimmter Situationen einerseits und dem überlebensdienlichen Verhalten andererseits klafft, mit Wissen füllen, bzw. überbrücken. „Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen“ (Arnold Gehlen). Und die „Merian-Hefte“ warben mit dem Slogan: „Man sieht nur, was man weiß“. Menschen müssen die Welt, die Situation und sich in ihnen allererst deuten, um in ihnen sinnvoll handeln zu können. Die grundlegende Funktion jeden Wissens ist diese handlungsermöglichende und handlungsbegleitende Sinnstiftung. Gerade weil die vielfältige Beziehung zwischen Handeln und Wissen kein Naturprozess ist, der durch immer und überall geltende Gesetze oder Gesetzmäßigkeiten gesteuert wird, sind diese Wechselbeziehungen einbezogen in die Prozesse sozialen (und naheliegenderweise auch biographischen) Wandels: Sie sind in einem doppelten Sinne Medien dieses Wandels, sie unterliegen ihm und sie bewirken ihn zugleich. Durch diese unhintergehbare Einbettung des Handelns in das Wissen und des Wissens in das Handeln ist in einem weiten Sinne alles menschliche Wissen Erfahrungswissen aus menschlichen Handlungszusammenhängen und Orientierungswissen für menschliches Handeln.

Menschliches Handeln und Wissen müssen von den Individuen (im Vergleich zu anderen Arten hochentwickelter Säugetiere) in langwierigen Prozessen der Sozialisation angeeignet, erlernt, erprobt und verändert werden. Menschliches Handeln vollzieht sich prinzipiell unter Unsicherheit, und das Wissen ist nie vollständig. Insofern ist menschliches Handeln auch immer eines unter den Bedingungen der Unwissenheit. Die Lernprozesse der Individuen und der Gemeinschaften sind prinzipiell Lernprozesse mit offenem Ausgang, sie sind riskiert und misslingensbedroht. Dieser Handlungs-Wissens-Zusammenhang muss deshalb seine Sicherheiten und Gewissheiten aus sich selbst hervorbringen. Man darf daher vermuten, dass im Rahmen einer „Arbeitsteilung“ des Wissens einigen Wissensbeständen in besonderer Weise die Aufgabe zugewiesen wird, das zur Stabilisierung und Verlässlichkeit des menschlichen Handelns erforderliche Wissen zur Verfügung

zu stellen. Weder Individuen noch Gemeinschaften können im vollen Bewusstsein dieser Unsicherheiten und Vorläufigkeiten ihr Leben führen und ihr Zusammenleben auf Dauer stellen. Sie sind folglich elementar auf „Selbstverständlichkeiten“ im Wissen und auf Üblichkeiten, Gebräuche und Routinen im Handeln angewiesen. Diese Selbstverständlichkeiten prägen wiederum im Blick auf Einzelne und im Blick auf Gemeinschaften der unterschiedlichsten Art deren „Selbstverständnis“. Das Selbstverständnis bildet gleichsam den harten Kern des Weltverständnisses, bzw. der Weltanschauung.

Es sind nun wieder genau diese Wissensbestände, an denen die „Vor-Urteilsstruktur“ des Wissens besonders deutlich wird. Es gehört zu den grundlegenden Erfahrungen und Schwierigkeiten einer jeden Begegnung mit Fremdem und Fremden, dass Menschen – zumindest zunächst – gar nicht anders können, als beim Erkennen alles Neuen auf ihr altes Wissen zurückzugreifen. Gerade an dem, was man Vorurteile im engeren Sinne nennt und kritisiert, lassen sich die mit der Vor-Urteilsstruktur von Wissen und Handeln unhintergebar gegebenen Probleme sowohl in ihrer Leistungsfähigkeit wie in ihren Grenzen verdeutlichen. Zugespitzt kann man sagen, dass Vorurteile gar nicht widerlegt werden können, weil sie die Bedingungen dessen, was sie überhaupt an sich herankommen lassen und dessen, was sie als Kritik zulassen, selbst enthalten. Durch Zusatzhypothesen können sich Vorurteilssysteme auch noch aus starken Bestreitungen aufbauen und erhalten.

Die Annahme, Vorurteile seien falsche und unzulässige Verallgemeinerungen einzelner Beobachtungen und Erfahrungen, ist unzutreffend. Die Träger von Vorurteilen werden diese kaum aufgeben, allein deswegen, weil man sie auf einen logisch unzulässigen Schluss aufmerksam gemacht hat. Bei den Menschen, die davon ausgehen, dass alle Angehörigen einer Gruppe X „faul“ seien, wird man ihre Vorurteile nicht dadurch außer Geltung setzen können, dass man ihnen „fleißige“ Mitglieder der Gruppe X zeigt. Es ist im Gegenteil zu vermuten, dass dies den Effekt haben wird, dass die Träger des Vorurteils nun erst recht auf ihren Vorbehalten und ihrem Misstrauen beharren werden, da sich die Gefährlichkeit der Gruppe X ja besonders deutlich darin zeigt, dass sie jetzt ihren „eigentlichen“ Charakter zu tarnen und zu verheimlichen sucht.

II.

Im Folgenden sollen sieben Typen oder Arten des Wissens unterschieden werden. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine stark vereinfachende und schematisierende Übersicht. Im Alltag des sozialen Handelns, Denkens und Wissens dominieren komplexe Gemengelagen dieser Wissensbestände, die nur in sehr seltenen Fällen „rein“ vorkommen werden.

Wissen Was: Hier geht es um ein Wissen, das man Tatsachenwissen oder Bescheidwissen nennen kann. Es ist das Wissen, von dem wir bei dem Spiel „Stadt, Land, Fluss“ Gebrauch machen, und das bei beliebten Fernseh-Quiz-Sendungen zum Einsatz kommt. Tauchen hier Unsicherheiten oder gar Streitigkeiten darüber auf, ob eine Tatsachenbehauptung zutrifft oder nicht, ob sie richtig oder falsch ist, dann lassen sich solche Fragen in den allermeisten Fällen durch die Konsultation eines hinreichend umfangreichen Lexikons beantworten. Auch das Wissen sehr vieler naturwissenschaftlicher Disziplinen nimmt diese Form an. Bei Unsicherheiten sind dann Fachlexika und Lehrbücher heranzuziehen. Im Blick auf diese Wissensbestände gibt es wenig prinzipielle Kontroversen und Schwierigkeiten, Übereinstimmungen herzustellen. Ein folgenreicher Aspekt dieses Wissens ist, dass es vielen als der Normalfall jeglichen Wissens gilt. Dies ist die Voraussetzung, unter der man dann in einem sehr einfachen, ja naiven Sinne im Blick auf

„Glauben“ sagen kann, es sei nicht Wissen. Dieses Bescheidwissen ist aber am weitesten von den konkreten Handlungszusammenhängen derer entfernt, die über dieses Wissen verfügen. Insofern ist es gerade nicht der Normalfall menschlichen Wissens. Wäre es anders, wäre es ja sehr wenig plausibel, dass auf dieses Bescheidwissen besonders hohe Prämien gesetzt werden, wie etwa bei „Wer wird Millionär?“.

Wissen Wie (I): Hier geht es um Benutzungswissen. Es ist das Wissen, das Menschen erlaubt, sicher mit der Welt der Dinge umzugehen. Es ist ein Wissen, über das Menschen verfügen müssen, um über Gegenstände verfügen zu können und über vergegenständlichte Prozesse. Es ist das Wissen vom Funktionieren all der Geräte, von denen Menschen im Alltag Gebrauch machen. Dieses Wissen muss lediglich einfache Tauglichkeitskriterien erfüllen. Es kann auch dann eingesetzt werden, wenn es in einer anderen Perspektive als höchst unzureichend oder gar als völlig falsch gilt. Ein solches Wissen kann durchaus die Form annehmen: „wozu Atomkraftwerke – bei uns kommt der Strom aus der Steckdose“. Um eine Lampe einzuschalten, brauche ich nur zu wissen, wo der Schalter ist und wie er zu betätigen ist. Ein Wissen über Elektrizität in irgendeinem fachlichen oder beruflichen Sinne ist völlig überflüssig. Andererseits hilft aber auch solches Wissen niemandem beim Einschalten eines elektrischen Gerätes nichts, wenn er nicht weiß, wo der Knopf ist.

Wissen Wieso: Dieses Wissen liefert uns die Erklärungen dazu, warum unser Verfügungs- und Benutzungswissen überhaupt funktioniert. Meistens nimmt es die Form naturwissenschaftlichen Wissens an, zumindest bilden die Naturwissenschaften die gesteigerte und als besonders richtig und wahr erscheinende Gestalt des Wissens. Das Bescheidwissen, das auch aus den Naturwissenschaften entlehnt wird, bildet nicht die wesentliche Form des Wissens, insofern es bei den Naturwissenschaften um Erklärungen von Tatsachen und Sachverhalten, bzw. um die „Erklärung von Erklärung“ geht.

Wissen Wie (II): Aber auch um uns in der Mitwelt, in der Welt unserer Mitmenschen und unserer wechselseitigen sozialen Beziehungen, sicher bewegen und verhalten zu können, brauchen wir ein Wissen: das lebensweltliche Wissen. Dies umfasst das Wissen vom richtigen Benehmen in bestimmten Situationen, das Wissen vom ethisch und moralisch angemessenen Verhalten und das Regeln- und Rollenwissen in komplexeren sozialen Zusammenhängen. Hierher gehört auch das Wissen von den Normen und Werten, die in einer Kultur, bzw. in ihren Subkulturen, gelten. Das Wissen erschließt uns Bedeutungen von sozialen Symbolen, Bildern und Verhaltensmustern. Es erlaubt uns das Verstehen der Sprache, bzw. der Sprachen, die in einer Kultur gesprochen werden, und es erlaubt uns zugleich, uns in dieser Sprache auszudrücken. Dem Zusammenhang von Sprache und Wissen (und Handeln...) wäre viel ausführlicher nachzugehen. Hier soll nur auf einen Aspekt von Sprache hingewiesen werden, der für das soziale Handeln und das dazu erforderliche Wissen besondere Bedeutung hat. Diejenigen, die eine Sprache als ihre Muttersprache sprechen, sind in der Lage, sprechend und hörend den Regeln der Grammatik dieser Sprache zu folgen, und dies ohne notwendigerweise diese implizit befolgten Regeln auch explizit machen zu können. Ähnlich vermögen es „gesellschaftsfähige“ Individuen, vor dem Hintergrund eines gelungenen Sozialisationsprozesses, der „sozialen Grammatik“ ihrer Gesellschaft und ihrer Milieus zu folgen, ohne wiederum deren Regeln explizieren zu können, wie das etwa die Soziologie tut. Diese implizite Gegebenheit der gerade für das Sozialverhalten so wichtigen Wissensbestände unterstreicht noch einmal die große Bedeutung, die dem Zusammenhang vom Selbstverständnis und Selbstverständlichkeiten zukommt. Zu diesem sozialen und kulturellen „Wissen Wie“ gehört

auch das, was man Ethos nennen kann. Das Ethos ist das Gesamt desjenigen Wissens, das Menschen brauchen, um sich über die ethische bzw. moralische Angemessenheit und Richtigkeit ihres Verhaltens zu verständigen. Gerade auch dieses Wissen ist durch ein hohes Maß an „Selbstverständlichkeit“ charakterisiert. Menschliche Lebensführung und ihr Alltag wären noch stärker riskiert und misslingensbedroht, wenn Menschen, die gemeinsam eine Situation bewältigen und eine Aufgabe erledigen müssen, sich jedes Mal von Grund auf neu fragen müssen, an welchen Normen, Kriterien und Maßstäben sie ihr Verhalten in diesen Situationen orientieren wollen und sollen. Hieran wird bereits deutlich, warum das Wissen der Ethik – als einer kritischen Theorie des in Geltung befindlichen Ethos – ebenso notwendig wie schwierig ist.

Wissen Warum: Das „Wissen Warum“ erfasst genau diejenigen Wissensbestände, die erforderlich sind, die auf die Mitwelt und das soziale Verhalten bezogenen Inhalte des „Wissens Wie“ in ähnlicher Weise einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wie es das „Wissen Wieso“ mit den Beständen des auf die Dingwelt bezogenen Benutzungswissens „Wissen Wie“ tut. In unserer Kultur wird diese Aufgabe von den Human- und Sozialwissenschaften wahrgenommen. Innerhalb dieser Disziplinen kommt der Ethik eine besondere Bedeutung zu, denn ihre Anstrengungen zielen ja gerade nicht auf eine Antwort auf die Frage, ob es das Ethos gibt und ob es Menschen gibt, die in ihrem Selbstverständnis und in ihren Handlungen sich an diesem Ethos orientieren. Die Ethik stellt auch, im Unterschied zu den Sozialwissenschaften, nicht die Frage, warum verhalten sich Menschen ethoskonform und warum gibt es überhaupt so etwas wie ein Ethoswissen, sondern die Ethik prüft kritisch die Geltungsansprüche und die Befolgungsansprüche, die das Ethos impliziert. Nicht: gilt ein Orientierungswissen für menschliches Verhalten und Handeln, sondern: gilt es legitimerweise und lässt sich dieser Geltungsanspruch mit guten Gründen begründen? Dieses Rechenschaftswissen unterscheidet sich nun besonders stark von naturwissenschaftlichem Wissen über Gesetzmäßigkeiten natürlicher Prozesse. Die Ethik verfährt zunächst ähnlich wie die Grammatik im Blick auf die Sprache. Sie rekonstruiert aber nicht nur das implizite Wissen des Ethos, sondern sie verfährt im Blick auf das Ethos noch einmal so, wie das Ethos im Blick auf das Alltagshandeln der Menschen: Die Ethik bringt Kriterien der Kritik (bzw. der Rechtfertigung) ins Spiel, d.h. sie verfährt explizit normativ. Wer nun aber wiederum die Geltungsansprüche eines Wissens kritisiert und wer darüber hinaus normative Orientierungen für menschliches Handeln geben zu können beansprucht, macht sich seinerseits in einem gesteigerten Maße begründungs- und rechtfertigungspflichtig im Blick auf die von ihm eingeführten Kriterien und Maßstäbe. Dieser Prozess ist prinzipiell nicht abschließbar. Das ist ein Grund für die Fortdauer ethischer Anstrengungen und Kontroversen. Ethische Ansätze unterscheiden sich auch danach, wie sie diesen tendenziell unabschließbaren Prozess gleichwohl still stellen. Sehr viele dieser ethischen Ansätze formulieren letztbegründbare Prinzipien, andere geben Regeln vor, nach denen dieser Streit geführt werden sollte, wieder andere beziehen sich auf ein lediglich regional geltendes Ethos im Rahmen „angewandter Ethik“ und wieder andere beschränken sich auf die Rekonstruktion bestimmter ethischer und moralphilosophischer Traditionen, wie etwa der christlichen Ethik oder der Kant folgenden Ethik.

