

Sigrid Müller

Geben und Nehmen

- ◆ Wenn Nächstenliebe das Markenzeichen christlicher Ethik ist und diese nach dem biblischen Zeugnis nicht nur mit der Selbstliebe im Gleichklang stehen (vgl Lev 19,18; Mk 12,29–31 par), sondern auch in der Gottesliebe verwurzelt sein soll, dann scheint alles gesagt zu sein, was für eine christliche Lebensführung wichtig ist. Verschränkt man jedoch diesen Grundsatz – wie es die Autorin in ihrem spannenden Aufsatz macht – mit der Handlungsregel, Geben sei seliger als Nehmen, dann erkennt man sofort, dass der genannte Gleichklang von Selbstliebe und Nächstenliebe eine Herausforderung darstellt und einen entscheidenden Beitrag für ein gelungenes Leben leistet. (Redaktion)

„Geben ist seliger denn nehmen“, haben vermutlich einige Generationen von Christinnen und Christen einander weitergegeben. Eigene Bedürfnisse zurücknehmen können, sie denen anderer unterzuordnen, das waren Tugenden, die im Sinn von Pflichten gelehrt wurden. Heute scheint ein solcher Leitspruch nicht mehr zeitgemäß, und zwar nicht deshalb, weil man angesichts zentraler Schlagworte wie „Ego-Trip“ und „Ich-AG“ unsere Gesellschaft als egoistisch charakterisieren oder ihr mangelnde Großzügigkeit und Spendenfreude nachsagen könnte. Vielmehr hat die leidvolle Erfahrung, dass solche Regeln, wenn sie selektiv weitervermittelt werden, zur Unterdrückung legitimer Bedürfnisse führen und so dem Leben schaden können, zu einer entsprechenden Skepsis geführt. Man denke an Familien, in denen immer nur eine Person zurücksteckt, oder an viele in der Pastoral oder der sozialen Arbeit tätige Menschen, die aufgrund mangelnder Rücksicht auf sich selbst mit Symptomen eines Burnouts zu kämpfen haben.

Ist der Vorrang des Gebens vor dem Nehmen vielleicht doch nicht ein Markenzeichen christlicher Lebenskunst? Und andererseits: Ist nicht die tätige Zuwendung zum Nächsten so zentral für das Christentum, dass man es gar nicht wagen sollte, den Vorrang des Gebens vor dem Nehmen in Frage zu stellen? Ein Blick in die Geschichte kann freilich zu einer ersten Überraschung führen: Gegenüber der langen Tradition, in der die Gottesliebe im Mittelpunkt theologisch-ethischen Nachdenkens stand, macht sich die im 18. Jahrhundert anbahnende Hervorhebung der Nächstenliebe als eine erst „junge“ Entwicklung aus. Ist die Hervorhebung des Gebens, was uns als gute christliche Tradition erscheint, vielleicht gar nicht so verankert, wie wir das glauben?¹

1 Die Verbindung von Nächstenliebe und Selbstliebe in der Bibel

Die Frage, wie sich Geben und Nehmen im Christentum zueinander verhalten sollen,

¹ Darlene Fozard Weaver, *Self Love and Christian Ethics*, Cambridge 2002, 44–45.

führt uns zur biblischen Wurzel der Hinwendung zum Anderen, zum Gebot der Nächstenliebe. Dabei zeigt sich, dass dieses Gebot mit vielen Fragen verbunden ist: Besteht Nächstenliebe vor allem im Schenken materieller Güter oder in einer bestimmten Einstellung zu und in Gefühlen für die Anderen? Wie ist das Verhältnis von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe zu sehen? Gibt es einen Primat der Nächstenliebe? Und gibt es überhaupt ein Gebot der Selbstliebe?

