

WAS TUT IHR DA BESONDERES? (MT 5,47)

Zum Verhältnis von Freundesliebe, Feindesliebe und Selbstliebe

Werner Wolbert

Immanuel Kant beginnt den Traktat „Von der Freundschaft“ in seiner Ethikvorlesung mit dem Satz: „Dieses ist das Steckenpferd aller dichterischen Moralisten und hierin suchen sie Nektar und Ambrosia.“¹

Damit scheint er von den ihm bekannten Abhandlungen über dieses Thema keine besonders hohe Meinung zu haben; möglicherweise haben sie Entscheidendes übersehen. Kant weist zu Beginn auf die zwei gegensätzlichen Triebfedern im Menschen hin: Selbstliebe und allgemeine Menschenliebe. Damit ergeben sich die Fragen, wie sich die partikuläre Liebe zu FreundInnen und WohltäterInnen mit der Forderung der allgemeinen gleichen Menschenliebe verträgt und ob die Liebe zu Freunden ethisch weniger wertvoll ist als die zu Feinden. Diese Fragestellungen dürften zur Wirkungsgeschichte der 6. Antithese der Bergpredigt über Nächsten- und Feindesliebe gehören. „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten?“ Nach diesem Wort (Mt 5,46) scheint die Liebe zum Freund/zur Freundin keinen hohen Stellenwert für das Neue Testament zu haben. Weiter heißt es (5,47): „Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?“ Bei Lukas heißt es außerdem noch (6,33): „Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder.“ Freunde und Freundinnen seien hiermit verstanden als solche, die uns lieben, die uns sympathisch sind und die uns Gutes tun. Eine andere Definition lautet: „Freundschaft meint eine Form der zwischenmenschlichen Beziehung, die aus freier Zuwendung hervorgeht und in einer personalen Sympathie der beiden Partner gründet.“² Die bei Mt genannten Brüder sind nicht einfach Freunde in diesem Sinn. Sie könnten die Angehörigen des eigenen Volkes oder der christlichen Gemeinde sein, das Wort könnte aber auch im Sinne von Freunden zu verstehen sein.³ Die Qualifikation als Brü-

1 Menzer, Vorlesung, 254.

2 Weismayer, Freundschaft, 199.

3 Im AT hat das Wort ער (Nächster) eine weitere Bedeutung: Freund/Vertrauter,

der konnotiert die enge Verbundenheit wie unter Blutsverwandten, nicht dagegen die freie Zuwendung: Freunde kann man sich aussuchen, Brüder und Schwestern (im leiblichen Sinne jedenfalls) nicht. Entsprechend formuliert auch Aristoteles: „Man wird aber wohl die Verwandtenfreundschaft und die kameradschaftliche Freundschaft für sich absondern“ (ἀφορίσειε δ' ἄν τις τὴν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἐταιρικὴν).⁴ Es fragt sich somit, wie man gemäß der Bergpredigt bzw. Feldrede über Freundschaft zu denken hat.

Im Johannesevangelium scheint Freundschaft dagegen eine gute Sache zu sein. Allerdings ist die Freundschaft Jesu mit den Jüngern etwas untypisch, weil asymmetrisch⁵. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt.“ (Joh 15,16). Diese Freundschaft beruht nur von Jesu Seite auf freier Zuwendung und sie impliziert einen Auftrag. Zwar sind die Jünger freiwillig dem Ruf Jesu gefolgt; zur Freundschaft wird dies Verhältnis aber erst durch die entsprechende Erklärung Jesu. Diese Asymmetrie wird freilich gemildert durch Jesu Differenzierung zwischen Freunden und Knechten, wobei Jesus die Jünger zu den ersteren zählt; denn: „Der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut“ (Joh 15,15). Zwischen Freunden herrscht Vertrauen und Offenheit, zwischen Herr und Knecht (Sklave) nicht unbedingt.⁶ Die in den johanneischen Abschiedsreden artikulierte Freundschaft wird gerade wegen dieser Asymmetrie kaum im Verdacht stehen, noch auf der Stufe von Heiden (Mt) oder Sündern (Lk) zu sein.

1. Heiden und Sünder

Wer sind eigentlich diejenigen, die „nur“ ihre Freunde lieben? Bei Mt sind es die Heiden, bei Lk die Sünder. Ist das synonym zu lesen? Wo man das nicht tut, versteht man „Heiden“ im Sinne von Nichtchristen oder Nichtjuden. Unter solcher Voraussetzung wird dann etwa das Ethos des Hellenismus als ein Ethos niedrigerer Stufe, etwa als Ethos der *Gegenseitigkeit*, abgesetzt von der *Einseitigkeit* der christlichen Liebe. Wer das etwa bezüglich der Stoa behauptet, sollte freilich genauer lesen. Beim Stoiker Hierokles von Alexandrien liest man z.B.:

Mitmensch/Nächster oder schlicht Anderer; Kuehlewein, *Nächster*, 786–791; Wolbert, *Was*, 75–91.