Wissen Woraufhin: Das „Wissen Woraufhin“ stellt eine weitere Reflexionsgestalt der zuvor skizzierten Wissensarten und ihrer Bestände dar. In seinem Horizont werden Fragen erörtert und beantwortet, die sich auf die Ziele menschlichen Handelns, menschlichen Lebens und geschichtlicher Entwicklungen beziehen. Sie fragen „nach dem Sinn des Ganzen“. Dieses Wissen verdankt sich gleichsam der Radikalisierung der Akteur-Perspektive, der Perspektive der handelnden Subjekte, seien es nun Individuen oder Gemeinschaften. Hier fragen Personen aus der

Position der „1. Person Singular“ heraus nach dem Sinn ihres Tuns im Horizont ihrer Lebensführung insgesamt. Spätestens bei diesem Wissenstypus geht es darum, die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit allen anderen Wissens in einer gleichsam existenziellen Weise zu steigern. Im Kontext dieses Wissen geht es nicht nur um die „Hintergrundsannahmen“ (engl. *believes*), die bereits im Hintergrund des Ethos und der Ethik eine entscheidende Rolle spielen, sondern um ein Wissen, in dem sich eine Person, bzw. eine Gemeinschaft, auf den „Sinn des Lebens“ bezieht.

Wissen Woher und Wohin: In Gestalt des „Wissens Woher und Wohin“ wird dieses Sinnwissen noch einmal zum Gegenstand kritischer, rechtfertigungsorientierter Erwägungen. Die Dynamik der Selbstüberschreitung, die jedem Wissen bereits innewohnt und die geradezu konstitutiv ist für alles Orientierungswissen, das in der Perspektive der „1. Person“ gewusst und gelebt wird, wird hier selbst zum Thema. Das existenzielle Wissen und das auf die Erhaltung und Pflege der eigenen Identität zielende Wissen wird hier als transzendentes Wissen in einer doppelten Weise überschritten. In einem nicht nur biographischen Sinne wird nach dem „Woher“ des eigenen Lebens im Horizont des menschlichen Lebens überhaupt gefragt, es wird nach den „Quellen des Selbst“ zurückgefragt, zugleich wird aber auch die gegenwärtige Existenz im Blick auf die Zukunft überschritten und nach den Horizonten und Letzthorizonten, in denen das Leben gelebt wird, gefragt. Dies ist der Hauptort des explizit religiösen und theo-logischen Wissens.

III.

Für all diese unterschiedlichen Wissensbeständen gilt, dass wir das jeweilige Wissen „an-nehmen“ müssen. Wir müssen annehmen, dass das Wissen richtig, tauglich und verlässlich ist. Die oben bereits erwähnte Grundbedingung unseres Handelns unter Unsicherheit und Unwissen bei gleichzeitiger notwendiger Angewiesenheit unseres Handelns und unserer Lebensführung auf das Wissen in seiner ganzen skizzierten „Wissensteilung“ bringt es mit sich, dass wir einerseits ständig auf der Suche nach Sicherheit, Eindeutigkeit und Gewissheit sind und auch sein müssen, weil eben unser Handeln, ja buchstäblich unser Leben davon abhängt, dass das Wissen sich als „gewiss“, als belastbar und verlässlich erweist.

Insgesamt befragt und bestätigt sich das Wissen ständig selbst. In seiner kognitiven Aufschichtung und seiner praktischen Durchmischung werden in einem prinzipiell unabschließbaren Prozess Wissensbestände zum Gegenstand der Kritik wie auch der Rechtfertigung anderer Wissensbestände.

Dieser Kontext der Selbstthematisierung und Selbstprüfung des Wissens ist der Ort, in dem in – zumindest in modernen Gesellschaften – den Wissenschaften eine ganz besondere Bedeutung zukommt.

Die meisten uns bekannten historischen Wissenssysteme kennen ein solches maß-gebliches Wissen, dem die anderen Wissensbestände entsprechen und vor dem sie bestehen können müssen. Für die europäisch-mittelalterliche Gesellschaft war dieses Wissen bekanntlich das religiöse Wissen, für das wiederum die Kirche das Definitions-, Auslegungs- und Anwendungsmonopol hatte. Der „Fall Galileo“ ist nicht zuletzt deswegen so bekannt und bedeutsam, weil in ihm nicht irgendwelche fachlichen Theorien miteinander in einen Wettstreit um die bessere Erklärung geraten sind, sondern weil gerade die fraglose Geltung der bis dahin dominierenden Weltdeutung generell in Frage gestellt wurde.

Inzwischen ist längst das religiös-christliche Wissen zu einer Variante zahlreicher konkurrierender „Welt-Bilder“ bzw. „Welt-Anschauungen“ geworden. Aber mit nicht geringerer Schärfe muss auch

in unserer Gesellschaft ein Wissen, das Geltung beansprucht, sich Prüfungsverfahren unterwerfen, in denen Vernunft und Wissenschaft die Rolle einnehmen, die im Mittelalter Glaube und Theologie eingenommen haben. Die Probleme haben sich zusätzlich dadurch verschärft, dass es spätestens seit den politischen, sozialen und kulturellen Revolutionen des 19. Jahrhunderts grundsätzlich einen – gewaltfrei nicht mehr reduzierbaren – Pluralismus von Weltanschauungen, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien gibt. Auch die Religionen sind nicht nur im Verhältnis zueinander, sondern auch innerhalb ihrer selbst radikal pluralisiert.

Unsere Gesellschaft und unsere Kultur sehen sich daher stets aufs Neue mit der Aufgabe konfrontiert, diese Pluralität und diesen Pluralismus zu erhalten und dennoch im Blick auf die verschiedenen Problemfelder, die nur in Kommunikation und Kooperation bewältigt werden können, verlässliche und „an-nehmbare“ Grundlagen anzubieten. Aber all diese Grundlagen gelten nicht ewig, sondern stets nur vorläufig und „auf Widerruf“. Individuelle und kollektive Praxis, Biografie und gesellschaftlicher Wandel nehmen in gewisser Weise letztlich die Form von Hypothesenbildung, Hypothesenbewährung, aber auch von Hypothesenfalsifizierung an.

Es gibt ein unaufhebbares Spannungsverhältnis zwischen den existenziellen, geradezu lebensnotwendigen Sicherheitsbedürfnissen einerseits und andererseits den nicht weniger wichtigen Notwendigkeiten lebenslangen Lernens, verbunden mit ständig neuen Revisionszumutungen im Blick auf das erworbene Wissen und das ausgebildete Selbst- und Weltverständnis. Dies eröffnet einen sich in den letzten Jahren dramatisch vergrößernden Markt solcher Wissensangebote, die versprechen, für Individuen wie für Kollektive diese ständige Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit, von Sicherheit und Verunsicherung „ein für alle Mal“ still zu stellen. Der Bedarf nach „fundamentalistischen“ Weltanschauungen ist offenbar enorm. Jedoch auch die jeweiligen fundamentalistischen Sinnstiftungssysteme können sich nicht den externen und internen Pluralisierungsdynamiken entziehen: Auch Fundamentalismus gibt es nur im Plural; die von ihm verheißene Eindeutigkeit, Einheitlichkeit und Sicherheit kann er letztlich nicht einlösen. Angesichts der in vieler Hinsicht „lebensgefährlichen“ – und nicht nur offen gewaltförmigen und kriegerischen – Folgen fundamentalistischer Orientierungen aller Art ist dies freilich nur ein schwacher Trost.

Für alle an Bildungsprozessen Beteiligten gibt es nur die Alternative, gerade die Reflexivität, gerade die ständige Überprüfung und Selbstüberprüfung, gerade die prinzipielle Offenheit und Unabschließbarkeit der Erzeugung, Prüfung und Anwendung von Wissen selbst zum entscheidenden Merkmal eines verlässlichen und gerade auch in einem existenziellen Sinne „vertrauens-würdigen“ Wissens zu erklären.

Mit allen Wissensarten und -beständen gehen – mindestens implizit – stets eine Reihe von Versprechen und Versprechungen einher. Sie gelten dem, der sich in seinem Leben und Handeln an ihnen orientieren soll. Deshalb müssen die lebenslang lernenden Individuen gerade auch lernen, diese Versprechungen zu prüfen, zu durchschauen und ggf. zurückzuweisen. Genauso müssen sie die Fähigkeit ausbilden, sich selbst kritisch zu fragen, was verspreche ich mir selbst davon, mir dieses Wissen anzueignen.

Diese doppelte Fähigkeit zu Reflexion und Kritik wird weiterhin ein unverzichtbares Lernziel von Bildungsprozessen in allen Lebensaltern und in allen Einrichtungen der Bildung, Ausbildung und Erwachsenenbildung sein müssen.

Sich aufs Leben verstehen – Skizzen zur Religionshermeneutischen Kompetenz

Bericht zum Forschungssemester für das Kuratorium der Ev. Fachhochschule RWL, Pfingsten 2010

In der Religion geht es ums Ganze!

Es geht um das Ganze der menschlichen Lebensführung
– unter den Gesichtspunkten ihrer Möglichkeit und ihres Gelingens.
Dies gilt für die Individuen wie für ihre Gemeinschaften.

Religionen können rekonstruiert, entziffert und gelesen werden, als narrative Grammatiken und Pragmatiken des Lebensdienlichen.

Dies ist die Ausgangsthese dieses Beitrages. Ihre Entfaltung und Erläuterung im Folgenden versteht sich als Lesehilfe bzw. als Dechiffrierungsanleitung zum/beim Verstehen von religiöser Wirklichkeit und religiöser Rede: kurz von *Religion*.

I. Problemanzeigen

Die Frage, die hier erörtert werden soll, zielt auf eine Klärung der Bedeutung, die „*Religionshermeneutische Kompetenz*“ im Horizont Sozialer Arbeit, insbesondere in ihrer Ausbildung, hat oder haben könnte.

Dazu schlägt dieser Bericht einen spezifischen Zugang zum weiten Feld der Religionsthematik vor.

Ihren Ort hätte Religionshermeneutische Kompetenz im Gesamt der professionellen Kompetenzen Sozialer Arbeit, damit aber zugleich im Vermögen der professionell tätigen Person, ihr eigenes Leben *gelingensorientiert* zu führen. Denn aus diesem komplexen, reichen Vermögen heraus ist gelungene berufliche Praxis allein möglich. Eine Klärung der Aufgaben und der Bedeutung Religionshermeneutischer Kompetenz hat folglich stets eine existentielle und eine professionelle Dimension zugleich.

Die gesellschaftlichen und kulturellen, die sozialen und politischen Orte, an denen sich *Religion*, religiöse Traditionen, Institutionen, Praktiken, Sprachspiele, Weltbilder und Gelingensbilder Geltung verschaffen, sind in unserer Gesellschaft außerordentlich vielfältig, heterogen und mehrdeutig. Bereits die Frage, ob diese Phänomene vom „teilnehmenden Beobachter“ überhaupt im Horizont von Religion wahrzunehmen (und gegebenenfalls auch zu deuten und handelnd zu bewältigen) sind, ist sowohl in den sozialen Milieus des Alltagslebens als auch in den „Wissenschaften des Sozialen“ höchst umstritten.

Religion ist *einer* der Zentralbegriffe menschlicher Selbstthematisierung. Alle diese Begriffe – wie bereits die des Menschen, der Gesellschaft, der Praxis und viele andere – sind in mehrfacher Hinsicht „Kampfbegriffe“: Sie sind Orte und Medien des Kampfes um die Definitionsmacht, sie sind die Waffen und bezeichnen zugleich das, was „auf dem Spiel steht“, der Einsatz (*l'enjeu*), das, warum und worum die Kämpfe geführt werden. Dies gilt in gesteigertem Maße von Definitionen, wie sie von Studierenden häufig und als Erstes erwartet oder gar gefordert werden. Definitionen

sind als geronnene Theorien in besonderer Weise geeignet, als Waffen zu dienen, die aber gerade deshalb allererst zu entziffern wären und keinesfalls wörtlich genommen werden sollten.

Das alles gilt auch für *die Wissenschaft* selbst, die es ja ihrerseits eigentlich nur im Plural gibt, und die ja geradezu ihr Wesen darin hat, institutionalisierte, geordnete Gestalten von fortgesetzten, konfliktgeladenen, unabschließbaren Kontroversen um die Ordnungen des Wissens (und damit um das „Ordnen des Tuns“) zu sein. Auch von den Wissenschaften (einschließlich der Theologien) sind also immer und überall richtige Auskünfte oder gar Antworten nicht zu erwarten. Wenn sie diese geben, muss das eher misstrauisch machen.

Das um eine Orientierung in seinem Handeln und um das Begreifen und Bewältigen seiner Wirklichkeit bemühte Individuum, die Person, wird auf sich selbst zurück verwiesen: Alles hängt dann an ihrem Selbst-Verständnis. Diese unaufhebbare und unaufgebbare Spannung von Selbst und Welt als gleich ursprünglichen Voraussetzungen menschlicher Lebenswirklichkeit ist aber nun ihrerseits von jeher Ort und Thema von *Religion*.

Für denjenigen, der *über* Religion nachdenken will – und gerade mit dem Habitus und dem Anspruch des Wissenschaftlers – gilt, dass er das nur partikular, perspektivisch und personal tun kann. Mit umso mehr Bedacht, Achtsamkeit, Reflexivität und Rechenschaftsfähigkeit muss er verfahren. Er kann prinzipiell nicht *über*, sondern nur *aus* und *in* seiner Lebensführung, seiner Lebenserfahrung und seiner Lebenswirklichkeit insgesamt das bedenken, was *Religion* für Menschen bedeutet, die sich *aufs Leben verstehen* wollen.

Auch und gerade darin gleicht er der professionellen Person (im Kontext des Sozialwesens), die nicht nur sich selbst orientieren muss, sondern deren beruflicher Anspruch darauf geht, andere Personen in Krisen ihrer Lebensführung orientierend begleiten, beraten, ihnen beistehen und helfen zu können.

Wer sich aufs Leben verstehen will, muss *lesen (und hören)* können: Er muss die menschlichen Geschichten, in die die Menschen verstrickt sind, er muss das Gewebe *narrativer Identitäten*, die Texte und Texturen der Lebenswirklichkeiten rekonstruieren, entziffern, dechiffrieren. Er muss sie lesend und hörend sich erschließen und aneignen, d.h. er muss sie verstehen können.