Im Alten Testament findet sich kein eigenes Gebot der Selbstliebe, und das der Nächstenliebe bezog sich in seinem historischen Kontext auf die Gruppe gleichgestellter Juden im Exil. Es war zur damaligen Zeit nicht universal zu verstehen.² Dennoch stehen Selbstliebe und Nächstenliebe in den alttestamentlichen Texten nicht in Konkurrenz, sondern sind im Gegenteil meist nur in Kombination zu verstehen. Wer eine rechte Liebe zu einem anderen Menschen hat, hat in der Regel auch eine rechte Liebe zu sich selbst; wer zerstörerisch gegenüber anderen wirkt, wirkt auch auf sich selbst zerstörerisch. Der Hinweis auf Lev 19,18 „Räche dich nicht, und trage den Söhnen deines Volkes nicht nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin Jahwe“ verweist auf den für selbstverständlich ge-

haltenen Selbstbezug des Menschen als Vorbild für die Nächstenliebe. Erst in anderen Kontexten erfährt man, wie Selbst- und Nächstenliebe inhaltlich aussehen kann, dass sie „nicht nur tätige, sondern auch gefühlsmäßige Zuwendung“ bedeutet.³

Im Neuen Testament findet durch die Bildung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe in den synoptischen Evangelien (Mk 12,29ff.; Mt 22,37ff.; Lk 10,27) eine Weiterentwicklung statt. Paulus erwähnt das Doppelgebot noch nicht. Erst in den Text des Markusevangeliums ging es ein, vermutlich aufgrund der Rezeption einer jüdisch-hellenistischen Schrift, der Testamente der Zwölf Patriarchen⁴: „Daraum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk 12,29ff.). Matthäus füllt das Nächstenliebegebot inhaltlich im Sinne von Vergeltungsverzicht und von Barmherzigkeit, d. h. dem Teilen des eigenen Besitzes mit den Armen. Das Verständnis dessen, wer der Nächste ist, wird dabei ausgeweitet: Nicht nur der Gleichgestellte im eigenen Volk, sondern sogar der Feind gehört dazu (Mt 5,38–42). Bei Lukas wird das Gebot der Nächstenlie-

² Auch als oberstes Prinzip konnte die Nächstenliebe nicht gelten, weil sonst die Gleichwertigkeit aller Gesetze in der Tora nicht gewahrt worden wäre: *Michael Ebersohn*, Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (Marburger Theologische Studien 37), Marburg 1993, 248 u. 250.

³ *Monika Hoffmann*, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. Nr. 50), Paderborn u.a. 2002, 109.

⁴ *M. Ebersohn*, Das Nächstenliebegebot (s. Anm. 2), 252–253 verweist darauf, dass bei Mk Dtn 6,5 und Lev 19,18 nicht wörtlich zitiert werden. In welcher Weise das Doppelgebot auf Jesus zurückgeführt werden kann, wird daher diskutiert. Ebersohn vertritt die These, dass Markus insofern eine Jesuanische Tradition aufgriff, als ein Einzelgebot aus der Tora herausgenommen und als Zitat über die anderen gestellt werden konnte (wie auch in Röm 13,9 und Gal 5,14); dass das Doppelgebot wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückzuführen ist, vertreten *Rudolf Pesch*, Das Markusevangelium II. Teil (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 247, und *Josef Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg ⁴1977, 346.

be in Verbindung mit der Erzählung vom Barmherzigen Samariter so konkretisiert, dass „die barmherzige Hilfe am Notleidenden ohne Ansehen der Person“ zum Kern des Gebotes wird.⁵ Dadurch erfährt das Gebot eine Universalisierung im Geltungsreich, es schließt alle Menschen ein. Ist also Geben doch seliger als Nehmen, wenn wir die neutestamentlichen Texte betrachten?

Diese Schlussfolgerung zu ziehen hieße jedoch, zwei wesentliche Aspekte auch der biblischen Befunde zu vernachlässigen: die Verknüpfung der Nächstenliebe mit der natürlichen Selbstliebe und die Verwurzelung der Nächstenliebe in der Gottesliebe.

2 Der natürliche Ausgleich von Geben und Nehmen

Auf die Bedeutung der Gleichrangigkeit von Nächsten- und Selbstliebe macht Udo Zelinka aufmerksam und vergleicht das Gebot der Nächstenliebe mit der Goldenen Regel: „Ebenso wie die Goldene Regel fordert auch das Gebot der Nächstenliebe eine Handlungsmaxime, die sich vom Unparteilichkeitsgedanken leiten lässt. Dabei schreiben beide Formeln einen fiktiven Positionswechsel verbindlich vor, der zum einen die Überprüfung von Eigeninteressen auf ihre Berechtigung ermöglicht, zum anderen die Eigeninteressen des Individuums in Relation zu den Interessen anderer bringt.“⁶