4 Aristoteles, NE, 1161b 12.

5 Vgl. den Artikel von Elzbieta Adamiak zu dieser Asymmetrie in diesem Band.

6 Hier gibt es in der Antike zwar auch entgegengesetzte Beispiele, die aber nicht dem Klischee des Sklaven entsprechen; vgl. Wolbert, *Sklaverei*, 203–224.

„Wie wir Gerechtigkeit üben müssen nicht nur denen gegenüber, die sich uns gegenüber gerecht verhalten, sondern auch denen gegenüber, die uns Unrecht zu tun versuchen, damit wir nicht durch ungerechte Vergeltung in dieselbe Fehlhaltung verfallen, so müssen wir Freundschaft, d.h. Menschenfreundlichkeit hegen gegen alle, die unseres Geschlechtes sind. [...] So werden wir also Besonnenheit und Gerechtigkeit gegen alle üben und nicht nur gegen die Besonnenen und Gerechten; es darf nicht sein, dass wir gegenüber den Guten gute Menschen und gegenüber den Schlechten schlechte Menschen sind.“⁷

Eine in diesem Zusammenhang besonders interessante, freilich viel zu wenig beachtete Schrift ist Senecas „De beneficiis“. Dort heißt es:

„Das ist eines bedeutenden und wertvollen Geistes Eigenart, sich nicht vom Lohn guter Taten leiten zu lassen, sondern von ihnen selbst, und auch nach Enttäuschungen durch schlechte Menschen das Gute zu suchen. Was wäre daran großartig, vielen behilflich zu sein, wenn niemand enttäuschte? So aber ist es sittliche Vollkommenheit, Wohltaten zu erweisen, auch wenn sie sich nicht in jedem Fall als einträglich erweisen, denn ein hervorragender Mann hat sofort Gewinn von ihnen.“⁸

Auch Freundschaft ist nicht immer, mindestens in einem vordergründigen Sinn, einträglich, sie kann „einseitiges“ Handeln implizieren. Man denke etwa an Schillers Ballade „Die Bürgschaft“, wo die zwei Freunde füreinander zu sterben bereit sind, und das zur Verwunderung des Tyrannen Dionysius. Auch für die „Heiden“ wie Seneca gilt: Was wäre daran großartig, nur denen Gutes zu tun, die uns Gutes tun? Im andern Fall würde man den Nächsten nicht um seiner selbst willen lieben, sondern um des eigenen Wohles willen, d.h. man würde im Grunde nur sich selbst lieben, wie auch Thomas von Aquin betont hat: „cum quis diligit proximum propter suum utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.“⁹ Damit ist klar, dass „Heide“ bei Mt im Sinne von Sünder zu verstehen ist, und sich die Aussagen bei Mt und Lk somit sachlich decken. Im NT ist solche negative Konnotation des Wortes „Heide“ nicht ungewöhnlich, wie etwa in der Formel „Heide und Zöllner“ in Mt 18,17 besonders deutlich wird. Zöllner galten ja als prototypische Sünder. Das Wort „Heide“ (ἔθνη) bezeichnet hier nicht rein neutral, deskriptiv einen Nichtjuden oder Nichtchristen, sondern in einem negativen normativen Sinn Heiden als typische Sünder.

7 Hieroclis, VII 10–13; „Unseres Geschlechtes“ meint hier natürlich das Menschengeschlecht.

8 Seneca, Beneficiis I 1,12.

9 Aquin, Thomas von, Summa theologiae II-II q 44 a7.

Solchen negativen normativen Sinn hat etwa das Wort „Jude“ häufig im Johannesevangelium, die positive normative Bezeichnung ist dagegen „Israelit“ (Joh 1,47).¹⁰

Freilich kann Freundesliebe im Einzelfall vorzüglich Selbstliebe sein, wie man auch schon bei Aristoteles lesen kann:¹¹

„Die einen lieben einander also wegen des Nutzens (διὰ τὸ χεῖρσιμον) und nicht als solche, sondern sofern sie einander Gutes verschaffen. Dasselbe gilt für jene, die einander der Lust wegen lieben. [...] Wer also um des Nutzens willen liebt, tut es um seines eigenen Gewinns willen, und wer um der Lust willen, und nicht sofern der Freund ist, was er ist, sondern nur soweit er nützlich und angenehm ist.“¹²

Anders die wahre Freundschaft, die es nur zwischen Tugendhaften gibt:

„Die Tugendhaften sind [...] einander wegen sich selbst Freunde; denn sie sind es, sofern sie tugendhaft sind. Diese sind also Freunde schlechthin, jene [die Schlechten] aber nur zufällig.“¹³