Bei einer so verstandenen Lektüre von Phänomenen *religiöser Wirklichkeit* im Horizont und zugleich als Horizont menschlichen Lebens, möchte mein Ansatz begleiten, beraten und beistehen.

Spätestens hier muss es ausdrücklich gesagt werden: Auch *Religion* gibt es nur im Plural! Wenn im Kontext dieses Artikels von Religionen die Rede ist, so sind das im Wesentlichen die drei sog. „Abrahamitischen Religionen“: Judentum, Christentum und Islam. Eine solche Beschränkung entspricht nicht nur der Vertrautheit des Verfassers mit diesen religiösen Traditionen, sondern auch dem Umstand, dass es genau diese drei sind, die für unsere europäische Sozial- und Kultur-Geschichte bedeutsam geworden sind und die auch im zeitgenössischen religiösen Pluralismus der BRD die wichtigsten sind. (Die legitime Verwendbarkeit des Begriffes Religion auch nur für diese drei ist bereits umstritten, um wie viel mehr die Verwendung dieses durch und durch „eurozentrischen“ Konzeptes für „die Religionen“ ganz anderer Kulturen, Epochen und Arten!)

Professionelle der Sozialen Arbeit werden unter den Bedingungen des radikalen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus in der deutschen Gegenwartsgesellschaft ständig mit Erfahrungen und Aufgaben konfrontiert, die ihre *religionshermeneutische Kompetenz*

erfordern. Das gilt insbesondere, wenn sie es – als Kollegen oder Klienten – mit Menschen zu tun bekommen, für die die Zugehörigkeit zu einer spezifischen religiösen Tradition bedeutsam oder gar konstitutiv ist für ihr Selbst-Verständnis. Das gilt nicht nur für Menschen mit Migrationshintergrund!

Die Selbstverständlichkeit, mit der jahrzehntelang die religiösen Dimensionen der Lebensgeschichte und der Lebensorientierung von Menschen in einer professionellen Praxis, die sich als solche viel auf ihre Wissenschaftlichkeit und auf ihre weltanschauliche Neutralität zugute hielt, bestenfalls als Hemmnisse einer wirklich freien, reifen, aufgeklärten... Persönlichkeitsentfaltung in den Blick kamen, war stets schon Zeichen einer ihrerseits beschränkten und deshalb kritikwürdigen Wahrnehmung der Anderen als Personen.

Ohne ein dichtes nicht-reduktionistisches Verständnis der (eigenen) Religiosität ist keine Religionshermeneutische Kompetenz möglich. Im Gegenteil: Der Prozess ihrer Ausbildung ist nicht zu trennen vom Prozess der rekonstruktiven, verstehenden Klärung der Verwobenheit und Verstricktheit der eigenen Lebens- und Bildungsgeschichte in die sich überlagernden und überkreuzenden Geschichten, in die *Religiösen Narrative* unserer Kultur. Dazu gehören gerade auch all die vielfältigen und auch ihrerseits heterogenen, in Spannung zueinander stehenden Narrative der Religionskritik, der Aufklärung, des Atheismus, der „positiven“ Philosophie und der „wertfreien“ Wissenschaft.

In der klassischen Frage „Wie hältst Du’s mit der Religion?“ verschafft sich der existentielle Ernst der Frage nach der Wirklichkeit der Wirklichkeit und des Selbst Geltung. In der Wahr-Nehmung, in der Art und Weise, wie man sie an sich heran lässt und sich auf das Suchen nach einer Antwort einlässt, erweist sich die existentielle, personale und eben nicht nur die professionelle Qualität einer professionellen Intervention.

Die Fragen des *reflective practitioner* (D. Schön): „Was mache ich da eigentlich? Kann ich das? Darf ich das? Muss ich das?“ müssen die Tiefen-Dimensionen der menschlichen Lebensführung erreichen oder sie verfehlen das Selbst, sowohl das des Gegenübers als auch das des Subjektes der professionellen Praxis.

Es darf dabei keinesfalls darum gehen, dass nur bestimmte religiöse oder religionskritische Positionen, nur bestimmte konfessionelle oder denominationale Auffassungen als „orthodox“, als „recht-gläubig“, zugelassen sind und anerkannt werden. Alles bloß Positive, Positionelle, Privilegierte entspricht ebenso wenig der Dynamik der menschlichen Lebensumstände und der Dramatik der menschlichen Lebensführung in modernen pluralistischen Gesellschaften, wie umgekehrt alles bloß Aufklärerische, Auflösende oder Ableitende die existentielle Angewiesenheit der Lebensführungspraxis auf Verlässliches, Verbindendes und Vertrauensstiftendes verkennt. Die Verbindlichkeiten der gemeinschaftlichen Reflexion, Klärung und Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse und Verhaltensweisen, die wechselseitige Verpflichtung der gemeinsamen Suche von gemeinschaftsfähigen Antworten auf die Frage danach, „wie das Leben aller gelingen kann“ und „in welcher Gesellschaft wir leben wollen“, entstehen gerade in den Prozessen des gemeinsamen Lebens, Lernens und Arbeitens selbst – nicht im Einnehmen oder Bewahren oder Verteidigen von Positionen.

Die Begegnung wie auch die Konfrontation mit anderen, mit fremden Religionen, mit ihren Lehren und ihren Praktiken, geschieht zunächst nie in „religionskundlicher“ Perspektive oder in der einer „vergleichenden Religionswissenschaft“. Sie wird vielmehr erfahren als Herausforderung der

eigenen Religiosität im Horizont einer (auch noch in Kritik und Bestreitung) vom Christentum fast 2000 Jahre lang mit bestimmter Kultur. Am Anfang dürfte oft das Befremden, oft genug das Gefühl einer Bedrohung stehen. Genau diese Fremdheitserfahrung ist nicht nur der Beginn, sondern auch die Bewährungsprobe jeder religionshermeneutischen Kompetenz. Ihre Entwicklung und Entfaltung ist ein stets misslingensbedrohter Lern-Prozess. Allermeist bietet sich die scharfe Abgrenzung der Anderen und des Fremden als *feindlich* an. Solche Reflexe drängen sich an die Stelle der Reflexion. Ein komplementärer Reflex vollzieht sich nicht weniger oft auf der Seite der „Aufklärer“ und der Gesinnungswächter der „political correctness“: für sie ist die Erfahrung des Anderen als fremd und bedrohlich bereits das, „was nicht sein darf“. *Verfeindlich* wie *Verharmlosung* dienen aber in gleicher Weise dem Überspringen der Fremdheitserfahrung. Diese ist nicht zu leugnen; sie ist vielmehr im Laufe eines als neugierige Erkundung, die auf Befreundung zielt, zu gestaltenden Lern-Prozesses zu transformieren: eben in „gute Nachbarschaft“, in Konvivialität.

Mit Fremdem und mit Anderen kann sich aber nur befreunden, wer mit sich selbst befreundet ist. In der durch häufigen pädagogischen Gebrauch schon abgeschliffenen und trivialisierten Einsicht, dass das Ich erst am Du zum Ich (bzw. zum Selbst oder zur Person) wird, ist der existenzielle Ernst wieder zu entdecken, der eben nicht durch harmoniesüchtigen moralisierenden Kitsch zu überdecken ist. Auch die menschliche Selbstbegegnung muss – gerade wenn sie gelingen soll – immer wieder über Verfremdungen vermittelt werden. Gerade sozialarbeiterisches, sozialpädagogisches Handeln und auch Bildungsprozesse werden oft mit Stichworten wie „Störung“ oder „Verfremdung“ in Verbindung gebracht. Ohne solche Verfremdung ist Veränderung, die ja letztlich nur Selbstveränderung der Person selbst sein kann, unmöglich. In professionellen Milieus, die stärker von einem Selbstverständnis als *Menschenveränderungsprofessionen* getragen werden, gerät Veränderung oft zu verobjektivierenden verdinglichenden, bloß methodisch angeleiteten, tendenziell reflexionsfreien, eher sozialtechnologisch konzipierten Interventionen, die wiederum den Anderen als Person verfehlen.

Man kann sowohl mit einer feinderklärenden Abschottung als auch mit einem gut gemeinten Verstehen „zu schnell“ sein.

Religionskontakte und Religionskonflikte sind eingebettet in Kulturkontakte und Kulturkonflikte, die für unsere Gesellschaft geradezu konstitutiv sind und der Sozialen Arbeit als „Probleme“ wohl vertraut. Ihr primärer Ort ist der *Alltag des Zusammenlebens*, der Alltag der stets zugleich alten wie neuen gemeinsamen – meist impliziten – Antworten auf die Frage: „In welcher Gesellschaft wollen wir leben?“!

Will man also die Themen, Fragen und Probleme von *Religion und Religiosität* und die einer, auf deren Wahr-Nehmung und Bewältigung zielenden religionshermeneutischen Kompetenz weder banalisieren noch dramatisieren, sie aber auch nicht akademisieren, dann sind die Themen *religiöser Wirklichkeit* als Probleme des „Diesseits“ gemeinschaftlicher, menschlicher Lebensführungspraxis aufzufassen und anzugehen. Folglich sind sie nicht als Probleme eines – wie auch immer vorgestellten – „Jenseits“ oder als Frage, ob es einen Gott „gibt“, zu erörtern. Deshalb wird hier der Vorschlag gemacht, Religionen zu verstehen, *zu lesen* als:

Narrative Grammatiken des Lebensdienlichen.

Wird Religionshermeneutische Kompetenz so aufgefasst, dann ist nicht ein semi-enzyklopädisches religionskundliches Bescheidwissen ihr konstitutives Element, auch nicht ein wohlmeinendes All-Verstehen gemeint, sondern das Vermögen, die komplexeren Wirklichkeiten der menschlichen Lebensprozesse und der dazu notwendigen Lern-, Bildungs- und Veränderungsprozesse wahrzunehmen, zu begleiten und zu fördern. Dabei ist dann in einer gesteigerten *Behutsamkeit* – mit interkulturellem Takt – den religiösen Bedeutsamkeiten dieser Prozesse die notwendige Achtsamkeit und Achtung zu schenken. Dies ist umso nötiger und schwieriger, da diese allermeist implizit, oft fragmentarisch, gar verschüttet sind. Es geht auch hier um die Kompetenz, die Geschichten, die Texte und diejenigen Texturen wahrnehmen, hören und lesen zu können, die menschliche Gruppen und Gemeinschaften „von sich“ erzählen, wenn sie (zunächst für sich selbst) klären und weitergeben wollen, was menschliches Leben ist und wie es zu führen sei, damit es gelingen kann.

In, mit und durch ihre Erzählungen richten alle Religionen an ihre Anhänger zunächst, aber letztlich an alle, die es hören können, eine analoge Botschaft:

- (1) Wir haben Euch etwas zu sagen. Wir haben etwas zu *erzählen*, was Euch angeht.
- (2) Wir werden Euch damit ansprechen, denn als auf Sinn angewiesene Menschen seid Ihr darauf *ansprechbar*. Wir sagen Euch, was das Euch wahrhaft Lebensdienliche ist, und wie von dort her und mit Bezug darauf alle Eure Lebensmittel und Lebensweisen erst Ordnung und Sinn bekommen.
- (3) Deshalb wird das, was wir Euch erzählen und zu sagen haben, Euch – als die, die Ihr Euer Leben selbst führen müsst und dürft – *beanspruchen*.
- (4) Es wird Euch ganz und im Ganzen Eures Lebens beanspruchen – denn in letzter Instanz sprechen nicht wir, sondern (unser) Gott, der Euch *anspricht*.
- (5) Seiner Ansprache und seinem Anspruch sollen wir alle in unserer (individuellen wie gemeinschaftlichen) Lebenspraxis *entsprechen*: das ist unser „Ethos“, wie wir miteinander umgehen und uns zueinander, zu Anderen und auch zu Fremden, verhalten.
- (6) Das, was uns als „das Gute“ und als die mit ihm verbundenen Güter gilt, also das, was uns nutzt, dient unserem „Wohl“ nur im Horizont des uns zugesagten Heils.
- (7) Nutzen und Wohl, Wohl und Heil sind nie Eins, nie Dasselbe! *Das Wohl* entsteht aus unserem Tun und Wirken, aus unserem Sinnen und Trachten, aus unseren Regeln und Ordnungen. *Das Heil*, die lebens-notwendige Beziehung zu Gott, geht von ihm aus, er kommt auf uns zu; wir verdanken sie seinem Wirken, seiner Gnade, damit beschenkt er uns, dafür danken wir ihm.
- (8) In unserem „Wohl-Verhalten“ sollen wir dem zuvorkommenden Handeln Gottes entsprechen. Damit uns dies gelingen kann, gibt er uns seine Weisung, sein Gesetz und seine Gebote.
- (9) Nutzen, Wohl und Heil sind getrennt, unterschieden und zu unterscheiden, sie verweisen doch – notwendigerweise – aufeinander.
- (10) Wir Menschen verfehlen diese wechselseitige Verwiesenheit in unserem Handeln und darin, wie wir uns und unsere Welt verstehen und gestalten. Wir verfehlen derart auch uns selbst. Dies nennen wir „Sünde“. Wir versuchen, die Verwiesenheit von Heil

und Wohl und Nutzen zu leugnen oder das Eine mit dem Anderen in eins zu setzen; oder wir denken, das Gelingen dieser Beziehung allein uns und unserem Vermögen zutrauen zu können.

- (11) Diesem Spannungsverhältnis in unserem Wohl-Verhalten zu entsprechen, ist – unter den Bedingungen der Sünde – schwierig und misslingens-bedroht, denn Gott hat uns als Freie geschaffen, er hat uns mit Freiheit befähigt. Deshalb gilt Euch (und uns allen) nicht nur Gottes Anspruch, sondern auch sein *Zuspruch*, uns belehrend und ermahnend, stärkend und auch strafend, Beistand zu leisten und Orientierung zu geben.
- (12) „Wir“, die wir so zu Euch reden, sind in besonderer Weise dazu bestellt, dazu berechtigt und befähigt, dazu autorisiert und verpflichtet (als Propheten, Priester, Weise, Lehrer, Richter...), Euch – im Gottesdienst und im Alltag Eures Lebens – in der Befolgung und zur Erfüllung der göttlichen Weisungen und Gebote *anzuleiten*.
- (13) Wir alle dürfen und können unser Leben in der Gewissheit führen, dass Gott uns sein Versprechen gegeben hat, dass er uns *verheißt* hat, dass unser Leben letztlich zu einem besonderen, unüberbietbaren Gelingen – zum Heil – bestimmt ist.

