

## Der Gesellschaft etwas schenken. Teil A: Zur Theorie der Gabe

Strachwitz, Rupert Graf (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Strachwitz, R. G. (Hrsg.). (2023). *Der Gesellschaft etwas schenken. Teil A: Zur Theorie der Gabe* (Opuscula, 181). Berlin: Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-90768-3>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

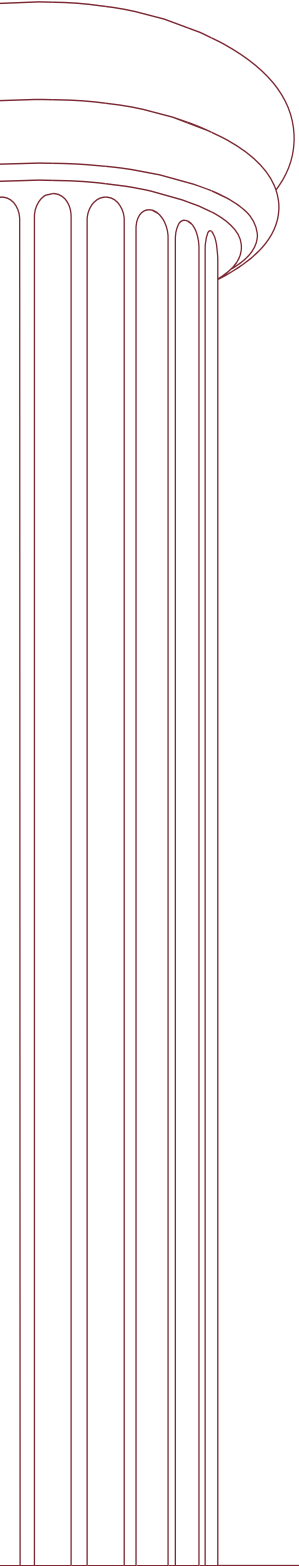
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

# MAECENATA



Rupert Graf Strachwitz (Hrsg.)

## **Der Gesellschaft etwas schenken Teil A: Zur Theorie der Gabe**

---

Opusculum Nr. 181

November 2023

**Der Herausgeber**

Dr. phil. Rupert Graf Strachwitz ist Vorstand der Maecenata Stiftung.

**Das Maecenata Institut**

Das **Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft, Berlin** wurde 1997 als unabhängige wissenschaftliche Einrichtung gegründet. Das Institut hat die Aufgabe, das Wissen über und das Verständnis für die Zivilgesellschaft und den sogenannten Dritten Sektor mit den Themenfeldern Bürgerschaftliches Engagement, Stiftungs- und Spendenwesen durch Forschung, akademische Lehre, Dokumentation und Information sowie den Austausch zwischen Wissenschaft, Politik und Praxis zu fördern. Das Institut versteht sich als unabhängiger Think Tank. Das Institut ist eine nicht rechtsfähige Einrichtung der Maecenata Stiftung (München) und hat seinen Arbeitssitz in Berlin. Weitere Informationen unter: <https://www.maecenata.eu/ueberuns/das-institut/>

**Die Reihe Opuscula**

Die **Reihe Opuscula** wird seit 2000 vom Maecenata Institut herausgegeben. Veröffentlicht werden kleinere Untersuchungen und Forschungsarbeiten sowie Arbeitsberichte aus Projekten des Instituts. Die Registrierung dieser in elektronischer Form erscheinenden Reihe unter der ISSN 1868-1840, sowie die Vergabe von Einzelkennungen (URNs) durch die Deutsche Nationalbibliothek sorgen für volle Zitierfähigkeit. Durch die Kooperation mit dem Social Science Open Access Repository (SSOAR) Projekt ist eine dauerhafte Verfügbarkeit aller Ausgaben mit fester URL-Adresse sichergestellt. Eine Übersicht der neuesten Exemplare ist auf der letzten Seite jeder Ausgabe zu finden.

Die gesamte Reihe Opuscula finden Sie zum kostenlosen Download unter:  
<https://www.maecenata.eu/publikationen/opuscula/>

**Impressum****Herausgeber**

MAECENATA Institut  
Rungestraße 17, D-10179 Berlin,  
Tel: +49-30-28 38 79 09,  
Fax: +49-30-28 38 79 10,

E-Mail: [mi@maecenata.eu](mailto:mi@maecenata.eu)  
Website: [www.maecenata.eu](http://www.maecenata.eu)

**Redaktion:** Philip M. Pankow

**ISSN** (Web) 1868-1840

**URN:** urn:nbn:de:0168-ssoar-90768-3

Alle Rechte vorbehalten! Nachdruck nur mit Genehmigung des Herausgebers. Dieses Werk bzw. Inhalt steht unter einer [Creative Commons 3.0 Deutschland Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/de/). Die Beiträge geben ausschließlich die Meinung der Verfasserin bzw. des Verfassers wieder.

**Haftungsausschluss:** Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernimmt das Maecenata Institut keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt verlinkter Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

**Maecenata Institut, Berlin 2023**

## **Abstract**

This publication was produced as a follow-up to the conference "Der Gesellschaft etwas schenken" in Berlin in spring 2023. The conference facilitated a theory-practice dialogue in the field of civic engagement. While the first part (Opusculum 181) is dedicated to theories of giving, the second part (Opusculum 182) focuses on different forms of giving.

## **Inhaltsverzeichnis**

Rupert Graf Strachwitz: Warum Menschen schenken – Eine Einführung .....	6
Jürgen Werbick: „Was hast du, was du nicht empfangen hättest?“ .....	17
Frank Schulz-Nieswandt et al.: Genossenschaften und Gemeinwohl.....	28
Guido Sprenger: Die Bedingungen der Gabe in der Zivilgesellschaft.....	43
Lukas Niederberger: Geben soll, wer geben kann .....	60
Frank Adloff: Gaben der Natur – Ein Konzeptioneller Öffnungsvorschlag .....	76
Nils Otter: Kryptophilanthropie – Zu den Möglichkeiten der Gabe in digitaler Form .....	89
Autoren .....	103

## **VORWORT**

Daß zu Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftlichem Engagement das Schenken wesentlich dazugehört, ist in Forschung und Praxis unbestritten. Es verwundert deshalb nicht, daß sich das Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft seit seiner Gründung immer wieder diesem Thema gewidmet hat. In den letzten Jahren hat sich aber einiges verändert. Wir waren deshalb dankbar, als wir mit der Kurt und Maria Dohle Stiftung vereinbaren konnten, erneut ein Projekt zu diesem Aspekt des bürgerschaftlichen Handelns durchzuführen. Es sollte im wesentlichen aus einer Fachtagung und einer nachfolgenden Publikation bestehen und einen Dialog zwischen Forschung und Praxis beinhalten. Besonderer Dank gebührt dem Geschäftsführer der Stiftung, Herrn Felix Dresewski, für die engagierte Unterstützung dieses Vorhabens.

Der Plan war, die Beteiligung daran auszuschreiben und aus den eingehenden Meldungen einen Kreis von Mitwirkenden auszuwählen. Die Zahl der Meldungen war erheblich größer als sinnvollerweise in einer auf zwei Tage angelegten Tagung Beiträge präsentiert werden konnten. Wir mußten auswählen und bedanken uns an dieser Stelle ausdrücklich bei all denen, die nicht zum Zuge kommen konnten. Die Tagung fand dann am 2. und 3. März 2023 in Berlin statt. Die Idee des Theorie-Praxis-Dialogs ließ sich in vollem Umfang verwirklichen, führte zu spannenden Diskussionen und teils ganz unerwarteten Ergebnissen. Wie geplant, bekamen anschließend alle, die vorgetragen hatten, das Angebot, ihre Beiträge für eine Veröffentlichung zu verschriftlichen. Fast alle nahmen zu unserer Freude dieses Angebot an.

Das Ergebnis können wir heute in zwei Online-Publikationen (Opuscula Nr. 181 und 182) mit insgesamt 14 Beiträgen vorlegen, ergänzt durch ein einleitendes Kapitel und einen Bericht über die Tagung von Philip M. Pankow, der dankenswerterweise auch die Redaktion dieser Veröffentlichungen besorgt hat. Während in der ersten Nr. die Beiträge zusammengefaßt sind, die sich mit der Theorie des Schenkens an die Gesellschaft auseinandersetzen, vermittelt die zweite Nr. Einblicke in die Praxis dieses Schenkens. Die Beiträge vermitteln ein höchst differenziertes Bild und eröffnen insbesondere eine breite Palette von Zugängen, Formen und theoretischen Ansätzen. Dies ist den unterschiedlichen Disziplinen und Erfahrungshintergründen der Autorinnen und Autoren geschuldet und war insoweit beabsichtigt. Es war zu zeigen, daß an diesem Thema sehr viel mehr „dran“ ist, als die öffentliche Debatte wahrhaben will. Für weitere Forschung ist ein weiter Raum eröffnet.

Allen, die dazu beigetragen haben, die Tagung zu gestalten und die Veröffentlichungen zu bereichern, möchten wir nochmals herzlich dafür danken. Wir wünschen uns sehr, daß der Dialog mit ihnen allen fortgesetzt werden kann.

Berlin, im Oktober 2023

Rupert Graf Strachwitz

## **WARUM MENSCHEN SCHENKEN – EINE EINFÜHRUNG**

### **1. WARUM SCHENKEN**

Am Anfang der Veröffentlichung von Ergebnissen eines Projekts zum Schenken an die Gesellschaft steht ein *wake-up call*. Durch die Einführung von Perspektiven, die auf den ersten Blick ungewöhnlich, ja absurd klingen, soll das Interesse dafür geweckt werden, sich mit den stark divergierenden theoretischen und praktischen Zugängen auseinanderzusetzen, die in den nachfolgenden Beiträgen dargestellt werden.

Das Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft hat sich bereits mehrfach mit der Thematik des Spendens und Stiftens auseinandergesetzt, und dies nicht ohne Grund, gehört das Schenken doch zum Legitimationskern der Zivilgesellschaft (vgl. Sprengel/Strachwitz 2008 / Adloff/Priller/Strachwitz 2010). Zum feststehenden Kanon der Einführung in die Zivilgesellschaftslehre gehört unter Verweis auf François Perroux (1960) die Zuordnung der Arenen Staat, Markt und Zivilgesellschaft zu ihren jeweiligen Attributen Gewalt, Tausch und Geschenk, wodurch Unterschiede der Handlungslogik markant bezeichnet werden können. Die notwendige Erläuterung des Begriffs ‚Geschenk‘ weist sechs Variationen des Geschenks aus: Empathie, Kreativität, Know-How, Reputation, Zeit und materielle Ressourcen. Aus alledem läßt sich die These ableiten, daß einerseits das Schenken für die Gesellschaft keine Marginalie darstellt, sondern für die Gesundheit der Gesellschaft fundamental bedeutsam ist. Andererseits läßt sich zeigen, daß die Bereitschaft zu schenken grundsätzlich vorhanden und eher in manchen Zusammenhängen unterdrückt wird als daß sie künstlich geweckt werden müßte. Geben, nicht Nehmen ist der stärkste Wesenszug des Menschen und hält Gesellschaften zusammen (vgl. Adloff 2018).

Dies gilt auch im modernen Verfassungsstaat, der in Deutschland spätestens seit dem späten 19. Jahrhundert weitreichende Maßnahmen zur Steigerung des sozialen, materiellen und kulturellen Wohlergehens seiner Bürger und Bürgerinnen ergriffen hat. Diese stellen grundsätzlich eine gesellschaftliche Errungenschaft dar, auf die niemand verzichten will. Und doch: Obwohl im deutschen Wohlfahrtsstaat das Abhängigkeitsverhältnis der Bürger und Bürgerinnen von den staatlichen Sicherungsstrukturen seit langer Zeit hoch ist, und obwohl diese Sicherungsstrukturen vehement eingefordert werden, gab und gibt es auch zunehmend eine Zivilgesellschaft, den gesellschaftlichen Ort des Schenkens schlechthin; hier sind eigene Gabe- und Nothilfesysteme etabliert, in denen die Bürgerinnen und Bürger in Eigeninitiative für einander da sind. Demokratietheoretisch gesehen, ist dieses Füreinander essentiell für Vertrauen und Kooperation in und damit für den Zusammenhalt unserer Gesellschaft (vgl. Putnam 1993).

Unter dem hochaktuellen Vorzeichen, unsere Demokratie resilienter zu gestalten und sie zu retten, bevor sie verloren ist, erscheint es daher dringlich, der Öffentlichkeit und der Politik deutlich zu machen, was einzelne Akteure im öffentlichen Raum dazu beitragen können. Der Zivilgesellschaft kommt in diesem Zusammenhang die Aufgabe einer unverzichtbaren Bundesgenossin des demokratischen Staates und der sozialen Marktwirtschaft zu. Ein wesentliches Argument dafür ist unter

anderen, daß in der Kollektivität der zivilgesellschaftlichen Akteure vor allem das Schenken an die Gesellschaft eingeübt und praktiziert wird.<sup>1</sup> Eine Gesellschaft, in der nicht geschenkt wird, verelendet. Das Schenken, anders ausgedrückt das bürgerschaftliche Engagement, ist insoweit ein entscheidender Mehrwert für die Gesellschaft. Die Mitwirkung an der Gestaltung der Gesellschaft, sei dies nun in Wahlen und Abstimmungen, sei es aber andererseits vor allem in Nutzung der Möglichkeiten der deliberativen Demokratie (vgl. Bessette 1980; Habermas 1992), bedingt, daß die Bürgerinnen und Bürger als selbstermächtigte Akteurinnen und Akteure pro-aktiv und pro-sozial handeln, mit anderen Worten, der Gesellschaft etwas schenken. Geschenkt werden muß – und wird in großem Umfang tatsächlich – in vielfältigen Formen. Die Palette reicht von der konkreten Hilfeleistung, dem Dienst am Nächsten, über die Bildung und Gestaltung freiwilliger Gemeinschaften und das Organisieren von sozialer Arbeit bis zum mutigen Eintreten für gefährdete Werte wie die Herrschaft des Rechts und die freiheitliche offene Gesellschaft und die aktive Mitwirkung an dieser deliberativen Demokratie. Insoweit beinhaltet das Konzept des Wohlfahrtsstaates ausdrücklich nicht, daß die Bürgerinnen und Bürger auf eine Empfängerrolle reduziert werden und das Konzept der parlamentarischen Demokratie ausdrücklich nicht, daß sie mit der Teilnahme an „Wahlen und Abstimmungen“<sup>2</sup> ihre Pflichten als Bürgerinnen und Bürger erfüllt oder andererseits ihre Rechte abschließend definiert haben.

Unter Schenken sind in diesem Zusammenhang Gaben von Empathie, Know-How, Ideen, Zeit, finanziellen Ressourcen und Reputation zu verstehen. Auch beinhaltet dies alle Formen des Gebens und Spendens einschließlich des Stiftens und unabhängig von der Motivation, sei diese nun religiös, philanthropisch, humanistisch oder solidarisch konnotiert. Die zentralen Fragestellungen des hier vorgestellten Projekts ‚Schenken an die Gesellschaft‘ lauten: Wie steht es im Verhältnis von Bürgerinnen und Bürgern, Zivilgesellschaft und Gesellschaft um den Stellenwert der Gabe? Welchen Stellenwert sollte sie haben? Wie läßt sich dieser Stellenwert theoretisch unterfüttern? Und welche Beispiele können dazu dienen, das Schenken anschaulich und nachahmenswert darzustellen? Nachfolgend soll es einführend um das ‚Warum?‘ gehen.

## **2. EIN NEUES NARRATIV DES SCHENKENS**

Insbesondere in Deutschland war das Bild des zivilgesellschaftlichen Schenkens lange geprägt von Wohlfahrtsverbänden und Sportvereinen, die große Teile des bürgerschaftlichen Engagements im sogenannten Ehrenamt gebunden haben, sowie von einigen wenigen bekannten großen Mäzenen und Stiftungen. Die Zusammenhänge, die das zivilgesellschaftliche Engagement im engeren Sinn mit dem Spenden und Stiften und den anderen Formen des Schenkens zu der einen essentiellen Komponente des Gebens zusammenbinden, wurden und werden kaum gesehen. Schulfördervereine, Laienchöre, Menschenrechtsgruppen und viele andere, höchst heterogene Akteure, blühen vielfach im Verborgenen und verengen dadurch den Gesamteindruck. Zugleich sind dem Geben neue Aspekte zugewachsen, die eine neuerliche Beschäftigung mit dieser Thematik dringlich erscheinen lassen.

---

<sup>1</sup> 80% des bürgerschaftlichen Engagements finden in der Zivilgesellschaft statt.

<sup>2</sup> Grundgesetz Art. 20 Abs. 2



Zum einen kündigt sich ein Wechsel im Verhältnis von Wohlfahrtstaatlichkeit und Zivilgesellschaft an, da der Staat mit der Finanz- und Coronakrise eine Steuerungsfunktion übernommen hat, die er sich zuvor abgewöhnt hatte. „Die Erwartungen an den Staat haben sich in den letzten Jahren wieder intensiviert: Gerade die hyperdynamische und globalisierte Gesellschaft bedarf offenbar doch stärker öffentlicher Funktionen, zum Beispiel im Gesundheitswesen oder im Katastrophenschutz oder in der Bildung, in den Schulen usw. Die Kritik an der rein neoliberalen Politik, die auf Markt und Wettbewerb setzt, wird mittlerweile von vielen geteilt.“ (Reckwitz 2021)

Zum zweiten haben andererseits Ereignisse der letzten Jahre (beispielsweise die Flüchtlingskrise 2015/16, das Hochwasser an der Ahr 2021, der Ukraine-Krieg 2022) eine Notwendigkeit, zugleich aber auch eine Bereitschaft zum Spenden und Engagement in Zeit sichtbar werden lassen, die frühere Vermutungen über nachlassende Engagementbereitschaft eindeutig falsifiziert haben (vgl. den Beitrag Merkes u. Zimmermann in Teil B, Opusculum Nr. 182). Zugleich hat sich ein Wandel vollzogen, der insbesondere in größerer Spontaneität und weniger Bindungsbereitschaft seinen Ausdruck findet.

Zum dritten hat angesichts der global abnehmenden Freiheit und der akuten Bedrohungen und Bedrängungen freiheitlicher Gesellschaften durch autoritäre und autokratische Systeme die Frage des Beitrags der Zivilgesellschaft mit ihren spezifischen Merkmalen zur Entwicklung und Resilienz demokratischer Systeme neue Aktualität erhalten. Es gilt, wie Bundeskanzler Scholz betont hat: „Demokratie braucht eine lebendige Zivilgesellschaft. ... gerade in diesen Zeiten“ (Scholz 2022).

Zum vierten ist mit der Unterschreitung der 50%-Marke von konfessionell gebundenen Bürgerinnen und Bürgern die Rolle des Glaubens, der jahrhundertlang im jenseitigen Versprechen auf Vergeltung und im Gebot der Nächstenliebe ein festes Band aus philanthropischem Engagement und Gemeinschaft geknüpft hat, in der Gesellschaft aktueller denn je, zumal muslimische Mitbürgerinnen und -bürger eine überdurchschnittliche Schenkungsbereitschaft zeigen (Schrader 2020).

Zum fünften wird von verschiedenen Seiten und immer konsistenter ein gesellschaftliches Narrativ eingefordert, das sich von dem Narrativ des Konsumenten der 1990er Jahre und dem überkommenen Narrativ des Herrschaftsobjekts löst und ein Narrativ des Bürgers / der Bürgerin an ihre Stelle setzt (s. dazu bspw. Saul 1997; Rifkin 2010; Alexander u. Conrad 2022). In diesem Zusammenhang gewinnen Mischformen zwischen Markt und Zivilgesellschaft eine neue Bedeutung, die auch zur Neujustierung des Schenkens Anlaß bieten (s. den Beitrag von Schulz-Nieswandt u.a. in diesem Band).

Schließlich treten in einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft neue Schenker, neue Akteure auf, die gesellschaftlichen Großveränderungen des demographischen Wandels, der Digitalisierung und der Migration wandeln Struktur und Dauer des bürgerschaftlichen Engagements. Zugleich wandeln sich Ziele und Einordnungen; die pluralistische, offene Gesellschaft steht zunehmend unter dem Druck, sich gegenüber populistischen und letztlich autoritären Angriffen behaupten zu müssen. Dazu gilt zum einen, was Albert Einstein einst formulierte: „*All that is valuable in human society depends upon the opportunity for development accorded the individual.*“ Zum anderen gehört zu dieser Entwicklung die Chance und Erfolgsaussicht des Geschenks an die Gesellschaft.

Wie steht es nun um das Verhältnis von Bürgerinnen und Bürgern, Zivilgesellschaft und Gesellschaft? Welchen Stellenwert hat dabei das Geschenk? Welchen Stellenwert sollte es haben? Dabei steht weniger das Schenken im engen persönlichen Umfeld, an Kinder, Eltern usw., im Vordergrund, sondern eher das Schenken und Stiften in einer Form, von der ein größerer Kreis profitiert. Während es demokratiethoretisch einleuchtend erscheint, daß das Schenken von Empathie, Ideen, Know-How, Zeit und materiellen Ressourcen an die Gesellschaft die Grundvoraussetzung für die Entwicklung einer aktiven Zivilgesellschaft und damit einer resilienten Demokratie darstellt, und während andererseits empirisch belegt werden kann, daß dieses Schenken, insgesamt gesehen, in mehr als ausreichendem Maß tatsächlich erfolgt, ist die Frage, warum Menschen schenken und was daraus für eventuelle Steuerungsnotwendigkeiten, Änderungen des Selbstverständnisses und eine gesellschaftspolitische Einordnung folgt, so scheint es, nicht so leicht zu beantworten.

### **3. SCHENKEN OHNE MORAL?**

Al Capone, bekannt geworden als einer der gefährlichsten Gangster-Bosse der USA, gründete 1930 während der großen Depression in Chicago eine der ersten öffentlichen Suppenküchen für Arbeitslose (Klein 2023). Sie gab bis zu 5000 Mahlzeiten am Tag kostenlos aus. Capone war auch sonst durchaus als Wohltäter bekannt. Daraus hat eine Wissenschaftlergruppe um William Hart die Capone-Hypothese entwickelt. Sie besagt, daß antagonistische Menschen zwar zugeben, daß sie weniger gut und mehr schlecht sind als andere, sich aber insgesamt selbst als mehr gut als schlecht einschätzen (Hart et al. 2023). Ähnlich hatte bereits 2017 der Literaturwissenschaftler Fritz Breithaupt (2017) argumentiert, indem er versuchte aufzuzeigen, daß Empathie nicht notwendigerweise mit moralischer Verbesserung einhergeht. Die Autoren, die die positive Selbsteinschätzung mit vier typischen negativen Charakterzügen (Machiavellismus, Narzissmus, Psychopathologie und Sadismus) in Beziehung setzen, sehen sie durch ihre Studie bestätigt. Selbst ausgeprägte Neigungen in einem dieser vier Felder führen, so konstatieren sie, nicht zwangsläufig zu einem Mangel an Empathie und Gemeinsinn (Hart et al. 5).

Es kann hier nicht darum gehen, diese von Psychologen entwickelte Hypothese zu verifizieren oder falsifizieren. Für den vorliegenden Zusammenhang mag es vielmehr genügen, aus diesem zunächst irritierenden Befund zu schließen, daß Empathie wohl nicht notwendigerweise, wie häufig vermutet wird, das Ergebnis einer humanistischen oder religiösen Prägung oder gar Erziehung darstellt, durch die Menschen in einem relativ fragilen Prozeß dazu bewegt werden, der Gesellschaft nicht nur durch Zwang und unter Androhung von Sanktionen etwas zukommen zu lassen, beispielsweise als Steuern. Vielmehr, so die Hypothese, gehört das Schenken an die Gemeinschaft zu den Konstanten des menschlichen Verhaltens, die allerdings durch andere Einflüsse aberzogen werden können. Diese Hypothese wird durch die Beobachtung gestützt, daß sich auch Primaten und andere Tierarten etwas schenken (Call 2010, 184-195; s. hierzu auch de Waal 2010). Sie deutet freilich nicht darauf hin, daß die Menschen grundsätzlich altruistisch handeln. Vielmehr gehören Erwartungen einer Gegengabe, wie schon Marcel Mauss (1968) festgestellt hat, inhärent zum Konzept des Schenkens, unterscheiden das Schenken aber doch grundsätzlich vom Tausch, indem Schenkende zwar Erwartungen hegen, aber nicht sicher sein können, ob, wann, in welcher Form, in welchem Umfang und durch wen eine Gegengabe erfolgen wird. Das Schenken begründet insoweit ein komplexes

Beziehungsverhältnis zwischen einer prinzipiell unbestimmten Zahl von Personen und bildet in gewisser Weise den Keim zur Bildung von Gemeinschaft überhaupt (vgl. Bar-Lev / Morag 2023).

Die Erwartung einer Gegengabe kann allerdings in den Hintergrund treten, wenn sozialer Druck oder das unmittelbare Mitleid mit einem Bedürftigen oder in einer Unglückssituation das wesentliche Motiv bilden. *„On the one hand, for a victim in need of assistance, his or her distressing story (e.g. serious disease) arouses the group’s sympathy, compelling them to band together to ensure the victim’s safety and survival, indicating that exposure to this type of distress may serve as a trigger for collective donation action. On the other hand, the pressure to conform to the crowd’s desires also means that donors’ donation actions do not take ‘exchange motivation’ into account.”* (Jundong 2023, 555). Erneut wird deutlich, daß das Schenken an die Gesellschaft ein komplexer Gegenstand ist. Eine Herangehensweise, die mit Stereotypen arbeitet, kann infolgedessen nur unterkomplex sein.

#### **4. REINER ALTRUISMUS?**

In der öffentlichen Debatte über das Schenken an die Gesellschaft geht es nicht selten – und bisweilen mit einem etwas zynischen Unterton – um die Behauptung, daß dieses ja wohl kaum auf reinem Altruismus beruhen könne und deshalb auch moralisch nicht positiv zu werten sei, weil allzu viele andere Motive letztlich für das Engagement ausschlaggebend seien. Dabei bilde doch, so wird argumentiert, allein das Schenken aus ausschließlich altruistischen Beweggründen die Voraussetzung dafür, daß dieses Schenken gesellschaftlich anerkannt und honoriert werden könne. Selbst das deutsche Steuerrecht spricht von der Selbstlosigkeit: „Eine Körperschaft verfolgt gemeinnützige Zwecke, wenn ihre Tätigkeit darauf gerichtet ist, die Allgemeinheit auf materiellem, geistigem oder sittlichem Gebiet selbstlos zu fördern.“<sup>3</sup> Würde das im Wortsinne ernst genommen, könnten viele Initiativen den steuerbefreienden Status der Gemeinnützigkeit nicht erlangen und viele ihrer Spenderinnen und Spender ihre Zuwendungen nicht steuerlich geltend machen. Gerade, wer aus religiösen Gründen spendet, tut dies so gesehen nicht altruistisch, sondern aus eigenem Interesse, traditionell in der Befolgung kirchlicher Lehre und der Erwartung eines Lohns im Himmel. „Gebt acht darauf, daß ihr eure Gerechtigkeit (= Wohltätigkeit, das Spenden von Almosen) nicht vor den Leuten ausübt, um von ihnen gesehen zu werden: sonst habt ihr keinen Lohn (zu erwarten) bei eurem Vater im Himmel!“<sup>4</sup> Ähnlich im Islam: „Ihr werdet die Güte nicht erreichen, bevor ihr nicht von dem ausgebt, was euch lieb ist. Und was immer ihr ausgebt, so weiß Allah darüber Bescheid.“<sup>5</sup>

Diese Unsicherheit in der Erfassung von Motiven wird durch eine weitere, ganz anders geartete ergänzt: Die seit Jahrzehnten bestehenden Freiwilligendienste (bspw. Freiwilliges Soziales Jahr, Weltwärts, seit neuerem auch Bundesfreiwilligendienst) bieten jungen Menschen bzw. Menschen jeden Alters die Möglichkeit, gegen ein „Taschengeld“ auf begrenzte Zeit bei einer gemeinnützigen Organisation zu arbeiten. Die Möglichkeit wird besonders von jungen Menschen nach dem Schulabschluß in einer Berufsfindungsphase genutzt. Einerseits handelt es sich in diesem Fall streng genommen nicht um geschenkte Zeit, da ja das Taschengeld gewährt wird. Andererseits unterscheidet sich dieser Einsatz in Systematik und Höhe so grundlegend von einem regulären Arbeitsverhältnis, daß er

---

<sup>3</sup> Abgabenordnung, § 52 Abs. 1

<sup>4</sup> Mt. 6, 1

<sup>5</sup> Koran, Sure Al-i Imran, 92

letztlich eher dem bürgerschaftlichen Engagement als jenem zuzurechnen ist. Und: „In der Fachdebatte wird davon ausgegangen und Berichte aus der Praxis deuten ebenfalls darauf hin, daß Freiwilligendienste dazu beitragen, für gesellschaftliche Probleme zu sensibilisieren, soziales Lernen und Verantwortungsübernahme zu befördern.“ (Jakob 2015, 53). Allerdings: „Bei dem Versuch, Voraussetzungen und Motive des Engagements mit Hilfe der qualitativen Interviews zu erfassen, tauchte [...] die [...] Schwierigkeit auf, daß die analytische Trennung von Voraussetzungen, Erfahrungen und Folgen des Engagements in der konkreten Praxis der Einzelnen kaum möglich ist, da Wechselwirkungen zwischen den drei Dimensionen bestehen. So kann z.B. die Auseinandersetzung mit alternativen Orientierungen, Lebensentwürfen und Perspektiven sowohl Ursache als auch Folge freiwilligen Engagements sein“ (Düx et al. 2008, 45). Es scheint also sinnvoll zu sein, den im Menschen angelegten Schenkungswillen nicht ausschließlich der – zivilgesellschaftlich durchaus wichtigen – Selbstermächtigung zu überlassen, sondern diesen im Hinblick auf seine gesellschaftliche Bedeutung durch Anreize und Bildungsmaßnahmen einerseits gezielt zu fördern und andererseits nicht durch puristische – und nicht selten pharisäerhafte – Motiverforschung abzuwürgen. Die im Abschlußbericht der Enquete-Kommission getroffene Feststellung, „bürgerschaftliches Engagement wird gelehrt“ (Deutscher Bundestag 2002, 289) mag sehr apodiktisch klingen, aber wird auch sogleich relativiert: „...aber es kann nicht gelehrt werden.“ (ebd.)

In einem 1990 erschienenen Aufsatz hat der Amerikaner James Andreoni mit dem methodischen Instrumentarium des Ökonomen den seitdem im Zusammenhang mit dem Spenden vielfach benutzten Begriff des *warm glow* untersucht und eine Theorie des „*Warm-Glow Giving*“ herausgearbeitet (Andreoni 1990, 464-477). Neben altruistischen Motiven und Faktoren wie sozialem Druck, Schuldgefühlen oder Kalkül, nicht zuletzt im Hinblick auf erstrebte soziale Anerkennung, bezieht Andreoni auch das durch das Geben ausgelöste persönliche Glücksgefühl in seine Berechnungen ein und versucht, daraus Handlungsanleitungen zu entwickeln, etwa für die Gewährung von Steuernachlässen oder die Werbeanstrengungen der Empfänger. „*The positive feelings induced by altruism are sometimes described as a ‘warm glow’ that corresponds to feelings of satisfaction and general positive affect (vgl. Andreoni 1989). This effect may yield a range of positive downstream consequences. For example, behavioural and neural evidence demonstrates that donating money can reduce the experience of pain in altruists (vgl. Wang et al. 2019). These benefits may be durable over the long term. Altruistic actors report higher life satisfaction, fewer symptoms of depression, and higher job satisfaction that lasts up to two months after helping others.*“ (Rhoads und Marsh 2023, 115; s. auch Chancellor 2018)

Ohne sich ausdrücklich auf ihn zu beziehen, greift Andreoni, der sich mehrfach mit diesem Thema auseinandergesetzt hat (s. auch ders. 1989), auf die 200 Jahre zuvor von Adam Smith (1759, Einleitungssatz) vertretene These zurück: „*How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.*“ Das Werk, aus dem dieses Zitat stammt, wird häufig, da 17 Jahre vor seinem als Hauptwerk bezeichneten Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* erschienen, als im Gegensatz dazu stehendes Jugendwerk abgetan oder als Adam-Smith-Problem thematisiert. Dies ist aber falsch, denn kurz nach seinem Tod (1791) erschien die von Smith selbst gründlich überarbeitete und erweiterte 6. Auflage. Das Thema hat den Begründer des modernen Kapitalismus also offenkundig über

Jahrzehnte beschäftigt. Das Schenken einerseits, das Tauschen andererseits sind für Smith, so scheint es, zwei Seiten der gleichen Medaille.

Dieses Argument macht sich letztlich auch Andreoni zu eigen und empfiehlt eine Neuausrichtung der politischen und gesellschaftlichen Folgerungen. Ohne Zweifel beschreibt der Ausdruck *warm glow* anschaulich den selbstbezogenen Ertrag, den ein Schenken an die Gesellschaft für den Schenker mit sich bringen kann. Ob dieser allerdings als Beeinträchtigung der positiven Wirkung des Schenkens oder gar als moralisch verwerflich anzusehen ist, ist eine ganz andere Frage. Adam Smith hat dies gewiß nicht so gesehen. Und wenn heute über das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft nachzudenken ist, so wäre dem Einwand, Menschen würden der Gesellschaft nur aus eigensüchtigen und schon deshalb kritisch zu betrachtenden Motiven freiwillig etwas zuwenden, mit mehreren Argumenten zu widersprechen. Nicht nur ist die Motivationsgemengelage, die den Impuls zu schenken auslöst, deutlich komplexer. Der Einwurf, in die Seele eines anderen Menschen könne man nicht hineinsehen, ist insofern ernst zu nehmen.

Empirische Untersuchungen zeigen, daß einerseits das Wohlgefühl durch den Empfang von Geschenken an Zeit oder materiellen Ressourcen spürbar gesteigert werden kann (Rhoads und Marsh 2023, 113), insbesondere dann, wenn die Schenkerin/der Schenker „*chose to help and was intrinsically motivated to do so. By contrast, if recipients perceive the altruistic acts as having been performed for selfish (as opposed to benevolent) reasons, their sense of self-esteem may decrease, which can lead to feelings of sadness and anxiety*“. (Ebd., 114)

## 5. DER SPASSFAKTOR

Nimmt man den *warm glow*, Adam Smith's Feststellung und die dargestellte Capone-Hypothese zusammen, eröffnet sich, so scheint es, ein weiteres Panorama. Nicht nur verschafft das Schenken eine persönliche Befriedigung und Erfüllung und ist insoweit passiv im Menschen angelegt, sondern es ist als Quelle dieser Erfüllung erkannt und wird als Freude verursachende Aktivität angestrebt. Dies gilt insbesondere für das Schenken von Zeit, das bürgerschaftliche Engagement im engeren Sinn. Dies scheint der Erfahrung zu widersprechen, daß Engagierte vielfach ihr Engagement als Opfer für die Gesellschaft bezeichnen, insbesondere dann, wenn es um einen (geringfügigen) finanziellen Ausgleich (Fahrtkostenersatz, Aufwandsentschädigung, Übungsleiterpauschale, Steuerfreibetrag, Anrechenbarkeit auf die Rente) oder die Freistellung von der Arbeit ohne Lohnausfall (von Mitgliedern der freiwilligen Feuerwehren oder im Katastropheneinsatz) geht. Selbst in den Fällen, in denen Aufwandsentschädigungen einen wesentlichen Einkommensbestandteil darstellen<sup>6</sup> (s. hierzu Sandberg 2015), stehen in der Außendarstellung und wohl auch im Selbstverständnis der Engagierten Opfer und Dienst an der Gesellschaft oder Gemeinschaft im Vordergrund, während der Antrieb, etwas zu tun, was Spaß macht, in den Hintergrund tritt. Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten trotz einer allgemeinen Ausrichtung des Lebens auf das Spaß-machen kaum geändert (s. hierzu: Rieger 2000). Dabei verstehen junge Menschen, die sich beispielsweise spontan für eine Mithilfe nach Naturkatastrophen oder zur Betreuung von geflüchteten Menschen melden, dies durchaus als Spaß,

---

<sup>6</sup> Angeblich erhält Thomas Bach, Präsident des Internationalen Olympischen Komitees, neben einem deutschen Diplomatenpass und anderen Vergünstigungen eine monatliche Aufwandsentschädigung von 23.000 €.

und weil sie dies offen zugeben, wird ihnen dies auch vorgeworfen, indem in den Medien behauptet wird, es ginge den engagierten Helferinnen und Helfern gar nicht in erster Linie um das Helfen, sondern um den Spaß, vielleicht auch das Gemeinschaftserlebnis oder die vorübergehende alternative Tätigkeit.

Selbst in der Verteidigung von bürgerschaftlichem Engagement wird regelmäßig – und durchaus zu Recht – der Nutzen für die Gesellschaft dargestellt (s. beispielsweise der Beitrag von Hella Dunger-Löper et al. im Teil B (Opusculum Nr. 182)), während die Tatsache, daß die Beteiligten Freude daran haben, kaum thematisiert wird. Damit wird ein Bild präsentiert, das Arbeit normativ ausschließlich als Last und Engagement als Opfer für die Gesellschaft darstellt, während Spaß im Umkehrschluß allenfalls als neutral, tendenziell aber als gesellschaftsschädigend erscheint. So wird eine moralische Verpflichtung zum Engagement konstruiert, die eher zum Sittenkodex des 19. Jahrhunderts zu passen scheint als zur realen Lebenswelt des 21. Jahrhunderts (was dann von manchen wiederum als Verfall der guten Sitten gedeutet wird). Daß mit Freude im Chor zu singen ohne Einschränkung gesellschaftlich ebenso positiv zu werten ist wie mit Freude beim Hochwasser Sandsäcke zu schleppen, muß sich wohl erst noch herumsprechen. Insofern ist es nicht zu verstehen, daß der Bundesfinanzhof beharrlich daran festhält, Mitgliedsbeiträge zu Sport- und Musikvereinen als angeblichen Freizeitbeschäftigungen nicht als steuerlich absetzbar einzuordnen (Strachwitz 2023, 286-287). Ethisch wertvoll erscheint das Schenken den Mahnern nur, wenn es mit Verzicht und Opfer einhergeht. Dem Ehrenamt „haftet der Geruch des Biederens, des Braven an. [...] Man denkt an Menschen, die nichts anzufangen wissen mit sich und ihrer Freizeit.“ (Volz-Schmidt 2010, 78). Es gilt daher, das Ehrenamt, das Engagement, das Schenken aus diesem Korsett zu befreien und jedem Menschen seinen Zugang dazu zu ermöglichen. Es ergibt keinen Sinn, Erwerbs- und Familienarbeit mit Spaß, Engagement hingegen mit Aufopferung zu assoziieren. Das kritische, vorurteilsgeladene Herumstochern in möglichen Motiven kann nur abschreckend wirken. Dabei ist in der Tat die Gesellschaft auf beständiges Beschenktwerden durch seine Mitglieder angewiesen. Insofern erscheint auch die „Selbstlosigkeit“ als Voraussetzung für eine von Steuern befreite, besser, auf Grund anderer Tatbestandsmerkmale nicht zu besteuerte Tätigkeit, zu den dringend zu überdenkenden Rahmenbedingungen des zivilgesellschaftlichen Handelns.

## 6. SCHENKEN ALS POLITISCHE NOTWENDIGKEIT

Mit Erstaunen bemerkte Alexis de Tocqueville bei seiner Reise in die Vereinigten Staaten, über die er anschließend ausführlich berichtete (Tocqueville 1835/1840), das vieles, was im heimatlichen Frankreich vom Staat zu organisieren sei, in den Vereinigten Staaten freiwilligen Gemeinschaften obliegt. Der Tocquevillesche Ansatz hat sich als Axiom einer liberalen Gesellschaft durchgesetzt, auch wenn an der dadurch notwendigerweise auftretenden Machtfrage manche Politiker und Staatsbeamte schwer zu kauen haben. Auch gegenwärtige Turbulenzen der amerikanischen Demokratie können nicht den Blick dafür verstellen, daß freiwillige Gemeinschaften (*communities of choice*) der Nährboden sind, auf dem eine demokratische Gesellschaft wachsen und gedeihen kann. Der Versuch, die Loyalität der Bürgerinnen und Bürger als *citoyens* allein auf den Staat (*la nation*) zu fokussieren, ist im revolutionären Frankreich nach der Abschaffung der Vereine und Stiftungen<sup>7</sup> kläglich gescheitert

---

<sup>7</sup> Loi Le Chapelier, 1791

und hat Frankreich ein Jahrhundert der permanenten gesellschaftlichen Umwälzungen beschert – trotz einer Vielfalt von vereinsähnlichen Strukturen als *société*, Club usw.

Robert Putnam hat in seinen Langzeituntersuchungen zu Italien diesen Gedanken wieder aufgegriffen und zu einer Theorie des sozialen Kapitals ausgebaut (vgl. Putnam 1993), auf welches eine Gesellschaft ebenso angewiesen ist wie auf finanzielles oder „Humankapital“. Die starke Interdependenz zwischen der gesellschaftlichen Nachfrage nach diesem, in Geschenken an die Gesellschaft, wohlgemerkt aber keineswegs notwendigerweise an den Staat bestehenden Sozialkapital und dem prinzipiell ebenso stark ausgeprägten Angebot der Bürgerinnen und Bürger wird in den folgenden Kapiteln aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet.

Erfolgsentscheidend bleibt, daß dieses Angebot nicht normativ so aufgeladen wird, daß es nicht oder nur mit Schwierigkeiten erfüllbar bleibt. So wie sich, um eine bekannte Analogie zu bemühen, Radfahrer gegenüber Autofahrern als moralisch überlegen gebärden, so wird Engagierten oder Schenkenden eine moralische Autorität zugemessen und dann sofort wieder abgesprochen, indem den Einzelnen ebendiese Autorität unter Hinweis auf je persönliche, mit dieser Autorität unvereinbare Motive verweigert wird. Vielmehr gilt es, Geschenke an die Gesellschaft als solche zu akzeptieren und wertzuschätzen, ohne sofort und in jedem Einzelfall die Warum-Frage zu stellen. Daß diese akademisch interessant bleibt, ist unbestritten. Aber angesichts der Tatsache, daß dieses Schenken an die Gesellschaft in vielfacher Hinsicht dramatisch unterforscht ist, sollte sie nicht vorne an stehen. Daß es sehr viel interessantere Fragestellungen gibt, zeigen die nachfolgenden Beiträge aus Theorie und Praxis.

## LITERATUR

Frank Adloff / Eckhard Priller / Rupert Graf Strachwitz (Hrsg.): Prosoziales Verhalten – Spenden in interdisziplinärer Perspektive. Stuttgart: Lucius & Lucius 2010.

Frank Adloff: Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben. Hamburg: Nautilus 2018.

Jon Alexander / Ariane Conrad: *Citizens*. Kingston: Canbury Press 2022.

James Andreoni: *Giving with Impure Altruism. Applications to Charity and Ricardian Equivalence*. In: Journal of Political Economy, vol. 97, Nr. 6, 1989, S. 1447-1558.

James Andreoni: *Impure Altruism and Donations to Public Goods: A Theory of Warm-Glow Giving*. In: The Economic Journal, vol. 100, No. 401, Juni 1990, S. 464-477.

Shirly Bar-Lev / Michal Morag: *Can't Buy Me Love: Gift-Giving Among Members of Criminal Organizations*. In: Symbolic Interaction 2023 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/symb.661>, 31. Oktober 2023).

Joseph M. Bessette: *Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government*. In: Robert Goldwin / William Shambaugh (eds.): *How Democratic Is the Constitution?* Washington DC: American Enterprise Institute 1981.

Fritz Breithaupt: Die dunklen Seiten der Empathie. Berlin: Suhrkamp 2017.

Josep Call: *Do the great apes make donations?* In: Frank Adloff / Eckhard Priller / Rupert Graf Strachwitz (Hrsg.): Prosoziales Verhalten. Spenden in interdisziplinärer Perspektive. Stuttgart: Lucius & Lucius 2010.

J. Chancellor / S. Margolis / K. J. Bao / S. Lyubomirsky / R. W. Emerson: *Everyday prosociality in the workplace: The reinforcing benefits of giving, getting, and glimpsing*. *Emotion*, 18 (4), 507–517. 2018 <https://doi.org/10.1037/emo0000321>. supp.

Deutscher Bundestag (Enquete-Kommission ‚Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements‘): Bericht – Bürgerschaftliches Engagement: Auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Opladen: Leske & Budrich 2002.

Wiebken Dux / Gerald Prein / Erich Sass / Claus J. Tully: *Kompetenzerwerb im freiwilligen Engagement – Eine empirische Studie zum informellen Lernen im Jugendalter*. Wiesbaden: VS Verlag 2008.