Nun ist Selbstliebe als solche nicht minderwertig, sondern durchaus alltäglich. Wenn ich etwa einen Handwerker schätze, dann liebe ich ihn vorzüglich um des Nutzens willen, den er mir bringt; ich bin auf ihn angewiesen. Verwerflich ist solche Haltung erst, wenn ich Menschen *nur* um des Nutzens willen liebe; dann liebe ich in der Tat nur mich selbst. Meine Liebe ist abhängig vom zufälligen Nutzen der anderen für mich.¹⁴ Bei Freunden geht man in der Regel davon aus, dass das nicht so ist; aber der Schein kann trügen, was sich zeigt, wenn sich die Freundschaft im konkreten Fall nicht auszahlt, sich in der Not als nicht beständig erweist. Anders ist das bei einer Liebe aus Grundsätzen bzw. – wiederum mit Aristoteles gesprochen – bei der Freundschaft der Tugendhaften:

„Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinn Freunde; denn sie verhalten sich an sich so, und nicht zufällig. Ihre Freundschaft dauert, solange sie tugendhaft sind.“¹⁵

10 Vgl. zu solchem unterschiedlichen Sprachgebrauch Schüller, Mensch, 100–119.

11 Vgl. den Artikel von Friedo Ricken in diesem Band.

12 Aristoteles, NE 1156a 10–16.

13 Aristoteles, NE 1157b 3–5; im normativen Sinn ist also nur die Freundschaft unter Guten Freundschaft, nicht etwa die zwischen Kriminellen. An anderer Stelle sagt Aristoteles allerdings (NE 1157a 18): „Aus Lust und wegen des Nutzens können auch Schlechte untereinander Freunde sein“.

14 Vgl. Wolbert, Mittel.

15 Aristoteles, NE 1156b 7–10.

Diese Freundschaft ist also nicht vom Zufall äußerer Umstände abhängig, sondern von der Tugend. Auch im Rahmen der Freundschaft unter Tugendhaften ist Selbstliebe als solche nicht verwerflich oder minderwertig, wie ja das Gebot der Nächstenliebe auch andeutet. Wer andere um ihrer selbst willen liebt, muss auch sich selbst um seiner selbst willen lieben. Schließlich hat jeder Mensch seine Würde. Wenn er diese bei andern respektiert, muss er das auch im eigenen Fall tun.¹⁶ In diesem Sinn ist jede echte Liebe gegenseitig. Diese Gegenseitigkeit ist aber abzugrenzen von einer Gegenseitigkeit des *do ut des*, die das konkrete Tun des Guten auf Gegenseitigkeit beschränkt, nur denen Gutes tut, die mir Gutes tun.¹⁷ Eine ähnliche Mehrdeutigkeit zeigt sich auch bei der Rede von der Selbstliebe und ihrer Bewertung.

2. Selbst- und Freundesliebe

Das *wie dich selbst* im Gebot der Nächstenliebe legt eine Gleichwertigkeit von Nächsten- und Selbstliebe, damit eine unparteiische Liebe nahe; gleichwohl hat man es auch im Sinne einer Verwerfung der Selbstliebe interpretiert. So Rudolf Bultmann in seinem Jesusbuch mit Berufung auf folgende Äußerung Kierkegaards:

„Soll man den Nächsten lieben wie sich selbst, so dreht das Gebot wie mit einem Dietrich das Schloß der Selbstliebe auf und entreißt sie dem Menschen. Wäre das Gebot der Nächstenliebe anders ausgedrückt als durch das Wörtlein wie dich selbst, das so leicht zu handhaben ist und doch die Spannkraft der Ewigkeit hat, so könnte das Gebot die Selbstliebe nicht so bemeistern. Dies wie dich selbst läßt sich nicht drehen noch deuteln; mit der Schärfe der Ewigkeit richtend, dringt es in den innersten Schlupfwinkel ein, wo ein Mensch sich selbst liebt; es läßt der Selbstliebe nicht die leiseste Entschuldigung übrig, nicht die mindeste Ausflucht offen. [...] Aber dieses wie dich selbst – ja kein Ringer kann seinen Gegner so fest, so unentrinnbar umklammern, wie dies Gebot die Selbstliebe umklammert.“¹⁸

16 Deshalb setzt die kantische Selbstzweckformel voraus, dass man auch sich selbst als Mittel oder Zweck behandeln kann, ein Aspekt, der bei der Auslegung der Formel oft übersehen oder übergangen wird (weil man nicht versteht, was das heißen soll).

17 Vgl. Becker, Reciprocity 1464–1467; Schaupp, Liebesgebot 189–200.

18 Bultmann, Jesus, 81; vgl. Kierkegaard, Liebe, 2 If.

Auf dieses Zitat haben auch andere Autoren rekuriert, vermutlich u.a. wegen seiner Anschaulichkeit (Schloss, Ringergriff).¹⁹ Bei derlei eingängigen Formulierungen besteht immer die Gefahr, dass einer vom andern abschreibt, ohne dass der Kontext genauer geprüft wird. Liest man in Kierkegaards Schrift „Der Liebe Tun“ etwas weiter, stellt man fest, dass Kierkegaard sehr wohl eine legitime Selbstliebe kennt, wie das folgende Zitat belegt:

„Sich selbst auf die rechte Weise lieben und den Nächsten lieben, entspricht einander ganz und gar, ist im Grunde eines und dasselbe. Wenn das ‚als dich selbst‘ des Gesetzes dir die Selbstliebe entwunden hat, von der das Christentum, traurig genug, voraussetzen muß, daß sie in jedem Menschen vorhanden sei, dann hast du gerade gelernt, dich selbst zu lieben.“²⁰

Gerade bei einem Autor, der sprachliche Paradoxien liebt, sollte man also genau hinschauen. Kierkegaard redet zunächst von Selbstliebe im Sinn einer exklusiven egoistischen Eigenliebe. Wenn man diese überwunden hat, ist man frei zur (wahren) Selbstliebe. Auch Aristoteles differenziert hier übrigens; er unterscheidet bezüglich der Selbstliebe (τὸ φιλαυτον): „Die einen fassen ihn als Beschimpfung auf und nennen eigenliebend jene, die für sich zuviel beanspruchen an Geld, Ehre, körperlichen Genüssen.“²¹

Andererseits:

„Wenn sich jemand bemühte, selbst immer das Gerechte zu tun oder das Besonnene, und was es sonst an Tugenden gibt, und so stets das Edle für sich in Anspruch nähme, so wird wohl niemand einen solchen eigenliebend nennen oder tadeln.“²²

Wie die Selbstliebe steht, wie schon angedeutet, auch die Liebe zu Freunden unter dem Verdacht einer gewissen Minderwertigkeit im Vergleich zur Feindesliebe. Dagegen hat auf geistreiche ironische Weise Schiller in seinem bekannten Doppeldistichon „Die Philosophen“ polemisiert. Das erste Distichon (*Gewissenskrupel*) lautet:

„Gerne dien ich den Freunden, doch thu’ ich es leider aus Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Darauf folgt das zweite Distichon (*Entscheidung*):

19 Vgl. z.B. Bornkamm, Nazareth, 100; Schnackenburg, Botschaft 66. Vgl. dazu Schüller, Urteile, 81f.

20 Kierkegaard (s. Anm. 16) 27.

21 Aristoteles, NE 1168b 15.

22 Aristoteles, NE 1168b 25.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.“²³

Das ist klar gegen Kant und dessen Gegensatz von Pflicht und Neigung gerichtet. Selbst- und Freundesliebe entsprechen der Neigung des Menschen, ergeben sich spontan. Die Pflicht zur universalen Nächstenliebe ist dagegen bewusst zu machen, und die Liebe zu Feinden oder unsympathischen Menschen widerstrebt der spontanen Neigung und wird somit als Pflicht erfahren. Freilich mag auch die Selbstliebe im konkreten Einzelfall nicht so einfach sein, nämlich bei der Erfüllung gewisser Pflichten gegen sich selbst. Auch da muss man ggf. eine entgegenstehende Neigung überwinden, etwa die Neigung zur Trägheit, wenn es z.B. um Rücksicht auf die Gesundheit oder um Pflichten der Selbstvervollkommnung (etwa Bildung) geht. Auch da haben bisweilen, mit Hesiod gesprochen, die Götter vor den Erfolg den Schweiß gesetzt.²⁴

Schillers erstes Distichon ließe sich auch anders lesen, nämlich im Sinn eines Eingeständnisses eigener Unvollkommenheit. Wer nur die Menschen liebt, zu denen er eine Neigung hat, ist in der Tat nicht tugendhaft. Damit schließt er aber nicht nur die Menschen aus, die nicht zu seinen Freunden gehören, er liebt auch seine Freunde und Freundinnen nicht um ihrer selbst willen, sondern um seinetwillen. Insofern ist die Liebe zu Feinden, zu Menschen, die uns nicht so sympathisch sind, ein Echtheitstest, eine Bewährungsprobe. Leider wird dieser Echtheitstest leicht mit der Sache der Selbstlosigkeit selbst verwechselt. Eben das geschieht, wo man nur die Feindesliebe für wahrhaft moralisch hält oder für eine höhere Stufe von Moralität, wie das in manchen Auslegungen der Bergpredigt bisweilen geschieht. Diese Chance der Echtheitsprüfung kommt in einem andern Distichon Schillers zum Ausdruck (*Freund und Feind*):

„Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind kann ich nützen.
Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.“²⁵

Der Feind lässt mich also das moralische Sollen erfahren, lehrt mich, wie weit die Liebe reichen soll. Solche Lektion kann aber auch im Einzelfall die Freundschaft erteilen, da auch diese Opfer fordern kann. Der implizierte Sollensaspekt wird bei antiken Autoren nicht besonders akzentuiert, obwohl sie die Uneigennützigkeit der Freundschaft betonen, wie etwa auch Cicero:

23 Zitiert nach Höffe, Gerne, 1–20.

24 Vgl. Hesiod, Werke und Tage, V. 289f. Genauer gesagt ist es bei Hesiod die ἀρετή, vor die die Götter den Schweiß gesetzt haben.