Dieser Versuch, *die Kernbotschaft aller abrahamitischen Religionen* zu rekonstruieren, ist bewusst unterkomplex. Er soll ja gerade dazu dienen, die Überkomplexität religiöser Reden zu reduzieren. Er ist absichtsvoll abstrakt, denn er soll ja das frei legen, was in den jeweiligen religiösen Reden konkretisiert, ausformuliert und weitererzählt wird. Er ist zudem notwendiger Weise un-möglich, denn er versucht, mit den Mitteln religiöser Rede – die es aber ja nur als die je bestimmte/konkrete Rede gibt – in einer religionsvergleichenden und religionstheoretischen Absicht, *über* sie zu reden.

In diesen Paradoxien verschafft sich aber lediglich jene Ur-Paradoxie Geltung, dass menschliche Selbstthematisierung stets das voraussetzen muss, nach dessen unverfügbaren und „unmöglichen“ Möglichkeiten und Bedingungen sie doch gerade fragt. Das Urparadox, dass sie also selbst Teil und sogar besonders wichtiger Teil und Mitvollzug der praktischen Lebenswirklichkeit ist, deren Voraussetzungen sie sich gerade erst versichern will und es doch nicht kann. All diese Versuche, diese Paradoxien zu entparadoxieren, gehören – konstitutiv – ihrerseits zur europäischen Religionsgeschichte selbst.

Die Rekonstruktion der Kernbotschaft dient hier vor allem der Veranschaulichung der Kernelemente jeder religiösen Wirklichkeit und der Plausibilisierung des hier gewählten Ansatzes, *anthropologisch und hermeneutisch* zu verfahren.

Der Vorschlag, *wie zu lesen* sei, kann als Empfehlung verstanden werden, die richtigen, d.h. erschließenden, verstehenden Nachvollzug ermöglichenden Fragen zu stellen.

Die Empfehlung, die *Entzifferungshilfe*, lautet, stets danach zu fragen: Wer redet, in welcher Sprache, zu wem, wovon, in welchem Sprachspiel, mit welchen Sprachbildern, mit welcher Autorität und Legitimation, aus welchen Motiven und Gründen, mit welchen Absichten und mit welchen Folgen – für wen...?

Es geht letztlich darum, der Beantwortung der Frage ein wenig näher zu kommen, wie sich die *Grammatik* der religiösen Rede und der heiligen Texte zur *Pragmatik* des menschlichen Handelns verhält, und wie sich beide Grammatiken zu den übrigen sozial-kulturellen Grammatiken und Pragmatiken der Welt- und Selbstdeutung sowie der Lebensführung verhalten.

Religionen gehören zu denjenigen Meta-Institutionen der Gattung Mensch, die der Bewältigung und Gestaltung der *Universellen Wechselseitigen Angewiesenheit* dienen, in, mit und unter der Menschen ihr Leben führen müssen.

Menschen müssen ihr Leben – handelnd – *selbst* führen.

Aber: sie können es *nicht alleine* tun.

Es geht ums Ganze.

Alle hängen von allen ab.

Alles hängt von allem ab.

Alles ist prinzipiell riskiert, gefährdet und bedroht.

Alles muss erhalten und gestaltet werden.

Alle haben Angst.

Alle müssen geboren werden und sterben.

Alles Bedrohliche muss abgewehrt und bewältigt werden.

Alles kann auch (ganz) anders sein.

Alle müssen lernen.

Alles kann und muss ständig geändert werden.

Alle müssen sich ständig ändern.

Alles verweist auf Alles.

Alles muss gedeutet werden: bezeichnet, symbolisiert, bebildert und versprachlicht.

Alles muss gesagt und mitgeteilt: „kommuniziert“ werden.

Alles muss erzählt und weitergesagt werden.

Alles muss unterschieden und zugeordnet, gewichtet und gewertet werden.

Alles muss mit Bedeutsamkeit versehen werden

Alles muss geordnet und geregelt werden.

Alles muss gerechtfertigt werden.

Alles muss regelgerecht/regelrecht getan und vollzogen werden.

Alles muss stimmen, harmonisieren, sich einfügen, stimmig sein.

In diesem Katalog wird gleichsam die *Proto-Grammatik der menschlichen Vergesellschaftung* formuliert: Dies sind die unvermeidlichen und unhintergehbaren Gattungsaufgaben.

Es sind Überlebenserfordernisse – Naturzwänge! Es geht um das Überleben des Einzelnen, der Gemeinschaft und der Gattung. Der existentielle Ernst hat eine zoologisch-anthropologische Grundlage. Hier geht es um das *Dass*. Über das *Wie?* ist damit noch gar nichts gesagt. *Menschen sind von Natur aus Kulturwesen*.

Menschen sind Menschen als *Zwitter* (J. Margolis), denn sie gehören stets alle und in allem vollständig zur Natur wie zur Kultur zugleich. Eine angemessene und ausgeführte Tiefengrammatik der Vergesellschaftung hätte im Anschluss daran die Transformationsregeln der Naturzwänge in die kulturellen Zwänge des Sozialen zu rekonstruieren. Das kann hier nahe liegender Weise nur angedeutet werden.

In der – grundsätzlich ja noch nicht abgeschlossenen – Gattungsgeschichte lässt sich all das unter dem Stichwort *Religion* thematisieren, plausibilisieren und veranschaulichen. Genau wie umgekehrt die historischen Religionen von hierher plausibilisiert, erkennbar, eben *lesbar* werden können. Religionen machen das Leben lebbar. Sie liefern *historisch-kulturelle Grammatiken des Lebensdienlichen*. Sie erzählen davon, unter welchen Bedingungen das Leben *lebenswert* ist, d.h. in der Perspektive der Subjekte der Lebensführung wert, gelebt und geführt zu werden (also das, was

Platon „biotikos“ nennt).

Damit ist noch gar nichts darüber gesagt, ob unter welchen Bedingungen die Religionen selbst jeweils in ihren konkreten historischen Gestalten lebbar und lebensdienlich sind, im Lichte welcher Erfahrungen und Gelingensbilder sie ihrerseits je und je dieser Aufgabe und den (meist selbst formulierten) damit verbundenen Ansprüchen genügen. Das ist die Aufgabe der *Religions-Kritiken*, die alle ihrerseits Dimensionen der Religionen selbst sind und nur von ihnen her und aus ihnen heraus verstehbar, d.h. verständlich und nachvollziehbar sind.

Wenn nun aber die Lebensimperative naturgesetzlich gelten, und ihre „Grammatik“ nur von den Kulturwissenschaften rekonstruiert werden können und wenn aber gleichzeitig gilt, dass im Blick auf das „Wie?“ der sozial-kulturellen „zweiten Natur“ alles „möglich“ ist, weil das, was „Lebensdienlich“ ist, bzw. als solches in Geltung gesetzt wurde, auslegungsbedürftig und folglich grundsätzlich bestreitbar und umstritten ist, dann stehen die jeweils nicht-naturgesetzlichen, sondern als Kultur, dass heißt von Menschen selbst „gesetzten“, sozialen Indikative („Wir machen das hier so – und zwar schon immer...“), deren Grammatik die Kulturwissenschaften zu rekonstruieren haben, unter einem ungeheuren Legitimations- und Rechtfertigungszwang. „Indikative lügen!“ – im Unterschied zu den ehrlichen Imperativen. In den sozialen Indikativen sind die zur Herrschaft über die Natur notwendigen – und gleichwohl willkürlichen – Formen der Herrschaft über die Menschen verborgen. Sie können aber stets ans Licht gebracht werden. Religionsgeschichte ist beides: Geschichte der legitimationserheischenden Indikative und *Geschichte der legitimationsbestreitenden Kritiken*.

Diese können – im Horizont unserer rekonstruktiven Grammatik – wiederum in der Form der bereits bekannten W-Fragen gefasst werden. Für jede Kultur, und folglich auch für jede Religion, ist die *symbolisch-sprachliche Deutung* konstitutiv. Man kann das Verb „be-deuten“ auch transitiv gebrauchen, d.h. im Sinne von „mit Bedeutung und mit Sinn versehen“.

In Religionskritiken und -theorien wird die unübersehbare und unabweisbare Bedeutung der Religionen bei der Etablierung, Aufrechterhaltung von lebensdienlichen Ordnungen – und insbesondere bei deren Legitimation – als *Funktion der Religion*, meist als ihre „eigentliche“ (konstitutive, wesentliche) Funktion angesehen. Diese Einsicht wiederum dient oft als das entscheidende Argument der radikalen Religionskritik.

Wenn für die menschliche Lebensführung die Deutung aller Wirklichkeiten, deren Symbolisierung und letztlich deren Versprachlichung konstitutiv sind, dann impliziert das die Fähigkeit der Gattung zu grundlegenden lebensermöglichenden und lebensdienlichen Unterscheidungen und Zuordnungen.

Der Mensch ist leibhaftiges Wesen, das zu seiner Selbst-Erhaltung nicht nur etwas zu sich nehmen, sich aneignen muss, sondern das zuvor eben dies auch als Lebens-Mittel wahrnehmen und als dem „guten“ Leben dienlich anerkennen muss. Es kann nie nur, oder erst mal um die bloße Reproduktion der physiologischen Leibbasis des Lebens gehen. Alles, was einverleibt werden soll, muss der fundamentalen Unterscheidung von essbar vs. nicht essbar unterworfen werden. Dies ist nie ein rein natürlicher Prozess, sondern setzt eben gerade kulturelle Wahrnehmungsmuster und Unterscheidungskriterien voraus. Wenn menschliches Leben prinzipiell nur als ein in bestimmter Weise gedeutetes Leben geführt werden kann, dann muss die Lebensführung in all ihren

Dimensionen und Vollzügen dieser Deutung, diesem „Bild aus Bildern“, entsprechen: „*Erst kommt das Ethos, dann das Essen!*“

II. Zur anthropologischen Rekonstruktion religiöser Differenz.

Der Vergleich der drei abrahamitischen Religionen muss Kontakt, Konflikt und Krieg zwischen Religionen rekonstruieren und aushalten. Die Differenzen, von denen der Vergleich ausgeht und die ihn in gewissem Sinne allererst möglich machen, sind in dem ganzen Spektrum von Ähnlichkeit, Vertrautheit und Fremdheit, von Neugier und Bedrohtheit als eine *Dialektik der Nachbarschaft* zu thematisieren.

Gerade dann, wenn es um die Ermöglichung eines nicht nur oberflächlichen Vergleiches geht, und wenn es darum geht, Religionsgespräche anzubahnen und vorzubereiten, dann muss man vermeiden, mit dem Verstehen allzu schnell zu sein. Das schnelle Verstehen ist oft nur komplementär zur schnellen Abgrenzung und Feinderklärung.

Dieser Beitrag möchte nichts vollständig Neues bringen. Eine Fülle von religionssoziologischen, religionsphilosophischen Materialien setzt er ebenso voraus wie eine Vertrautheit mit wichtigen Elementen des Selbstverständnisses der drei abrahamitischen Religionen.

Im Folgenden will ich versuchen, deutlich zu machen, welche anderen Akzente, welche neuen Konfigurationen ich in das bereits gesammelte Wissen und in die bereits geführten Debatten einbringen möchte, um „den etwas anderen“ Zugang zur Debatte um religionshermeneutische Kompetenz zu ermöglichen.

Zunächst sei noch einmal betont, dass es bei der Rezeption und Auseinandersetzung mit Religionen und Religionstheorien um eine *Heuristik*, um eine *Lese-Hilfe*, ja um eine *Entzifferungshilfe* geht. Gerade auch die folgenden anthropologischen Erwägungen seien ausdrücklich abgegrenzt gegen den Verdacht eines „neuen Substantialismus“. Es geht nicht darum, „die ursprüngliche“ Religion zu formulieren, es geht auch nicht um eine genetische, oder auch nur historische Theorie der Religion.

Vorab seien noch sehr abstrakt einige Merkmale meines Ansatzes genannt, den man als *Hermeneutischen Struktur-Personalismus* bezeichnen könnte.

Er verfährt:

- anthropologisch
- hermeneutisch
- nicht-reduktionistisch
- personalistisch bzw. existenzial-hermeneutisch
- *diesseits* von substantialistischen oder funktionalistischen Religionstheorien.

1. Grundlegend und perspektivbildend für das gesamte Projekt ist der Bezug auf die menschliche *Lebensführungspraxis*. Der Prozess der menschlichen Lebensführung, das menschliche Leben selbst, ist unzureichend verstanden, wenn man es naturalistisch, d.h. vorwiegend oder gar ausschließlich als naturhaften, biologisch-zoologischen Prozess versteht. Menschliche Lebensführung ist nur möglich, wenn Menschen – individuell wie kollektiv – ihr Leben im Lichte einer anspruchsvollen Deutung führen.

Die vier Dimensionen:

Lebens-Führung – Lebens-Sinn – Lebens-Mittel – Lebens-Ordnung

sind – in wechselseitiger Angewiesenheit und Verwiesenheit – nicht weiter reduzierbare *Existenzialien* der Gattung Mensch (*homo sapiens sapiens*).

Eine Theorie des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, eine Theorie der „Lebensform Mensch“ (Günther Dux) und ihrer Lebensformen ist zu fundieren in einem ständigen rekonstruktiven Rückgang auf die *condicio humana*.

2. In der Geschichte der Religionstheorie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert werden immer wieder heftige Kontroversen geführt darüber, ob Religionen von ihren Funktionen oder von ihrem Sinn her zu erklären bzw. zu verstehen seien. *Sinn und Funktion* sind m.E. zu unterscheiden, aber keineswegs auseinander zu reißen und entgegen zu setzen oder aber wechselseitig aufeinander zu reduzieren. Hier wird gerade die wechselseitige Verschränktheit von Sinn und Funktion, die wechselseitige Abhängigkeit und Verwiesenheit dieser beiden Dimensionen menschlichen Lebens als ein wichtiges heuristisches Medium der Entwicklung einer angemessenen Religionstheorie verstanden. So wie menschliches Leben ohne Lebens-Mittel nicht reproduziert und erhalten werden kann, so wenig kann es ohne Deutung und Sinn geführt werden. Im Religionsvergleich – diachron wie synchron – ist gerade jeweils freizulegen, wie, unter welchen Voraussetzungen, mit welchen Folgen, von welchem der beiden Pole her die *Verschränkung von Sinn und Funktion* gedacht und gelebt wird.

3. In Analogie zu der eben getroffenen Unterscheidung und Zuordnung von Sinn und Funktion sei hier eine weitere Unterscheidung eingeführt: die von *Wohl und Heil*. Sie lassen sich verstehen als Steigerungsformen von Funktion und Sinn. In jede Vorstellung von dem, was für Menschen gut und förderlich ist, was ihnen gut tut und sie fördert, gehen Vorstellungen ein davon, was die jeweilige Beziehung auf Gott und die Götter bildet: als Urgrund aller Güter und als Sinnhorizont dessen, was jeweils unter Wohl wie auch unter Sinn verstanden wird.