Jürgen Habermas: *Drei normative Modelle der Demokratie – Zum Begriff deliberativer Demokratie*. In: Herfried Münkler (Hrsg.): *Die Chancen der Freiheit – Grundprobleme der Demokratie*. München/Zürich: Piper 1992, S. 11-24.

William Hart, Charlotte K. Cease, Joshua T. Lambert, Danielle E. Witt, Braden T. Hall, Christopher J. Breeden: *The Capone Hypothesis: Do antagonistic individuals view themselves as more good than evil?* In: *Personality and Individual Differences*, 216 (2024)112426. Elsevier 2023.

Gisela Jakob: *Zwischen Aufwertung und Indienstnahme – Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Freiwilligendiensten*. In: Thomas Bibsidis / Jaana Eichhorn / Ansgar Klein / Christa Perabo / Susanne Rindt (Hrsg.): *Zivil – Gesellschaft – Staat; Freiwilligendienste zwischen staatlicher Steuerung und zivilgesellschaftlicher Gestaltung*. Wiesbaden: Springer VS 2015, S. 47-62.

Jundong, Huo / Chi Zhang / Fenfen Zhao / Haixiang Guo: *Underlying Mechanism to the Identifiable Victim Effect in Collective Donation Action Intentions: Does [sic] Emotional Reactions and Perceived Responsibility Matter?* In: *Voluntas*, vol. 34, no. 3, Juni 2023, S. 552-572.

Christopher Klein: *Mobster Al Capone Ran a Soup Kitchen During the Great Depression*. History Channel, 27. März 2023: <https://www.history.com/news/al-capone-great-depression-soup-kitchen> (15. Oktober 2023).

Marcel Mauss, *Essai sur le don* [1923]; dt. *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968.

François Perroux: *Economie Et Société, Contrainte, Echange, Don (Initiation Philosophique)*. Paris: Presses universitaires de France 1960.

Robert Putnam: *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton 1993.

Andreas Reckwitz: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin: Suhrkamp 2021.

Shawn A. Rhoads / Abigail A. Marsh: *Doing Good and Feeling Good: Relationships Between Altruism and Well-being for Altruists, Beneficiaries, and Observers*. In: John F. Helliwell / Richard Layard / Jeffrey D. Sachs / Jan-Emmanuel De Neve / Lara B. Akinin / Shun Wang (Eds.): *World Happiness Report 2023*. New York: Sustainable Development Solutions Network 2023.



Jacqueline Rieger: Der Spaßfaktor – Warum Arbeit und Spaß zusammengehören. Offenbach: Gabal 1999.

Jeremy Rifkin: Die empathische Zivilisation. Frankfurt/Main: Campus 2010 (engl. *The Empathic Civilization* 2009).

John R. Saul: Der Markt frißt seine Kinder. Frankfurt/Main 1997 (engl.: *The Unconscious Civilization* 1995).

Berit Sandberg: Führungskräfte in Stiftungen zwischen Ehrenamt und Spitzengehalt. Essen: Stiftung & Sponsoring Verlag 2015.

Olaf Scholz: Rede vor dem C7-Summit, Berlin, 5. Mai 2022 (<https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/rede-von-bundeskanzler-scholz-beim-civil-7-summit-2022-am-5-mai-2022-2030906>, 31. Oktober 2023).

Malte Schrader: Muslimisches Spendenverhalten in Deutschland. Berlin: Maecenata (Opusculum 143) 2020.

Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments* [1759] Dt.: Theorie der ethischen Gefühle. Leipzig: Meiner Felix 2009.

Rainer Sprengel / Rupert Graf Strachwitz: Private Spenden für Kultur – Bestandsaufnahme – Analyse – Perspektiven (Gutachten für die Enquete-Kommission Kultur des Deutschen Bundestages, vorgelegt 2006). Stuttgart: Lucius & Lucius 2008.

Rupert Graf Strachwitz: Kein Abzug von Mitgliedsbeiträgen – eine Replik. In: npoR 6/023. München: Beck, S. 286-287.

Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, 2 Bde. [1835/1840]. Dt.: Über die Demokratie in Amerika. Ditzingen: Reclam 1986 (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 14189).

Rose Volz-Schmidt: Von der Lust, ein Ehrenamt auszuüben. In: Gemeinnützige Treuhandstelle Hamburg e.V. (Hrsg.): Zukunft geben. Hamburg: Selbstverlag 2010.

Frans de Waal: *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. London: Souvenir Press 2010.

Y. Wang / J. Ge / H. Zhang / H. Wang / X. Xie: *Altruistic behaviors relieve physical pain. Proceedings of the National Academy of Sciences*, 29, 1–9. 2019 <https://doi.org/10.1073/pnas.1911861117>.

## **„WAS HAST DU, WAS DU NICHT EMPFANGEN HÄTTEST?“**

### **Religiöse Perspektiven einer Kultur des (Zurück-)Gebens**

#### **1. RELIGION ZIVILGESELLSCHAFTLICH**

Darf die Zivilgesellschaft sich Beiträge von den christlichen Überlieferungen versprechen, wenn es darum geht, die gesellschaftliche und humane Bedeutung des Schenkens herauszuarbeiten? Die Kirchen haben so sehr abgewirtschaftet, dass man sie als moralische Instanz kaum noch im Blick hat. Ihr gesellschaftlicher Bedeutungsverlust ist schon lange unterwegs; die Kirchen-Skandale der letzten Jahre haben ihn rasant beschleunigt. Zur Legitimation der schon demoskopisch unter Druck geratenen politisch-gesellschaftlichen Stellung der Kirchen greift man mitunter noch auf die Bedeutung des Christlichen für ein gedeihliches Miteinander in Staat und Gesellschaft zurück. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat 1964 ein Argumentationsmuster formuliert, auf das dabei nicht immer mit der nötigen Präzision zurückgegriffen wird. Er geht von einem säkularen Staatswesen aus, das sich nicht mehr religiös begründet weiß. Religion ist „in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt, ohne aber Bestandteil der staatlichen Ordnung als solcher zu sein.“ Die Bürger(innen)-Loyalität gegenüber dem Staat ist nicht mehr durch eine bestimmte religiöse Gesinnung vermittelt; so ist die „Bindungskraft der Religion für ihn nicht mehr essentiell“.<sup>8</sup>

Die „Frage nach den bindenden Kräften“ stellt sich freilich auch im säkularen Staat; hier stellt sie sich – so Böckenförde – „in ihrem eigentlichen Kern. Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann [...] Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nicht bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, nicht von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben“. So ist doch „zu fragen, ob der säkularisierte weltliche Staat aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“<sup>9</sup> Diese „inneren Antriebe“ und die darin wirksamen Bindungskräfte entfalten sich freilich auf dem Feld zivilgesellschaftlicher Überzeugungen plural und in individueller Akzeptanz. Ihre Pflege kann nicht staatlich reglementiert, aber gefördert werden.

Böckenfördes Argument hat in der Bundesrepublik Deutschland die Sonderstellung der Kirchen als Pflegerinnen der „moralischen Substanz“ und der gesellschaftlichen Werte faktisch doch begünstigt. Auf Sicht schien es keine anderen repräsentativen Institutionen zu geben, denen man diese Aufgabe hätte zutrauen können. Diese Konstellation hat sich nicht nur dadurch verändert, dass andere Religionen gesellschaftlich relevant geworden sind. Sie wird auch insofern als problematisch

---

<sup>8</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. 1991, 92–113, hier 107 und 111.

<sup>9</sup> Ebd., 112–114.

angesehen, als Böckenfördes Rede von der „moralischen Substanz“ die Kirchen darin bestätigen konnte, sich gesellschaftlich als die für Moralfragen primär Zuständigen zu profilieren – und auch so wahrgenommen wurden.

Hans Joas hat vor dieser Selbst-Zuschreibung gewarnt. Sie verführe die Kirchen dazu, sich ein öffentliches Rest-Interesse „im Austausch gegen Selbstbeschränkung aufs Moralische“ erkaufen und ihre spirituelle Auszeichnung „durch Präsenz in den politischen und ethischen Debatten“ kompensieren zu wollen. Das wecke den Verdacht, die Bedeutung der Kirchen als zentral bedeutsam „für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft [solle] eine Rechtfertigungsformel für ihre Daseinsberechtigung und für staatliche Subventionierung sein“. Die gesellschaftlichen Auswirkungen der Missbrauchskrise sind für die Kirchen auch deshalb so katastrophal, weil sie der (Selbst-)Moralisierung der Kirchen den Boden entzog. Ihr ist – nach Joas – schon religionstheoretisch und theologisch entschieden zu widersprechen. Sie lässt nicht zur Geltung kommen, dass es der Religion, speziell dem Christentum, nicht zuerst um den Normen-Gehorsam geht, sondern um die „überzeugende Artikulation [ich möchte hinzufügen: und Evaluation] von Erfahrungen“<sup>10</sup>, die das menschliche Leben und Zusammenleben zentral ausmachen, um Stärkung der Hoffnungs- und der Vorstellungskraft, mit der sich ihm ein Horizont eröffnet, in dem menschliches Leben und gesellschaftliches Miteinander als zustimmungsfähig wahrgenommen werden können.

Der Soziologe Hartmut Rosa hat jüngst die These formuliert, Demokratie brauche die Religion, weil sie Erfahrungen der „Anrufbarkeit“ präsent halte, ohne die der Primat des möglichst effektiven Welt-Zugriff – der „Verressourcung“ der Welt – sich ungebremst durchzusetzen droht. Rosa vermutet, „dass es insbesondere die Kirchen sind, die über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann“, in denen sich die für demokratische Kultur basale „Fähigkeit, sich anrufen zu lassen“ wachsen könne.<sup>11</sup> Hier würde Resonanzbeziehungen ein Ort gegeben, in denen Menschen sich nicht zum Ausbeuten herausgefordert erfahren, sondern als sie selbst bejaht und so zur „Selbstwirksamkeit“ ermächtigt wahrnehmen können: beschenkt und des (Sich-)Schenkens, Sich-Verausgabens fähig.

Resonanzbeziehungen relativieren den geradezu ontologischen Primat des Sich-verfügbar-Machens und der Verfügbarkeit. Sie ereignen sich unverfügbar und geben dem Unverfügbaren Raum. Die in ihnen stimulierte Selbstwirksamkeit erschöpft sich nicht im Herbeiführen-Wollen des „selbstbestimmt“ Projektierten. Resonante Selbstwirksamkeit wagt Ergebnisoffenheit, gibt in diesem Sinne aus der Hand, was aus meinem Einsatz wird, was er „bringt“.<sup>12</sup> Sie kann teilen und weitergeben, weil sie das Teilnehmen erfahren durfte. Resonanzbeziehungen ermöglichen „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“<sup>13</sup>, in denen man nicht bei sich und auf sich zentriert bleibt, weil man sich nicht selbst vor der Vergeblichkeit und dem Selbstverlust retten muss. Wenn ich mir sagen darf, am Grund meiner Existenz liege „nicht das schweigende, kalte, feindliche oder gleichgültige Universum, sondern

---

<sup>10</sup> Vgl. Hans Joas, Kirche als Moralagentur?, München 2016, 63f., 69, 48.

<sup>11</sup> Hartmut Rosa, Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München 2022, 55f., 57. Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 603.

<sup>12</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Demokratie braucht Religion, 44f.

<sup>13</sup> Vgl. Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

eine Antwortbeziehung“; wenn da eine(r) ist, der mich angerufen hat, mich „hört [...] auch wenn er nicht im Hier und jetzt verfügbar ist“, so ist der Selbstwirksamkeit und Selbsttranszendenz ein Horizont geöffnet, in dem das Durchsetzen-Wollen nicht das Letzte und Äußerste sein muss. Die „spirituelle Unabhängigkeitserklärung“ des autonomen-selbstbestimmten Subjekts der Moderne wird relativiert von Sinnerfahrungen eines selbstwirksamen Bezogen-Seins<sup>14</sup>; die befreiende Ent-bindung ist überholt von einer befreienden Ein-bindung.

Aber was könnte nach der „Resonanzkatastrophe“ der Neuzeit<sup>15</sup> wieder ein „resonantes“ Welt- und Selbstverhältnis zugänglich und handlungsrelevant machen? Harald Welzer traut der „neoromantische[n] Erzählung“ Hartmut Rosas hier eher wenig zu. Es bedürfe keiner weiteren Begriffe und Deutungen, sondern des politischen Kampfes „für eine überlebenstaugliche, zukunftsfähige Form des Wirtschaftens, die sich mit Natur versöhnt, anstatt weiter Krieg gegen sie zu führen.“<sup>16</sup> Verkennt Welzer nicht, was Rosa im Blick hat und wozu er als Soziologe einen Beitrag leisten will: die kritische Arbeit an eingefleischten, mit womöglich verheerender Selbstverständlichkeit infizierten Mentalitäten? Die Kirchen können für Rosa Bundesgenossinnen bei der Arbeit an zerstörerischen Mentalitäten sein. Sie können Erfahrungen schützen und zugänglich halten, die sich ihnen entgegensetzen und neue Selbstverständlichkeiten einspielen, die als „selbstverständlicher“ einzuleuchten vermögen.<sup>17</sup> Das ersetzt nicht den politischen Kampf. Aber es gibt ihm einen Horizont, den er nicht aus sich hat.

## 2. ARBEIT AN MENTALITÄTEN

Selbstverständliches duldet keinen Widerspruch. Evidenzbasierte Selbstverständlichkeiten schneiden jede weitere Diskussion ab oder verweisen sie in den Bereich der Verschwörungstheorien. *Contra factum non valet argumentum*: Wie wohltuend dieser Diskussions-Abbruch sein kann, haben wir in der Covid 19-Pandemie erlebt. Aber versteckt sich im Faktum nicht mitunter auch das *factum*, das Gemachte, die hergestellte, gegen Alternativen immun gewordene Gewissheit, eine „Philosophie“, auch eine Ideologie? Neuzeitlich gewinnt die Selbst-Ursächlichkeit des Subjekts den Rang einer Basis-Gewissheit: Ich bin im Wesentlichen bzw. sollte sein die Ursache meiner selbst, zur Selbstbestimmung herausgefordert und befähigt, als Mensch zur *causa sui ipsius* geadelt und verantwortlich.

Man soll aus sich sein, was man ist, nur aus sich entscheiden, wer man sein will, und dafür die Verantwortung tragen, sich der daraus erwachsenden Folgen erfreuen dürfen oder sie ertragen müssen. Die Herkunft, ein adeliger oder niedriger Stand, sollen nicht ausschlaggebend dafür sein, wer man ist und sein kann. Der Schöpfer hat den Menschen – so Pico della Mirandola – nicht auf ein Natur-Dasein festgelegt, sondern zur Selbst-Gestaltung berufen: zu sein „*id quod vellet*“.<sup>18</sup> Darin, nicht in einem Adelstitel, liegt seine Menschen-Würde. Das ist der Aufbruch der Renaissance – und ihre

---

<sup>14</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Demokratie braucht Religion, 71f. bzw. ders., Ohnmacht, Was muss sich ändern? Es herrscht rasender Stillstand. Unser Verhältnis zur Welt ist versteinert, in: DIE ZEIT Nr. 29 vom 11. Juli 2019, S. 38f.

<sup>15</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz, 517.

<sup>16</sup> Harald Welzer, Gegenrede: Es hilft nur, zu kämpfen, in: DIE ZEIT Nr. 29 vom 11. Juli 2019, S. 39.

<sup>17</sup> Eberhard Jüngel hat eine theologische Hermeneutik des Selbstverständlichen gefordert, in der die „Geschichtlichkeit, Destruierbarkeit, aber auch Steigerungsfähigkeit des Selbstverständlichen“ Aufmerksamkeit finden müsste; vgl. ders., Vorwort zu: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 7–9, hier 8f.

<sup>18</sup> Giovanni Pico della Mirandola, De Hominis Dignitate. Lateinisch – deutsch, hg. und eingeleitet von A. Buck, übersetzt von N. Baumgarten, Hamburg 1990, 6.

Verheißung; die Aufklärung formt sie zur obersten sittlichen Maxime, auch schon zum Rechtsanspruch aus. Dabei wird nicht immer deutlich, ob bzw. wo die Selbstbestimmung ihre Grenze haben muss. Dass sie an der Selbstbestimmung anderer ihre Grenze hat, mag allenfalls Rechtsnormen begründen, wird aber nicht schon die innere Grenze von Selbstbestimmung markieren können.

Die tritt hervor, wenn man die Berufung zur Selbstbestimmung mit dem antiken Gerechtigkeitsideal verknüpft und den Soll-Zustand der Gesellschaft in Verhältnissen erreicht sieht, in denen jedem und jeder zukommt, was er (sie) verdient, weil er dessen Ursache ist. Es soll ein beständiger, unbeirrter Gemeinwille zum Tragen kommen, jedem das ihm Zustehende zuzuteilen (*suum cuique tribuendi*).<sup>19</sup> Jedem kommt das ihm Gebührende zu, wenn er/sie es verdient hat. Aber was bedeutet verdient? In modernen Gesellschaften wird als verdient angesehen, was meiner Leistung für die Gesellschaft entspricht: dem, was ich für sie und die Menschen in meinem Aufgaben- und Verantwortungsbereich hervorgebracht und eingesetzt habe. Es ist mir zuzurechnen, begründet den Anspruch, entsprechend gewürdigt und auch belohnt zu werden. Meritokratie soll die Aristokratie ablösen, da sich der aristokratische Anspruch der Besten als hohl herausgestellt hat.<sup>20</sup> Leistung soll sich lohnen. Sie erscheint als einzig rationales Kriterium, nach dem die unvermeidlich ungleiche Verteilung von knappen Gütern als gerecht angesehen werden könnte. Leistung ist das Meine, von mir Hervorgebrachte und Eingebraachte. Es berechtigt mich, einen entsprechenden Anteil an den gesellschaftlichen Gütern zu beanspruchen und den entsprechenden Status einzunehmen.

Aber ist das Konzept Meritokratie nicht so ideologiebesetzt wie der Begriff Aristokratie? Kann man begründen, dass ein Vorstandsvorsitzender hundertmal mehr verdient als der Fließbandarbeiter? Seine Ausbildung mag länger gedauert, Kreativität und strategisches Geschick mögen in höherem Maß gefordert sein; seine Verantwortung – wie auch immer sie wahrgenommen wird – mag schwerer wiegen. Begründet das die Höhe seines Einkommens? Hat er verdient, was er verdient? Er verdient es, weil er das als Anbieter einer knappen Qualifikation auf dem Markt für Führungskräfte durchsetzen konnte. Hier nach der Rationalität der Marktgesetzmäßigkeiten zu fragen, wird selbst eingefleischten Liberalen kaum in den Sinn kommen. Man wird dem liberalen Konzept der Leistungsgerechtigkeit kaum mehr zugestehen, als dass es der Selbstbestätigung all derer dient, die es „zu etwas gebracht“ haben. Wenn man auch globale Zusammenhänge mit einrechnet, wird man sich der dramatischen Triftigkeit solcher Einwände kaum entziehen können. Und doch verfangen sie im öffentlichen Bewusstsein kaum. Hier haben sich Mentalitäten ausgebildet, die gegen die Un-Selbstverständlichkeit meritokratischen Selbstbewusstseins immunisieren. Besonders effektiv wird es von der bedrohlichen Ahnung geschützt: Wo kämen wir hin, wenn wir das Leistungsprinzip ernsthaft in Frage stellen würden! Bestimmt es nicht die DNA moderner Aufstiegs-Gesellschaften, sodass dann deren Legitimation und Dynamik in Frage stünde?

Arbeit an Mentalitäten und ihren Selbstverständlichkeiten, an Identität stiftenden Gewissheiten: Man wird sie kaum umstürzen können. Aber es muss darauf ankommen, sie zu relativieren. Ihr Alleingeltungs-Anspruch darf nicht bestehen bleiben. Es müssen Erfahrungen „stark gemacht“ und Horizonte aufgemacht werden, die den Blick frei machen für Zusammenhänge, die unsere

---

<sup>19</sup> Domitius Ulpianus, Corpus Iuris Civilis, Digesten 1,1,10.

<sup>20</sup> Der Begriff stammt wohl von Michael Dunlop Young (The Rise of the Meritocracy, London 1958). Die Problematik der Meritokratie-Ideologie arbeitet heraus: Michael J. Sandel, Vom Ende des Gemeinwohls (Original: The Tyranny of Merit). Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratie zerreißt, dt. Frankfurt a. M. 2020.

gesellschaftlichen Basis-Gewissheiten und Identitäts-Konzepte mehr oder weniger absichtsvoll abblenden und so auch nicht nachhaltig auf gesellschaftliche Entscheidungsprozesse einwirken. Da sind nicht zuletzt religiöse Überlieferungen gefragt: nicht als moralische Besserwisser, wohl aber als prophetische Instanz, die das Nicht-gern-Gesehene ins Blickfeld rückt, auch wenn sie nicht schon konkrete „Verbesserungsvorschläge“ im Gepäck hat.

### 3. DAS GESCHÄFT DER RELATIVIERUNG

Die theologische Relativierung geht auf die – vermeintliche – DNA moderner meritokratischer Gesellschaften. Sie relativiert die Ideologie des Aus-sich-und-durch-sich, die sich im landläufig favorisierten Ideal der Selbstbestimmung verstecken kann: Meine Vorrechte gründen in meiner Leistung, meine Leistung ist wirklich meine, das, was meine Vorrechte als die von mir verdienten begründet! Es liegt aber auf der Hand, dass ich nicht in jeder Hinsicht Urheber bin, dass mein „Leisten“ immer zugleich ein Teilnehmen ist, gar nicht anders gedacht werden kann. Teilnehmen bedeutet Teilen, fordert das Teilen. Das ist die Perspektive, die der biblische Schöpfungsglauben in gesellschaftliche Selbstverständigungsprozesse als in höchstem Maße selbstverständlich einspielen kann.

Ganz elementar und noch ohne explizit theologische Perspektivierung: Ich bin mir selbst geschenkt, ehe ich mich ausbilde und einbringe. Noch in allem Mich-Hervorbringen und Mich-Einbringen bin ich mir geschenkt. Was auch immer von mir hervorgebracht – geleistet – wird, es ist Teilnehmen und aufs Teilen angelegt. Ich werde zum Selbst, da ich als Teilnehmer wahrgenommen werde und mich so erfahre, als Mit-Wirkender, der, was er empfangen hat und ausbildet, mit anderen teilt und so Beziehung mitgestaltet.

Man sollte sich über die Sprengkraft dieses schon humanwissenschaftlich plausibilisierbaren Gedankens nicht täuschen. Er relativiert das liberale Konzept der Leistungs-Gerechtigkeit so gründlich wie nur möglich, denn jede Leistung ist hier als Teilnahme und Teilhabe verstanden. So spielt er einen alternativen Horizont von Gerechtigkeit ein: Teilhabe-Gerechtigkeit. Die Orientierung an ihr lässt darauf schauen, wo Teilhabe und Teilnahme konkret verweigert wird. Ausschließungen werden als Gerechtigkeits-Verweigerungen sichtbar. Als gerecht werden Handlungen oder Initiativen qualifiziert, die auf die Überwindung von Ausschließung, auf die Eröffnung von Teilnahme und Teilhabe ausgerichtet sind. Man spricht hier von Beteiligungs- oder Befähigungsgerechtigkeit. Sie verpflichtet dazu, soweit möglich Voraussetzungen zu schaffen und zu schützen, die es Menschen ermöglichen, sich produktiv und auch für sie selbst förderlich in gesellschaftliche Prozesse einzubringen.<sup>21</sup>

Der Perspektivenwechsel, der hier eingefordert wird, relativiert das autonome Subjekt, an dessen Leistung sich das ihm gerechterweise Zukommenden zu orientieren habe, durch das ihm Gegebene, es zu seiner Leistung Befähigende bzw. durch das ihm nicht Gewährte, gesellschaftlich und ökonomisch Unzugängliche. Das Selbstbewusstsein, aus mir selbst zu sein und zu leisten, was mich

---

<sup>21</sup> Für diese Sicht von Gerechtigkeit ist das Capability-Konzept wichtig geworden, das Amartya Sen und Martha Nussbaum entwickelt haben; vgl. Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (second impression), New Dehli – Oxford 1999; Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, dt. Frankfurt a. M. 1999. Verwandt ist das vor allem im Blick auf den Bildungsbereich entwickelte Konzept der *Chancengerechtigkeit*. Bei ihm bleibt aber die Vorstellung eines selbstbestimmten Subjekts leitend, das die ihm gesellschaftlich ermöglichten Chancen nutzt oder – aus welchen Gründen auch immer – „vergisst“ und dann „gerechterweise“ zurückbleibt.

ausmacht und meinen „Wert“ begründet, erweist sich als überanstrengt. Ich bin einbezogen in ein Teilnehmen, dem ich mich ebenso verdanke wie ich es selbst mittrage und mich gerade so verwirkliche. Wo also „endet“, was mir geschenkt wurde, mir mein Können konkret ermöglicht und herausgefordert hat, mich leistungsfähig, „Ursache“ werden ließ? Wo „beginnt“ meine eigene Leistung, mit der ich meinen Anspruch auf eine entsprechende Würdigung begründen dürfte? Die Frage stellen heißt, sie als abgründig sinnlos zu durchschauen. Ich bin von Anfang an und in jeder Hinsicht Teilnehmen und Selbst-Sein. So bin ich gefordert, mein Selbst-Sein als Teilnehmen, Teilen und Teilnehmen-Lassen zu leben. Das ist die mich ursprünglich verpflichtende menschliche Gerechtigkeitsforderung.

Religiöse Überzeugungen müssen für die Gültigkeit dieser Gerechtigkeitsforderung nicht in Anspruch genommen werden. Sie erschließen aber ein Reservoir von Erfahrungen und Deutungen, einen Hoffnungs- und Glaubens-Horizont, von dem her bzw. in den hinein die Relativierungs-Arbeit an der allzu selbstverständlichen Überzeugung einer autonomen Selbstbegründung immer wieder anzugehen wäre: die Arbeit an den Mentalitäten, in denen sich die Besitzenden ins Recht gesetzt und die Ausgeschlossenen auf ihr Ungenügen zurückgeworfen sehen sollen. Religion steht ein für das dem Allzu selbstverständlichen und Mentalitäts-Prägenden gegenüber Selbstverständlichere: für die Berufung des Menschen zu einer Teilhabe und Teilnahme am Göttlichen, in die sie sich jetzt schon eingeführt und zu der sie sich auf dem Weg wissen dürfen. In dieser Teilnahme und Anteilhabe findet menschliches Leben – so die christliche Überlieferung – zu seiner Wahrheit, zu dem, wozu es sich unterwegs weiß.

Selbst-Sein heißt teilnehmen (dürfen), zum produktiven Teilen und Gestalten des Miteinander-Seins herausgefordert sein. Zu dieser Einsicht muss man nicht religiös-moralisch genötigt werden. Aber biblisch-christliche Überlieferungen machen sie stärker, verbinden sie mit dem Glauben und der Verheißung, dass Gott selbst höchste und äußerste Wirklichkeit des Teilnehmens und Anteil-Gewährens ist, dass die Menschen sich seinem Mit-den-Menschen-Sein- und Teilen-Wollen anvertrauen dürfen. Die prägende Kraft von Mentalitäten hängt nicht allein von der wie auch immer zu bemessenden Stärke der Argumente ab, mit denen man sie als vernünftig begründen könnte. Und die Plausibilität von Argumenten ist keineswegs immer schon intersubjektiv oder gar als objektiv gegeben sicherzustellen. So kommt es im gesellschaftlichen Alltag tatsächlich darauf an, die Vorstellungskraft dafür zu stärken, was es bedeutet und wohin es führen kann, eine bestimmte Überzeugung zu teilen. Was also bedeutet es gesellschaftlich wie in meiner Lebenswirklichkeit, Teilnehmen, Teilhaben und Teilen als Begründung und als letzten Horizont meines Selbst-Seins nachzuvollziehen, zu glauben? Religiöse Überzeugungen und Praktiken – nicht nur sie – können diese Bedeutung erschließen und mehr oder weniger nachvollziehbar artikulieren. So können sie dazu helfen, dem Selbstsetzungs- und Selbstdurchsetzungs-Horizont, wie er moderne Selbstbestimmungs-Mentalitäten vielfach begleitet, etwas entgegensetzen und ihn bedeutungsvoll zu relativieren.

#### **4. DIE MOBILISIERUNG DER VORSTELLUNGSKRAFT DURCH DEN GLAUBEN**

Es klingt befremdlich, hier von Stärke und Kraft zu sprechen. Begibt man sich so nicht auf das Spiel- und Kampf-Feld von Meinungs-Konflikten, in denen es zuletzt darauf anzukommen scheint, wer

rhetorisch geschickt oder mit dem zielführenden Einsatz von künstlicher Intelligenz die stärkeren Bataillone mobilisiert? Es ist für Intellektuelle – Vernunft-Menschen – narzisstisch frustrierend, einräumen zu müssen, dass es auch von kontingenten Umständen abhängt, was man jeweils für plausibel, gar für vernünftig hält. Vernunft-Diskurse versuchen, diese Kontingenz zu neutralisieren. Weit kommen sie dabei oft nicht. Standpunkt-Bedingtheit, Interessen und gewachsene Mentalitäten sind meist stärker. Politische Auseinandersetzungen vermitteln davon einen lebendigen Eindruck; die demokratische Disziplinierung solcher Auseinandersetzungen etwa durch Anerkennung von Mehrheits-Entscheidungen reagiert auf diese Situation. So kommt es auch darauf an, dass die Vorstellungskraft Überzeugungen Lebens-bestimmender macht oder sie relativiert, um anderen Erfahrungen und Überzeugungen Raum zu schaffen. Und es kommt darauf an, in konkrete Situationen hinein zu sprechen, um hier *ad hominem et ad homines* geltend zu machen, was in dieser Situation auf dem Spiel steht und neu wahrgenommen werden muss.

Das argumentum *ad hominem et ad homines* steht argumentationslogisch als bloß rhetorisch in einem schlechten Ruf. Unverdientermaßen? Es will bewegen, auch gefallen, Gefühle mobilisieren, konfrontieren, treffen, zur Auseinandersetzung herausfordern, Allzu selbstverständliches erschüttern. So „funktioniert“ prophetische Verkündigung. So funktionierte die Verkündigung Jesu von Nazaret; so funktionierten die Brief-Interventionen des Paulus. In eine konkrete Gemeindesituation hinein interveniert er mit einem argumentum ad hominem, das ganz unmittelbar das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der damals Angesprochenen wie der heutigen Leser(innen) aufreißt, es geradezu verletzt. Er fordert sie heraus, zu lernen und zu beherzigen, „dass [...] keiner zugunsten des einen und zum Nachteil des andern sich wichtig machen darf. Denn wer räumt dir einen Vorrang ein? Und was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4,6–7). Im Blick ist auch der, der schenkt, was ich bin und habe, der es durch die schenkt, die es mir mitmenschlich schenken durften und es ebenso wenig aus sich haben. Im Blick ist der, der mir eine große Hoffnung und eine Lebens-Perspektive schenkt, auf die hin ich mein Leben bejahen und wagen kann.

Wenn ich mich in diesem fundamentalen Sinn empfangen durfte, wie kann ich das Empfangene für mich behalten und zur Abwertung anderer ausschachten wollen? Ist der Dank für das Empfangene nicht gleichbedeutend mit dem Fruchtbarmachen und Weitergeben des Empfangenen? Paulus spricht von den „Geheimnissen Gottes“ und seinem Dienst als deren Sachwalter (1 Kor 4,1). Genau dies ist für ihn das beglückende Gottes-Geheimnis, dass Gott in Christus sein Leben mit uns teilt und uns beruft, zu lebendigen Instrumenten seines Teilens zu werden. Wie kann man dann heute darüber hinweggehen, dass gesellschaftliche und ökonomische Mechanismen weithin von der Dynamik und der Logik des Ausschließens beherrscht sind? Papst Franziskus markiert das Nicht-Hinnehmbare dieser Welt-Selbstverständlichkeit:

Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der dazu gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden. Das ist soziale Ungleichheit. Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg. Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut



betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann. Wir haben die ‚Wegwerfkultur‘ eingeführt, die sogar gefördert wird. Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘.<sup>22</sup>

Viel ökonomischer Sachverstand wurde eingesetzt, um die marktregulierten, weltwirtschaftlichen Systeme gegen die prophetische Anklage „Diese Wirtschaft tötet!“ in Schutz zu nehmen. Sie haben den Protest gegen die Selbstverständlichkeit ihres Funktionierens nicht entkräftet. Die konkret erlebbare Ausschließungs-Rationalität unseres Wirtschaftens erscheint noch irrationaler, wenn man die christliche Überzeugung ernsthaft glaubt, Gott habe die Menschen zum Teilen berufen und sich ihnen selbst als die Urwirklichkeit des Teilens offenbart.

## 5. KONTEXTUALISIERUNG

Religiöse Überlieferungen können die Kraft entfalten, eingefleischte Selbstverständlichkeit zu relativieren, indem sie Kontexte zum jetzt für vordringlich Gehaltenen hinzuerzählen und Perspektiven einbringen, die das Fokussieren auf eingespielte Sichtweisen in Frage stellen. Dabei geht es nicht zuerst um die „richtigen Lösungen“; als Antwort-Besitzer und Besserwisser haben Kirchen und Religionen ihre Überlieferungen allzu lange überstrapaziert. Es geht vielmehr elementar darum, die eigenen Quellen als herausfordernde Fragen an allzu selbstverständliche, identitätsstiftende Tiefenüberzeugungen „scharf zu machen“. Irritierende Fragen können die Wahrnehmung von Wirklichkeit verändern und eine „Standpunkt-Krise“ auslösen, so auch mit der Einsicht konfrontieren, wieviel Verdrängungs-Energie sich mitunter in meritokratischem Selbstbewusstsein ansammelt. Wer nachhaltig darauf aufmerksam wird, welche materiellen und geistig-gemeinschaftlichen Ressourcen ihm die „eigene“ Leistung ermöglichen, wird sich der Herausforderung gesellschaftlicher Solidarität zu stellen haben. Das Angewiesensein auf Ressourcen, denen man das eigene Können verdankt, verlangt das Teilen und Teilnehmen-Lassen. Es verweist auf die Bedeutung des freiwilligen (Zurück-)Gebens, in dem es mit dem gesellschaftlich so oft verweigerten Anteilnehmen neu anfangen kann. Ob freiwilliges Zurückgeben mehr als eine Alibi-Aktion ist, mit der man sich ein gutes Gewissen verschafft, ob es Zeichen und Zeugnis dafür wird, dass man bereit ist, die meritokratische Logik einer Gesellschaft in Zweifel zu ziehen und ihr die Logik des Teilens entgegenzusetzen, das hängt auch davon ab, ob man es politisch und gesellschaftlich folgenreich mit der so entschlossen verteidigten Deutungshoheit meritokratischer Überzeugungen aufnimmt.

Wer die elementare Unverdientheit und Unverdienbarkeit der Teilhabe an Ressourcen für ein menschlich erfüllendes Leben im Blick hat, wird sich nicht leichttun, die gesellschaftlichen Bedingungen dafür zu ignorieren, dass sie immer wieder neu „aufgefüllt“ und sinnvoll genutzt werden können. Dass Menschen als Geschenk erlebt werden und sich so wahrnehmen, dass ihnen Aufmerksamkeit geschenkt und ein Miteinander zugänglich wird, in dem sie in resonanten Beziehungen ihre Möglichkeiten ausbilden können, das liegt sicher in der Verantwortung derer, denen sie primär

---

<sup>22</sup> Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013, Nr. 53.

anvertraut sind. Es fordert zugleich die Sorge einer Gesellschaft heraus, die für viele die Räume immer enger macht, in denen dieses aufmerksame Miteinander gelebt werden könnte. Die Menschenwürde, für Mitmenschen ein Geschenk zu sein, steht auf dem Spiel, wenn ein Mensch aus ökonomischen wie aus sozialen Gründen eher als Belastung und Einschränkung der eigenen Lebensmöglichkeiten empfunden wird. Dass er von Gott als Geschenk „gemeint“ ist, darf nicht durchkreuzt werden von Verhältnissen, in denen man ihn vorrangig als Unkostenfaktor ansieht. Das müsste an der meritokratischen Ideologie der voraussetzungslosen individuellen Verantwortlichkeit und Leistungsbereitschaft kratzen. Elementare Teilnahme-Möglichkeiten an Ressourcen für ein gutes Leben sind keine Almosen an „Minderleister“ oder Profiteure der sozialen Hängematte. Ihre Verweigerung taugt nicht zum Druckmittel, die Leistungsbereitschaft von „unverdient“ Begünstigten zu stimulieren. Entsprechende Argumente in der aktuellen Auseinandersetzung um das Bürgergeld hören sich nur für ein unbeirrt meritokratisches Selbstbewusstsein plausibel an.

Der Mensch als Gottes Ebenbild, als Gottes-Zeugnis: Jede und jeder ist Gottes-Geschenk, als solches willkommen, gern angenommen und seinerseits beschenkt mit der zugewandten Aufmerksamkeit derer, die sich beschenken lassen.<sup>23</sup> Das ist der Gottes-Horizont, der jede andere Sicht auf das Menschsein und konkrete Menschen relativiert – nicht einfach gegenstandslos macht. Menschen müssen auch auf ihre Leistungsbereitschaft angesprochen, ihnen müssen Grenzen gesetzt und gegebenenfalls Sanktionen auferlegt werden, wenn sie sich den Erfordernissen eines gedeihlichen Miteinanders entziehen. Und eine Gesellschaft kann nicht alle Lasten mittragen, die Menschen-Missachtung und Ausbeutung den davon Betroffenen aufladen und sie zu Hilfsbedürftigen machen. Es muss jeweils gesellschaftlich und politisch ausgehandelt werden, wieviel an bedingungsloser Vorleistung eine Gesellschaft aufwenden kann, Menschen in Not eine Partizipations-Perspektive zu eröffnen. Den Gottes-Horizont einzubringen heißt nicht, über all das in moralischer Unanfechtbarkeit hinwegzugehen. Aber es heißt, denen eine Stimme zu geben, die vom politisch unerlässlichen Pragmatismus nicht hinreichend gewürdigt werden. Es heißt, eine Gegeninstanz zu den Erfordernissen der Rentabilität und der Durchsetzbarkeit stark zu machen, die Vorstellungskraft zu stärken, Alternativen zu entwerfen, und die guten Argumente zu formulieren, die für sie sprechen.<sup>24</sup>

Christenmenschen mögen sich da zum Zeugnis für einen Gott herausgefordert erfahren, der den Menschen Leben und Lebens-Sinn schenkt, ihnen die Menschenwürde zuspricht, Gottes Geschenk zu sein. Und sie werden mitunter die Möglichkeit wahrnehmen, sich und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel gratis – umsonst – einzubringen, damit im konkreten Fall menschenwürdiges Leben möglich wird, Menschen sich als Gottes Geschenk gewürdigt wissen dürfen und ihre Lebensnot erträglicher wird. Ihr Zeugnis entlastet die öffentlichen Hände nicht von an sich notwendigen Leistungen. Und was sie tun – man denke an den Einsatz in Tafeln oder Flüchtlingsinitiativen – wird vielfach auch von Nichtchristen geleistet. Das Einbringen der Gottes-Perspektive ist nicht unabdingbar. Aber es kann dem, was hier geschieht, Perspektive und Würde geben. Es kann eine Resonanz erlebbar machen, die von den Interessenvertretern und in den alltäglichen Verteilungskämpfen nicht

---

<sup>23</sup> Auf die anthropologische Bedeutung dieses religiösen Motivs weist hin: Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 204–250.

<sup>24</sup> Dazu kann die theologische Inanspruchnahme und Dimensionierung der philosophischen und soziologischen Gabe-Diskurse einen wichtigen Beitrag leisten, die von Veronika Hoffmann mit Eindringlichkeit und Sorgfalt erarbeitet wurde. Vgl. von ihr: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg – Basel – Wien 2013.

mehr so leicht übertönt wird. Es kann dafür eintreten, dass die Lebensordnung und Lebens-Wahrnehmung des Beschenkt-Seins und Sich-Beschenkens nicht von ökonomischen Prioritäten und ihren Unabdingbarkeiten zugedeckt wird. Das Andere zu diesen Zwängen ist möglich – und immer wieder wirklich. Für Christenmenschen steht Gott dafür ein, dass Großherzige und Liebende die letzte und tiefste Wahrheit des menschlichen Lebens bezeugen, nicht die, die nur auf ihre Kosten kommen wollen. Die Herausforderung des Paulus: „Was bist du, was du nicht empfangen hättest!“, ist die Herausforderung zur Großherzigkeit. Die Befreiungstheologie Lateinamerikas schärft sie zur prophetischen Gewissens-Frage an: Was hast du und was bist du, was du nicht geraubt hättest? Gerechtigkeit und teilen, Gerechtigkeit und zurückgeben: Die Herausforderung gründet im Geschenk, im Sich-geschenkt-Werden. Das ist die Überzeugung, die der christliche Glaube „stark machen“ kann.

## LITERATUR

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. 1991, 92–113.

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium vom 24. November 2013.

Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg – Basel – Wien 2013.

Hans Joas, Kirche als Moralagentur?, München 2016.

Ders., Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

Eberhard Jüngel, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980.

Giovanni Pico della Mirandola, De Hominis Dignitate. Lateinisch – deutsch, hg. und eingeleitet von A. Buck, übersetzt von N. Baumgarten, Hamburg 1990.

Martha Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, dt. Frankfurt a. M. 1999.

Hartmut Rosa, Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München 2022.

Ders., Ohnmacht, Was muss sich ändern? Es herrscht rasender Stillstand. Unser Verhältnis zur Welt ist versteinert, in: DIE ZEIT Nr. 29 vom 11. Juli 2019, S. 38f.

Ders., Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

Michael J. Sandel, Vom Ende des Gemeinwohls (Original: The Tyranny of Merit). Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratie zerreißt, dt. Frankfurt a. M. 2020.

Amartya Sen, Commodities and Capabilities (second impression), New Dehli – Oxford 1999.

Harald Welzer, Gegenrede: Es hilft nur, zu kämpfen, in: DIE ZEIT Nr. 29 vom 11. Juli 2019, S. 39.

Michael Dunlop Young, The Rise of the Meritocracy, Londen 1958.

## **GENOSSENSCHAFTEN UND GEMEINWOHL**

### **Eine geeignete Gebildeform für Gemeinwohlaufgaben?!**

#### **1. EINFÜHRUNG**

Die Bedeutung und Aktualität der Genossenschaftsidee weisen eine Paradoxie auf: Diese bedeutsame Idee ist evident, aber dennoch oftmals im Wissen und in der Reflexion vieler Menschen – wissenschaftliche Fachkreise hierbei nicht ausgeschlossen – nicht wirklich gut verankert und somit präsent. Vielleicht ist es so in der Kulturgeschichte, dass quasi objektive Ideen signiert sind von einer Eigenschaft der anwesenden Abwesenheit. Die Generalversammlung der Vereinten Nationen hatte am 18. Dezember 2009 das Jahr 2012 zum Internationalen Jahr der Genossenschaften (IJG) in Deutschland erklärt. Das Motto des IJG lautete: „Genossenschaften schaffen eine bessere Welt“. Später wurde die Genossenschaftsidee in Deutschland UNESCO-Weltkulturerbe (Mende 2022). Wie sieht es vor diesem Hintergrund von Abwesenheit und Präsenz um die Konturen der Entwicklung der Zukunft der Genossenschaft als Idee und Praxis der sozialen Wirklichkeit aus? Und welchen Beitrag zur Gemeinwohloentwicklung kann die Genossenschaft leisten (Schulz-Nieswandt 2020b)? Sind sie nur die Form einer Organisation der Bereitstellung von Clubgütern im Markt? Sind sie von gemeinwirtschaftlicher Bedeutung (Blome-Drees 2022b; Thürling 2020)? Ist die Genossenschaftlichkeit ein konstitutives Strukturmerkmal der Sozialraumentwicklung der Daseinsvorsorge der Kommune? Ist die Genossenschaft als Form in der Lage, bedeutsame Gemeingüter (Commons) zu organisieren? Es geht also um Fragen, wie es um gemeinwohl-relevante Wirkkreise der Genossenschaft steht (Schulz-Nieswandt 2015a).