25 Zitiert nach Höffe, Gerne, 1–20. Zur Kontroverse zwischen Kant und Schiller vgl. Reiner, Sittlichkeit.

„Denn wie wir wohlthätig und freigebig sind, nicht um Dank einzufordern – wir legen ja unsere Wohlthaten nicht auf Wucher an, wir neigen vielmehr von Natur aus zu einer wohlwollenden Gesinnung –, so halten wir auch Freundschaften nicht in der Hoffnung auf Gewinn für erstrebenswert, sondern weil ihr eigenster Genuss schon in der Liebe selbst besteht.“²⁶

Cicero geht also von einer natürlichen altruistischen Neigung des Menschen aus. Darin unterscheiden er und andere Autoren sich grundlegend von Kant, der dem „natürlichen“ Wohlwollen eher misstraut, was natürlich der protestantischen Tradition von der verderbten Natur entspricht, in der er aufgewachsen ist. Kant unterscheidet „pathologische“ und „praktische“ Liebe, wobei „pathologisch“ nicht im heutigen Sinn von krankhaft zu verstehen ist, sondern im Sinne einer spontanen Neigung, einer Leidenschaft (πάθος), die über den Menschen kommt. Eine Neigung zu allgemeiner Menschenliebe kann nicht geboten werden; „denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“.²⁷ Nur die praktische Liebe, die Liebe aus Grundsätzen, kann Gegenstand sittlicher Forderung sein. Das gilt erst recht für die Gottesliebe. Diese kann nicht auf Neigung beruhen, denn Gott ist kein Gegenstand unserer Sinne. Außerdem ist zu bedenken: „Gott kann von uns nichts empfangen, wir können auf und für ihn nicht wirken“.²⁸ Gott ist nicht Objekt unseres Wohltuns. Da er auf niemanden angewiesen ist, kann auch nur er die perfekte Selbstlosigkeit praktizieren.

Gegen Kants Trennung von Pflicht und Neigung hat Schiller in seiner Schrift *Über Anmut und Würde* das Ideal der Übereinstimmung von Pflicht und Neigung entwickelt; dieser Zustand heißt bei ihm Anmut. Kant hat sich in einer Fußnote zur 2. Auflage der *„Religion innerhalb der bloßen Vernunft“* Schiller angenähert.²⁹ Die Einigkeit zwischen beiden besteht nach Hans Reiner darin,

26 Cicero, *Laelius* 7,31.

27 Kritik der praktischen Vernunft, Ak. Ausgabe V 83. Vgl. Witschen, Kant, 46.80.

28 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ak. Ausgabe VI 154 Anm.

29 Ak. Ausgabe VI 23f: „Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. — Aber die Tugend, d.i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch

„daß einerseits *Schiller* die grundsätzliche reine Vernunftbestimmung des sittlich Guten anerkennt und nur eine *nachträgliche* Angleichung der Sinnlichkeit an die Forderungen der Vernunft als Ziel aufstellt; während andererseits *Kant* die Möglichkeit eben dieser Angleichung zugibt und dabei die fröhliche Grundstimmung echter Tugend hervorhebt.“³⁰

Dennoch bleibt die Differenz, dass für Kant „die Neigung überhaupt von allem, was Sittlichkeit heißt, trotz allem Hand in Hand gehen, von Grund auf verschieden bleibt“³¹, während Schiller eine innere „Wesensverbindung von Pflicht und Neigung“³² fordert, womit dann die Nichtübereinstimmung von Pflicht und Neigung ein ethisch unvollkommener Tatbestand wäre, in der Schillerschen Diktion Würde ohne Anmut. Gerade die Freundschaft könnte aber wohl das beste Beispiel für solche Anmut, der Einheit von Pflicht und Neigung sein.

Vor aller möglichen Kritik an Kant wäre darauf hinzuweisen, dass sich bei Aristoteles – vielleicht überraschenderweise – eine ähnliche Unterscheidung findet wie die von pathologischer und praktischer Liebe (φίλησις und φιλία): „Die Zuneigung scheint eine Art von Leidenschaft zu sein, die Freundschaft ein Verhalten.“³³ (ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει.)

Weiter heißt es:

„Gegenseitige Freundschaft ... beruht auf einer Willensentscheidung (μετὰ προαιρέσεως), und die Willensentscheidung kommt von einem Verhalten (ἄφ' ἕξεως); auch wünscht man den Freunden das Gute um ihretwillen, nicht aus Leidenschaft, sondern auf Grund eines Verhaltens.“³⁴