In der Dimension *Heil* geht es in besonderem Sinn und Maß um die Gestaltung der Beziehung zu jener *transzendenten Macht*, die – im Unterschied zu allem Wohl und allen Gütern – selbst unverfügbar bleibt und durch menschliches Handeln weder hergestellt noch gestaltet noch verändert werden kann; von woher vielmehr das menschliche Tun zur Herstellung und Aneignung der Lebensmittel seinen letzten Sinn und seine letzte Legitimation erfährt.

4. Eine für moderne Gesellschaften und ihr Selbstverständnis, auch für ihr Religionsverständnis konstitutive Unterscheidung zwischen dem Ich (bzw. dem autonomen Individuum) und der Gemeinschaft/Gesellschaft wird in den religiösen Traditionen gerade nicht vollzogen. Die uns geläufige Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie wird noch in Vorstellungen einer *Koinonomie* zusammengedacht. Besonderes Interesse bei der rekonstruktiven Entzifferung jeder Religion muss auch deswegen dem jeweiligen Verständnis des WIR gelten.

Im Horizont einer „grammatisch-pragmatischen“ Annäherung liegt es nahe, der *Verb-Lehre* eine besondere Bedeutung beizumessen. Das gilt zunächst und vor allem für die Personalpronomina. Diese Personalpronomina bilden grundsätzlich eine Konfiguration, die nicht ohne Sinnverluste auseinander gerissen werden kann. Wer auch nur eines dieser Personalpronomina gebraucht – insbesondere das ICH –, setzt notwendiger Weise die Konfiguration aller voraus.

Innerhalb ein und derselben menschlichen Gemeinschaft (und erst recht Gesellschaft) lassen sich verschiedene WIR unterscheiden, die wiederum der Dimension des Wohles und der des Heiles

zugeordnet werden können. Das WIR des Wohles ist ein anderes als das des Heiles. Für die intrareligiösen wie auch für die interreligiösen Konflikte (bis hin zu Kriegen) sind diese Fragen der Unterscheidungen bzw. Zuordnungen von überragender Bedeutung.

5. Zur Verblehre gehört auch der Gebrauch der *Modalverben*.

Im Kontext von Religionen, in denen Weisungen, Gebote und Verbote, Verheißungen und Drohungen im Horizont kategorischer Befolgungserwartungen eine eminente Bedeutung haben, ist es dann sehr erheblich, *wie* die erwarteten Verhaltensweisen und Tätigkeiten im Rahmen einer „Verblehre“ qualifiziert werden: durch Müssen, Sollen, Können oder Dürfen. (Auch sind freilich die genera und die modi verborum erheblich!)

6. Der Ort der Vermittlung aller von uns unterschiedenen Dimensionen des Lebenssinnes, der Lebensmittel, der Lebensordnung und der Lebensführung ist der *menschliche Leib*, der Leib des Individuums, des ICH, der Person. Wenn also Religionen – wie es hier vorgeschlagen wird – als *Grammatiken des Lebensdienlichen* verstanden und rekonstruiert werden sollen, dann ist dem jeweiligen Verständnis der unhintergehbaren *leiblichen Basis* des menschlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Der Leib ist *der* Ort der Vermittlung von Natur und Kultur. Den Aspekten der Erhaltung und Gestaltung der menschlichen Leiblichkeit, ihrem Beginn wie ihrem Ende, sind besonders viele Gebote und Verbote der Religionen gewidmet: Speisegesetze, Ethos der Sexualität und eine besondere Gewichtung der Fragen des Lebensbeginns und des Lebensendes. Gerade auf der Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Religionen wird man hier besonders fündig.

7. Die Bedeutung der *Sprache* für das verstehende Nachvollziehen religiöser Wirklichkeiten ist ja bereits mehrfach angesprochen worden. Gerade für die sog. Buch-Religionen, für die ihre Heiligen Texte von besonderer Bedeutung sind, ist eine sehr ähnliche – und zum Vergleich besonders einladende – Abfolge rekonstruierbar: Immer geht es um die Abfolge von *Offenbarung, Kanonisierung, Auslegung, Systematisierung, Vermittlung und schließlich Befolgung*. Dabei kommt nahe liegender Weise der Frage der Befolgung der *Weisung* im Leben aller Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, sowie den Fragen der Abweichung und der Verweigerung der Befolgung und den damit verbundenen positiven und negativen Sanktionen bzw. Strafen und Verheißungen eine besondere Bedeutung zu. Hier kommen dann auch die sog. W-Fragen ins Spiel: Wer legt wie, unter welchen Voraussetzungen und mit welcher Autorität und mit welchen Folgen für wen die heiligen Texte unter dem Aspekt ihrer Orientierungskraft für das menschliche Leben und ihrer Befolgungserwartungen aus?

Alle drei Religionen kennen die Zuordnung von Ortho-Doxie und Ortho-Praxie. Gerade darin, wie sie deren Verhältnis bestimmen und welche Instanzen und Institutionen dabei welche Aufgaben übernehmen und Bedeutung einnehmen, unterscheiden sie sich beträchtlich.

Der Charakter des Judentums und des Islams als den beiden „Gesetzesreligionen“ unter den Buch-Religionen ist aus christlicher Perspektive besonders befremdend und oft nur schwer nachvollziehbar. Hier liegen besondere Schwierigkeiten und Hindernisse, aber eben auch Herausforderungen und Aufgaben für das interreligiöse Gespräch und folglich für die Bestimmung Religionshermeneutischer Kompetenz.

8. Ganz eng mit dem Thema Sprache zusammenhängend, gleichwohl aber sinnvoll davon zu unterscheiden, ist bei den Buch-Religionen die Dimension der *Narrativität*. Der Charakter und die Bedeutung der Heiligen Texte als *Weg-Weisung* kommen nicht nur in ausdrücklichen Geboten und

Verboten zur Geltung, sondern auch in den übrigen literarischen Gattungen der Heiligen Bücher. Ihr größter Teil besteht im weitesten Sinne aus *Erzählungen und Geschichten* einschließlich deren Wirkungsgeschichten. Das Selbstverständnis dieser Religionen impliziert, dass sie letztlich ihre eigene Geschichte als eine Geschichte aus Geschichten verstehen – und erzählen. Was für die kollektive Identität gilt, gilt auch für die individuelle bzw. personale: auch sie ist eine *narrative Identität*. Menschen führen ihr Leben „in Geschichten verstrickt“. Diese Geschichten sind freilich nicht alleine Geschichten religiösen Ursprungs und religiöser Bedeutung (im strengen Sinne); vielmehr können gerade diese bei der Strukturierung und bei der Entwirrung all der Geschichten, in die sich eine Person als verstrickt erfährt, auch eine befreiende Bedeutung gewinnen.

9. Wenn – wie in diesem Projekt – zum Bezugsthema und zum Felde der Bewährung eine vergleichende Rekonstruktion der Traditionen, Themen und Probleme der jeweiligen Ethik und ihres Ethos gewählt wurde, und wenn dies dann noch zugespitzt werden soll auf das, was diese drei Religionen zum *Ethos und zur Ethik Helfender Berufe* beitragen können, dann wird eine Dimension besonders relevant, die allerdings in der religionswissenschaftlichen Erforschung und Betrachtung dieser Traditionen (soweit ich das sehe) unzureichend thematisiert werden.

Die Differenz zwischen *gelehrter Religion und gelebter Religiosität* wird häufig benannt, aber selten erforscht. Außer möglicher Weise bei religiösen Virtuosen dürfte die religiöse Identität, dürfte das fromme Selbstbewusstsein wohl nur selten *rein* im Sinne der jeweils herrschenden Lehre und der meist auf sie bezogenen Religionstheorien sein. Die *Synkretismen* und die vielfältigen *Heterodoxien* der Volks- und Alltags-Religiosität als gleichwohl legitime, und in gewissem Sinne unvermeidbare Glaubensformen zu rekonstruieren wird – meiner Kenntnis nach – zu selten unternommen. Offenbar ist diese Frage selbst für Sozialtheorien, die sonst durchaus eine besondere Sensibilität für die *folk-ways* und für *phänomenologische* Herangehensweisen haben, kaum eine interessante Aufgabe. Diese Aufgaben können nahe liegender Weise auch im Rahmen dieses Vorhabens nicht angegangen werden. Das ist ein ganz anderes Feld. Freilich bleibt es auffällig und für unseren Zusammenhang durchaus bedeutsam, dass ihnen sowohl die jeweiligen Theologien der Religion wie auch die mit Religion befassten sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Religionstheorien nicht mehr Aufmerksamkeit zuwenden. Wenn aber der interreligiöse Dialog nicht auf Experten beschränkt bleiben soll, wenn folglich Religionshermeneutische Kompetenz ein Teil der Lebensführungskompetenz aller Menschen werden soll, dann ist eine Erforschung der *Alltagsreligiositäten und ihrer Konflikte* unabweisbar. Konflikte zwischen Nachbarn, die verschiedenen Religionen anhängen, ergeben sich selten aus Differenzen im Blick auf das „Verständnis der Maria im Koran“, sondern weit wahrscheinlicher im Umfeld von Fragen des Essens, der Kleidung, der Sexualität und der Erziehung. *Gute Nachbarschaft und Konvivialität* als Lernziele finden in *diesem* Alltag ihren Kontext und Bewährungsort.

10. Im Horizont des interreligiösen Dialogs fällt aber nicht nur auf, dass er vorwiegend von Experten geführt wird, die sich als Kenner der jeweiligen „Lehren“ verstehen, und dass das religiöse Alltagsleben und die ihm entsprechenden Gestalten des religiösen Selbstbewusstseins von geringerer Bedeutung sind, sondern dass dem unübersehbaren Phänomen der *wechselseitigen Fremdheit*, ja Feindlichkeit, kaum die notwendige Aufmerksamkeit gewidmet wird. Das pädagogische Bemühen um Verständnis, das Bemühen, nicht gegen implizite Regeln der politischen und religiösen correctness zu verstoßen, führt dazu, dass man meist mit dem Verstehen viel zu schnell ist. Selbst dort, wo der breite *Diskurs der Andersheit* geführt wird, wird die Fremdheitserfahrung und die Erfahrung der Bedrohtheit der personalen und kollektiven

Identitäten selten erst einmal wahrgenommen, angenommen und ausgehalten. Vielmehr werden sie auch hier übersprungen – mit noch stärkeren normativen Ansprüchen, sich dem Anderen öffnen und ihn zugleich in seiner Andersheit respektieren zu müssen.

Damit verfehlen auch die jeweiligen Experten die Verfasstheiten, die Ängste und die Unsicherheiten alltagsweltlicher Differenzwahrnehmungen. Die Fremdheitswahrnehmung sollte weder sofort getilgt, unterdrückt oder verdrängt werden, noch – oft genug zwanghaft – aufgelöst werden. Diese (pädagogischen) Zwänge verstärken die ohnehin *polemogene Struktur* von Religionen, Religionskontakten und Religionskonflikten. Die gar nicht erst thematisierbaren Ängste und Vorurteile und ihre Verdrängungszwänge tragen selbst wesentlich zur Steigerung von polemogenen Aufladungen religiöser Alltagskonflikte bei.

III. Lehrsätze aus der Anthropologie: einige Elemente einer – vorläufigen und revisionsoffenen – anthropologischen Axiomatik

Menschen müssen ihr Leben – handelnd – selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun. Individuelles Leben ist immer Zusammenleben. Die Gattung „Mensch“ (*homo sapiens sapiens*) konstituiert sich – gerade aus Natur-Notwendigkeit – darüber, dass sie ohne hinreichende Instinktprogramme ihr Überleben sichern muss. Wenn aber Gemeinschaften bzw. Gesellschaften (und tendenziell die Gattung insgesamt) keine Instinktprogramme haben, die die Koordinierung und die Koorientierung von Verhalten und Handeln steuern, müssen die menschlichen Gemeinschaften selbst Ordnungen, Regeln und Verfahren hervorbringen, mit denen sie ihrem Zusammenleben Strukturen, Stabilität und Dauer, also: Nachhaltigkeit, verleihen können.

Menschliche Gemeinschaften bilden daher prinzipiell Zusammenhänge *Universeller Wechselseitiger Angewiesenheit*. Der Mensch ist stets Mitmensch – und dies in Kommunikation und Kooperation, in Konflikt und Konfrontation!

Menschliches Leben ist prinzipiell und stets riskiert, gefährdet und bedroht. Es ist – gerade von der Natur und auch von der Evolution her – hochgradig *unwahrscheinlich*.

Nichts in der Naturgeschichte des Kosmos und nichts in der Naturgeschichte des Planeten Erde legt die Entstehung einer Gattung nahe, die – natur-notwendiger Weise – die Natur zugleich transzendiert und ihr doch vollständig zugehörig bleibt.

In der Geschichte der Gattung wiederum verweist nichts auf die Notwendigkeit einer „jemeinigen“ Existenz und einer unverwechselbaren, raum-zeitlich-situierten Biographie. Auch die Individualität – die noch etwas ganz anderes meint, als ein Exemplar einer Gattung zu sein, nämlich eines, das ICH sagen kann – auch sie ist völlig *unwahrscheinlich*.

Menschen und menschliche Gemeinschaften müssen sich die Frage nach ihrer *unmöglichen Möglichkeit* stellen. Sie müssen sich ihr stellen – und sie vermögen das auch.

Es geht hierbei um elementare Aspekte der *condicio humana*, auf die hin jede Theorie befragt werden kann, die beansprucht, mit theoretischer und praktischer Relevanz zum menschlichem Leben und Zusammenleben etwas zu sagen zu haben. Das gilt auch – eher in einem noch gesteigerten Sinn – für jedwede Theorie der Religion!

Menschen müssen die Welt erst zur Wirklichkeit *für sich* machen. Sie müssen sie *deuten*, sie mit Bedeutungen versehen und sie so zur Welt der Menschen machen: zu ihrer Welt. Um auch nur ein

elementares Überleben gewährleisten zu können, müssen menschliche Gemeinschaften bestimmen, festlegen, was für sie „Leben“ bedeutet und was für sie insofern Leben „ist“. Es bildet sich nicht erst einmal eine Gemeinschaft, die dann deutet, dann kooperiert und dann konsumiert. Menschliche Gemeinschaften entstehen gleich ursprünglich als Deutungs-, Kooperations- und Reproduktionsgemeinschaften: eben als *Lebens-Gemeinschaften*.