In diesem Sinne hatte Gerfried W. Hunold auf den anthropologischen Regelkreis des Umgangs des Menschen mit sich und anderen verwiesen: Auf eine Phase

des Strebens nach Erfüllung eigener Bedürfnisse (Instrumentalisierung) folgt der Versuch des Ausgleichs mit einer Vielzahl von Bedürfnissen und Erwartungen, die andere an die eigene Person haben (Arrangierung). Der gelingende Umgang mit diesen Ansprüchen liegt in der Annahme der eigenen Person begründet (Affirmierung). Während die Erfüllung der eigenen und der fremden Bedürfnisse auf einen Ausgleich abzielt, bei dem Selbst- und Nächstenliebe getrennt sind, jedoch in gleicher Berechtigung nebeneinander stehen, verweist die Selbstannahme auf soziale Prozesse, in denen diese positive Einstellung ermöglicht wird, also bereits auf ein Ineinander von Geben und Nehmen.⁷

Wenn aber die Bewegungen der Selbst- und Nächstenliebe als etwas von der Natur Vorgegebenes zu betrachten sind, als natürliche Regungen, die im Idealfall immer wieder zum Ausgleich kommen, braucht es dann überhaupt ein Gebot der Selbst- und Nächstenliebe? Jedenfalls wäre in diesem Fall eine Handlungsregel wie „Geben ist seliger denn nehmen“ anthropologisch gesehen falsch, weil sie der Notwendigkeit des Ausgleichs nicht gerecht würde, und sie dürfte dann auch nicht als christliche Regel angesehen werden.

3 Der moralische Vorrang der Nächstenliebe

Tatsächlich hängt nun also viel davon ab, wie wir diese Selbstliebe verstehen. Wenn wir Selbstliebe so verstehen, dass es sich bei

⁵ M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 254.

⁶ Udo Zelinka, Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (SThE 57), Freiburg/Schweiz 1994, 214.

⁷ Gerfried W. Hunold, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: Anselm Hertz u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg-Basel-Wien 1993, 177–195, hier 191–195.

ihr um ein natürliches Streben jedes Menschen nach eigener Glückseligkeit handelt, dann ist es, wie Immanuel Kant hervorhebt, unsinnig, Selbstliebe als sittliche Pflicht zu verstehen: Etwas, was man von Natur aus erstrebt, kann (und braucht) man nicht zugleich in einem Gebot als Pflicht formulieren. In den Bereich der moralischen Pflicht fällt allein das Streben nach der eigenen sittlichen Vollkommenheit. Selbstliebe in diesem Sinne würde bedeuten, sich als sittliches Wesen ernst nehmen und im Guten wachsen zu wollen. Wie Kant das Streben nach persönlicher sittlicher Vollkommenheit inhaltlich damit verknüpft, dass man sich für die Glückseligkeit der anderen Menschen einsetzt – die Kant zunächst in Sorge um deren physisches Wohl versteht –, so könnte man also die Selbstliebe in diesem zweiten, ethischen Sinn, mit der inhaltlichen Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe verknüpfen. Die Haltung des „Gebens“ wäre es dann, sich selbst die Glückseligkeit der anderen Menschen als Zweck zueigen zu machen, also sich ohne Hoffnung auf Gegenleistung aus eigener Überzeugung für das Wohl der Anderen einzusetzen.

Freilich sieht Kant auch die Grenzen: Als Einschränkung bleibt erhalten, dass man das vom anderen Menschen konkret angestrebte Glück selbst auch für Glück halten muss, d. h. wenn nach meinem eigenen Urteil das Glücksstreben des Anderen unverantwortlich ist, muss ich es nicht befördern.⁸ Zudem ist es nicht einfach, Grenzen anzugeben, wie viel Unterstützung der Andere braucht, um die wahren Bedürfnisse zu befriedigen. Könnte diese Unterstützung nur durch Verzicht auf eigene drin-

gende (physische) Bedürfnisse geleistet werden, dann würde das nach Kant einen inneren Widerspruch implizieren: „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Andrer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz mache.“ Kant folgert daraus, dass diese Pflicht nur eine weite sein könne und dass es unmöglich sei, bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das Schenken ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung gehen könne. Wahre Bedürfnisse näher zu bestimmen, so meint er, muss jedem persönlich überlassen bleiben.⁹ Nach Kant wäre also Geben seliger denn nehmen, weil sich im Geben, in der Sorge um den Anderen, der Gebende um seine sittliche Vervollkommenung bemüht. Das Nehmen ist freilich völlig berechtigt, weil das Streben nach physischem Wohlergehen zu jedem Menschen gehört und befriedigt werden muss, doch ist es im Rang auf der tieferen Ebene der natürlichen, physischen Bedürfnisse anzusiedeln.