Was Kant freilich von Aristoteles und anderen Ethikern wirklich unterscheidet, ist die grundlegend negative Wertung von Neigungen, die – meist unreflektiert – als egoistisch eingestuft werden. An dieser Stelle setzt der Rigorismusvorwurf gegen Kant an, der – auf die Ebene des sittlich Guten

wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel.“

30 Reiner, Sittlichkeit, 40.

31 Ebd. 41.

32 Ebd. 41.

33 Aristoteles, NE 1157b 29f.

34 Ebd.

bezogen – besagt, dass für Kant nur ein Handeln im Widerspruch zur Neigung wertvoll ist. Dieser Vorwurf (etwa im Sinne von Schillers Distichon) legt sich leider oft durch die kantische Ausdrucksweise nahe, nämlich durch seine „Methode der Isolierung“³⁵: Echte Moralität, reine sittlich gute Gesinnung, erweist sich in der Bewährung, wie es auch die Bergpredigt deutlich macht. Solche Bewährung gibt es aber nicht nur im Fall der Feindesliebe. Seneca sagt:

„Wozu mache ich jemanden zum Freunde? Um einen Menschen zu haben, für den ich sterben kann, um einen Menschen zu haben, dem ich in die Verbannung folge, dessen Tod ich mich entgegenstellen und für den ich mich aufopfern kann“.³⁶

Dafür gibt es unter klassischen Freundespaaren genug Beispiele. In Platons Symposion sagt Phaidros über Achills Freundschaft zu Patroklos, Achill wage es, „nicht nur für ihn zu sterben (ὑπεραποθανεῖν), sondern auch nachzusterben (ἐπαποθανεῖν) dem Verstorbenen“³⁷. Und von Jonathan heißt es im AT, er liebe David wie sein eigenes Leben (1 Sam 18,1; 20,17). Freilich kann im konkreten Einzelfall auch die Selbstlosigkeit Probleme mit sich bringen, also bei der Umsetzung der Liebe als Gesinnung in die Tat, wie bei einem der klassischen Freundespaare deutlich wird, nämlich Orestes und Pylades. Iphigenie müsste nach den Gesetzen der Taurer beide gestrandeten Freunde den Göttern opfern. Sie will aber einen von ihnen schonen, der einen Brief nach Argos bringen soll. Nun will aber keiner von beiden diese Aufgabe übernehmen und so am Leben bleiben, jeder will für den anderen sterben.³⁸ Wenn einer sich für den anderen opfern will, funktioniert das nur, wenn der andere dies Opfer auch akzeptiert. Dazu sind beide Freunde zunächst nicht bereit, womit sich zeigt, dass man nicht einfach selbstverständlich das Opfer des anderen und den daraus resultierenden Nutzen für einen selbst akzeptieren darf. Selbstlosigkeit kann auch die Kehrseite von Unterdrückung sein, wenn etwa ein Ehepartner (traditionell meist die Frau) auf alle eigenen Ansprüche schweigend verzichtet und der andere das selbstverständlich hinnimmt, ohne sich der ethischen Problematik solches Verhaltens bewusst zu sein. Auf der Ebene des konkreten Handelns ergibt sich zudem im Fall von Orestes und Pylades – prosaisch gesprochen – ein Koordinationsproblem. Solange jeder darauf besteht, für den andern sterben zu wollen, ergibt sich keine Lösung des Konflikts, außer

35 So Paton, Imperativ, 40.

36 Seneca, Briefe 9,10.

37 Plato, Symposion 180a.

38 Dieser Konflikt ist besonders in Glucks „Iphigénie en Tauride“ eindrucksvoll gestaltet.

durch geänderte Umstände. Einer muss schließlich das Opfer des anderen annehmen. Koordination ist auch ein Grundproblem in anderen Bereichen sittlich richtigen Handelns, wenn es um die Frage geht, wer für wen was tun soll.

3. Universale Liebe und partikuläre Pflichten

Im Gegensatz zum uns geläufigen Sprachgebrauch spricht man in der Antike auch von Freundschaft zwischen Verwandten oder Landsleuten, wobei man, wie gesehen, dabei andererseits durchaus differenziert.³⁹ Cicero formuliert:

„Wir sind so geschaffen, dass zwischen allen eine Art von Gemeinschaft besteht, die umso inniger ist, je näher uns einer steht. Daher gelten uns Mitbürger mehr als Auswärtige, Verwandte mehr als Fremde. Denn zwischen Verwandten hat schon die Natur von sich aus ein freundschaftliches Verhältnis (*amicitiam natura ipsa peperit*): Bei der Verwandtschaft kann die gegenseitige Zuneigung fehlen, bei der Freundschaft aber nicht.“⁴⁰

Die hier von Cicero skizzierte Freundschaft beruht nicht auf freier Wahl, sondern auf den Umständen der Geburt. Solch eine Bevorzugung der durch die Natur selbst geschaffenen Freundschaften gerät schnell in den Verdacht, mit der universalistischen Botschaft des Neuen Testaments nicht vereinbar zu sein, wie übrigens auch schon die Mahnung des Paulus in Gal 6,10, allen Menschen Gutes zu tun, „besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“. Hier ist an die schlichte Einsicht zu erinnern, dass man als Einzelne(r) nicht allen Menschen Gutes tun kann, also an die Knappheit der zur Verfügung stehenden Ressourcen. Dies Problem ist nur durch institutionelle Zuordnungen zu lösen. Am besten, so formuliert Cicero, „wird die Gesellschaft und Zusammengehörigkeit der Menschen gewahrt werden, wenn auf einen um so mehr Güte verwendet wird, je enger er einem verbunden ist.“⁴¹ Nachdem er dann zunächst die Verpflichtungen gegenüber der „Gesellschaft der gesamten Menschheit“ benannt hat, fährt er fort:

„Es gibt aber mehrere Stufen der menschlichen Gesellschaft. Um nämlich von jener unbegrenzten Abstand zu nehmen, so ist näher die desselben Volkes, Stammes und der Sprache, durch die die Menschen am meisten miteinander verbunden werden. Eine noch engere Bindung

39 Vgl. Anm. 4.

40 Cicero, *Laelius* 5,19.

41 Cicero, *officiis* I 16,50.

ist es, derselben Bürgerschaft anzugehören... Noch enger ist die Verbindung der Gemeinschaft der Verwandten. Von jener unermeßlichen Gesellschaft der Menschheit aus schließt sie sich zusammen zu einem kleinen und engegezogenen Kreis.“⁴²

Warum ist diese Einschränkung notwendig: Die Hilfsquellen einzelner sind gering, „die Menge derer aber, die ihrer bedürfen, unbegrenzt“.⁴³ Im Gegensatz zur 5. Antithese („Wenn ihr nur denen Gutes tut [...] Lk 6,33f) geht es hier nicht um eine egoistische Einschränkung der Nächstenliebe, sondern um effektiven Einsatz von Ressourcen, damit auf diese Weise (idealerweise) für alle besser gesorgt ist. Dies hat etwa Laktanz in seiner Kritik an Cicero übersehen (vielleicht auch übersehen wollen):

„Wenn Cicero nun lebte, dann würde ich in der Tat ausrufen: Hier, hier Marcus Tullius, bist du von der wahren Gerechtigkeit abgeirrt; du hast sie nämlich mit einem Wort aufgehoben, da du die Pflichten der Frömmigkeit und Menschlichkeit nach dem Maßstab des Nutzens gemessen hast. Nicht nämlich den fähigen Menschen soll man etwas schenken, sondern, soweit möglich, den unfähigen. Denn das wäre gerecht und fromm und menschlich, was du ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung tust.

Du selbst behauptest an mehreren Stellen, die Tugend sei keine Tagelöhnerin; du bekennst in deinen ‚Gesetzen‘, Freigebigkeit sei gratis, und zwar mit folgenden Worten: ‚Es ist kein Zweifel, daß der, der freigebig und gütig genannt wird, auf seine Pflicht, nicht auf den Erfolg bedacht ist.‘ Warum schenkst du also eher den Fähigen, wenn nicht, damit du hinterher Lohn erhältst... Wenn die Tugend keinen Lohn einbringt, wenn sie, wie du sagst, um ihretwillen anzustreben ist, dann schätze auch die Gerechtigkeit als Mutter und Fürstin der Tugenden um ihres eigenen Wertes willen, nicht um deines Vorteils willen.“⁴⁴

Im Sinne Ciceros wäre zu erwidern: Den unfähigen Menschen etwas schenken, wäre ein Werk der Barmherzigkeit, das aber vielleicht keine weiteren positiven Auswirkung auf andere hätte. Den Fähigen zu schenken könnte aber zur Vermehrung der vorhandenen Güter und damit mehr Möglichkeiten des Wohltuns beitragen. Und eine ohne Aussicht auf Erfolg praktizierte Freigebigkeit könnte sich auch als Verschwendung erweisen. Ciceros Überlegungen könnten somit ein Ansatzpunkt zu Problemen des Wohltuns in der

42 Ebd. I 17,53.

43 Ebd. I 16,52.

44 Laktanz, *Divinae Institutiones* VI 11; vgl. Schüller, *Urteile*, (Anm. 19) 81f.

heutigen globalisierten Welt sein, zur Frage: Wer soll für wen was tun? Diese Frage stellt sich heute besonders hinsichtlich der Pflichten von Staaten gegenüber ihren Bürgern einerseits und der übrigen Menschheit andererseits, speziell im Kontext des Phänomens Migration. Leider gibt es gerade in diesem Kontext kaum Überlegungen zur ethischen Wertigkeit des Staates oder der Nation und über mögliche Grenzen der Wohltätigkeitspflichten im heutigen globalen Kontext.⁴⁵

Schließlich scheint Laktanz eine bestimmte Art von Pflichten zu übersehen: Dankbarkeitspflichten. Diese haben oft Vorrang vor anderen Pflichten der Wohltätigkeit, obwohl auch sie als egoistisch verdächtigt werden könnten. Dazu formuliert Cicero:

„Denn wenn es zwei Arten der Freigebigkeit gibt, die eine, eine Wohltat zu erweisen, die andere, sie zu vergelten, so liegt die Entscheidung, sie zu erweisen oder nicht, in unserer Verfügung, sie aber nicht zu vergelten steht einem rechten Manne nicht frei, wofem er das nur ohne Unrecht tun kann.“⁴⁶