Von der Notwendigkeit der Deutung her stellt sich das Zusammenleben nicht nur als ein Zusammenhang wechselseitiger *Angewiesenheit* dar, sondern zugleich als unhintergehbare Zusammenhang wechselseitiger, symbol- und sprachvermittelter *Verwiesenheit*.

Das kaum vorstellbare Maß von *Zwang und Gewalt*, von Macht und Herrschaft, das gattungsgeschichtlich notwendig war und ist, um Menschen den herrschenden Ordnungen „folgsam“ zu machen, verweist auf die Angst der Herrschenden, anders sei den „natürlichen“ Überlebensimperativen und den mit ihnen vielfältig verschränkten „sozialen“ Funktionszwängen nicht zu entsprechen. Dahindurch verweist der natürlich-soziale Gewalt-Bedarf selbst auf die *Freiheit* der Menschen, es auch anders machen zu können. Die menschliche Freiheit erschließt sich also auch gerade über das Maß des Zwanges, den sie offenbar erforderlich macht.

Alle wissen, dass alle auch anders handeln könnten; alle könnten nicht folgsam oder nicht hinreichend angepasst sein. Dieses Wissen erzeugt bei allen Gesellschaftsmitgliedern Angst, da die individuelle Lebensführung ein hohes Maß an Sicherheit, Gewissheit und Zuverlässigkeit braucht.

Die *individuelle Freiheit* selbst gehört also gleichzeitig zu den gattungsspezifischen Potentialen, Möglichkeiten und Vermögen *und* zu den Riskiertheiten, Gefährdungen und Bedrohungen. Die Aufrechterhaltung von Ordnung und Regelbefolgung erfordert folglich die „tiefe Einverseelung“ (A. Gehlen) der sozialen Ordnungen in den Kern der Individuen: auch „Abweichung und Kontrolle“ sind konstitutive Elemente jeder menschlichen Gemeinschaft.

Der Mitmensch selbst ist „nicht-festgestellt“ (H. Plessner). Er ist *anders*, er ist ambivalent und mehrdeutig und deshalb eine Quelle der Verunsicherung für seine Mitmenschen.

„Ich bin wie Du – und gerade deshalb kann ich auch anders!“ Darin lassen sich noch einmal die Zusammenhänge von Riskiertheit, Sicherheitserfordernissen und Zwangsgestalten zur Geltung bringen, die in jeder individuellen Lebensführung und in jeder Gemeinschaftsform bewältigt werden müssen.

Für *Freiheit und Zwang* gilt folglich eine gattungsspezifische Gleichursprünglichkeit, die sich in allen Gestalten gesellschaftlichen Bewältigungshandelns zur Gewährleistung und Sicherstellung der Lebensbedingungen einer Gemeinschaft, d.h. in ihren Institutionen und ihren practices, Geltung verschafft.

Aus dem engen wechselseitigen Bedingungs-zusammenhang von Freiheit und Zwang ergibt sich die Notwendigkeit der *Legitimation* der jeweils geltenden Ordnung. „Ordnung muss sein“ – so lautet der Überlebensimperativ der Gattung. Damit allein aber ist noch keine einzige konkret Befolgung erfordernde und gebietende Ordnung legitimiert! Daran ändert auch ihre Verinnerlichung nichts, sie verstärkt vielmehr das Legitimationserfordernis.

Wenn menschliche Lebensgemeinschaften ihre Form und Dauer auch nur als Überlebensgemeinschaft gewährleisten wollen, dann können sie das nur im Licht von durch sie selbst in Geltung gesetzten Bildern des „guten Lebens“. Sie brauchen, um auch nur ihre Lebens-Mittel hervorbringen zu können, Lebens-Sinn stiftende und -gewährleistende *Gelingensbilder*.

Lebens-Sinn ist für die Gattung selbst Lebens-Mittel, und zugleich sind Lebens-Mittel stets

gedeutet – und deshalb ohne Lebens-Sinn „nicht zu haben“.

Die geläufige Auseinanderreißung und Entgegensetzung von *Funktion* und *Sinn* macht wenig Sinn und hat ihrerseits nur theoriestrategische (und oft genug theoriepolitische) Funktion. Bedeutung, Sinn und Funktion sind stets vielfältig miteinander verschränkt. Es gibt sie weder allein noch rein. Sie sind aber gleichwohl keineswegs aufeinander reduzierbar. Man kann und muss sie unterscheiden und jeweils nach ihren spezifischen Beziehungen und Konfigurationen fragen.

Funktion *und* Sinn bilden die beiden Brennpunkte, um die sich jede menschliche Lebensführung zentriert. In einem gewissen Sinn dreht sich „letztendlich“ – in der Perspektive der Person – alles nur um das Selbst. Dieses jedoch ist das eines Zwitterwesens, das seine Einheit und seine Identität gerade darin findet, dass und wie es seiner dualen Basisstruktur und allen damit verwobenen Dualitäten eine das eigene Leben – im Zusammenleben mit anderen(!) – erhaltende und fördernde, eben *lebensdienliche und lebbare* Gestalt gibt. Die Dualitäten, die zu bewältigen und zu integrieren sind, sind die von Natur *und* Kultur, von Vorgegebenheiten *und* Aufgaben, von Persönlichkeit *und* Sozialität, von Freiheit *und* Zwang, von Misslingsbedrohtheit *und* Gelingensorientierung...

Diese Einheit als *Beziehung von Beziehungen und Bezügen* ist die des Selbst. Damit es dies alles vermag, braucht das Selbst ein differenziertes und vielfältiges Vermögen – letztlich das Vermögen zu handeln. Dieses Handlungsvermögen ist das Vermögen der *Lebensführung*. Das Individuum oder Selbst als das Subjekt seiner Lebensführung wird im Weiteren *Person* genannt.

Das schlechterdings elementare menschliche Vermögen ist das *Unterscheiden*: „draw a line!“ ist ein Gattungsimperativ.

Unterscheiden impliziert zugleich notwendiger Weise Aufeinanderbeziehen, Beziehungen herstellen zwischen den personalen, sozialen und naturalen Elementen der menschlichen Handlungswirklichkeit. Zuordnen, in Beziehung setzen, beziehen, verknüpfen, verbinden gehören – als *das Andere der Unterscheidung* – komplementär zur Grundtätigkeit der Unterscheidung dazu. Das, was Gemeinschaften voneinander unterscheidet, was sie jeweils – als genau diese – konstituiert, ist das System ihrer Unterscheidungen und Beziehungen. Dies gilt auch für kleine soziale Einheiten innerhalb größerer (es gilt für Subkulturen, Milieus, Einheiten von Institutionen und Organisationen...). Auch für Personen gilt, dass sie ihr Selbst, ihr Besonderes darin zur Geltung bringen, wie ihre spezifischen Muster von Beziehungen und Bezügen sich von denen anderer Mitglieder derselben Gemeinschaft unterscheiden.

„Unterscheide!“ heißt also auch: Unterscheide Dich, beziehe Dich und Etwas auf Andere und Anderes; beziehe Dich auf Etwas und auf Jemanden; beziehe Andere und Anderes auf Dich; stelle – deutend – Bezüge her zwischen den Elementen Deiner Handlungswirklichkeit und stifte so deren Einheit.

„Unterscheide!“ impliziert zugleich notwendiger Weise: „Überschreite!“.

Personen können in einem radikalen Sinne nicht rein und nicht für sich allein gedacht werden; nicht „erst mal“ für sich oder gar an sich, und nicht „dann“ in Beziehung zu irgendetwas oder irgendwem! Verständlich wird die Person – für andere, aber gerade auch für sich selbst – nur in ihren Handlungswirklichkeiten: in Beziehungen und Bezügen, in *Kon-Texten*, d.h.: in Traditionen und Situationen, in Sinnzusammenhängen und Funktionen.

Es gilt das Prinzip der „indirekten Selbstvermittlung“ (A. Gehlen) und das Prinzip der

unvermeidlichen, alltäglichen(!) „Transpartikularisierung“ (B. Waldenfels, auch P. Dabrock).

Personen können weder handeln noch sich selbst verstehen, ohne sich ständig von sich selbst zu distanzieren, und sie können nur auf Umwegen zu sich selbst kommen.

Transpartikularisierung und Selbstüberschreitung, von Anderen und Anderem her und auf sie hin, sich selbst als – handelnd und deutend ihr Leben führende – Person zu verstehen, stiftet zugleich die Dynamik jeder Ver-Änderung.

Das Selbst-Bewusstsein einer Person baut sich im Horizont ihrer *Lebensführung aus notwendiger Freiheit* darüber auf, dass sie sich Ereignisse als Folgen der eigenen Handlungen zuzuerkennen vermag: „Ich vermag etwas. Es kommt auf mich an. Was ich tue, ist nicht folgenlos, es ist nicht egal!“ (vgl. „homo capax“, P. Ricœur).

Gattungsgeschichtlich und (personal-)biographisch bilden sich früh aus dieser Beziehung, aus diesem Geflecht von Handeln und Handlungsfolgen zwei Erfahrungsweisen und zwei Weisen des entsprechenden Handlungswissens heraus: Vorstellungen vom engen Zusammenhang von *Tun und Ergehen* und – eng damit verknüpft – davon, dass das eigene Handeln und das antwortende Handeln Anderer nach den Mustern proportionaler, angemessener *Vergeltung* aufeinander bezogen werden (müssen). Das gilt positiv wie negativ (auch wenn in unserem Sprachgebrauch bei Vergeltung das Negative, ja geradezu Rachsüchtige überwiegt).

Mit diesen Vorstellungen, Erfahrungen und Erwartungen sind gleich ursprünglich Erfahrungen von Asymmetrie, Erwartungsenttäuschungen, Misslingen, Scheitern und Schuld verbunden: prinzipiell unumgängliche Geleitgestalten der Freiheit. All dies drängt auf Deutung, um handelnd bewältigt werden zu können, um das riskierte Leben lebbar zu machen.

Was aus der Perspektive der dritten Person des wissenschaftlichen und somit unbeteiligten Beobachters als *Kontingenzbewältigung* beschrieben werden mag, wird in der lebenspraktischen Perspektive der Ersten Person als lebenslanger existentieller Kampf, als *Bewältigungsdrama* erfahren – mit prinzipiell offenem Ausgang.

Es muss den Menschen gelingen, solcher Art Widerfahrnisse als Aufgaben wahr-zunehmen, d.h. sie zu deuten und sie handelnd bewältigend anzugehen. Oder sie müssen diese Widerfahrnisse anerkennen als ihrer individuellen und der gemeinschaftlichen Praxis entzogen – auch dazu aber müssen sie sie als solche deuten.

Die gemeinsame menschliche Lebensführung und jedes menschliche Handeln, das sich in ihrem Horizont vollzieht, gleichsam als ihr Basiselement, sind auf Deutungen zur Handlungskoorientierung und -koordinierung notwendiger Weise angewiesen: auf den gemeinsamen systematischen und systematisierenden Gebrauch von Symbolen, d.h. von Sprache und deren Grammatik.

Menschen erzählen einander. Menschliche Gemeinschaften sind *Erzählgemeinschaften*.

Sie stiften ihren Zusammenhalt in der Überlieferung, in der Übernahme und Weitergabe ihrer Geschichten, daraus bilden sie ihre Geschichte. Die Identität ihrer Mitglieder ist eine *narrative Identität*. Das Wissen, das das individuelle Leben bestimmt, ihm Sinn verleiht, das Wissen, das also tragbar und belastbar ist, an dem sich die Lebensführung orientieren kann, ist gemeinsam geteiltes überliefertes und weiter zu gebendes Wissen. Es ist Wissen aus Bildern und Erzählungen, aus dem der Person das Vermögen erwächst, ihre Welt als ihre und sich selbst darin so zu deuten, dass es für sie Sinn macht, dieses Leben weiter zu führen und auch weiter zu geben.

Welt-Wissen und Selbst-Wissen sind wiederum unterscheidbar, aber nicht ohne Sinnverlust entweder völlig voneinander zu lösen oder aber vollständig identisch zu setzen. Die Individuen müssen sich im Horizont ihrer Lebensgeschichte dieses Wissen allererst an-eignen, buchstäblich „sich zu eigen machen“.

Auch hier gilt: Das Selbst kann auch anders. Auch diese Prozesse vollziehen sich in der ungesicherten Ambivalenz von Misslingen und Gelingen. Die Freiheit und der Eigen-Sinn des Selbst und die Riskiertheit seiner Lernprozesse machen wiederum verstärkte Vorkehrungen der Gemeinschaft zur Sicherung der Gewährleistung dieses notwendigen Vermögens erforderlich.

Bilder und Geschichten vom Gelingen, vom Lebensdienlichen, vom Guten sind der Stoff, aus dem die Sinnstiftungen und Orientierungen im Alltag menschlicher Lebensführung und ihres Bewältigungshandelns sind.

In Teilhabe an gemeinschaftlichem identitätsstiftendem Sinn- und Orientierungswissen bildet und erhält sich die lebens-notwendige *Zugehörigkeit* der Individuen zu ihrer Gemeinschaft: Die Erhaltungsbedingungen des Lebens und das Vermögen zu seiner Gestaltung sind zwingend auf die *Sozialität* des Lebens angewiesen. Zugleich ist auch keine menschliche Gemeinschaft denkbar und lebensfähig ohne Individuen, die zur Lebensführung fähig sind, sich also aufs Leben verstehen, und die genau deswegen als *Personen* anzusehen sind.

Die gattungstypische Endlichkeit menschlichen Lebens stellt sich insbesondere in seiner nicht-hintergehbaren *raum-zeitlichen Situiertheit* dar. Die Radikalität des Hier und Jetzt menschlichen Handelns, die Unmöglichkeit, nicht zu handeln, die Nicht-Wiederholbarkeit, die Nicht-Nachholbarkeit, die Ortsgebundenheit und die Kontextabhängigkeit des Handelns sind nicht Einschränkungen oder Hindernisse menschlicher Handlungsfreiheit, sondern geradezu diejenigen konstitutiven Bedingungen, unter denen die Rede von spezifisch menschlichem Handeln und spezifisch menschlicher Freiheit allein sinnvoll wird.

Handlungsfreiheit impliziert auch eine andere Gruppe von Problemen, die oft unter das Stichwort der *Endlichkeit* gebracht werden.

Jede Bildung und jeder Einsatz von *Vermögen* verweist notwendiger Weise auf Misslingen, auf Schwächen, auf Fehler, auf *Unzulänglichkeiten und Mängel*. In jeder Gemeinschaft und in jeder Biographie gehört es deshalb zum Katalog der Gattungsaufgaben, Muster im Umgang mit Mängeln und zu deren Bewältigung im Bewältigungshandeln selbst erst noch zu bilden. Die Wechselbeziehung von Vermögen und Unvermögen ist ihrerseits ein Lebensthema, sie stiftet die Dynamik und Dramatik einer jeden Biographie.