4 Nehmen als Voraussetzung für das Geben

Entwicklungspsychologisch gesehen geht freilich die Nächstenliebe (der Anderen zu mir) meiner Selbstliebe voraus: Durch die Erfahrung des Geliebtwerdens, das dem Kleinkind durch seine Bezugspersonen zuteil wird, kann ein Kind seine eigene Werthaftigkeit erkennen und „durch Teilnahme und Abgrenzung, Identifikation und kritische Distanz“ Selbstliebe entwickeln.¹⁰ Die

⁸ Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten Zweiter Teil, neu hg. und eingeleitet von Bernd Ludwig, Hamburg 1990, 21. Für weiterführende Hinweise danke ich Rudolf Langthaler.

⁹ Ebd., 27.

¹⁰ M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 307.

Entwicklung dieser Selbstliebe und eigener Stärke macht wiederum eine Hingabe an die Anderen, die nicht wieder von Egoismus oder einer selbstausbeuterischen Haltung geprägt ist, möglich.¹¹

Eine solche gesunde Selbstliebe hat aus moralpsychologischer Perspektive große Bedeutung: Mit Zunahme einer realistischen (und liebenden) Selbstsicht, die weder zu einer Über- noch zu einer Unterbewertung der eigenen Person führt, geht auch eine Selbsterziehung einher: Zielvorstellungen und Gefühle werden mehr und mehr „erzogen“, d. h. sie führen mehr und mehr zu Sinnerfüllung hin. Durch die wahre Selbstliebe erschließt sich auch der Wert anderer Personen und Dinge. „Selbstliebe durchwirkt das Sittlich-Sein und die ethische Grundeinstellung des Menschen und ermöglicht eine Wertorientierung, die nicht von Zwang und Angst, sondern von verinnerlichten Werten und echten Schuldgefühlen als Verrat an der eigenen Identität bestimmt ist. Nur, wenn das Ziel des sittlichen Strebens mit dem Ziel der eigenen Vervollkommnung Hand in Hand geht, können Werte und Normen individuelle Bedeutung erlangen.“¹²

5 Geben und Nehmen – ein Ausgleich?

Philosophisch wird dieses Ineinander von Zuwendung zum Anderen und eigener moralischer Entwicklung unter dem Stichwort der „Anerkennung“ formuliert. Eine solche „Anerkennung“ vollzieht sich bei-

spielsweise nach Hegel in zwei Schritten: „Erstens muss es dem Individuum möglich sein, sich im Anderen zu erkennen und seine Selbständigkeit, vom Anderen unterschieden zu sein, aufzugeben. Der Anderer erweist sich nicht als etwas, was dem Individuum fremd ist, sondern als wesensgleich. So ist der Selbstverlust im Anderen zugleich ein Sich-Finden im Anderen als Selbst. Zweitens muss das Individuum sich wieder vom Anderen distanzieren und seine Selbständigkeit zurückgewinnen, indem es sein Fürsichsein gegen den Anderen behauptet. Der Unterschied, den das Individuum zwischen sich und dem Anderen deutlich machen will, bezieht sich nicht auf die natürlichen Besonderheiten seiner Individualität, sondern besteht in der Demonstration seiner Unabhängigkeit von Naturbestimmungen und damit in der Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu können.“¹³

Die Trennung zwischen eigenem Wohl und Wohl des Anderen gelingt jedoch nach Hegel nicht mehr, wenn zwei Menschen in engen Familienbanden stehen. Die familiäre Handlung ziele auf das Glück und das Wohl des *Anderen* ab und sei grundlegend empathisch und altruistisch orientiert; je nach Bedürftigkeit erhalte jedes Familienmitglied emotionale und materielle Zuwendungen. Allerdings seien solche Formen moralisch-altruistischer Handlungen in der sozio-politischen Ordnung nur möglich, wenn sie einen durch institutionelle Strukturen geschützten Raum hätten, nämlich die Familie.¹⁴

¹¹ Ebd., 325.