Die Zukunft der Idee und Praxis der Genossenschaften – also die berühmte »Quo vadis?«-Frage betreffend – lässt sich in einem Entwicklungskorridor zwischen einem Typus des »Normalismus« als Apologetik der etablierten Normalität des trägerpluralistischen Marktes einerseits und des Typus einer transgressiven Vision einer Dualen Wirtschaft andererseits verorten. Die vorliegende diagnostische wie prognostische (visionierende) Analyse skizziert – fundiert durch die Kölner Forschung zur Morphologie wirtschaftlicher Sozialgebilde (Blome-Drees/Moldenhauer 2023) – ein Szenarium der Zukunft der Genossenschaftsidee in der sozialen Wirklichkeit, die von diesen zwei idealtypischen Entwicklungspfaden ausgeht, wobei epistemologisch kritisch nachgefragt wird, wann denn eine Innovation innovativ ist: Einerseits wird die Fortschreibung der Rolle der Genossenschaften (Position der »Normalisten«) in einem regulierten wettbewerblichen Markt mit Trägerpluralismus skizziert, andererseits die Transformationskraft der Genossenschaftsidee in Richtung auf die Heterotopie einer »Dualen Wirtschaft« (Privatwirtschaft versus Gemeinwirtschaft) mit einer vom »kapitalistischen Geist« in einem sozialreformsozialistischen Sinne (Position der »Transgressionisten«). Im Zwischenraum der Realtypen sind viele hybride Formen denkbar. Ferner ist die sozialpolitische Bedeutung der Genossenschaft für die Sozialraumentwicklung im Kontext kommunaler Daseinsvorsorge zu beachten. Letztendlich ist auch der Beitrag der Genossenschaft als Form für die Frage der Organisation von Commons zu bedenken.

Stellen wir also in – eher essayistisch, wobei ein Essay als wissenschaftliches Format des Schreibens seine größeren Freiheitsgrade in der Erzählstruktur nutzen kann – diesem methodisch gesehen: morphologisch (Blome-Drees/Moldenhauer 2023; Blome-Drees 2022a; Schulz-Nieswandt 2022c) fundierten, aber zugleich politisch gesehen: visionären Beitrag die Frage: Quo vadis: Genossenschaft zwischen Idee und Wirklichkeit? Eine solche Frage sollte angesichts der anstehenden gesellschaftspolitischen Gestaltungsaufgaben unserer Zeit (Blome-Drees u.a. 2021; Degens/ Lapschies 2021) gestellt werden.

## **2. EINGRENZUNGEN DER PROGNOTISCHEN BLICKWEITE AUF MORPHOLOGISCHER GRUNDLAGE**

Angesichts der Bedeutung der Genossenschaftsidee in der Diachronie der Geschichte (Kamphausen 2022) und in der Synchronie der vergleichenden Kulturanalyse (Schulz-Nieswandt/Moldenhauer 2023) wäre ja eine globale Entwicklungsprognose notwendig. Die vorliegende Analyse kann allerdings auch gar nicht vollumfänglich global aufgestellt sein. Eine solche weltweite Prognose – mit extrapoliertem Evidenz aus der Endogenität der faktischen sozialen Wirklichkeiten oder als normative Imagination eher futuristisch angelegt – müsste den globalen Zusammenhang, das ist ein aktuelles Thema in der dekonstruktivistischen und ideologiekritischen Metatheorie der geographischen Mehr-Ebenen-Kartographie, im Kontext geschichtlicher Pfade und aktueller Dynamiken differenziert betrachten. Große Erzählungen sind in der Postmoderne nicht angesagt. Wir versuchen einen Mittelweg zu gehen. Der vorliegende Ausblick auf zukünftige Entwicklungen muss in diesem Lichte theoretisch durchdacht und achtsam, aber dennoch Werte-orientiert und mutig mehrstufige Eingrenzungen in der Art und Weise seiner perspektivischen Reflexion vornehmen.

## **3. MORPHOLOGISCHE IDENTITÄTSBESTIMMUNG UND EMPIRISCHE VERMESSUNG AM MASSTAB DES IDEALTYPUS**

Eine erste Überlegung betrifft die gegenstandsontologische Annahme, wonach man über Wandel nicht sprechen kann, wenn zuvor nicht der Wesenskern des Gegenstandes als Identitätshypothese – in Form eines Idealtypus, der der Vermessung der Abweichungen der realtypologisch fassbaren komplexen und differenzierten sozialen Wirklichkeit im geschichtlichen Zeitstrom dient – fixiert wird.

Dies bedeutet angesichts der prägenden morphologischen Zugangsweise, angesichts der vielen grundlegenden Beiträge in der fachlichen Diskurslandschaft (Blome-Drees u.a. 2021), die Einheit von Struktur und Sinn als Kategorien der Gestaltlehre zu betonen und aufzugreifen. Wobei wir mögliche, und in der Kölner Gemeinwirtschaftslehre und Sozialpolitiklehre (Schulz-Nieswandt/Köstler/Mann 2021a, 2021b: 2022) als notwendig erachtete Gabe-anthropologische Fundierungen (Schulz-Nieswandt 2023a; 2023d; Schulz-Nieswandt/Micken 2022; Schulz-Nieswandt/Micken/Moldenhauer 2022a; 2022b), zumal als kapitalismuskritisches Narrativ, hier ausklammern möchten, um den Rahmen nicht zu sprengen. Die Andeutung des Zusammenhangs mag genügen. Unabhängig von einer Rechtsform meint die genossenschaftliche Form eine Gegenseitigkeitshilfe (Prinzip der Reziprozität) als selbstorganisierte Selbstverwaltung, die einen Zweck (als intentionales Motiv der

genossenschaftlichen Form) verfolgt und dies im Modus eines organisierten Gebildes sozialer Beziehungen. An das in der Literatur vielfach angeführte Draheim-Theorem (vgl. auch in Blome-Drees 2022a) darf erinnert werden. Von Selbsthilfe (Schulz-Nieswandt/Micken/Moldenhauer 2022c) ist hierbei nicht in einem individualisierten, sondern in einem sozialen Sinne im Modus eines kollektiven Handelns zu sprechen, sodass es nicht falsch ist, die Genossenschaft als Form kooperativen Handelns zu verstehen, wenn dabei beachtet wird, dass nicht jede Form der Kooperation auch eine genossenschaftliche Art der mutualen Selbsthilfe darstellt.

Genossenschaftliche Selbsthilfe ist demnach kulturgeschichtlich ein ubiquitäres Phänomen (Schulz-Nieswandt 2018) und in morphologischer Hinsicht eine rechtsgeschichtlich greifbare Alternative zur vertikalen Herrschaft (Schulz-Nieswandt 2003). Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch hybride (Piorkowsky 2023; Blome-Drees/Moldenhauer 2021) Gebilde der genossenschaftlichen Assoziation horizontaler Art einerseits und der vertikalen Herrschaft andererseits gibt (Schröder 2021), sondern im Sinne einer Instrumentalfunktion auch die Form der »genossenschaftlichen Herrschaft«, auch gerade im Kontext der Daseinsvorsorgepolitik des sozialen Rechtsstaates als Gewährleistungsstaat, worauf insbesondere als ein Themenkreis eines Ausblicks auf die zukünftige Entwicklung nochmals gesondert zurückzukommen sein wird.

Erst wenn eine solche Ausdrucksgestalt als Identitätskern des genossenschaftlichen Formprinzips morphologisch definiert ist, kann über Metamorphosen der Gestalt nachgedacht werden. Versteht man die bisherige Weltkulturgeschichte als sicherlich unvollkommene Entelechie des Wesenskerns (Schulz-Nieswandt 2020c), so wäre nunmehr zu fragen, in welche Richtung sich der Wesenskern eher als Abbau von Unvollkommenheit (Progression) einerseits oder als Identitätsverlustfunktion (Regression) andererseits entwickeln kann. Die Regressionsthese kennen wir aus der Tradition des Oppenheimer-Theorems des Scheiterns von Produktivgenossenschaften, aus dem heraus die späteren Diskussionen die These der schleichenden Konvergenz (quasi Bezugsgruppen-soziologisch) gemeinschaftlicher zu privatwirtschaftlicher Handlungslogik (auf Träger- bzw. Managementebene) generalisiert haben.

#### **4. ZWEI FUNDAMENTALE REALTYPEN IN IHRER SIGNIFIKANTEN DIFFERENZ IM ZUKÜNFTIGEN ENTWICKLUNGSKORRIDOR: »NORMALISTEN« VERSUS »TRANSGRESSIVISTEN«**

Gehen wir einen Schritt weiter, um die Frage der Metamorphosen in Bezug auf einen arche- oder prototypischen Ausdrucksgestaltkern „der“ Genossenschaft zwischen Strukturalismus (Merkmale) und Hermeneutik (Sinn) des Gebildes epistemologisch (Schulz-Nieswandt u. a. 2022) in den Griff zu bekommen.

Schreiben wir die eher Ordo-liberale Tradition von Schulze-Delitzsch (Schulz-Nieswandt 2020a) fort, so geht es um genossenschaftliche Einzelwirtschaftsgebilde eigener Art, die aber ganz normal in einem wettbewerblichen Markt stehen und durch regulatives Recht als Organisationsform des Wirtschaftens – also konstituierend – ermöglicht werden. Vielfach findet sich in der Forschung genau diese identitätspolitische Position in der Führung von Genossenschaften, wonach die unternehmerischen Organisationen genossenschaftlicher Art ganz normale Marktunternehmen seien und daher

auch nicht in einer tieferen Werte-orientierten Sinnbindung womöglich in Richtung auf gemeinwirtschaftliche Bindungen stehen. Jegliche, der Kritik unterstellte, Sozialromantik wird abgelehnt. Der Idealismus-Vorwurf wird als Naivitäts-Skript vorgetragen. In der üblichen Kryptik (im Sinne verborgener Werturteilsbindung) des normativen Individualismus der Marktwirtschaftslehre wird das ökonomische Prinzip (als Zweckrationalität instrumenteller Vernunft) als unpolitisch dargestellt.

Dies entspricht zunächst in einem gewissen Sinne in Deutschland einer Auslegung des förderwirtschaftlichen Auftrages, der gemäß § 1 GenG gemeinnützige Zwecke nur als nachrangige Zielsetzungen akzeptiert, deren Freiwilligkeit funktional analog CSR- und CC-Bindungen anderer privatwirtschaftlicher Unternehmensrechtsformen entspricht. In Abgrenzung zur freien, aber eben explizit gemeinnützigen Sozialwirtschaft wird die Privatwirtschaft quasi zum Typus der Sozialunternehmen (Lilli 2022) stilisiert, da die Unternehmen ihre For-Profit-Logik unter die selbstregulativen Constraints einer internen wie externen Stakeholder-Ethik stellen. Dies tun normale Genossenschaften eben auch, ohne deshalb zu gemeinwirtschaftlichen Sozialgenossenschaften zu werden.

Die Frage nach der Zukunft ist demnach die, wie sich diese zwar demokratisch verfassten, aber ansonsten »normalen« privatwirtschaftlichen Unternehmen im Markt behaupten können. Dies betrifft dann auch die Entwicklungsspielräume der Geschäftsmodellinnovationen, worauf nochmals zurückzukommen sein wird. Das GenG sieht in Koppelung an Auslegungen der Abgabenordnung (AO) allerdings für eine eher gemeinwirtschaftliche Sinnbindung die Möglichkeit der gemeinnützigen Genossenschaft vor (Schulz-Nieswandt 2023c). Hier mag sich eher die Werte-orientierte und Sozialreform-orientierte Extrapolation der Raiffeisen-Traditionslinie und letztendlich Übergänge zu prägnanten Formen des religiös-ethischen Sozialismus abzeichnen. Die Frage der zukünftigen Entwicklung dieser unternehmensphilosophischen und organisationskulturellen Traditionslinie hängt ebenso davon ab, ob und inwieweit sich derartige – widmungswirtschaftlich gesehen – gemeinwirtschaftlich orientierte Genossenschaften im kompetitiven Markt entfalten können.

Im Gegensatz zu den orthodoxen »Normalisten« sind diese heterodoxen »Transgressionisten« (Schulz-Nieswandt 2023e) vor das Problem gestellt, wie sie als Teil des sog. Dritten Sektors (Schulz-Nieswandt/Thimm 2023a; 2023b) im trägerpluralistischen wettbewerblichen Markt als »heterotope« Räume (der a-normalen Alterität) des Wirtschaftens (in Bezug auf wirtschaftliche, soziale, kulturelle Zwecke) gedeihen können. Der soeben weiter oben angesprochene Sinn-mutative Konvergenz-Druck des in dieser Perspektive »malignen« Kontextes des »kapitalistischen Geistes« ist entsprechend hoch.

## **5. ZWEI DIFFERENTE SOZIOTOPISCHE KONTEXTE DER ENTWICKLUNGSDYNAMIK: QUASI-MÄRKTE VERSUS DUALE WIRTSCHAFT**

Wirtschaftsorganisationsrechtliche Vorgabe (Schulz-Nieswandt/Thimm 2023a; 2023b) ist hierbei, wenn die bundesdeutsche Situation im Kontext des europäischen Binnenmarktrechts (trotz des Bekenntnisses zur Daseinsvorsorge als europaverfassungsrechtlichem Strukturwert der Dienstleistungen von allgemeinem Interesse im Rahmen des Europäischen Sozialmodells) zum Gegenstand der Explikation des Problems genommen werden darf (Schulz-Nieswandt 2023b), die Differenz von Gewährleistung und Sicherstellung infolge der gewährleistungsstaatlichen Auslegung des sozialen



Rechtsstaates. Die ist sodann geknüpft an die Folge, dass das vertikale Subsidiaritätsprinzip zwischen Staat (staatsorganisationsrechtlich im Merkkreis des öffentlichen Rechts bis hin zum Verfassungs-, Europa- und Völkerrecht) und Markt (als Wirtschaftssphäre der im Zivilrecht regulierten bürgerlichen Gesellschaft) es erforderlich macht, die öffentlichen oder quasi öffentlichen Aufgaben an die Sicherstellung durch einen regulierten Quasi-Markt im Trägerpluralismus von öffentlichen sowie freien Non-for-Profit-Organisationen und eben auch entsprechend gemeinnützigen Genossenschaften einerseits und privatwirtschaftlichen For-Profit-Unternehmen andererseits in regulierter Weise (Gleichbehandlung, Transparenz) zu delegieren (Schulz-Nieswandt 2014).

Dies erfolgt vor allem im Modus eines wiederum gesetz- oder verordnungsrechtlich mit Blick auf Gleichbehandlung (Nicht-Diskriminierung und Verbot positiver Diskriminierung, wobei jedoch auf die Dynamik vergabefremder Ziele und Kriterien verwiesen werden darf) und Transparenz regulierten obligatorischen Ausschreibungswettbewerbs, dabei den Betrauungsakt als Markt-orientierte Direktvergabe normativ-rechtlich nachrangig behandelnd. Dabei kommt der öffentlichen (insbesondere der kommunalen) Wirtschaft in der Wirkung einer horizontalen Subsidiarität in diesem wettbewerblichen Marktwettbewerb ebenfalls eine im Wirtschaftsrecht verankerte Nachrangigkeit zu.

Da es sich hierbei also nicht um eine duale Wirtschaft in der Ritschl-Thiemeyer-Theorietradition (Schulz-Nieswandt 2021a) handelt, ist die Gemeinwirtschaft des Dritten Sektors nicht geschützt, sondern in den Markt eingestellt. Eine Positiv- oder Negativ-Liste sektoraler oder daseinsthematischer Ausnahmen ist derzeit nach herrschender Auslegung des positiven Rechts nicht möglich. Vor diesem Hintergrund wird auch die neuere Debatte um die Entwicklung eines transformativen Rechts deutlich verständlicher: Es wird als transzendente Voraussetzung neuer möglicher Entwicklungspfade der Gemeinwohlökonomik und entsprechender gemeinwirtschaftlicher Organisationstypen definiert. Es sollen demnach und dergestalt Möglichkeitsräume geschaffen werden, die die negative Freiheit des Besitzrechtsindividualismus (Schulz-Nieswandt 2022b) überschreiten. Transgressionen zu heterotopen Formen andersartigen Wirtschaftens sind das Ziel dieser rechtlichen Ermöglichungs-idee.

Jetzt endlich kann wieder der rote Faden der Abhandlung aufgegriffen werden. Es fragt sich, wie die Zukunftsaussichten der Genossenschaftsidee zu beurteilen sind, wenn man diese wirtschaftlichen Sozialgebilde, transaktionalistisch (Wechselwirkung zwischen Einzelgebilde und gesellschaftlicher, hier auch rechtlicher Umwelt) modelliert, als dem vom Kapitalismus und seinem Funktions-logischen Geist dominierten asymmetrischen Merk-Wirk-Kreis (Umwelt → Einzelgebilde und Einzelgebilde → Umwelt) ausgesetzt sieht?

## **6. ZWEI SIGNIFIKANT UNTERSCHIEDLICHE MÖGLICHKEITSRÄUME INNOVATIVER GESCHÄFTSMODELLE**

Dabei ist davon auszugehen, dass die Möglichkeitsräume von Geschäftsmodellinnovationen zwischen diesen heterodoxen »Transgressionisten« einerseits und den orthodoxen »Normalisten« andererseits signifikante Unterschiede aufwerfen. Dies mag am im Anthropozän immer wichtigeren Thema der Nachhaltigkeit einer Post-Wachstums-Wirtschaftsgesellschaft verdeutlicht werden

können, wobei auch die Innovativität der Wissenschaft der Erforschung der Genossenschaften mitreflektiert werden muss.

Das Thema der wirtschaftlichen, sozialen, ökologischen Nachhaltigkeit ist ein Thema einer Philosophie des Wirtschaftens (Blome-Drees/Thimm 2023) – egal, ob es sich um wirtschaftliche (i.e.S.) oder soziale bzw. kulturelle Zwecke handelt – mit Blick auf Effizienz, Effektivität und Ethik der Stakeholder-Orientierung des Wirtschaftens für heute lebende Kohorten der Gesellschaft, aber auch für zukünftige Generationen. Indem dieses verantwortungsethische Thema auf die genossenschaftliche Form des Wirtschaftens bezogen wird, werden Fragen nach dem Wandel des Sektors in seinen Bezugskontexten (der Kontext des objektiven sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Bedarfswandels, der Kontext der regulativen Regime der Gesetzgebung des politischen Systems, der Kontext der normativen Kulturwandel als Welt der in unterschiedlicher Reichweite kollektiv geteilten Ideen, der Visionen, der Werte) aufzugreifen sein.

Dabei soll nicht nur der Wandel innovativ sein, auch der wissenschaftliche Blick auf diesen Wandel soll innovativ sein: Die Realität und die theoriegeleitete erfahrungswissenschaftliche Analyse müssen passungsoptimal zur Korrespondenz gebracht werden. Immer fundiert durch die morphologische Methodologie, so geht es um eine anwendungsorientierte Forschung, die Praxis-bezogen und damit Praxis-relevant ist, mitunter auch transdisziplinär als Zusammenarbeit »mit« der (nicht nur »über« die) Praxis, aber auch um eine anwendungsorientierte Forschung, die die Praxis kritisch nachfragt, ob diese selbst den Wandel angemessen erkennt, aufgreift und zu bewältigen versucht (Blome-Drees 2011; Blome-Drees/Moldenhauer 2023). Es soll also nachgefragt werden, wie es um die »Innovativität der Innovationen« (Schulz-Nieswandt/Chardey/Möbius 2023; Schulz-Nieswandt u. a. 2023; Lilli 2022) steht. Auch gerade dann, wenn man an der Diffusion der Genossenschaftsidee in neuen Feldern interessiert ist, muss nach der Innovativität der Entwicklung der Geschäftsmodelle (Thimm 2021; Thimm/Blome-Drees 2022; Blome-Drees/Thimm/Wieg 2022), also praxeologisch nach der Art und Weise des genossenschaftlichen Wirtschaftens kritisch nachgefragt werden: Wer wirtschaftet für Wen, Was, Wo, Wann, Wie und Warum?

Die Verknüpfung dieser W-Wörter ergibt ein komplexes analytisches Schema zur Beantwortung der Fragen nach der Innovativität des Wandels. Fragt man demnach in interdisziplinärer Weise mit Fokus auf eine gesellschaftspolitisch erweiterte Betriebswirtschaftslehre und Managementlehre der Nachhaltigkeit von Genossenschaften, so kristallisiert sich ein Spannungsfeld heraus. Denn solche Fragen des Wandels der sozialen Wirklichkeit induzieren im Sinne einer endogenen Dialektik die Frage der vergleichenden Wirkkraft der Normalisten und der Transgressionisten. Diese Wirkkraft ist keine exogene Setzung einer reinen Wissenschaft, die ihren Gegenstand – der sozialen Wirklichkeit in paternalistischer Art und Weise – aufklärt. Die Wissenschaft greift reale endogene Selbsttransformationmöglichkeiten der geschichtlichen Wirklichkeit auf, kann diese aber mit Bezug auf normativrechtliche Argumente betonen.

Transgressionistische Programmcodes kreieren also signifikant andere neue Geschäftsmodelle als normalistische Programmcodes. Diese suchen Innovationen innerhalb ihrer For-Profit-Logik der genossenschaftlichen Privatwirtschaft, während gemeinwirtschaftliche Genossenschaften heterotope Räume des Wirtschaftens sind, in denen sich eine alternative Gemeinwohlökonomie als soziales

Erlernen gemeinsamen Arbeitens, Wohnens, Konsumierens etc. als konkrete Utopien exemplarischer Vorbilder entfalten kann. Die Normalisten verwalten die Welt, Transgressionisten suchen die Transformation als Metamorphosen des Wirtschaftens im Sinne eines »guten Lebens« in Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung.

Es handelt sich um zwei verschiedene Vektorräume der Möglichkeitsentwicklungen. Der transgressionistische Programmcode innovativer Geschäftsmodelle hat im Lernen einen Selbstzweck, weil darin der partizipative Modus des Wirtschaftens im Miteinander als ein Füreinander inkorporiert ist. Es wären ein anderes institutionelles Ethos und ein anderer personaler Habitus des Wirtschaftens, um die es dabei geht.

Der normalistische Programmcode ist pfadabhängig auf eine Ergebnis-bezogene Produktionsfunktion aufgebaut, wobei die genossenschaftliche Form im Sinne eines instrumentellen Denkens nur die funktionelle Voraussetzung ist. Die Zweck-Mittel-Relationen unterscheiden sich demnach in beiden Genossenschaftstypen.

Kommen wir zum roten Faden der Frage nach den Zukunftsentwicklungen zurück, dann lautet die Antwort: Es kommt darauf an, über welche Typen von Genossenschaften wir sprechen. Denn beide Typen haben bestimmte soziotopische Kontexte des Gelingens und Scheiterns.

Eingestellt in die normalen wettbewerblichen Märkte gedeihen die Normalisten anders/besser als die Transgressionisten, die für eine nachhaltige Effektivität Räume der Entfaltung benötigen, die nicht von der Logik kapitalistischen Wirtschaftens dominiert werden. Wir reden metaphorisch gesprochen, also über – wirtschaftskulturelle – Gartenarbeit, in der die Pflänzchen geschützt, optimal gewässert, gedüngt und deren Umwelt optimal temperiert sein müssen.

Diese Sicht wird man differentiell durchdeklinieren müssen, je nachdem, welche Sektoren/Lebenswelten (Arbeiten, Wohnen, Konsumieren) oder Daseinsthemata/Lebenslagen/ Lebensphasen (Behinderung, Bildung, Armut, Krankheit) angesprochen sind.

## **7. VON DER MORPHOLOGIE ZUR SOZIALEN GEMOETRIE DER KONZENTRISCHE WIRK- KREISE: INNERAUM UND EXTERNE WIRKKREISE**

Bislang war der Blick auf die Metamorphosen der Genossenschaft (Schulz-Nieswandt 2015a) immer vor allem auf die analytische Ebene der Einzelwirtschaftslehre beschränkt. Dies hängt einerseits mit der förderwirtschaftslogischen (vgl. z. B. Göksu 2020) Fixierung auf den Innenraum des Leistungsgeschehens einer Gegenseitigkeitshilfe zusammen. Ohne das Problem der Nicht-Mitglieder-Geschäfte im engeren Sinne als eine Partialerosion des Identitätsprinzips als Merkmal einer Genossenschaft aufzugreifen und zu diskutieren, soll – wenn die gemeinnützigen Wirkkreise einer eG oder einer gemeinnützigen eG thematisiert werden – der Übergang vom betrieblichen Innenraum zum lokalen/regionalen Raum als netzwerkartige Sozialraumbildung (Schulz-Nieswandt 2023c) verstanden werden.

Mit Bezug auf den roten Faden der Fragestellung stellt sich das Erkenntnisinteresse ein, ob Genossenschaften zukünftig stärker als Nukleus-artige bürgerschaftliche Agenturen der

Sozialraumbildung im daseinsthematischen und sektoralen Schnittbereich zur lebenszyklisch orientierten Sozialpolitik (Schulz-Nieswandt/Köstler/Mann 2022) und der kommunalen Daseinsvorsorge im Kontext (aus bundesdeutscher Sicht exemplarisch expliziert) des sozialen Bundesstaates wirkend verstanden werden können. Dabei könnten regionale Netzwerke von einzelwirtschaftlichen Genossenschaften (Verbundsysteme) entstehen (Martignoni 2022) oder die genossenschaftliche Form übernimmt die Plattformfunktion der sozialkapitaltheoretisch definierten Sozialraumentwicklung und deren Quartiere. Die einzelwirtschaftliche Idee dehnt sich also als identitätskontinuierliche Form im Raum im Sinne konzentrischer Kreise aus und lässt die Gemeindeordnung der Kommune zu einer Hilfe- und Rechtsgenossenschaft werden.

Beim Normalisten wird eine solche bürgerschaftliche Beteiligung an der lokalen/regionalen Sozialraumbildung immer nur ein Verhaltensmuster aus der Haltung einer strategischen Klugheit als motivationalen Kristallisationskern heraus darstellen. Es geht um den »economic return of social investment«.

Die semantische Differenz zur Gemeinwohlökonomik der Transgressionisten wird evident: Die demokratische Selbstverwaltung der kommunalen Lebenswelten sind der Selbstzweck der Gemeinwohlökonomik, denn in dieser Modalität wird der Mensch humangerecht personalisiert: Er entfaltet seine *conditio humana* als Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung (Schulz-Nieswandt 2022a). Es ist eine Selbstbefähigung als Selbstverwirklichung der Polis.

## **8. DIE GENOSSENSCHAFT ALS ORGANISATIONSFORM DER COMMONS?<sup>25</sup>**

In der Diskussion über Gemeingüter wird untersucht, wie der Erhalt und die nachhaltige Nutzung dieser realisiert werden können und welche institutionellen Rahmenbedingungen dafür geeignet sind. Der Begriff Commons wird oft in einem weiteren Sinne verwendet und umfasst bestimmte soziale Beziehungsmuster. Beim Commoning geht es dann um soziale Praktiken des kollektiven Handelns, die Gemeingüter schaffen und neue Bezüge zum anthropologischen Verständnis wirtschaftlichen Handelns in kollektiven Kontexten herstellen und diskutieren. Im Folgenden wird nun die Frage erörtert, inwiefern Genossenschaften eine geeignete Form darstellen, um bedeutsame Gemeingüter (Commons) zu organisieren, wobei, in der Tradition der Kölner Genossenschaftsforschung, ein transgressionistischer Ansatz verfolgt wird.

In Genossenschaften stehen Nutzungsrechte im Vordergrund, die in demokratischer Selbstverwaltung ausgehandelt werden, anstatt dass eine absolute Verfügungsgewalt über eine Sache besteht. Das wichtigste Recht der Mitglieder ist daher das Recht auf Nutzung des genossenschaftlichen Geschäftsbetriebes. Der Schwerpunkt liegt auf dem Prozess des gemeinsamen Wirtschaftens, nicht auf der Verfügung über den Geschäftsbetrieb als Objekt. Genossenschaften verfügen über eine eigene Logik, die sie grundsätzlich von anderen Unternehmensformen unterscheidet und sie gleichzeitig in die Nähe der Ansätze von Commons und Commoning bringt.

---

<sup>25</sup> Hierzu ausführlicher Micken/Moldenhauer/Blome-Drees 2022.

Obwohl in der Literatur zu Commons weniger von Interessen die Rede ist, geht es in beiden Fällen darum, einen rein egoistischen Individualismus einzuschränken. Dabei wird die Eigenwilligkeit des Individuums nicht negiert, sondern als Teil der menschlichen Natur anerkannt. Die zentrale Frage bei Genossenschaften und Commons lautet daher, wie sich individuelle Selbstinteressen und das Gemeinwohl synergetisch verbinden lassen. Die Antwort liegt in der ihnen eigenen Rationalität, die darauf abzielt, individuelles und kollektives Wohlergehen in Einklang zu bringen (Helfrich/Bollier 2020, S. 45). Diese Rationalität ist Teil einer genossenschaftlichen Haltung und entsteht nicht von selbst, sondern muss durch gemeinsame Aktivitäten erlernt und weitergegeben werden. „Die Freiheit eigensinniger Subjekte funktioniert [...] nur aus dem Geist des Gemeinsinns heraus: Deshalb ist Charakterbildung (Paideia) die Schlüsselfrage der altgriechischen politischen Philosophie. Auf die Haltung [...] kommt es an!“ (Schulz-Nieswandt 2020b, S. 21).

Commons haben ein inhärentes transformatives Potenzial, da in ihnen Beziehungen gepflegt werden, die grundlegend von den Logiken kapitalistischer Marktbeziehungen abweichen. Die Beteiligung an ihnen eröffnet neue Erfahrungen in Beziehungen und verändert die Teilnehmenden. Commons schaffen Möglichkeitsräume für die Entwicklung alternativer Wirtschafts- und Lebensformen, indem sie die Entstehung alternativer Beziehungsmuster fördern.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu untersuchen, in welcher Form Commons und ihr transformatives Potenzial optimal entfaltet werden können, auch im Sinne von Rechts- und Wirtschaftsformen. Genossenschaften könnten in dieser Hinsicht, ausgehend von ihrem experimentellen Charakter (Hettlage 1990, S. 310–315), einen vielversprechenden Weg darstellen (Guttmann 2021; Schmale 2022). Im Wesentlichen geht es bei Genossenschaften darum, dass die Mitglieder und die Genossenschaften selbst in gemeinsamer Selbsthilfe bestmöglich auf sich ändernde Rahmenbedingungen reagieren und sowohl die Wirtschaft als auch die Gesellschaft kontinuierlich im Einklang mit konkreten utopischen Vorstellungen transformieren, ohne jedoch das Neue dogmatisch zu absolutieren (Engelhardt 1990, S. 12). In dieser Perspektive lassen sich Genossenschaften als Form von Commons und als Praxis des Commoning betrachten (Schulz-Nieswandt 2020d, S. 9). Als Gemeingüter sind Genossenschaften gemeinschaftlich verwaltete Ressourcen, die im langfristigen Interesse aller Mitglieder bewirtschaftet werden. Gemeinschaften, die Ressourcen kollektiv nutzen, machen Ressourcen überhaupt erst zu Gemeingütern (Helfrich/Stein 2011, S. 11). Genossenschaften bezeichnen jedoch nicht nur Gemeingüter, sondern auch eine spezifische Form sozialer Vereinbarungen über deren gemeinsame Nutzung. Sie entstehen als Gemeingüter, wenn die Mitglieder Zugangs- und Nutzungsregeln aushandeln, die allen dienen (Theurl 2012, S. 224).

Es ist jedoch nicht nur wichtig, die institutionellen Regeln zu berücksichtigen, die eine nachhaltige Bewirtschaftung von Genossenschaften als gemeinsame Ressourcenpools gewährleisten. Es gilt auch, die generativen Formen und Mechanismen zu untersuchen, also die sozialen Praktiken, die gemeinsames Wirtschaften überhaupt erst ermöglichen (Helfrich/Euler 2021, S. 48). Dies gelingt nur, wenn Mitgliedergruppen ein gemeinsames Verständnis für den Umgang mit einer Genossenschaft als gemeinsame Ressource entwickeln. Hierfür sind reflexive Strukturen in Genossenschaften erforderlich, die ein Mindestmaß an gemeinsamer Weltsicht gewährleisten. Reflexion bedeutet, dass Mitglieder ihre eigene Identität thematisieren und sich gleichzeitig darauf einstellen, dass sie immer in einer Umwelt mit anderen Akteur:innen agieren. Genossenschaftliche Selbstorganisation hängt

daher von der Fähigkeit zur Empathie ab, also der Fähigkeit, Sachverhalte und Ereignisse aus der Perspektive anderer Akteure wahrzunehmen und zu hinterfragen. Dieses Steuerungsverständnis kann als ökologische Kontrolle verstanden werden, bei der es darum geht, die Wahrnehmung der beteiligten Akteur:innen so zu beeinflussen, dass sie ein kollektives Bewusstsein für die betreffenden Probleme entwickeln, diese auch im Kontext anderer Zusammenhänge betrachten und wechselseitige Übersetzungsversuche unternehmen. In Genossenschaften zielt die Reflexion darauf ab, dass die Mitglieder ihre individuelle Freiheit durch Rücksichtnahme auf die Lebens- und Entwicklungsbedingungen anderer Mitglieder beschränken (Blome-Drees 2003, S. 61).

Der Sinn eines Gebildes als existenzieller Zweck erfordert eine geeignete Form. Dies gilt auch für die Genossenschaftsidee, die eine entsprechende Formgebung benötigt (Schulz-Nieswandt 2020a, S. 30). Genossenschaftliches Handeln erfordert eine angemessene Form, die gemeinschaftliches Nutzen und Nießen als Commoning ermöglicht. Die Genossenschaft besitzt als Form einen eigenen Wert. Sie drückt nicht nur einen beabsichtigten Inhalt aus, sondern ist selbst ein performativer Akt der Erzeugung des Gewollten. Die Genossenschaft ist nicht nur passiver Ausdruck eines angestrebten Inhalts, sondern „eine mimetische Form: Sie inszeniert eine Form, die den Inhalt ermöglicht, und die Daseinsqualität eigener Wahrheitsgestalt generiert: den homo cooperativus als homo oeconomicus politicus des gemeinsamen Wirtschaftens“ (Schulz-Nieswandt 2015b, S. 471). In diesem Sinne verstehen wir Genossenschaften als generative Form der effektiven und effizienten Bewirtschaftung von Gemeingütern und Schaffung von Commons.

## **9. DIE ORDNUNG DER KOMMUNE ALS COMMONS**

Die Sozialraumbildung ist, gewährleistungsstaatlich kodifiziert, eine Aufgabe der öffentlichen Daseinsvorsorge (Schulz-Nieswandt 2019; Heerdt/Schulz-Nieswandt 2022). Damit kann die Kommune im Rahmen der verfassungsrechtlich ermöglichten Eigengesetzlichkeit der Länder im Zuge einer entsprechenden Landesgesetzgebung (unter Beachtung der fiskalischen Konnexität) die Sicherstellung auch in Eigenregie durchführen. Sie kann aber auch im Modus einer partnerschaftlich codierten Kooperation die Sicherstellung im Rahmen einer formalen (nicht in substantieller Hinsicht auch materialen) Privatisierung an Formen bürgerschaftlicher Selbstverwaltung delegieren. Diese Form der Ermächtigung ist nochmals zu unterscheiden von der vertikalen Instrumentalfunktion, die auch in der Form von gesetzlich erzwungenen Zwangsgenossenschaften möglich ist und auch reale Beispiele (z. B. die Berufsgenossenschaften der Unternehmen) kennt.

Durch die bürgerschaftliche Selbstverwaltung der Erfüllung der Aufgabe der Leistungserstellung (von Caring Communitys) wird der Clubcharakter einer Genossenschaft als Mitgliederförderorganisation geöffnet (Micken/Moldenhauer 2021). In Anlehnung an die Ostrom-Theorie der Commons (Schmale 2022) jenseits von Staat und Markt wird zugleich deutlich, dass es sich nicht um eine anarchistische Selbststeuerung aus reiner Sittlichkeit der Akteure handelt, sondern ein komplexes Regulierungsregime benötigt. Die Tragödie der Allmende wird zu einem alltäglichen Drama, dessen Drehbuch gut auf der Bühne des Geschehens inszeniert sein muss. Damit die Akteure ihre Rollen-Skripte nachhaltig – jenseits von Unternutzung und Übernutzung – erfolgreich spielen, bedarf es gelingender Kommunikation und einer Vertrauenskultur.

Die deliberative Meritorik ist eine diskursive Verständigungspraxis, die aber in dem Regulationsregime verankert ist, und dergestalt auch nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Kontrakts als Commitment-Kultur hat: Im Lichte des modernen Naturrechts der personalen Würde («inherent dignity» im Völkerrecht: Schulz-Nieswandt 2021b) gilt das Grundrecht auf Freiheit als Freiheit der Persönlichkeitsentwicklung im Lebenslauf immer nur im Modus des Sittengesetzes, die auf die genossenschaftliche Ordnung der Freiheit als Miteinanderfreiheit in kollektiv geteilter Verantwortung abstellt. Auf der Grundlage Empathie-gestützter Prosozialität geht es um die Minimierung negativer Externalitäten und die Optimierung positiver Externalitäten in der sozialontologisch unvermeidbaren figurativen Interdependenz der Menschen. In diesem Sinne hatte Kant in weltbürgerlicher Absicht auch den Traum einer Weltgenossenschaft angedacht.

## LITERATUR

- Blome-Drees, Johannes (2003): Genossenschaftslehre und Genossenschaftspraxis: Plädoyer für eine systemtheoretische Betrachtung. Regensburg: Transfer.
- Blome-Drees, Johannes (2011): Grundsätzliche Überlegungen zu einer anwendungsorientierten Genossenschaftswissenschaft. In: Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen 61 (2): S. 101-115.
- Blome-Drees, Johannes (2022). Kooperatives Wirtschaften in Genossenschaften. Berlin u. a.: LIT.
- Blome-Drees, Johannes (2022b): Freigemeinwirtschaftliche Genossenschaft. In: Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen 73 (1): S.1-13.
- Blome-Drees, Johannes (2023): Zur Bedeutung morphologisch-typologischer Theorieaspekte für eine gemeinwirtschaftliche Genossenschaftslehre. In memoriam Werner Wilhelm Engelhardt (1926-2021). In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 45 (i. V.).
- Blome-Drees, Johannes/Moldenhauer, Joschka (2021): Die Genossenschaft als hybride Organisation – Eine morphologisch-typologische Analyse. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 44 (2): S. 259-280.
- Blome-Drees, Johannes/Moldenhauer, Joschka (2023): Morphologie und Typologie genossenschaftlicher Betriebe. Berlin u. a.: LIT.
- Blome-Drees, Johannes/Thimm, Philipp/Wieg, Andreas (2022): Genossenschaftliche Geschäftsmodelle, Semantik - Morphologie – Typologie. In: Blome-Drees, Johannes/Göler von Ravensburg, Nicole/Jungmeister, Alexander/Schmale, Ingrid/Schulz-Nieswandt, Frank (Hrsg.): Handbuch Genossenschaftswesen. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–47.
- Blome-Drees, Johannes/Degens, Philipp/Flieger, Burghard/Lapschies, Lukas/Lautermann, Christian/Moldenhauer, Joschka/Pentzien, Jonas/Young, Carla (2021): Kooperatives Wirtschaften für das Gemeinwohl in der Zivilgesellschaft. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 44 (4), S. 455-485.
- Blome-Drees, Johannes/Göler von Ravensburg, Nicole/Jungmeister, Alexander/ Schmale, Ingrid/Schulz-Nieswandt, Frank (Hrsg.) 2021: Handbuch Genossenschaftswesen. Wiesbaden: Springer VS.
- Blome-Drees, Johannes/Thimm, Philipp (2023): Nachhaltigkeit von Genossenschaftsbanken - Quo vadis? Eine konzeptionelle und empirische Studie. Berlin u. a.: LIT.
- Degens, Philipp/Lapschies, Lukas (2021): Zivilgesellschaftliches Wirtschaften. Ein konzeptioneller Vorschlag. Wiesbaden: Springer VS.
- Engelhardt, Werner Wilhelm (1990): Die Genossenschaftsidee als Gestaltungsprinzip. In: Laurinkari, Juhani (Hrsg.): Genossenschaftswesen: Hand- und Lehrbuch. München: Oldenbourg, S. 10-26.
- Göksu, Seyda (2020): Genossenschaftliche Potenziale für Empowerment am Beispiel türkischer Frauengenossenschaften. In: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen 53 (1-2), S. 132-187.
- Guttman, Alexandre (2021): Commons and cooperatives: A new governance of collective action. In: Annals of Public and Cooperative Economics 92 (1), S. 33-53.
- Heerdt, Christian/Schulz-Nieswandt, Frank 2022: Das Grundrecht auf Sozialraumbildung im Lichte des Menschenbildes der „sozialen Freiheit“ des bundesdeutschen Grundgesetzes: Lehren aus der Corona-Krise. In: Sozialer Fortschritt 71 (10), S. 771-789.
- Helfrich, Silke/Bollier, David (2020): Frei, fair und lebendig – Die Macht der Commons, 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Helfrich, Silke/Euler, Johannes (2021): Die Neufassung der Commons: Commoning als gemeinwohlorientiertes Gemeinwirtschaften. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 44(1), S. 4158.
- Helfrich, Silke/Stein, Felix (2011): Was sind Gemeingüter? In: Aus Politik und Zeitgeschichte (28-30), S. 9-15.
- Hettlage, Robert (1990): Die Stellung der Genossenschaften in der Wirtschaft. In: Laurinkari, Juhani (Hrsg.): Genossenschaftswesen: Hand- und Lehrbuch. München: Oldenbourg, S. 302-323.



Kamphausen, Georg (Hrsg.) (2022): Genossenschaften in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Weilerswist: Velbrück.

Lilli, Evanthia (2022): Kennzeichen sozialunternehmerischen Wirtschaftens und förderliche Ökosysteme für den Antrieb sozialer Innovationen. Berlin u. a.: LIT.

Martignoni, Jens (2022): Ansätze zur Entwicklung eines neuen Vollgenossenschaftsmodells mit integrierter Währung. Ein Vorschlag für eine wirkungsvolle Genossenschaftsform mit Beiträgen zu einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftslehre. Baden-Baden: Nomos.

Mende, Thomas (2022): Der Weg zur Aufnahme der Genossenschaftsidee in die Repräsentative Liste des Immateriellen Kulturerbes der Menschheit durch die UNESCO. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 45 (3), S. 512-525.

Micken, Simon/Moldenhauer, Joschka (2021): Zu einem tieferen Verständnis von Gemeingütern über Commons und Commoning. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 44 (2), S. 218-235.

Micken, Simon/Moldenhauer, Joschka/Blome-Drees, Johannes (2022): Commons, Commoning und Genossenschaften. In: Blome-Drees, Johannes/Göler von Ravensburg, Nicole/Jungmeister, Alexander/Schmale, Ingrid/Schulz-Nieswandt, Frank (Hrsg.): Handbuch Genossenschaftswesen. Wiesbaden: Springer VS, 1-27.

Piorkowsky, Michael-Burkhard (2023): Hybride ökonomische Akteure und Organisationen. Anomalien, Normalität oder Artefakte – eine Annäherung. Wiesbaden: Springer Gabler.

Schmale, Ingrid (2022): Silke Helfrich und Elinor Ostrom: „Selbstorganisation ist Trumpf“. Zwei starke Frauen hinterlassen ein inspirierendes Werk. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 45 (2), S. 250-264.

Schröder, Peter Hrsg (2021): Der Staat als Genossenschaft. Zum rechtshistorischen und politischen Werk Otto von Gierkes. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2003): Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage. Berlin: Duncker & Humblot.

Schulz-Nieswandt, Frank (2014): EU-Binnenmarkt ohne Unternehmenstypenvielfalt? Die Frage nach den Spielräumen (dem modalen WIE) kommunalen Wirtschaftens im EU-Binnenmarkt. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2015a): Metamorphosen zur gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2015b): Zur morphologischen Möglichkeit der Gemeinwirtschaftlichkeit des genossenschaftlichen Formprinzips. In: Andeßner, René Clemens u.a. (Hrsg.): Ressourcenmobilisierung durch Non-profit-Organisationen: Theoretische Grundlagen, empirische Ergebnisse und Anwendungsbeispiele; Dokumentation des 11. Internationalen NPO-Colloquiums am 3. und 4. April 2014 an der Johannes Kepler Universität Linz. Linz: Trauner, S. 467-476.

Schulz-Nieswandt, Frank (2018): Morphologie und Kulturgeschichte der genossenschaftlichen Form. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2019): Daseinsvorsorge. In: Ross, Friso/Rund, Mario/Steinhaußen, Jan (Hrsg.): Alternende Gesellschaften gerecht gestalten. Stichwörter für die partizipative Praxis. Opladen u. a.: Barbara Budrich, S. 219-227.

Schulz-Nieswandt, Frank (2020a): Die Genossenschaftsidee und das Staatsverständnis von Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883) im Kontext des langen 19. Jahrhunderts der Sozialreform. Berlin: Duncker & Humblot.

Schulz-Nieswandt, Frank (2020b): Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2020c): Siegfried Katterle (1933-2019). Sein Werk im Lichte der politischen Theologie von Paul Tillich. Berlin: Duncker & Humblot.