Ein weiteres Element menschlicher Handlungsfreiheit selbst – und keineswegs nur eines, das von außen auf sie zukommt – ist das Vermögen des Menschen zum absichtsvollen Verfehlen des Mitmenschen und des eigenen Selbst: Es ist die Freiheit, *Böses* zu tun, Anderen etwas schuldig zu bleiben und schuldig zu werden.

Gemeinschaftliche Einrichtungen zur Definition *des Bösen* und zur Wahrnehmung, Vermeidung und Sanktionierung solchen Handelns, seiner Voraussetzungen und Folgen lassen sich in allen menschlichen Gesellungsformen finden; auch sie sind wiederum not-wendig.

Die Probleme des Bösen freilich sind auch Probleme dieser Einrichtungen und der Institutionen selbst. Denn menschliche Freiheit „erfordert“ Macht und Herrschaft, d.h. den Zwang der

Gemeinschaft zur Durchsetzung der Befolgung ihrer Ordnungen, Regeln und Vorschriften.

Bei der Gewährleistung solcher Institutionen, *Ordnungen zu schaffen*, das Funktionieren und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu sichern, kann es selbst wiederum zu *bösem Tun* kommen. Das Potential des illegitimen, unbegründeten oder maßlosen Einsatzes von Macht, Herrschaft und Zwang steckt in all diesen Einrichtungen selbst. Neben das bereits genannte Thema der Legitimation von Macht muss folglich das ihrer Kritik und Kontrolle treten.

Einem differenzierten Verständnis dieses Themenkomplexes dient die Unterscheidung von *Herrschaft und Genossenschaft* (vgl. Frank Schulz-Nieswandt). Es lassen sich „flachere“ egalitäre Ordnungen und Institutionen finden neben „steileren“ hierarchischen; oft gehen sie in jeweils charakteristischer Weise Beziehungen ein und dienen damit sowohl der Bewältigung wie zugleich der Fortdauer interner Spannungen und Machtkämpfe.

Für die europäische Kultur- und Geistesgeschichte bildet die biblische *Bundes-Idee* (brith) die Matrix: Gott schließt seinen Bund mit seinem Volk (senkrechte, asymmetrische, hierarchische Dimension) und macht dadurch zugleich alle Mitglieder des Volkes (miteinander) zu Bundesgenossen (waagrechte, symmetrische, egalitäre Dimension). Das Gottesrecht begründet und rahmt das Bruderschaftsethos.

Wenn die menschliche Lebensform sprachlich-vermittelte leibhaftige und soziale Existenz ist, dann liegt es nahe, dass sich diese Doppelungen von Funktion und Sinn, von Leib und Sprache in allem wieder erkennen lassen, was Menschen in Kommunikation und Kooperation hervorbringen. Diese unauflöslichen Verschränkungen zeigen sich insbesondere bei sprachlichen Ausdrücken: ihre überwältigende Mehrheit bilden Metaphern, sie sind *metaphors we live by* (Lakoff und Johnson, 1980). Die Wörter und die sprachlichen Formen, in denen die ebenso elementaren wie frühen leiblichen und leibhaftigen Erfahrungen geäußert werden, bilden den Grundbestand von Sprachbildern, die dann der Artikulation von leibferneren und insofern abstrakteren Erfahrungen und Vorstellungen dienen.

Es verwundert dann nicht, dass *Fortbewegungsmetaphern* (einschließlich der Wege, Pläne, Hindernisse, Schwierigkeiten, Lasten, Umwege und Ziele...) den Grundstock der *metaphors we act by* bilden.

Auch hier ergeben sich einmal mehr die Ambivalenzen und Risiken des Verstehens und Nichtverstehens, einschließlich der Missbrauchschancen, gerade aus der Leistungsfähigkeit und dem nahezu uneingeschränkten und universellen Einsatz von Metaphern.

Von hier aus wird verständlich, warum menschliches Reden und Denken, warum menschliche Sprachbilder, in deren Deutungs- und Bestimmungshorizonten menschliches Handeln sich vollziehen soll, gar nicht anders als *anthropo-morph* sein können – auf welche Erfahrungen, Bilder und Sprachen sollten Menschen denn zurückgreifen, wenn nicht auf ihre eigenen? Sie *müssen* sie einsetzen, da es ja gerade darum geht, Wirklichkeiten „an sich“ zu Wirklichkeiten „für die Menschen“ zu machen. Als „total andere“ könnten sie zu menschlichem Handeln buchstäblich nichts sagen, sie könnten es nicht ermöglichen, nicht begleiten, nicht orientieren und nicht beurteilen.

Curriculum vitae

20. Mai 1946	geboren in Braunschweig
1952 – 1965	Schulbesuch und Abitur am Lessing Gymnasium in Frankfurt/M.
1965 – 1973	Studium in Marburg, Göttingen und Frankfurt/M.: Ev. Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften
Febr. – Okt. 1966	Aufenthalt in Israel, Sprachkurs (Ulpan) im Kibbuz Ma'ayan Zwi
Juni 1977	Promotion zum Dr. phil. an der Universität Bremen mit einer Dissertation "Friedrich Jonas als Denker des Industriesystems" 1984 veröffentlicht unter dem Titel "Gesellschaftstheorie als Institutionentheorie", Haag & Herchen, Frankfurt/M.
Febr. 1977 – Jan. 1980	Studienleiter und Mitglied der Leitung im Ev. Studienwerk, Villigst; Schwerpunkt: Studienbegleitendes Programm
Febr. 1980 – Aug. 1982	Wissenschaftlicher Referent für Soziologie und Sozialethik, Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Bochum
Sept. 1982 – Febr. 2011	Professor an der Ev. Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Bochum, für Soziologie und für Sozialphilosophie/Ethik, seit März 2011 weitere kontinuierliche Lehrangebote in beiden Fächern
1980 – 1987	Lehrbeauftragter für Theologische Sozialethik an der Universität/GH Paderborn
1985 – 2000	Lehrbeauftragter im Fach Systematische Theologie/Ethik am FB Evangelische Theologie der Universität Frankfurt/M.; gemeinsam mit Prof. Dr. Yorick Spiegel: Doktoranden- u. Habilitanden-Kolloquium
seit 1995	Lehrbeauftragter für Professionsethik Sozialer Arbeit an der Caritas Akademie für Sozialarbeit, Innsbruck, danach an der Donau- Universität, Krems.
2004 – 2015	an der Fachhochschule St. Pölten
1980 – 1995	Vorwahlausschussvorsitzender des Evangelischen Studienwerks
1995 – 2013	Vertrauensdozent des Evangelischen Studienwerks
seit 1999	Mitglied der Prüfungskommission der Fundraising Akademie, Frankfurt/M.
seit 2005	Mitherausgeber der Reihe <i>Fundraising-Studien. Zu Kunst und Kultur der Gabe</i> , LIT Verlag
2006 – 2014	Mitglied im Advisory Board der Zeitschrift <i>Ethics and Social Welfare</i> (Routledge)
seit 2013	Lehrauftrag am Lehrstuhl "Christliche Gesellschaftslehre" der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Veröffentlichungen

- Dissertation: Friedrich Jonas als Denker des Industriesystems, Bremen 1977, veröffentlicht unter dem Titel "Gesellschaftstheorie als Institutionentheorie - Friedrich Jonas als Denker des Industriesystems"; Frankfurt 1984
- mit M. Bartelt u.a.: Forschungspolitik, Technologiefolgenabschätzung und öffentlicher Dialog, in: aus politik und zeitgeschichte, B28/80, Juli 1980
- Selbstreflexion, Lernen und Handeln von Intellektuellen, in: Die Mitarbeit, 30. Jg., Heft 2, 1981
- mit F.E. Anhelm und D. Kiesel: Nationalsozialismus und Demokratischer Neubeginn. Bericht über die Auswertung von Tagungsprotokollen Ev. Akademien 1975–80, in: Materialien aus der Arbeit Evangelischer Akademien, herausgegeben vom Leiterkreis, Bad Boll, 1981
- Technologische Entwicklung und die Zukunft der Arbeit – ein Problemaufriss, in: Arbeit – Beschäftigung – Wachstum, Problematik der Wirkungen künftigen technologischen Wandels auf Europa (Texte einer Konferenz in Birmingham), epd-Dokumentation 1–2/1982; auch in: Die Mitarbeit, 31. Jg., Heft 4, 1982
- Die "Arbeitsgesellschaft" – Bausteine zum Verständnis ihrer Elemente, ihrer Krise und ihrer Herausforderung für die theologische Ethik, epd-Dokumentation 42/82, Frankfurt 1982, auch in: Harms/Volz 1989; Teilabdruck auch in der folgenden Veröffentlichung
- mit M. Schmidt u.a. (Hg.): Arbeit und Gesundheitsgefährdung. Materialien zu Entstehung und Bewältigung arbeitsbedingter Erkrankungen, SWI-Studienhefte 2, Frankfurt 1982
- Gedanken zur Diskussion um Technik und Technologie (mit einem ausführlichen bibliographischen Anhang), in: M. Schmidt u.a. (Hg.): Arbeit und Gesundheitsgefährdung, 1982, s.o., ohne die Bibliographie auch in: Harms/Volz 1989
- Gerechtigkeit und ein neues Verständnis von Arbeit, in: Ev. Akademie Bad Boll, Protokolldienst 4/1982
- mit M. Schmidt: Gesundheitsgefährdung und menschengerechte Gestaltung der Arbeit, in: Die Mitarbeit, 32. Jg., Heft 3, 1983
- Mehr Freizeit – mehr Möglichkeiten selbstbestimmter Lebensführung? In: Materialien zur politischen Bildung, Heft 3, 1983; auch in: Harms/Volz 1989 (zahlreiche weitere Abdrucke in Zeitschriften und Sammelwerken)
- Asymmetrische Solidarität, Zum Gesellschaftsbild der Studie "Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen", in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 27. Jg. H. 3, 1983; auch in: Harms/Volz 1989
- Technik und Gesellschaft – Sozialethische Überlegungen, in: Neue Technik – neuer Mensch – neue Gesellschaft? herausgegeben von KDA und der Ev. Akademie, Mülheim/Ruhr, 1983
- mit R. Danielzyk (Hg.): Vernunft der Moderne? Gedanken zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Pabel, Schriftenreihe des Ev. Studienwerks Villigst, Band 3, Münster 1986; darin: Einleitung
- Zum Spannungsverhältnis von Ausbildung und Bildung in der Ausbildung von Sozialpädagogen, in: Bildung und Erziehung, Band 2 der Schriftenreihe der Ev. Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe: Denken und Handeln, Bochum 1986

- Warum die Freizeittheorie auch von der Arbeit sprechen muß, in: Arbeit und Freizeit I, Denken und Handeln, Band 3, Bochum 1987, auch in: Harms/Volz 1989
- Wer erzieht die Erzieher? – Neokonservative als Hüter der Industriegesellschaft, in: Kreuder/Loewy (Hg.): Neokonservatismus in der Strukturkrise, edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987; u.d.T.: Apologie der Arbeitsgesellschaft – Zur aktuellen Funktion neokonservativer Theorie der Industriegesellschaft, auch in: Harms/Volz 1989
- mit D. Kiesel u.a. (Hg.): "Geduld, sage ich, eine Abkürzung gibt es nicht" – Gespräche während einer Israel-Reise, Arnoldshainer Texte, Band 45, Frankfurt/M. 1987, darin: Von der Schwierigkeit, sich der eigenen Geschichte zu stellen
- mit J. Harms: Arbeit und Wirtschaft – Beiträge zu Ökonomie und Ethik, Arnoldshainer Texte, Band 57, Frankfurt/M. 1989 (darin mehrere der vorstehend aufgeführten Aufsätze zur Arbeits- und Wirtschaftsethik)
- mit P. Pfeiffer: Thesen zur interkulturellen Pädagogik, in: Oberste-Lehn/Wende (Hg.): Handbuch internationale Jugendarbeit – Interkulturelles Lernen, dkV-Verlag, Düsseldorf, o.J. (1990)
- mit D. Kiesel: In Auschwitz lernen – Anmerkungen zu einem Modell politischer Bildung, in: Deutsch-Polnische Jugendzusammenarbeit – nach Auschwitz, Materialien aus dem hessischen Jugendring, Band 2, Wiesbaden 1990
- mit D. Kiesel (Hg.): "Wo soll's denn lang gehen?" Jugendliche und Pädagogen auf der Suche nach Lebensstilen und Konzeptionen, Arnoldshainer Texte, Band 67, Frankfurt/Main 1991, darin: Konzeption und Utopie – Ein Beitrag auch zu der Frage, was man eigentlich (davon) hat, wenn man eine Konzeption hat
- mit Rainer Volz: Bibliographie "Arbeit" (in den 80er Jahren), mit einem einführenden Kommentar (von F.R. Volz) in: H. Diefenbacher und E. Müller (Hg.), Bibliographie "Wirtschaft und Ethik". Texte und Materialien der FEST, Heidelberg 1992
- "Lebensführungshermeneutik" – Zu einigen Aspekten des Verhältnisses von Sozialpädagogik und Ethik, in: "neue praxis" (23. Jg.), Heft 1+2/1993, S. 25–31, Italienische Übersetzung in: Politiche Sociali e Servizi 2/1997 (Milano)
- Der ethische Pluralismus und "das spezifisch Christliche", in: "das baugerüst", Heft 1/1994
- Rezension der Festschrift für S. Keil: "Freiräume leben – Ethik gestalten", Stgt. 1994, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, März 1994
- Professionelle Standards in der Sozialen Arbeit zwischen Ökonomisierung und Moralisierung: Ethische Aspekte, in: GiSA, Rundbrief gilde soziale arbeit, 50. Jg., H. 1/1996, S. 24 – 34
- Rezension von: W. Klüsche (Hg.), Grundpositionen Sozialer Arbeit, Mönchengladbach 1994, in: GiSA, Rundbrief gilde soziale arbeit, 50. Jg., H. 2/1996
- Ermeneutica della condotta di vita. Alcuni aspetti del rapporto tra servizio sociale ed etica, in: Politiche Sociali e Servizi, No. 2/1997, Vita e Pensiero, Milano
- mit Thomas Kreuzer: Konsument, Klient oder Bürger? – Es geht um das Verständnis von Person, nicht von Gemeinschaft, in: Hoerschelmann/Kreuzer/Weiß (Hg.): „Problemwahrnehmungen“, Festschrift zum 60. Geburtstag von Yorick Spiegel, Eisenach 1997