¹² Ebd., 323f. Vgl. Georg Beirer, *Selbst werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog*, St. Ottilien 1988, 344ff.

¹³ Susanne Brauer, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie* (Alber – Reihe Praktische Philosophie Bd. 79), Freiburg-München 2007, 196.

¹⁴ Ebd., 200.

6 Altruismus als verkappter Egoismus?

Doch sind wir Menschen überhaupt zu einer Wertschätzung anderer Menschen fähig, die nicht erneut an egoistische Interessen gekoppelt ist? Anfragen an die Bedeutung und moralische Qualität von Nächstenliebe kommen derzeit aus der Evolutionsbiologie. Dort kann man die These finden, dass das, was wir als altruistisches Verhalten bezeichnen, z. B. ein Geben ohne Erwartung einer Gegenleistung, ein verkappter genetischer Egoismus sei: Was wir für die eigenen Kinder tun, dient letztlich der Weitergabe unserer Gene. Doch rein biologisch lässt sich nicht erklären, warum sich jemand auch für nicht verwandte Menschen einsetzt. Daher musste die genetische Theorie durch die Theorie der Weitergabe kultureller Handlungsmuster erweitert werden. Diese erlauben es nun, dass Altruismus durch indirekte Anerkennung oder durch Gegenleistungen nicht unmittelbar Betroffener belohnt wird; schließlich wird von einem Religions-Altruismus gesprochen, da Religionen ein über die Verwandtschaft hinausgehendes altruistisches Verhalten überliefern; doch auch ein Vernunft-Altruismus lässt sich nicht ausschließen, in dem die Gleichwertigkeit der Interessen anderer Menschen erkannt wird und entsprechende Handlungen möglich werden. Ein kulturell ausgebildeter Altruismus überschreitet also immer das Biologische und kann daher entwicklungsbiologisch nicht widerlegt werden.¹⁵ Wenn Lehrer besonders ver-

haltensauffälligen Kindern mit viel Liebe begegnen und sie in der Ausbildung eines gesunden Selbstwertgefühls unterstützen, so kann das als vernunftgemäße Handlung, als ein Geben im Sinne der Nächstenliebe gesehen werden, und es bedarf keiner etwa zugrundeliegenden selbstsüchtigen Haltung für ihre Erklärung. Inwiefern aber kann nun das Geben, kann der Einsatz für den Anderen, kann die Nächstenliebe als Ausdruck einer christlichen Lebenskunst angesehen werden?

7 Gottesliebe und Selbstliebe: Alles geben – und noch mehr zurückbekommen

Hier hilft ein Blick auf die Verknüpfung von Nächsten- und Gottesliebe: Geben und Nehmen sind schon immer ein Thema im Verhältnis des Menschen zu Gott. Meist wird der Zusammenhang so beschrieben, dass die Gottesliebe eine ermöglichte Bedingung für die rechte Selbstliebe ist: „Zudem befähigt erst die Gottesliebe als bedingungslose Annahme des Menschen zu wahrer Selbstliebe. Befreit vom Zwang der Selbstrechtfertigung wird der Mensch zur Liebe befreit.“¹⁶ Die Gottesliebe kann zur Aufgabe falscher Vorstellungen von sich selbst führen, so dass das wahre Selbst des Menschen zum Vorschein kommt und dadurch eine wahre Selbstbejahung und Selbstliebe ermöglicht wird. Wenn Menschen sich Gott hingeben, z. B. im Akt der Anbetung, dann finden sie zugleich auch zu sich selbst, werden von Gott mit

¹⁵ Hubert Meisinger, Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg Schweiz/Göttingen 1996, 249–250. Dazu auch Christian Illies, Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a. M. 2006, 194–202.