Schulz-Nieswandt, Frank (2020d): Metatheoretische Grundlagen zur Methodologie der Genossenschaftsforschung. In: Blome-Drees, Johannes/Göler von Ravensburg, Nicole/Jungmeister, Alexander/Schmale, Ingrid/Schulz-Nieswandt, Frank (Hrsg.): Handbuch Genossenschaftswesen. Wiesbaden: Springer VS, 1-17.

Schulz-Nieswandt, Frank (2021a): *Gemeinwirtschaft. Grundriss einer Morphologie der dualen Wirtschaft*. In memoriam Theo Thiemeyer (1929-1991). Berlin: Duncker & Humblot.

Schulz-Nieswandt, Frank (2021b): *Der apollinisch-dionysische Geist der Sozialpolitik und der Gemeinwirtschaft. Dialektische Poetik der Kultur zwischen Würde und Verletzbarkeit des Menschen*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2022a): *Der heilige Bund der Freiheit: Frankfurt - Athen - Jerusalem: eine Reise*. Baden-Baden: Alber in Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2022b): *Gemeinwohl in einer Gesellschaft des privatbesitzrechtlichen Individualismus*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2022c): *Der »Dritte Weg« als gleichgewichtiges Anziehungszentrum. Sozialontologische Geometrie und Psychodynamik der Gemeinwirtschaft im Werk von Werner Wilhelm Engelhardt*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schulz-Nieswandt, Frank (2023a): *Onto-Poetik der responsiven Gabe*. Baden-Baden: Alber in Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2023b): *Die Europäische Union und die Eule der Minerva*. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank (2023c): *»Alltagsbegleitung, Betreuung und haushaltshilfliche Dienstleistungen im Alter« der BürgerSozialGenossenschaft Biberach eG. Forschungsbericht zur Begleitung des Projekts „In Würde zu Hause alt werden“ im Modus narrativer Ethnographie*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank (2023d). *Die Gabe als Idealtypus und ihre Erwidern: Mehr als Reziprozität*. In: Hutter, Michael/Priddat, Birger P. (Hrsg.): *Geben, Nehmen, Teilen. Gabenwirtschaft im Horizont der Digitalisierung*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 169-186.

Schulz-Nieswandt, Frank (2023e): *Kritische Theorie der Entelechie der Person als Ästhetik der Form. Über die Wahrheit der Person, das Gute der Sozialpolitik und die Schönheit der Genossenschaft. Eine Trinitätslehre der Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann i. V.

Schulz-Nieswandt, Frank/Bruns, Anne/Köstler, Ursula/Mann, Kristina (2022): *Was ist »struk-jektive Hermeneutik«? Objektive Hermeneutik, Dokumentarische Methode der praxeologischen Wissenssoziologie und post-strukturelle Kritische Theorie*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank/Rehner, Caroline/Möbius, Malte/Germann, Ingeborg/Freymuth, Christine/Bruns, Anne (2023): *Innovationen in der Sozialpolitik des Alterns. Eine kritische Vermessung innovativen Wandels*. Stuttgart: Kohlhammer i. D.

Schulz-Nieswandt, Frank/Chardey, Benjamin/Möbius, Malte (2023): *Zur Kritik der innovativen Vernunft. Der Mensch als Konjunktiv*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank/Köstler, Ursula/Mann (2021a): *Sozialpolitik und ihre Wissenschaft*. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Köstler, Ursula/Mann Kristina (2021b): *Kommunale Pflegepolitik. Eine Vision*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schulz-Nieswandt, Frank/Köstler, Ursula/Mann, Kristian (2022): *Gestaltwerdung als Gelingen der Daseinsführung im Lebenszyklus. Das Erkenntnisinteresse der Kritischen Wissenschaft von der »gerontologischen Sozialpolitik«*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz-Nieswandt, Frank/Micken, Simon (2021): *Die Gabe. Kulturgrammatischer Baustein und generative Form der genossenschaftsartigen Sozialgebilde*. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Micken, Simon/Moldenhauer, Joschka (2022a): *Morphologie der Gabe. Fragmente einer hermeneutischen Gestaltlehre der Gabemechanismen*. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Micken, Simon/Moldenhauer, Joschka (2022b): *Zur sozialen Geometrie der Selbsthilfe. Eine Morphologie zwischen Innenraum, liminalem Hybridraum und Öffnungsraum als »Commoning«*. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Moldenhauer, Joschka (2023): Tischgenossenschaft und Genossenschaft der Tische. Eine kleine Morphologie der Miteinander-Gabe und der Für-Gabe für Andere als Formen sozialer Beziehungen. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Thimm, Philipp (2023a): Wirtschaftsorganisationsrecht und Organisationskultur in der Langzeitpflege. Berlin u. a.: LIT.

Schulz-Nieswandt, Frank/Thimm, Philipp (2023b): Morphologie und Metamorphosen des Dritten Sektors. Die Entelechie der Gemeinwirtschaft in der wirtschaftsorganisationsrechtlichen Disziplinarordnung. Berlin: Duncker & Humblot.

Theurl, Theresia (2012): Genossenschaftliche Organisation globaler Gemeingüter. In: Maring, Matthias (Hrsg.): Globale öffentliche Güter in interdisziplinären Perspektiven. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 215-233.

Thimm, Philipp (2021): Geschäftsmodellinnovationen im Lichte der empirischen und konzeptionellen Forschung. Bestandsaufnahme und kritische Würdigung eines komplexen Forschungsfeldes. Berlin u. a.: LIT.

Thimm, Philipp/Blome-Drees, Johannes (2023): Von der Schale bis zum Kern - Morphologische Überlegungen zu genossenschaftlichen Geschäftsmodellen. In: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 45 (4), S. 675-700.

Thürling, Marleen (2020): Sozialgenossenschaften als gemeinwirtschaftliche Unternehmen: Begriffsbestimmung und Typologie. In: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen 43 (1-2), S. 85-102.

## **DIE BEDINGUNGEN DER GABE IN DER ZIVILGESELLSCHAFT**

### **Eine Perspektive aus der Ethnologischen Theorie**

#### **1. DER GESELLSCHAFT ETWAS SCHENKEN**

Wie kann man der Gesellschaft etwas schenken? Diese Frage provoziert einige Vorfragen: Wer nimmt dieses Geschenk entgegen, d. h. wie lässt sich „Gesellschaft“ überhaupt definieren? Genauer, wie lässt sie sich gerade durch den Akt des Schenkens definieren? Was wiederum die Fragen aufwirft: Was sind Bedingungen und Konsequenzen des Schenkens? Welche Position nimmt das Schenken in der Struktur des Gebens und Nehmens in der Gesellschaft ein?

Diese Fragen sollen Gegenstand der folgenden Erörterungen sein. Diese zielen darauf ab, Gesellschaft und Gaben unter dem Aspekt einiger Begriffe neu zu beleuchten. Diese Begriffe sind: starke und schwache Erwartungen, moralische Horizonte, Identität und Alterität der Transakteure. Die Erörterung zielt aber auf eine Frage, die konkreter ist, zugleich aber vorerst nur spekulativ beantwortet werden kann: Auf welchen konstitutiven Transaktionsbeziehungen ruht eine moderne Demokratie? Demokratie ist nicht einfach eine Frage der staatlichen Institutionen oder des Beschwörens von Werten. Noch weniger ist sie ein Instrument zur Regelung von Märkten – das gelingt auch Nicht-Demokratien. Das Spezifische einer Demokratie liegt vielmehr in Formen der Gabe und der Gegenseitigkeit, die aber oft nicht genau erkannt oder sich ihrer Bedeutung wenig bewusst sind. Hier können einerseits Steuern und Wohlfahrtsstaat betrachtet werden, andererseits eine Zivilgesellschaft, in der das Ehrenamt, besonders in Hilfsorganisationen, ein herausragendes Instrument darstellt.

Perspektiven aus der ethnologischen Theorie können dafür hilfreich sein. Ethnologische Forschungen haben vielfach gezeigt, dass Tausch- und Transferprozesse zentrale Modelle für Gesellschaften repräsentieren (Sahlins 1972, Gregory 2015). Insbesondere Gaben und Gabentausch rufen in jeder einzelnen Transaktion einen Horizont von Beziehungsnetzen und Werten auf. Wird etwas gegeben – sei es für Geld, als Geschenk oder in Erwartung einer Gegengabe – sollten sich Gebende und Nehmende über den Sinn und die Folgen dieses Transfers einig sein. Ohne diese gesellschaftliche Dimension könnte die Transaktion nicht gelingen. Zugleich produzieren die Transaktionen dabei eben jene Gesellschaft, die sie voraussetzen. Die Beziehungen, aus denen die Gesellschaft besteht, werden gerade durch die Transaktion ausagiert. Gesellschaften sind demnach nicht einfach „da“. Vielmehr kommen sie ins Dasein, indem Vorstellungen von Gesellschaft in bestimmten Zusammenhängen immer wieder reproduziert und praktiziert werden. Diese Beziehungen sind also Prozesse, und in vieler Hinsicht bestehen sie aus Transaktionen.

#### **2. TRANSAKTIONEN**

Denken wir an Transaktionen, kommt uns in der Regel zunächst der Austausch von Waren gegen Geld in den Sinn. Das ist in der Tat für die moderne Erfahrung von Wirtschaft der kennzeichnende

Transaktionstyp. Zugleich wissen wir, dass es Alternativen gibt, wie das Teilen, Geschenke und Spenden, oder, um das Netz noch weiter zu spannen, Gabentausch oder Spiele um Geld. Gesellschaft ist also in hohem Maße ein System von Transaktionen.

Transaktionen bestehen aus einzelnen Transfers, bei denen Sachen, Leistungen, Wissen, Personen usw. von einer gebenden an eine nehmende Seite übertragen werden (Pickles 2020). Die Akteure darin können einzelne Menschen sein, aber auch Organisationen oder Gruppen. Eine Transaktion besteht aus einem oder mehreren Transfers, mit denen die Erwartung verbunden ist, dass sie eine bestimmte Wirkung auf bestimmte Personen hat, die dann zu bestimmten Anschlusshandlungen kommen – zum Beispiel die eines Gegentransfers, so dass Austausch entsteht.

Diese Transaktionen werden jeweils nach bestimmten – historisch oder kulturell spezifischen – Kriterien klassifiziert. Manche Typen von Transaktionen können durch einen einzelnen Transfer definiert sein, wie das Teilen, die Gastfreundschaft oder das freie Geschenk ohne Erwidern. Bei anderen Typen umfasst jede Transaktion mindestens zwei Transfers, Geld gegen Ware beim Warenhandel, zwei meist unterschiedliche Gaben beim Gabentausch. Typen von Transaktionen lassen sich also unterscheiden, je nachdem, welche Personenkreise angesprochen werden und welche Erwartungen sich mit ihnen verbinden.

Diese verschiedenen Klassen von Transaktionen ergänzen einander, so dass jede einzelne Transaktion eingebettet ist in ein Netz von Transaktionen anderer Art, die sie ermöglichen. Keine einzelne Transaktion ist voraussetzungslos oder undifferenziert, ebenso wenig wie ein Typ von Transaktionen allein schon eine Gesellschaft ermöglicht. Theorien von Transaktionsformen, zumindest in Ethnologie und Soziologie, ähneln in einem wichtigen Punkt anderen Theorien in diesem Wissensbereich. Die Mehrzahl unter ihnen fokussiert auf die Vergangenheit, die Erhaltung von Zuständen oder ihren Wandel vom Vergangenen in die Gegenwart. Begriffe wie Struktur, Tradition, Sozialisierung oder gesellschaftlicher Wandel sollen zwar auch Prozesse bezeichnen, aber diese werden jeweils von der Gegenwart aus in die Vergangenheit betrachtet.

Der vorliegende Ansatz versteht Gesellschaft als ein geteiltes Projekt, die Zukunft zu erschaffen. In den Worten von Marcel Mauss: „Wir sind unter uns, in Gesellschaft, um dieses oder jenes Ergebnis zu erwarten; das ist die wesentliche Form der Gemeinschaft. (...) ‚Ich erwarte‘ ist die Definition jeder kollektiven Handlung schlechthin“ (Mauss und Simiand 2015: 121). Gesellschaft erscheint aus dieser Sichtweise als Projekt – als etwas in die Zukunft Geworfenes, an dem sich die Gegenwart orientiert. Wir können Gesellschaft als System von tradierten oder neu erfundenen Regeln, von Improvisationen aufgrund von Erfahrungen, von sedimentierter Geschichte beschreiben. Aber nicht weniger schlüssig ist es, in ihr ein Vorhaben zu sehen, das im beständigen Prozess der Realisierung ist. Damit soll die Bedeutung der Vergangenheit nicht geleugnet werden. Erwartungen werden von Erfahrungen, Wissen über Vergangenes und erlernten Begriffen geformt, wie auch von Konzepten von Zeit und Kausalität (Koselleck 1989). Aber im Verhältnis zwischen vergangenheits- und zukunftsorientierten Erklärungen soll hier eine Verschiebung erprobt werden: Die Vergangenheit, die Traditionen, Erfahrungen, Sozialisierungen usw. dienen der Realisierung der Zukunft.

Nun ist die Zukunft bekanntlich unbekannt und daher nicht leicht zu erforschen. Es fragt sich also, wie Gesellschaft als Zukunftsprojekt in der Gegenwart erfasst werden kann. An diesem Punkt kommt der Begriff der Erwartung ins Spiel.

### **3. ERWARTUNGEN**

Wie in den Wirtschaftswissenschaften wohlbekannt, ist jede Transaktion mit Erwartungen verbunden. Diese Erwartungen beziehen sich auf die Folgen der Transaktion oder auch ihren genauen Ablauf. Anhand ihrer Spanne von Erwartungen lassen sich verschiedene Transaktionen voneinander unterscheiden. Bei manchen Transaktionen gibt es nur eine geringe Zahl von Erwartungen, bei anderen kann niemand genau vorhersagen, was auf einen ersten Transfer hin geschehen wird. Erwartungen sind also je nach der Art der Transaktion weiter, bzw. schwächer oder enger, bzw. stärker. Ohne sie genau zählen zu können, bieten Erwartungen also die Möglichkeit, Transaktionen vergleichend zu beschreiben.

Zusätzlich werden Erwartungen oft in einer Rangfolge gegliedert, das heißt nach bestimmten Werten und Vorstellungen hierarchisiert. Die Stärke der Erwartung ist aber nicht mit der Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens gleichzusetzen, und auch Rangfolgen gliedern sich nicht notwendig danach. „Wahrscheinlichkeit“ ist nur eine mögliche Form der Hierarchisierung, die sich allerdings in der probabilitätsgesteuerten Wirtschaft der Moderne großer Beliebtheit erfreut. Appadurai (2013) hat diese wahrscheinlichkeitsorientierte Behandlung der Zukunftserwartungen jedoch mit einer möglichkeitsorientierten kontrastiert. Die Möglichkeitsorientierung erscheint bei ihm als Sammelbegriff für eher normativ-wertorientierte Hierarchisierungen. Hier sind es Erwartungen von Gerechtigkeit, Freiheit oder Wohlstand, die an die Spitze der Erwartungsspannen gesetzt werden. Die wünschenswerteste unter den Erwartungen ist dann nicht die wahrscheinlichste; und selbst das ist nur eine von vielen Möglichkeiten, Erwartungen aufzufächern und nach Werten und Ideen zu hierarchisieren.

Diese Begriffe sollen nun an einige Beispielen verdeutlicht werden. Die Erwartungen in Bezug auf den regulären Warentransfer sind zunächst einmal sehr eingeschränkt: Eine Seite gibt die Ware, die andere den dafür in diesem Moment festgelegten Preis. Diese Transaktion erfolgt im Alltag meist unmittelbar und ist danach abgeschlossen. Sagen wir, jemand bestellt bei einem Internethändler schwarzweiß gestreifte Socken der Größe 42 für den auf der Website festgesetzten Preis. Die Erwartungen, wie dieser Tausch ausgeht, sind stark, d.h. sie sind in ihren Möglichkeiten sehr begrenzt. Es soll genau so geschehen, das ist die ranghöchste Erwartung. Scheitert sie, wird der Tausch rückgängig gemacht. Auch länger dauernde Transaktionen, wie Abzahlungen oder Lieferungen über einen längeren Zeitraum, sind durch vertragliche Festlegungen eingehegt. Verträge dienen der Einengung von Erwartungsspannen.

Anders verhält es sich bei Gaben. Jemand schenkt jemand anderem etwas zum Geburtstag und lädt diese Person später zu seinem eigenen Geburtstag ein. Die Erwartung, dass nun auch der ursprünglich Beschenkte etwas schenkt, steht deutlich im Raum, aber um was es sich dabei handelt und wie es sich zum ersten Geschenk verhält, ist völlig ungeklärt. Selbst wenn die Person nichts schenkt, lässt sich das nicht formal sanktionieren und möglicherweise sogar gut verstehen. Die Erwartungen

lassen hier also viel Spielraum, sie sind schwach im Vergleich zu den fixierten Prozessen des Warentauschs.

Stärker formalisiert, d.h. in ihren Erwartungen gesteuert, in mancher Hinsicht aber vergleichbar, sind die in der Ethnologie bekannten Formen des Gabentauschs. Die vornehmliche soziale Funktion des Gabentauschs ist nach Marcel Mauss die Erzeugung dauerhafter, friedlicher sozialer Beziehungen (Mauss 1993). Die Dauerhaftigkeit, so argumentiert er, wird insbesondere durch die Frist zwischen der Gabe und ihrer Gegengabe erzeugt. Diese ist zuvor nicht genau festgelegt, doch eine Gegengabe muss erfolgen. Mauss spricht hier von den Verpflichtungen des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns. Ich schlage dagegen vor, den Begriff der Verpflichtung durch den wesentlich flexibleren der Erwartung zu ersetzen (Sprenger im Druck (2023)). Denn jede dieser Pflichten ist tatsächlich eine Erwartung, die Raum dafür lässt, was wann gegeben und was wann und durch wen erwidert wird. Die Erwartungen sind, im Vergleich zum Warentausch, wesentlich weiter gefasst – mit Luhmann (1984) könnte man sagen, die Anschlusskommunikationen sind deutlich vielfältiger.

Das soll kurz an einem Beispiel aus meinen Forschungen bei den Rmeet, einer ethnischen Gruppe im Norden von Laos, erläutert werden. Jede einzelne Person kann ihre Verwandten in drei Kategorien gliedern: die eigene Gruppe, die aus patrilinear verbrüdeten Haushalten besteht, die untereinander nicht heiraten dürfen; die brautgebenden Haushalte, aus denen die Mutter, Großmutter oder angeheiratete Tante stammen; und die brautnehmenden Haushalte, in die die Töchter der eigenen Gruppe heiraten. Es besteht also die Erwartung, dass auch künftige Ehen auf diese Weise geschlossen werden: Frauen heiraten von brautgebenden in brautnehmenden Gruppen, und diese Richtung soll nicht umgekehrt werden. Die ideale Ehe für einen Mann ist die mit der nächsten Verwandten aus den brautgebenden Gruppen, der Tochter seines Mutterbruders, und für eine Frau dementsprechend der Sohn ihrer Vatersschwester. Diese idealen Ehen sind jedoch sehr selten. Trotzdem gab eine Mehrheit der Befragten an, entsprechend der Erwartungen, d.h. in eine der etablierten anverwandten Gruppen geheiratet zu haben. Noch wichtiger ist hier aber der Fluss von Gaben und Diensten, die mit diesem Arrangement einhergehen. Für die Eheschließung selbst werden Brautgaben transferiert: Geld, berechnet nach alten Silbermünzen, Büffel und die Arbeit des Bräutigams für seine Schwiegereltern. Im Gegenzug transferiert die Familie der Braut nicht nur ihr Potenzial an Fruchtbarkeit, sondern auch einige Haushaltswaren und Reis.

Die wichtigsten Gaben, wie Geld und Büffel, werden durch Verhandlungen fixiert. Doch vieles bleibt offen und daher eine Frage der Breite von Erwartungen. Die Dauer des Brautdienstes, den der Bräutigam im Haus seiner Schwiegereltern ableistet, legen diese spontan fest, und sie können ihn auch verlängern. Vor allem aber haben auch weitere Haushalte auf Seiten der Brautgeber Ansprüche auf Gaben, und diese melden sie mitunter erst nach einiger Zeit an. Schließlich kommt es vor, dass die Eltern der Braut selbst später noch Gaben verlangen oder der Transfer der Güter sich über viele Jahre hinzieht. Umgekehrt sind die Brautgeber zu zahlreichen rituellen Dienstleistungen und Unterstützungen verpflichtet, die sich zu Beginn der Ehe nicht abschätzen lassen. Die Erwartung ist stark, dass die Brautgeber diese Leistungen erbringen, zum Beispiel das rituelle Segnen der jährlichen Reisernte. Doch wie oft das geschieht oder welcher Aufwand damit womöglich verbunden ist, bleibt unbestimmt. Es handelt sich um eine offene Vereinbarung ohne quantifizierte Dimension. Damit unterscheidet sich diese Transaktion in ihren Erwartungen deutlich von der Bezahlung von Waren auf

dem Markt, mit der die Rmeet ebenfalls vertraut sind. Tatsächlich sind das Geld und mitunter die Büffel, die in der Ehe als Gaben erscheinen, oft das Resultat von Markttransaktionen. Dieses Nebeneinander von zwei Transaktionstypen im selben Transaktionssystem lässt sich also durch ihre unterschiedlichen Zukunftsentwürfe differenzieren. Die Gabenbeziehung, auf der die Ehe gründet, gilt für unbestimmte Zeit. Wenn die Eheleute sterben, wird zwischen den Brautnehmern und den Brautgebern ein letzter Gabentausch fällig, der die Transaktionsserie abschließen soll. Aber die Erwartung, dass es zwischen diesen Gruppen zu weiteren Ehen kommen sollte, gibt ihr wiederum eine Zukunftsperspektive. In dieser Hinsicht ist es schwierig, eine Gabenbeziehung zu beenden (vgl. Sprenger 2006). Im Kontrast dazu besteht keine Erwartung, mit den Tauschpartnern auf dem Markt eine dauerhafte Beziehung einzugehen. Eine solche mag sich in Einzelfällen als durchaus nützlich erweisen. Jedoch spielen dauerhafte Beziehungen auf dem Markt keine Rolle für die Beziehungen zwischen Brautgebern und Brautnehmern – in Bezug auf die Beziehungen sind Ehe und Markt systemisch getrennt. Die Erwartungen bei den Hochzeitsgaben sind also breiter und somit im Einzelnen deutlich schwächer als die der einzelnen Markttransaktion. Hier zeigt sich beispielhaft, wie sich Gabentausch und Waren unterscheiden lassen.

#### **4. MORALISCHE HORIZONTE**

Die Erwartung, dass die Transaktionen bei der Eheschließung zu einem dauerhaften Tausch von Gaben und rituellen Diensten zwischen den Haushalten führen, wird von anderen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt. Das müssen nicht alle Mitglieder der Gesellschaft sein. Aber ohne dieses Teilen von Erwartungen, zumindest zu einem gewissen Grad, wäre das Zukunftsprojekt, das in den Gaben enthalten ist, unrealisierbar. Nicht nur die zwei Haushalte von Braut und Bräutigam sind involviert, sondern alle, die sich zu den entsprechenden Kategorien, den verbrüdereten und den anverwandten Haushalten, zählen. Dazu kommen die beobachtenden Personen im Umfeld, die die fortlaufenden Transaktionen unterstützen, kritisieren und bewerten.

Die Zukunft einer Transaktion beruht also darauf, dass sie in einen Horizont hineinprojiziert wird, in dem die sozialen Bedingungen für ihre Realisierung gegeben sind. Die Erwartung bezieht sich also nicht nur darauf, dass etwa das eine oder andere geschieht, sondern dass jemand es tut. Irgendjemand versteht die Botschaft der Gabe, fühlt sich angesprochen und reagiert darauf. Ist dieses Angesprochenensein so stark, dass es selbst andere Pläne, die die oder der Angesprochene hat, überschreibt, lässt sich durchaus von Verpflichtung reden, aber dieser Begriff engt den Handlungsspielraum zu sehr ein. Der Begriff der Erwartung öffnet ein differenzierteres Feld dessen, was geschehen kann, wenn eine Gabe erfolgt.

Dennoch ist mit jedem Transfer, sei es Gabe, sei es Ware, sei es eine andere Transaktion, die Erwartung verknüpft, dass eine bestimmte Spanne von Reaktionen, von Folgeereignissen eintritt, und diese erfolgen allein durch die Existenz einer Art von sozialer Übereinkunft. Jede Transaktion ruft also einen Horizont von Personen auf, der die Folgeereignisse realisiert. Der Begriff Horizont soll suggerieren, dass es einerseits eine recht konkrete Gruppe von Akteuren gibt, die die jeweilige Transaktion unmittelbar anspricht, dazu aber andererseits ein unbestimmteres, teils konkretes und teils nur angenommenes Feld von Beobachtenden, die die Transaktion und ihre Folgen angemessen und



richtig finden. Da die Transaktion einen Appell beinhaltet, eine Aufforderung, bestimmte mehr oder weniger erwarteten Handlungen anzuschließen, soll dieser Horizont „moralischer Horizont“ heißen (Sprenger 2022).

Der moralische Horizont ist dabei nicht transaktionsübergreifend festgelegt. Die moralischen Horizonte der einzelnen Transaktionen unterscheiden sich im jeweils konkreten Fall voneinander. Zugleich operieren sie oft auf der Annahme, dass sie Teil einer umfassenderen Gesellschaft sind. Diese Gesellschaft realisiert sich aber, wie der moralische Horizont, gerade dadurch, dass sie ausgeübt wird. Sie beweist ihre Existenz durch das Gelingen der Transaktionen, aus denen sie sich zusammensetzt. Bis zu ihrer Realisierung existiert sie zunächst nur als Vorstellung – aber nicht als individuelle, sondern als gemeinsame Imagination (vgl. Graeber 2004).

Das lässt sich wiederum an den Heiratsritualen der Rmeet erläutern. Was bei der Eheschließung transferiert wird, umfasst ebenfalls Erwartungen in Bezug auf Beziehungen. Der Wert der Braut liegt vor allem in ihrer Fähigkeit, Kinder zu gebären und damit der Gruppe des Ehemannes einen weiteren Haushalt hinzuzufügen. Sie repräsentiert also die Beziehung zu künftigen Generationen. Büffel und Münzen, die Hauptbestandteile der Brautgabe, dienen primär als rituelle Gaben an die Ahnen – der Büffel wird voraussichtlich von seinen Besitzern eines Tages für den Hausgeist, den schützenden „Geist von Vater und Mutter“ geopfert. Die Brautgaben stehen also für die fortgesetzte Beziehung zu vergangenen Generationen. Hier scheint also ein Bild gesellschaftlicher Ganzheit auf. In der Transaktion bei der Eheschließung werden die Beziehungen zu künftigen Generationen und die zu vergangenen Generationen als komplementär gesetzt und damit als eine Ganzheit, die das Leben in der Gesellschaft reproduziert. Die projizierte Zukunft der Braut als Mutter und des Büffels als Opfer rufen also ein spezifisches Bild davon auf, welche Beziehungen dem Fortbestand der Gesellschaft zugrunde liegen.

Dieses Bild einer gesellschaftlichen Ganzheit ist zwar wiederholbar, aber doch an diese bestimmte Art von Transaktion gebunden. Andere Tauschprozesse rufen andere Gesellschaftsbilder auf. Bei den ethnischen Lao des Tieflandes, die ein anderes Verwandtschaftssystem haben, würde diese Transaktion der Rmeet zunächst kein Verständnis finden. In ihrem System würde die in dieser Imagination aufgerufene „Gesellschaft“ an ihre Grenzen stoßen. Das heißt jedoch nicht, dass ein Lao das System der Rmeet nicht verstehen kann und eine Ehe zwischen den Gesellschaften daher unmöglich wäre. Solche Ehen kommen durchaus vor, und inwiefern die Erwartungen an sie realisiert werden, hängt noch mehr als bei ethnisch endogamen Ehen von zahlreichen Faktoren ab, zum Beispiel von räumlicher Nähe. Die einzelnen Handlungen oder Kommunikationen, die im Rahmen der Ehe erfolgen und sich auf die Tauscherwartungen beziehen, können also in die durch den Tausch aufgerufene „Gesellschaft“ einbezogen werden. Wenn ein Lao sich an diesen Transaktionen beteiligt, mit denen die Rmeet ihre Gesellschaft definieren, trägt er zu dieser bei.

Das bedeutet, dass Gesellschaft sich nicht als Summe von Personen definieren lässt, sondern als System von Kommunikationen (Luhmann 1984), an denen sich jeder, der über die entsprechende Kompetenz verfügt, beteiligen kann. Damit sind auch ihre Grenzen nicht festgelegt. Die Möglichkeiten, die ein Transfer enthält, sind also zugleich Möglichkeiten, Gesellschaft als solche zu realisieren – oder eben nicht. Gesellschaft-als-Ganzheit ist also keine Gegebenheit, die in der Vergangenheit

etabliert wurde und fortbesteht – auch wenn das den Akteuren so erscheinen mag. Die Ganzheit ist eher ein Potenzial, in der Gegenwart für die Zukunft entworfen (Rio und Smedal 2009). Die Gesellschaft erscheint hier als das, worauf sich die Agierenden verlassen – eine Vorstellung, eine Imagination von Ganzheit (Graeber 2013).

Die Vergangenheit spielt also eine bedeutende Rolle als Ressource von Stabilisierungsoptionen, die mal mehr, mal weniger verbindlich für die Zukunft erscheinen. Man muss sie kennen, aber wie determinierend sie ist, hängt von der jeweiligen Situation ab. In jedem Fall unterliegt sie einem Selektionsprozess: Was wird genutzt, um Erwartungen zu generieren und sie zu verwirklichen? Die Antwort auf diese Frage kann sich nicht allein auf die bloße Existenz vergangener Ereignisse berufen, sondern muss jedes Mal ihre Anschlussfähigkeit für Gegenwart und Zukunft prüfen. Transaktionen gelingen daher nicht, weil alle Mitglieder eines abgrenzbaren Gemeinwesens das erwarten. Ein Land, eine Nation, ein „Volk“ sind dafür in der Regel heterogen, sie unterscheiden sich zu stark in Alter, Geschlecht, sozialem Status und vielen anderen Faktoren. Würden Transaktionen nur gelingen, wenn die „Gesellschaft“ als Summe aller Handelnden sie versteht und gutheißt, würden sie beinahe immer scheitern. Sie gelingen jedoch, weil die Bedingungen der Erfüllbarkeit der Erwartungen vorhanden sind, egal, ob das nun in der sozialen Nähe erfolgt, wie im Beispiel der Ehen der Rmeet, oder in größerer Distanz, wie in großen Staaten oder globalisierten Netzwerken. Auf diese Bedingungen verweist der moralische Horizont. Je nach Art der Transaktion können sich moralische Horizonte stark unterscheiden, sowohl in ihrer Skala (lokal, national, global; an Alter, Geschlecht, Status gebunden, usf.) wie auch in ihrer Qualität (in einem Kontinuum von dauerhaften zu flüchtigen Beziehungen).

Erwartungen sind demnach keine individuellen Neigungen, sondern sozial geteilte Erscheinungen. Sie setzen also eine gewisse Kohärenz voraus, insofern verschiedene Kommunikationen und Transfers zusammenwirken müssen, um Erwartungen zu erfüllen. Kohärenz aber suggeriert Begrenztheit. Wenn die Einzelereignisse Teil eines Ganzen sind, muss das Ganze sich von anderen Ganzheiten unterscheiden. Eben das aber ist empirisch problematisch: Gesellschaften haben keine eindeutigen Grenzen; vielmehr sind sie gebaut aus kontextabhängigen Unterschieden und Annahmen von Übereinstimmung. Die Kohärenz als Ganzheit ist demnach eine Imagination, die Handlungen ermöglicht. Sie wird zur sozialen Wirklichkeit, wenn die Handlungen erfolgreich zu Anschlusshandlungen führen, die im Rahmen der Erwartungen bleiben. Die Handelnden müssen sich vorstellen, dass die Transaktion gelingt, weil sie innerhalb ihres moralischen Horizonts verstanden wird, und zwar als Aufforderung verstanden, womöglich sogar als Pflicht. Gelingt sie dann tatsächlich, ist die Vorstellung zur Wirklichkeit geworden – zumindest in diesem Punkt. Zunächst einmal bestätigt sich die Imagination also nur im Rahmen des moralischen Horizonts der jeweiligen Transaktion. Dieser Erfolg im Rahmen des moralischen Horizonts erlaubt es den Beteiligten zu glauben, dass die Imagination der sozialen Ganzheit ebenfalls Wirklichkeit ist. Um es also etwas zuzuspitzen: Die Gesellschaft existiert, wenn die Erwartungen, die wir in sie setzen, erfüllt werden.

Die Gesellschaft kann ihre Wirklichkeit also schon bei sehr alltäglichen Anlässen beweisen, z.B. wenn ein Geschäft unser Geld als Tauschmittel akzeptiert oder abends die Straßenbeleuchtung angeht. In anderer Hinsicht können aber Erwartungen auch enttäuscht werden, z.B. dass Menschen auch dann an der Gesellschaft teilhaben, wenn sie arm und alt sind.

## 5. DAS GLEICHE UND DAS ANDERE

Die Möglichkeit von Erfüllung und Enttäuschung macht es notwendig, weitere Begriffe einzufügen. Gesellschaftliche Ganzheiten laufen stets Gefahr, miteinander in Widerspruch zu geraten, wenn sie von der Position verschiedener Handelnder oder im Rahmen verschiedener Transaktionen, d.h. moralischer Horizonte imaginiert werden. Besonders in kulturell differenzierten Kontexten tritt daher die Möglichkeit des Missverständnisses auf. Folgt aufgrund eines Missverständnisses keine Anschlusshandlung, ist das zwar für die Handelnden ein Problem, aus Sicht der Theorie aber wenig überraschend. Was aber, wenn es zu einer Folgehandlung kommt, die deutlich außerhalb der Erwartungen liegt, welche im anfänglichen Transfer eingeschlossen sind?

Auch dieser Fall lässt sich durch den moralischen Horizont und die Erwartungen verstehen, wenn man weitere Begriffe hinzufügt. Jede Transaktion zwingt zwei gegensätzliche Prinzipien zusammen: die Identität der Beteiligten, die ihrem geteilten Verständnis der Transaktion entspringt, und ihre Alterität, die mindestens auf der Differenz zwischen Gebenden und Nehmenden beruht. An diese beiden in der Transaktion angelegten Aspekte können weitere Dimensionen von Identität und Alterität angekoppelt werden, welche die moralischen Horizonte und Erwartungen stabilisieren.

Die Identitätsbehauptung lässt sich auf unterschiedliche Weise ausweiten. Für den Warentausch sind zum Beispiel zwei Faktoren wichtig: zunächst das Äquivalenzprinzip, das durch die Setzung eines quantitativen Maßstabs gestützt wird, nämlich durch Geld. Dieses Prinzip beruht auf der Imagination, zwei unterschiedliche Gegenstände seien gleich viel wert und in dieser Hinsicht identisch. Zum anderen beruht der Warentausch auf der Annahme, dass Menschen sich eher über ihre Bedürfnisse definieren als über ihre Beziehungen. Daher haben sie ein Interesse daran, zwecks Bedürfnisbefriedigung in kurzfristige Beziehungen einzutreten. Dieses im Warentausch angesprochene, universale Menschenbild muss weder realistisch sein noch die Beteiligten in ihrer ganzen Komplexität erfassen. Es genügt, dass im Kontext der jeweiligen Transaktion eine gewisse Übereinstimmung über diese Identitätsannahmen herrscht.

Andere Behauptungen der Identität sind solche, die für verschiedene Formen von Nationalstaats oder Zivilgesellschaft wichtig sind, wie zum Beispiel die (zugegebenermaßen empirisch abwegige) Idee einer geteilten Kultur und Geschichte, die Vorstellung einer Solidarität aufgrund geteilter Staatsbürgerschaft, der Loyalität zu einem Werte- oder Rechtssystem oder, noch darüber hinausgehend, jene Ebene geteilter Menschlichkeit, die durch universalistische Konzepte wie die Menschenrechte aufgerufen wird. Aber auch die muss zunächst einmal erfunden werden (Praet 2013). An die Alterität, die durch Gebende und Nehmende konstituiert wird, sind ebenfalls oft zusätzliche kategoriale Differenzen geknüpft. Im Warentausch ist das die Differenz zwischen denen, die Geld anbieten, und den Preisnehmern, die Waren und Dienstleistungen zur Verfügung stellen. Auf der Ebene des Nationalstaats sind es Staat und Volk, bei Wohlfahrtsorganisationen Helfende und Hilfsbedürftige oder Reiche und Arme. Die Alterität erlaubt es, alle möglichen Formen sozialer Distanz in die Transaktion einzubauen. Daher besteht in dieser strukturell gestützten Alterität stets die Möglichkeit des Missverständnisses; das Missverständnis ist somit eine Steigerung der Alterität, die in der Transaktion bereits enthalten ist. Dass die Erwartungen in Falle eines Missverständnisses scheitern müssen,

ist damit noch nicht gesagt, aber viele Missverständnisse sind der Asymmetrie von Erwartungen geschuldet.

Identität und Alterität werden in verschiedenen Transaktionsformen unterschiedlich stark betont. Der Warentausch der Moderne behauptet die Freiheit und Gleichstellung der Austauschenden, ihre Identität als Bedürfniswesen (Sahlins 1996). Damit wird eine Perspektive untergeordnet, welche die Alterität betont: Diejenigen, die Geld anbieten, haben die Freiheit, über dessen Einsatz beliebig zu entscheiden, während die Preisnehmer weniger Freiheit besitzen bezüglich der Wahl ihrer Waren (Karatani 2014: 14). In Gabentauschformen wie den Brautgaben der Rmeet steht die Alterität der Gebenden und Nehmenden im Vordergrund, sie ist Thema der Transaktion, die eine dauerhafte, asymmetrische und hierarchische Beziehung stiftet (vgl. Strathern 1992). Dahinter steht eine den Rmeet sehr wohl bewusste Übereinstimmung der Beteiligten in den Erwartungen, die diese fortdauernde Beziehung betreffen, also ein Identitätsprinzip. Hier sind also sehr unterschiedliche Gewichtungen möglich, bei denen sich mal Identitätsannahmen, mal Alteritätskonzepte in den Vordergrund schieben.

## **6. DEMOKRATIE UND STEUERN**

An diesem Punkt können wir uns dem Problem des Schenkens in Demokratie und Zivilgesellschaft zuwenden. Wir sind gewöhnt daran, Demokratie als Eigenschaft eines Staates zu begreifen, als eine Qualität von Institutionen, die ein begrenztes Territorium oder bestimmte Organisationsformen verwalten. Wenn wir dann von der Bevölkerung eines Staates als „Gesellschaft“ sprechen, meinen wir damit die Beziehungen zwischen den Menschen, diesen Institutionen und den Grenzen ihres Wirkungsbereichs. Alternativ dazu können wir nun versuchen, Zivilgesellschaft oder Demokratie nicht als Zustände zu erfassen, sondern als moralische Horizonte bzw. imaginierte gesellschaftliche Ganzheiten, die durch bestimmte, an Transaktionen gebundene Erwartungen realisiert werden. Demokratie erscheint dann als eine Art von Erwartung, die in ganz spezifischen Beziehungen realisiert wird, besonders denen zwischen Regierung und Regierten. Weil die Regierung mittels der Stimmen des Wahlvolks an die Macht gekommen ist, hegen wir bestimmte Erwartungen ihr gegenüber – z. B. dass sie Wahlversprechen einhält. Damit sehen wir Demokratie als eine Tauschform – auch wenn sie deshalb nicht einem Markt ähneln muss (Schmidt 2019, Kap. 11).

Demokratie ist dann jeweils auf sehr bestimmte Beziehungen beschränkt. Damit lässt sich leichter mit dem Widerspruch umgehen, dass wir Deutschland als „demokratische Gesellschaft“ beschreiben (im Unterschied zu Nordkorea zum Beispiel), obwohl sich die Arbeitsverhältnisse der meisten Menschen in völlig undemokratischen Institutionen wie Firmen und Verwaltungen abspielen. Da eine Angestellte ihre Chefs nicht abwählen kann, hat sie in Bezug auf diese Beziehung andere Erwartungen als auf die Regierung. Akzeptieren wir jedoch zunächst, dass Demokratie empirisch nicht alle Institutionen einer Gesellschaft betrifft, stehen wir weniger vor einem Widerspruch, sondern sind gefordert, unser Verständnis zu verfeinern.<sup>26</sup> Wenn wir bereit sind, die moralischen Horizonte sowie die Erwartungen der verschiedenen Transaktionen auf diese Weise genauer zu unterscheiden, wird

---

<sup>26</sup> Das ist natürlich eine auf Erkenntnisgewinn zielende Formulierung. Ganz anders sähe es aus, wenn wir das Problem unter dem Aspekt der gemeinschaftlichen Gestaltung der Gesellschaft betrachten.

deutlich, dass jede Art von Transaktion von anderen Transaktionen flankiert wird. Diese können in gewisser Hinsicht widersprüchlich zueinander sein, sind aber ebenso oft komplementär. Sie ergänzen einander gerade weil sie unterschiedlich sind, aber dieser Unterschied birgt stets das Potenzial zu Konflikten. Das Ergebnis sind notwendige Beziehungen zwischen Transaktionsformen, die zugleich zwangsläufig Konflikte generieren, da sie auf inkompatiblen Erwartungen beruhen. Firmen und Markttransaktionen müssen nicht notwendig demokratisch organisiert sein, um die die Steuern auf ihre Profite die Finanzierung eines demokratischen Staates zu ermöglichen. Wirtschaft und Demokratie ergänzen einander in diesem Fall. Wenn aber die Politik sich allein an der Vermehrung von Profiten in der Wirtschaft orientiert, führt das zu einem undemokratischen Einfluss erfolgreicher Firmen auf die Politik. Die Erwartung der Profitsteigerung, die die Firmen an ihre Transaktionen richten, kann also im Konflikt stehen mit der Erwartung der Politik, mit einer guten Umverteilung von Geldern Chancengleichheit für alle Bürgerinnen und Bürger zu fördern.

Im Folgenden sollen daher explorativ und vorläufig einige Richtungen erprobt werden, in denen ein Verständnis von Demokratie entlang dieser Begriffe erfolgen kann. Dabei gilt die Aufmerksamkeit primär zwei Beispielen von Faktoren, die in Demokratien eine Rolle spielen, Steuern und Ehrenämter, um einmal eine staatliche organisierte Ebene und einmal eine zivilgesellschaftliche zu berühren. Der Wohlfahrtsstaat wurde bereits in mehrfacher Hinsicht unter dem Aspekt von Reziprozität und Gabentausch behandelt (Lessenich und Mau 2005). Steuern als Artverwandte der Gabe sind hingegen seltener untersucht worden (vgl. Björklund Larsen 2018). Der moralische Horizont von Steuern und Abgaben erweckt eine sehr explizite Imagination der Gesellschaft als Form der Umverteilung, die durch Gesetze und Staatsgewalt reguliert wird: Hier geht es um eine Verkoppelung von Regierung und Regierten. Dennoch ist dieser Tausch durch zwei ausgeprägte Ambivalenzen geprägt, die sich auf Erwartungen wie auf den moralischen Horizont beziehen. Beides bringt wiederum eine Spannung in der Gewichtung von Identität und Alterität hervor: Ist die Einheit des Landes (die Identität von Regierung und Volk) wichtiger oder die Gegenüberstellung von Regierung und Regierten (ihre Alterität)?

Die erste Ambivalenz betrifft die Erwartungen. Die Erwartungen bezüglich des Gebens der Steuerzahlenden sind sehr stark, da jeweils ein festgelegter Anteil von Einnahmen und anderen steuerpflichtigen Werten abgegeben werden muss. Die Freiwilligkeit ist also höchstens auf die Frage beschränkt, ob man die Gesetze befolgt oder Steuerhinterziehung treibt. Die Erwartungen der Gegengabe sind hingegen sehr diffus: Steuern bilden ein Staatsvermögen, aus dem höchst heterogene Leistungen bezahlt werden. Davon kommen einige der Lebenswelt der Gebenden unmittelbar zugute – wie Infrastruktur, Bildung oder Rechtssicherheit, wenn auch mitunter unregelmäßig. Von anderen hingegen haben die Steuerpflichtigen nur indirekt etwas, womöglich sogar gar nichts, wie bei Zahlungen ins Ausland. Während also die vom Einzelnen erhobenen Steuern genau quantifiziert werden, ist das bei den darauf erfolgenden Leistungen praktisch unmöglich (Björklund Larsen 2018: 51).