- Drei Sozialethische Kommentare zu Beiträgen zu Arbeitsethik/Kommunitarismus/Friedensethik, in: Festschrift für Y. Spiegel, 1997 (s. vorigen Titel)
- "Soziale Arbeit – Ethik – Europa" – Einige Streif- und Schlaglichter, in: H. Mogge-Grotjahn/M. Krummacher (Hg.): Werte-Orientierung in der Sozialen Arbeit, FESA-Transfer, Band 3, Bochum 1997
- Reichtum zwischen Mißbilligung und Rechtfertigung – Zu Vorgeschichte und Grundelementen unseres "bewertenden Redens von Reichtum", in: E.-U. Huster (Hg.): Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, 2. erw. Aufl., Campus, Frankfurt/M. 1997, S. 359 – 376
- mit Thomas Kreuzer: Konsument, Klient oder Bürger? Sozialphilosophische Skizze zu einem tragfähigen Personenverständnis für die Sozialpädagogik, in: "neue praxis" (28. Jg.) Heft 1/1998, S. 71 – 76
- Mythos Qualität? Thesen zu einer fälligen Mythenkritik, in: P. Pantucek/M. Vyslouzil (Hg.): Die Moralische Profession, St. Pölten, SozAKTIV, 1999, auch in: Mythos Qualität. Erfahrungsberichte aus der Sozialen Arbeit, hg. v. F. Maus u. M. Beilmann, Verlag f. Wissenschaft und Bildung, Berlin 2000
- Professionelle Ethik in der Sozialen Arbeit zwischen Ökonomisierung und Moralisierung, in: U. Wilken (Hg.): Soziale Arbeit zwischen Ethik und Ökonomie. Lambertus, Freiburg 2000, S. 207 – 221
- Gelingen und Gerechtigkeit – Bausteine zu einer Ethik professioneller Sozialer Arbeit, in: Ansätze einer Berufsethik im Dialog mit der Praxis der Sozialen Arbeit, Seminarbeiträge, hg. von U. Faust, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Katholischer SozialarbeiterInnen im DBSH, Höhenkirchen-Siegertsbrunn 2000
- "Altruismus", in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, 2. völlig überarbeitete Auflage, Neuwied, Luchterhand, 2001, S. 41 – 51, 3. Auflage (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl.), Reinhardt, München 2005
- Lexikonartikel "Rolle", "Verein", "Kritische Theorie", "Materialismus", in: Evangelisches Soziallexikon, hg. M. Honecker, T. Jähnichen u.a., Neuauflage = 8. Aufl., Kohlhammer, Stuttgart, 2001, ISBN 978-3-17-016191-1
- Onaangenaam getroffen. Overwegingen bij het alledaagse samenspel van zeden, zintuigen en symbolen („Unangenehm berührt“), in: Frans J.H. Vosman & Theo W.A. de Wit (Hg.): De nieuwe achteloosheid Uitgeverij Agora, Kampen/NL 2001
- mit Doron Kiesel: Anerkennung und Intervention. Moral und Ethik als komplementäre Dimensionen interkultureller Kompetenz, in: G. Auernheimer (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität, Leske und Budrich, Opladen 2002, 2. aktual. u. erw. Aufl., VS, Wiesbaden 2008, S. 67 – 80, 3. aktual. Aufl., VS, Wiesbaden 2010, S. 67 – 80; 4. Aufl. Springer VS 2013, s.u.
- Vorbereitende Thesen zu einer „Kritik der Präventiven Vernunft“, in: „Individuelle Gesundheit versus Public Health?“, hg. von Angela Brand u.a., LIT Verlag, Münster 2002, S. 70 – 78, ISBN 382-5857654
- mit Ernst-Ulrich Huster (Hg.): Theorien des Reichtums. Reichtum – Beiträge zu Ökonomie und Kultur der sozialen Distanz, Band 1, LIT Verlag, Münster 2002, ISBN-382-5854922
- „Vermögen“ – Vorbereitende Thesen zu einer (anthropologischen) Theorie des Reichtums, in: E.-U. Huster, F.R. Volz (Hg.): Theorien des Reichtums, LIT Verlag, Münster 2002, S. 15 – 29, ISBN-382-5854922
- mit Doron Kiesel: Eigensinn und Allgemeinbildung – Zum Zusammenhang von Lebensführung, Bildung und Interkulturalität, in: Klaus Künzel (Hg.): Allgemeinbildung zwischen Postmoderne und

- Gelingen und Gerechtigkeit – Bausteine zu einer Ethik professioneller Sozialer Arbeit, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik (ZfSp), 1.Jg., H.1, 2003, S. 45 – 59, ISSN 1610233
- mit Doron Kiesel: Interkulturelle Kompetenz als „Lebensführungshermeneutik“, in: Margrit Frölich u.a. (Hg.): Migration als biografische und expressive Ressource, Beiträge zur kulturellen Produktion in der Einwanderungsgesellschaft, Arnoldshainer Interkulturelle Diskurse 3, Brandes & Apsel, Frankfurt/M. 2003, ISBN 386-0993186
- mit Ernst-Ulrich Huster u. Michael Sprünken (Hg.): „Zweifelhafte Beziehungen“ – Zum Verhältnis von Sozialer Arbeit, Ehrenamt und Zivilgesellschaft, Festschrift Martin Belleremann, Bochum (EFH) 2003
- Religion als Motivation? – Einige Überlegungen zum Ehrenamt und zum Ethos des Helfens, in: F.R. Volz/E.-U. Huster/M. Sprünken (Hg.): „Zweifelhafte Beziehungen“, Bochum (EFH) 2003
- Zur Agorà-Zentriertheit und Oikos-Vergessenheit herrschender Ethiken, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik (ZfSp), 2. Jg., H.2, 2004
- mit Doron Kiesel: Interkulturelle Kompetenz als Lebensführungshermeneutik, in: Ronald Lutz (Hg.): Rückblicke und Aussichten – Soziale Arbeit im Wandel, Paulo Freire Verlag, Oldenburg 2004
- Vorwort zu „Gesundheitliche Versorgung für Menschen mit geistiger und mehrfacher Behinderung“, hg. vom Landesverband Rheinland-Pfalz der Lebenshilfe für Menschen mit geistiger Behinderung e.V. (Kurzfassung einer von M. Abendroth und R. Naves verfassten Diplomarbeit am Fachbereich Heilpädagogik der EFH Bochum, Betreuer: F.R.Volz), Mainz 2004
- mit Ilona Nord (Hg.): An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel. Festschrift zum 70. Geburtstag, Reihe Theologie – Forschung und Wissenschaft, Band 13, LIT Verlag, Münster 2005, ISBN 382-5883191
- „Unangenehm berührt“ – Vorüberlegungen zum alltäglichen Zusammenspiel von Sitten, Sinnen und Symbolen, in: Ilona Nord u. Fritz Rüdiger Volz (Hg.): An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel. Festschrift zum 70. Geburtstag, LIT, Münster 2005, S. 361 – 375, ISBN 382-5883191
- mit Thomas Kreuzer: Die verkannte Gabe – Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings, in: C. Andrews, P. Dalby, Th. Kreuzer (Hg.): Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven, Band 1 der Reihe „Fundraising-Studien – Zu Kunst und Kultur der Gabe“, hg. von M. Haibach, Th. Kreuzer, F.R. Volz, in Zusammenarbeit mit der Fundraising Akademie, LIT, Münster 2005, S. 11 – 31, ISBN 382-5890236
- mit Doron Kiesel: Eigensinn und Allgemeinbildung, in Ronald Lutz (Hg.): Befreiende Sozialarbeit – Skizzen einer Vision, Paulo Freire Verlag, Oldenburg 2005, S. 193 – 206
- Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandelns, in: Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, 3., aktualisierte Aufl., Hg. Fundraising Akademie, Gabler, Wiesbaden 2006, S. 30 – 55, ISBN 383-4902160
- „Geben, Nehmen und Erwidern“ – Versuche, menschliches Gabehandeln zu verstehen, in: M. Krummacher, R. Kulbach (Hg.): Beiträge zu aktuellen Entwicklungen in der Sozialen Arbeit – Vorträge im Rahmen der „Forschungswerkstatt Soziale Arbeit“ 2005/2006 an der EFH RWL, Bochum, FESA-Transfer, Band 17, Bochum 2006, S. 103 – 120, ISBN 9482504

- Drei Beiträge in: „Ethische Reflexionen – zu Themen des Rahmenlehrplans Ethik“ in der Reihe „Bildung für Berlin, hg. von der Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung, Redaktion M. Zimmermann, Berlin Juli 2007: „Person“, S. 31 – 35; „Freundschaft“, S. 36 – 41; „Wissen und Glauben“, S. 85 – 89
- ‚Freiwillige Armut‘ – zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit, in: Huster, Boeckh, Mogge-Grotjahn (Hg.): Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, VS Wiesbaden, 2008, S. 180 – 194, ISBN 978-3-531-15220-2
- Die Gestaltung wechselseitiger Angewiesenheit im „Geben – Nehmen – Erwidern“, in: Udo Hahn/Thomas Kreuzer/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?, LIT Verlag Berlin, 2008, S. 13 – 19, ISBN 978-3-8258-1278-2
- Stiftung als Institution – eine Hinführung, in: Udo Hahn/Thomas Kreuzer/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?, LIT Verlag Berlin, 2008, S. 39 – 47, ISBN 978-3-8258-1278-2
- „In aller Freundschaft“ – Thesen zu Personwerdung und Vermögensbildung, in: Eric Mührel/Bernd Birgmeier (Hg.): Theorien der Sozialpädagogik – ein Theorie-Dilemma? VS Wiesbaden, 2009, S. 287 – 305, ISBN 978-3-531-16128-0
- Homo capax – Zur Orientierungsleistung des Person-Verständnisses von Paul Ricœur für die Soziale Arbeit, in: Eric Mührel (Hg.): Zum Personenverständnis in der Sozialen Arbeit und der Pädagogik (Reihe: Sozialpädagogik in der Blauen Eule) Die Blaue Eule, Essen, 2009, S. 119 – 129, ISBN 978-3-89924-221-8
- Vom Vermögen zu Geben, in: Fritz Erich Anhelm u. Paul Dalby (Hg.): „Der Schatz im Acker“. Vom Umgang mit Vermögen und Vermögenden. Loccumer Protokoll, LKA, Hannover, 2009, S. 9 – 16
- mit Chris Clark: Professional ethics as the interpretation of life praxis, in: Joyce Lishman (ed.): Social Work Education and Training, Jessica Kingsley Publishers, London, 2011, S. 55 – 68, ISBN 978-1-84905-076-0
- Hermeneutik der Lebensführung. Beiträge zu Sozialphilosophie und Ethik Sozialer Arbeit. Gelegenheitsarbeiten I, aus Anlass der Pensionierung zusammengestellt, Bochum 2011
- „Zedaka“ – Der Geist und die Praxis der Gabe im Ethos des Judentums, in: Da hilft nur Schenken. Mit Schenken und Stiften die Gesellschaft gestalten, hg. für die GLS Treuhand von Antje Tönnis u.a., Bochum und Frankfurt/M. 2011, S. 70–74, ISBN 978-3-924391-58-4
- Ethos und Vermögen des Gabehandeln, in: Theologie der Gegenwart. Gabediskurse. 55. Jg., Heft 1/2012, S. 2 – 11, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt (Hg.), ISBN 0342-1457
- ‚Freiwillige Armut‘ – zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit, in: Huster, Boeckh, Mogge-Grotjahn (Hg.): Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, 2., überarb. u. erw. Aufl. Springer VS, Wiesbaden, 2012, S. 199 – 213, ISBN 978-3-531-19256-7; Abdruck auch in "Forum Ware" Heft 1 – 4/2011 (39. Jg., erschienen 2012), S. 1 – 10, ISSN 0340-7705
- Profession und Wissenschaft – eine "arrangierte Ehe", in: SiO Sozialarbeit in Österreich, Zeitschrift für Soziale Arbeit, Bildung und Politik, Heft 3/12, S. 47-50, ISSN 10-19-7729
- "Ilse Arlt und ihr Erbe – eine Rehabilitierung der Neugier auf das Leben", in: J. Pflegerl, M. Vyslouzil, G. Pantucek (Hg.): "passgenau helfen" – soziale arbeit als mitgestalterin gesellschaftlicher und sozialer prozesse. Festschrift für Peter Pantucek, LIT, Wien/Münster, 2013, S. 69 – 74, ISBN 978-3-643—50526-2

- mit Hans-Ulrich Dallmann: Ethik in der Sozialen Arbeit – Grundlagen Sozialer Arbeit, Hg. G.J. Friesenhahn, A. Thimmel, Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts., 2013, ISBN 978-3-89974319-7
- mit Doron Kiesel: Anerkennung und Intervention. Moral und Ethik als komplementäre Dimensionen interkultureller Kompetenz, in: G. Auernheimer (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität, 4. aktual. Aufl.: Springer VS, Wiesbaden 2013, S. 71 – 84, ISBN 978-3-531-19929-0
- Lexikonartikel "Armut", "Arbeit und Beruf", "Gemeiner Nutzen", in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg, Bückle & Böhm, 2014, ISBN 978-3-941-530-05-8
- Sozialanthropologische und historische Grundlagen des Fundraisings, in: Fundraising-Handbuch, hg. von der Fundraising Akademie, 5. Aufl., Wiesbaden, Gabler, 2016
- Lexikonartikel "Kritische Theorie", "Materialismus", "Rolle", "Verein", in: Ev. Soziallexikon, hg. von Johannes Eurich, Martin Honnecker, Traugott Jähnichen u.a., 9. überarb. Aufl., Kohlhammer, 2016
- Zur Semantik von Arbeit und Beruf bei Luther, in: Übersetzung, Literatur und Kultur als Brücken zur kulturellen Kommunikation, hg. von Brikena Kadzadej und Mario di Matteis, Tiraner Germanistik-Studien Bd. 12, Tirana 2016
- *Les défis de la société multiculturelle. Vortrag, ARRFIS/IRTS Basse-Normandie - Hérouville Saint-Clair / Normandie / France, 5 au 8 juillet 2005;*
http://aifris.eu/03upload/uplolo/cv4338_2230.pdf
- *Hermeneutik der Lebensführung. Beiträge zu Sozialphilosophie und Ethik Sozialer Arbeit (Gelegenheitsarbeiten I) 2011;*
http://www.pantucek.com/fremdtexte/volz_beitraege.pdf

Impressum

Layout und Satz: Karin Wohlgemuth
Grafische Arbeiten: © Philipp Neugebauer 2015

Druck: WirmachenDruck.de (LOGO)

© Fritz Rüdiger Volz, Bochum 2016

ISBN 978-3-00-055382-0