Gerade an den Pflichten der Dankbarkeit, die ja speziell auch gegenüber Freunden bestehen, zeigt sich, dass die Pflicht zur Vergeltung von Wohltaaten im Einzelfall sogar Vorrang vor den Pflichten gegenüber anderen Menschen oder den Feinden haben kann. Es wäre etwa schlicht ungerecht, im Testament Menschen, die mir geschadet, Unrecht getan haben, großzügiger zu bedenken als FreundInnen und WohltäterInnen, und es stellt sich die Frage, ob sie überhaupt zu bedenken wären.⁴⁷ Im konkreten Einzelfall ist es also durchaus nicht immer angebracht, „Besonderes“ zu tun und damit den Echtheitsbeweis von Moralität zu erbringen.

4. Conclusio

Die geringere Schätzung bzw. Geringschätzung von Freundes- und Selbstliebe ergibt sich, wie gesehen, aus einer Verwechslung von moralischer Gesinnung mit ihrer Echtheitsprobe. Dies geschieht häufig, wo man die „Einseitigkeit“ oder „Radikalität“ der sittlichen Botschaft Jesus oder des Neuen Testaments hervorhebt. Dasselbe Missverständnis ergibt sich leicht in der Kant-Exegese, wobei man sich da eher der negativen Qualifikation des „Rigorismus“ bedient.⁴⁸ Da misst man etwas mit zweierlei Maß. Bei der

45 Vgl. etwa Biggar, *Cosmopolis*; McKimm/McMahan, *Morality, Nationalism*.

46 Cicero, *officiis* I 16,48.

47 Vgl. Wolbert, *Dankbarkeit*, 1–13.

48 Vgl. hierzu bes. die Arbeiten von Witschen (Anm. 23) und Paton (Anm. 30).

Reflexion auf Universalität und Partikularität sind die Ebenen Wohlwollen und Wohltun zu unterscheiden. Ersteres ist immer universal, letzteres ist nicht ohne partikuläre Einschränkungen möglich.

Literatur

- Aquin, von Thomas, *Summa theologiae* II-II q 44 a7.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (= NE) 1161b 12, übers. jeweils nach Olof Gigon, München ³1978.
- Becker, Lawrence C., Reciprocity, in: Becker, Lawrence C./Becker, Charlotte C., *Encyclopedia of Ethics*, London ²2001, 1464–1467.
- Biggar, Nigel, *Between Kin and Cosmopolis*, Cambridge 2014.
- Bornkamm, Günter, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart ¹⁵1995.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus*, Gütersloh ³1967.
- Cicero, *Laelius de amicitia*, hg. und übers. v. Marion Giebel, Stuttgart 2014.
- Cicero, *De officiis* I 16,50, übers. v. H. Gunermann, Stuttgart 1978.
- Hesiod, *Werke und Tage*, V. 289f.
- Hieroclis in aureum Pythagoreum *Carmen Commentarius* VII 10–13 passim, hg. von Friedrich Wilhelm Köhler, Stuttgart 1974.
- Höffe, Otfried, Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung ... – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung? in: *ZphF* 60 (2006) 1–20.
- Kierkegaard, Sören, *Der Liebe Tun* I, Gütersloh 1983.
- Kuehlewein, J., נָחַם Nächster, in: Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, München ²1979, 786–791.
- Laktanz, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen, Quelle: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel502.htm> (Zugriff am 23.08.2016).
- McKimm, Robert/McMahan, Jeff (Ed.), *The Morality of Nationalism*, New York 1997.
- Menzer, Paul, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924.
- Paton, Harold James, *Der Kategorische Imperativ*, übers. v. K. Schenk, Berlin 1962.
- Plato, *Das Gastmahl*, übers. von Friedrich Schleiermacher, in: *Werke in acht Bänden* III, Darmstadt 1974.
- Reiner, Hans, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von *Pflicht und Neigung*, Meisenheim am Glan 1974.
- Schaupp, Walter, *Moralische Reziprozität und Liebesgebot*, in: Chittapilly, Paul-Chunmar (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*. FS für Josef Schuster, Freiburg 2016, 189–200.
- Seneca, *Briefe an Lucilius* 1–69, *Philosophische Schriften* III, hg. und übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1974.
- Seneca, *De beneficiis*. Über die Wohltaten, *Philosophische Schriften* V, hg. und übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989.
- Schnackenburg, Rudolf, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954.

- Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 31987.
- Schüller, Bruno, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982.
- Weismayer, Josef, Freundschaft, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 199–202.
- Witschen, Dieter, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984.
- Werner Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck, Münster 1987.
- Wolbert, Werner, Von der Dankbarkeit des Christen, in: ThGl 77 (1987) 1–13.
- Wolbert, Werner, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2005.
- Wolbert, Werner, Ist die Sklaverei „in sich schlecht“? in: SaThZ 14 (2010) 203–224.