In dieser Asymmetrie liegt ein Aspekt des Gabentauschs. Auch dieser beruht auf der qualitativen Unterscheidung zwischen Gabe und Gegengabe und nicht so sehr auf einer vorübergehenden Gleichwertigkeit, die das Konzept des Preises impliziert. Diese ausgeprägte Asymmetrie der Erwartungen bei den Steuern spiegelt sich in einer ebenso ausgeprägten Alterität der Akteure: Staat und Bürger

stehen einander komplementär gegenüber, auf der konzeptuellen Ebene sind sie einander entgegengesetzt – auf der einen Seite eine von Regeln gesteuerte Organisation, auf der anderen eine Summe unterschiedlicher Individuen oder Rechtspersonen.

Dieses ontologische Anderssein führt zu einer Sondersituation, was die Erwartungsform angeht: Der Staat macht sich absichtlich intransparent, so dass sich von der Steuerabgabe keine konkreten Ansprüche (außer den in der Verfassung festgelegten) ableiten lassen; und selbst diese Ansprüche sind nicht garantiert, wenn sie etwas kosten (Lessenich und Mau 2005: 262). Weder erhält der, der mehr Steuern zahlt, deswegen mehr Leistungen, noch lassen sich damit konkrete Forderungen („Das Schwimmbad bleibt!“) durchsetzen. Zugleich ermöglicht diese Lage, eine sehr große Zahl diverser Forderungen zu stellen, also ein breites Feld schwacher Erwartungen aufzuziehen, die nur kontextuell hierarchisiert werden. Stark ist hingegen die Erwartung, dass überhaupt eine Gegenleistung des Staates erfolgt. Da Definitionen des „Gemeinwohls“ je nach der Positionalität der Handelnden deutlich voneinander abweichen können, kann auch die Antwort auf die Frage, welches Gemeinwesen gemeint ist und was ihm wohltut, sehr unterschiedlich ausfallen.

Dazu tritt eine zweite Ambivalenz bezüglich des moralischen Horizonts. Einerseits ist er im Wesentlichen durch die Beziehung zwischen Regierung und Regierten definiert, also durch Staatsgrenzen und teilweise durch Staatsbürgerschaft. Andererseits gehen Steuergelder auch ins Ausland, zum Beispiel in Form von Entwicklungshilfe oder EU-Mitgliedsbeiträgen. Hier findet eine erste Hierarchisierung des Horizontes statt: Die Zahlung von Mitteln aus Steuergeldern ins Ausland ist häufig Anlass zu Kritik. Das hat gewiss auch mit der Vermutung zu tun, dass die Empfänger dieser Mittel die daran angeschlossenen Erwartungen nicht erfüllen, dazu nicht in der Lage sind, sich dem entziehen oder den damit verbundenen Appell nicht verstehen. EU-Mittel für Regierungen, die als korrupt, undemokratisch oder verschwenderisch gelten, bieten daher immer wieder Anlass zur Kritik. Wahrscheinlich müssen solche zweideutigen Zustände – starke Erwartung des Gebens durch Steuerzahler, schwache des Gebens durch den Staat, dazu Ambivalenzen des moralischen Horizonts – mit der Androhung von Strafe stabilisiert werden, da sie wie geschaffen dazu sind, Unzufriedenheit zu wecken. Hier gerät also die Balance zwischen geteilten Werten und der Alterität der Akteure in Gefahr.

Wie Björklund Larsen (2018: 55) für Schweden feststellte, wird dieser Effekt aber durch die Erwartung gemildert, dass die anderen ebenfalls Steuern zahlen. So wird die vertikale Hierarchie von Staat und Bürgern durch eine horizontale Beziehung gleichgestellter Bürger ergänzt, in Identitätsprinzip also. Eine wichtige Funktion dabei ist die „imaginierte Gemeinschaft“ der Nation, die auch erfahrungsfremde Räume und Personen umfasst, mit denen man sich aber solidarisch fühlen soll (Anderson 1996). Gelingt es nicht, diesen moralischen Horizont zu stabilisieren, wächst die Betonung der Alterität. Dann droht die Identität, die über Konzepte wie „Gemeinwohl“ Regierung und Regierte gemeinsam in die Verantwortung zieht, ersetzt zu werden durch die Alterität der Räuber und der Beraubten, der Unterdrücker und der Unterdrückten. Die Demokratie verspricht jedoch, dass es soweit nicht kommt. Bevor die Regierenden zu Ausbeutern verkommen, können sie abgewählt werden. Zudem werden die Bürger gleichgestellt – die egalitäre Achse der Steuerehrlichkeit wird also verstärkt. Hier hat die Demokratie also eine stützende Funktion: Einerseits verstärkt sie die positiven Erwartungen von Gegenleistungen für Steuern, andererseits wirft sie einen moralischen Horizont auf, der nicht nur vom Gegensatz zwischen dem einzelnen Steuerpflichtigen und dem Staat definiert wird,

sondern von allen gleichgestellten Steuergebenden. So kann die Identität der Alterität, die Egalität der Hierarchie übergeordnet werden – wenn es denn funktioniert.

## **7. DEMOKRATIE UND EHRENAMT**

Anders verhält es sich beim Ehrenamt. Hier bewegen wir uns im Bereich der Zivilgesellschaft, die in Demokratien sowohl eine ergänzende wie auch eine kritische Beziehung zum Staat haben kann. Ehrenämter zeichnen sich oft durch einen überschaubaren, mitunter klar umrissenen moralischen Horizont aus: die lokale Gemeinschaft, Vereine, Interessengruppen sowie verschiedene Gruppen von Hilfsbedürftigen (z.B. Alte und Kranke). Auch hier ist die Asymmetrie sehr ausgeprägt: Die Ehrenamtlichen geben vor allem in Form von Zeit und Leistung, die Erwartungen einer Gegenleistung sind hingegen sehr schwach. Weder wird eine Bezahlung noch eine Art symmetrischer Gegengabe erwartet. Das Verhältnis von Identität und Alterität ist also erneut von ausschlaggebender Bedeutung, da es in hohem Maße die Erwartungen bezüglich der Folgehandlungen reguliert. Das betrifft nicht so sehr Formen des Engagements in Vereinen, bei denen ein gewisser Druck existiert, dass „jeder mal dran“ ist (Ehrhardt 2011: 159). Hier sind die, die das Ehrenamt ausüben, und die, die als Vereinsmitglieder davon etwas haben, nicht dauerhaft unterschieden; die Alterität ist in der Regel schwach ausgeprägt.

Anders sieht es aus beim Engagement in Tafeln und ähnlichen Wohlfahrtsorganisationen. Diese basieren auf einer fundamentalen Trennung von Helfenden und Hilfsbedürftigen, zwischen denen wenig Mobilität vorhanden ist. Der moralische Horizont dieser Transaktionen ist demnach durch hierarchische Alterität geprägt, die überdies oft von längerer Dauer ist. Gerade die Stabilisierung solcher Beziehungen bietet reichlich Anlass zur Kritik, da es mit dem die deutsche Nationalgesellschaft umfassenden Ziel der Gleichstellung in Widerspruch steht. Hier stoßen wir also wieder auf das Problem des Konflikts der Erwartungen. Bei einer Erscheinung wie den Tafeln ist die Langzeiterwartung, dass sie sich selbst überflüssig machen – dann nämlich, wenn es dem Staat gelingt, durch andere Maßnahmen Bedürftigkeit zu bekämpfen (Selke 2015). Es entspricht der grundsätzlichen Ausrichtung solcher hierarchischer Formen der Hilfestellungen in der Moderne, dass sie nur vorübergehend sein sollen: Sie zielen auf „Hilfe zur Selbsthilfe“. Das konkurriert aber mit der kurz- und mittelfristigen Erwartung, dass auch morgen und übermorgen Hilfsmittel fließen, und zwar zuverlässig organisiert. Das eigentlich anvisierte Ablaufdatum der Hilfestellung darf also nie fixiert werden und verschiebt sich beliebig in die Zukunft. Das egalitäre Unbehagen gegenüber solchen Arrangements, diese illegitim erscheinenden Erwartungen zwischen der Unbegrenztheit des organisatorischen Weiterlaufens und der Begrenztheit der Dauer, die den Hilfsbedürftigen geholfen werden soll, spielt hinein in das zuvor erwähnte Unbehagen der Demokratie zwischen Gleichheitsanspruch und Ungleichheitsleben, jeweils in unterschiedlichen Kontexten.

Ein entscheidendes Charakteristikum bei den moralischen Horizonten des Gebens ist die Frage, wie stabil die dabei angesprochenen Beziehungen sind. In manchen Horizonten werden dieselben Handelnden auf Dauer miteinander verbunden, wie bei Steuern, in anderen sollen die Beziehungen nur vorübergehend sein, zum Beispiel bei Hilfestellungen in akuten Krisensituationen. Im Rahmen des Ehrenamtes könnte man sagen: Je weiter der moralische Horizont gefasst wird, desto stärker

werden sozial Entfernte und Fremde einbezogen und desto stärker ist die Alterität der Gebenden und Nehmenden. Im Rahmen eines Vereins kann das Ehrenamt zwischen verschiedenen Mitgliedern derselben Gemeinschaft wandern, aber die Beziehung zwischen Flüchtlingshelfer und Flüchtling hat wenig Chancen, sich umzukehren. Allerdings zeigen sich immer wieder Einzelfälle, in denen die Hilfsbedürftigen etwas zurückgeben – sei es, dass sie sich selbst nach Ende der Hilfsbedürftigkeit in den Organisationen engagieren, sei es, dass sie Gegengaben, z.B. Arbeitskraft oder Selbstgebackenes beibringen (Serntedakis 2017).

Hier zeigt sich bereits, trotz schwacher Erwartung einer Gegenleistung, zumindest deren Möglichkeit, und sei sie noch so begrenzt. Auch diese Art von Alterität kann in Identität überführt werden kann. Eine Methode, im Ehrenamt und im Engagement für sozial Marginalisierte die Alterität von Helfern und Geholfenen abzdämpfen, besteht in der Rhetorik und Praxis des gemeinsamen Projektes. Aus Helfenden und Geholfenen werden Teilnehmende an einem Vorhaben, wie einer Suppenküche oder einem Esstisch. Dann besteht das Helfen nicht in der Versorgung, sondern in der Verwandlung von Bedürftigen in Projektteilnehmer und -teilnehmerinnen. Damit wird die notwendige Identität hergestellt – durch eine Praxis, die eben jenen moralischen Horizont realisiert, der durch die initiale Gabe der Engagierten an Zeit und Ressourcen entworfen wird. Das geschieht auf dem Hintergrund einer (imaginierten) Gesellschaft, in der Menschen gleich behandelt werden.

## **8. FAZIT**

Abschließend können einige der zu Beginn aufgeworfenen Fragen im Ansatz beantwortet werden. Tritt man an die Gesellschaft mit der Absicht heran, sie zu beschenken, findet man sich in einer Art Rückkopplungsschleife: Die Gesellschaft wird durch das Geschenk mitgeschaffen. Die Vorstellung, dass es sie gibt, ist Voraussetzung dafür, dass sie einem als Empfängerin des Geschenks entgegenkommt. Es ist dabei nicht falsch, auf bestehende Gewohnheiten und Traditionen zurückzugreifen, will sagen: auf Methoden, die Zukunft der Vergangenheit ähnlich zu machen. Organisationen, Regelwerke oder Gesetze versprechen, die unkontrollierbare Zukunft zu zähmen, bieten aber keine absolute Sicherheit. Wer zu schenken beginnt, der ermöglicht eine Zukunft, in der auf seine Geschenke neue Handlungsketten folgen – mal Gegenleistungen, mal die erhoffte „Selbsthilfe“, mal eine Verbesserung der Gesellschaft insgesamt usw. Wie immer diese Handlungen aussehen, ob und wie sie den Erwartungen entsprechen, die in die anfängliche Gabe gesetzt wurden: Sie sind ein Teil der Gesellschaft der Zukunft. Gerade das aber macht das Schenken so kontingent. Anders als im Kaufvertrag gibt es weit weniger Stabilisierungen, die die Erwartungen stärken und verschlanken. Die Gabe kommt mit schwachen, aufgefächerten Erwartungen. Zugleich zeigt gerade das fortgesetzte ehrenamtliche Engagement, dass diese schwachen Erwartungen zugleich sozial integrativ sein und dauerhafte Beziehungen begründen können.

Selbst Steuern funktionieren über ein Geben mit sehr schwachen, also breit gefächerten und wenig hierarchisierten Erwartungen an Folgeereignisse oder Gegenleistungen. Beides vollzieht sich in moralischen Horizonten, die eigentlich durch starke Alteritäten geprägt sind: Regierung und Regierte, Helfende und Geholfene. Diese Alteritäten sind oft durch ausgeprägte Hierarchien gekennzeichnet, was in einem egalitär orientierten, modernen Gemeinwesen Misstrauen verursacht. Dementsprechend braucht es deutlich formulierte Identitätsannahmen, die die Alterität ausgleichen und



womöglich in den Hintergrund drängen. Die Annahme, dass durch Steuern das Gemeinwohl gefördert wird, ist eine solche, aber setzt voraus, dass Gemeinschaft denkbar ist als der zukünftige Zustand, der sich in der Gegenwart vorbildet. Der Wert der Gleichstellung und das gemeinschaftliche Zahlen der Steuerpflichtigen ist dafür der Ausgangspunkt. Ähnliches gilt für das Ehrenamt, wobei die Gemeinschaft oft betont lokal gedacht ist – sei es im Verein, der nominal Gleichgestellte zusammenbringt, sei es in der Hilfe für Hilfsbedürftige.

Zur Imagination der moralischen Horizonte tragen insbesondere Universalismen ein, wie zum Beispiel die allgemeinen Menschenrechte. Wenn wir Rechte ebenfalls als Erwartungen in Bezug auf einen moralischen Horizont auffassen, wird leichter vorstellbar, wie sich die Horizonte mit dem Gültigkeitsanspruch von Rechten ausdehnen und zusammenziehen. Universale Rechte erfüllen dann die Funktion, den Unterschied zwischen der eigenen, gebenden Gruppe und der anderen, sozial oder kulturell entfernten zu reduzieren. Wenn sich das Ehrenamt zusätzlich auf bestimmte Lokalitäten bezieht – z.B. die in „unserer Stadt“ angekommenen Flüchtlinge – kann der moralische Horizont noch zusätzlich gestärkt werden. Die Frage, wer sich wie engagiert, erweist sich hiermit also auch als Frage, wer vom Appell solcher Rechtsdiskurse ansprechbar ist.

Steuern und Ehrenamt weisen zwar unterschiedliche moralische Horizonte auf und sind vor allem in der Erwartung des Gebens stark unterschiedlich – stark bei den Steuern, schwach beim Ehrenamt. Sie teilen aber die Asymmetrie und die schwachen Erwartungen bei der Gegenleistung – das macht sie Gaben ähnlich. Auch sind beide darauf angewiesen, dass die ausgeprägten Alteritäten der Beteiligten durch Identitätsannahmen wie geteilte Menschlichkeit und Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen eingefasst werden. Die Praxis zeigt, welche Möglichkeiten bestehen, dass solche Identitätsannahmen scheitern können und daher immer wieder gepflegt werden müssen.

Die Demokratie mit ihrer kritisch-eigenständigen Zivilgesellschaft bietet hier besondere Chancen, Gabenbeziehungen zu fördern. In den oben genannten Beispielen waren es stets Konstruktionen von Gleichstellung und Identität, die die Asymmetrien der Gabe ausgleichen und sie daher akzeptabel und förderlich machen – zumindest gilt das für eine Moderne, die die Egalität und Freiheit aller Menschen voraussetzt. Hier müssen die Hierarchien von Gebenden und Nehmenden durch eine Gegenbewegung ausgeglichen werden. Scheitern müsste aber eine Demokratie, die an Integration starre Identitätsvorgaben, wie eine imaginierte „kulturelle Reinheit“, knüpft. Autoritäre Regimes setzen derzeit auf diese Option: Die wachsende Alterität zwischen Regierung und Regierten, den zunehmenden Ausschluss der Öffentlichkeit aus der Gestaltung der Staatsgesellschaft und den Zerfall der Erwartungen in Bezug auf Gegenleistungen für Steuern versuchen sie durch verstärkte Angebote von Identität auszugleichen. Diese treten in Form von Nationalismus und Kulturstolz auf, den die Regierung abzusichern hat – das bloße Phantom einer Gegengabe, weit entfernt von den Lebenswelten der meisten Menschen. Doch der Preis dieser Identität im Inneren ist eine Art von Alterität nach Außen, die Beziehungen der Gabe untergräbt – eine unüberbrückbare, nicht mehr komplementäre Alterität. Damit riskieren autoritäre Regierungen das Zusammenleben in einer global vernetzten Welt, deren Organisationsprinzip nichts anderes als die Gabe sein kann (vgl. Adloff 2018).

In eine funktionierende Demokratie hingegen ist die Wertschätzung der Differenz bereits eingebaut: Ideen wie die, dass die Minderheit von heute die Mehrheit von morgen sein kann, oder jene, dass es

Streit braucht in der Demokratie, zeigen, dass sie zum Auffangen von Alteritäten in der Lage ist (Gutmann und Thompson 1996). Diese Art von Ambiguitätstoleranz dürfte zu den wichtigsten Stabilisatoren einer Gesellschaft gehören, deren Mitglieder sich auf breit gefächerte Erwartungen verlassen müssen. Die Gabe, so argumentiert Elisabeth Clemens (2020) für die USA, vermag auch eine kulturell äußerst heterogene Gesellschaft zu binden. Auch bekommt die alte Weisheit, dass Demokratie stets aufmerksamer Pflege bedarf, eine zusätzliche Bedeutung: Demokratie ist nie einfach „da“. Sie wird erst und zwar nicht zuletzt Linie dadurch, dass Menschen Transaktionen unter der Annahme angehen, dass es Demokratie gibt. Sie erwarten, dass die Egalität der Menschen sich in politischem Handeln niederschlägt und dass das Führungspersonal des Staates ausgewechselt werden kann. Demokratie ist in jedem Moment, in dem wir sie ausüben, ein imaginiertes Zukunftsprojekt. Sie ist nicht das, was immer schon da ist, sondern das, was immer noch nicht da ist. Demokratie existiert als die Erwartung, dass Demokratie existiert.

## LITERATUR

Adloff, Frank 2018 Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben. Hamburg: Nautilus.

Anderson, Benedict (1996): Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Erw. Neuausg. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Appadurai, Arjun (2013): The Future as a Cultural Fact. In: The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition. London und New York: Verso, S. 285-300.

Björklund Larsen, Lotta (2018): A fair share of tax: a fiscal anthropology of contemporary Sweden. Cham: Palgrave McMillan.

Clemens, Elisabeth S. 2020 Civic Gifts: Voluntarism and the Making of the American Nation-State. Chicago: University of Chicago Press.

Ehrhardt, Jens (2011): Ehrenamt: Formen, Dauer und kulturelle Grundlagen des Engagements. Frankfurt [u.a.]: Campus.

Gregory, Christopher A. (2015): Gifts and commodities. Second Edition. With a foreword by Marilyn Strathern and a new preface by the author. Chicago University Press: HAU Books.

Gutmann, Amy, und Dennis Thompson (1996): Democracy and disagreement: why moral conflict cannot be avoided in politics, and what can be done about it. Cambridge: Belknap Press.

Karatani, Kojin (2014): The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange. Translated by Michael K. Bourdagh. Durham/London: Duke University Press.

Koselleck, Reinhart (1989): Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lessenich, Stephan und Steffen Mau (2005) Reziprozität und Wohlfahrtsstaat. In: Frank Adloff und Steffen Mau (Hrsg.): Vom Geben und Nehmen: zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt und New York: Campus, S. 257-276.

Mauss, Marcel (1990) Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel, und François Simiand (2015): Debatte über die Funktionen des Geldes (1934),In:

Hahn, Hans Peter, Mario Schmidt, Emanuel Seitz (Hrsg.): Marcel Mauss Schriften zum Geld. Berlin: Suhrkamp, S. 120-142.

Pickles, Anthony J. (2020): Transfers: a deductive approach to gifts, gambles, and the economy at large (with comments and reply). Current Anthropology 61,1: 11-29. DOI: 10.1086/706880.

Praet, Istvan (2013): Humanity and life as the perpetual maintenance of specific efforts: A reappraisal of animism. In: Ingold, Tim und Gisli Palsson (Hrsg.) Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, S. 191-210.

Rio, Knut M. und Olaf H. Smedal (2009): Hierarchy and its alternatives: an introduction to movements of totalization and detotalization. In: Rio, Knut M. und Olaf H. Smedal (Hrsg.): Hierarchy: persistence and transformation in social formations. New York/Oxford: Berghahn, S. 1-64.

Sahlins, Marshall D. (1972): On the Sociology of Primitive Exchange. In: Stone Age Economics. Chicago und New York: Aldine-Atherton, S. 185-276.

- (1996): The sadness of sweetness; or, the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology* 37,3: 395-428.

Schmidt, Manfred G. (2019): *Demokratietheorien. Eine Einführung*. 6. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

Selke, Stefan (2015): *Schamland: Die Armut mitten unter uns*. München: Ullstein.

Serntedakis, Giorgios (2017): 'Solidarity' for strangers: a case study of 'solidarity' initiatives in Lesvos. *Etnofoor* 29,2: 83-98.

Sprenger, Guido (2019): Die konstitutiven Widersprüche der Gabe. *Paideuma* 65: 139-156.

- (2022): The gift as an open question. In: Hahn, Hans-Peter, Anja Klöckner und Dirk Wicke (Hrsg.): *Values Anthropological Perspectives*. Barnsley: Oxbow, S. 123-139.

- (im Druck, 2023): Expectations of the Gift: Towards a future-oriented taxonomy of transfers. *Social Analysis* 67,1.

Strathern, Marilyn (1992): Qualified value: the perspective of gift exchange. In: Humphrey, Caroline und Steven Hugh-Jones (Hrsg.): *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, S. 169-191.

## **GEBEN SOLL, WER GEBEN KANN**

### **1. EINLEITUNG**

«Der Gesellschaft etwas geben». Der Titel dieses Projekts lässt vermuten, dass wir der Gesellschaft etwas zu geben haben – materiell wie moralisch. Gleichzeitig lässt der Titel viele Fragen offen: Wer soll etwas geben? Was soll der Gesellschaft gegeben werden? Wer ist die Gesellschaft? Und was ist mit dem Verb «geben» gemeint? Das Geben an die Gesellschaft halten viele für eine ethische Tugend und eine bürgerliche Pflicht. Dennoch engagieren sich manche Menschen wenig oder gar nicht für die Gesellschaft. Fehlt ihnen ein altruistisches, soziales und empathisches Gen? Fehlen ihnen die nötigen Ressourcen? Liegt es an ungünstigen oder fehlenden strukturellen Rahmenbedingungen? Oder hat die Forschung eine einseitige Wahrnehmung? Die folgenden Kapitel sollen sowohl die Gründe für geringes gesellschaftliches Engagement analysieren als auch mögliche Maßnahmen zur Förderung des Gebens an die Gesellschaft aufzeigen.

### **2. GEBEN ALS PROSOZIALER AKT**

«Der Gesellschaft etwas geben». Nicht nur Menschen geben anderen Lebewesen Dinge oder Zuwendung, weil sie die Erfahrung machen, dass Geben positiv auf sie zurückwirkt. Der Wille zum Geben ist auch bei anderen Primaten neurologisch feststellbar. Zudem war das Geben und Schenken seit Urzeiten nie rein altruistisch, sondern Teil einer biologisch-evolutiven Überlebensstrategie. Verschiedene Lebewesen machten im Lauf der Geschichte die Erfahrung, dass sie in der Gruppe und mit einem prosozialem Verhalten eher überleben als im Alleinsein und mit einem egoistisch geprägten Verhalten. Im Lauf der Geschichte wurde prosoziales Verhalten außerhalb der eigenen Familie oder Sippe mehr und mehr normativ bewertet und eingefordert, was der Freiwilligkeit der Gabe an sich widerspricht. Bis heute wird gesellschaftliches Engagement als ethisch gut, als soziales Kapital und als Kitt der Gesellschaft betrachtet. Die generell positive Bewertung des Gebens darf aber nicht über kritische Aspekte und Gefahren des gesellschaftlichen Engagements hinwegsehen:

- In einer vielfältigen Gesellschaft existieren auch Gruppen, die bei ihren Mitgliedern Identitäts- und Zugehörigkeitsgefühle erzeugen, indem sie sich von anderen Personengruppen abgrenzen und diese ausgrenzen.
- Gesellschaftliches Engagement erfolgt nicht immer subsidiär, sondern dispensiert oftmals den Staat und die Wirtschaft von deren verfassungsmäßigen Aufgaben sowie von deren sozialer Verantwortung.
- Freiwilliges Engagement dient nicht automatisch der Integration sozial schwacher Bevölkerungsgruppen, sondern kann deren Prekariat verstärken und verlängern.

### 3. ADRESSAT DER GABE

«Der Gesellschaft etwas geben». Der Titel dieses Buchprojekts verrät nicht, wer oder was mit «Gesellschaft» gemeint ist. «Gesellschaft» im Sinne der Gesamtgesellschaft umfasst alle Personen, die miteinander agieren. In diesem Artikel wird «Gesellschaft» im engeren Sinn verstanden als Sozialraum zwischen und jenseits von Staat, Wirtschaft und Privatbereich – als «Zivilgesellschaft». In dieser versammeln und engagieren sich Menschen unabhängig von ihrem politischen Status und freiwillig im Rahmen von öffentlichen, nicht gewinnorientierten Vereinigungen, Verbänden und Bewegungen.

«Der Gesellschaft etwas geben». Der Projektstitel spezifiziert nicht, wer oder was mit «Gesellschaft» gemeint ist, nennt jedoch die Handlungslogik der Zivilgesellschaft: nämlich das Geben im Sinn des möglichst erwartungslosen und freiwilligen Schenkens. Im Gegensatz dazu stellt der gesetzlich legitimierte Zwang die Handlungslogik des Staates dar. Glaube und Moral bestimmen die Handlungslogik der Religionen. Jene der Wirtschaft basiert auf dem Tauschprinzip in Verbindung mit dem Streben nach Reichtum und Gewinn. Und im Privatbereich werden unser Denken und Handeln von Liebe und Verantwortung geleitet. Weil das möglichst erwartungsfreie Geben die Handlungslogik der Zivilgesellschaft bildet, sollten Vereinsvorstände und Stiftungsräte nicht unbedingt mit Politiker:innen, Ökonomen und Religionsverantwortlichen besetzt werden.

Die folgende Grafik zeigt die verschiedenen Bereiche auf, in denen wir uns und anderen etwas geben. Von rechts nach links nimmt der freiwillige Charakter der Tätigkeiten graduell ab und der moralische und rechtliche Pflichtcharakter zu. In der Realität gibt es zwischen dem Geben als Handlungslogik der Zivilgesellschaft und den Handlungslogiken von Markt und Staat freilich keine so scharfe Grenze wie auf dem Papier.



Quelle: Lukas Niederberger

Befragungen über die unterschiedlichen Tätigkeitsbereiche haben ergeben, dass sich das Geben von Zeit für die verschiedenen Adressaten im Laufe der vergangenen Jahrzehnte stark veränderte. Das Bundesamt für Statistik in Neuchâtel führt alle 3-4 Jahre die Schweizerische Arbeitskräfteerhebung (SAKE) durch. In dieser werden die Tätigkeiten untersucht, die wir gegen Bezahlung, als Freiwillige oder innerhalb von Familie und Haushalt verrichten. Die folgende Abbildung zeigt die starke

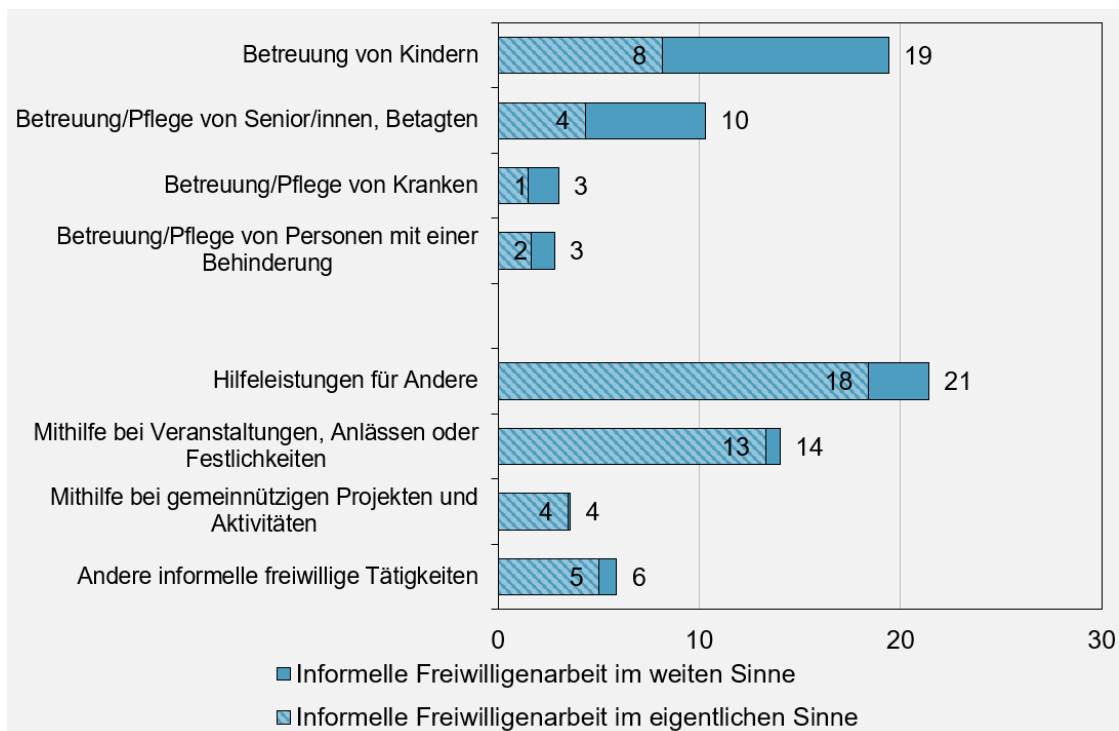
Veränderung unseres zeitlichen Investments innert 23 Jahren (1997-2020) auf. In absoluten Zahlen setzen wir heute in fast allen Tätigkeitsbereichen mehr Zeit ein. Vergleicht man die Zahlen von 1997 und 2020, fällt auf, dass sich die Care-Arbeit im Haushalt und im nahen Umfeld (gelb markiert) innerhalb einer Generation zwischen den Geschlechtern um nur 10-13% angeglichen hat.

in Millionen Stunden	Total		Frauen		Männer	
	2020	1997	2020	1997	2020	1997
Hausarbeiten	7573 ↑	6236	4573 ↑	4306	2975 ↑	1930
			61,2% ↓	69,1%	38,8%	↑ 30,9%
Private Care-Arbeit	1616 ↑	946	991 ↑	584	626 ↑	362
			61,3% ↓	61,7%	38,9%	↑ 38,3%
Formelle Freiwilligenarbeit (in Organisationen)	166 ↓	291	64 ↓	89	103 ↓	159
			38,6% ↓	45,4%	61,4%	↑ 54,6%
Informelle Freiwilligenarbeit (ausserhalb von Organisationen)	453 ↑	299	280 ↑	215	173 ↑	76
			61,8% ↓	74,6%	38,2%	↑ 25,4%
<b>Unbezahlte Arbeit total</b>	<b>9808 ↑</b>	<b>7721</b>	<b>5932 ↑</b>	<b>5194</b>	<b>3876 ↑</b>	<b>2527</b>
			60,5% ↓	66,8%	39,5%	↑ 33,2%
<b>Bezahlte Arbeit</b>	<b>7608 ↑</b>	<b>6579</b>	<b>2937 ↑</b>	<b>2286</b>	<b>4671 ↑</b>	<b>4293</b>
			38,6% ↓	40,8%	61,4%	↑ 59,2%
<b>Total</b>	<b>17416 ↑</b>	<b>14300</b>	<b>8869 ↑</b>	<b>7480</b>	<b>8547 ↑</b>	<b>6820</b>
			50,9% ↓	54,3%	49,1%	↑ 45,7%

Quelle: Schweizerisches Bundesamt für Statistik (BFS): SAKE-Befragungen 1997/2020

In den letzten 25 Jahren hat einzig die formelle Freiwilligenarbeit innerhalb von Organisationen (grün markiert) quantitativ abgenommen, von 291 auf 166 Millionen Stunden pro Jahr. Und selbst dieses Faktum trifft nicht auf alle Bereiche zu. In Spiel-, Hobby- und Freizeit-Vereinen ist die Anzahl Freiwilliger in den letzten 25 Jahren gestiegen (von 5% auf 8,4% der Befragten). In den Bereichen Kultur, Soziales, Sport und Jugend blieb die Freiwilligenarbeit ziemlich konstant. Sukzessive abgenommen hat das Geben an die Gesellschaft nur innerhalb politischer Organisationen.

Die informelle Freiwilligenarbeit (hellblau markiert), die weitgehend in spontaner Care-Arbeit und in Hilfeleistungen im sozialen Nahbereich besteht, hat in den letzten 25 Jahren zugenommen (von 299 auf 453 Millionen Stunden pro Jahr) und wird aufgrund der demografischen Entwicklung in den nächsten 25 Jahren weiterwachsen. Befragungen bezüglich Care-Arbeit zeigen zudem auf, dass die Grenze zwischen privater Betreuung Angehöriger und zivilgesellschaftlicher informeller Freiwilligenarbeit nicht glasklar verläuft. Viele, die ihre Enkel oder die betagten Eltern und Großeltern betreuen, empfinden dies als freiwilliges Engagement, während Forschende diese Arbeit klar als privates Engagement definieren, weil es mit starken moralischen Erwartungen verbunden ist. Um einem Streit um Definitionen zu entgehen, spricht der Freiwilligen-Monitor Schweiz bei Betreuungsaufgaben und nachbarschaftlichen Hilfeleistungen von Freiwilligenarbeit «im eigentlichen Sinne», wenn die Begünstigten nicht verwandt und befreundet sind, oder von Freiwilligenarbeit «im weiten Sinne», wenn es sich bei den Begünstigten um Verwandte und Befreundete handelt.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

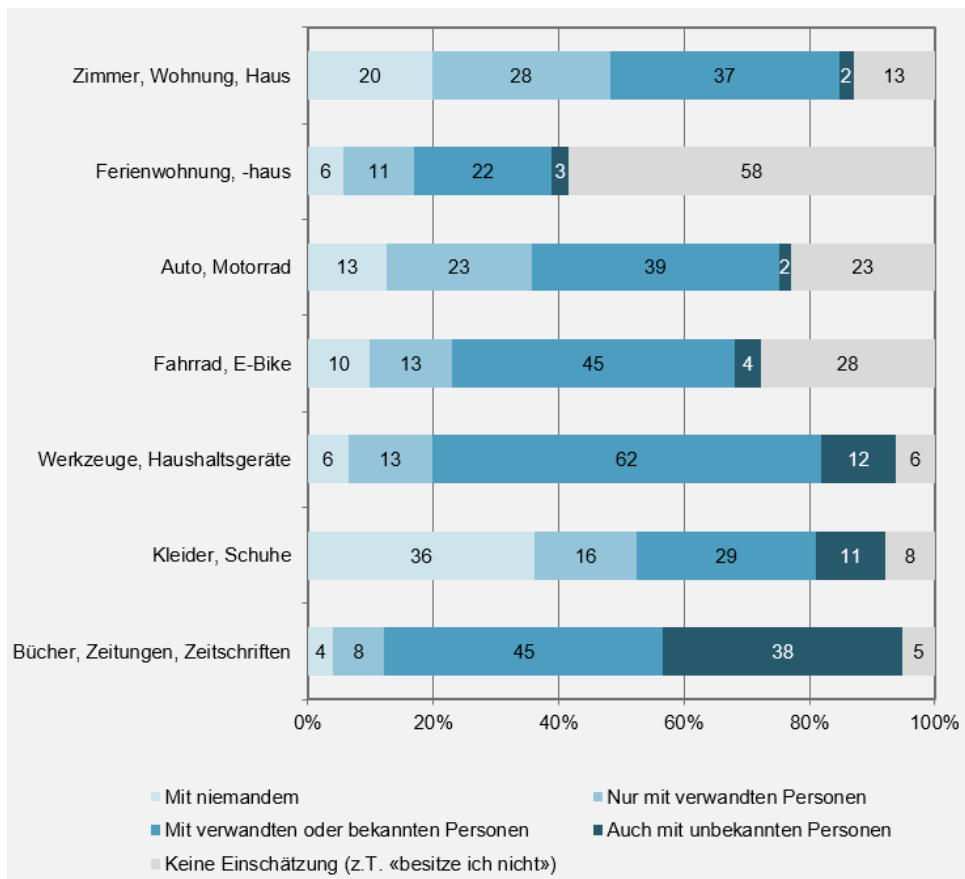
«Der Gesellschaft etwas geben» bedeutet nicht, den Status quo der Gesellschaft möglichst zu erhalten und zu zementieren. Freiwillige wirken in manchen Vereinen und NGO aktivistisch und Systemverändernd in den Bereichen Menschenrechte, Umwelt und Asyl – ganz im Sinne Erich Frieds: «Wer will, dass die Welt so bleibt, wie sie ist, will nicht, dass sie bleibt.»

#### 4. BREITE PALLETTE AN GABEN

«Der Gesellschaft etwas geben». Was ist mit dem Wort «etwas» gemeint? 7 von 10 Personen geben der Gesellschaft Geld, indem sie für gemeinnützige Projekte und Organisationen spenden. Jede zweite Person stellt der Gesellschaft ihre Zeit im gemeinnützigen Engagement zur Verfügung. 7 von 100 Personen spenden regelmäßig Blut. Und zahlreiche Menschen stellen der Gesellschaft innerhalb von Vereinen oder in der Nachbarschaft ihr Wissen, ihre Erfahrung, ihren Namen oder ihr Netzwerk zur Verfügung.

Neben diesen Formen des Gebens wächst eine neue Art des Schenkens, die zeitlich begrenzt ist: das Teilen von Wohnraum, Fahrzeugen, Maschinen, Kleidern und Medien. Interessanterweise zeigt sich just in der postmodernen «Sharing Economy» archaisches Sippenverhalten. Die folgende Abbildung zeigt, dass 2 von 10 Personen ihre Wohnung bzw. ihr Haus mit niemandem teilen würden. 3 von 10 Personen würden sie nur mit Verwandten teilen. Kleider und Schuhe würden sogar 4 von 10 Personen mit niemandem teilen. Umfragen in der südlichen Hemisphäre würden wohl ganz andere Resultate ergeben...



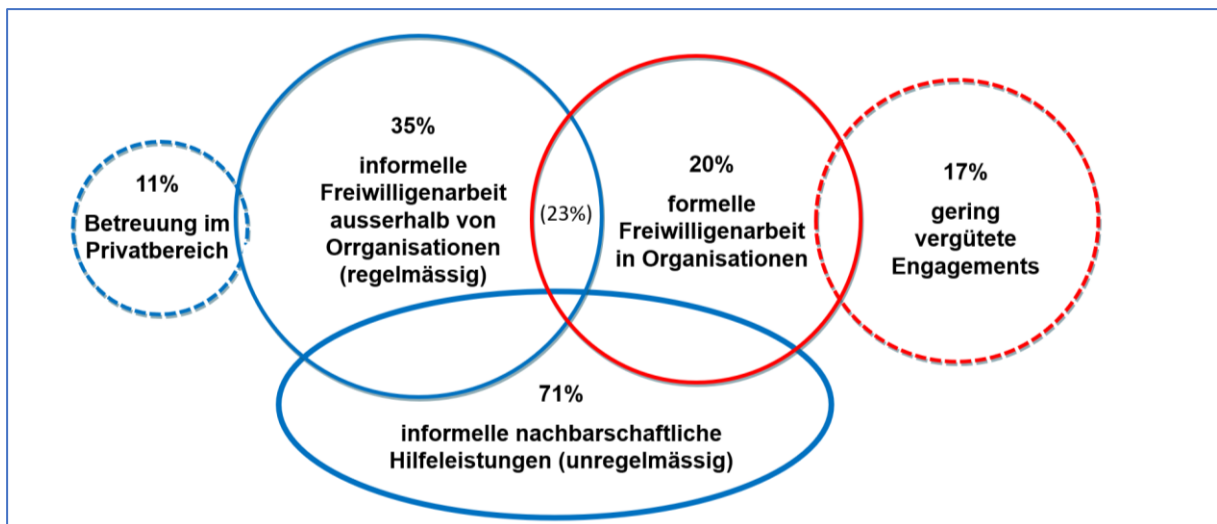


Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

## 5. SUBJEKT DES GEBENS ODER NICHT-GEBENS

«Der Gesellschaft etwas geben». Der Titel dieses Projekts verrät auch nicht, wer genau der Gesellschaft etwas zu geben hat. Grundsätzlich sind alle Menschen als Subjekte des gesellschaftlichen Engagements gemeint. Die Realität sieht aber anders aus.

Pauschal kann man sagen, dass 7 von 10 Personen der Gesellschaft mehr oder weniger regelmäßig etwas geben. Gerade im Corona-Lockdown im Frühjahr 2020 rückte die Wichtigkeit nachbarschaftlicher Hilfeleistungen ins allgemeine Bewusstsein. Im Normalfall erfolgen nachbarschaftliche Hilfeleistungen, wenn Nachbarn in den Ferien oder im Krankenhaus weilen und andere ihre Tiere füttern, den Briefkasten leeren und die Blumen gießen. Regelmäßig wirken 33% als Freiwillige (35% informell Tätige plus 20% formell Tätige minus 23% doppelt Engagierte). Weitere 11% leisten regelmäßig unbezahlte Dienste für Verwandte und Bekannte. Und weitere 17% erhalten für ihr gemeinnütziges Engagement eine finanzielle Vergütung, die über eine Spesenentschädigung hinausreicht.

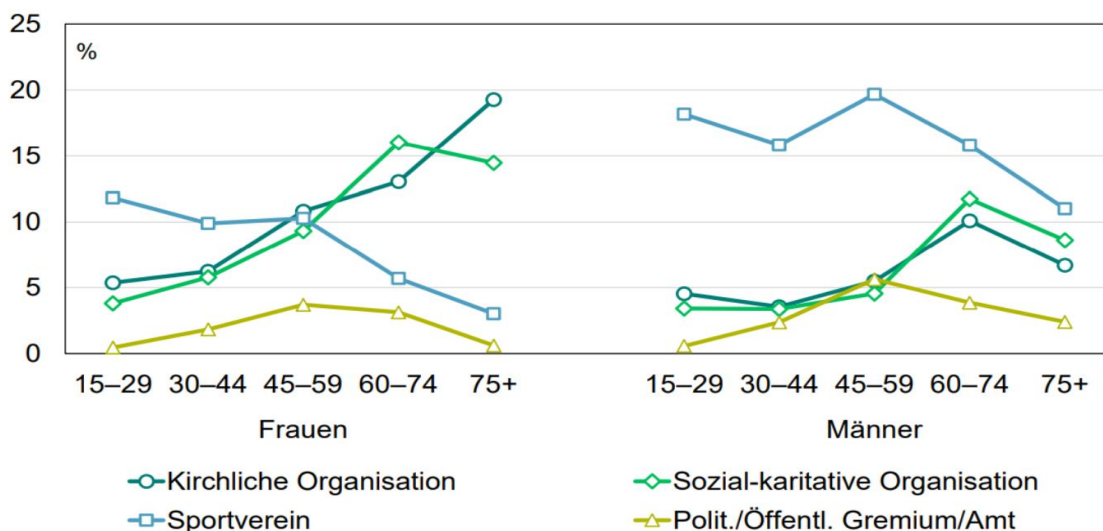


Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

Diese Zahlen machen noch keine soziodemografischen Aussagen über die gesellschaftlich Engagierten. Wer sind die Personen, die der Gesellschaft etwas geben? Wie alt sind sie? Wo leben sie? Welches Geschlecht haben sie? Wie viel verdienen sie? Welche Ausbildung haben sie absolviert? Welchen politischen Status haben sie? Die Antworten auf diese Fragen sind wichtig für die Frage, warum bestimmte Menschen sich gesellschaftlich stark, wenig oder gar nicht engagieren und was es braucht, damit Menschen der Gesellschaft etwas geben.