¹⁶ M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

einem neuen Namen benannt und zur Vollendung geführt.¹⁷

Die Hinweise des Neuen Testaments, man solle sich um Gottes Willen selbst verleugnen, kann man daher durchaus als Ablehnung eines Egoismus deuten, nicht aber einer wahren Selbstliebe.¹⁸ „Selbstliebe ist die Annahme der geschenkten Liebe Gottes, das Bejahen seiner selbst aufgrund der erfahrenen Liebe Gottes.“¹⁹ Diese Hingabe an Gott fördert also stets die je individuelle Ausprägung des Menschen.²⁰

Wichtig ist, dass in dieser Reflexion über die Hingabe an Gott deutlich wird, dass Autarkie aus christlicher Sicht kein Gut ist, keinen Gewinn bringt. Im Gegenteil: es ist wichtig, empfangen zu können, ja, sich empfangen zu können. Zuwendung annehmen, Geschenke annehmen, sich beglücken zu lassen – all das steht am Anfang eines gelingenden Lebens eines Menschen, der letztlich alles, das gesamte Leben, aus der Hand Gottes entgegen nimmt.

8 Selbst werden am Anderen, durch den Anderen

Lässt sich dieses ungleiche Verhältnis von Geben und Nehmen, wie es sich in der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ereignen kann, auch auf

das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe übertragen? Ist Geben vielleicht seliger denn Nehmen, weil wir, indem wir uns Anderen geben, selbst wachsen, uns selbst reicher zurückbekommen? Dass dies nicht so einfach sein kann, sagt uns unsere eigene Erfahrung. Markant sind dazu die Gedanken Martin Bubers und Emmanuel Lévinas'. Martin Buber hat das Gebot der Nächstenliebe in Leviticus übersetzt als: „Liebe deinen Nächsten, denn er ist dir gleich“ oder als „denn er ist wie du“ bzw. „denn das bist du“²¹. Buber weist darauf hin, dass erst dadurch, dass der Andere mich anspricht, ich ihn zunächst als ein Du erfahre und dann, in meiner Antwort, zum Du für den Anderen werde, ich meiner selbst als Person gewahr werde. Die Beziehung, die dadurch entsteht, führt die beiden Menschen von ihrem Eigenstand weg. Indem sich Menschen einander hingeben, werden sie erlöst, vermögen sie, ihrer Bestimmung zu folgen und ihr Wesen zu erfüllen, Mensch zu sein.²² Im Nehmen werde ich meiner selbst gewahr, im Geben werde ich zu dem, der ich sein soll.

Doch ist das immer so harmonisch? Lévinas kritisiert an dieser Vorstellung die Reziprozität, die dieser Vorstellung von Geben und Nehmen zugrunde liegt. Für ihn ist das Besondere der sozialen Beziehung, dass sie streng asymmetrisch ist: Die

¹⁷ Gerhard Brandl, Handeln aus Liebe? Der Dekalog aus individualpsychologischer Sicht. Mit einem Nachwort von Erwin Ringel, Eschborn bei Frankfurt a. M. 1997, 73.

¹⁸ M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

¹⁹ Ebd., 311.

²⁰ Monika Hoffmann, Spiritualität und/oder Selbstliebe, Ethica 11 (2003), 295–301, hier 298.

²¹ Zur Kritik an dieser Übersetzung: Theodor C. Vriezen, Bubers Auslegung des Liebesgebots, Lev. 19, 18b, Theologische Zeitschrift 22 (1966), 1–11, hier 7; Johannes Fichtner, Der Begriff des ‚Nächsten‘ im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament, in: Ders. (Hg.), Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, Bd. 3), Stuttgart 1965, 88–115, hier 104.

²² Martin M. Lintner, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien (Studien der Moraltheologie 35), Wien 2006, 143.

Trennung zwischen dem einen und dem anderen Menschen wird nicht aufgehoben, nur transzendifiert; der Andere tritt nicht in Verbindung zu mir, es herrscht keine Gegenseitigkeit, kein Ausgleich, sondern ich werde „vom Anruf des Anderen getroffen und dadurch in die ethische Verantwortung für den Anderen gerufen“²³. Indem ich mich auf diesen Appell der Verantwortung einlasse, öffne ich meine Welt und gebe sie dem Anderen. Die Nächstenliebe, das Geben, wird damit zur Antwort auf den unvermeidlichen, nicht delegierbaren Appell des Anderen in seiner Bedürftigkeit an mich, dem ich nicht ausweichen kann, dem ich mich nur verweigern

kann. Das Gefühl von Schuld – wenn dieser Anspruch zu spüren war, wir ihm aber nicht nachgekommen sind – gehört zu dieser ethischen Uerfahrung, die jedem rationalen Abwägen vorausgeht. Nicht das Beschenktwerden, sondern das Schenken-Sollen steht also im Vordergrund.