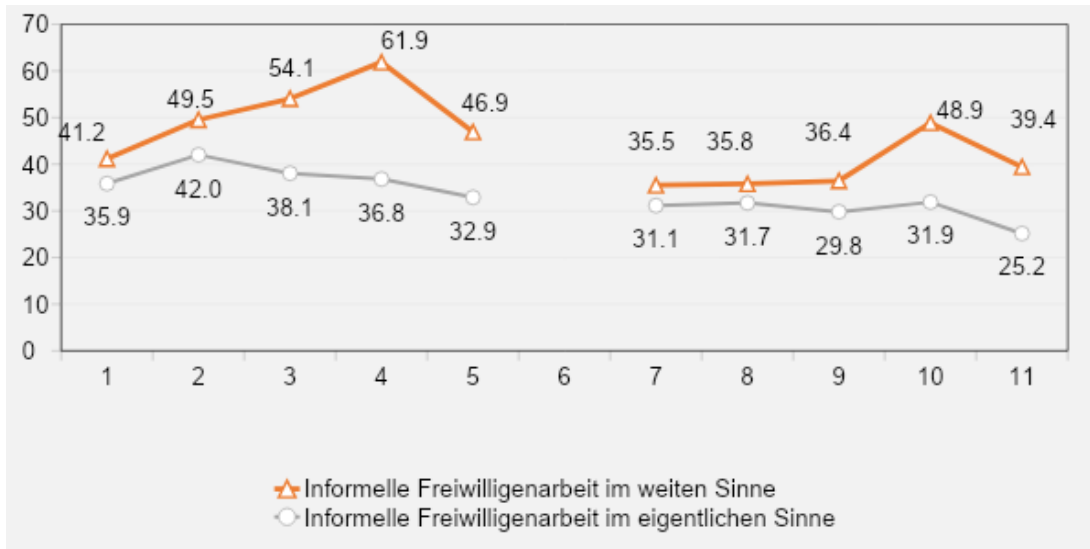
## 5.1 Freiwillige nach Alter und Geschlecht

Wie folgende Grafik zeigt, engagieren sich in der formellen Freiwilligenarbeit Jugendliche sowie Eltern von Kindern und Jugendlichen stark in Sportvereinen. Weil diese fast die Hälfte aller Vereine bilden, wirken mehr Männer als Frauen in der formellen Freiwilligenarbeit. Frauen sind dafür im kirchlichen und sozialen Bereich stärker engagiert als Männer. Im Rentenalter nimmt formelle Freiwilligenarbeit generell ab – außer bei Frauen im kirchlichen Bereich.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

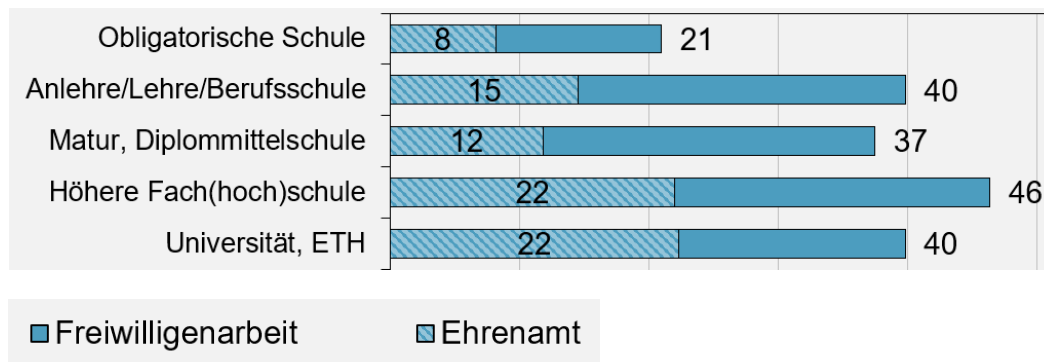
In der informellen Freiwilligenarbeit, die weitgehend aus Care-Arbeit besteht, sind Frauen (Grafik links) deutlich stärker engagiert als Männer (Grafik rechts).



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

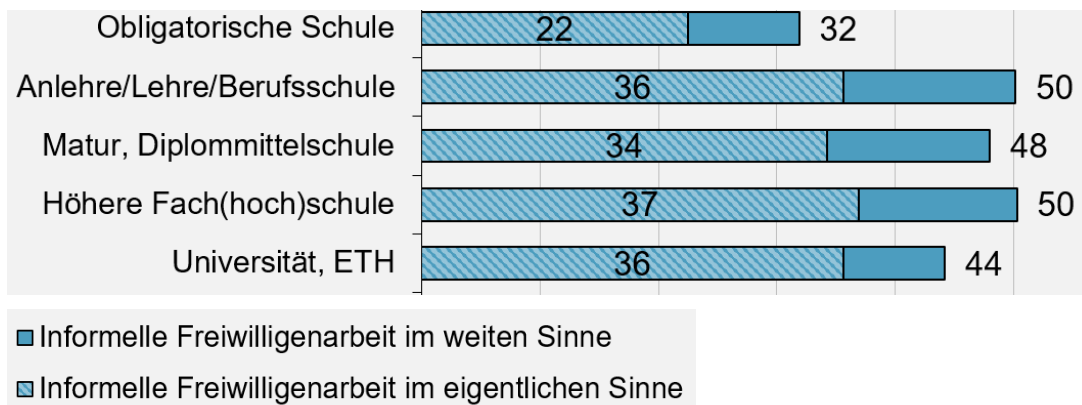
## 5.2 Freiwillige nach Bildungsstand

Personen mit einem tertiären Bildungsabschluss sind in den gewählten Ehrenämtern von Vereinen besonders stark vertreten. In Vereinsvorstände werden vor allem Personen berufen, die etabliert und vernetzt sind – frei nach Matthäus: Wer hat, dem wird gegeben.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

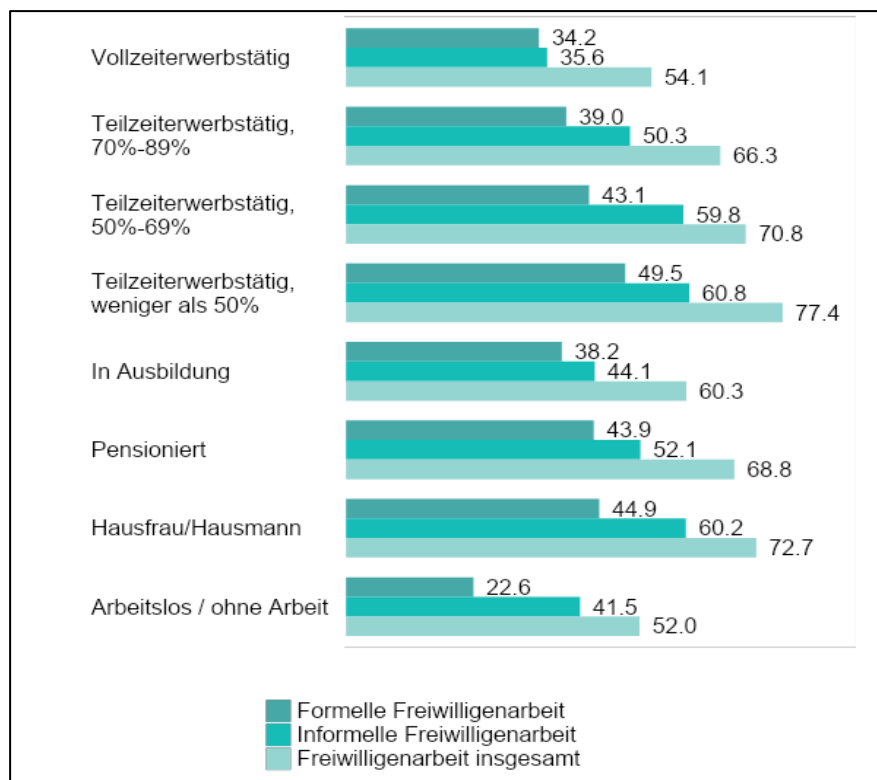
Die informelle Freiwilligenarbeit außerhalb von Organisationen ist weit weniger vom Bildungsniveau abhängig.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

### 5.3 Freiwilligenarbeit nach Beschäftigungsgrad

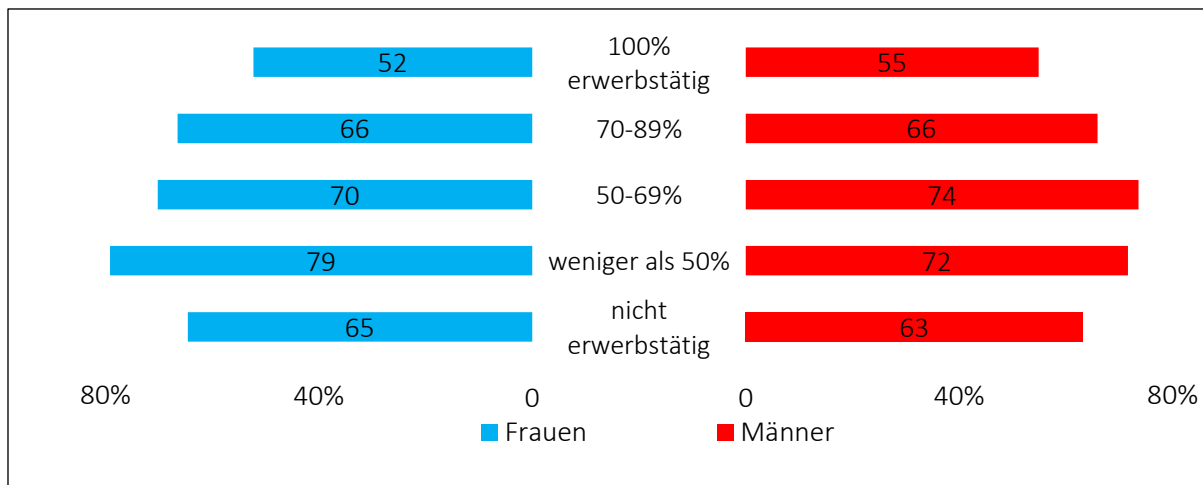
Die folgende Grafik zeigt auf, dass Personen, die in Vollzeit erwerbstätig sind (d.h. mehrheitlich Männer), sich in der Freiwilligenarbeit weniger stark engagieren als Personen, die in Teilzeit erwerbstätig sind. Und es mag überraschend erscheinen, dass nur halb so viele Erwerbslose in der formellen Freiwilligenarbeit wirken wie Personen, die in Teilzeit erwerbstätig sind, eine Ausbildung absolvieren, sich ganz im Haushalt engagieren oder in Rente sind.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

Die folgende Grafik untersucht bei Frauen und Männern das Verhältnis zwischen Beschäftigungsgrad im Erwerbsbereich und dem formellen freiwilligen Engagement. Die Grafik macht deutlich, dass

Männer in der formellen Freiwilligenarbeit aktiver sind als Frauen, solange sie über 50% erwerbstätig sind. Bei Anstellungen unter 50% sind Frauen stärker freiwillig tätig als Männer.

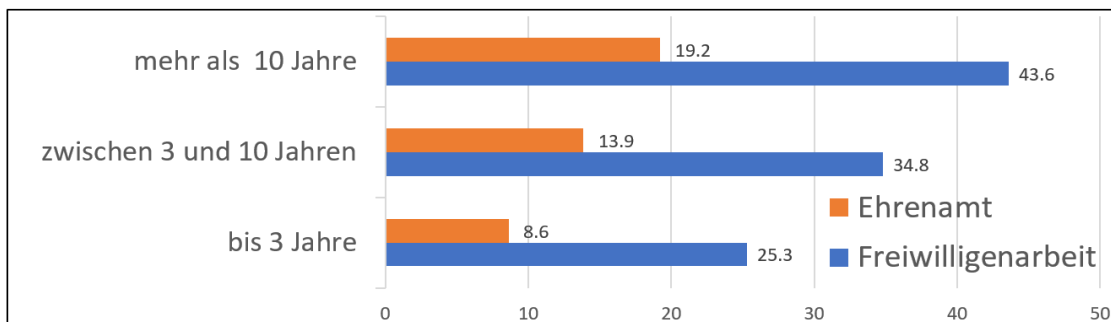


Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

In 10-20 Jahren dürfte diese Grafik anders aussehen, weil es weniger «klassische» Hausfrauen und Hausmänner geben wird und weil mehr Personen von einer Vollzeitstelle zu einer Teilzeitstelle wechseln werden. Ob Personen, die weniger bezahlte Erwerbsarbeit oder weniger unbezahlte Haus- und Familienarbeit leisten, in Zukunft automatisch mehr Freiwilligenarbeit leisten werden, ist schwierig zu prognostizieren.

### 5.4 Freiwilligenarbeit nach Wohndauer

Formelle Freiwilligenarbeit wird vor allem in ländlichen Regionen geleistet, wo proportional mehr Sport- und Kulturvereine existieren als in Städten und Agglomerationen. Je länger Menschen an einem Ort leben, desto stärker engagieren sie sich in Vereinen, speziell in gewählten Ämtern. In der folgenden Grafik wird nach der Wohndauer am selben Ort gefragt.

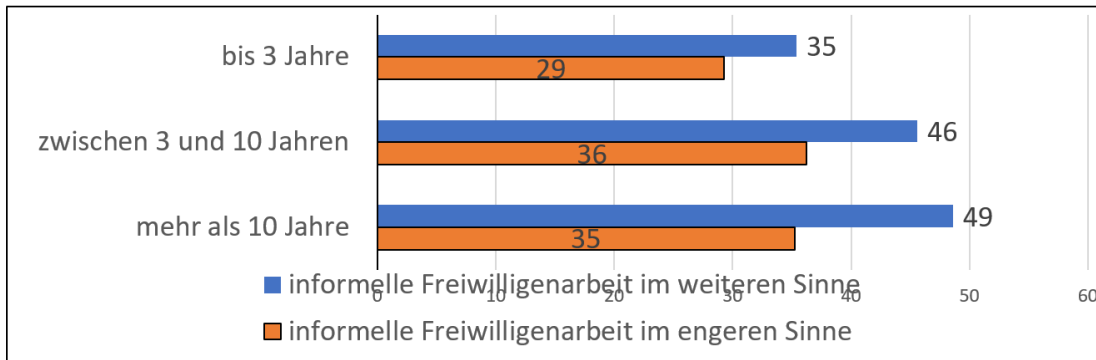


Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

Weil die Mobilität aus beruflichen Gründen in Zukunft eher noch weiter zunehmen wird, wird das Engagement in Vereinen vermutlich weiterhin schrumpfen.

Die informelle Freiwilligenarbeit außerhalb von Organisationen ist weniger stark abhängig von der Wohndauer am selben Ort. Nachbarschaftliche Hilfe findet offenbar rascher statt als ein

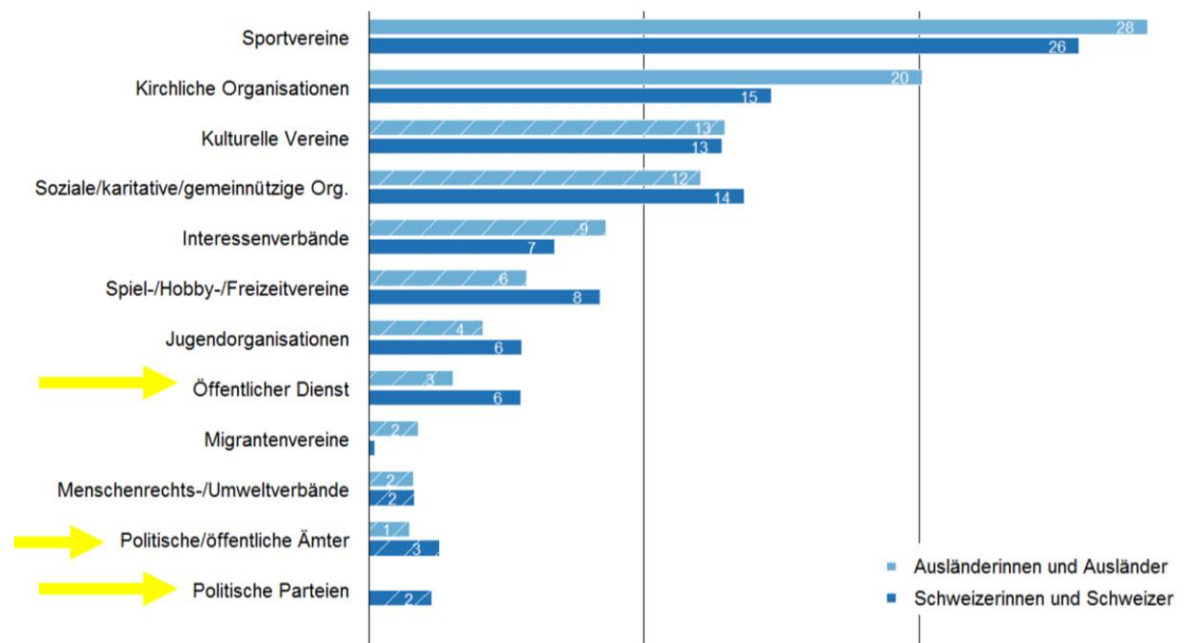
Engagement in Vereinen. Interessanterweise nimmt das Engagement nach 10 Jahren sogar wieder leicht ab.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

### 5.5 Freiwilligenarbeit von In- und Ausländer\*innen

Ausländische Personen mit Aufenthaltserlaubnis engagieren sich gesellschaftlich stärker als Flüchtlinge. Eingebürgerte Personen engagieren sich stärker als Ausländer. Und im Inland geborene Bürger\*innen engagieren sich stärker als Eingebürgerte. Die folgende Grafik belegt diese Tatsache vor allem bezüglich Engagements im öffentlichen Dienst, in politischen Ämtern und politischen Parteien. Die Grafik zeigt aber auch auf, dass sich im Bereich Sport, Kirchen und Kultur Ausländer\*innen im Verhältnis zu Inländer\*innen stärker engagieren.



Quelle: Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020

Es existiert eine starke Korrelation zwischen dem politischen Status und dem gesellschaftlichen Engagement einer Person. Wie bei Huhn und Ei ist jedoch die Antwort auf die Frage nicht so eindeutig, ob das freiwillige gesellschaftliche Engagement proportional zur Zunahme politischer Rechte steigt

oder ob es vor allem Personen mit Interesse an einem gesellschaftlichen Engagement sind, die sich um einen günstigeren politischen Status bemühen. Befragungen belegen, dass Freiwilligenarbeit eher Ausdruck bereits erfolgter Integration ist als ein hilfreiches Mittel zur Integration.

## 6. GEBEN ERMÖGLICHEN

Repräsentative Befragungen zur Freiwilligenarbeit bringen regelmäßig die Erkenntnis zu Tage, dass soziodemografische Faktoren das zivilgesellschaftliche Engagement signifikant beeinflussen:

- Jugendliche und junge Erwachsene sind in Organisationen (außer in Jugendorganisationen) stark untervertreten, vor allem in gewählten Vorstandsämtern.
- Männer engagieren sich in der Care-Arbeit deutlich weniger als Frauen – sowohl in der Betreuung Angehöriger als auch in der informellen Freiwilligenarbeit.
- Personen mit höherem Bildungsniveau sind in Organisationen und vor allem in deren Vorständen stärker freiwillig tätig als Personen mit tieferen Bildungsabschlüssen.
- Teilzeit-Erwerbstätige leisten mehr Freiwilligenarbeit als Vollzeit-Erwerbstätige.
- Erwerbslose engagieren sich wenig in der Freiwilligenarbeit.
- Viele engagieren sich erst nach 10 Jahren Wohndauer freiwillig am Wohnort.
- Ausländer\*innen und speziell Personen ohne Aufenthaltsrecht engagieren sich in geringem Maß als Freiwillige.

Junge und Alte, Frauen, Ausländer\*innen und Erwerbslose engagieren sich in Vereinen und speziell in gewählten Ehrenämtern weniger als gut gebildete und verheiratete Männer zwischen 40 und 60 Jahren. Ist das schwächere Engagement Ausdruck von Bequemlichkeit und Egoismus? Ist es die Folge fehlender individueller Ressourcen? Oder ist es eine Konsequenz sozialer Ungleichheit und mangelnder struktureller Rahmenbedingungen? In diesem Kapitel werden Gründe für fehlendes Engagement sowie mögliche Maßnahmen zur Förderung des gesellschaftlichen Engagements aufgezeigt.

Wenn sich bestimmte Personen wenig oder gar nicht als Freiwillige engagieren, nützt es wenig, sie als egoistisch abzustempeln oder sie zu belehren, dass freiwilliges Engagement wichtig sei für ihre soziale Integration. Vielmehr gilt es, ihre körperlichen, geistigen, psychischen, emotionalen, sozialen und zeitlichen Ressourcen zu stärken und ihnen den Zugang zu Partizipation und Engagement zu erleichtern. Wer der Gesellschaft etwas geben will, braucht dafür die nötigen Kenntnisse und oftmals auch die erforderlichen politischen Rechte. Freiwillige in Vorständen von Organisationen benötigen zudem ein persönliches Netzwerk sowie Fachkompetenzen in Strategie-, Finanz- und Personalfragen. Wenn sich im gesellschaftlichen Engagement die Ungerechtigkeiten des ersten Arbeitsmarkts nicht fortschreiben sollen, sondern das aktive Partizipieren möglichst vielen Menschen zugänglich sein soll, braucht es auch günstige strukturelle Rahmenbedingungen, die signifikante Anstrengungen erfordern von sämtlichen gesellschaftlichen Akteuren.

## 6.1 Freiwilligen-Organisationen

Zivilgesellschaftliche Organisationen (NGO, Hilfswerke, Umweltverbände usw.) sowie gemeinnützige Institutionen (z.B. Betagtenzentren oder Heime für Menschen mit Beeinträchtigungen) geben der Gesellschaft je nach ihrer Funktion sehr unterschiedliche Gaben: von Selbsthilfe und persönlichem Wachstum bei Freiwilligen und Begünstigten über Gemeinschaftsbildung bis zu Anwaltschaft für soziale, ökologische, menschenrechtliche und politische Themen. Damit sie integrierende Freiwilligenarbeit anbieten können, könnten sie mehrere Maßnahmen ergreifen:

- bewusst Personen ansprechen, die normalerweise kaum für ehrenamtliche Arbeit gesucht und eingesetzt werden;
- In Vereinsvorständen und Stiftungsräten Quoten einführen für Frauen, Jüngere, Ältere, Beeinträchtigte oder Personen mit Migrationserfahrung;
- mit zeitlich flexiblen Einsätzen sowie Online-Engagements Freiwillige erreichen, die bisher nicht auf dem Radar erschienen sind;
- professionelle Freiwilligen-Koordinator\*innen einsetzen, die bei der Rekrutierung, Koordination und Begleitung von Freiwilligen diese Maßnahmen gezielt fördern.

## 6.2 Staat

Neoliberale Politiker vertreten die These, dass der Wohlfahrtsstaat mit einem stark ausgebauten staatlichen Sozialwesen die Eigenverantwortung sowie die solidarische Hilfe von Individuen und zivilgesellschaftlichen Akteuren schwächt. Studien aus verschiedenen Kontinenten belegen jedoch eine starke Korrelation zwischen zivilgesellschaftlichem Engagement und dem solidarischen Verhalten von Politik und Verwaltung. Will der Staat, dass sich mehr Menschen gesellschaftlich einsetzen, muss er mit gutem Beispiel vorangehen.

Der Staat soll eng mit der Zivilgesellschaft kooperieren, aber nicht selbst Freiwillige rekrutieren, leiten und koordinieren. Denn Staat und Zivilgesellschaft unterscheiden sich in ihrer Handlungslogik. Zivilgesellschaftliche Organisationen sollten auch finanziell unabhängig vom Staat wirken. Denn aus rechtlichen und weltanschaulichen Gründen fördert der Staat bestimmte Organisationen nicht und würde sich durch eine einseitige Unterstützung dem Vorwurf der Willkür aussetzen.

Der Staat sollte keine Erwerbslose oder Migrant\*innen zu freiwilligen Arbeitseinsätzen zwingen oder bewegen, um deren berufliche oder soziale Integration vermeintlich zu fördern. Erstens widersprechen Forderungen dem Prinzip der Freiwilligkeit. Und zweitens würden Dienste wie die früheren 1-Euro-Jobs der Hartz-IV-Empfangenden deren Prekariat fördern. Auf allen Ebenen besitzt der Staat (Regierung, Verwaltung und Stimmbevölkerung) zahlreiche Möglichkeiten, um zivilgesellschaftliches Engagement speziell für benachteiligte Menschen und Gruppen zu fördern:

- bezahlte und unbezahlte Arbeit gerechter verteilen
- Betreuung von Angehörigen finanziell vergüten;
- ein garantiertes Grundeinkommen einführen;



- Stimm- und Wahlrecht für Ausländer\*innen, einfachere Einbürgerungspraxis oder automatische Vergabe von Bürgerrechten bei Geburt im Land einführen;
- Kontaktstellen zur Zivilgesellschaft auf Bundes- und Länderebene schaffen;
- Care-Ausbildungen für Männer im Studium, in der Armee usw. anbieten;
- nationale Freiwilligendienste fördern;
- Steuerrabatt für Auslagen bei Freiwilligenarbeit gewähren;
- jährliche Empfänge von Neu-Rentnern und Neu-Zuzüglern in den Gemeinden organisieren und die Vereine freiwillige Einsätze präsentieren lassen;
- Möglichkeiten für freiwillige Einsätze in lokalen Vereinen und Institutionen auf den Websites der Städte und Gemeinden präsentieren;
- lokale Vereinen mit Infrastruktur und Administration unterstützen;
- lokale Kulturzentren, Generationenhäuser, Care-Entlastungsangebote sowie schulische Tagesstrukturen anbieten.

### 6.3 Unternehmen

Die Vereinbarkeit beruflicher, privater und gesellschaftlicher Engagements wird für die Zufriedenheit und Motivation von Mitarbeitenden immer wichtiger. Zudem profitieren Unternehmen stark von den Kompetenzen, die ihre Angestellten im zivilgesellschaftlichen Engagement erwerben. Weil Unternehmen «corporate citizens» sind, können sie der Gesellschaft mehr geben als Arbeitsplätze zu schaffen Steuern zu zahlen. Weil in Unternehmen die Handlungslogik von Tausch und Gewinnstreben dominiert, sollten sie Freiwilligeneinsätze im Rahmen des «corporate volunteering» nicht selbst leiten und koordinieren. In ihrem Bemühen um «social return on investment» wären Enttäuschung und Misserfolg von freiwilligen Einsätzen in den Unternehmen wie auch in den gemeinnützigen Organisationen vorprogrammiert. Unternehmen können zivilgesellschaftliches Engagement jedoch auf vielfältige Weise fördern:

- Vereinbarkeit mit gesellschaftlichen Engagements fördern durch flexible Arbeitszeiten, Home-Office, Teilzeitstellen sowie Betreuungsangebote für Kinder;
- Mitarbeitenden ab ca. 58 Jahren sukzessive Freiwilligenarbeit ermöglichen;
- bei Bewerbungen und Beförderungen die Kompetenzen berücksichtigen, die Mitarbeitende in der Freiwilligenarbeit erworben haben;
- Infrastruktur, Geld, Naturalien, Image, Big Data usw. zur Verfügung stellen, wenn Mitarbeitende in Vereinen oder in der Nachbarschaft Freiwilligenarbeit leisten;
- Freiwilligenarbeit von Mitarbeitenden als Weiterbildung anerkennen.

### 6.4 Medien

Über Freiwilligenarbeit berichten Medien vorwiegend am 5. Dezember, den die UNO im Jahr 2001 zum Tag der Freiwilligen erklärt hat. Zeitungen berichten an diesem Tag in der Regel über Gemeinderäte, die «ihre» Vereine und «ihre» Freiwilligen mit Reden, Essen und Blumen ehren. Journalist\*innen erwähnen aber kaum je, dass Politiker\*innen mit ihrem paternalistischen Ritual vorsätzlich oder

unbewusst zum Ausdruck bringen, dass der Staat über der Zivilgesellschaft steht. Medien könnten und sollten sich regelmäßig und vertieft mit Freiwilligenarbeit und zivilgesellschaftlichem Engagement auseinandersetzen und über neue Formen von bezahlter und unbezahlter Arbeit berichten.

## **6.5 Schulen und andere Bildungsinstitutionen**

Es wäre für Schulen ein Gewinn, wenn sie neben der Wissensvermittlung Erfahrungsräume schaffen und ermöglichen würden, in denen Kinder und Jugendliche Empathie, Solidarität und Verantwortung für andere Menschen und die Natur entfalten können. Sogenanntes «service learning» könnte in kleinen Einsätzen erfolgen, z.B. im Schutz von Tieren und Flussufern oder mit Einkäufen für betagte Nachbarn. Im Verlauf der schulischen Ausbildung sollten vor allem Männer wiederholt in Care-Arbeit geschult werden, damit Betreuungsaufgaben ein selbstverständlicher Bestandteil ihres Alltags werden.

## **6.6 Sozialforschung**

Die akademische Forscher-Community weist mit Befragungen regelmäßig auf das bescheidene gesellschaftliche Engagement benachteiligter Menschen hin. In den Teams, die die Fragebögen zur Erforschung der Freiwilligenarbeit erarbeiten, fehlen jedoch Jugendliche, Alte, Erwerbslose, Migrant\*innen sowie Personen mit einer Beeinträchtigung. Engagement, das Personen mit Migrationserfahrung innerhalb ihrer Gemeinschaften ausüben, wird in den Befragungen wenig erfasst. Fragebögen werden zudem selten in Migrationssprachen übersetzt. Und die Institute, die die Telefonnummern und E-Mailadressen für die Befragungen liefern, erreichen benachteiligte Personen wenig. Regelmäßige Studien, die speziell die formellen und informellen Engagements von benachteiligten Personen und Gruppen untersuchen, wären aufschlussreich und nötig.

## **7. FAZIT**

«Der Gesellschaft etwas geben». So wie in der Kommunikation Sendende und Empfangende, Inhalte und Formen der Kommunikation analysiert werden, betrachtete dieser Artikel bezüglich des gesellschaftlichen Engagements die Gebenden und Empfangenden, die Gaben und das Phänomen des Gebens. Weil und insofern das freiwillige Geben die Handlungslogik der Zivilgesellschaft bildet, gilt es die Unabhängigkeit des zivilgesellschaftlichen Engagements von politischen, wirtschaftlichen, religiösen und privaten Erwartungen möglichst klar wahrzunehmen und zu schützen.

Der vorliegende Text untersuchte die Gründe, weshalb bestimmte Menschen und Gruppen der Gesellschaft viel und andere wenig geben. Befragungsergebnisse zeigen auf, dass persönliche Ressourcen, soziodemokratische Faktoren sowie strukturelle Rahmenbedingungen das gesellschaftliche Engagement mindestens so stark beeinflussen wie der eigene Wille und individuelles Interesse. Darum sind alle gesellschaftlichen Akteure aufgefordert, optimale Voraussetzungen zu schaffen, damit möglichst viele Menschen der Gesellschaft etwas geben können.

Bei seiner Antrittsrede am 20. Januar 1962 sprach US-Präsident John F. Kennedy den berühmten Satz «Ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country». Der Inhalt dieses Satzes ist auch heute noch gültig, sofern mit «country» das Land im Sinn von Gesellschaft und nicht im Sinn von Staat gemeint ist. Aufgrund der analysierten Befragungsergebnisse wäre der legendäre Ausspruch allerdings leicht anzupassen: «Frag nicht zuerst, was du der Gesellschaft geben sollst, sondern welche Rahmenbedingungen und Chancen dir Land und Leute geben wollen, damit du der Gesellschaft etwas geben kannst.»

## **LITERATUR**

Lamprecht, Markus; Fischer, Adrian (2020): Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020. Zürich: Seismo Verlag.

## **GABEN DER NATUR**

### **Ein konzeptioneller Öffnungsvorschlag**

#### **1. EINLEITUNG**

Die soziologische Gabentheorie stellt primär eine Theorie über die Grundlagen von Gesellschaft dar. Ihr wichtigster Begründer, der Soziologe und Anthropologe Marcel Mauss, brach mit vielen vertragstheoretischen Annahmen der politischen und ökonomischen Theorie. Während beispielsweise Adam Smith in seinem Buch *The Wealth of Nations* von einer natürlichen Neigung des Menschen zum Tausch ausging, verwirft Mauss (2010) in seinem 1925 erschienenen Essay „Die Gabe“ die Annahme, dass Tausch und damit Verträge am Ursprung von Gesellschaft stehen. Alle menschlichen Institutionen beruhen auf der Einheit der Differenzen von Freiheit und Verpflichtung, Eigeninteresse und Gemeinnutzen, und zwar nicht nur in vormodernen Gesellschaften, sondern auch in modernen. Die übliche Differenz zwischen vormodernen Gesellschaften, basierend auf der Gabe, und modernen Gesellschaften, basierend auf Vertrag und Markt, will er kritisieren und auflösen.<sup>27</sup>

Mauss möchte vielmehr einen modernen Gabediskurs re-etablieren. Gabenbeziehungen waren den europäischen Gesellschaften keinesfalls fremd, doch verschwanden sie im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend aus dem Blick. Kapitalismus und Bürokratie schienen nicht zum Prinzip des Gebens zu passen. So kehrte das Gabethema erst Anfang des 20. Jahrhunderts über kulturelle und geographische Umwege zurück: „Unable to recognize their ongoing gift practices in their own societies [...], European overseas travelers, above all some of the founders of modern anthropology, recovered the idea of gift exchange at the colonial margins“ (Liebersohn 2011: 7). Insbesondere Franz Boas, Bronislaw Malinowski und Richard Thurnwald lieferten ethnologisches Material aus erster Hand, das Mauss zu seiner Theorie der Gabe synthetisierte. Er las deren ethnologische Studien jedoch nicht als exotische Berichte aus fernen und fremden Kulturen, sondern als lokale Besonderheiten eines universellen Phänomens. Für ihn zeigen die dargestellten Praktiken des Gebens und Erwiderns eine Kunst der Vereinigung, die den Europäern abhandengekommen war. So ist sein Essay auch als Suche nach einem dritten Weg zwischen einem Wirtschaftsliberalismus einerseits und Bolschewismus beziehungsweise Staatssozialismus andererseits zu verstehen. Seine Version von Sozialismus baut auf genossenschaftlichen und konvivialen Prinzipien auf.

Mauss stellt heraus, dass Handeln wechselseitige Bezüge aufweist: Wir geben, nehmen und erwidern materielle wie immaterielle ‚Dinge‘ – ein Kreislauf der Reziprozität entsteht, der häufig fragil und auf riskantes Vertrauen angewiesen ist. Er betont, dass die beziehungsstiftende wechselseitige Präsentation von Gaben zugleich auf der Freiwilligkeit und der Pflicht des Gebens, Nehmens und Zurückgebens beruht. Man kann sagen, dass es eine menschliche Neigung zur Gabe gibt, die sich weder normativistisch (man folgt internalisierten Normen) noch utilitaristisch (man folgt Motiven des Eigennutzes) erklären lässt – Gaben enthalten Momente der Eigenzeitlichkeit, des Überschusses und

---

<sup>27</sup> In diesem Beitrag wird zum Teil auf Formulierungen aus schon veröffentlichten Texten des Autors zurückgegriffen.

der Unbedingtheit, die konstitutiv sind für das Hervorbringen von Sozialität (Caillé 2008). Am Grund des Sozialen liegen damit Nicht-Äquivalenzen und Asymmetrien. Denn Geben (oder auch: Schenken) ist nicht auf den Tausch von äquivalenten Werten zurückführbar und unterliegt auch keinen klaren Fristen.

## **2. GABE UND ZIVILGESELLSCHAFT**

Zivilgesellschaft ist aus dieser Sicht betrachtet ein gesellschaftlicher Bereich, in dem das Prinzip der Gabe nicht nur recht deutlich zum Vorschein kommt – mehr noch: Die Gabe liegt hier geradezu ausdifferenziert als explizite Handlungslogik vor (vgl. Adloff 2018). Zivilgesellschaft beruht auf der Logik der Gabe und den durch sie evozierten Reziprozitäten. Insbesondere das Prinzip der freiwilligen Assoziation ist von der Gabe getragen. Assoziationen sind in der Regel horizontal angelegt und zielen auf das Prinzip der nicht-hierarchischen Selbstregierung ab. Seit der Aufklärung kennt die moderne Gesellschaft diese revolutionär neuartige Form der Vergesellschaftung, nämlich die zivilgesellschaftliche Möglichkeit, willkürlich soziale Verbindungen einzugehen und absichtlich soziale Gruppen ins Leben zu rufen (Adloff 2005). Assoziationen bieten im Prinzip jedem und jeder die Möglichkeit, sich nach freier Wahl und jenseits angestammter sozialer Zugehörigkeiten mit anderen zu verbinden. Man sucht sich seinen Verein aus oder gründet einen, der der eigenen Façon entspricht. Die Dekorporierung der ständischen Gesellschaft beruht auf diesem sich durchsetzenden Prinzip und ist neben Industrialisierung, Urbanisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung und funktionaler Differenzierung eine der wichtigsten Entwicklungen der letzten 200 Jahre.

Im Prinzip der zivilgesellschaftlichen Assoziation kommt die Logik der Gabe besonders deutlich zum Tragen. Wenn mehrere Personen eine Vereinigung gründen und ihre Ressourcen (Zeit, Geld, Ideen) für einen anderen Zweck als Gewinnerzielung zusammenlegen, beruht dies auf Gaben, die sich wechselseitig stabilisieren. Diese Form der Solidarität, die auf einem reziproken Muster von Geben und Erwidern beruht, ist von enormer Bedeutung für die zivilgesellschaftliche Selbstorganisation. Zivilgesellschaftliche Zusammenschlüsse konstituieren sich weder über Hierarchie (wie staatliche Organisationen) noch über marktmäßigen und geldvermittelten Tausch. Die zivilgesellschaftliche Logik beruht auf dem dritten Prinzip von gleichzeitiger Freiwilligkeit und Verpflichtung, Spontaneität und Bindung.

Gabebeziehungen finden wir am häufigsten in persönlichen Beziehungen wie in Familien oder Freundeskreisen. Der zivilgesellschaftlichen Assoziation gelingt es nun, gesellschaftliche unpersönliche Beziehungen mit der Logik der Gabe zu verbinden. In der institutionalisierten Sphäre der Zivilgesellschaft werden unpersönliche Beziehungen auf Basis der Gabe erprobt und eingelebt. Dies ist denn auch die besondere Leistung des Vereinswesens seit dem 19. Jahrhundert. Das Prinzip der Gabe wird auf eine gleiche Ebene mit dem der Hierarchie (Staat) und dem des Tauschs (Markt, Wirtschaft) gestellt, indem sich im Idealfall die Zivilgesellschaft als ausdifferenzierte Sphäre öffentlicher Assoziationen gegenüber den beiden anderen Sphären behaupten und etablieren kann. Gelingt das zivilgesellschaftliche freie Spiel der Gabe wird eine Gemeinsamkeit geschaffen, die nicht auf engsten Bindungen beruht, sondern eher einem Prinzip wechselseitiger Abhängigkeit verpflichtet ist. Zivilgesellschaftliches politisches Handeln ist nicht mit der Vorstellung von homogenen Kollektiven

verträglich, sondern eher mit dem Konzept agonistischer Herausforderungen in Form von Gaben, die auf Kooperationsbereitschaft abzielen, ohne homogene Kollektive vorauszusetzen (Rosanvallon 2013).

Die Organisationsweise gelingender Sozialität bzw. konvivialen Handelns *par excellence* ist die freie Assoziation, in dem vor allem das Prinzip der Unentgeltlichkeit, des reziproken Gebens und Nehmens zum Tragen kommt (vgl. Adloff 2018). Die assoziative, zivilgesellschaftliche Selbstorganisation von Menschen ist entscheidend für die Theorie und Praxis der Konvivialität. Der unentgeltliche freie Austausch, die selbst organisierte Zusammenkunft kann als Basis einer konvivialen sozialen Ordnung gelten, die sich abgrenzt von einer allein materiell und quantitativ-monetär definierten Version von Wohlstand und des guten Lebens. Konviviale Assoziationen zeigen ein experimentelles Moment und kreisen um die Frage, wie wir eigentlich miteinander leben wollen – die Qualität sozialer Beziehungen und des größeren Miteinanders oder die Frage, wie wir Gesellschaft politisch organisieren, stehen dabei im Vordergrund. Dabei werden soziale Beziehungen nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern vor allem auch anti-utilitaristisch als Selbstzweck angesehen (Caillé 2014). In Anlehnung an Lichtermans und Eliasophs (2014) Konzept zivilen Handelns lassen sich konviviale Praktiken als solche verstehen, die nicht auf einen Sektor beschränkt sind (etwa auf die Zivilgesellschaft als Sektor), sondern in allen gesellschaftlichen Feldern vorfindbar sind, sofern sie darauf abzielen, sozialen Wandel und soziale Organisation intentional zu gestalten, sich dabei primär demokratisch selbst zu organisieren und ein aktuelles sowie ein zukünftiges wünschenswertes „Wir“ zu imaginieren.

Diese Praktiken unterscheiden sich durch die Aspekte der Selbstorganisation, ihre reflexive Gestaltung und Flexibilität von Praktiken in rigideren Settings wie organisationalen Hierarchien und stark konkurrentiellen Marktbeziehungen. Konviviale Praktiken verlaufen dabei prinzipiell quer zur Logik funktionaler Differenzierung, die auf hochspezifischen, sinnelektiven Handlungslogiken in gesellschaftlichen Funktionssystemen beruht – also bspw. Profiterzielung in der Wirtschaft, Machterhalt in der Politik, Wahrheitssuche in der Wissenschaft (vgl. Beckert 2014). Konviviales Handeln ist nicht sinnelektiv auf ein einziges Ziel ausgerichtet, sondern peilt an, lebenswerte soziale Kontexte zu kreieren. Konviviale Praktiken versuchen zudem Formen der Lebensführung zu schaffen, die nicht auf Exklusivität und der Externalisierung von Kosten beruhen, sondern sozial und ökologisch verallgemeinerbar sind (vgl. Brand/Wissen 2017). Konviviale Lebensweisen sind also nicht primär interessegeleitet und am Eigennutz orientiert, sie zeigen eine gewisse Abneigung sowohl gegen Hierarchien als auch gegen marktliche und kommodifizierende Vergesellschaftungsformen. Konvivialität beruht auf Formen von Selbstorganisation, die von minimalen Standards der Zivilität bis zu Formen der Solidarität reichen können, die auf Gaben- und Anerkennungsbeziehungen beruhen.

Dieses Modell von konvivialen Beziehungen, die auf dem Modus der Gabe aufbauen, ist jedoch unvollständig. Es skizziert bisher den konvivialen Umgang von Menschen untereinander. Doch ist ein solches Modell komplett unzureichend, wenn man sich klar macht, dass die gegenwärtige ökologische Krisenkonstellation (man denke nur an den Klimawandel und den Biodiversitätsverlust) hauptsächlich auf der Übernutzung und Ausbeutung der Natur beruht (Moore 2020). Man nimmt von der Natur, ohne etwas zu geben und hat die Balance von Geben und Nehmen massiv gestört.

### 3. NATUR UND GESELLSCHAFT IM ANTHROPOZÄN

Die vielfältigen ökologischen Krisen stellen nicht nur die größte existenzielle Bedrohung für das Leben auf dem Planeten Erde dar, sie bedeuten auch für die Sozial- und Kulturwissenschaften eine enorme konzeptionelle Herausforderung. Das mittlerweile sehr populäre Konzept des Anthropozäns kann dabei helfen, das Verhältnis von menschlicher Gesellschaft und Natur neu zu durchdenken. Das Anthropozän bezeichnet eine neue geochronologische Epoche, in der menschliche Eingriffe zu zentralen Einflussfaktoren auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde geworden sind (Chakrabarty 2021). Harsche Eingriffe in die Natur lassen sich zwar bis in das Neolithikum mit dem Übergang zur Landwirtschaft vor rund 10.000 Jahren zurückverfolgen. Doch erst mit dem Siegeszug von Kapitalismus und moderner Technik vor rund 200 Jahren setzt die Emission großer Mengen von CO<sub>2</sub> und damit die Entwicklung hin zum Anthropozän ein. Eine beschleunigte Freisetzung von Treibhausgasen erleben wir seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und so gilt das Jahr 1950 denn auch offiziell als der eigentliche Beginn des Anthropozäns bzw. der sogenannten *great acceleration* (Steffen et al. 2015). Die Sozialwissenschaften haben sich in diese Debatte bislang zumeist aus einer Ungleichheitstheoretischen und kapitalismuskritischen Perspektive eingebracht und betont, dass nicht die Menschheit als Ganzes, sondern hauptsächlich der Westen mit seinem kapitalistischen Wirtschaftssystem für das Erreichen oder Überschreiten der planetarischen Grenzen verantwortlich sei (zum Überblick Bonneuil/Fressoz 2017).

Diese Auseinandersetzung soll hier nicht weiterverfolgt werden. Entscheidend ist für mich vielmehr, was die Anthropozändebatte für die Sozial- und Kulturwissenschaften auf grundbegrifflicher Ebene bedeuten kann. Es mehren sich die Stimmen, die darauf drängen, die Weltverhältnisse neu zu denken und viele überkommene Kategorien neu zu figurieren (vgl. Horn/Bergthaller 2019: 8ff.). So werden aktuell nicht nur die Naturwissenschaften zunehmend politisch, wir beobachten auch, wie die Sozial- und Kulturwissenschaften mehr und mehr beginnen, sich mit den materiellen Grundlagen von Gesellschaft auseinanderzusetzen.

So hat der Historiker Dipesh Chakrabarty wiederholt die Position vertreten, dass die Differenz zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte nicht mehr trägt, sondern kollabiert (Chakrabarty 2021). Die Menschheit befindet sich historisch in einer neuen Zeitordnung, in der alles »Natürliche« von Menschen geformt ist und doch jenseits menschlicher Erfahrung und Erinnerung liegt; zu groß sind die jeweiligen Zeithorizonte mit Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft. Sowohl die Folgen der Erderwärmung als auch die des Artenschwunds sind in keiner Weise zeitlich zu überschauen, sie werden mehrere Zehntausende oder gar Hunderttausende von Jahren umfassen und sprengen das bisherige Verständnis menschlicher Geschichtlichkeit.

Zoomt man in die Geschichte der Menschheit, werden die Differenzierungen wichtig, die beispielsweise auf die höheren CO<sub>2</sub>-Emissionen des globalen Nordens hinweisen und das Thema der Klimagerechtigkeit dringlich machen. Dies ist das Modell anthropozentrischer Geschichtlichkeit (Heikkurinen et al. 2019). Verlässt man jedoch diese Ebene und zoomt heraus auf die Ebene der gesamten Erdgeschichte, wird der anthropozentrische Standpunkt verlassen und die Menschheit erscheint als bloßer *anthropos*, nämlich als eine Spezies neben anderen.



Die Menschheit als Ganzes steht vor einer fundamentalen Dezentrierungsaufgabe, um das Leben auf dem Planeten Erde zu erhalten – und damit auch sich selbst. Dieser Aufgabe wird nur eine Soziologie gerecht, die das menschlich Soziale dezentriert und damit post-humanistisch wird. Die Soziologie hat in ihrer Geschichte erfolgreich versucht, sich von allem »Natürlichen« zu emanzipieren und sich allein auf die sozialen Konstellationen innerhalb menschlicher Gesellschaften zu konzentrieren. Das implizite Naturverständnis der Soziologie beruht nämlich auf der Vorstellung einer stabilen Natur, vor deren Hintergrund sich die menschlichen Aktivitäten abspielen. Dies ist im Anthropozän nicht mehr gegeben; der Hintergrund wird zum volatilen Vordergrund – mit der derzeit zu beobachtenden Konsequenz, dass sich Natur in manchen Hinsichten heute schneller verändert als Gesellschaften es tun. »Natur« hat nun einen völlig neuen Charakter; Clive Hamilton (2015) betont, dass der Mensch als geologische Kraft gleichsam Willen in Natur injiziert habe. Daher ist der klassisch-soziologische Blick allein auf menschliche Gesellschaften und Kulturen unzureichend: »any social scientist who analyses ›human systems‹ isolated from Earth system processes is stuck in a world of modernity, the world of epistemological break, that is no longer consistent with scientific understanding« (ebd.: 36). Hamilton zieht daraus den Schluss, dass Sozialwissenschaftler:innen auch Ökolog:innen und Geophysiker:innen werden müssen. Die Grenzen zwischen den Disziplinen sind ihm zufolge nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Mit dem Zusammenbruch der etablierten Arbeitsteilung und der Ankunft des Anthropozäns geht für Hamilton also auch die Epoche der Moderne zu Ende. Denn die Moderne beruht auf der Vorstellung von klaren System-Umwelt-Differenzen und der Verneinung von wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen sozial-kulturellen und natürlichen Prozessen. Eine solche Stabilität in Form von Differenzierungen kann es im Anthropozän angesichts von drohenden *tipping points* und Feedbackschleifen nicht geben, und damit sind alle linearen Fortschrittsvorstellungen, die sich auf die Verbesserung von Gesellschaften richteten, ebenfalls hinfällig. Unsere Aufgabe müsse vielmehr lauten, dafür Sorge zu tragen, dass möglichst viele Komponenten des Erdsystems innerhalb planetarer Grenzen der Erde verbleiben bzw. dass Gaia nicht immer verrückter spiele (ebd.: 39ff.). Voraussetzung für eine komplette Neujustierung der Sozialwissenschaften scheint nun zu sein, das ontologische Standardmodell der Trennung von Natur und Kultur hinter sich zu lassen. Prototypisch wird hier auf Descartes' für den Westen einflussreiche Unterscheidung zwischen denkenden Subjekten und bloßer Materie verwiesen.

Dieser ontologische Dualismus wurde auch schon in der Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts kritisiert – man denke nur an die Arbeiten von Dewey, Whitehead und Heidegger. Doch für die Soziologie blieb dies insgesamt weitgehend folgenlos. Die Kritik der westlichen Ontologie mit ihrer Subjekt-Objekt-Trennung wird zwar in weiten Kreisen der Kultur- und Sozialwissenschaften als prinzipiell notwendig angesehen, doch das Verständnis von Soziologie ist hiervon weitgehend unberührt geblieben. Den konzeptionellen Herausforderungen des Anthropozäns sind die Sozial- und Kulturwissenschaften *grosso modo* weiterhin nicht gewachsen, die Disziplinen sind weit davon entfernt, die Tragweite des Anthropozäns für das Zusammenleben auf der Erde richtig einzuschätzen. Sheila Jasanoff (2010: 237) resümiert diese Entwicklungen mit Blick auf menschliche Gesellschaften daher so: »These are radical shifts, and we should not be surprised if it takes decades, even centuries, to accommodate to such a revolutionary reframing of human-nature relationships.«

#### 4. HYBRIDISIERUNGEN

Wir können die Geschichte der modernen Gesellschaften auch lesen als eine Geschichte der Vermeidung des Ausgesetzt-Seins gegenüber dem Anderen der Natur, und die Soziologie hat mit ihrer Trennung der Gesellschaft von der Natur an diesen Prozessen mitgewirkt. Eine Ausnahme bilden die Science and Technology Studies und insbesondere die Arbeiten Bruno Latours. Latour (2008) beschreibt, wie die Moderne auf einer Reinigungs- und Purifizierungsarbeit beruht, und vertritt bekanntlich die These, dass es auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses der Moderne zwar zu einer strikten Trennung zwischen Objekten der Natur und der Welt des Sozialen kam, dass diese Welten aber faktisch aufs Engste ineinander verwoben sind. Die Trennung von Natur und Gesellschaft, wie sie im Selbstbild der Moderne vorliegt, hat dieser Sicht zufolge so nie stattgefunden. Für Latour konstituiert sich unsere Realität nur über die Verkopplung von Menschen mit natürlichen wie vor allem auch technischen Dingen. Die Welt ist bevölkert von hybriden Wesen: Mischungen aus Kultur und Natur, technischen Akteuren und Quasi-Subjekten. Alle hybriden Wesen haben eine gewisse Handlungsmacht und beruhen auf der Vermengung von Kultur und Natur. Parallel dazu hat die Moderne eine begriffliche Anstrengungsarbeit betrieben, indem sie darauf bestand, dass die Bereiche Natur und Kultur konzeptionell strikt geschieden seien. Für Latour tun die Modernen somit nicht, was sie sagen, und sagen nicht, was sie tun. Die »Vormodernen« wussten hingegen, dass, wenn sie die Naturordnung verändern, sie zugleich die gesellschaftliche Ordnung verändern. Deshalb gingen sie mit Vorsicht vor und schränkten die Expansion von Kultur-Natur-Hybriden ein. Durch die vorherrschende Denkweise der Trennung von Natur und Kultur können die Modernen nicht sehen, wie jede Veränderung der Natur die Gesellschaftsordnung mit verändert: »Für jeden Zustand der Natur gibt es einen korrespondierenden Zustand der Gesellschaft.« (Latour 2008: 127) Diese Einsicht setzt sich schrittweise immer mehr durch: Im Anthropozän identifizieren wir zunehmend in der Natur »dort draußen« auch die eigenen, menschlichen Anteile: die Erderwärmung, das Schmelzen der Polarkappen, die Fischarmut und Übersäuerung der Meere oder die Vergiftung des Trinkwassers – alles Phänomene, die wir uns selbst zurechnen müssen.

Latour unterscheidet ontologisch nicht zwischen menschlichen Akteuren und nicht-menschlichen passiven Mitteln oder Objekten. Die Welt besteht aus Hybriden, und Latour denkt dabei an Türschließer, Autos, an biotechnologisch veränderte Lebewesen, Labormäuse und Antibiotika. Nicht nur Menschen, auch die hybriden Wesen zeigen eine gewisse Handlungsmacht, aber erst in der Verknüpfung zu Akteur-Netzwerken entstehen Handlungen. Ontologisch betrachtet geht Latour davon aus, dass die Relationen zwischen Entitäten das Entscheidende sind.

Politisch zieht Latour daraus weitreichende Schlüsse: In seinem Buch *Kampf um Gaia* (2017) führt er aus, dass wir uns politisch von der Vorstellung verabschieden sollten, dass die Menschheit bald ein gemeinsames Interesse an der Einhaltung der Klimaziele haben könnte. Stattdessen sollten wir der Gespaltenheit der Menschheit ins Auge blicken: gespalten in die Gruppe der Menschen, die gleichsam noch im Holozän lebt und sich weiterhin die Natur Untertan macht, und die Gruppe der »Erdverbundenen« (so nennt Latour sie aus Ermangelung eines besseren Begriffs), die im Anthropozän angekommen sind und ein Bündnis mit Gaia suchen. Wichtig für die Erdverbundenen ist es, benennen zu können, von welcher Lebensgrundlage sie abhängen, welches Territorium sie gegen was und wen verteidigen wollen. Um Gaia zu verteidigen und zu besänftigen, bedarf es der Bündnisse mit

Teilaspekten Gaias: mit den Regenwäldern, den Ozeanen, der Artenvielfalt von Tieren und Pflanzen in den Biodiversitäts-Hotspots, mit den Böden usw. Bevölkerungen, die von diesen Komponenten Gaias abhängen, sollten sich mit ihnen verbünden und ihre Subsistenzgrundlagen verteidigen gegen die disruptiven und ortlosen Kräfte des globalen Kapitalismus. Latour und Schultz (2022) sprechen von neuen geo-sozialen Klassen, die geschmiedet werden müssen, also Bündnisse zwischen ganz unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen weltweit, die gemeinsame ökologische Interessen teilen und sich mit den Böden, Wäldern, Seen und anderen Ökosystemen solidarisch verbinden, von denen sie abhängig sind.

Alle Aspekte Gaias, von denen menschliche Gesellschaften abhängen, gilt es also zunächst zu entdecken und zu artikulieren. Da die Nichtmenschen nicht auf gleiche Weise für sich sprechen können wie Menschen, müssen die nichtmenschlichen Lebewesen und Ökosysteme repräsentiert werden. Dies ist nicht weiter erstaunlich, denn eine Vielzahl von Dingen muss pausenlos repräsentiert und zum Sprechen gebracht werden, seien es Gesetze, Unternehmen, Nationalstaaten, Gott, die Vergangenheit oder die Zukunft. Das Wasser, die Luft und die Meere brauchen daher ebenfalls Sprecher und Sprecherinnen.

»Umwelt« gäbe es auf diese Weise nicht länger, sie wäre vielmehr in ein neues Kollektiv internalisiert. Ein »Parlament der Dinge« (Latour 2001) würde die Zweiteilung von Natur und Gesellschaft aufheben und eine Neuordnung des Kollektivs vornehmen, das dann aus Menschen und nicht-menschlichen Wesen zusammengesetzt wäre. In eine ähnliche Richtung argumentierte auch schon früh der französische Philosoph Michel Serres. Für ihn herrscht ein Krieg gegen die Natur. Es müsse daher ein neuer »Naturvertrag« mit der Natur geschlossen werden, mit dem Ziel, einen Zustand der Wechselseitigkeit und Symbiose zu schaffen.

## 5. RECHTE DER NATUR

Deutlich zeigt sich diese holistische und hybride Position in lateinamerikanischen Diskursen zu den Rechten der Natur und in indigenen Kosmologien, die die Trennung von Natur und Gesellschaft unterlaufen. Neue Hybride aus westlichem Recht und indigenem Denken sind in Lateinamerika in den letzten Jahren in Gesetze überführt worden (vgl. Adloff/Busse 2021). Artikel 71 der ecuadorianischen Verfassung von 2008 spricht bspw. der Natur das Recht zu, zu existieren, ihre Lebenszyklen, ihre Struktur, ihre Funktionen und evolutionären Prozesse zu erhalten und zu pflegen. Während im westlichen Modell die Natur bislang keine eigenen Rechte beanspruchen kann, wurde in Ecuador der kulturelle Topos der *pachamama* (Mutter Natur) oder des *buen vivir* in den letzten Jahren im Dialog mit internationalen NGOs als Grundlage für die Verfassungsdebatten genutzt. *Buen vivir* greift auf indigene Wissensbestände vor allem aus den Anden zurück, die kommunitär und nicht-kapitalistisch orientiert sind, und skizziert ein sozial-ökologisches Konzept von Entwicklung und gutem Leben.

Doch auch im Globalen Norden gibt es Anknüpfungspunkte: Schon im Jahr 1972 hat der US-amerikanische Jurist Christopher Stone die Idee eines Klagerechtes für Tiere und natürliche Entitäten wie Flüsse oder Berge entwickelt. Stone (2018) erinnert daran, dass sich die Vorstellungen der Menschen über Moral und Recht im Laufe der Geschichte immer wieder verändert haben, etwa über Besitz. Es gab Zeiten, in der Menschen andere Menschen besaßen oder in denen Männer ihre Frauen besaßen.

Die Rechtslage hat sich inzwischen geändert, Leibeigenschaft und Sklaverei wurden verboten, und auch das Moral- und Rechtsempfinden der meisten Menschen in diesen Fragen hat sich gewandelt. Stone beschreibt die Geschichte des moralischen Empfindens der Menschheit als die einer ständigen Erweiterung: Erst zählte nur der eigene Clan, dann auch die anderen Menschen des gleichen Standes, schließlich alle Mitglieder einer Gesellschaft oder auch anderer Gesellschaften und schließlich sogar die Tiere. Die Vorstellung darüber, wer Rechte besitze, habe sich somit kontinuierlich erweitert. Jahrhundertlang hatten Kinder keine Rechte, ebenso wenig Gefangene, Fremde, Frauen, psychisch Kranke, Afroamerikaner oder Indigene.

Vor einigen Jahren hat der Rechtswissenschaftler Andreas Fischer-Lescano Stones Überlegungen zu den Klagerechten der Natur aufgenommen und zum Konzept der »Natur als Rechtsperson« weiterentwickelt. »Allzu offensichtlich ist, dass die Zerstörung des Öko-Systems, das weltweite Artensterben sowie die Klimaerwärmung rasant fortschreiten«, schreibt er. »Dabei zeigen die politischen Versuche, gegenzusteuern nur geringe Wirkung, auch weil der politische Wille fehlt, nationale Wirtschaftsinteressen mit first priority versehen werden und maßgebliche Akteure wie transnationale Unternehmen nicht hinreichend in die Umweltregulierung eingebunden sind«. Tiere und Natur seien nur unzureichend geschützt, »wenn man sie dem good will von Staaten und Wirtschaftsakteuren überlässt und sie institutionell nicht so absichert, dass bestehende Rechtsschutzlücken geschlossen werden«. Fischer-Lescano (2018) schlägt deshalb »die Zuerkennung von autonomen Rechten für Natur und Tiere und damit die rechtliche Anerkennung nicht-humaner Rechtspersonen« vor.

So wie eine Aktiengesellschaft eine juristische Person ist und dies nicht zur Voraussetzung hat, dass sie auch in einem strikten realistischen Sinne über Personalität verfügt, so bedarf es auch nicht den Nachweis für Tiere, Bäume oder Ökosysteme, über Personalität, Subjektivität, Intentionalität usw. zu verfügen. Der schon erwähnte Christopher Stone stellt heraus, dass, sobald »Entitäten« mit Rechten ausgestattet sind, sie personifiziert und auf diese Weise allmählich an sich wertgeschätzt werden – und zwar nicht nur wegen des Nutzens, den sie den Menschen bringen. Das Recht kreiert eine legale Personifizierung, die schließlich auch alltagsweltlich die Konsequenz der Personalisierung mit sich bringt.

Bisher ist die Natur in der deutschen Rechtsordnung nur objektiv-rechtlich geschützt, die Natur kann bspw. aus dem Artikel 20a keine subjektiven Rechte ableiten. Dennoch scheint es auch in der deutschen Rechtsordnung prinzipiell möglich zu sein, Entitäten der Natur (etwa regionale Ökosysteme) als juristische Personen anzuerkennen. Jens Kersten (2020) ist der Auffassung, dass die Natur als Rechtssubjekt auch verfassungsrechtlich verankert werden sollte. Er schlägt daher eine Grundgesetzänderung vor, die die Rechte der Natur anerkennt, etwa mit folgendem Wortlaut: »Die Rechte der Natur sind zu achten und zu schützen«. Dies impliziert nicht, dass Rechte der Natur gegen Prinzipien der Menschenwürde in Anschlag gebracht werden könnten. Die Menschenwürdegarantie gilt absolut und ist den Menschen vorbehalten.

## **6. NATUR ALS QUASI-SUBJEKT**

Mit der Anerkennung der Natur als juristische Person ginge also eine Personalitätsfiktion einher. Weitet man dieses Verständnis aus, könnte man von natürlichen Entitäten als Personen sprechen –

das klingt jedoch unmittelbar nach überkommenen animistischen Vorstellungen. Diese Idee muss allerdings nicht als Schwäche verstanden werden. Es gibt durchaus gute Gründe für einen Wiederbelebung eines aufgeklärten Animismus, nicht zuletzt korrespondiert er auch mit vielen alltagsweltlichen Naturvorstellungen in den westlichen Ländern. Die französischen Sozialwissenschaftler Alain Caillé, Philippe Chaniel und Fabrice Flipo (2013) fordern bspw., dass Menschen und Natur in einem partnerschaftlichen und damit symmetrischen Verhältnis zueinander stehen sollten. Eine partnerschaftliche Beziehung zur Natur hätte allerdings zur Voraussetzung, dass Menschen der Natur (wieder) Subjektivität zusprechen.

Diese Sicht wird mittlerweile von weiten Teilen der Biologie unterstützt. Es wird zunehmend klar, dass sich die traditionelle Biologie zu sehr auf einen technizistischen und reduktionistischen Pfad begeben hat, der die Lebendigkeit, Sinnhaftigkeit und Subjektivität von Natur übersehen und negiert hat. Der Verhaltensbiologe Norbert Sachser (2018) spricht von einer Revolution des Tierbildes während der letzten Jahre: Emotionen, Kommunikation, Lernen, Intelligenz und Individualität der Tiere werden heute ganz anders eingeschätzt als noch vor wenigen Jahrzehnten. Mittlerweile ist die Literatur zur Revision unseres wissenschaftlichen Naturbildes kaum noch zu überblicken. Der Biologe und Philosoph Andreas Weber (2007) beispielsweise verfolgt eine alternative Ökologie und arbeitet heraus, dass Materie selbst schöpferisch ist, »dass sie einem Prinzip der Fülle folgt und Subjektivität aus sich hervorbringt«. Dabei stützt sich Weber unter anderem auch auf Lynn Margulis und das Symbiosekonzept, welches individualistische Annahmen in der Biologie schon früh kritisiert hat. Was passiert mit dem moralischen Individualismus, wenn es Individuen in einem starken Sinne gar nicht geben sollte? Die Naturwissenschaftler Scott Gilbert, Jan Sapp und Alfred Tauber (2012) argumentieren daher mit Blick auf das Konzept der Symbiose: »animals are composites of many species living, developing and evolving together«. Sie gehen soweit, mit dem Konzept der Symbiose ältere Vorstellungen von biologischer Individualität in Frage zu stellen. Damit gerät auch das evolutionäre Konzept der individuellen Selektion in die Krise. Denn wenn es anatomisch, embryologisch, physiologisch, immunologisch, genetisch und evolutionär wenig Rückhalt für ein darwinistisches Konzept von Individualität gibt, kann man auch nicht mehr von der Selektion von Entitäten ausgehen, die voneinander unabhängig existieren. Sie kommen daher zu dem Schluss: »For animals, as well as plants, there have never been individuals. This new paradigm for biology [...] seeks new relationships among the different living entities on Earth. We are all lichens«. Auch der von den Biologen Francisco Varela und Humberto Maturana vor Jahrzehnten eingeführte Begriff der Autopoiesis verweist schon auf ähnliche Prozesse der autonomen Selbstorganisation. Lebewesen sind keine Maschinen, sondern stellen sich selbst her, entwickeln eine Form von Autonomie und bauen ihre Identität selbst auf.

Man kann also auf naturwissenschaftliches Wissen gestützt versuchen, einen aufgeklärten Animismus wiederzubeleben oder neu zu kreieren. Dieser würde das juristische Projekt der Kreation von Natur als juristischer Person begleiten können. Caillé, Chaniel und Flipo (2013) bezeichnen diesen Ansatz auch als einen methodologischen Animismus. Denn wir müssen nicht zunächst allen Lebewesen wissenschaftlich nachgewiesen und abgesichert Bewusstsein, Subjektivität, Intentionalität und einen Kooperationswillen zusprechen. Es reicht, die nichtmenschlichen Wesen methodologisch als Quasi-Subjekte anzusehen. Das heißt, wir behandeln die anderen Lebewesen so, als ob sie über Subjektivität verfügten – unabhängig davon, ob man diese wirklich wissenschaftlich »beweisen«

kann. Dies führt dazu, nichtmenschliche Wesen als Quasi-Subjekte anzuerkennen, sich partnerschaftlich mit ihnen verbinden zu können. Es werden Gabenbeziehungen – Beziehungen des Gebens und Nehmens – aufgebaut und eingegangen, das heißt es werden Allianzen gebildet, und das Bündnis zwischen den menschlichen und nichtmenschlichen Wesen muss immer wieder aufs Neue hergestellt werden (vgl. Adloff 2018). Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein solcher Animismus alle Naturaspekte als „beseelt“ betrachten muss, auch nicht zu jeder Zeit. Die Anthropologie hat gezeigt, dass auch in animistischen Kulturen bspw. Südostasiens nicht so sehr die Frage im Vordergrund steht, ob eine Entität über Personalität verfügt oder nicht, sondern, wann sie über Personalität verfügt: „Animism demands a permanent figuring out of the ontological status of things and persons. It posits that, when relationships between entities change, these entities change as well“ (Sprenger 2021: 81). Manchen natürlichen Entitäten Personalität zuzusprechen, ermöglicht es, mit ihnen eine interpersonale Beziehung aufzubauen.

Diese Beziehungen haben genauso wie Gabenbeziehungen unter Menschen eine agonistische Seite. Gaben vermögen Bündnisse herzustellen, doch enthalten sie immer auch Momente der Auseinandersetzung und des Widerstreites. Das Gabenverhältnis zur Natur ist niemals nur rein harmonisch, auch die Natur kann sich verweigern, unerbittlich nehmen oder Schlechtes geben. Natur aus einer Gabenbeziehung zu betrachten, impliziert mithin in keiner Weise ein rein konfliktfreies oder romantisch verklärtes Verständnis der Beziehung. Und natürlich geht es nicht darum zu tauschen, d.h. exakt Äquivalentes zu dem zurückzugeben, was die Natur gegeben hat. Es geht vielmehr um die Anerkennung des Eigenwerts nichtmenschlicher Lebewesen und ökologischer Prozesse sowie um die Erneuerung des Bündnisses durch den Akt der Erwidern. Im Akt der Erwidern wird die Natur als Partnerin anerkannt und nicht länger nur als passive Ressourcenquelle.

Der methodologische Animismus bildet häufig – jedoch wissenschaftlich kaum bemerkt – schon die Basis für speziesübergreifende Lebensformen. Bäuerinnen und Bauern, die sich nicht komplett der Massentierhaltung mit ihrer Passivierung und ontologischen Reduktion von Tieren hingegeben haben, beschreiben ihr Verhältnis zu den Kühen und Schweinen als geprägt von Wechselseitigkeit – Wechselseitigkeit im Geben und Nehmen von Sorge, Arbeit und Emotionen. Jocelyne Porcher (2014) betont, dass Gesellschaften de facto aus Menschen und domestizierten Tieren bestehen. Seit dem Neolithikum gilt, dass Tiere für Menschen Arbeit leisten und die Tiere eine besondere Beziehung zu den Bauern pflegen (und vice versa): Sie sind nicht als alleinstehende Entitäten beschreibbar, die erst in einem zweiten Schritt zueinander in Beziehung treten. Ihre symbiotischen Kooperationen verändern sie wechselseitig. Nicht alle engen Symbiosen zwischen Menschen und ihren Symbionten werden bemerkt. Ökologisches Gewahrsein beginnt mit dem Bewusstsein für diese Kluft und mit Versuchen, sie zu überwinden, indem die Interdependenzen und Symbiosen zwischen den Lebensformen bemerkt und anerkannt werden.

Ich plädiere also dafür, wissenschaftlich wie alltagsweltlich aus einer Gabenperspektive auf die Natur zu blicken. Ein lebensweltlich und naturwissenschaftlich verankerter methodologischer Animismus gegenüber der belebten Natur kann meines Erachtens eine adäquate nicht-dualistische Ontologie darstellen und eine Transformation unseres Naturverständnisses befördern. Wir erfahren die Natur eben nicht nur als Objekt und frei verfügbare Ressource, sondern auch als ein eigenständiges Gegenüber, so als wäre sie eine Person. Die Natur beschenkt permanent die Gesellschaft – auch

diese Erfahrung ist real und wahr (Krebs 2021). Genauer noch müsste man es so formulieren: Menschliches Zusammenleben findet in Kollektiven statt, zu denen auch viele nicht-menschliche Akteure gehören. Und dieses Netzwerk des Lebens beruht auf Prozessen des Gebens und Nehmens.

## **7. SCHLUSS**

Wir Menschen müssen unseren Platz in der Welt zurechtrücken. Mitten im sechsten Massensterben der Erdgeschichte, während die Arten um uns herum mit nie erlebter Geschwindigkeit aussterben, ist das dringlicher denn je - nicht nur zum Schutz der aussterbenden Spezies, sondern auch für unser eigenes Überleben, das ohne funktionierende Ökosysteme im Netz des Lebens, dessen Teil wir sind, nicht möglich sein wird (Busse 2019). Doch dieses neue Selbst- und Rechtsverständnis wird vor allem den Bewohner:innen der westlichen Industriegesellschaften nicht leichtfallen. Im westlichen Denken haben sich Anthropozentrismus und ein Verständnis von Natur als Ressourcenlager über Jahrhunderte verfestigt.

Bislang haben jedoch alle Kulturen – außer der der Moderne – ihr Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur als Gabenbeziehung verstanden: Von den Meeren, Seen, Wäldern, Äckern, Nutz- und Wildtieren nimmt man und ihnen gibt man auch etwas zurück. Kann man ein solches Gabeverhältnis unter modernen Bedingungen wiederherstellen? Allzu schnell handelt man sich den Vorwurf ein, romantisch und antimodern zu sein. In eine vormoderne Vorstellungswelt wollen wir sicher nicht einkehren. Doch zeigt die neuere biologische Forschung von Symbiosen und Ko-Evolution genau dies: dass auf ökosystemischer Ebene alles miteinander zusammenhängt und sich gemeinsam entwickelt, wir Menschen inklusive. Damit ist die Trennung der Sphären von Natur und Kultur obsolet.

Ohne eine gewisse „Wiederverzauberung der Welt“ wird ein gemeinsames Leben nicht zu gewinnen sein. Zur Konvivialität gehört ein Ende der Naturausbeutung und ihrer Behandlung als frei verfügbare Ressource. Zugleich würde eine solche konviviale Wiederverzauberung letztendlich nur dem allgemeinen Prinzip der Wechselseitigkeit folgen, das da lautet: Alle, die zum Gedeihen einer Gesellschaft beitragen, sollten nicht leer ausgehen (vgl. Niesen 2014). Die Arbeit der Pflanzen und Tiere ist Teil des gesellschaftlichen Austausch- und Kooperationszusammenhangs und sollte als solche anerkannt werden. Im Anthropozän sind Kollektive und ihre existenziellen Probleme nicht mehr als rein menschliche Kollektive zu betrachten.

## LITERATUR

Adloff, Frank (2005): *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Hamburg: Edition Nautilus.

Adloff, Frank/Busse, Tanja (Hg., 2021): *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Beckert, Jens 2014: Die sittliche Einbettung der Wirtschaft. Von der Effizienz- und Differenzierungstheorie zu einer Theorie wirtschaftlicher Felder. In: Herzog, Lisa / Honneth, Axel (Hg.): *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp, S, 548-576.

Bonneuil, Christophe/Fressoz, Jean-Baptiste (2017): *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London: Verso.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*. München: Oekom.

Busse, Tanja: *Das Sterben der anderen. Wie wir die biologische Vielfalt noch retten können*, München 2019.

Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*, übers. von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

Caillé, Alain (2014): *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?* Lormont: Le Bord de L'eau.

Caillé, Alain/Philippe Chaniel/Fabrice Flipo (2013): »Que donne la nature ? L'écologie par le don«, in: *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 5–23.

Chakrabarty, Dipesh (2021): *The climate of history in a planetary age*, Chicago: University of Chicago Press.

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht*, S. 205–217.

Gilbert, Scott F./Jan Sapp/Alfred I. Tauber (2012): »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals«, in: *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325–340.

Hamilton, Clive (2015): »Human Destiny in the Anthropocene«, in: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/François Gemenne (Hg.): *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge: S. 32–43.

Heikkurinen, Pasi, et al. (2019): »The Anthropocene Exit: Reconciling Discursive Tensions on the New Geological Epoch«, in: *Ecological Economics* 164, S. 1–10.

Horn, Eva/ Bergthaller, Hannes (2019): *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Jasanoff, Sheila (2010): »A New Climate for Society«, in: *Theory, Culture & Society* 27 (2–3), S. 233–253.

Kersten, Jens (2020): »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 11/2020, S. 27–32.



- Krebs, Angelika et al. (2021): *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*. Basel: Schwabe Verlag.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno/Schultz, Nikolaj (2022): *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse: Ein Memorandum*, Berlin.
- Lichterhan/Eliasoph: „Civic Action“, in: *American Journal of Sociology* 120/3, 2014, 798 ff.
- Liebersohn, Harry (2011): *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*, New York.
- Mauss, Marcel (2010): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, in: ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Wiesbaden 2010, Bd. 2, 9–144. Moore, Jason W. (2020): *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Niesen, Peter (2014): *Kooperation und Unterwerfung. Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses*. *Mittelweg* 36, Jg. 23, 45-58.
- Porcher, Jocelyne (2014): „The work of animals: a challenge for social sciences“, in: *Humanimalia: A Journal of Human/Animal Interface Studies* 6/1, 1 ff.
- Rosanvallon; Pierre (2013): *Die Gesellschaft der Gleichen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Sachser, Norbert (2018): *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sprenger, Guido (2021): "Can animism save the world? Reflections on Personhood and Complexity in the Ecological Crisis." *Sociologus* 71.1: 73-92.
- Steffen, Will et al. (2015): *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, in: *The Anthropocene Review* 2/1, 81–98.
- Stone, Christopher D. (2018): *Should trees have standing?* Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Andreas (2007): *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*. Berlin: Berlin Verlag.

## **KRYPTOPHILANTHROPIE – ZU DEN MÖGLICHKEITEN DER GABE IN DIGITALER FORM**

### **1. EINE EINFÜHRUNG: DIE BLOCKCHAIN UND DER DRITTE SEKTOR**

Mit Beginn der sog. „Blockchain Revolution“, die mit der Innovation der Kryptowährung Bitcoin bzw. der Bitcoin-Blockchain Technologie im Jahr 2009 ihren Anfang nahm, sind mittlerweile zahlreiche neue Anwendungsmöglichkeiten verbunden, die auch für den Non-Profit Bereich von Relevanz sind.<sup>28</sup> Das Jahr 2020 wird innerhalb der Krypto-Community gerne als „DeFi-Sommer“ bezeichnet.<sup>29</sup> Durch die Anwendung von sog. „Smart Contracts“<sup>30</sup> auf der Ethereum Blockchain wurde es möglich, ein vollwertiges, digitales Finanzsystems im Bereich von Kryptowährungen zu entwickeln, das ohne die klassischen Finanzintermediäre auskommt.<sup>31</sup> Im Jahr 2021 rückten insbesondere neue Anwendungs- und Nutzungsmöglichkeiten durch sog. „nicht-fungible Token“ (fortan: NFTs) in den Vordergrund der Kryptowelt.<sup>32</sup> Zwar kann das Jahr 2022 als „Krypto-Winter“ bezeichnet werden, weil der Markt durch Finanzskandale erschüttert wurde und das Volumen des Gesamtmarktes einen deutlichen Rückgang erlebte.<sup>33</sup> Jedoch wurden die sozio-technologischen Anwendungen weiterentwickelt, wobei vor allem die Transformation zum sog. „Web3“ im Vordergrund stand.<sup>34</sup> Doch was bedeuten diese Trends für den gemeinnützigen Sektor? Und wie können wohltätig gesinnte Organisationen die Blockchain Revolution nutzen?

Vor diesem Hintergrund geht der vorliegende Beitrag der Frage nach, inwiefern diese digitalen Entwicklungen auch die Institutionen des Dritten Sektors beeinflussen und welche Anwendungsmöglichkeiten sich hieraus für Non-Profit Organisationen ergeben. Oder anders formuliert: Welche Optionen bestehen für die „Gabe“ in digitaler Form? Um zunächst ein Grundverständnis für die Blockchainwelt und Kryptowährungen zu erlangen, wird im zweiten Kapitel kurz der Aufbau und die Funktionsweise eines Blockchain Netzwerks und seiner relevanten Elemente dargestellt. Ebenfalls kurz behandelt werden die drei Transformationsstufen des Internets. Das dritte Kapitel widmet sich sodann den potentiellen Einsatzmöglichkeiten dieser neuen digitalen Technologien im Bereich der Non-Profit Organisationen. Dieses neue Forschungsfeld wird als „Krypto-Philanthropie“ bezeichnet und definiert, wobei der Autor hierunter mehr versteht als den bloßen Empfang von Spenden in Form von Kryptowährungen. Vielmehr wird zwischen drei Anwendungsebenen unterschieden (Finanzierung, Organisation und Management), die zwar eng miteinander verbundenen sind, sich jedoch nicht zwingend gegenseitig bedingen. Der Beitrag schließt mit einem Fazit, das sich mit den derzeitigen Möglichkeiten und Grenzen dieser digitalen Technologieanwendung in den Institutionen des Dritten Sektors befasst.

---

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Tapscott/Tapscott (2018) sowie Mehta et.al. (2021).

<sup>29</sup> Die Abkürzung „DeFi“ steht für „Decentralized Finance“ (Dezentralisierter Finanzbereich).

<sup>30</sup> Der Begriff „Smart Contract“ geht auf den Informatiker Nick Szabo (1994) zurück und bezeichnet Computer Applikationen, die automatisiert Transaktionen durchführen können.

<sup>31</sup> Vgl. Otter/Willmeroth (2022) für eine deutschsprachige Einführung in die Welt des „Decentralized Finance“.

<sup>32</sup> Vgl. Messari (2022).

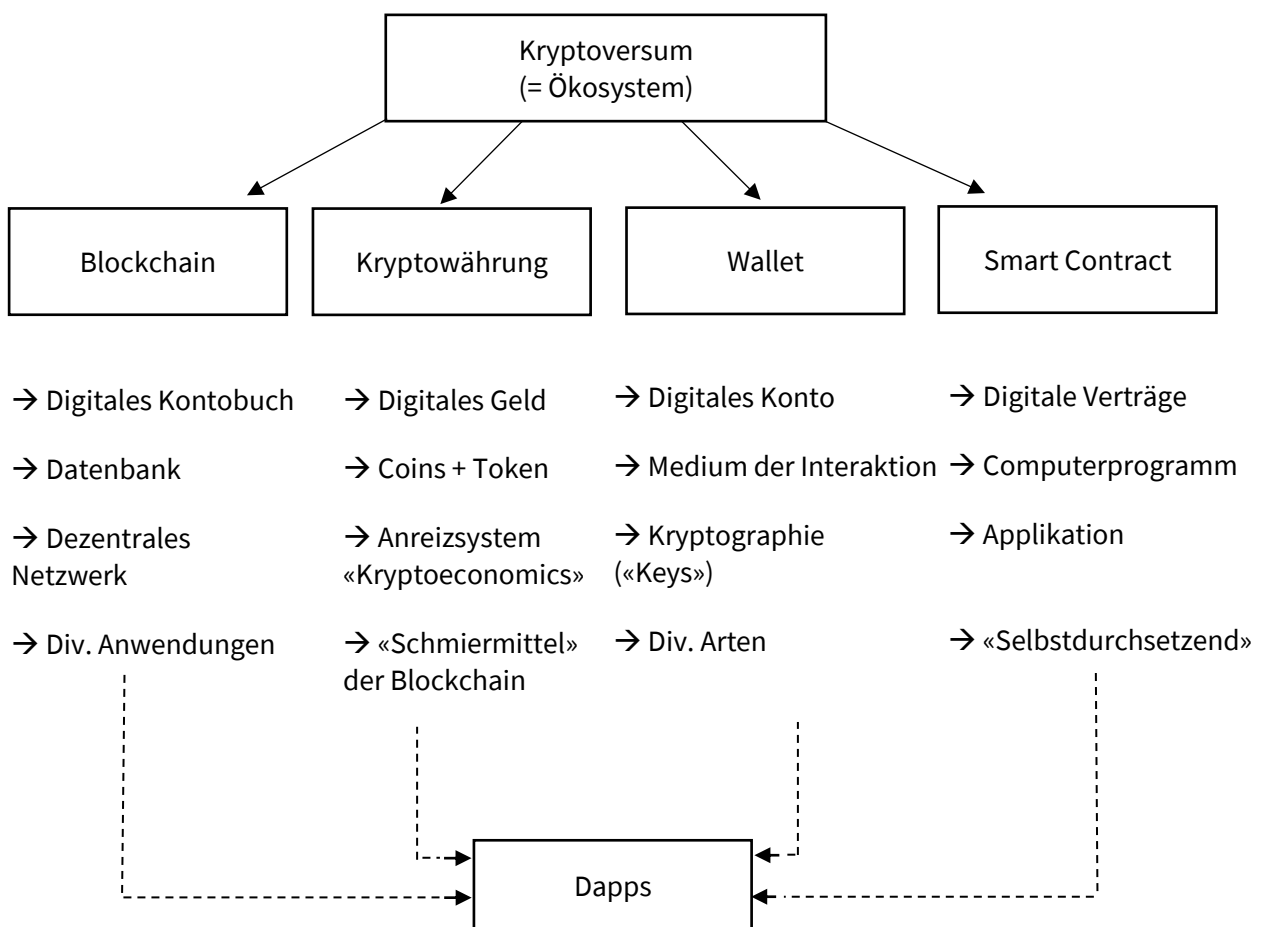
<sup>33</sup> Zu nennen sind insbesondere der Zusammenbruch des Terra Luna Ökosystems und die Insolvenz der zentralisierten Kryptobörse FTX.

<sup>34</sup> Eine allgemeine Definition für das Web3 steht noch aus, aber im Wesentlichen ist damit die Idee einer neuen Internetgeneration verbunden.

## 2. DAS KRYPTOVERSUM UND DIE WELT DES WEB3 – EIN KURZER ÜBERBLICK

Das „Kryptoversum“ besteht im Wesentlichen aus fünf Bausteinen<sup>35</sup>: Der Blockchain, den „Coins“ bzw. „Token“ (Kryptowährungen), den „Wallets“ der User, programmierten „Smart Contracts“ sowie sog. „Dapps“, dezentralisierten Applikationen (siehe Abbildung 1). Diese fünf Komponenten bilden ein sogenanntes Blockchain Ökosystem. Ein solches digitales Ökosystem kann, einer Definition des Fraunhofer Instituts folgend, beschrieben werden als ein soziotechnisches System, in dem Unternehmen und Menschen kooperieren, die unabhängig voneinander sind, sich von einer aktiven Teilnahme aber einen gegenseitigen Vorteil versprechen. Im Zentrum eines Digitalen Ökosystems steht dabei eine digitale Plattform, die diese Kooperation über Ökosystem-Dienste besonders gut unterstützt.<sup>36</sup>

Abbildung 1: Das Kryptoversum



Quelle: Otter/Willmeroth (2022), S. 13.

Eine Blockchain kann zunächst als eine Datenbank verstanden werden, die über ein dezentralisiertes Netzwerk von Computern bereitgestellt und gesichert wird und die Funktion eines digitalen Kontobuchs erfüllt.<sup>37</sup> Ein solches Kontobuch ist aufgrund seiner technologischen Eigenschaften sicher

<sup>35</sup> Soweit nicht anders angegeben beruhen die Ausführungen in diesem Kapitel auf Otter/Willmeroth (2022).

<sup>36</sup> Vgl. Trapp et.al. (2020).

<sup>37</sup> Deshalb wird häufig auch von DLT Technologie gesprochen, was für „Distributed Ledger Technology“ steht.

gegenüber Täuschungsversuchen, im Nachhinein nicht mehr zu Verändern sowie widerstandsfähig gegenüber Cyber-Attacken.<sup>38</sup> In der allereinfachsten Version erlaubt es den Usern, ihre Transaktionen verbindlich festzuhalten. Das mag zunächst nicht spektakulär klingen, aber nur mit Hilfe der Blockchain Technologie ist es letztlich gelungen, die Grundlage für digitales Geld, und damit für funktionierende Kryptowährungen, zu kreieren.<sup>39</sup>

Kryptowährungen können als digitales Geld, digitales Asset oder digitaler Token verstanden werden, wobei insbesondere zwischen den Begriffen „Coin“ und „Token“ unterschieden werden sollte. Sie werden oft synonym benutzt und leider auch verwechselt.<sup>40</sup> Als „Coin“ werden diejenigen Kryptowährungen bezeichnet, die mit einer eigenen Blockchain verbunden sind und über ein kryptoökonomisches Anreizsystem die Funktionsfähigkeit des Blockchain Netzwerkes sicherstellen, weswegen sie auch als „Schmiermittel“ der Blockchain bezeichnet werden können. Demgegenüber haben „Token“ keine eigene Blockchain, sie werden vielmehr auf einer existierenden Blockchain implementiert.<sup>41</sup>

Die sog. „Wallets“ haben eine essenzielle Bedeutung für die Teilnahme am gesamten Kryptobereich, wobei eine individuelle Wallet häufig mit einem Portemonnaie, einem Bankkonto oder gar einer Bankfunktion verglichen wird. Der Besitz einer Wallet ist eine zwingende Voraussetzung, denn die gesamte Interaktion, Kommunikation bzw. der Wertetransfer mit und über eine Blockchain wird erst über den Einsatz einer Wallet möglich.

Smart Contracts sind auf der Blockchain verankerte Vereinbarungen, die zwischen Usern getroffen und per Computercode durchgesetzt werden. Dieser Computercode führt automatisierte Handlungen durch, wenn ganz bestimmte Bedingungen erfüllt sind, weshalb auch davon gesprochen werden kann, dass es sich um „selbst-durchsetzende Verträge“ handelt.

Dapp ist die Abkürzung für „Decentralised Application“, auf Deutsch also eine dezentrale Anwendungsapplikation. Solche Applikationen sind mit den heutzutage üblichen Apps, die sich auf dem Smartphone oder iPad installieren lassen, vergleichbar. Diese Apps haben ein „Frontend“ und ein „Backend“, wobei das Frontend das ist, was auf dem Computer des Users erscheint und sichtbar ist. Demgegenüber wird als Backend bezeichnet, was auf den Rechnern oder Servern der Unternehmen (Organisationen) zu sehen ist, die diese Apps anbieten. Der wesentliche Unterschied zwischen einer normalen App und einer Dapp ist darin zu sehen, dass die Dapps auf einem Peer-to-Peer-Netzwerk laufen, also beispielsweise auf einer Blockchain, und eben nicht auf einem zentralisierten Computersystem eines Unternehmens oder einer Organisation.

Eng mit diesem Ökosystem verknüpft ist die Entwicklung bzw. Transformation zu einem neuen Internet, dem sog. „Web3“, welches auch als das dezentralisierte oder blockchain-basierte Internet

---

<sup>38</sup> Vgl. Berg et.al. (2019).

<sup>39</sup> Vgl. für eine Geschichte der Entwicklung von Kryptowährungen Berentsen/Schär (2018).

<sup>40</sup> Auf einer fundamentalen Ebene bestehen sehr große Ähnlichkeiten: Sowohl Coins als auch Token repräsentieren einen gewissen Wert, mit beiden können digitale Zahlungen durchgeführt werden, und schließlich können sowohl Coins als auch Token miteinander getauscht werden. Demgegenüber ist der Hauptunterschied in den bestehenden Anwendungsmöglichkeiten zu sehen.