9 Gottes Liebe – Anfang jeder Zuwendung zum Nächsten

Die Erfahrung eines unbedingten ethischen Anspruchs an uns können wir am ehesten als etwas Harmonisches sehen, wenn wir an die Situation der Geburt eines Kindes denken: Das zu sehen bedeutet, zur Fürsorge herausgefördert zu sein, und dennoch ist das Schenken-Sollen eine Antwort auf das Geschenk des Kindes. Doch nicht bei allen Menschen, die uns begegnen und uns mit ihrem je eigenen Anspruch entgegentreten, können wir angemessen reagieren oder gar das Gefühl des gleichzeitig Beschenktwerdens empfinden. Sind wir nicht durch diesen unmittelbaren ethischen Anspruch heillos überfordert?

Was wir jedenfalls aus Lévinas' Beobachtungen erkennen können ist, dass Nächstenliebe den Charakter der Unmittelbarkeit hat: Es bedarf keines zusätzlichen Gebotes, keines „Umweges“ über ethische oder göttliche Gesetze, um deren Anspruch geltend zu machen. Doch wie sieht die Antwort auf diesen Anspruch aus? Die Erfahrung des Geschenktseins, die wir im Gebet, in der Öffnung für Gottes Liebe erfahren, sagt uns, dass wir, wenn wir uns für den Anderen öffnen, immer schon getragen sind von Gottes Wirken in uns, das wir Gnade nennen. In der Annahme dieses göttlichen Wirkens lieben wir Gott, so dass es keine Nächstenliebe gibt, die nicht zu-

Weiterführende Literatur:

Monika Hoffmann, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. Nr. 50), Paderborn u.a. 2002. Eine breiter Überblick über psychoanalytische, biblische, systematisch-historische (Augustinus, Thomas von Aquin) und systematische (tugend- und normethische) Aspekte.
A. M. J. M. Hermann van der Spijker, Narzisstische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg–Basel–Wien 1992. Darstellung der Lehre Freuds mit biblischer Einbettung und einem frauenspezifischen Anwendungskapitel.

Darlene Fozard Weaver, Self Love and Christian Ethics, Cambridge 2002. Zur Bedeutung der Selbstliebe für die theologische Ethik, in Auseinandersetzung mit feministisch-ethischen Ansätzen.

²³ Ebd., 145.

gleich Gottesliebe wäre. In den Worten von Karl Rahner: „Überall dort, wo der Mensch in wirklich personaler Freiheit sich dem Nächsten öffnet, hat er immer schon, weil das alles schon umfangen ist von der Gnade Gottes, mehr getan als bloß gerade diesen Nächsten geliebt.“²⁴ Es ist also gut, dem Anspruch des Anderen, um seiner selbst willen geliebt zu werden, nachzukommen; die Nächstenliebe macht der Gottesliebe keine Konkurrenz.²⁵ In der eindeutigen Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, von Religion und Ethos im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird „die Nächstenliebe ... sogar als Realisation der Gottesliebe begriffen“²⁶. Durch die Zuwendung zum Anderen stimmt man in Gottes Zuneigung zu diesem Menschen ein, kommt mit Gottes Liebe in Gleichklang und kann dadurch selbst eine Goteserfahrung machen.

Als Grundakt des Menschen ist die personale Liebe zu einem anderen Menschen nach Ansicht von Karl Rahner zugleich der primäre Akt der Gottesliebe, im Sinne von Mt 25,40: „Was du dem geringsten meiner Brüder getan hast, das hast du mir getan“²⁷. Da Liebe freilich immer nach dem Absoluten strebt und kein Mensch in seiner Begrenztheit diese absolute Liebe rechtfertigen kann, zielt jede Nächstenliebe immer auf die Einheit von Gottes- und

Nächstenliebe in Christus bzw. auf Gott als den tragenden Grund aller Wirklichkeit, also auf ein Mehr als den anderen Menschen. Und dennoch ist jeder Mensch in seiner konkreten Individualität wichtig, weil Gott das Heil jedes einzelnen Menschen will.²⁸

10 Wachsen in der christlichen Authentizität durch den Anderen

Geben und Nehmen zeigen sich als zwei wichtige Momente einer christlichen Lebenskunst. Wer nicht nehmen kann, weil ihm Liebe verweigert wird, tut sich auch schwer, sich selbst vertrauenvoll an andere Menschen zu verschenken. Wer Andere und sich selbst in ihrer Eigenheit schätzen lernt, kann Geben und Nehmen als eine Einheit erfahren, die bei aller Hingabe zum eigenen Wachstum beiträgt – in der Einübung in die Liebe Gottes, in die Unbedingtheit seiner Zuwendung, in der ethischen Haltung der Entschlossenheit, andere Menschen in ihrem Streben nach Glückseligkeit tatkräftig zu unterstützen. Und schließlich sind da Momente des Gebens, die über jede Reziprozität, jede erwartbare Gegenleistung hinausgehen: in der Familie grundgelegt, aber lebbar und erfahrbar mit jedem Menschen. Dass wir

²⁴ Karl Rahner, Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i. Br. 1971, 91.

²⁵ Vgl. Christine Bittenbinder, Die Nächstenliebe als Inbegriff des christlichen Daseins. Zur Deutung der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe bei Karl Rahner. Diplomarbeit Universität Wien, Kath.-theol. Fak. 1994, 14, mit Zitat von Karl Rahner, Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 307–322, hier 319: Ein Missverständnis wäre es, wenn man den Anderen so verstünde, dass er nur „eine bloße äußere Gelegenheit wäre, anlässlich derer Gott selbst allein geliebt werden würde.“

²⁶ M. Hoffmann, Selbstliebe (s. Anm. 3), 133.

²⁷ Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottsliebe, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1968, 277–299.

²⁸ Andrea Tafferner, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts (Innsbrucker theologische Studien 37), Innsbruck–Wien 1992, 223–229.

uns geben, gelingt in diesen Momenten nur als ein „freies Geschenk, als Bereitschaft des Geistes, als immer neues freies Sich-Entscheiden für die Gabe Gottes, als Phantasie der Selbstlosigkeit, als Fröhlichkeit des Freude-Machens, als Mut, sich zu verschwenden oder wie wir dies immer beschreiben wollen.“²⁹ Ähnlich, aber in etwas weniger harmonischen Worten formuliert Martin Lintner: „Wahrscheinlich besteht darin die Faszination und der Reiz des Schenkens, dass sich in ihm der Widerstand dagegen, alle Lebensbereiche dem Prinzip des ökonomischen Denkens zu unterwerfen, performativ Bahn bricht und dass sich in ihm bei aller Gebrochenheit und Gefährdetheit menschlicher Kommunikation und Beziehung eine grundlegende Botschaft Gehör verschafft: ‚Du bist angenommen und geliebt‘, selbst auf die Gefahr hin, dass die geliebte Person diese Botschaft nicht erwidert.“³⁰ Denn mit letzten Sicherheiten, so meint er, kann man in der Ausgesetztheit und Fragmenthaftigkeit des Lebens nicht mehr rechnen. Es ist

letztlich eine Glaubensfrage, wie wir uns angesichts des Anderen entscheiden.

Die Autorin: Geb. 1964, Studium der Katholischen Theologie, lateinischen und italienischen Philologie in Tübingen und Rom, seit 2007 Professorin für Moraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Ausgewählte Publikationen: *Spiritualität am Krankenbett – Motivation, Grundlage, Kriterien und Ziel aus einer christlichen Perspektive*, in: Ulrich H. J. Körtner / Sigrid Müller / Maria Kleťčka-Pulker / Julia Inthorn (Hg.), *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett* (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin, Bd. 3), Wien/New York 2009, 200–209; S. Müller / Michael Rosenberger / Walter Schaupp / Werner Wolbert, *Ethikkodex professioneller Seelsorger, Stimmen der Zeit* 227 (Juli 2009), 447–458; *Zwischen Spiritualität und Moral – die Rolle der caritas in der moraltheologischen Reflexion der via moderna*, *Archa Verbi* 3 (2006), 172–194.

²⁹ Bernhard Welte, Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter, Frankfurt a. Main 1973, 79–80.

³⁰ M. Lintner, Eine Ethik des Schenkens (s. Anm. 22), 460.