<sup>41</sup> Mit dem Begriff eines „Token“ wird allgemein ein Wirtschaftsgut, ein Vermögenswert oder ein Vermögensgegenstand bezeichnet, vgl. Schäfer (2020). Im Kryptowährungsbereich kann diesem Begriff eine metaphorische Verwendung zugesprochen werden, weil damit zahlreiche und zum Teil sehr unterschiedliche Verwendungsmöglichkeiten verbunden sind. Vgl. für eine entsprechende Differenzierung Otter/Willmeroth (2022), S. 37f.

bezeichnet wird. Die wesentlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Evolutionsstufen des Internet sind in der nachfolgenden Abbildung 2 zusammengefasst.

Abbildung 2: Die drei Evolutionsstufen des World Wide Web

	Web 1.0	Web 2.0	Web 3.0
Zeitraum (ungefähr)	1990 – 2005	2005 - 2020	2020 -
Technologische Innovation	Internet	Frontend-Ebene	Backend-Ebene
Digitales Medium	PC	Server/Cloud	Blockchain
Metapher	Globale Bibliothek	Globales Verlagswesen	Globale Datenbank
User-Möglichkeiten	Lesen von Inhalt	Lesen + Schreiben von Inhalt	Lesen + Schreiben + Ausführen von Inhalt
Anwendungsmöglichkeiten	E-Kommerz	Soziale Medien	Dapps
Finanzdienstleistungen	Online Banking	FinTech	DeFi
Hierarchie (Netzwerkstruktur)	Dezentralisiert	Zentralisiert (Unternehmen)	Dezentralisiert (Individuen)
User-Funktion	Digitaler Konsument	Digitaler „Sklave“	Digitaler Eigentümer

Quelle: Eigene Darstellung

Während Web1 nur Lesen war, Web2 Lesen und Schreiben war, wird Web3 Lesen, Schreiben und Besitzen ermöglichen. Die Web3-Entwicklung begann Ende der 2010er Jahre, als die Blockchain-Technologie sich immer weiter verbreitet hatte und es möglich wurde, eine dezentrale und sichere Speicherung und Übertragung von Daten und Werten durchzuführen. Einer der Hauptgründe für die Entwicklung von Web3 wird in der Notwendigkeit gesehen, eine größere Kontrolle und Transparenz in Hinblick auf die Verwendung und Speicherung von Benutzerdaten zu erreichen.<sup>42</sup> Denn im gegenwärtigen Web2 sind es oftmals die großen Unternehmen wie Google, Facebook, Amazon etc., die im Besitz von großen Mengen an Benutzerdaten sind, was zu Bedenken hinsichtlich der Datensicherheit und des Datenschutzes geführt hat. Das Web3 soll helfen dieses Problem zu lösen, indem es die Datenkontrolle wieder in die Hände der User zurückgibt.<sup>43</sup>

Das neue Web3 wird deshalb häufig auch als ein „Internet of Value“ bezeichnet, weil es den Austausch von Werten (wie z.B. Kryptowährungen) in einer sicheren und dezentralisierten Weise ermöglicht, im Gegensatz zum Web2, welches oft als „Internet of Information“ umschrieben wird.<sup>44</sup> Hier kommt ein Schlüsselmerkmal des Blockchain Ökosystems ins Spiel, die Einführung von Smart Contracts. Denn diese erlauben es Benutzern, Verträge und Transaktionen zu erstellen, die ohne die Notwendigkeit einer dritten Partei (wie bspw. einer Bank oder eines Rechtsanwalts) durchgeführt

<sup>42</sup> Vgl. Bai (2022).

<sup>43</sup> Laut der Ethereum Foundation (o.J.): „Instead of a Web monopolized by large technology companies, Web3 embraces decentralization and is being built, operated, and owned by its users. Web3 puts power in the hands of individuals rather than corporations“.

<sup>44</sup> Das „Internet der Werte“ ist ein ursprünglich von der Firma Ripple vorgeschlagenes Konzept, welches zum Ziel hat, über das Internet auch Werte so einfach, billig und zuverlässig zu übertragen, wie dies heute bereits mit Daten geschieht. Vgl. Gatehub (2020).

werden können. Schließlich ist das Web3 auch eng mit einem neuartigen Organisationskonzept verbunden, den sog. „Dezentralisierten Autonomen Organisationen (fortan: DAOs)“. Unter DAOs sind Organisationen zu verstehen, die vollständig auf der Blockchain laufen und durch Smart Contracts gesteuert werden, was es den Mitgliedern einer DAO ermöglicht, in einer dezentralen und demokratischen Weise Entscheidungen zu treffen (siehe hierzu auch Abschnitt 3.2).

### **3. KRYPTOPHILANTHROPIE – ANWENDUNGSMÖGLICHKEITEN IN DER ZIVILGESELLSCHAFT**

Der Begriff „Krypto-Philanthropie“ wird im Allgemeinen als die Praxis definiert, Spenden in Form von Kryptowährungen an wohltätige Organisationen zu tätigen.<sup>45</sup> „Nonprofits considering cryptocurrency fundraising can learn from some of the early adopters — on which currencies to accept and whether to hold or convert the donations“, wie die Journalistin Cheney diesen Trend beschreibt.<sup>46</sup> Und namhafte Non-Profit Organisationen wie Unicef nutzen Kryptowährungsspenden bereits seit mehreren Jahren.<sup>47</sup> Andere Organisationen, wie etwa GiveWell, haben als Reaktion auf das wachsende Interesse von Seiten der Spendenden Kryptowährungs-Wallets für NPOs eingerichtet.<sup>48</sup> Diese Wallets erleichtern die Umwandlung von Krypto-Spenden in herkömmliche Dollar oder Euro. Um das Ausmaß zu verdeutlichen, das möglich ist, wenn man über Krypto-Philanthropie spricht, kann auf eine Großspende von Vitalik Buterin hingewiesen werden, der 50 Billionen Token von Shiba Inu (im Wert von etwa 1,2 Milliarden Dollar) an den indischen „Crypto Covid Relief Fund“ abgegeben hat.<sup>49</sup> Eine aktuelle Übersicht über das Gesamtvolumen an Spenden in Form von Kryptowährungen existiert leider noch nicht, aber Experten gehen von einem schnell wachsenden Markt aus.<sup>50</sup>

In diesem Beitrag soll jedoch die These vertreten werden, dass die Potentiale und Auswirkungen der Blockchain Technologie weit über einfache Spendentransaktionen in Form von digitalen Kryptowährungen anstelle von FIAT-Geld hinausgehen. Unter Krypto-Philanthropie kann vielmehr eine sich entwickelnde Praxis verstanden werden, die zu bedeutenden Innovationen auf organisatorischer Ebene führt, das Management beeinflusst und sogar Einfluss auf die Wirtschaftsmodelle von gemeinnützigen Organisationen haben kann. Daher schlägt der Verfasser vor, die enge Definition zu erweitern und Krypto-Philanthropie zu definieren als die Anwendung von Blockchain-Technologie und Kryptowährungen in der Wirtschaft des Dritten Sektors, wozu insbesondere neue Formen der Finanzierung, des Organisationsdesigns sowie der Managementpraktiken zu verstehen sind.

Meiner bescheidenen Meinung nach gibt es daher drei relevante Säulen, die dieses aufstrebende Forschungsfeld umschreiben können, wie die nachfolgende Abbildung 3 zu verdeutlichen versucht. In den nachfolgenden Unterkapiteln werden diese potentiellen Einsatzmöglichkeiten der Blockchain Technologie bzw. von Kryptowährungen im Dritten Sektor dann ausführlicher beschrieben.

---

<sup>45</sup> Vgl. Fidelity Charitable (2021).

<sup>46</sup> Cheney (2019).

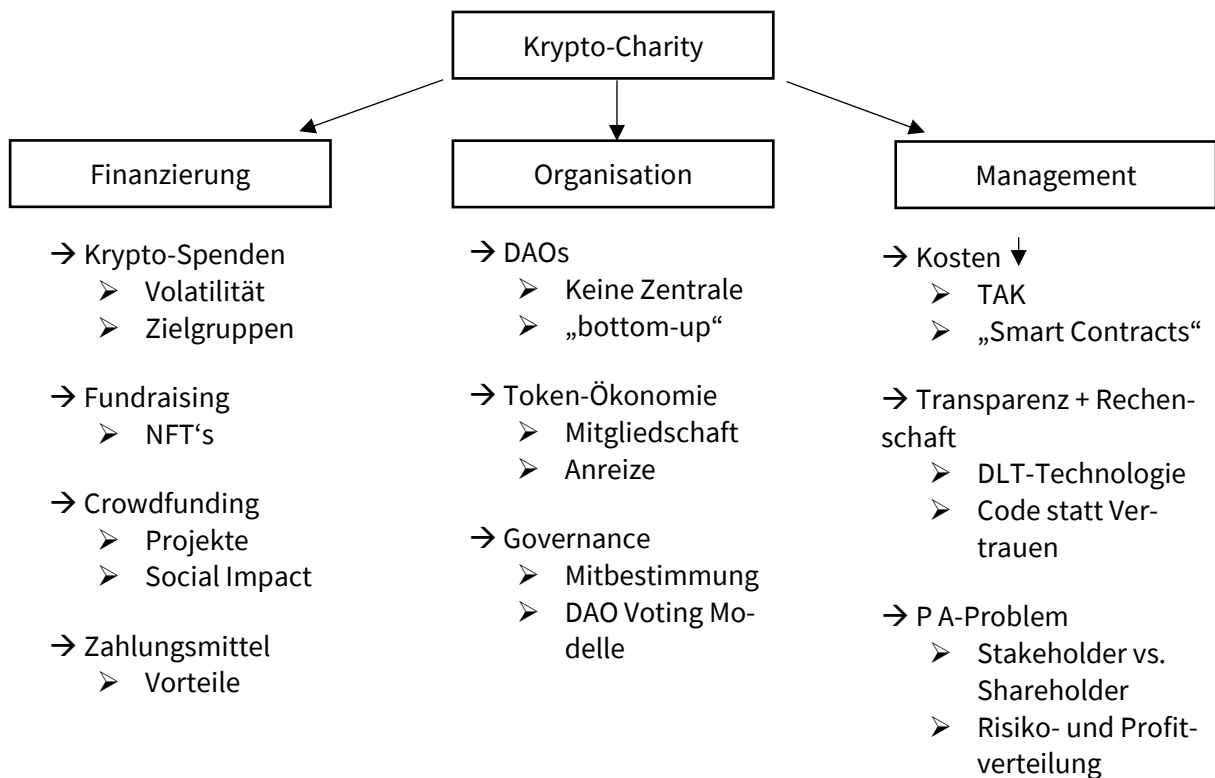
<sup>47</sup> Vgl. Unicef (2019).

<sup>48</sup> Siehe hierzu die Informationen auf der Homepage von GiveWell unter der URL: <https://www.givewell.org/about/donate/cryptocurrency>.

<sup>49</sup> Vgl. Mulye, P. (2021).

<sup>50</sup> Vgl. Beasley, S. (2022).

Abbildung 3: Krypto-Charity



Quelle: Eigene Darstellung

### 3.1 Innovation auf der Finanzierungsebene

Der Finanzbereich ist natürlich der offensichtlichste Weg, wie gemeinnützige Organisationen von der Blockchain-Revolution profitieren können. Denn die Akzeptanz von Kryptowährungs-spenden ermöglicht es dem gemeinnützigen Sektor, neue Zielgruppen von Spendern zu erreichen und damit das Portfolio der „Gebenden“ zu diversifizieren. Einerseits sind hier die sog. „Millennials“ oder „Digital Natives“ zu nennen, die digitale Zahlungslösungen im Geldverkehr bevorzugen<sup>51</sup>, andererseits kann auf die Gruppe der „Krypto-Millionäre“ verwiesen werden, die der Gemeinschaft etwas von ihrem Reichtum in Form von Spenden zurückgeben möchten.<sup>52</sup> Im Hinblick auf diese Zielgruppen lassen sich für die Forschung im Non-Profit Sektor bspw. die folgenden Hypothesen formulieren: Bestehen relevante Unterschiede hinsichtlich der sozio-ökonomischen Merkmale der Spendenden? Oder besteht generell eine höhere Spendenbereitschaft im Kryptobereich? Welche Veränderungen im Fundraising sind notwendig, um digitales Geld zu empfangen?

Darüber hinaus scheint die Prägung von NFTs ein völlig neuer Weg für Fundraising-Aktivitäten darzustellen. Das Akronym NFT bedeutet, dass es sich dabei um ein nicht austauschbares, digitales Objekt bzw. Asset handelt. Es stellt einen digitalen Eigentumsbeweis an diesem Objekt dar, der auf der

<sup>51</sup> Vgl. Fidelity Charitable (2021).

<sup>52</sup> Vgl. Beasley/Cheney (2022).

Blockchain gesichert ist.<sup>53</sup> Durch die Schaffung eines NFT kann sowohl die Knappheit wie auch die Authentizität an einer Sache (Objekt) kreiert und gesichert werden, weswegen NFT bereits als die Sammlerstücke des 21. Jahrhunderts gelten können. Neben der Entgegennahme von Spendengeldern in Form von Kryptowährungen bietet die neue digitale Infrastruktur damit auch ein innovatives Instrument für das Fundraising im Dritten Sektor an, nämlich durch die Ausgabe bzw. den Verkauf von NFTs. So hat bspw. der ukrainische Boxweltmeister Wladimir Klitschko in Zusammenarbeit mit dem Künstler WhalsBe eine NFT Kollektion aufgelegt, deren Verkaufserlöse an das Ukrainische Rote Kreuz sowie UNICEF gespendet werden.<sup>54</sup>

Die Blockchain Technologie kann weiterhin dazu genutzt werden, Projekte mit einem „sozialem Impact“ über einen Crowdfunding Prozess zu finanzieren. Wie das Aufkommen von DAOs mit sozialer Wirkung in den letzten Jahren gezeigt hat, wird es nunmehr möglich, dass international verteilte, völlig „unbekannte“ Menschen, gemeinsame Projekte organisieren und finanzieren.<sup>55</sup> Obwohl das Crowdfunding von Projekten sicherlich nichts „Neues“ mehr darstellt<sup>56</sup>, stellt zumindest die Art und Weise, wie dies über die Organisationsform der DAO erfolgen kann, eine neue Option im Rahmen der Projektfinanzierung dar. Diesbezüglich könnte die Hypothese formuliert werden, dass die verbesserten Mitbestimmungsrechte im Rahmen der Projektplanung und -durchführung zu einer höheren Präferenzgerechtigkeit führen und sich in einem stärkeren Engagement der Spendenden bzw. ehrenamtlich tätigen Personen niederschlagen.

Schließlich ermöglicht die Verwendung von Kryptowährungen als Zahlungsmittel einen schnellen und kostengünstigen Geldtransfer, selbst in Gebiete ohne etablierte Finanzmärkte. In der angelsächsischen Diskussion wird dieses Argument häufig unter dem Schlagwort des „Banking the Unbanked“ erörtert.<sup>57</sup> Laut einer Schätzung der Weltbank waren im Jahr 2021 ca. 1,4 Milliarden Menschen ohne ein Bankkonto bzw. ohne Zugang zu finanziellen Dienstleistungen.<sup>58</sup> Zudem ist die Durchführung eines solchen Wertetransfers mittels Kryptowährungen häufig auch mit deutlich niedrigeren Gebühren verbunden als der herkömmliche Finanzmitteltransfer über klassische Finanzintermediäre. Ferner bestehen auch geringere Probleme hinsichtlich eines grenzüberschreitenden Geldtransfers, z.B. in Krisengebiete oder korrumpierte Gebietskörperschaften, da der Transferprozess mittels Kryptowährungen auf einer „peer-to-peer“ Basis erfolgen kann.

### **3.2 Neue Strukturen auf der Organisationsebene**

Im Hinblick auf die Organisationsstrukturen im Non-Profit Bereich lassen sich vor allem die bereits genannten DAOs zu den neuen Anwendungsmöglichkeiten zählen.<sup>59</sup> Mit dieser neuen Organisationsform ist in der Regel eine „Token-Ökonomie“ verbunden, die zudem auch eine innovative Governancestruktur ermöglicht.<sup>60</sup> Die DAO Mitgliedschaft in Verbindung mit einem partizipativen

---

<sup>53</sup> Technisch gesehen stellt ein NFT einen Token dar.

<sup>54</sup> Vgl. Tan (2022).

<sup>55</sup> Vgl. zum Konzept sowie Projekten das „The Impact DAO Book“ unter der URL: <https://impactdaos.xyz/>.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu bereits Hainzer/Stötzer (2014).

<sup>57</sup> Vgl. Cointelegraph (o.J.).

<sup>58</sup> Vgl. Vgl. Worldbank, (2022).

<sup>59</sup> Als weltweit erste DAO wird üblicherweise „The DAO“ angesehen, eine Organisation auf der Ethereum Blockchain, die bereits 2016 gegründet wurde, jedoch gescheitert ist. Vgl. Frontera (2021).

<sup>60</sup> Vgl. Shuttleworth (2021) sowie Hassan/De Filippi (2021).



Steuerungsansatz kann im optimalen Fall dazu beitragen, die Interessen aller Beteiligten auszugleichen und die Maßnahmen durch wirtschaftliche Anreize aufeinander abzustimmen. Dies eröffnet neue Wege für die private Bereitstellung von öffentlichen Gütern.<sup>61</sup>

Zunächst allgemein beschrieben handelt es sich bei DAOs um horizontal strukturierte Organisationen, die ohne eine zentrale Instanz, Autorität oder hierarchische Führung auskommen.<sup>62</sup> DAOs können folglich als eine moderne Form einer blockchainbasierten Online Community angesehen werden, die zusammen eine gemeinsame Zielsetzung verfolgen, gemeinsam Entscheidungen treffen und sich ein Gemeinschaftskonto (die sog. „Treasury“) teilen.<sup>63</sup> Mit Blick auf die Entscheidungsstrukturen kann als besonderes Kennzeichen einer DAO gelten, dass relevante Entscheidungen der Organisation üblicherweise über ein Bottom-up Prinzip organisiert werden.<sup>64</sup> Hierzu werden aus der Gemeinschaft Vorschläge („Proposals“) eingebracht, über die innerhalb der Gruppe der Mitglieder dann abgestimmt wird („Voting“).

Die Mitgliedschaft in einer DAO erfolgt häufig über eine festgelegte Token Verteilung an die bereits bestehenden Mitglieder (via „Airdrops“ oder „Rewards“) oder einfach über einen Kauf und Besitz des jeweiligen Tokens. DAOs ermöglichen damit eine Verbindung von sozialer Interaktion zwischen den (menschlichen) Token Besitzern und einer algorithmischen Entscheidungsumsetzung (Computercode) via Smart Contract. Die potentiellen Einsatzmöglichkeiten von dezentralisierten Organisationen reichen jedoch weiter als lediglich eine neue Art des „Crowdfunding“ mittels Blockchain Technologie bereitzustellen. Um es mit den Worten von Tech-Entrepreneur Scott Fitsimones auszudrücken: „DAOs offer us an opportunity to reimagine the organizations of tomorrow, rethink incentive structures, distribute ownership more widely, and create more democratic systems.“<sup>65</sup>

Im Hinblick auf die organisatorische Gestaltung könnte man Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen gemeinnützigen Organisationen und DAOs analysieren und diskutieren. So weist bspw. das Organisationskonzept einer DAO einige Ähnlichkeiten mit einer gemeinnützigen Genossenschaft auf und unterscheidet sich recht deutlich von einer Stiftungskonzeption. Obwohl NPOs und DAOs beide auf die Bereitstellung von öffentlichen Gütern ausgerichtet sind, gibt es einige wesentliche Unterschiede: In erster Linie haben gemeinnützige Organisationen eine hierarchische Führungsstruktur, was bedeutet, dass die oberste Führungsebene über die strategische Ausrichtung, Projektauswahl und -durchführung sowie die Verwendung der Mittel entscheidet. Im Gegensatz dazu ermöglicht die Organisationsform einer DAOs die Nachahmung verschiedener Governance-Strukturen, bspw. gemäß dem Prinzip „ein Mitglied, eine Stimme“, dem Modell „ein Token, eine Stimme“ oder vielfältige andere Varianten.<sup>66</sup>

Diese innovativen Möglichkeiten, die Richtung der Organisation aktiv mitzubestimmen, werden durch die Implementierung eines Token-basierten Wirtschaftssystems ermöglicht. Über einen sog. „Governance-Token“ werden Mitbestimmungs- und/oder Eigentumsrechte an dieser Online-Community geschaffen, die mit einem Anteilskauf an einem Unternehmen über Aktien oder anderen

---

<sup>61</sup> Vgl. Posner/Weil (2017) sowie Otter (2021) zur Problematik der Produktion von öffentlichen Gütern.

<sup>62</sup> Vgl. Voshmgir (2020).

<sup>63</sup> Vgl. Otter (2022), S. 1.

<sup>64</sup> Vgl. Shapiro (2022).

<sup>65</sup> Fitsimones (2023), S. 7.

<sup>66</sup> Vgl. Tan (2020).

Formen der Kapitalbeteiligung, wie etwa Genossenschaftsanteilen, verglichen werden können. Durch die Schaffung von „Werten“ mit Hilfe einer Token-Ökonomie soll sichergestellt werden, dass alle Mitglieder einen Anreiz haben („skin in the game“), sich an der Realisierung der Organisationsziele zu beteiligen. Die höhere Bereitschaft zur aktiven Partizipation und damit verbunden auch die stärkere Fokussierung auf die Verfolgung von gemeinsamen Interessen könnte daher als ein möglicher Vorteil einer DAO Konzeption angesehen werden.

Als mögliche Nachteile dieser Organisationsform kann zunächst angeführt werden, dass der legale Status einer DAO derzeit noch als unklar angesehen muss, da eine DAO keine anerkannte Rechtsform wie eine Stiftung oder eine gemeinnützige Gesellschaft mit beschränkter Haftung darstellt.<sup>67</sup> Weiterhin kann es sich auch als nachteilig erweisen, wichtige Entscheidungen stets durch die Masse der Stakeholder entscheiden zu lassen. Ein letzter Nachteil, der sich bei DAOs identifizieren lässt, kann in den potenziell bestehenden Sicherheitsproblemen gesehen werden, d.h. insbesondere der Gefahr, dass ein Hackerangriff auf den entsprechenden Code erfolgt.<sup>68</sup>

### **3.3 Potenziale auf der Managementebene**

Auf der Managementebene besteht durch Einsatz von blockchainbasierten Systemen insbesondere das Potenzial zur Senkung der Betriebskosten auf allen Ebenen der Organisation, was in der Volkswirtschaftslehre üblicherweise mit dem Begriff der „Transaktionskosten“ umschrieben wird.<sup>69</sup> Einen wesentlichen Anteil daran haben vor allem die bereits angesprochenen intelligenten Verträge und deren algorithmische Ausführung von Prozessen. Denn das klassische Management Board kann bei einer DAO durch einen Smart Contract ersetzt werden, in dem alle für die Organisation relevanten Regeln festgelegt sind. Das kann deutlich schnellere Entscheidungen ermöglichen und folglich zu geringeren Managementkosten beitragen. Kurzgefasst: Der Einsatz von Smart Contracts kann zu einer erhöhten Vertragssicherheit bei gleichzeitig niedrigeren Transaktionskosten führen. Dies kann in Teilbereichen ein aufwändiges Monitoring der Organisation (bzw. die damit verbundenen Kontrollkosten) oder entsprechende Aufwendungen für externe Berater/Agenten, die Standard im Vertragsgeschäft sind, reduzieren oder sogar entfallen lassen.

Ein weiterer Aspekt, den es auf der Managementebene zu berücksichtigen gilt, kann mittels der Schlagwörter „Transparenz“ und „Rechenschaftspflicht“ umschrieben werden. Beide Begriffe stehen für Themenfelder, die im Hinblick auf die bestehende NPO-Landschaft als gängige Kritikpunkte bekannt sind.<sup>70</sup> Hier können insbesondere die Eigenschaften der Distributed-Ledger-Technologie, vor allem die Unveränderlichkeit der durchgeführten Transaktionen sowie die öffentliche Zugänglichkeit von Informationen, als entscheidende Merkmale betrachtet werden, die die Legitimität von Operationen und den Umgang mit Finanzmitteln verbessern können. Außerdem können durch auf der Blockchain basierte Vertragsprozesse keine Lücken in der Dokumentation mehr entstehen oder Transaktionen nachträglich noch manipuliert werden. Denn eine öffentliche Blockchain bietet ja gerade den Vorteil, dass dort alles vollständig transparent ist: So sind alle Regeln, die im Smart

---

<sup>67</sup> Vgl. für eine juristische Einschätzung Aufderheide (2022).

<sup>68</sup> Vgl. Otter/Willmeroth (2022), S. 78f.

<sup>69</sup> Vgl. zur Darstellung ökonomischer Transaktionskosten Erlei/Leschke/Sauerland (2016).

<sup>70</sup> Für Beispiele aus jüngerer Vergangenheit vgl. Bergius (2023).

Contract stehen, „Open Source“ und damit von jeder Person einsehbar. Das gilt natürlich auch für sämtliche monetären Transaktionen, die eine DAO auf der Blockchain tätigt, also bspw. die Höhe und Herkunft der Kryptospenden oder die Verwendung dieser Mittel.

Darüber hinaus könnten die DAO-Struktur sowie der implementierte Governance-Mechanismus dazu beitragen, dass sog. „Prinzipal-Agenten-Problem“, welches ein klassisches Managementproblem bezüglich der Kontrollmöglichkeiten zwischen Auftraggeber und Auftragnehmer thematisiert, zu entschärfen.<sup>71</sup> Bei einer herkömmlichen Organisation wie z.B. einem Unternehmen gibt es eine Eigentümerin, Eigentümerfamilie oder etwa die Gemeinschaft der Aktionärinnen als Stakeholder, die als „Prinzipale“ betrachtet werden. Sofern sich die Eigentümer nicht selbst um die Leitung und Führung des Unternehmens kümmern wollen, ist der Einsatz von Person notwendig, die operativ die Geschäfte leiten und in diesem Kontext als Agenten agieren. Bei dieser Konstellation tritt jedoch das grundsätzliche Problem auf, dass die Agenten nicht im besten Interesse der Stakeholder handeln, sondern vielmehr ihre eigenen Interessen verfolgen. Im Resultat kann diese Ungleichheit der Interessen zur Implementierung eines aufwendigen Monitoringsystems führen, was die Effizienz von Prozessabläufen aus Managementsicht verringern kann.

Ein zweiter Vorteil könnte darin gesehen werden, dass durch den Wegfall einer klassischen hierarchischen Organisationsstruktur auch eine Reduktion der ansonsten oftmals auftretenden internen Hierarchieprobleme verbunden sein kann. Allerdings muss für eine erfolgreiche Arbeits- und Funktionsweise im Rahmen einer DAO sichergestellt werden, dass erstens eine entsprechende Kontrolle durch die beteiligten Stakeholder möglich ist und zweitens auch erfolgt. Im positiven Fall lässt sich dann vermuten, dass sämtliche Personen, die ihre „Stakes“ (sprich ihre Ressourcen, Arbeitszeit, Spendengeld) in die Organisation investiert haben, auch ein originäres Interesse daran haben werden, dass die Organisationsziele erreicht werden.

#### **4. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN FÜR NON-PROFIT ORGANISATIONEN**

Im Zuge einer zunehmenden Digitalisierung von Wirtschaft und Gesellschaft stehen auch die Organisationen des Dritten Sektors vor der Herausforderung, die digitale Transformation zu bewältigen.<sup>72</sup> Wie dieser Beitrag versuchte aufzuzeigen, bieten die Entwicklungen im Bereich der Blockchain Technologie in Verbindung mit einer Akzeptanz von Kryptowährungen auch zahlreiche neue Möglichkeiten für Non-Profit Organisationen. Offensichtlich stellen Kryptowährungen eine zusätzliche Option für den Empfang von Spendengeldern dar, womit insbesondere auch neue Zielgruppen angesprochen werden können. Es lassen sich jedoch noch weitere Berührungspunkte zwischen der Welt der Kryptowährungen und den Organisationen des Dritten Sektors aufzeigen. Anhand einer Darstellung dieser erweiterten Anwendungsmöglichkeiten sollte aufgezeigt werden, dass sich „Krypto“ und „Charity“ sehr gut verbinden lassen.

Aber es bestehen natürlich auch Grenzen bzw. Risiken, die mit dem Einsatz dieser digitalen Technologien verbunden sind, weshalb in nächster Zeit auch noch nicht von einer Massenadaption im Sektor auszugehen ist. Zu diesen Schwierigkeiten sind bspw. zu zählen: Der rechtlich noch unklare

---

<sup>71</sup> Vgl. hierzu grundlegend Ross (1973) sowie Jensen/Meckling (1976).

<sup>72</sup> Vgl. Dufft/Kreuter (2018).

Status von DAOs, auch die korrekte steuerrechtliche Behandlung von Kryptospenden, der Umgang mit der Volatilität von Kryptowährungen, aber insbesondere auch die benötigten Ressourcen, um sich erstmals in die Welt des Kryptoversums einzuarbeiten.

Unter dem Stichwort der Krypto-Philanthropie wurde ein neues Forschungsfeld im Kontext der Forschung zum Dritten Sektor vorgestellt, dass sich über die Finanzierungs-, Organisations- sowie Managementebene weiter differenzieren lässt. Die hiermit verbunden Innovationen haben langfristig das Potenzial, so die Hypothese des Verfassers, sowohl die Funktionen wie auch die Strukturen des Dritten Sektors nachhaltig zu verändern. So wird sich bspw. eine zunehmende Verbreitung von Kryptowährungen auch zwangsläufig in einer veränderten Finanzierungsstruktur von Non-Profit Organisationen niederschlagen. Die Organisationsform der DAO kann als institutionelle Alternative im NPO-Sektor angesehen werden, die etablierten Organisationen einer neuen Form des „Wettbewerbs“ bei der Bereitstellung von Gemeinschaftsgütern aussetzt.

Allerdings ist der beste Rahmen für die Koordinierung und Unterstützung gewünschter sozialer Ziele möglicherweise nicht in der Wahl zwischen verschiedenen Organisationsformen zu sehen, sondern in einer Mischung aus beiden. Während DAOs tendenziell den Vorteil haben, kollektives Eigentum und kollektive Entscheidungsfindung zu etablieren, ist es für gemeinnützige Organisationen aufgrund ihrer bereits bestehenden rechtlichen Verankerung und derzeitigen Finanzierungsstruktur wahrscheinlicher, dass sie ihre Organisationsstruktur beibehalten werden. Gegenwärtig scheint es, als ob diese Organisationsformen parallel und isoliert voneinander ablaufen, aber ich denke, dass diese beiden Einheiten viel voneinander lernen können.

## LITERATUR

### Printquellen

- Aufderheide, S. (2022): Dezentrale Autonome Organisationen (DAO) – Smart Contracts aus der Perspektive des Gesellschaftsrechts, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Bankrecht, 76. Jg. (6), S. 264-270.
- Berentsen, A.; Schär, F. (2018): A Short Introduction to the World of Cryptocurrencies, in: Federal Reserve Bank of St. Louis Review, Vol. 100 (1), S. 1–16.
- Berg, C.; Davidson, S.; Potts, J. (2019): Understanding the Blockchain Economy, Cheltenham.
- Bergius, S. (2023): Stiftungen untergraben womöglich Ihre Zwecke, in: Handelsblatt Business Briefing Nachhaltige Investments, 14.07.2023, Nr. 7, S. 2-6.
- Dufft, N.; Kreutter, P. (2018): Digitalisierung in Non-Profit-Organisationen: Strategie, Kultur und Kompetenzen im digitalen Wandel, in: Berndt, R. et.al. (Hrsg.): Zukunftsorientiertes Stiftungsmanagement, Wiesbaden, S. 105-115.
- Erlei, M.; Leschke, M.; Sauerland, D. (2016): Neue Institutionenökonomik, Stuttgart.
- Fitsimones, S. (2023): The DAO Handbook, o.O.
- Hainzer, M.; Stötzer, S. (2014): „Pool their money!“: Crowdfunding als alternatives Finanzierungspotential für Infrastruktur-Projekte im Dritten Sektor, in: Schmidt-Trenz, H.-J.; Stober, R. (Hrsg.): Der Dritte Sektor als Infrastrukturakteur, Baden-Baden, S. 225-247.
- Hassan, S.; De Filippi (2021): Decentralized Autonomous Organizations, in: Internet Policy Review, Vol. 10, Issue 2, o.S.
- Jensen, M. C.; Meckling, W. H. (1976): Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure, in: Journal of Financial Economics, 3 (4), S. 305-360.
- Mehta, N.; Agashe, A.; Detroja, P. (2021): Bubble or Revolution? The Present and Future of Blockchain and Cryptocurrencies, 2. Aufl., o.O.
- Otter, N. (2021): Artikel „Staatsaufgaben - Ökonomisch“, in: Oberreuter, H. (Hrsg.): Herder Staatslexikon, Band 5, S. 560-565, 8. Aufl., Freiburg.
- Otter, N.; Willmeroth, S. (2022): Kryptowährungen und der Dezentrale Finanzmarkt, Norderstedt.
- Posner, E. A.; Weyl, E.G. (2017): Introduction, in: Public Choice Special Issue: Quadratic Voting and the Public Good, Vol. 172, S. 1-22.
- Ross, S. A. (1973): The Economic Theory of Agency: The Principal`s Problem, in: American Economic Review, Vol. 63 (2), S. 134-139.
- Tapscott, D.; Tapscott, A. (2018): Blockchain Revolution, 2. erw. Aufl., New York.
- Voshmgir, S. (2020): Token Economy. How the Web3 reinvents the Internet, 2. Aufl., Berlin.

World Bank (2022): Global Findex Database 2021, Washington D.C.

## Onlinequellen

Bai, F. (2022): How the privacy and data storage features of Web3 can empower society. URL: <https://venturebeat.com/datadecisionmakers/how-the-privacy-and-data-storage-features-of-web3-can-empower-societies/> (Stand: 29.07.2023).

Beasley, S. (2022): Will 2022 be a boom year for cryptocurrency philanthropy?. URL: <https://www.devex.com/news/will-2022-be-a-boom-year-for-cryptocurrency-philanthropy-102241> (Stand: 29.07.2023).

Beasley, S.; Cheney, C. (2022): Tech entrepreneurs bring new approaches, challenges to philanthropy. URL: <https://www.devex.com/news/tech-entrepreneurs-bring-new-approaches-challenges-to-philanthropy-102174> (Stand: 29.07.23).

Cheney, C. (2019): Nonprofits explore the newest fundraising frontier: Cryptocurrency. URL: <https://www.devex.com/news/nonprofits-explore-the-newest-fundraising-frontier-cryptocurrency-95789> (Stand: 29.07.2023).

Cointelegraph (o.J.): Banking the unbanked: How DeFi can help the low income population. URL: <https://cointelegraph.com/learn/banking-the-unbanked-how-defi-can-help-the-low-income-population> (Stand: 29.07.2023).

Ethereum Foundation (o.J.): Introduction to Web3. URL: <https://ethereum.org/en/web3/> (Stand: 29.07.2023).

Fidelity Charitable (2021): Cryptocurrency and philanthropy. URL: <https://www.fidelitycharitable.org/insights/cryptocurrency-and-philanthropy.html> (Stand: 29.07.2023).

Frontera, E. (2021): A History of `The DAO` Hack. URL: <https://coinmarketcap.com/alexandria/article/a-history-of-the-dao-hack> (Stand: 29.07.2023).

Gatehub (2020): What is the Internet of Value?. URL: <https://gatehub.net/blog/what-is-the-internet-of-value/> (Stand: 29.07.2023).

Messari (2022): Crypto Thesis for 2022. URL: <https://messari.io/pdf/messari-report-crypto-theses-for-2022.pdf> (Stand: 29.07.2023).

Mulye, P. (2021): The global crypto community is donating virtual coins to fund India`s fight against Covid-19. URL: <https://qz.com/india/2009531/vitalik-buterin-donates-ethereum-shiba-inu-to-indian-covid-fund> (Stand: 29.07.2023).

Otter, N. (2022): DAO: Wenn die Technik schneller ist als die Rechtsetzung, in: Schweizerische Handelszeitung, Special Business Innovation, 16.09.22. URL: <https://www.handelszeitung.ch/specials/schneller-als-die-rechtsetzung-530911> (Stand: 29.07.2023).

O.V. (2020): What is the Internet of Value?. URL: <https://gatehub.net/blog/what-is-the-internet-of-value/> (Stand: 29.07.2023).

Schäfer, K. (2020): Token, in: Gabler Banklexikon online. URL: <https://www.gabler-banklexikon.de/definition/token-100445> (Stand 29.07.2023).

Shapiro, G. (2022): Defining Real and Fake DAOs. URL: <https://lexnode.substack.com/p/defining-real-and-fake-daos> (Stand: 29.07.2023).

Shuttleworth, D. (2021): What is a DAO and How Do They Work). URL: <https://consensys.net/blog/blockchain-explained/what-is-a-dao-and-how-do-they-work/> (Stand: 29.07.2023).

Szabo, N. (1994): Smart Contracts. URL: <https://www.fon.hum.uva.nl/rob/Courses/InformationInSpeech/CDROM/Literature/LOTwinterschool2006/szabo.best.vwh.net/smart.contracts.html> (Stand: 29.07.2023).

Tan, E. (2022): Ukrainian Boxer Wladimir Klitschko Releases NFT Collection to Support Relief Effort. URL: <https://www.coindesk.com/business/2022/03/08/ukrainian-boxer-wladimir-klitschko-releases-nft-collection-to-support-relief-effort/> (Stand: 29.09.2023).

Tan, J. (2020): Exploring DAOs as a New Kind of Institution. URL: <https://medium.com/commonsstack/exploring-daos-as-a-new-kind-of-institution-8103e6b156d4> (Stand: 29.07.2023).

The Impact DAO Book (o.J.). URL: <https://impactdaos.xyz/> (Stand: 29.07.2023).

Unicef (2019): UNICEF launches Cryptocurrency Fund, Press Release, 8. Oktober 2019. URL: <https://www.unicef.org/press-releases/unicef-launches-cryptocurrency-fund> (Stand: 29.07.2023).

Trapp, M.; Naab, M.; Rost, D.; Nass, C.; Koch, M.; Rauch, B. (2020): Digitale Ökosysteme und Plattformökonomie: Was ist das und was sind die Chancen?. URL: <https://www.informatik-aktuell.de/management-und-recht/digitalisierung/digitale-oekosysteme-und-plattformoekonomie.html> (Stand: 29.07.2023).

## AUTOREN

**Prof. Dr. Frank Adloff** ist Professor für Soziologie, insbesondere Dynamiken und Regulierung von Wirtschaft und Gesellschaft, im Fachbereich Sozialökonomie der Universität Hamburg. Zuvor war er u.a. Senior Fellow am Centre for Global Cooperation Research in Duisburg und hatte einen Lehrstuhl für Soziologie II (Allgemeine und Kultursociologie) an der FAU Erlangen-Nürnberg inne.

**Lukas Niederberger**, 1964 in St. Gallen (CH) geboren, studierte in München Philosophie und in Paris Theologie. Bis 2008 war er Jesuit und leitete das Bildungszentrum Lassalle-Haus für Spiritualität und interreligiösen Dialog bei Zug (CH). Von 2008-2013 wirkte er als Redaktor der Zeitschrift «aufbruch» für religiöse und gesellschaftliche Fragen. Von 2013-2022 förderte er als Leiter der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft (SGG) zivilgesellschaftliches Engagement, Studien zur Freiwilligenarbeit sowie Sektor-verbundene Co-Creation von Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und Individuum. Seit 2023 leitet er in Zürich die Hamasil Stiftung zur Förderung einer zukunftsfähigen Menschheit und Natur.

**Prof. Dr. Nils Otter** ist Professor für Volkswirtschaftslehre an der Hochschule für Wirtschaft und Recht Berlin und fokussiert sich u.a. auf Kryptowährungen und deren Bedeutung für die Dezentralisierung des Finanzmarkts.

**Prof. Dr. Frank Schulz-Nieswandt** ist Univ. Prof. für Sozialpolitik und Methoden qualitativer Sozialforschung sowie Direktor des Seminars für Genossenschaftswesen (SfG) im ISS der WiSo-Fakultät der Universität zu Köln; **Dr. Johannes Blome-Drees** ist Lecturer am SfG; **Simon Micken** und **Joschka Moldenhauer** sind wissenschaftliche Mitarbeiter am SfG; **Philipp Thimm** ist Stipendiat am SfG.

**Prof. Dr. Guido Sprenger** ist seit 2010 Professor für Ethnologie an der Universität Heidelberg. Seit dem Jahr 2000 forscht er in Laos zu ethnischen Minderheiten. Analyse und Theorie der Gabe bilden ein zentrales Thema seiner Publikationen, darunter Die Männer, die den Geldbaum fällten: Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung, Laos (Monographie, 2006), „Expectations of the Gift: Towards a future-oriented taxonomy of transfers“ (Social Analysis forthcoming), „Die konstitutiven Widersprüche der Gabe“ (Paideuma 65 (2019)) und „The gift as an open question“ (In H-P. Hahn u.a. (eds.) Value and Revaluations. Barnsley: Oxbow, 2022).

**Dr. Rupert Graf Strachwitz** ist Vorstand der Maecenata Stiftung und war bis März 2023 Direktor des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft.

**Prof. i.R. Dr. Jürgen Werbick** war bis 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zuvor war er an der Universität Gesamthochschule Siegen Professor für Systematische Theologie in München. Seit 1983 ist er Mitglied der Schriftleitung des „Prediger und Katechet“.





## Paper Series Opuscula

Free download at [www.maecenata.eu/publikationen/opuscula/](http://www.maecenata.eu/publikationen/opuscula/)

---

- 2023    **Nr. 165**    **Listening is not enough**  
An assessment of the Feedback Loop Methodology  
*Luisa Bonin*
- Nr. 166**    **Portuguese adaptation of the Philanthropy.Insight project: Confiança na filantropia: uma ferramenta de acompanhamento e autoavaliação criada pelo Philanthropy.Insight Project na Maecenata Foundation**  
*Luisa Bonin*
- Nr. 167**    **Die aktivierte Bürgerin: Eine qualitative Analyse der Motivation von Frauen zu freiwilliger Arbeit mit Geflüchteten**  
*Malica Christ*
- Nr. 168**    **„Zwei Herzen schlagen in meiner Brust“**  
An analysis of the positions of church asylum actors during policy changes from 2018-2020 affecting sanctuary practice in Germany.  
*Bente Kruijer*
- Nr. 169**    **Civil Society in Germany**  
A Report on the General Conditions and Legal Framework  
*Siri Hummel, Laura Pfirter and Rupert Graf Strachwitz*
- Nr. 170**    **The relationship between violence, peace activism and attitude regarding reconciliation in the context of the Colombian armed conflict**  
*Alina Bastian*
- Nr. 171**    **Community Organizing**  
Methodenkoffer für Bürgermacht. Auch transformatorisch?  
*Wolfgang Chr. Goede*
- Nr. 172**    **How Foundations and Funders Listen**  
A Qualitative Review in Europe and Brazil  
*Luisa Bonin*
- Nr. 173**    **The challenges faced by pro-abortion civil society groups in Poland and Turkey**  
*Lara Brett*
- Nr. 174**    **Da ist Diverses möglich – Wege der Umsetzung von Diversität und Inklusivität in zivilgesellschaftlichen Organisationen**  
*Siri Hummel, Laura Pfirter, Flavia Gerner*
- Nr. 175**    **Diversity und Gender in der Zivilgesellschaft**  
**Vier Diskussionsbeiträge – Teil 1 & 2**  
*Jil Perlita Baarz, Sarah Stoll (Teil 1), Laura Goronzy, Rena Linné (Teil 2)*
- Nr. 176**    **Begleitforschung Rotary für Ukraine**  
*Eckhard Priller, Malte Schrader*
- Nr. 177**    **A Sense of Justice and Civil Society**  
*Nadja Wolf*
- Nr. 178**    **Der Citizen Science-Niedergang oder wie man eine gute Idee verhunzt**  
*Peter L. W. Finke*
- Nr. 179**    **Im Civic Spirit: Divers. Vital. Pluriversal – Warum Jede und Jeder zählt!**  
*Wolfgang Chr. Goede*
- Nr. 180**    **Diaspora Philanthropie in Deutschland: Waqf – Die islamische fromme Stiftung**  
*Murat Çizakça, Malte Schrader, Rupert Graf Strachwitz*
- 

URN: urn:nbn:de:0168-ssoar-90768-3  
ISSN (Opuscula) 1868-1840